

شرح

كتاب المنطق

للعلامة الشيخ محمد رضا المظفر قاسم

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيد كمال الحيدري ظالم

الجزء الثالث

(الصناعات الخمس)

بقلم

الشيخ نجاح النويني

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة؛ بغداد

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة

والإعلام؛ كربلاء

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤

• معرض الكتاب الدائم؛

النجف الأشرف

٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩

• مكتبة زين العابدين؛

البصرة- الطويسة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير؛

الناصرية- الحبوبي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام
للفكر والثقافة

الكاظمية المقدّسة- باب الدروازة

١٤٣٦هـ-٢٠١٥م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب السادس

الصناعات الخمس

تمهيد

المقدمة: في مبادئ الأقيسة

الفصل الأوّل: صناعة البرهان

الفصل الثاني: صناعة الجدل وآداب المناظرة

الفصل الثالث: صناعة الخطابة

الفصل الرابع: صناعة الشعر

الفصل الخامس: صناعة المغالطة

تمهيد

ذكرنا في أبحاثٍ سابقةٍ: أنّ علم المنطق يبتني على باينٍ أساسيين:

الباب الأول: باب الهيئَة.

الباب الثاني: باب المادّة.

وعلى هذا الأساس، فالتعبير عن المنطق الأرسطي بأنّه منطّقٌ صوريٌّ، لا يخلو من مسامحةٍ؛ باعتباره ليس منطّقاً صورياً يتكفّل ببيان الصورة والهيئَة فقط، بل هو منطّقٌ صوريٌّ ومنطّقٌ مادّيٌّ. فكما يتكفّل ببيان الصورة والهيئَة وكيفية الاستدلال، يتكفّل أيضاً ببيان المادّة التي تدخل في عملية الاستدلال، بل نجد أنّ جملةً من المحقّقين يرى أنّ المادّة لا تقلُّ أهمّيّةً عن الصورة، أي: إنّ البحث في مادّة القياس لا يقلُّ أهمّيّةً عن البحث في هيئته، بل إنّ البحث في مادّة القياس أهمّ من البحث في هيئته وصورته. ولهذا ذكروا أنّه ينبغي للطالب أن يبدأ بالصناعات الخمس وبالبرهان أولاً، حتّى إذا ضاق وقته أو حُرِمَ من هذه العلوم فلا يُحرَم الجزء الأهمّ، وإنّما يحرم الأجزاء غير المهمّة.

هذا وعبرَ شيخ الإشراق السهروردي عن الصناعات الخمس، وبالخصوص باب البرهان، بأنّه فريضةٌ، وما عداه عبّر عنه بالنافلة.

أمّا تسميته بالفريضة، وجعل ما عداه - وهو البحث في هيئَة القياس - نافلةً فسببه واضحٌ، وما ذلك إلا لأهمّيّة باب البرهان وبالخصوص مقدّماته التي سنشير إليها إن شاء الله تعالى فيما بعد.

من هنا يتّضح: أنّ هذه العادة الجارية عند البعض - وهي الاهتمام بالقياس صورةً، وعدم الاهتمام به مادّةً - يرجع إلى عدم فهم دقّة المطلب. وإلا فمَن عَرَف أنّ القياس يتركّب من مادّةٍ وهيئَة، لا معنى لأن يهتمّ بالهيئَة ويترك المادّة، كما هو

متعارف اليوم في الحوزات العلميّة، حيث نجد بعض الطلاب عندما ينتهي من قراءة الجزء الثاني من المنطق للعلامة المظفر رحمه الله يظنّ أنّه قد انتهى من علم المنطق! مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ المنطق له بابان أساسيان كما قلنا؛ الباب الأوّل: القياس، والثاني: البرهان أو الصناعات الخمس، وما زاد على ذلك داخل في المقدمات. وهذا ما أشرنا إليه في أبحاثنا السابقة، حيث ذكرنا أنّ البحث عن الحدود والقضايا والمعرف ونحو ذلك، كلّ مقدمات.

وللشيخ الرئيس رحمه الله عبارة قيّمة نقلها شيخنا وأستاذنا الشيخ حسن زاده آملّي في حاشيته على منطق المنظومة؛ قال: «ومّا أفاد وأجاد الشيخ رحمه الله في قياس الشفاء^(١): أنّ الاستدلال صنعة ما تؤدّي إلى غرض، وكلّ صنعة فإنّها تتعلّق بمادّة وصورة. وبحسب اختلاف كلّ واحد من المادّة والصورة، يختلف المصنوع في الصنعة. فربّما كانت الصورة فاضلة ولم تكن المادّة فاضلة، كما يتفق أن يبنى البيت من خشبٍ نخرٍ وطينٍ سبخٍ، ثمّ يوفّى حقّه من الشكل والرسم، ولا يغني ذلك ولا يبلغ به الغرض الأقصى من الانتفاع به. والسبب فيه رداءة مادّته وإن كانت الهيئة جيّدة. وربّما كانت المادّة فاضلة لكنّ الصورة غير فاضلة، كما يتفق أن يبنى بيتٌ من خشبٍ صلبٍ وحجارةٍ صلبة، ولكنّ بناءه غير محكم في تركيبه ووضعه وهندامه، فيعدم فائدة استجادة خشبه وحجارته؛ لاستفساد صورته. وربّما اجتمع الأمران جميعاً...»^(٢) فالاستدلال صنعة تؤدّي إلى غرضٍ معيّن.

ونقرّب المعنى بالنجّار فإنّه عندما يصنع شيئاً، لا بدّ أن يكون له مادّة وهو الخشب الذي يشتغل فيه، وله هيئة وهي صورة السرير أو الكرسيّ أو غيرهما.

(١) الشفاء، المنطق: ج ٢، ص ٦، القياس، المقالة الأولى، الفصل الأوّل.

(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق: ج ١، ص ٣٢١.

وكذا البناء عندما يريد بناء دارٍ، لا بدّ أن يكون لديه مادّةٌ وهي الجصّ والآجر، وله هيئةٌ وهي الفنّ الخاصّ الذي يبني فيه البيت أو العمارة. إذن، كلّ صنعةٍ تتعلّق بمادّةٍ وهيئةٍ. وبحسب اختلاف كلّ منهما، يختلف المصنوع فتختلف الصنعة. وبعبارةٍ أخرى: إذا اختلفت المادّة، كان نحوٌ من الصنعة، وإذا اختلفت الهيئة كان نحوٌ آخر من الصنعة. فربّما كانت الصورة وكيفيّة الاستدلال فاضلةً وكاملةً ولم تكن المادّة كاملةً، كما لو وُضعت خرائط بيتٍ يراد بنيانه على أكمل وجه، ولكنه بني من موادّ فاسدةٍ، فلا يمكن أن يبقى مدّةً طويلةً وإن استعملت في بنائه وعمارته أفضل الطرق الهندسيّة. وربّما بني من أفضل الموادّ، ولكنّ بنائه لم يكن بطريقةٍ هندسيّةٍ فنيّةٍ محكمةٍ، فلا يمكن أن يقاوم أقلّ هزّةٍ، ولا يمكن أن يحقّق الغرض المطلوب من بنائه؛ لفساد صورته. وربّما يجتمع فساد المادّة وفساد الصورة.

إذن، كما ينبغي أن يبني البيت من أفضل الموادّ وبأفضل الطرق الهندسيّة لكي يكون البناء محكمًا ويحقّق الغرض والغاية القصوى من بنائه، كذلك لا بدّ أن تكون عمليّة الاستدلال محكمةً. وهذا ما نحتاج فيه إلى المادّة والهيئة معاً، أي نحتاج إلى القياس وإلى البرهان معاً، ليتحقّق الغرض منه. وإنّما ذكرنا هذه المقدّمة لنبيّن أهميّة هذا الجزء (الثالث) من علم المنطق، باعتبار أنّ البرهان يمثّل الركن الثاني في المنطق. ولكنّ ممّا يؤسف له في كثيرٍ من الأحيان أنّ الطالب يكتفي بهيئة القياس فقط، وأمّا مادّته المرتبطة بالبرهان فلا يعير لها أيّة أهميّة تذكر، كما أشرنا إليه!

أمّا المراد من المادّة فسوف يأتي بيانه في محلّه، واعلم أنّه تقدّم أنّ للقياس مادّةً وصورةً. والبحث عنه يقع من كلتا الجهتين. وما تقدّم في الباب الخامس كان بحثاً عنه أي: القياس من جهة صورته، أي: هيئة تأليفه من الشكل الأوّل أو من الثاني أو الثالث أو الرابع، والاقترانيّ والاستثنائيّ، إلى غير ذلك من الأقسام التي

بحثنا عنها في الجزء الثاني على وجهٍ لو تألّف القياسُ بحسب الشروط التي للهيئة وكانت مقدماته (أي: موادّه) مسلمةً صادقةً أو كانت محكمةً وفاضلةً، على حدّ تعبير الشيخ الرئيس رحمه الله، كان منتجاً لا محالة.

نعم، لم نتكلّم في الباب الخامس في مادّة القياس، وإنّما تكلمنا في هيئته أي: كانت نتيجته صادقةً تبعاً لصدق مقدماتها، وقد تكون نتيجته كاذبةً تبعاً لكذب المقدمات وإن كانت الهيئة محكمةً، بأن كانت من الشكل الأوّل، فإنّ القياس لا يكون منتجاً؛ لكذب مقدماته. ولهذا قال: ومعنى ذلك: أنّ القياس إذا احتفظ بشروط الهيئة، فإنّ مقدماته لو فرض صدقها، فإنّ صدقها يستلزم صدق النتيجة.

ولا يُبحثُ هناك أي: في الباب الخامس الذي تعرّضنا فيه للقياس عمّا إذا كانت المقدمات أي: مقدمات القياس صادقةً في أنفسها أم لا وإنّما نقول على فرض صدقها، لأنّ هذه الهيئة - كالشكل الأوّل - تنتج نتيجةً صادقةً. ولذا قال: بل إنّما يُبحثُ عن الشروط التي بموجبها يستلزم صدق المقدمات صدق النتيجة على تقدير فرض صدق المقدمات على نحو القضية الشرطية. أي: إذا كانت مقدمات وموادّ الهيئة صادقةً، فالنتيجة تكون صادقةً. وكون المقدمات صادقةً صحيحة التأليف، لا علاقة له بهيئة القياس، وإنّما يرتبط بمادّته.

وقد حلّ الآنّ الوفاء بما وعدناك به من البحث عن القياس من جهة مادّته. والمقصود من المادّة مقدماته أي: القياس في أنفسها، مع قطع النظر عن صحّة تأليفها بعضها مع بعض. فالمراد أن تكون المقدمات صادقةً. أمّا تأليفها وأنّه منتجٌ أو لا، فمرتبط بهيئة القياس التي تعرّضنا لها في الباب الخامس. فإنّ المقدمات إذا كانت صادقةً ولم يكن الشكل منتجاً، لا يمكن أخذ النتيجة، لأنّ الأشكال المنتجة معيّنة، كالأشكال الأربعة من القياس الاقتراضيّ وكذلك الاستثنائيّ، على ما مرّ تفصيله في الجزء الثاني. فكما غضضنا النظر عن المقدمات في الباب الخامس، فكذلك هنا في الباب السادس نغضّ النظر عن الهيئة. وكما بحثنا هناك

بنحو القضية الشرطية، كذلك نبحت هنا، فنقول: هذه المقدمات لو كانت هيئتها صحيحة، تكون منتجة. أمّا كونها صحيحةً أو لا، فقد بحثنا عنه في الباب الخامس، فلا نبحت عنه هنا.

وهي تختلف من جهة الاعتقاد بها، والتسليم بصدقها وعدمها. إشارة إلى السبب في وجود الصناعات الخمس، وكونها من البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة، ويشير إجمالاً إلى أن المقدمات إذا كانت مسلمةً بين الخصمين، بنحو تكون منتجةً **وإن كانت صورة القياس واحدة لا تختلف، فقد تكون القضية التي تقع مقدمه في قياسٍ مصدقاً بها، وقد لا تكون. والمصدق بها قد تكون يقينية، وقد تكون غير يقينية، على التفصيل الذي سيأتي.**

وبحسب اختلاف المقدمات أولاً، وبحسب ما تؤدي إليه من نتائج ثانياً، وبحسب أغراض تأليفها ثالثاً، ينقسم القياس إلى: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والمغالطة. وقد تقدّم من قول الشيخ الرئيس رحمه الله: (إن الاستدلال صنعةٌ تؤدي إلى غرضٍ...) فقد تؤدي إلى اليقين، وقد تؤدي إلى الظن أو الوهم. فبحسب الغرض الذي تؤدي إليه، ينقسم القياس إلى: قياسٍ برهانيٍّ، وجدليٍّ، وخطابيٍّ، وشعريٍّ، ومغالطيٍّ.

إذن، فالغرض من الاستدلال إمّا حصول علمٍ أو تسليمٍ أو يقينٍ أو ظنٍّ ونحو ذلك. وبحسب هذه الأغراض، تختلف الأقيسة.

والبحث عن هذه الأقسام الخمسة أو استعمالها هي: «الصناعات الخمس»، فيقال مثلاً: صناعة البرهان. صناعة الجدل... وهكذا.

وقبل الدخول في بحثها واحدةً واحدةً نذكر - من باب المقدمة - أنواع القضايا المستعملة في القياس وأقسامها. ما ذكره هنا لا ربط له بالصناعات الخمس، وإنما هو من باب المقدمة لها. وقد تقدّم الكلام عنه في القسم الأول من الكتاب، وهو القياس، حيث ذكرنا هناك: أن القياس يحتاج إلى جملة من المقدمات التي تعرضنا

لها، وهنا أيضاً نحتاج إلى مقدماتٍ، وأهمّها: بيان أقسام القضايا المستعملة في القياس. وقد بيّنا سابقاً: أنّ القضايا لها عدّة أقسام من حيث الكليّة والجزئيّة والمحصورة وغير المحصورة والذهنيّة والحقيقيّة والخارجيّة... إلى غير ذلك. وكون ما ذكره هنا من التقسيمات، أهي الأخرى تقسيماتٌ لتلك القضايا التي ذكرناها في الجزء الأوّل أم لا؟ يأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى.

أوفقل حسب الاصطلاح العلمي: مبادئ الأقيسة. ثم نذكر بعد ذلك الصناعات

في خمسة فصول.

المقدمة

في مبادئ الأقيسة

(١) اليقينيات

(٢) المظنونات

(٣) المشهورات

(٤) الوهميات

(٥) المسلّمات

(٦) المقبولات

(٧) المشبهات

(٨) المخيلات

أقسام الأقيسة بحسب المادة

فائدة الصناعات الخمس على الإجمال

مبادئ الأقيسة

(مبادئ المطالب)

هذا التقسيم للقضايا ليس في عرض التقسيم السابق لها، فإننا كنا نبحث سابقاً عن نسبة المحمول إلى الموضوع، وأنها قد تكون من حيث الجهة أو الكم أو كيف أو الوجود الخارجي وعدمه، ونحو ذلك من التقسيمات التي ذكرناها للقضية. وهنا لا نبحت عن تلك الجهات، وإنما نبحت عن ارتباط تلك القضايا بالذات.

وقبل الدخول في بيان البحث نذكر مقدّمة، فنقول: هناك مسألة تدار كثيراً على الألسن، وهي في معرفة الفرق بين العلم والإيمان. فإننا عندما نقول: يجب الإيمان بوجود الله والإيمان بالرسالة والإيمان بإمامة الأئمة الاثني عشر ونحو ذلك من المسائل المرتبطة بالعقيدة وغيرها، فهل يعني أننا يجب أن نعلم بذلك؟ أو أن الإيمان شيء وراء العلم؟

أشار القرآن الكريم إلى أن حقيقة الإيمان والتصديق شيء، والعلم شيء آخر، وأن أحدهما ينفك عن الآخر؛ بمعنى: أن التصديق ينفك عن العلم. فقد يوجد علم ولا يوجد معه تصديق وإيمان، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤) فمع أنهم كانوا موقنين إلا أنهم جحدوا بالرسالة ولم يؤمنوا بها.

من هنا ذكر العلماء فروقاً متعدّدة بين العلم والإيمان^(١)، وبنحو الإجمال نقول: إن العلم مركزه العقل، والإيمان مركزه القلب. فقد تعلم شيئاً ولا ترتب

(١) نظرية المعرفة في القرآن الكريم: ص ٢١٨.

أيّ أثرٍ على علمك، فلا تكون مؤمناً به؛ كما لو علم المكلف أنّ أكل مال اليتيم حرامٌ، وأنّ من يأكله إنّما يأكل في بطنه ناراً، كما صرّح بذلك القرآن الكريم، فإن صدّق بذلك فهو مؤمنٌ به، وإن كذّب فلا يرتّب أيّ أثرٍ على علمه ولا يجري على وفقه. ومثاله: إنّنا نعلم بمضارّ السيجار، ولكنّ كثيراً ممّن لا يرتّب الأثر على ذلك فلا يجتنبه.

إذن، يمكن أن ينفكّ العلم عن الإيمان والتصديق. ومن هنا يتردّد على ألسنة أهل المعرفة: «أنّ الفلسفة لا فائدة منها...» ولا يقصد أنّها لا بدّ أن تترك، بل مراده أنّ الفلسفة لا قيمة لها كعلمٍ، كما أنّ علم الكلام لا قيمة له كعلمٍ، والعرفان كذلك، وإنّما القيمة للتصديق والإيمان. فلو كان الإنسان أفضل علماء العالم بالمعاد، ولكنّه من حيث التصديق والإيمان لا يرتّب أيّ أثرٍ على علمه، فلا قيمة لعلمه.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: البحث في مبادئ الأقيسة في التصديق، لا في العلم، وذلك للفرق بينهما، فإنّ الربط في العلم إنّما هو بين الموضوع والمحمول، أمّا في الإيمان فالربط والعقد بين النفس وبين مضمون أو محتوى القضية المعلومة. فعندما نقول: «بعض مبادئ الأقيسة يقينيّةٌ وبعضها غير يقينيّةٍ» فإنّما هو بلحاظ التصديق بها أو عدمه. فالتقسيم الملحوظ في المقام، بلحاظ النسبة بين محتوى القضية وارتباطها بالنفس ومقدار إيمان النفس وتصديقها بها، لا بلحاظها بين الموضوع والمحمول، فإن كان إيمانها بها يقينياً فهو سنخٌ من القضايا، وإن كان ظنياً فهو سنخٌ آخر منها... وهكذا.

إذن، عندما نقسّم القضايا إلى: يقينيّاتٍ ومشهوراتٍ ونحوهما، فهو تقسيمٌ بلحاظ التصديق والإيمان بها، وبلحاظ بيان مقدار ارتباط النفس بمحتوى القضية المعلومة. فقد يكون الارتباط بنحو الجزم واليقين، وقد لا يكون. وهذا ما أراد المصنّف بيانه بقوله:

سبق أن قلنا في تصدير الباب الخامس: أنه لا يجب في كل قضية أن تطلب دليل

وحجة بل بعضها يطلب بحجة وبعضها لا، أي: إن النفس تؤمن ببعض القضايا بلا حجة ودليل، ولا تؤمن ببعضها إلا بحجة ودليل.

وهذا ما بيّناه في الباب الخامس، وقلنا: كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات، سواء في التصورات أم في التصديقات. فإن التصورات والتصديقات النظرية لا بد أن تنتهي إلى تصورات وتصديقات بديهية.

وسوف يأتي بيان المراد من التصديقات البديهية. فالإيمان بأن اجتماع النقيضين

محال - مثلاً - لا يحتاج إلى دليل، بل يستحيل إقامة الدليل عليه **بل لا بد من**

الانتهاء في الطلب إلى قضايا مستغنية عن البيان وإقامة الحجة؛ لما بيّناه من: أن

كل ما بالعرض، لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات؛ من قبيل قولنا: كل ممكن، لا بد أن

ينتهي إلى واجب بالذات. فإذا انتهينا إليه ينقطع السؤال بـ«لم» وإلا فلا. فكل

قضية نظرية وتصديق نظري لا بد أن ينتهي إلى تصديق بديهي، وعندها ينقطع

السؤال بـ«لم»، وإلا فلا.

والسر في ذلك: أن مواد الأقيسة - سواء كانت يقينية أو غير يقينية - إما أن

تكون في حدّ نفسها مستغنية عن البيان وإقامة الحجة. وسوف نبين فيما بعد،

الوجه في استغنائها في حدّ أنفسها عن إقامة الحجة؛ **بمعنى: أنه ليس من شأنها أن**

تكون مطلوبة بحجة بل لا يمكن إقامة الحجة عليها في بعض الموارد، كما في

قضية «اجتماع النقيضين محال».

وإما أن تكون محتاجة إلى البيان وإقامة الحجة، ثم هذه الأخيرة المحتاجة لا بد

أن ينتهي طلبها إلى مقدمات مستغنية بنفسها عن البيان، وإلا لزم التسلسل في

الطلب إلى غير النهاية. وهو محال.

وبدليل آخر: إذا لم تنته إلى قضية ينقطع عنها السؤال بـ«لم»، يلزم التسلسل

في الطلب من كل قضية يُسأل عنها بـ«لم» إلى غير النهاية، ولا يحصل لنا علم

بشيء، وتكون علومنا كلها جهالات، ولا يمكن إقامة الدليل على أي شيء. وهو محال.

فلا بد من الانتهاء إلى قضية ينقطع عنها السؤال بـ«لم» أو نقول: **إنه يلزم من ذلك: أن لا ينتهي الإنسان إلى علم أبداً** - وهو باطل، بشهادة الوجدان بوجود العلوم - **ويبقى في الجهل إلى آخر الآباد. والوجدان يشهد على فساد ذلك**، فلا بد من الانتهاء إلى قضية لا يُطلب عليها دليل.

وهاتيك المقدمات المستغنية عن البيان، تسمى «مبادئ المطالب» أو «مبادئ الأقيسة». أو تسمى البديهيات أو الواجبة القبول، بالوجوب العقلي، أي: ما يضطرّ العقل إلى قبوله... إلى غير ذلك من القضايا في هذا القسم والتي تقع مقدمات في القياس البرهاني. **وهي ثمانية أصناف: يقينيات، ومظنونات، ومشهورات، وهميات، ومسلمات، ومقبولات، ومشبهات، ومخيّلات.**

ونذكرها الآن بالتفصيل. والمطلوب بالذات بيان اليقينيات، أمّا بيان ما تبقى من الأصناف فلاجل تمييزها عن اليقينيات؛ من قبيل ما سيأتي في بحث الصناعات الخمس، من أن المطلوب بالذات هو صناعة البرهان. ولكي يتميّز عن غيره من الصناعات، نحتاج إلى بيان صناعة الجدل والمغالطة والخطابة والشعر.

(١)

اليقينيّات

يطلق اليقين في المنطق الأرسطيّ ويراد منه معنىً مخصوصٌ.
توضيح ذلك: ذكروا لليقين في المنطق الأرسطيّ أربعة أركانٍ، ولتوضيحها
نضرب مثلاً فنقول: افترضوا أنّا واجهنا قضيةً من القضايا مثل قولنا: الله موجودٌ،
وهذه القضية إن كانت يقينيّةً لا بدّ أن تتوفر فيها هذه الأركان:

الأوّل: الجزم بثبوت المحمول للموضوع، أي: الحكم بثبوت له قطعاً، مقابل
الظنّ والشكّ والوهم والاحتمال مطلقاً.

الثاني: الجزم باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع. فإن أمكن انفكاه، لا
تكون القضية يقينيّةً، كما إذا رأيت شخصاً جالساً أمامك، يحصل لك الجزم بثبوت
الجلوس له، ولكن يمكن أن ينفكّ عنه بعد ساعةٍ من الوقت بأن يقوم، فلا يحصل
لك الجزم باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع. ومثل هذه القضية لا تسمّى
يقينيّةً في المنطق الأرسطيّ، وإنّما تسمّى يقينيّةً إذا استحال انفكاك المحمول عن
الموضوع؛ من قبيل قولنا: « $4=2+2$ »، فإنّ حاصل الجمع أو ثبوت المحمول
للموضوع جزميّ يستحيل أن ينفكّ عنها، فلا يكون خمسةً أو ثلاثةً مثلاً.

إذن، لو كانت القضية يستحيل فيها انفكاك محمولها عن موضوعها، يتحقّق
الركن الثاني من أركان اليقين في المنطق الأرسطيّ.

الثالث والرابع: أن الجزم الأوّل والثاني لا يزولان دائماً وأبداً.
وعلى هذا فإذا قال المنطق الأرسطيّ: إن هذه القضية يقينيّةٌ، فمراده من
اليقين العلمّ المضاعف لا البسيط، حسب تعبير السيّد الشهيد الصدر رحمه الله^(١)

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ص ٣٢٢.

وهو العلم بثبوت المحمول للموضوع، والعلم باستحالة انفكاكه عنه. فلكي تكون القضية يقينية في المنطق الأرسطي، لا بد أن تتركب من علمين: علم بثبوت المحمول للموضوع، وعلم باستحالة انفكاكه عنه. وهذا هو الجزم الأول، وأما الجزم الثاني فلا بد أن يكون (الجزم) دائماً غير قابل للنقض. وسوف يأتي بيانه في صناعة البرهان.

تقدّم في أول الجزء الأول^(١): أنّ لليقين معنيين، بل ذكرنا هناك خمسة معانٍ للعلم. **اليقين بالمعنى الأعمّ، وهو: «مطلق الاعتقاد الجازم»،** سواء كان عن تقليد أم لا وسواء كان مطابقاً للواقع أم لا؛ بأن كان جهلاً مركّباً. فاليقين بالمعنى الأعمّ هو الاعتقاد الجازم، أعمّ من أن يكون منشؤه التقليد أو الدليل، وأعمّ من أن يكون مطابقاً للواقع أو لا.

ومن هنا يتضح معنى اليقين بالمعنى الأخصّ، كما قال: **واليقين بالمعنى الأخصّ، وهو: «الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض.** إشارة إلى استحالة الانفكاك بين المحمول والموضوع. **لا عن تقليد.** أي: هو اعتقاد جازم بشرط أن يكون مطابقاً للواقع، وأن لا يكون عن تقليد ويكون عن دليل. وهذا ما يسمّى باليقين في المنطق الأرسطي.

وسوف يأتي بيان أخذ قيد المطابقة للواقع، في تعريفه، في مبحث البرهان. **والمقصود باليقين هنا في اليقينيّات التي هي القسم الأول من مبادئ الأقيسة، هو هذا المعنى الأخير، فلا يشمل الجهل المركّب؛** لأنّه أخذ قيد المطابقة للواقع في تعريفه. أمّا مطلق الاعتقاد الجازم المذكور في حدّ اليقين بالمعنى الأعمّ، فقد ينسجم مع مخالفة الواقع فيكون جهلاً مركّباً.

ولا الظنّ أي: مطلق الاعتقاد وإن لم يكن جازماً، ولا التقليد أي: الاعتقاد

(١) صفحة (٦٠) من المجلد الأول من هذا الكتاب.

الذي يكون منشؤه تقليد الآخر ولا يكون عن دليل، فإنه يحتمل النقيض، إذ مع العدول إلى تقليد شخصٍ ثانٍ، يتبدّل الاعتقاد الأول **وإن كان معه جزمٌ.**

توضيح ذلك: إنَّ اليقينَ بالمعنى الأخصّ يتقومُ من عنصرين؛ الأول: هو الجزم بثبوت المحمول للموضوع، وباستحالة انفكاكه عنه، والثاني: الجزم الذي لا يزول دائماً وأبداً، **وأن ينضمَّ إلى الاعتقادِ بمضمون القضية اعتقاداً ثانٍ،** أن ذلك المعتقد به لا يمكن نقضه. فالاعتقاد بمضمون القضية، فيه إشارةٌ إلى الركن الأول، وأنه لا بدّ أن ينضمَّ إليه علمٌ ثانٍ، وقولنا: «إنّ ذلك المعتقد لا يمكن نقضه» إشارةٌ إلى الركن الثاني.

إمّا بالفعل بالنسبة إلى ثبوت المحمول للموضوع. أمّا استحالة انفكاكه عنه، فقد يحصل للإنسان في بعض الأحيان علمٌ فعليٌّ باستحالة انفكاكه عنه؛ من قبيل: اجتماع النقيضين محالً، ومن قبيل: « $2+2=4$ »، ولكنّ من لا خبرة له، قد يحصل له العلم بثبوت المحمول للموضوع، ولا يحصل عنده جزمٌ باستحالة انفكاكه عنه، كمن يعلم بوجود الله سبحانه وتعالى أو بثبوت المحمول للموضوع، ولا يعلم بأنّه يمكن انفكاكه عنه أو لا. ولكي تكون القضية يقينيةً عنده، لا بدّ أن يوجد عنده علمٌ ثانٍ «بالفعل» باستحالة الانفكاك، أو علمٌ «بالقوة القريبة من الفعل» بالاستحالة. وعلى هذا، فلو حصل الجزم بثبوت المحمول للموضوع، ولم يحصل الجزم باستحالة انفكاكه وأنّه لا يزول دائماً، لا تكون القضية يقينيةً بحسب المنطق الأرسطيّ.

أو بالقوة القريبة من الفعل: أنّ ذلك المعتقد به لا يمكنُ نقضه. وهذا الاعتقاد الثاني هو المقومُ لكون الاعتقادِ جازماً، أي: اليقين بالمعنى الأعمّ الذي لا يمكن زواله.

والثاني: أن يكونَ هذا الاعتقادُ الثاني لا يمكنُ زواله. قلنا: اليقين في المنطق الأرسطيّ: هو القضية التي يوجد فيها جزمٌ بثبوت المحمول للموضوع، وجزمٌ باستحالة انفكاكه عنه. والجزم الأول لا يمكن زواله، والجزم الثاني جزمٌ لا

يمكن انفكاكه.

على هذا الأساس قلنا: إنّ عبارة المصنّف في الأمر الأوّل، أشار فيها إلى أنّ القضية جازمة ولا يمكن نقضها، وفي الأمر الثاني إلى أنّ هذا الجزم لا بدّ أن لا يكون قابلاً للزوال. ففي الأمر الأوّل قال: «أن ينضمّ إلى الاعتقاد بمضمون القضية اعتقاداً ثانٍ: أنّ ذلك المعتقد به، لا يمكن نقضه» ولذا قلنا: إنّ اليقين في المنطق الأرسطيّ مرّكبٌ من علمين: علمٌ بثبوت المحمول للموضوع، وعلمٌ ثانٍ باستحالة انفكّاك المحمول عن الموضوع، وهو ما يعبر عنه: الجزم بالمعتقد الذي لا يمكن نقضه، وأن يكون الجزم الأوّل والجزم الثاني كلاهما لا يزول.

هذا ولكنّ التفسير الذي ذكرناه في شرح عبارة المصنّف في الاعتقاد الثاني الذي ينبغي أن يُضمّ إلى القضية المعتقد بها - إمّا بالفعل أو بالقوّة القريبة منه - لا يخلو من تأمل، ولذا نفسرها بمعنى آخر فنقول: إنّ اليقين بالمعنى الأخصّ يتقوم بركنين: الجزم بثبوت الموضوع للمحمول، واستحالة زواله. وهذه الاستحالة لها صورتان:

الأولى: أنّ الجازم ملتفتٌ إلى استحالة زوال جزمه.

الثانية: أن لا يكون ملتفتاً إلى استحالة الزوال، ولكنّه لو ألفت نظره لحكمّ بها. مثلاً: لو قلت لشخصٍ: « $2+2=4$ » يحصل عنده جزمٌ بثبوت المحمول للموضوع واستحالة سلبه عنه، وكأنّما يقول: يستحيل أن تكون نتيجة الجمع خمسةً أو ثلاثةً. فقد يكون ملتفتاً إلى استحالة السلب، كما يكون ملتفتاً إلى الجزم، وقد لا يكون ملتفتاً إليها، ولكنّه لو ألفت نظره إليها لحكمّ بالاستحالة. وعلى هذا فإذا كان ملتفتاً إلى استحالة الانفكّاك، يكون هذا الاعتقاد الثاني بالفعل. وإذا كان غافلاً إلاّ أنّه إذا ألفت نظره لحكمّ بالاستحالة، يكون اعتقاده بالقوّة القريبة من الفعل.

فالمراد من الاعتقاد الثاني بمضمون القضية بالفعل: الالتفات إلى الاستحالة؛ والاعتقاد به بالقوّة القريبة من الفعل: الغفلة عن زوال الاستحالة ولكنّه لو ألفت

نظره إليها لحكم بها.

ثم إن من قيود اليقين التي أخذناها في تعريفه: أن لا يكون عن تقليد، بل لابد أن يكون عن استدلال. والوجه في ذلك كما ذكرنا: أنه إذا كان اليقين والاعتقاد عن تقليد، كان تابعاً لغيره. وإذا كان كذلك، فبمجرد تغير يقين الغير، يتغير يقينه بتبع ذلك الغير.

وعلى هذا، لا يمكن أن يدعى أن اليقين عن تقليد، لا يمكن زواله، بل يمكن زواله؛ بخلاف ما إذا كان الاعتقاد والجزم بعدم إمكان الزوال ناشئاً من الاستدلال والعلّة الموجبة لعدم زواله، فالاستدلال هو العلة التي أوجبت الاعتقاد بعدم إمكان زواله.

فإن قلت: كثيراً ما يحصل اليقين نتيجة دليل يظهر بطلانه ليرتفع اليقين، فأبي فرق بين اليقين الحاصل عن تقليد والحاصل عن الدليل؟

قلنا: بطلان الدليل يكشف عن أنه ليس العلة الخاصة بالنتيجة، وإنما كان ذلك بحسب الوهم والحسبان والغلط، وإلا فلو كان الدليل هو العلة الخاصة بالنتيجة لما تخلّفت عنه، وإلا فهو خلف كونها العلة الخاصة.

فإذا فرضنا أن الحيوان هو علة ثبوت الجسميّة للإنسان - كما هو كذلك في نفس الأمر والواقع - فإن العلم به وبثبوتة للحيوان الذي نعلم بثبوتة للإنسان، هو علة للعلم بثبوت الجسميّة للإنسان. وهو ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

كلّ إنسان حيوان

كلّ حيوان جسم

∴ كلّ إنسانٍ جسم

ولهذا قال: **وإنما يكون كذلك** أي: إذا كان الاعتقاد الثاني لا يمكن زواله، والجزم لا يزول ولا ينفك **إذا كان** ذلك الجزم والاعتقاد الثاني **مسبباً عن علته الخاصة الموجبة له** أي: للاعتقاد الثاني بعدم إمكان زوال الاعتقاد الأول الذي هو

عدم النقص. **فلا يمكن انفكاكه** - أي: المُسبَّب - **عنها** أي: عن العلة، لأنّه مع تحقّق العلة التامة، يستحيل تحلّف معلولها عنها بالضرورة، كما ذكرنا مراراً وقرأتم في الفلسفة.

وبهذا يفترق عن التقليد. من هنا يتّضح الفرق بين اليقين الحاصل بالاستدلال وبالعلة الموجبة له، وبين اليقين الحاصل عن التقليد، لأنّ التقليد لا يوجد معه الاعتقاد الثاني. فإنّك إذا قلّدت الغير، يحصل لك جزمٌ بثبوت المحمول للموضوع فقط، ولا يحصل لك اعتقادٌ بأنّ المحمول لا يمكن سلبه وانتزاعه عن الموضوع. وعلى فرض حصول الاعتقاد الأوّل والثاني، أي: الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، ولكنّه جزمٌ قابلٌ للزوال، لأنّك في الجزم الثاني تابعٌ للغير.

لأنّه أي: التقليد **إن كان معه اعتقادٌ ثانٍ** بأنّ ذلك المعتقد به، لا يمكن نقضه. أو فقل: يستحيل انفكاك المحمول عن الموضوع **فإنّ هذا الاعتقاد يمكن زواله؛** فالعنصر الثاني غير موجودٍ فيه، وهو ما عبّرنا عنه بأنّه لا يمكن زواله؛ **لأنّه ليس عن علةٍ توجبه بنفسه؛** لأنّ اليقين في المنطق الأرسطيّ - كما ذكرنا - يحتاج إلى ركنين أساسيين: الأوّل: ثبوت المحمول للموضوع، والثاني: استحالة انفكاكه عنه. والركن الأوّل علمٌ مركّبٌ من ثبوت المحمول للموضوع، واستحالة انفكاكه عنه. واستحالة انفكاكه عنه، تارةً يكون دائماً، وأخرى لا يكون دائماً؛ من قبيل قولنا: «زيدٌ مادام واقفاً لا يمكن أن يكون جالساً»، فلا يمكن أن يزول منه الوقوف، لأنّه بشرط المحمول، فالوقوف ضروريٌّ له، ويستحيل سلبه عنه، ولكنّه ليس بدائميٌّ له، فيمكن زواله. نعم، إن لم يكن واقفاً، يمكن أن يكون جالساً.

ومن قبيل قولنا: «الجسم مادام أبيض، لا يمكن أن يكون أسوداً»؛ لأنّه يلزم اجتماع الضدّين، وهو محالٌ؛ وذلك لأنّه يؤول إلى اجتماع النقيضين.

فإذا كان اليقين حاصلًا بالاستدلال، فكما يتحقق ركنه الأوّل، يتحقّق ركنه الثاني. أمّا إذا كان حاصلًا بسبب التقليد، فلا يتحقّق ركنه الأوّل، وهو استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع. ولو فرض تحقّقه - بمعنى لو حصل للمقلّد العلم وتحقّق لديه الركن الأوّل بكلا شقيّه، أعني: ثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه عنه - إلّا أنّه يمكن زواله، فلا يتحقّق الركن الثاني وهو عدم إمكان زواله. بل الاعتقاد الثاني **إنّما هو من جهة التبعية للغير ثقةً به** أي: بذلك الغير **وإيماناً بقوله، فيمكن فرض زواله، فلا تكون مقارنة الاعتقاد الثاني للأوّل واجبةً في نفس الأمر.** لا يعني بوجوب مقارنة الاعتقاد الثاني الوجوب الشرعيّ، بل يعني به الوجوب الفلسفيّ، أي: إنّ مقارنة الاعتقاد الثاني ضروريّة لا يمكن زوالها، بشرط أن لا يكون الغير معصوماً؛ إذ مع كونه معصوماً، لا إشكال ولا شبهة في تقليده، ولا يوجب التغيّر في الجزم. فكما أنّ تقليده يورث الاعتقاد الثاني، كذلك يورث عدم الزوال. ومن هنا ذكرنا في الأبحاث الفلسفيّة: أنّ قول المعصوم عليه السلام، على حدّ البراهين الرياضيّة. فكما أنّ البرهان الرياضي لا يمكن أن يختلف ولا أن يتخلّف، كما في « $4 = 2 + 2$ » يستحيل أن لا يكون أربعةً ولا يمكن زواله، كذلك قول المعصوم عليه السلام حكمه حكم البراهين الرياضيّة بشرط أن يثبت أنّه قوله قطعاً.

وخبر الواحد لا يثبت أنّ الرواية هي قول المعصوم عليه السلام قطعاً، وإنّما يورث الظنّ والاحتمال بأنّها قوله عليه السلام.

ولا يعني هذا: أنّا إذا طرحنا الرواية، لا نعمل بقوله عليه السلام، بل نقبل قوله ونعمل به، والكلام فيما إذا لم تثبت أنّها قوله. ففرق بين أن نقول: قول المعصوم على حدّ البراهين الرياضيّة، وهو ما ثبت تواتره متنّاً وإسناداً، وبين أن نقول: ما يقال أنّه قول المعصوم على حدّ البراهين الرياضيّة. فما يقال أنّه قوله، لا نقبل أن يكون على حدّ البراهين الرياضيّة.

ثم بعد أن أوضحنا أن الاعتقاد تارةً يكون عن تقليدٍ - وهو المركب من ثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه - وتارةً يكون حاصلًا بالاستدلال، وأخرجنا الاعتقاد الحاصل من التقليد، وقلنا: إنه لا يفيد اليقين، فينحصر الأمر في الاعتقاد الحاصل من السبب، وهذا السبب إما بديهيٌّ وإما نظريٌّ ينتهي إلى البديهيِّ.

ومن هنا نبحت عن البديهيّات، وهي القضايا التي نحتاجها في الاستدلال بها على كلّ قضيةٍ نظريّةٍ، وهي المسماة في المنطق الأرسطيّ باليقينيّات أو بالبديهيّات، وهي ستة أقسام، وقسمٌ منها الأوّليات.

وما تصوّره البعض - كما في بعض الكتب - من أن الأوّلي والبديهيّ مترادفان وكلّ بديهيّ أوّليّ، وكلّ أوّليّ بديهيّ، ليس صحيحاً، إذ الأوّلي والبديهيّ متباينان مفهوماً، والبديهيّ أعمّ مصداقاً من الأوّلي، فإنّ كلّ أوّليّ بديهيّ وليس كلّ بديهيّ أوّليّاً، لأنّ الأوّليات قسمٌ من البديهيّات. كما ألمحنا.

ولأجل اختلاف سبب الاعتقاد من كونه (السبب) حاضراً لدى العقل

كالبديهيّات أو غائباً عن العقل يحتاج إلى الكسب... يعني: أن السبب أو الدليل تارةً يكون حاضراً عند العقل، وأخرى يكون غائباً، فيحتاج إلى الطلب والكسب.

لذا كانت الأسباب أو الأدلّة على قسمين: قضايا بديهيّة حاضرة عند العقل، وقضايا نظريّة غائبة عنه، تحتاج إلى الطلب والكسب، ولا بدّ من إرجاعها إلى البديهيّات. ولهذا قال: **تنقسم القضية اليقينيّة إلى بديهيّة، ونظريّة كسبيّة، تنتهي - لا محالة - إلى البديهيّات؛ لأنّ كلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، وكلّ نظريّ لا بدّ أن ينتهي إلى بديهيّ، سواء كان تصوّراً أو تصديقاً.**

وعلى هذا الأساس **فالبديهيّات - إذن - هي أصول اليقينيّات** ورأس المال الذي نملكه عن كلّ شيءٍ. وهو ما أفاده المصنّف رحمه الله فيما سبق من: أن الإنسان إذا دخل إلى متجر التجارة العلميّة لا بدّ أن يوجد عنده رأس مالٍ، ورأس ماله هو

القضايا البديهية **وهي على ستة أنواع، بحكم الاستقراء.** وهذا يعني: أن الحصر في هذه الأقسام ليس عقلياً مردداً بين النفي والإثبات، وإنما هو بحكم الاستقراء، وما اكتشفناه من البدييات إلى الآن ستة أقسام، بل سيتضح لنا: أن هذه الأقسام جميعها نظرية إلا قسم واحد. أما ما عداه من المشاهدات والتجرييات والمتواترات والحسيات والفطريات، فكلها نظرية ترجع إلى بديهية أولية. وسوف يأتي بيانه إن شاء الله في آخر البحث.

أوليات، ومشاهدات، وتجرييات، ومتواترات، وحسيات، وفطريات.

١. الأوليات

هذه الأبحاث التي يتعرض لها المصنف قدس سره مبنية على المنطق الذي كتبه الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وغيرهما من المحققين. ولكن جملة من أساتذتنا المعاصرين حفظهم الله تعالى ناقشوا هذه الأبحاث وتاملوا فيها، وربما نتناولها في دراساتٍ أعمق من هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

لا يقال: لم يلتفت الشيخ المظفر إلى هذه المناقشات هنا ويستدرك عليها ويناقشها؟

الجواب: إنما لم يلتفت رحمه الله إلى ذلك؛ لأن علم المنطق يومئذ لم يرق إليها بعد. فلقد تطوّر علم المنطق في زماننا وتوصل العلماء إلى تحقيقاتٍ لو اطلع عليها القدماء لما أغفلوها.

وعلى أي حال، المهم في المقام هو بيان الأوليات، وهي القسم الأول من أقسام القضية اليقينية، واليقينيات هي: القضايا التي لا تحتاج إلى سبب خارج عن ذاتها، بمعنى: أن العقل بمجرد أن يتصور الطرفين (الموضوع والمحمول) تصوراً صحيحاً، يجزم بصدقها؛ إذ لو تصورها تصوراً خاطئاً لحكم بجواز اجتماع النقيضين مثلاً، وربما حكم بوجوب اجتماعهما، لأنه لم يتصور معنى اجتماع النقيضين الذي حكم

باستحالة المنطق العقلي والمنطق الأرسطي والفلسفة الإلهية.

إذن، تصوّر الموضوع والمحمول تصوّراً صحيحاً، كافٍ للحكم بصدق القضية وبثبوت المحمول للموضوع، فلا يحتاج إلى علّة خارجية ولا داخلية لثبوت له، وذلك لأنّ نفس الموضوع علّة لثبوت المحمول له. فعندما تتصوّر الموضوع تصوّراً صحيحاً بكامل حدوده، فنفس الموضوع علّة توجب حمل المحمول عليه. ومن هنا يتّضح: أنّ الأوّليات لها علّة، لكنّ علّتها لا تخرج عن ذاتها، بخلاف غيرها من القضايا التي لها علّة خارجة عن ذاتها.

وعليه، نستطيع أن نعرّف الأوّليات: بأنّها القضايا التي لو تصوّر الإنسان الموضوع فيها جيّداً بحدوده، كان الموضوع علّة موجبة لحمل المحمول عليه. مثلاً: لو تصوّرت النقيضين تصوّراً كاملاً بالشرائط التي تقدّم الكلام عنها مفصّلاً فيما سبق، تحكّم نفسك بعدم اجتماعهما.

وهنا نسأل: هل قولنا: «النقيضان لا يجتمعان» هو جزمٌ بثبوت المحمول للموضوع فقط، أم جزمٌ باستحالة انفكاكه عنه أيضاً؟

نقول: يستحيل أن لا تثبت. ولا شك أنّها غير قابلة للزوال. ولذا نقول: هذه القضية أولية أو يقينية حسب معناها في المنطق الأرسطي.

فالقضية الأولية هي: ما أفادت اليقين لا بسبب خارج عن ذاتها، بل مجرد تصوّر الموضوع والمحمول، كافٍ لحمل المحمول على الموضوع وحصول اليقين الأرسطي بثبوت له.

هذا ويستفاد من المثال الذي ذكره المصنّف رحمه الله «النقيضان لا يجتمعان» وكذلك: «الكلّ أعظم من الجزء» و«الوجود موجودٌ»... ونحو ذلك: أنّ عدد اليقينيّات كثيرٌ، وسوف يتّضح لنا بعد تحقيق معنى الأوّليات: أنّه لا توجد إلاّ قضية أولية بديهية واحدة، منحصرة في مصداق واحد وهو: «اجتماع النقيضين محالٌ» كما بيّناه في أبحاثنا الفلسفية. أمّا قضية ارتفاع النقيضين، فإنّ محالية الارتفاع

بسبب محالية اجتماع النقيضين، أي: إن ارتفاع النقيضين محال، لأن اجتماعهما محال. وقد ذكرنا فيما تقدم: أن القضية الأولى ليس فقط لا تحتاج إلى إقامة دليل عليها، بل لا يمكن إقامته عليها، وذلك لأن الاستدلال على أن اجتماع النقيضين محال - مثلاً - إنما يكون دليلاً على إثبات المطلب إذا كان اجتماع النقيضين محالاً. أما إذا كان اجتماعهما ممكناً، فالاستدلال وعدمه سواء.

بعبارة أخرى: إن الاستدلال على «اجتماع النقيضين محال» يتوقف على أن «اجتماع النقيضين محال»، فلا يمكن الاستدلال، لأنه دورٌ باطل.

إذن، لو كنا بصدد الاستدلال على استحالة اجتماع النقيضين لا يمكننا ذلك، لأن الاستدلال إنما هو متفرعٌ على أن لا يكون مساوياً لعدمه، والمستدل لا بد أن يثبت وجود الاستدلال، فإذا كان وجوده وعدمه على حدٍ سواء، لا يمكنه الاستدلال.

فتحصّل إلى هنا: أن القضية الأولى هي التي لا تحتاج إلى دليل وراء ذاتها، ولا يمكن إقامة الدليل عليها. فإن العاقل إذا تصوّر الموضوع، يحكم بثبوت المحمول له بالضرورة الأزلية. وهي منحصرة في مصداق واحد وهو «اجتماع النقيضين محال»، وما زاد على ذلك فكله مستدلٌ عليه، وقد أشار إلى هذا المعنى شيخنا الأستاذ جوادى آملي وأكدّه في غير موضعٍ من كتبه^(١).

إذن، اتّضح لنا الفرق بين القضايا البديهية والقضايا الأولى، وهو: أن الأولى لا تحتاج إلى دليل وراء ذاتها، ولا يمكن إقامة الدليل عليها، والبديهية وإن كانت لا تحتاج إلى إقامة الدليل عليها في بعض الموارد، إلا أنه يمكن إقامته على صحتها. ولهذا قال في بيان الأوليات:

وهي قضايا يصدّق بها العقل لذاتها أي: إذا تصوّر العقل الموضوع بحدوده تصوّراً صحيحاً، يحكم بثبوت المحمول له، أي: بدون سببٍ خارجٍ عن ذاتها، بأن

(١) معرفت شناسی در قرآن (نظریة المعرفة في القرآن): ص ١٤٥-١٤٦.

يكون تصوّر الطرفين مع توجّه النفس إلى النسبة بينهما^(١).

أتضح لنا: أنّ تصوّر الموضوع تصوّراً دقيقاً بحدوده، هو العلة الموجبة لحمل المحمول عليه، فيكون كافياً في الحكم والجزم بصدق القضية واليقين بها. فكلمّا وقع للعقل أن يتصوّر حدود القضية (الطرفين) على حقيقتها أي: الحدود، وقع له التصديق بها فوراً عندما يكون متوجّهاً لها، فيحصل التصديق اليقيني بثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه عنه، وأنّ الجزم الأول لا يزول، وأنّ الجزم الثاني لا يمكن زواله. وهذا مثل قولنا: «الكلُّ أعظم من الجزء» و«النقيضان لا يجتمعان». وسوف نبين في آخر اليقينيّات: أنّ قضية «الكلُّ أعظم من الجزء» ليست في عرض: «النقيضان لا يجتمعان»، بل حكم العقل بأنّ «الكلُّ أعظم من الجزء» بسبب أنّ «اجتماع النقيضين محال». وإلاّ فمع إمكان اجتماعهما، يمكن أن يكون الكلُّ أعظم من الجزء، ويمكن أن لا يكون. فالقضية الأولى تتوقّف صحّتها على صحّة القضية الثانية. وهذه «الأوليات». يستفاد من قوله هذا: أنّ الأوليات قضايا متعدّدة وليست واحدة.

منها ما هو جيّ عند الجميع؛ من قبيل: اجتماع النقيضين محال؛ إذ يكون تصوّر الحدود حاصلًا لهم جميعاً - كالمثالين المتقدّمين - ومنها ما هو خفيٌّ عند بعض؛ لوقوع الالتباس في تصوّر الحدود. ومتى ما زال الالتباس، بادر العقل إلى الاعتقاد الجازم. ونحن ذاكرون هنا مثلاً دقيقاً على ذلك أي: على الأوليات الخفية لا الجلية، مستعينين بنباهة الطالب الذكيّ على إيضاحه. وهو قولهم: «الوجود موجود».

ادعى المصنّف رحمه الله: أنّ هذه القضية من القضايا الأولية الخفية لا الجلية، وليته لم يذكرها، لأنّها من القضايا المرتبطة بعلم الفلسفة، ولا علاقة لها بمحلّ

(١) تقدّم في الجزء الأوّل بيان معنى توجّه النفس والحاجة إليه. وهذا البحث عن معنى التوجّه وأسبابه وضرورته من مختصّات هذا الكتاب التي لم يسبق إليها سابقٌ - فيما نعلم - بهذا التفصيل.

الكلام. لذا نجد أنفسنا مضطرين إلى بيانها باعتبار ورودها في الكتاب فنقول:
 وقع النزاع هنا في: أن الوجود موجوداً أم ليس بوجود. وسبب هذا النزاع بينهم
 أن قالوا: (لو قلنا: إن الوجود موجود) يلزم تالٍ باطل، لا يمكن الالتزام به.
 وعلى هذا نقول: الوجود ليس بموجود.

ولكي يتضح هذا الإشكال، لابد من تقديم مقدّمة، وهي: عندما تقول الجدار
 أبيض، معناه عندك جدارٌ وصفةٌ ثابتةٌ محمولةٌ عليه (وهي البياض) حمل اشتقاقٍ لا
 مواطاةٍ، كما وقفت عليه في الجزء الأول. فالجدار ذاتٌ، والأبيض يحمل على تلك
 الذات، وأحدهما غير الآخر، ولذا عندما عرفوا المشتق، كالقائم والناطق والجالس
 والنائم والأكل والأبيض ونحوها من المشتقات، قالوا: المشتق ذاتٌ ثبت لها صفةٌ
 من الصفات. مثلاً قولك: هذا ناطقٌ أو أكلٌ أو أبيض، معناه: هذا شيءٌ ثبت له
 النطق، أو ثبت له الأكل، أو ثبت له البياض. فالمشتق هو ذاتٌ ثبت لها المبدأ.

ومما لا شك فيه: أن «الموجود» مشتقٌ، ومعناه: شيءٌ ثبت له الوجود،
 والشيء قبل أن نثبت له صفة الوجود هو موجودٌ، ومعناه: شيءٌ ثبت له الوجود،
 فننقل الكلام إلى الشيء الثاني، فنقول: هو موجودٌ، ومعناه: شيءٌ ثبت له
 الوجود... وهكذا يتسلسل إلى ما لا نهاية، وهو باطل.

وعلى هذا، فإذا قلنا: «الوجود موجودٌ» يلزم منه التسلسل، فلا بد أن نقول:
 ليس بموجود؛ لتتخلص من محذور التسلسل. ومن هنا ذهب جملة من الحكماء،
 ومنهم شيخ الإشراق السهروردي، إلى: أن المتحقق في الخارج ليس هو الوجود،
 وإنما هو الماهية، وبهذا تكون أصيلة، أي: تكون منشأً للآثار التي نراها تترتب
 على الواقعيّات، دون الوجود الذي لا تحقق له، ومن ثمّ فلا يكون منشأً للآثار.
 فالإحراق والحرارة والتسويد التي نراها تترتب على النار الخارجيّة ما هي إلا
 آثارٌ لماهيّة النار لا لوجودها؛ لأنّه لو كان الوجود هو المتحقق في الخارج للزم منه
 التسلسل لا إلى نهاية، وهو محال.

وإذن فالحق مع القائلين بأصالة الماهية لا مع القائلين بأصالة الوجود! وليس الأمر كما هو المعروف والمشهور بين الحكماء المتأخرين من: أن الأصل هو الوجود، والماهية أمرٌ اعتباريٌّ، وإنما الصحيح ما ذهب إليه شيخ الإشراق من: أن الأصل لا يمكن أن يكون هو الوجود، وإلا لزم التسلسل لا إلى نهاية وهو محالٌ. فالملزوم مثله، فالماهية هي الأصلية، بينما ذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود؛ قال الحكيم السبزواري قدس سره:

إنَّ الوجود عندنا أصيل دليل من خالفنا عليل^(١)

والدليل العليل هو الذي ذكره السهروردي اعتماداً على قاعدة أسسها، تفيد بأن كل ما لزم من تحققه في الخارج تكرر فهو اعتباريٌّ. فلو كان الوجود متحققاً أصيلاً لزم تكررهِ إلى غير النهاية، وكل ما هو كذلك اعتباريٌّ، إذن الوجود اعتباريٌّ. وقد عاجلنا هذه المسألة في دروسنا^(٢) حيث كان لنا قراءة أخرى لمسألة الأصالة تترتب عليها آثارٌ، لا تخفى خطورتها على من هو أهل.

وحاصل الجواب حسب ما أفاده المصنّف قدس سره: أنا لو بيّنا معنى الوجود، لارتفع الالتباس، ولكن بما أن معناه ليس بواضح، وقع محذور التسلسل؛ فإنه في الأعم الأغلب يفهم من قولنا: «هذا قائمٌ أو ناطقٌ أو أبيض ونحو ذلك» شيءٌ ثبت له مبدأٌ أو صفةٌ، ولكن في بعض الأحيان عندما نقول: «هذا أبيض» لا نعني أنه شيءٌ، له شيءٌ زائدٌ على ذاته، بل نريد أن نحكي عن واقعه.

وزيادةً في التوضيح نضرب مثلاً، وهو قولنا: الجسم أبيض، فالجسم شيءٌ والبياض شيءٌ آخر. وهنا عارضٌ وهو البياض، ومعرضٌ وهو الجسم، والعارض زائدٌ على المعرض، ولذا لو حذفنا البياض عن الجسم يبقى الجسم، لأنه ليس

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ١، ص ٦٣.

(٢) دروس في الحكمة المتعالية: ج ١، ص ٢٠٤.

داخلاً في ذات الجسم، بل هو صفةٌ عارضةٌ عليه قد تكون موجودةً وقد لا تكون، ونفس البياض موجودٌ وأبيض، ولكن ثبوت الأبيضية للبياض أولى من ثبوتها للجسم؛ لأنّ البياض عارضٌ على الجسم وبه صار أبيض. أمّا أبيضية البياض للبياض، فهي ذاتيةٌ له وليست عرضيةً. فعندما نقول: البياض أبيض، فإنّ الأبيض نفس ذات البياض، وليس معناه ذاتٌ عرضت له صفة البياض، وإلاّ لأمكن سلبها عنه، كما أمكن سلب البياض عن الجسم، مع أنّه لا يمكن سلبه عن الأبيض، فهو ذاتيٌ له.

وعلى هذا يتّضح أنّ المحمولات على قسمين:

القسم الأوّل: ما يقتضي ذاتاً وراء الصفة. أي: ما يكون وراء الموضوع ويحمل عليه.

القسم الثاني: نفس ذات الموضوع لا شيءٌ آخر وراء الذات. ولكن نعبّر عنه بلفظين. وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري قدّس سرّه بقوله:

الخارج المحمول من صميمه يغير المحمول بالضميمة

«...أي: قد يقال العرضي، ويراد به: أنّه الخارج عن الشيء ومحمولٌ عليه، كالوجود والوجود والوحدة والتشخيص ونحوها، ممّا يقال إنّها عرضياتٌ لمعروضاتها، فإنّ مفاهيمها خارجةٌ عنها وليست محمولاتٍ بالضمائم، وقد يقال العرضي ويراد به المحمول بالضميمة، كالأبيض والأسود في الأجسام، والعالم والمدرك في النفوس...»^(١).

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: قولهم: «الوجود موجودٌ»، لا يعني أنّ الموجود صفةٌ عرضت على الوجود، بل هو نفس الوجود، وهو موجودٌ بذاته وليس بأمرٍ زائدٍ على ذاته، فلا يلزم منه محذور التسلسل. وبهذا اندفعت شبهة شيخ الإشراق.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص ١٧٨.

هذا وصريح عبارة المصنّف قدّس سرّه: أنّ هذه القضية من الأوّليات، بشرط أن نلتفت إلى الالتباس الواقع فيها، وملتفت إلى حدودها. ومنه يظهر أنّه يريد أنّ أصالة الوجود من القضايا البديهية الأوّلية التي لا تحتاج إلى دليل. وهو ممّا لا يُركن إليه، وإلا لما خاض الأكابر في مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية، حيث انقسم القوم فريقين: فريق يقول بأصالة الوجود ويدحض أصالة الماهية، وفريق لا تجد هوادةً لديه في أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

فإنّ بعض الباحثين - كشيخ الإشراق السهروردي - اشتبه عليه معنى «موجود»، إذ يتصوّر أنّ معناه: «أنّه شيءٌ له الوجود»، فقال: لا يصحّ الحكم على الوجود بأنّه موجودٌ، وإلا كان للوجود وجودٌ آخر، وهذا الآخر أيضاً موجودٌ، فيلزم أن يكون له أي: للوجود الآخر وجودٌ ثالثٌ... وهكذا، فيتسلسل إلى غير النهاية. ولأجله أي: ولأجل لزوم التسلسل، أنكر هذا القائل وهو شيخ الإشراق أصالة الوجود وذهب إلى أصالة الماهية.

ولكن نقول: إنّ هذا الزعم ناشئ عن الغفلة عن معنى «موجود» فإنّه ليس كلّ مشتقّ لابدّ أن يكون صفةً زائدةً على الذات، بل المشتقات على قسمين: قسمٌ منها صفةٌ زائدةٌ على الذات، وقسمٌ منها منتزعةٌ من نفس الذات، لا أمّها صفةٌ زائدةٌ على الذات. **فإنّه قد يتضح للفظ «موجود» معنى آخر أوسع من الأوّل.** والمعنى الأوّل هو شيءٌ ثبت له الوجود. فإذا قلت: الإنسان موجودٌ، فالإنسان شيءٌ ثبت له الوجود، وإذا قلت: الوجود موجودٌ، فإنّ الموجود هو ذات الوجود وليس شيئاً ثبت له الوجود، وكذا لو قلت: الجدار أبيض، والبياض أبيض، ففي المثال الأوّل: الجدار شيءٌ ثبت له البياض، وفي المثال الثاني: الأبيض نفس البياض وليس شيئاً عارضاً عليه. ومن هنا نقول: إنّ موضوع الأبيض على قسمين: قسمٌ منه غير البياض، وقسمٌ منه نفس البياض. وهذا هو المعنى الأوسع الذي يشمل ما هو موضوعه وذاته، وما ليس بموضوعه وليس بذاته.

وهذا ما عناه بقوله: **وهو المعنى المشترك الذي يشملُه ويشملُ معنىً ثانياً** وهو المعنى الأوسع، **وهو ما لا يكونُ الوجودُ زائداً عليه أي:** على الموضوع **بل كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً**، لا أن الموجود شيءٌ والوجود شيءٌ آخر زائدٌ عليه، بل هما شيءٌ واحدٌ عبّرنا عنه بلفظين، بخلاف ما لو قلنا: الإنسان موجودٌ، فإنَّ الإنسان شيءٌ، والموجود شيءٌ آخر زائدٌ عليه.

لا أن له وجوداً آخر، وذلك بأن يكونَ معنى «موجودٍ» منتزِعاً من صميم ذات الوجود، لا بإضافة وجودٍ آخرٍ زائدٍ عليه. فإنّه يقال - مثلاً -: «الإنسان موجود»، وهو صحيحٌ، ولكن بإضافة الوجود إلى الإنسان، ويقالُ أيضاً: «الوجود موجود». وهو صحيحٌ أيضاً، ولكن بنفسه لا بإضافة وجودٍ ثانٍ إليه، وهو أحقُّ بصدق الموجود عليه.

وهذا ما أشرنا إليه من أنه: إذا كان الجسم يستحقُّ حمل الأبيض عليه، فمِنْشأ الاستحقاق عروض البياض عليه، والبياض زائدٌ عليه وليس عينه، فحملة عليه يكون بالأولوية القطعية، لأنّه إذا كان البياض زائداً، فالجسم يستحقُّ أن يحمل عليه، فمن باب أولى يستحقُّ أن يحمل عليه إذا كان البياض عينه، ولهذا أفاد في قضية «الوجود موجودٌ»: بأنَّ الوجود أحقُّ بصدق الموجود عليه من قضية «الإنسان موجودٌ». **كما يقال: «الجسمُ أبيضٌ» بإضافة البياض إليه. ويقال: «البياضُ أبيضٌ» بالأولوية القطعية ولكنّه بنفسه لا ببياضٍ آخر، وصدق الأبيض عليه أولى من صدقه على الجسم الذي صار أبيضٌ بتوسُّط إضافة البياض إليه بخلاف صدق الأبيض على البياض، فإنّه أبيضٌ بنفسه لا ببياضٍ آخر. فإذا كان بتوسُّط إضافته إليه يستحقُّ حملة عليه، فمن بابٍ أولى يُحمل عليه إذا كان عينه.**

وعلى هذا يكونُ المشتقُّ أو المحمول، مثل: موجود وأبيض، منتزِعاً من نفس الذاتِ المتَّصفة، لا من إضافة شيءٍ خارجٍ عنها إليها. فتكونُ كلمةُ «أبيض» في مثال:

الجسم أبيض، والبياض أبيض، وما يناظرها من المشتقات، كالعالم والقائم...
**وكذلك كلمة «موجود» ونحوها في مثال: الوجود موجودٌ، والإنسان موجودٌ، معناها
 أعمُّ من موردين، أحدهما: ممَّا كان منتزِعاً من اتّصاف الذاتِ بالمبدأ الخارج عنها،
 وثانيهما: ممَّا كان منتزِعاً من نفس الذاتِ التي هي نفسُ المبدأ. فالمشتقُّ، كالموجود،
 له مصداقان، كما ذكرنا؛ الأوَّل: ما يكون الوجود زائداً على ذاته. والثاني: ما يكون
 الوجود عين ذاته. وكذلك كلُّ مشتقٍّ، كالعلم في قولنا: زيد عالمٌ، فإنَّه صار عالماً
 بتوسُّط العلم، بمعنى: زيد حيث عرض عليه العلم، فالعروض منشأٌ لا تصافه
 بالعالم، والعلم بنفسه عالمٌ بالأولوية القطعية، لأنَّه إذا كان زيد بالعلم صار عالماً،
 فالعلم بذاته عالمٌ بطريقٍ أولى. ومن المعلوم: أنَّ العلم من صفات الله سبحانه
 وتعالى، فهو علمٌ، وهذا العلم عين ذاته، فهو عالمٌ بذاته فيكون العلم عالماً.**

**فإذا زال الالتباسُ واتَّضح للعقل معنى كلمة «موجود» لا يتردّد العقل في صحّة
 حملها على الوجود، بخلاف شيخ الإشراق الذي التبس عليه الأمر وتصوّر أنّه لو
 حملناها على الوجود للزم منه التسلسل إلى غير نهاية، وهو محالٌ، بل يراه - أي: العقل
 يرى الوجود - أُولى في صدق الموجود عليه من غيره؛ فإنَّ كلَّ شيءٍ بالوجود يكون
 موجوداً. فالوجود أُولى بأن يكون موجوداً بالأولوية القطعية، وكذا لو كان الجسم
 بالبياض يصير أبيض، فالبياض أبيض بالأولوية القطعية. وهذا من قبيل النور
 الحسّي، فإنَّ كلَّ شيءٍ يظهر بتوسُّط النور، والنور بذاته ظاهرٌ من بابٍ أُولى^(١).**

(١) اعلم أنَّ أئمّتنا عليهم السلام أشاروا إلى حقيقة أنَّ الموجودات الممكنة ظهرت من ظلمات
 العدم بالله سبحانه وتعالى، وممَّا لاشكَّ فيه أنّه تعالى ظاهرٌ بالأولوية القطعية، ولهذا يقول
 سيّد الشهداء الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليهما السلام في دعاء عرفة: «كيف
 يُستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقرٌ إليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتّى يكون
 هو المظهر لك؟» لا يمكن أن يعقل ذلك، لأنَّ كلَّ شيءٍ ظهر به تعالى، فكيف لا يكون
 سبحانه ظاهراً بذاته؟! وهذا يعني: أنَّ أئمّتنا عليهم السلام يتعاملون مع وجوده تعالى

تعامل الحاضر الذي لا يحتاج إلى دليل، بينما المنهج الفلسفي يتعامل على أساس الدليل، أي: يعتبره تعالى غير ظاهر، وإلا لما احتاجوا إلى الدليل على إثبات وجوده، إذ من الواضح أن معنى البحث عنه بالدليل أنه غير ظاهر. بخلاف منهج أهل البيت عليهم السلام ومنهج القرآن الكريم الذي ينفي الشك في وجوده تعالى ﴿...أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ فهو سبحانه نور السموات والأرض، تقريبا إلى الأفهام، فكما أن النور الحسي ظاهر بذاته مظهرٌ لغيره، فكذلك الله سبحانه ظاهرٌ بذاته مظهرٌ لغيره.

إذن، علينا الرجوع إلى متبنياتنا العقديّة والإيمانيّة مرّةً أخرى لنرى لم نتعامل مع وجوده تعالى بعنوان أنه غائبٌ يحتاج إلى دليل، مع أنه تعالى هو الظاهر وما عداه غائبٌ يحتاج إلى دليل؟!!

ومن هنا نعرف أن قضية «الوجود موجودٌ» تترتب عليها آثارٌ مهمّةٌ يُبحث عنها في العقائد. فلو فرضنا أن المعصوم عليه السلام يلازمك في كل شيء، في حلك وترحالك، فمما لا شك فيه أن جميع أعمالك تكون على طبق ما جاء به الشرع الحنيف، ولا ترتكب آية معصية، والمفروض: أن الله سبحانه نصّ في كتابه أنه مع الإنسان أينما كان، قال تعالى: ﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ فعلينا أن نراعي ذلك وأن نلتزم بجميع تعاليمه. وهذا ما أشرنا إليه في أول المطلب من أن كثيرا من الناس يعلم أن الله تعالى حاضر، ولكنهم لم يؤمنوا بعد بذلك.

إنّ العاقل - مثلا - لا يقدم على شرب السّم لأنّه يعلم ومتيقنٌ أنّه سمٌّ وقاتلٌ، ولكنّ أكل مال اليتيم أشدّ فتكاً من شرب السّم بألف مرّة، ومع ذلك نجد بعض الناس يقدم على أكل مال اليتيم بالباطل. وبعض الناس لا يزني، لعلمه بعقوبة هذه الجريمة لكن تراه يغتاب مع، أن فعل المغتاب أشدّ من الزنا.

فالمرتكب لمثل هذه المعاصي يعلم بأنّها معاصٍ لكنّه لا يقين ولا تصديق قلبيّ لديه بها. إذن العلم بالشيء أمرٌ، واليقين والإيمان به أمرٌ آخر، والمهمّ هو التصديق. وإلا فالعلم - بما هو علمٌ، من دون التصديق والإيمان - لا قيمة له. فمثلاً نحن كمسلمين نؤمن بالمعاد، وكلّ من آمن به لا يضحك سنّه، حسب ما جاء في الأثر، وليس معناه أن يمسك نفسه عن الضحك، بل لا يوجد مقتضى للضحك أصلاً، لأنّه حسب الفرض يعرف أيّ يومٍ يستقبله.

كما لم يتردد في صحّة حمل الأبيض على البياض. ولا تحتاج مثل هذه القضية، وهي «الوجود موجود» إلى البرهان. ذكرنا فيما تقدّم: أنّ المصنّف قدس سره يرى أنّ الوجود أصيلٌ دون الماهيّة، وأنّ هذه القضية عنده من القضايا الواضحة التي لا تحتاج إلى البرهان بمجرد أن يرفع الالتباس عنها، بل هي من الأوّليات. هذا توسّع في معنى الأوّليات ليشمل البديهيّات، ونحن ذكرنا أنّ الأوّليات لا تحتاج إلى البرهان، بل يستحيل إقامة البرهان عليها، وأصالة الوجود يمكن إقامة البرهان عليها. وعلى هذا فلو أردنا أن نقتصر على معنى الأوّليات الذي ذكرناه، فقضية «الموجود موجود» لا تكون من الأوّليات بحسب الاصطلاح. نعم، يمكن أن تكون من البديهيّات أو من الوجدانيّات وإن بدت غير واضحة للعقل قبل تصوّر معنى «موجود»، وصارت من أدقّ المباحث الفلسفيّة، وبتني عليها كثيرٌ من مسائل علم الفلسفة الدقيقة.

٢. المشاهدات

القسم الثاني من اليقينيّات هو المسمّى بالمشاهدات أو المحسوسات، سواءً كانت ظاهرة كالشامة والذائقة واللامسة والباصرة والسامعة، أم باطنة كالحس المشترك والوهم والخيال... وما إلى ذلك. والقضايا المتيقّنة بالحواس الظاهرة تسمّى حسبيّات.

ولكي يتّضح المراد نضرب مثلاً، وهو: إذا رأيت ناراً أمامك، فإنّما يحصل لك يقينٌ بوجودها أو جزمٌ. وتقدّم في البحث السابق أنّ اليقين مركّبٌ من ركنين أساسيين: الجزم بالشيء، وأنّ الجزم لا يزول. وحتى يحصل لك يقينٌ بأنّ النار

ومن المعلوم أنّ الإيمان لا يأتي جزافاً، بل علينا أن نتذكّر الموت ثلاثين مرّة في اليوم على الأقلّ ليكون العلم به تصديقاً. وإلا فالإنسان يعلم بالموت لكنّ علمه به شيءٌ والإيمان به شيءٌ آخر.

حارّة، لا بدّ أن تضع يدك عليها، حينئذٍ ينتقل إلى ذهنك أمّها حارّة. وهذه القضية تسمّى قضيةً محسوسةً. والقضايا المحسوسة جزئيةً، والقضايا الجزئية أو هذه المحسوسات قد تخطئ.

إذن، عندما تضع يدك على النار وتقول: النار حارّة، يحصل عندك يقينٌ بحرارتها. والمقصود باليقين هنا اليقين بالمعنى المصطلح، أي: ما يمكن أن يزول، لأنّ قلنا: مثل هذه القضايا قد تخطئ فيزول الجزم.

وزيادةً في الإيضاح نضرب مثلاً آخر فنقول: لو نظرت إلى نجمةٍ بعيدةٍ في السماء، فتراءى لك صغيرةً، مع أنّها كبيرةٌ في الواقع.

من هنا قالوا: إنّ أخطاء الحسّ كثيرةٌ، بل قال العلماء المحدثون: إنّ أخطاءها قد تصل إلى الآلاف. وإذا كانت بهذه الكثرة فلا يحصل يقينٌ بها، وإنّما يحصل جزمٌ. فإنّك عندما تضع يدك على النار تشعر بحرارتها وتجزم بوجود الحرارة، ولكنّه جزمٌ يزول.

إذا اتّضح هذا نقول: إنّ الكلام في المحسوسات وليس في الجزميّات. والمحسوسات تفيد اليقين ولا تفيد الجزم، ولكي تفيد اليقين لا بدّ أن نركّب قياساً نتيجته تفيدنا اليقين بالمحسوس. وهذا يعني أنّها تفتقر إلى إقامة البرهان عليها. أمّا الأوليات فلا تحتاج إلى البرهان، بل لا يمكن إقامته عليها. ففرقٌ بين الأوليات والمحسوسات أو المشاهدات، ولذا قال المحققون من علماء المنطق: إنّ المشاهدات لكي تفيد اليقين، لا بدّ أن نجعل القضية المحسوسة صغرىً جزئيةً نضمّ إليها كبرىً كليةً عقليةً، باعتبار أنّ المحسوسات كلّها تفيد الجزئية، ولما ذكرناه سابقاً من أنّه لا قياس مركّب من جزئيتين. فما لم نضمّ كبرىً كليةً عقليةً إلى القضية المحسوسة، لا تكون نتيجة القياس يقينيةً. ولا توجد كبرىً كليةً يقينيةً، غير مرتبطةٍ بالحسّ إلاّ قضية «اجتماع النقيضين محالٌ».

فلأجل أن تفيد القضية المحسوسة نتيجةً يقينيةً، نجعلها مقدّمةً ونجعل لها

كبرى هي مبدأ عدم التناقض، فينتج القياس المركب منها نتيجةً يقينيةً جزئيةً، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين.

فالفرق بين الأوليات والمشاهدات: أن الأوليات قضايا كلية لا برهان عليها، بل لا يمكن إقامته عليها، وأن نتائج المشاهدات جزئية تحتاج إلى إقامة القياس والبرهان، فتكون المشاهدات نظرية وليست بديهية، ولكي تكون يقينية تحتاج إلى استدلال.

نعم، كبرها أولية كما قلنا. وهذا ما أشرنا إليه سابقاً في بحث اليقينية من: أن اليقينية الست وإن كانت تسمى بديهيات، ولكن ما لا يحتاج إلى الدليل هو في الواقع مبدأ عدم التناقض. أمّا ما عداه من القضايا الخمس فإنها كلها تحتاج إلى استدلال، ولو بمقدار جعل الكبرى في القياس مبدأ لعدم التناقض. أمّا تفصيل كيف هذا القياس وأنه استثنائي أو اقترائي، فموكول إلى محله. وعلى أي حال، فالقسم الثاني من اليقينية هي المشاهدات وتسمى أيضاً «المحسوسات»، وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس. فما لم يحكم العقل بها بواسطة الحس، لا يمكن تحصيل اليقين، والعقل لا يأتي إلى الميدان إلا بقضية مبدأ عدم التناقض. ولا يكفي فيها تصوّر الطرفين مع النسبة؛ ولذا قيل: من فقد حساً فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا.

والحس على قسمين: حس ظاهر وهو: عبارة عما يتأتى من الحواس الخمس

الظاهرة. قال الحكيم السبزواري قدس سره:

المشعر الظاهر للخمس انقسم	لمس، وذوق، بصر، سمع وشم
لمس سرى، والذوق باللسان تم	وعصبا حلمتي الشدي للشم
في عصب الصماخ سمع والبصر	عند التقاطع الصليين ظهر ^(١)

(١) شرح المنظومة، قسم: ج ٥، ص ٢٧.

حيث يذكر هناك - في علم النفس الفلسفي - أن الحواس الظاهرة خمس،
ويذكر موضع كل حاسة، وكذلك المدرك الخاص بكل حاسة حاسة.

قال المصنّف رحمه الله: **وهو خمسة أنواع: البصر والسمع والذوق والشّم واللمس.**
وهذا مبنيّ على الطبيعيات القديمة وليس مبنيّاً على العلوم الحديثة. وهناك أقسام
أخرى لعلّ العلماء المحدثون يذكرونها. **والقضايا المتيقّنة بواسطته** أي: بواسطة
الحسّ الظاهر **تسمّى: حسّيات.** من الواضح: أنّ في العبارة مسامحة، كما أشرنا،
لأنّ الحسّيات لا تفيد اليقين وإنّما تفيد الجزم، ثمّ يضمّ إليها كبرى مبدأ عدم
التناقض فتكون يقينيات.

كالحكم بأنّ الشمس مضيئة، وهذه النار حارّة، وهذه الثمرة حلوة، وهذه الوردة
طيّبة الرائحة... وهكذا. أي: هذه الشمس مضيئة وليست كلّ شمس مضيئة، وهذه
النار حارّة وليست كلّ نار حارّة، وهذه الوردة طيّبة الرائحة وليست كلّ وردة.
ومن الواضح: أنّ هذه القضايا كلّها جزئية. ولهذا قلنا: نتائج المحسوسات
جزئية دائماً، وهي جزئية قبل الاستدلال، وتكون بعده متيقّنة.

وحسّ باطن؛ قال الحكيم السبزواري قدّس سرّه^(١):

فصور مدركها بنطاسيا	لها بجنبه الخيال واقيا
والوهم للجزئيّ من معنى علم	حافظه حافظة لقد رسم
ودون تلك قوّة مشتهرة	للوصل والفصل هي المفكرة

فالحواسّ الباطنة عندهم خمس أيضاً: البنطاسيا (الحسّ المشترك) والخيال
الذي هو خازن الصور المدركة من قبل البنطاسيا، والوهم الذي هو قوّة تدرك
المعاني الجزئية، كحبّ زيد مثلاً، والحافظة هي قوّة مدركات الوهم، والمفكرة أو
المتخيّلة التي تقوم بدور الوصل والفصل.

(١) المصدر السابق: ص ٥٣.

والقضايا المتيقنة بواسطة أي: بواسطة الحسّ الباطن تسمى وجدانيات كالعلم بأنك جائع أو خائف أو عالم، إلى غير ذلك من الأمور الوجدانية كالعلم بأن لنا فكرة وخوفاً وألماً ولذةً وجوعاً وعطشاً... ونحو ذلك.

٣. التجريبيات أو المجربات

التجريبيات القسم الثالث من الأوليات، وهي تنقسم إلى قسمين. وتوضيحهما يتوقف على استذكارنا للفرق بين العلم الحسوي والحسوري؛ فإنك إذا قلت: أنا خائف - مثلاً - وكنت لا تعرف حالة الخوف التي تؤدي إلى الارتعاش، فخوفك علم حسوي. وكذا لو ذهبت إلى الطبيب وقلت له: رأسي يؤلمني، فيحصل له علم بألمك، وعلمه به حسوي ولكنه لا يتألم. أمّا علمك بألمك فعلم حسوري بالنسبة إليك. فلو زال ألمك وعبرت عنه بأن قلت: كنت مريضاً، فتصوّره. وهذا نسّميه علماً حسولياً، لأنّ صورة الألم موجودة لديك. أمّا إذا كان نفس الألم موجوداً فنسّميه علماً حسورياً.

والعلم الحسوري هو حضور نفس الشيء. وهو قد يلتفت إليه وقد لا يلتفت. وذلك كما لو كنت في تظاهرة - مثلاً - وسحقت قدمك من قبل المتظاهرين وخرج منها الدم، فإنك لا تشعر بالألم من فورك، ولكنك تشعر به عند عودتك إلى البيت. فالألم كان موجوداً ولكنك كنت غافلاً ومنشغلاً بغيره، وهذا الانشغال يؤدي إلى عدم التفاتك إلى علمك الحسوري. وهذا كشأن أكثر المرضى حيث يتألمون كثيراً في الليل، مع أنّ علم الطب يرى الألم واحداً في النهار والليل. إلاّ أنّه - بحسب علم الفلسفة - المريض في النهار يكون فكره منشغلاً فلا يحسّ بالألم إلاّ بنسبة قليلة. أمّا في الليل عندما يخلو إلى نفسه وتقطع شواغله، فيلتفت إليه التفاتاً كاملاً.

ونفس هذه الحالة تصوورها في الموت والحياة؛ فإنّ الإنسان العاصي في حياته،

يتصوّر العذاب الذي يلاقيه أهل النار، ولكنه في يوم القيامة تنقطع عنه الشواغل التي كانت تشغل باله وتفكيره في الحياة الدنيا فيشعر بألم العذاب، كما يومي إليه قوله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ (البقرة: ١٦٦) حينئذٍ يلتفت إلى نفسه وتظهر له الآلام، لا أنه توجد له الآلام. وفرق بين أن يوجد له الألم وبين أن يظهر له. ولهذا وصف القرآن الكريم هذه الطبقة من الناس بالغافلين؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩). هؤلاء لم يستعملوا جوارحهم في طاعة الله وغفلوا عنها، فكفروا بالله سبحانه، فأضلّهم الله على علمٍ ﴿...وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٤٩) أي: إنها محيطة الآن بالكافرين لكنهم غير ملتفتين.

وقد بين سبحانه كيف تتجسّد في اليوم الآخر أعمال الذين يأكلون أموال اليتامى في الحياة الدنيا بالباطل، وكيف أتهم يأكلون في بطونهم ناراً ولكنهم غير ملتفتين؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (النساء: ١٠) فشأنهم كمريضٍ يأكل غذاءً دسماً وهو مصابٌ بمرض الدهن في الدم، فإنه وإن كان يلتذّ به الآن، ولكن الطيب الذي يطّلع على حاله يقول عنه: إنه مجنونٌ لا يعلم بالآثار التي ستظهر عليه ولو بعد حين.

ولقد حذّر رسول الله صلّى الله عليه وآله وأئمّتنا عليهم السلام جميع البشر من كلّ المعاصي كالزنا والكذب والغيبة والكسب المحرّم وأكل المال بالحرام والباطل، إلى غير ذلك، وأنها كلّها سموّمٌ يتناولها فاعلوها، وإن كانوا يتلذّدون بها، ولكن بعضهم تظهر له آثارها في الدنيا، فربّما تاب وأقّلع عنها، وبعضهم لا تظهر له في الدنيا ويلتفت إليها يوم الحسرة والندامة ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ

يَوْمَ يُبْعَثُونَ ﴿المؤمنون: ٩٩-١٠٠﴾ فيأتيهم النداء ﴿قَالَ اخْسُؤُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ (المؤمنون: ١٠٨) فييقون خالدين فيها ولا يغفر لهم أبداً وذلك بما كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزئون ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأعراف: ٤٠) قال المفسرون في معنى قوله: ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾: «من التعليق بالمحال، وإنها يعلّق الأمر بالمحال كناية عن عدم تحققه وإياساً من وجوده، كما يقال: لا أفعل كذا حتى يشيب الغراب ويبيض الفأر...»^(١).

فالتعليق المذكور لإثبات الاستحالة، لأنّ الجمل لا يمكن أن يلج في سمّ الخياط، كما قال أئمتنا عليهم السلام.

ورد في الأثر: «عن ابن أذينة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: قيل لأمر المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة، من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ قال عليه السلام: إنّ الله - تبارك وتعالى - لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون»^(٢) أي: إنّ ما تقوله من بقاء الدنيا على كبرها وبقاء البيضة على صغرها ثم يجعل الدنيا في البيضة محالاً، لأنّه يلزم منه اجتماع النقيضين، وأن يكون الكبير ليس بأكبر، والصغير ليس بصغير.

وهذا هو مبدأ عدم التناقض، وهو واردٌ في كلمات الأئمة عليهم السلام حيث إنّ الإمام عليه السلام يستدلّ بمبدأ عدم التناقض على محالية بقاء الدنيا على كبرها والبيضة على صغرها، وهو نفس الأسلوب الذي استعمله القرآن الكريم في تعليق الأمر على محالٍ، وهو أن يدخل الجمل في سمّ الخياط، لأنّ الجمل كبيرٌ وسمّ الخياط صغيرٌ. وهذا هو رأس المال الذي بين أيدينا فلننظر ماذا نفعل به.

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨، ص ١١٥.

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٤، ص ١٤٣.

بعد هذا نقول: التجريبيات هي نفس المشاهدات مع إضافة تكرّر المشاهدة. توضيحه: عندما تضع يدك على النار مرّة واحدة تجدها حارّة، وكذلك تجرّب مرّة ثانية فتضعها على نارٍ أخرى تجدها حارّة أيضاً، وتضعها ثالثة على أخرى تجدها حارّة أيضاً... وهكذا تجدها حارّة في الزمان الحاضر والماضي والمستقبل مع اختلاف الشروط واختلاف المكان وأينما تذهب تكون كذلك، فتحاول أن تشكّل قياساً من جديد لتثبت أنّ كلّ نارٍ حارّة، لا أنّ هذه النار فقط حارّة. ومن هنا يتبيّن: أنّ النتيجة - التي نتوصّل إليها من التجريبيات - كليّة، بخلاف النتيجة التي توصّلنا إليها في المشاهدات، فإنّها جزئية كما تقدّم. وإذا كان الأمر كذلك، فلا بدّ من تأليف قياسين خفيين: استثنائي واقتراي، ثمّ نعتمد على بعض المبادئ العقلية لنصل إلى النتيجة المطلوبة. مثلاً: لو جرّبت الحديد أكثر من مرّة لوجدته يتمدّد بالحرارة^(١). والاستقراءات في الأعمّ الأغلب ناقصة، لأنّ الاستقراء الكامل محالّ تقريباً من الناحية العملية، وفي الزمان الآتي لا نعرف الظروف التي

(١) وهذا ضمن ظروفنا على الأرض لأنّنا لا نعلم أنّ الحديد يتمدّد بالحرارة حتّى خارج الغلاف الجوّي أو لا، ومثل هذا ما كان يخطر على أذهان العلماء قبل مئة سنة. نعم، في زماننا يمكن أن نخرج الحديد عن الظروف الأرضية ونرسله إلى كواكب أخرى لنرى أنّه هل يتمدّد بالحرارة أيضاً؟ ولنرى أنّ النار أيضاً هل تبقى حارّة؟ وأنّ الماء أيضاً هل يرفع العطش؟... كلّ هذه الأمور لم تجرّب بعد، ولو ادّعى شخصٌ ذلك فادّعاؤه تحكّم بلا دليل؛ إذ لا علم لنا بأنّ الأحكام التي تجري في الأرض هي نفسها تجري على تلك الكواكب التي اكتشفناها، أو أنّ لها أحكاماً خاصّة بها، ولعلّه بعد مئة سنة تكشف كواكب أخرى فيرسل الإنسان الماء إلى تلك الكواكب ويجده لا يرفع العطش.

ونحن قد تعرّضنا في علم الكلام أكثر من مرّة لمثل هذه الأبحاث، وقلنا: لو وصل الإنسان إلى مطلبٍ علميٍّ، لا ينبغي أن يقول: إنّ هذا المطلب لا مزيد عليه؛ إذ ما وصل إليه هو مبلغه من العلم؛ قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى﴾ (النجم: ٣٠). وقال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾.

ينبغي توفّرها، فلو جرّبنا على ألف حالة لوجدنا الحديد يتمدّد بالحرارة، فنشكّل قياساً استثنائياً هكذا: «لو كان حصول هذا الأثر اتّفاقياً» أي: لو فرض أنّ تمدّد الحديد بالحرارة حصل مصادفةً لا لوجود علاقةٍ بينه وبينها، وأنّ سببه غير معلوم، وأنّ النار ليست سبباً له. «لما كان دائماً وأكثرياً، ولكنه قد حصل دائماً» وهذه قضية أولية في المنطق الأرسطي، أعني: أنّ الصدفة لا تكون دائماً ولا أكثريةً بحكم العقل، نظير حكمه باستحالة اجتماع النقيضين. وهي من القضايا القبلية، لأنّ العقل يصدّق بها قبل الاستدلال، ولذا لا يصحّ طلب الدليل عليها.

لكنّ السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه أثبت في الأسس المنطقية للاستقراء أنّها ليست أولية. وهذه واحدة من المناقشات الأساسية في منطق الاحتمال للسيّد الشهيد للمنطق الأرسطي^(١).

ومهما يكن فإنّ الاستدلال المذكور مبنيّ على هذا الأصل، وهو «أنّ الصدفة لا تكون دائماً ولا أكثريةً»، فحصول الأثر - وهو التمدّد - لعلّة. والنتيجة: «حصول هذا الأثر ليس اتّفاقياً، بل لعلّة توجبه» وهذه النتيجة نجعلها مقدّمةً لقياسٍ اقترائيّ جديد هكذا: «حصول هذا الأثر معلولٌ لعلّة، وكلّ معلولٍ لعلّةٍ يمتنع تخلفه عنها، فهذا الأثر يمتنع تخلفه عن علته» وعلى هذا فكلّها وجدت نازّ ضمن شروط خاصّة ووضّع الحديد عليها، يتمدّد بالحرارة، فكلّ حديد يتمدّد بسبب النار.

والمجربّات - كما تقدّم - تفترق عن المشاهدات، بأنّ المشاهدات تعطينا نتيجةً جزئيةً، والتجربيات تعطينا نتيجةً كليةً، ولا يوجد بينهما فرقٌ من جهةٍ أخرى. فكما أنّ المشاهدات والمحسوسات تحتاج إلى استدلالٍ، كذلك التجربيات تحتاج إلى استدلالٍ.

ومن هنا يتّضح الفرق أيضاً بين المشاهدات والتجربيات من جهة، وبين

(١) الأسس المنطقية للاستقراء: ص ٣٦.

الأوليات من جهةٍ أخرى. فإنَّ الأوليات قضايا يقينيةٌ لا تحتاج إلى الاستدلال، بل لا يمكن الاستدلال عليها، بخلاف التجريبيات والمشاهدات، فهما ليستا من القضايا التي لا يمكن الاستدلال عليها فقط، بل تحتاجان إلى الاستدلال عليهما حتى تكون نتائجهما يقينيةً. وهذا نستنتج: أنَّهما من القضايا النظرية التي تحتاج إلى استدلالٍ بنحوٍ جزئيٍّ كما في المشاهدات، أو بنحوٍ كليٍّ كما في التجريبيات.

وهي القضايا التي يحكمُ بها العقلُ بواسطة تكررِ المشاهدةِ متناً في إحساسنا. فهي عبارةٌ عن المشاهدات وإضافة - كما تقدّم - لأنَّ المشاهدات كانت عبارةً عن مشاهدةٍ لمرةٍ واحدةٍ، والتجريبيات عبارةٌ عن تكررِ المشاهدةِ **فيحصلُ بتكررِ المشاهدةِ ما يوجبُ أن يرسخَ في النفس حكمٌ لا شكَّ فيه،** ويحصل الحكم كما قلنا: بالاستدلال **كالحكم بأنَّ كلَّ نارٍ حارّةٌ،** بخلاف حكمنا في المشاهدات، فإنَّا حكمنا على هذه النار بأنّها حارّةٌ. وفرقٌ بين «كلِّ نارٍ حارّةٌ» وبين «هذه النار حارّةٌ».

وأنَّ الجسمَ يتمدّدُ بالحرارة. ففي المثال الأخير كالحديد عندما نجربُ أنواعَ الجسمِ المختلفةِ من حديدٍ ونحاسٍ وحجرٍ وغيرها مرّاتٍ متعدّدةً ونجدّها تتمدّدُ بالحرارة، فإنَّا نجزمُ جزماً باتّاً بأنَّ ارتفاعَ درجةِ حرارةِ الجسمِ من شأنه أن يؤثّرَ التمدّدَ في حجمه، كما **أنَّ هبوطها أي: درجة الحرارة يؤثّرُ التقلّصَ فيه أي: في حجمه. وأكثرُ مسائلِ العلوم الطبيعيةِ والكيمياءِ والطبِّ من نوعِ المجربات.** بل جميعُ العلوم الطبيعيةِ مبنيةٌ على التجريبيات وعلى الاستقراء، لا على أساس القياس.

ومن هنا يتّضح: أنَّ النتيجة الأساسية في العلوم الطبيعية، كعلم الكيمياء والطبِّ والنبات وعلم الحيوان والفيزياء... نستفيدها من الاستقراء، ولكنَّ المنطق الأرسطيّ صريحٌ في أنّ هذا الاستقراء لا يمكن أن يعطي نتيجةً يقينيةً، إلا إذا انضمَّ إليه قياسٌ... بينما يرى السيّد الشهيد رحمه الله أنّنا نستطيع أن نصل إلى نتيجةٍ علميةٍ يطمأنُّ بها، من دون حاجةٍ إلى استدلالٍ قياسيٍّ.

وهذا الاستنتاجُ في التجريبيات، من نوعِ الاستقراءِ الناقصِ المبنيِّ على التعليلِ

الذي قلنا عنه في الجزء الثاني حيث ذكرنا أنه إذا اكتشفنا العلة فإننا نستطيع أن نصل إلى حكم كليٍّ أنه يفيد القطع بالحكم. فما لم ينضمّ القياس إلى الاستقراء الناقص، لا يمكن أن يفيد الحكم القطعيّ حسب المنطق الأرسطيّ. ويرى السيّد الشهيد في نظريّته: أنّ الاستقراء الناقص يمكن أن يفيد الحكم القطعيّ بقوانين أخرى، من دون أن نمرّ بمرحلة الاستدلال القياسيّ، وبالإشكالات والشبهات المتعدّدة الواردة عليه، سواءً في الشكل الأوّل أو غيره من الأشكال. فالاستدلال بالاستقراء الناقص حسب نظريّة السيّد الشهيد رحمه الله يمكن أن يفيد نتيجةً قطعياً من دون أن نمرّ بالاستدلال القياسيّ بغضّ النظر عن كون القياس صحيحاً أو لا. ونستطيع أيضاً إثبات وجود الله تعالى بنفس هذا الأساس المنطقيّ، أي: الاستدلال بالاستقراء الناقص للوصول إلى الحكم القطعيّ.

والحاصل: أنّ العلوم الطبيعيّة - حسب عبارة الشيخ المظفر رحمه الله - تعتمد على الاستقراء الناقص. والمنطق الأرسطيّ يصرّح بأنّ الاستقراء الناقص - ما لم ينضمّ إليه قياسٌ - لا يمكن أن يفيد نتيجةً قطعياً، بينما يرى الشهيد الصدر رحمه الله: أنّ الاستقراء الناقص يمكن أن يفيد النتيجة القطعيّة بلا حاجةٍ إلى الاستدلال بالقياس. إذن، العلوم الطبيعيّة توصل إلى اليقين بلا قياس، على رأي السيّد الشهيد، وبنفس هذه الطريقة من الاستدلال بالاستقراء الناقص ثبت وجود الله سبحانه وتعالى. ونتيجة ذلك: أنّ مَنْ آمَنَ بالأساس المنطقيّ للعلوم الطبيعيّة، لا بدّ أن يؤمن بوجود الله، ومَنْ ينكر وجود الله لا بدّ أن ينكر أساس العلوم الطبيعيّة، ولا يستطيع أن يكون مؤمناً بالعلوم الطبيعيّة من جهة، ومنكراً لوجود الله سبحانه من جهةٍ أخرى، كما حصل لـ«راسل» حيث كان يرى أنّ العلوم الطبيعيّة تعطي نتيجةً قطعياً، ويقبل بذلك ولكنّه لا يرى دليلاً على وجود الله تعالى!

ومن هنا تتضح أهميّة الإنجاز الفكريّ الذي حقّقه السيّد الشهيد رحمه الله مع غصّ النظر عن كون هذه الخطوة الجبّارة في الفكر البشريّ صحيحةً أو لا.

قال رحمه الله: «إلا أن هذا التصوّر أساساً غير صحيح، على ما شرحناه مفصلاً في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، فإن هذا البحث كان منشأً لانتقالنا إلى نظرية جديدة للمعرفة البشرية استطاعت أن تملأ فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة البشرية لم يستطع الفكر الفلسفي أن يملأها خلال ألفي سنة...»^(١).

أي: إن الفكر البشري بقي عاجزاً لم يستطع أن يحل هذه الثغرة منذ زمان أرسطو، ثم كبار الفلاسفة المسلمين أمثال المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، والشيخ الرئيس ابن سينا، وشيخ الإشراق السهروردي، والمحقق الخواجه نصير الدين الطوسي، وصدر المتأهين الشيرازي ومن تابعه، مروراً بالحوزات العلمية، وإلى زمانه رحمه الله.

ومما لا شك فيه: أن دعوى تحقيق ما عجز عنه هؤلاء الفلاسفة، تحتاج إلى كثير من المؤونة^(٢).

(١) مباحث الحجج والأصول، الحجج والأمارات، تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى محمد باقر الصدر (طاب ثراه): ج ١، ص ١٣٠.

(٢) تجدر الإشارة إلى أنه كنت قد خرجت يوماً من بحثه رحمه الله في علم الأصول وسألته بعض الأسئلة في الأسس المنطقية، فانفعل، فسألته عن سبب انفعاله، فقال: كتبت الأسس المنطقية للاستقراء لكي لا يبقى كتاب حاشية ملا عبد الله الشغل الشاغل لطلاب العلوم الدينية، ولكي يقرأوا ما كتبت، لكنهم لم يفعلوا ذلك.

فاعترضه رحمه الله كان على قراءة المنطق الأرسطي مع أن المنطق الأرسطي طريق من طرق الاستدلال، كما ذكرنا سابقاً، لكنه ليس هو الطريق الوحيد، بل هناك طرق أخرى منها ما تعتمد عليه العلوم الطبيعية. ولهذا ننصح من يريد أن يصبح من المحققين بأن يتقن هذه العلوم جيداً، ويقف على ما يقوله العلماء الغربيون، فإن واحدة من الطرق التي استطاع العالم الغربي أن يلتهم بها الشرق أنهم درسوا العالم الشرقي وكتبوا في كتبهم الاستشراقية جميع ما وجدوا من الثغرات، سواء كانت في الكتب الفقهية أو الفلسفية أو كتب الاجتماع. وهذا كان من وظيفتهم. ومما لا شك فيه أن كتبنا حوت الكثير من الثغرات والخلل

وفي الحقيقة: إن هذا الحكم القطعي يعتمد على قياسين خفيين: استثنائي واقتراضي يستعملهما الإنسان في دخيلة نفسه وتفكيره من غير التفات غالباً. فهو يستعملهما من غير التفات؛ لأن المنطق الأرسطي أسس ذلك والإنسان مقيّد به.

والقياس الاستثنائي هكذا:

لو كان حصول هذا الأثر أي: الحرارة، اتّفاقياً، لا لعلّة توجبه أي: لا للنار

والنواقص، إذ من الواضح: أنّ علماءنا لما دوّنوا كتبهم لم يكونوا معصومين. وقد ذكرنا في أبحاث سابقة نظريّة نعيدها هنا للمناسبة، وهي: لماذا لا يكون عندنا علم الاستغراب كما للعالم الغربي علم الاستشراق، فنذهب إليهم وندرس كتبهم ونسجّل عليهم الثغرات في أنظمتهم الاقتصادية أو الفكرية أو الفلسفية أو العقدية أو الاجتماعية أو الأخلاقية... وغير ذلك من أفكارهم، فنستخرج ذلك ونقول للناس: انظروا هذا هو الفكر الغربي، فعلينا أن لا نفهم فكرهم من خلال الطائفة أو العربات أو وسائل النقل المتطورة التي يصنعونها والتي ننهر بها، بل لابدّ من البحث في منظوماتهم الفكرية وأن نُطلع مجتمعاتنا الإسلامية عليها.

علينا أن نعي أنّ سلوكهم الذي يارسونه ونلمسه منهم كلّ يوم، لم يكن منفصلاً عن الإطار الأيدلوجي الذي يحكمهم؛ ممّا يعني حتمية الاطلاع على أفكارهم منطقيّاً وفلسفيّاً وعقائديّاً واجتماعيّاً... ولا نقيّمهم من خلال مجموعة أجهزة يصدّرونها إلينا.

كتب أحد الباحثين المصريين كتاباً بعنوان علم الاستغراب يقع بثمانمئة صفحة وذكر مقدّمة تحت عنوان علم الاستغراب، قال فيها: «ولم أجد في كتب علماء الإسلام والمفكرين الإسلاميين من اتخذ موقف الهجوم على الفكر الغربي إلاّ محمد باقر الصدر في كتابيه اقتصادنا والأسس المنطقية للاستقراء». وفعلاً لم يوجد أحد من العلماء المسلمين من استطاع أن يتصدّى للفكر الغربي إلاّ السيّد الشهيد رحمه الله كمهاجم لا كمدافع، كما هو حالنا اليوم، مع أنّ المدافع يقدّم خسارة دائماً، لأنّه يُحارب في عقر داره.

ولا ندري كم استوعبنا نحن من هذين الكتابين؟ ولهذا يجدر بالطالب أن يقرأ بعد المنطق الأرسطي - ولو دورة واحدة - الأسس المنطقية للاستقراء، ونظرية الاحتمال، لأنّه هو الطريق الذي يُجمع عليه الغرب في العلوم الطبيعية.

التي نعلمها، **لما حصل دائماً**. بيّننا فيما تقدّم هذه القاعدة وقلنا: إنّ المنطق الأرسطيّ يدّعي أنّ الصدفة لا تكون دائميّة ولا أكثرية. ولو سألت أصحاب هذا المنطق: ما الدليل على هذه القاعدة؟ لقالوا: لا دليل عليها لأنّها قضية أوليّة، والأوليات لا تحتاج إلى دليل.

ولكنّ السيّد الشهيد رحمه الله أشكل على هذه القاعدة في أول الأسس المنطقيّة للاستقراء بسبعة إشكالات، وأفاد بأنّها ليست من مسلّمات العقل، بل هي نفسها قاعدة استقرائيّة استدلاليّة تحتاج إلى دليل، ولا نستطيع أن نعتد عليها نفسها. ومن المعلوم أنّه في القياس الاستثنائيّ إمّا نستثني المقدم، وإمّا نستثني التالي، وفي المقام استثنى التالي بقوله: **ولكنّه قد حصل دائماً (بالمشاهدة)**. فينتج:

∴ حصول هذا الأثر ليس اتّفاقياً، بل لعلّة توجبه ولكنّ هذه العلة التي توجب ذلك الأثر ليست معيّنة في العلوم الطبيعيّة وفي الاستقراءات الناقصة.

من هنا يرد على المصنّف: أنّه كيف يكون الأثر من علّة والعلّة غير معيّنة؟ وعلى هذا الأساس - كما سيأتي في الحدسيّات - فرّق بين المجربّات وبين الحدسيّات، قال: «لأنّ الفرق بين المجربّات والحدسيّات: أنّ المجربّات إنّما يحكم فيها بوجود سبب ما، وأنّ هذا السبب موجودٌ في الشيء الذي تتفق له هذه الظاهرة دائماً من غير تعيين ماهيّة السبب. أمّا في الحدسيّات فإنّها بالإضافة إلى ذلك، يحكم فيها بتعيين ماهيّة السبب أنّه أيُّ شيء هو؟»، فهو يرى أنّ الحدسيّات هي المجربّات ولكنّ العلة الموجبة لحصول الأثر معيّنة، وأنّها هي نفس المجربّات مع إضافة، وهي: أنّ في المجربّات علّة ما لا نعلمها، وفي الحدسيّات ثمة علّة معلومة كالنار مثلاً، أي: إنّنا نتخيّل ماهيّة العلة، مع أنّ العلة غير معيّنة في العلوم الطبيعيّة (في الاستقراء الناقص) مع أنّها مجربّات!

فالفرق الذي ذكره المصنّف بين التجريبيّات والحدسيّات غير تامّ. وإنّ هناك معنى آخر للحدسيّات غير الذي يذكره هنا، وتحقيقه موكولٌ إلى دراسة أخرى.

إذن، فسّر المصنّف الحدسيّات بالمجرّبات مع إضافة، وهي: أنّه في الحدسيّات يوجد تعيين لماهيّة العلة، وأتمّها النار أو الشمس مثلاً أو غير ذلك من الأسباب، وفي المجرّبات لا يوجد تعيينٌ لماهيّة العلة.

والصواب أن يقال: في المجرّبات يوجد تعيينٌ لماهيّة العلة، أمّا الحدسيّات فلها معنى آخر غير الذي ذكره هنا، وأنّ هذا أحد الأقوال في تفسير الحدسيّات. فالقينيّات - بحسب المنطق الأرسطيّ - لم تثبت لنا إلاّ الأوّليات، والأوّليات ليس لها مصداقٌ إلاّ قضية «اجتماع النقيضين محالٌ».

ثمّ بعد الاستدلال بالقياس الاستثنائيّ، نأخذ النتيجة ونجعلها صغرىً في قياسٍ اقترانيّ كما قال: **والقياسُ الاقترانيّ هكذا:**

الصغرى (نفسُ نتيجة القياس السابق): حصولُ هذا الأثر معلولٌ لعلةٍ ما. ولا بدّ أن نقول «علة ما» لأنّه سوف يذكر في الحدسيّات: أنّ المجرّبات لا تعيّن ماهيّة العلة؛ فتبقى العلة مبهمّة، من قبيل ما إذا دخلت مكاناً ورأيت لوحةً عليها رسمٌ جميلٌ جدّاً، فإنّ عقلك لا يقرّر بوجودها من باب الصدفة والاتّفاق، بل يجزم بأنّ رسّاماً قد رسمها ولكنك لا تعرفه. فلا بدّ من وجود علةٍ ما، لا نعرف حقيقتها، مع أنّ القول بعدم معرفتها خلاف الوجدان، فإنّه في المجرّبات نعيّن العلة دائماً. ففي علم الطبّ مثلاً عندما يُجرّب دواءً لعلاج مرضٍ معيّن، يُبيّن سببه وتأثيراته الجانيّة. هذا في الصغرى، أمّا في الكبرى فقوله:

الكبرى (بديهيةٌ أولية): كلّ معلولٍ لعلةٍ، يمتنعُ تخلفه عنها. وهذا القانون عقليّ، لأنّا أخذنا الصغرى من تكرّر الحسّ، والكبرى من حكم العقل ليفيد القياس المؤلّف منها نتيجةً يقينيّةً. ومع عدم وجود هذا القانون العقليّ، لا يمكن أن يفيد نتيجةً يقينيّةً. وهذه عمليةٌ استدلاليةٌ واضحةٌ.

∴ ينتج (من الشكل الأوّل): هذا الأثر يمتنعُ تخلفه عن علته.

وهاتان المقدمتان للاستثنائيّ بديهيّتان. المراد من مقدّمتي القياس الاستثنائيّ:

المقدّمتان العقليتان، وهما قولهم: (الصدفة لا تكون دائميّة ولا أكثرية)، و(كلّ معلول، يستحيل أن يتخلّف عن علّته).

وكذا كبرى الاقترافي، فرجع الحكم في القضايا المجربّات إلى القضايا الأوّليّة

والمشاهدات في النهاية. ومن هنا يتّضح لنا: أنّه اعتبر الكلية (كلّ معلولٍ يمتنع تخلفه عنها) قضيةً أوّليّة، لأنّه قال: هي القضايا الأوّلية والمشاهدات، باعتبار أنّ القياس مركّب من مقدّمتين: الصغرى وهي من الحسيّات، والكبرى عقليّة. وهذه العقليّة عبّر عنها بالأوّلية، وذكرنا فيما تقدّم: أنّ القضايا الأوّلية منحصرةٌ في قضيةٍ واحدةٍ وهي: «اجتماع النقيضين محالٌ» وهي ليست أوّليّة بالمعنى المذكور.

ثم لا يخفى: أنّا لا نعني من هذا الكلام: أنّ كلّ تجرّية تستلزم حكماً يقينيّاً مطابقاً

للواقع، فإن لم تستلزم حكماً يقينيّاً مطابقاً للواقع، فكيف عرّف اليقين بالمعنى الأخصّ، بالاعتقاد المطابق للواقع، مع أنّ هذا المعنى لليقين هو المراد؟

أفاد في الجواب: صحيحٌ بأنّا عرّفنا اليقين بذلك، وأنّه حسب اصطلاح المنطق الأرسطيّ مقيّدٌ بالمطابقة للواقع، ولا بدّ أن تكون التجريبيّات مطابقةً للواقع، ولكنّ الناس في كثيرٍ من الموارد يشتهون في مقدّمات الدليل، أي: إنّهم يشتهون في القضية الصغروية، وضرب بعض أمثلة يتّضح من خلالها كيف أنّ التجريبيّات ليست مطابقةً للواقع نظراً للاشتباه في تلك المقدّمات.

وفي المقام يتبادر سؤالٌ تقريره: هل يمنع الاشتباه في التجريبيّات من الاعتماد على التجربة للوصول إلى الواقع؟

إنّ كثيراً من الاشتباهات وقعت في تجريبيّات التاريخ البشريّ وفي العلوم الطبيعيّة، والشاهد على ذلك: ما نراه من تطوّر وتكامل هذه العلوم يوماً بعد يوم، إلّا أنّ ذلك لا يمنعهم من الاعتماد على نتائج التجريبيّات. وهذا يجري حتّى في الاشتباه في مقدّمات علم الفلسفة، فإنّه إذا اشتبه أربعة أو خمسةً فيها، فإنّ هذا لا يعني سدّ باب هذا العلم، كما في بعض الاستدلالات الشائعة بين العوامّ على ترك

علم الفلسفة بحجة اختلافهم في بعض القضايا الفلسفية، مثل ما ورد من اختلاف في قول صدر المتألمين الشيرازي بأصالة الماهية مرةً وأخرى بأصالة الوجود، وقوله في الأخير: «وإني لأستغفر الله كثيراً مما ضيَّعت شطراً من عمري في تتبع آراء الفلاسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلّم جريزتهم في القول وتفننهم في البحث، حتّى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المئان: أنّ قياسهم عقيمٌ، وصراطهم غير مستقيم...»^(١) فإن كان هذا الاستدلال على سدّ باب الفلسفة عقلياً، فليكن دليلاً على سدّ باب العلوم التجريبية أيضاً.

ولعلك تقول: لا نأخذ بنتائج العلوم التجريبية أيضاً.

فنقول: حكم الفقهاء منذ سبعمئة سنةً بنجاسة ماء البئر إذا وقعت فيه نجاسةٌ، وآنه يجب تطهيره بالنزح، لكنّ العلامة الحليّ رحمه الله خالف ذلك، ولم يوجب ما أوجبه!^(٢) فلا ندري أيّ القولين هو الصحيح، وكذلك حكمهم منذ ألف سنةً بنجاسة أهل الكتاب، بينما أفتى المعاصرون بطهارتهم، بل حكم بعضهم بطهارة كلّ إنسانٍ سواءً كان من أهل الكتاب أم من غيرهم حتّى الملاحدة. فأين هذا الكلام من كلام البعض الذي حكم بنجاسة بعض فرق المسلمين؟ فإذا كان الاختلاف سبباً لسدّ باب علم من العلوم، فأول علم يجب أن يسدّ بابه هو علم الفقه.

والإنصاف: أنّ منشأ مثل هذه الإشكالات هو الجهل، لأنّ الإنسان قاصرٌ وغير معصومٍ لذا فهو يخطئ. ولا أحد يقول: إنه إذا أردنا أن نؤسس علماً، فلا بدّ أن لا يقع اختلافٌ فيه، بل الاختلاف بين العلماء هو الذي ينمي العلم. فمثلاً: هناك دعواتٌ من كبار العلماء المصريين: أنّهم متخلّفون في علم أصول الفقه ألف سنةً عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وعليهم أن يبدؤوا منهم، وإلاّ لكان

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ١١.

(٢) تبصرة المتعلمين، للعلامة الحليّ، تحقيق: السيد أحمد الحسيني: ص ٣.

عليهم أن يعيدوا كتابته منذ ألف سنة لكي نصل إلى ما وصل إليه علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام. وهذا يعني أن علم الأصول مات واضمحل عند أهل العامة. فلولا أن علماءنا بحثوا في هذا العلم، لما توصلنا إلى هذه التحقيقات الرشيقة الموجودة بين أيدينا اليوم.

يقول الشيخ المظفر رحمه الله «إن الفخر الرازي خدّم الفلسفة» مع أنه إمام المشكّكين، ولكن ذلك ليس نقصاً، بل ما كان يطرحه من التشكيك جعل الفلاسفة يفكرون فيما يطرحونه من نظريات، وهل أتمها سليمة عما يرد عليها أم لا؟ وهذا بخلاف ما لو لم يكن أحد يشكك فيما يقولونه.

فإن كثيراً من أحكام سواد الناس المبنية على تجاربهم ينكشف خطأهم فيها، إذ يحسبون ما ليس بعلة علة، أو ما كان علة ناقصة، علة تامة، أو يأخذون ما بالعرض مكان ما بالذات. وسوف يأتي في بحث المغالطة أن واحداً من أسباب المغالطة أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

وسرّ خطيئهم: أن ملاحظتهم للأشياء في تجاربهم، لا تكون دقيقة، بل أجهزتهم للملاحظة ليست بدقيقة. ويمكن تطبيق هذا الكلام بوضوح على مكتشفات علم الطب، فإن كثيراً من الأمراض التي تكتشف اليوم كانت موجودة في السابق، وكان الناس يموتون بسببها، لا بسبب الموت الفجائي كما تخيل البعض، لكنهم لم يكتشفوها نتيجة لعدم وجود أجهزة قادرة على الكشف والتشخيص الصحيح، وحين تطوّرت الأجهزة الطبية اكتشفت تلك الأمراض. وكذلك كثير من الأمور الفلكية والكيميائية وسائر العلوم، فإننا نجد كلما تطوّرت هذه العلوم تطوّرت أجهزتها. والحاصل: أن من أسباب خطأ نتائج التجربة: عدم دقة الأجهزة، فكلما كانت أقل دقة، كانت النتائج أكثر خطأ. ومثل هذا لا يقف فيه الإنسان عند حدّ معين.

على وجه تكفي لصدق المقدمة الثانية للقياس الاستثنائي المتقدّم؛ والمقدمة الثانية هي قوله: (ولكنه قد حصل دائماً). فإنه لو كانت هناك أجهزة أكثر دقة،

قد لا تحصل العلة دائماً.

لأنه قد يكون حصول الأثر في الواقع ليس دائماً، فظن المجرب أنه أي:
 حصول العلة دائماً؛ اعتماداً على اتّفاقاتٍ حسبها دائماً وكانت في الواقع صدفةً
 لكنّه تصوّرها دائماً. وهذا عجيبٌ من المصنّف، إذ تقدّم منه أنّ الصدفة لا تكون
 دائماً، وهنا يصرّح بأنّها اتّفاقاتٌ يحسبها المجرب دائماً! وعلى هذا فكم معنىً
 للصدفة والاتّفاق؟

إنّ للصدفة ستة معانٍ نذكر اثنين منها^(١):

الأول: وجود الشيء بلا سببٍ، وهو محالٌ، ولم يُقل به عاقلٌ. وتسمّى
 بالاصطلاح: الصدفة المطلقة.

والثاني: الصدفة النسبية؛ ونوضّحها بمثالٍ، وهو: لو كنت تبحث عن صديقٍ
 فخرجتَ من دارك فوجدته أمامك، فإنّ وجوده أمام دارك صدفةٌ ولكنّه له سببٌ،
 وخروجك من دارك أيضاً له سببٌ. نعم، وقوع هذين الحدثين المسببين عن سببها
 الخاصّ اقترنا صدفةً، من قبيل ما لو كان عندك ماءٌ وضعته على النار، وعندك ماءٌ
 خارج الغرفة، وكانت درجة الحرارة خارج الغرفة اثنين فوق الصفر، ولما غلى الماء
 نزلت درجة الحرارة خارج الغرفة إلى صفرٍ، ففي الوقت الذي بلغ الماء درجة
 الغليان تجمّد الماء الموجود في الخارج، فإنّ تجمّد الماء في الخارج وغليانه داخل
 الغرفة اقترنا صدفةً، ولكلّ منهما سببٌ خاصٌّ. وهذا أمرٌ معقولٌ ولا محذور فيه.
 ففي بعض الأحيان لا يلتفت المجرب إلى هذا الاتّفاق، فيحسب أنّ بين غليان الماء
 وتجمّده علاقةً؛ لتكرّر وقوع ذلك أكثر من مرّة، مع أنّه لا توجد أيّة علاقةٍ بينها في
 الواقع. وهذا ما قصده المصنّف من قوله: «اعتماداً على اتّفاقاتٍ حسبها دائماً»
 وهي في الواقع اتّفاقاتٌ لا رابطة بينها.

(١) راجع: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ٢، ص ١٢٥.

لا يقال: كيف يقع الاتفاق في الوجود؟

فإن الصدفة التي ليست دائميّة ولا أكثرية لها معنى، ولهذا الصدفة الثانية معنى آخر، ولا تنافي بين الأمرين.

إمّا لجهلٍ أو غفلةٍ أو لقصور إدراكٍ أو تسرعٍ في الحكم، فأهمل جملةً من الحوادث ولم يلاحظ فيها تخلف الأثر. وقد تكون ملاحظته للحوادث قاصرة إمّا لقصوره وعدم خبرته، أو لأنّ أجهزته التي عنده لا تعينه على فهم تلك الحادثة بدقائقها بأن يلاحظ حوادث قليلة، وجدّ حصول الأثر مع ما فرضه علّة، وفي الحقيقة أنّ العلّة شيء آخر اتفق حصوله في تلك الحوادث، فلذا لم يتخلف الأثر فيها، كمن يحصل له القطع من نعيب الغراب وشفيف الطير، وهو ما يعبر عنه في علم الأصول بقطع القطع، أي: كثير القطع الذي يحصل له الجزم من أدنى شيء، ويقابله كثير الشك.

ولو استمرّ في التجربة وغيّر فيما يجربّه، لوجد غير ما اعتقده أولاً. وهذه

نتيجة العلوم الطبيعيّة، كالفيزيائيّة والكيميائيّة ونحوها.

مثلاً: قد يجرب الإنسان الخشب يطفو على الماء في عدّة حوادث متكرّرة،

فيعتقد أنّ ذلك خاصيّة في الخشب والماء فيتصوّر أنّ من خاصّيتهما أنّه لو وضعه في الماء يطفو، فيحكم - خطأً - : أنّ كلّ خشب يطفو على الماء. ولكنّه لو جرب بعض أنواع الخشب الثقيل الوزن، لوجد أنّه لا يطفو في الماء العذب، بل قد يرسب إلى القعر أو إلى وسط الماء، فإنّه لا شك حينئذ يزول اعتقاده الأوّل بتجربته الجديدة. ولو غيّر التجربة في عدّة أجسام غير الخشب، ودقّق في ملاحظته ووزن الأجسام والسوائل بالوزن النوعي الذريّ بدقّة، وقاس وزن بعضها ببعض، لحصل له حكم آخر، بأنّ العلّة في طفو الخشب على الماء: أنّ الخشب أخف وزناً من الماء، لا أنّ خاصّيته أن يطفو على الماء، بل وزنه النوعي اقتضى طفوه، فلو تغيّر وزنه النوعي لرسب في القعر. ولكن من لا خبرة له في قوانين الكيمياء والأوزان الذريّة، يظنّ

أن خاصية الماء سبب ذلك.

وتحصل له قاعدة عامة: هي أن الجسم الجامد يطفو على السائل إذا كان أخف وزناً منه، ويرسب إلى القعر إذا كان أثقل وزناً أي: أثقل في وزنه النوعي، وإلى وسطه إذا ساواه في الوزن. فالحديد مثلاً يرسب في الماء، ويطفو في الزيت؛ لأنه أخف وزناً منه.

٤. المتواترات

في المقام نقطة لا بد من بيانها، وهي أن الحس يعطي الإنسان انطباعاً عن المحسوسات. فإنك إذا رأيت شيئاً، أعطاك حسك انطباعاً عنه. ولكنّ الذهن وقوانينه في الأعم الأغلب، تنقل إلى العقل تلك المعطيات على غير حقيقتها، ممّا يؤدّي إلى الاشتباه بحكم العقل.

ونقرّب هذه الفكرة بالمثل الذي ذكرناه سابقاً، وهو: لو نظرت إلى نجمة بعيدة في السماء، فالذهن يخاطب العقل ويقول له: هذه النجمة صغيرة، مع أن الحس حكم بأن هذه النجمة ترى صغيرة بهذه المسافة البعيدة. وفرق كبير بين أن ينقل الذهن المعطى الحسي إلى العقل ويفيد أن النجمة صغيرة، وبين ما حكم به الحس من كون النجمة ترى صغيرة على هذه المسافة الشاسعة.

إن كثيراً من الاشتباهات إنّما ترد بسبب هذه النقلة من المعطى الحسي إلى القضية العقلية، والتي يتصرّف فيها الذهن وينقلها إلى العقل على غير حقيقتها. ولذا لا بد أن يكون الإنسان دقيقاً في إيصال المعطى بشكل صحيح ودقيق إلى العقل.

توضيحه: حين تُجرى عملية جراحية لمريض، تراه يطلب ماءً بعد استفاقة من التخدير، مع أن هذا العطش كاذب وليس بواقعي. فإنّ هذا الحس والشعور بالعطش إنّما يأتي من نقل الذهن المعطى الحسي إلى العقل بصورة مختلفة عن الواقع. وكذلك حال الإنسان المرتبك، ربّما يدعي أنه جائع، فتسأله عن السبب،

فيقول أنا خائفٌ ولست بجائعٍ، ممّا يعني أنّ المعطى الحسيّ يُنقل إلى العقل، وبدل أن يعبرَ الذهن عن محتواه الواقعيّ، يعبر عنه بقضيّةٍ مخالفةٍ له. ومن هنا قال العلماء: «إنّ الحسّ لا يُخطئ أبداً، وإنّ الحكم الذهنيّ الذي نقله إلى العقل هو المخالف للواقع». وهذه النقطة مفيدةٌ جداً في نظريّة المعرفة؛ لأنّ خطأ الحسّ يعدّ من أركان الفكر الغربيّ؛ بخلاف نظريّة المعرفة لدى علماء المسلمين، فإنّهم يقولون: إنّ الحسّ لا يخطئ وإنّ الذهن لما ينقل المعطى الحسيّ إلى العقل يتصرّف فيه فيعطي قضيّةً خاطئةً إلى العقل.

ثمّ إنّ المتواترات تعتبر من أهمّ اليقينيّات فيما يرتبط بكثيرٍ من عقائدنا، فإنّ كثيراً منها إنّما تثبت بالتواتر، فإنّا نعلم أنّ الله سبحانه وتعالى لا بدّ أن يبعث رسولاً إلى الخلق، ولكن لو قيل: من هو ذلك الرسول؟ وما الدليل على أنّه وُجد؟ لقليل: لا دليل على ذلك إلاّ التواتر وأنّه وجد مثل هذا الشخص، وكان من صفاته كذا ومن أفعاله كذا وأقواله كذا....

ولو ثبت لنا أنّه كان هناك رسولٌ مرسلٌ من الله سبحانه وتعالى وهو خاتم الأنبياء والمرسلين، فتُسال عن معجزته؟ فتقول: القرآن الخالد.

ولو سلّمنا بنزول القرآن عليه، فتُسال: ما الدليل على أنّ هذا القرآن الذي بين أيدينا هو نفسه الذي نزل على قلب الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله؟ لا شكّ أنّك تقول: ثبت بالتواتر: أنّ ما موجودٌ بين أيدينا هو نفس القرآن الذي جاء به النبيّ صلّى الله عليه وآله.

وكذلك لو سُئلت عن وجود الأئمّة عليهم السلام وعن عددهم وترتيبهم وعن الدليل على ذلك كلّهم؟ سوف تجيب: ثبت ذلك بالتواتر، ولا دليل عليه سواه.

وكذلك لو سُئلت عن ثبوت الكتب الأربعة الموجودة بين أيدينا الآن والتي هي عماد مذهبنا، وعن الدليل على أنّ كتاب الكافي مثلاً كتبه ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، وما الدليل على أنّ ما هو موجودٌ بين أيدينا هو نفس كتاب

الكافي، وأنه ليس كتاباً آخر لا علاقة له به، أو أنه نفسه لكنه اشتمل على زيادةٍ أو نقيصةٍ؟ لا دليل لديك إلا التواتر.

وكذا الحال في عشرات بل مئات الموارد في الأصول العقائدية؛ إذ أكثرها ثبت بالتواتر. فما لم يوجد حجةٌ ودليلٌ منطقيٌّ على أنّ التواتر يفيد اليقين، يحصل خللٌ في كثير من مباني الاعتقاد.

وكذلك علمك بوجود بلدانٍ أخرى فيها أشخاصٌ وحكّامٌ وأنظمةٌ وقوانين لم تشاهدها ولم تحسّ بها إحساساً وجدانياً، وكلّ ما تعلم عنها أنه نقل لك فلانٌ من الناس أنه يوجد بلدٌ اسمه كذا وشخصٌ اسمه كذا. فلو شكك شخصٌ بذلك، تجيبه: أنّ هذه أمورٌ متواترةٌ لا تحتاج إلى دليل.

من هنا نعرف أهمية بحث التواتر وأنه من اليقينيّات التي تدخل في صلب اعتقادنا، ومن هنا أيضاً لابدّ أن نعرف الدليل الذي يثبت لنا أنّ التواتر يفيد اليقين المنطقيّ، وهو ثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه عنه.

يقول المنطق الأرسطيّ - كما أشرنا إليه فيما سبق - إنّ الدليل على ذلك: كبرىٌ عقليةٌ لا شكّ ولا ريب فيها.

وبيان ذلك: لو أخبر مئة شخصٍ بوجود شيءٍ أو بوقوع حادثةٍ معينةٍ، فنجعله صغرىً هكذا: «أخبر هذا العدد بوقوع هذه الحادثة» ونضمّ إليها كبرى وهي: «كلّما أخبر هذا العدد، فإنّ هذا العدد يمتنع تواطؤه على الكذب» وإذا لم يكن هذا الإخبار كاذباً كان مطابقاً للواقع.

هذا ووقع الخلاف بين العلماء في العدد الذي يحصل به التواتر، فقال بعضهم: ثلاثة عشر، وبعضهم: ثلاثمئة وثلاثة عشر (عدد أصحاب الحجّة، أو أصحاب بدرٍ)، وبعضهم عشرون؛ لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ﴾ وبعضهم سبعون؛ لاختيار موسى عليه السلام لهم في الميقات. ولا يخفى ما في هذه الاختلافات من فنون الجزافات، وأي ارتباطٍ لهذا العدد بالمراد؟ وما الذي

أخرجه عن نظائره مما ذكر في القرآن الكريم من ضروب الأعداد؟
ولذا نقول: افترضوا أن ذلك العدد أمرٌ مبهمٌ ولا يُلتفت إلى العدد الذي
يقوله المنطقي، فإنك لو سألت المنطق الأرسطي: ما الدليل على أنه إذا اجتمع
هذا العدد يمتنع تواطؤهم على الكذب؟ لأجاب: إنَّ العقل يقول ذلك. فيعتبرُ
الكبرى قضيةً أوليةً كقضية اجتماع النقيضين محالً، وقضية الكلِّ أعظم من
الجزء. فكما أن هذه القضايا لا تحتاج إلى دليل، فكذلك هذه الكبرى أيضاً لا
تحتاج إلى دليل، فيعتبرها قضيةً قبليةً.

إذن، القضية المتواترة في المنطق الأرسطي مركبة من مقدمتين: المقدمة الأولى
الصغرى ونحصل عليها بواسطة إخبار مجموعة أشخاصٍ بواقعةٍ ما.

والثانية وهي الكبرى العقلية أعني: كلُّ عددٍ من هذا القبيل إذا قال شيئاً
فإنه يمتنع تواطؤه على الكذب. إذن فهو لا يمتنع تواطؤهم على الكذب. فإذا لم
يكونوا كاذبين فهم صادقون. فصغرى القضية مأخوذة من الإخبارات، وكبراهما
مأخوذة من قضية عقلية غير مبرهنٍ ولا مستدلٍّ عليها، بل هي حسب المنطق
الأرسطي قضية عقلية قطعية. فيثبت المطلوب.

هذا ولكن السيد الشهيد الصدر رحمه الله أفاد: بأن هذه الكبرى ليست
قضية عقلية، وإنما هي قضية استقرائية^(١) تحتاج إلى دليل. فالمدعى حسب المنطق
الأرسطي: أنه لو اجتمع هذا العدد يمتنع تواطؤهم على الكذب. والسيد الشهيد
يقول: ما الدليل على ذلك؟ فإن هذه القضية ليست أولية وإنما تحتاج إلى دليل،
ولدى تحليلها نجد أنها مبنية على قضية استقرائية. ومن هنا فسّر قدس سره القضية
المتواترة وإفادتها اليقين على أساس منطق الاستقراء، لا على أساس منطق القياس
الأرسطي.

(١) الأسس المنطقية للاستقراء: ص ٣٨٨.

فالسيد الشهيد رحمه الله ناقش في الكبرى المنطقية الأرسطية أولاً، وفي ضوء مناقشته يسقط التواتر عن الحجية، مما يعني أن كثيراً من المعتقدات يسقط عن الاعتبار، فلا بد من الاستدلال بدليل آخر على أن القضية المتواترة تفيد اليقين، أو ناقش السيد الشهيد ونشكّل عليه ونثبت أن الحق مع المنطق الأرسطي. وهذا لا يكون بالهروب والتسليم بأن التواتر يفيد اليقين من دون الوقوف على الدليل الصحيح، لاسيما للعلماء والمحققين؛ فإن التسليم بذلك لا يكفي، بل إن من أراد أن يكون محققاً في قضية العقائد لا بد أن يعرف الدليل على أن التواتر يفيد اليقين، وأنه هل هو من الكبرى العقلية التي يدعيها المنطق الأرسطي، أم من المنطق الاستقرائي ومنطق الاحتمال للسيد الشهيد، أو أن يقول - إن كان من أهل التحقيق والتدقيق -: لا هذا الدليل تام ولا ذاك تام، وإنما يوجد طريق ثالث لإثبات حجية التواتر.

أما أن يدعى التواتر دليلاً على أن هذا القرآن الموجود بين أيدينا - مثلاً - هو نفس القرآن، ويجاب عن الدليل على حجية التواتر بأن هذا لا يعيننا! فإن هذا من قبيل الجواب عن سؤال: ما الدليل على أن صلاة الجمعة واجبة؟ فيقال: دل عليه خبر زرارة مثلاً، ومن قبيل الجواب عن سؤال: ما الدليل على أن الخمر حرام؟ فيقال: خبر محمد بن مسلم... فيقال: وما الدليل على أن خبر الواحد حجة؟ يقول: لا علاقة لنا بذلك! مع أن كل الواجبات والمحرمات تثبت بالنصوص القطعية وبأخبار الآحاد، ولا تسلم أخبار الآحاد عن الإيراد بعدة إشكالات على الدليل على حجيتها. فكما ينبغي أن يتصدى للإجابة عن جميع الإيرادات على الدليل على حجية خبر الواحد أو البحث عن أدلة أخرى لإثبات حجيته وعدم القول أن ذلك لا يهمننا، كذلك يجب إثبات حجية التواتر وعدم الاعتماد على ما يقوله المنطق الأرسطي، أو إثبات حجيته بدليل آخر غير الدليل المذكور. وعلى الطالب أن يلتفت إلى ما ذكرناه جيداً لكي يتمكن من التحقيق العلمي.

وعلى أيّ حالٍ، نرجع إلى ما ذكره المصنّف رحمه الله في هذا المقام حيث يقول في المتواترات:

وهي قضايا تسكنُ إليها النفسُ سكوناً يزولُ معه الشكُّ ويحصل اليقين، **ويحصل الجزمُ القاطعُ**. وهذا ليس بكافٍ، لأنّ اليقين في المنطق الأرسطيّ هو حصول الجزم القاطع، وأنّه جزمٌ لا يزول - كما ذكرنا - وليس مجرد أن يحصل للإنسان جزمٌ قاطعٌ، بل لا بدّ أن يحصل جزمٌ لا يزول، حتّى تسكن النفس إليه، والتواتر يفيد هذا المعنى.

وذلك بواسطة إخبار جماعةٍ يمتنعُ تواطؤهم على الكذب، ويمتنعُ اتفاقُ خطيئهم في فهم الحادثة^(١) وهذا القيد - كما أشار إليه في الهامش - لم يوجد في كلمات المناطقة والأصوليين، ووجد رحمه الله من الضروريّ إضافته لكي يفيد التواتر اليقين. فإنّنا إذا حذفنا القيد فقد لا يفيد التواتر اليقين. فإنّ كثيراً من الناس يخطئون في فهم الحادثة على وجهها حينما تقتضي الحادثة دقّة الملاحظة، من قبيل رؤية الهلال، فإنّه قد يتخيّل شخصٌ أنّه رأى الهلال، ويوافقه آخرون، مع أنّه لو

(١) هذا القيد الأخير لم يذكره المؤلّفون من المنطقيّين والأصوليين، وذكره - فيما أرى - لازمٌ؛ نظراً إلى أنّ الناس المجتمعين كثيراً ما يخطئون في فهم الحادثة على وجهها، حينما تقتضي الحادثة دقّة الملاحظة. وقوانين علم الاجتماع تقتضي بأنّ الجمهور لا تتأقّ فيه الدقّة في الملاحظة، إذ سرعان ما تسري فيه العدوى والمحاكاة لبعضهم لبعض، فإذا تأثر بعضهم بالحدث المشاهد قد يقلّده غيره من الحاضرين بالتأثر من حيث لا يشعر فيسري إلى الآخرين. وعليه لا يحصل اليقين من إخبار جماعةٍ يحتمل خطؤهم في الملاحظة وإن حصل اليقين بعدم تعمدهم للكذب.

ألا ترى أنّ المشعوذين يأتون بأعمال يبدو أنّها خارقة للعادة، فينخدع بها المتفرّجون لأنّهم لم يُرزقوا ساعة الاجتماع دقّة الملاحظة، ولو انفرد الشخص وحده بمشاهدة المشعوذ لربما لا يشاهده يطحن الزجاج بأسنانه ويخرجه إبراً أو يطعن نفسه بمديّة ولا يخرج الدم، بل قد تنكشف له الحيلة بسهولة.

تُركَ ونفسه وسُئِلَ على وجه الدقّة، هل رأيت الهلال؟ لتردّد في إجابته، ولكنه لما رأى الجوّ العامّ وأنّ مجموعةً من الناس يصدّقونه فيما يدّعي أنّه رآه، صدّق هو أيضاً. وهذا ما يعبرّ عنه في علم الاجتماع بالعقل الجمعيّ. أي: إنّ الإنسان عندما يكون ضمن مجموعةٍ معيّنةٍ ويرى لهم اتّجهاً معيّناً، يكون معهم لكي لا يُتَّهم بمخالفتهم. وهذا ما نعبرّ عنه في أدبيّاتنا العرفية «حشرٌ مع الناس عيدٌ».

والحاصل: إذا كانت القضية تقتضي دقّة الملاحظة، فاجتماع عددٍ كثيرٍ، لا يكفي لإثبات التواتر المفيد لليقين، باعتبار أنّ بعضهم قد يكون متأثراً بالبعض الآخر. وهذا القيد ذكره إبان الدراسات العلميّة الحديثة في علم الاجتماع، ولم يكن ملتفتاً إليه من قبل المناطق والأصوليين. ولهذا نقول: إنّ العلوم الحديثة لها مدخلٌ في علم المنطق، فمن غير المعقول أن يقول الطالب أريد أن أكون منطقيّاً، وفي نفس الوقت يكون بمعزل عن العلوم الحديثة.

كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها، وبنزول القرآن الكريم على النبيّ محمدٍ صلى الله عليه وآله وسلّم، وبوجود بعض الأمم السالفة أو الأشخاص.

وبعض حصر عدد المخبرين لحصول التواتر، في عددٍ معيّنٍ كما بيّنا خطأهم في ذلك، لذا قال: وهو خطأ، فإنّ المدار إنّما هو حصول اليقين من الشهادات، عندما يُعلم امتناع التواطؤ على الكذب، وامتناع خطأ الجميع. ولا يرتبط اليقين بعددٍ مخصوصٍ من المخبرين تؤثر فيه الزيادة والنقصان. فقد يحصل اليقين بقضيةٍ معيّنةٍ بإخبار عشرة، وقد نحتاج في قضيةٍ أخرى إلى إخبار ألف شخصٍ ليحصل لنا اليقين، وهذا تابعٌ لغرابة القضية المخبر بها، وكونها أمراً عادياً أو طبيعياً. فمرةً يكون الإخبار عن وقوع حادثٍ جزئيّةٍ معيّنةٍ كاحتراق زيد، ومرةً أخرى يكون الإخبار عن مشاهدة إنسانٍ له خمسة رؤوسٍ، وطوله خمسة أمتارٍ، وله عشرة أرجل... فإنّ حصول اليقين في القضية الأولى قد يحصل بإخبار خمسة عشر شخصاً، لأنّها قضيةٌ طبيعيّةٌ، أمّا حصول اليقين في الثانية، فقد يحتاج إلى إخبار ألف شخصٍ،

وقد لا يحصل يقينٌ بإخبارهم ما لم تحصل المشاهدة. فالعدد المحصّل للتواتر ليس له خاصيةٌ، وإنّما يختلف من قضيةٍ إلى أخرى، ومن حادثةٍ إلى أخرى، ومن زمانٍ إلى آخر ومن مكانٍ إلى آخر....

من هنا ذكر السيّد الشهيد الصدر رحمه الله: «أنّه لو كانت هذه القضية عقليةً لما تأثرت» كقضية «الكلّ أعظم من الجزء». وهي قضيةٌ عقليةٌ، فإنّك لو رأيت موردًا واحدًا لها أو رأيت ألف موردٍ، لا يزيدك ذلك يقينًا، لأنّ الكلّ أعظم من الجزء، سواءً كان في موردٍ واحدٍ أم في آلاف الموارد، وإنّ كثرة الشواهد لا تزيد الإنسان يقينًا، وكقضية: «اجتماع النقيضين محالٌّ»، و«الدور محالٌّ»، فإنّ المقدار من الاستحالة الواصل إلى العقل لا يزيد على تلك الدرجة؛ بخلاف القضية المخبر بها، فإذا أخبر عنها عشرة أشخاصٍ، تحصل درجةٌ من اليقين، ترتفع كلّما ازداد عدد المخبرين... وهذا يعني أنّها ليست عقليةً، وإلاّ لما كان معنى لأن ترتبط بعدد المخبرين، بحيث كلّما ازداد عددهم، ازداد اليقين والاطمئنان بها، بل هي قضيةٌ استقرائيةٌ.

٥. الحدسيّات

وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدسٌ من النفس قويٌّ جدًّا، يزولُّ معه الشكُّ ويذعنُ الذهنُ بمضمونها أي: يحصل الاطمئنان بها، وإن لم يمكن إقامة البرهان عليها في بعض الموارد؛ كما إذا رأيت حادثتين وحصل لك يقينٌ بارتباطهما، ولكنك لا تستطيع أن تقيم دليلًا واحدًا مقنعًا على ارتباطهما، ولكنه قد حصل لك الاطمئنان بذلك.

ولذا قالوا: في القضايا الحدسيّة استدلالٌ لكنّه خفيٌّ غير واضح، وأنّ حصول الاطمئنان واليقين بها أمرٌ شخصيٌّ ليس إلّا، وليست هي مثل: «قضية اجتماع النقيضين محالٌّ»، فإنّها قضيةٌ كليةٌ يحصل بها الجزم لكلّ من أدرك الموضوع والمحمول

والنسبة بينهما، وليست مرتبطةً بشخصٍ معيّن، بخلاف حصول الاطمئنان بالقضايا الحدسيّة، فإنّه يختلف من شخصٍ إلى آخر، فقد يحصل جزمٌ قويٌّ لشخصٍ بوجود رابطةٍ بين قضيتين، وقد لا يحصل لشخصٍ آخر ليس عنده مثل ذلك الحدس والتخمين **مثل حكمنا بأن القمر وزهرة وعطارد وسائر الكواكب السيارة مستفاداً نورها من نور الشمس.** وهذا المثال يصحّ في الأزمنة الماضية التي لم تتمكّن فيها الأبحاث الفيزيائية والفلكية من إثبات الرابطة القائمة بين الكواكب والشمس، حيث كانوا يخيّمون وجود ارتباطٍ بين نور الشمس ونور الكواكب السيارة من دون أن يملكو دليلاً واحداً على ذلك **وأن انعكاس شعاع نورها إلى الأرض يضاها انعكاس الأشعة من المرآة إلى الأجسام التي تقابلها.** أي: إن انعكاس نور الكواكب إلى الأرض ليس نورها بالذات، وإنّما هو نور الشمس وقد انعكس على هذه الأجسام، ثم انتقل إلى الأرض، كما في انعكاس نور الشمس من المرآة إلى الأجسام، فإنّنا نرى الشمس لكنّ مشاهدتنا لها ليست بالمباشرة، وإنّما من خلال المرآة.

ومنشأ هذا الحكم أي: جزم النفس بوجود الرابطة بين نور الشمس ونور تلك الكواكب، **أو الحدس، اختلاف تشكّلها عند اختلاف نسبتها من الشمس قريباً وبعداً.** فكلّما اقتربت من الشمس في دورانها في أفلاكها، زاد نورها سطوعاً. وكلّما بعدت في ذلك، ضعف نورها، وغير ذلك ممّا يفيد الإنسان المطلّع على أوضاعها جزماً ويقيناً بوجود رابطةٍ بين نورها ونور الشمس **وكحكمنا بأن الأرض على هيئة الكرة** وهذا أيضاً إنّما يصحّ في تلك الأزمنة التي لم يتمكّنوا فيها من إقامة الأدلّة على كروية الأرض **وذلك لمشاهدة السفن - مثلاً - في البحر أوّل ما يبدو منها أعاليها، ثمّ تظهر بالتدريج كلّما اقتربت من الشاطئ.** وكحكم علماء الهيئة حديثاً بدوران السيارات حول الشمس وجاذبية الشمس لها؛ لمشاهدة اختلاف أوضاع هذه السيارات بالنسبة إلى الشمس والينا، على وجه يثير الحدس بذلك.

والحدسيات جارية مجرى المجربات في الأمرين المذكورين، أعني: تكرّر المشاهدة

ومقارنة القياس الخفي أي: كما كنا نحتاج في التجربات إلى تكرّر المشاهدة، وإقامة القياس الاستثنائي والاقترائي، كذلك نحتاج إلى ذلك في الحدسيات. ومن حقك أن تسأل: إذا كانت الحدسيات هي التجربات في ذينك الأمرين، فما الفرق بينهما؟ ولم تجعلون اليقينيّات بعضها حدسيّاتٍ وبعضها مجرّباتٍ؟

وحاصل جواب المصنّف قدّس سرّه على ما تقدّم: الفرق بينهما أنّ المجرّبات لا تُعيّن فيها ماهيّة السبب، والحدسيّات تُعيّن فيها ماهيّة السبب. وهذا ما أشرنا إلى مناقشته فيما سبق، حيث بيّنا أنّ ماهيّة السبب في التجربات معيّنة، وعلى هذا فما ذكره لا يمكن أن يكون فرقاً بينهما، وإنّ هناك خلافاً بين المناطق في الفرق الأساسيّ بينهما **فإنّه يقال في القياس الخفيّ في الحدسيّات مثلاً: هذا المشاهد من الاختلاف في نور القمر، لو كان بالاتّفاق لا لأثرٍ أو سببٍ أو بأمرٍ خارجٍ سوى الشمس، لما استمرّ على نمطٍ واحدٍ على طول الزمن. أي:** لما كان دائماً أو أكثرياً، وحيث إنّّه دائماً أو أكثرياً، فلا يكون بالاتّفاق أو بسبب غير الشمس.

ولما كان على هذه الصورة من الاختلاف، فيحدسُ الذهنُ أنّ سببه انعكاسُ أشعةِ الشمس عليه.

وهذا القياسُ المقارنُ للحدس، يختلفُ باختلاف العليل في ماهيّاتها باختلاف الموارد، وليس كذلك التجربات، فإنّ لها قياساً واحداً لا يختلف، لأنّ السبب فيها غيرُ معلوم الماهيّة إلاّ من جهة كونه سبباً فقط، وهذه الجهة لا تختلف باختلاف الموارد. ففي الحدس تُعيّن ماهيّة السبب، بخلافه في التجربات، فلا تُعيّن فيها ماهيّة السبب. فإذا عيّنت ماهيّة في الحدسيّات، وقع الاختلاف في ذلك. فقد يحدس شخصٌ شيئاً، ويدّعي أنّ ماهيّة سببها (أ) مثلاً، ويحدس غيره شيئاً آخر ويدّعي أنّ ماهيّة سببها (ب)، وهذا الاختلاف في التجربات غير معقول، لأنّ كلّاً منهما يعترف بوجود سببٍ ما. ولأجل ذلك نقول: لا معنى لوقوع الاختلاف في التجربات، بخلافه في الحدسيّات.

هذا وذكر المصنّف في المجرّبات: «أنّ أكثر مسائل العلوم الطبيعيّة والكيميائيّة والطبّ من نوع المجرّبات». ولكن الاختلاف في ماهيّة السبب واقع في كلّ واحدٍ من هذه العلوم. إذن ففي المجرّبات تُعيّن ماهيّة السبب، إلّا أنّ المصنّف لا يفرّق بينها وبين الحدسيّات تبعاً لبعض المناطق كما صرّح، وأنّ في الحدسيّات لا تُعيّن ماهيّة السبب وفي المجرّبات تُعيّن ماهيّة السبب. ولهذا قال: **وذلك لأنّ الفرق بين المجرّبات والحدسيّات: أنّ المجرّبات إنّما يُحكّم فيها بوجود سببٍ ما أي: بوجود سببٍ مجهولٍ، وأنّ هذا السبب موجودٌ في الشيء الذي تتفقّ له هذه الظاهرة دائماً، من غير تعيينٍ لماهيّة السبب وأتمّها (أ) مثلاً أو (ب). أمّا في الحدسيّات فإنّها بالإضافة إلى ذلك، يُحكّم فيها بتعيينٍ ماهيّة السبب أنّه أيّ شيءٍ هو. وفي الحقيقة: إنّ الحدسيّات مجرّباتٌ مع إضافةٍ. ومن هنا يتبيّن: أنّ الحدسيّات ليست في عرض المجرّبات، وإنّما هي المجرّبات مع إضافةٍ شيءٍ آخر، والإضافة هي الحدسُ بماهيّة السبب، ولذا ألحقوا الحدسيّات بالمجرّبات. قال الشيخ العظیم خواجه نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات: «إنّ السبب في المجرّبات معلومٌ سببيّة، غيرٌ معلومٌ ماهيّة، وفي الحدسيّات معلومٌ بالوجهين». أي: معلومٌ سببيّة و ماهيّة.**

كما قلنا: إنّ المصنّف قدّس سرّه تابع بعض المناطق في عدم تفريقه بين الحدسيّات والمجرّبات، ولكن هناك نظراً آخر موكولٌ بيانه إلى دراساتٍ أخرى، وهو التفریق بينهما بطريقةٍ غير التي ذكرها المصنّف قدّس سرّه.

ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس قضايا كثيرة، قد يحصل له الجزم بوجود الرابطة بين الموضوع والمحمول لكنّه لا يمكنه إقامة البرهان عليها، ولا يمكنه الشكّ فيها. أي: يحصل له جزمٌ لكنّه لا يمكنه إقامة البرهان على وجود الرابطة بين حادثهٍ وأخرى. ومن هنا قلنا: إنّ الحدسيّات لا تفيد الجزم إلّا لشخصٍ، ولا تفيده بنحو القضية الكلية، لأنّه قد يحصل الحدس بقضيةٍ لشخصٍ ولا يحصل بها لآخر، بخلافه في المجرّبات فإنّه يحصل للجميع، كما لا يسعّه أي: لا

يسع الشخص الذي حصل له الحدس أن يُشرك غيره فيها بالتعليم والتلقين لأنه لم يتمكن من إقامة البرهان عليها، كي يرشد غيره إلا أن يُرشد الطالب إلى الطريق التي سلكها. أي: يأتي بالشخص الذي يريد أن يحصل له الحدس ويرشده إلى العلاقة القائمة بين قضية وأخرى حتى يحصل له الحدس، لا أنه يبين الدليل. فإن استطاع الطالب بنفسه سلوك الطريق، قد يُفضيه إلى الاعتقاد إذا كان ذا قوة ذهنية وصفاء نفس؛ من قبيل بعض القضايا التي لا يحصل بها جزم للإنسان إلا إذا رآها بعينه، مثل الإيمان بالآخرة ووجود النار، فإننا لو رأيناها أو اقتربنا منها وأدخلنا أيدينا فيها وأحسنا بحرارتها ولهبها، أو لو وقعنا فيها أنما ما، فإن إيماننا بها يكون حينئذٍ واحداً ويكون مختلفاً عن إيماننا السابق بها، ولهذا قال أمير المؤمنين ومولى الموحدين علي عليه السلام: «لو كشف لي الغطاء ما ازدت يقيناً» لأنه لا غطاء بالنسبة إليه عليه السلام حتى ينكشف له فيزداد يقيناً، وإن كل الذي أراد أن يراه قد رآه بالوجدان؛ ولذا قال عليه السلام في قضية أخرى حينما سئل هل رأيت ربك؟!: «كيف أعبد رباً لم أراه؟» فهو يعبد رباً حاضراً لديه بالوجدان. وهكذا شأن العرفاء والأولياء يرون الله بعلم اليقين ثم بحق اليقين، ثم بعين اليقين، لا بعين المشاهدة. قال تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: ٥-٧). فعلم اليقين أولاً، ثم يحصل بعده عين اليقين، وعين اليقين لا ينفك فيه العلم عن العمل، والوصول إلى حق اليقين وعين اليقين لا يمكن إلا بالعمل.

فالقضايا الحدسية لا يمكن تلقينها لأحد بنحو المذاكرة، وإنما يُرشد الإنسان إلى العلاقة أو الارتباط بين القضيتين، بأن تأتي به وتجعله يحس بحرارة النار. لذلك لو جحد مثل هذه القضايا جاحداً، فإن الحادس يعجز عن إثباتها له، على سبيل المذاكرة والتلقين، ما لم يحصل للجاحد نفس الطريق إلى الحدس.

وكذلك المجربات والمتواترات، لا يمكن إثباتها بالمذاكرة والتلقين، ما لم يحصل للطالب ما حصل للمجرب من التجربة، وللمتيقن بالخبر من التواتر. ولهذا يختلف

الناس في الحدسيّات والمجربّات والمتواترات وإن كانت كلّها من أقسام البديهيّات. ومن هنا يشير المصنّف إلى نكتةٍ أساسيّةٍ وهي: صحيحٌ أنّنا جعلنا الأوّليات والمجربّات والتجريبيّات والحدسيّات والمتواترات... في عرضٍ واحدٍ، لكنّها في الواقع ليست كذلك، لأنّ هذه القضايا ليس لها قانونٌ كليٌّ، إذ قد يحصل لشخصٍ يقينٌ من التواتر، ولا يحصل لآخر منه. ولهذا كلّما ازداد الإنسان علماً، لا يمكنه أن يصدّق بالأمر الخارقة للعادة، بخلاف الإنسان العادي فإنّه يصدق بها. إذن يختلف الناس في الحدسيّات والمجربّات والمتواترات. أمّا في الأوّليات فلا يختلفون فيها، كما قال: **وليس كذلك الأوّليات، فإنّ الناس في اليقين بها شرعٌ سواءٌ لا يختلف فيها اثنان وكذلك المحسوسات ولكن عند من كانوا صحيحي الحواس. ومثلها الفطريّات الآتي ذكرها.**

٦. الفطريّات

ذكرنا فيما سبق: أنّ الأوّليات لا تحتاج إلى دليلٍ خارجٍ عن ذاتها ولا إلى دليلٍ معها، بل لا يمكن إقامة الدليل عليها، كقولنا: اجتماع النقيضين محالٌ، وهذا هو القسم الأوّل من اليقينيّات. وأمّا القسم الثاني فهي: القضايا التي يمكن الاستدلال عليها أولاً، وتحتاج إلى دليلٍ مركّبٍ من صغرىٍ وكبرىٍ ثانياً. ولكنّ الأوساط في الدليل يلازم تلك القضية ولا ينفك عنها، وهي القضايا الفطريّة. ونتيجة ذلك أنّ الإنسان لكي يصدّق بالقضايا الفطريّة، لا يحتاج إلى فكرٍ.

وقد ذكرنا سابقاً: أنّ الفكر يمرّ بمراحلٍ متعدّدةٍ من المجهول إلى المعلوم، ثمّ السير في المعلوم، ثمّ الانتقال منه إلى المجهول، وقلنا: إنّ السير في المعلوم في المرحلة الثانية من عمليّة الفكر إنّما هو لاكتشاف الحدّ الأوسط في الاستدلال. وهذا الحدّ الأوسط لا يغيب عن الذهن في الفطريّات ولا يحتاج إلى تأمّلٍ للكشف عنه، لأنّه حاضرٌ عند النفس. فإنّ عمليّة الاستدلال - كما هو معلومٌ - أنّك تواجه المشكل، ثمّ تنتقل منه إلى المعلوم الموجود عندك، ثمّ تبحث في المعلوم. والبحث فيه يعني

الكشف عن الحد الأوسط - كما تقدّم - ثم تنتقل من المعلوم إلى المجهول مرّة أخرى. أمّا القسم الثالث من اليقينيّات، وهي الحسيّات والمتواترات... إلخ فتفتقر إلى عمليّة استدلالٍ عليها، ولكنّ الحد الأوسط غائبٌ يحتاج إلى فكّرٍ، بخلافه في القسم الثاني، فإنّه يحتاج إلى حدّ أوسط ولكنّه حاضرٌ لدى الذهن.

وعلى هذا الأساس، فلا تحتاج القضايا الفطريّة إلى دليلٍ خارجٍ عنها، وتحتاج إلى دليلٍ داخليّ. وهذا معنى أنّ قياساتها معها، أي: إنّها تحتاج إلى دليلٍ ملازم لها، بخلاف الأوّليات.

إذن، الفرق بين الأوّليات وبين المحسوسات والتجربيّات والمتواترات: أنّ هذه القضايا لا يصدّق العقل بها بمجرد تصوّر طرفيها، بل لابدّ من إقامة الدليل الخارجيّ عليها، بخلاف الفطريّات فإنّها لا تحتاج إلى دليلٍ خارجٍ عنها، بل قياساتها وأدلتها معها. وبهذا يتّضح أنّ القضايا اليقينيّة على ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل: ما لا يحتاج إلى دليلٍ، داخليّ ولا خارجيّ، بل لا يمكن إقامة الدليل عليها، وهي الأوّليات.

النوع الثاني: ما يحتاج إلى دليلٍ ليس خارجاً، بل هو ملازمٌ معها. أي: إنّ الحد الأوسط فيها حاضرٌ لدى الذهن ولا يحتاج إلى عمليّة الاستدلال، وهي الفطريّات.

النوع الثالث: ما يحتاج إلى دليلٍ خارجٍ عنها، ولكنّ الحد الأوسط غائبٌ يحتاج إلى طلبٍ وفكّرٍ.

وعلى هذا الأساس اتّضح أنّ اليقينيّات في المنطق الأرسطيّ ليست في عرضٍ واحدٍ، بل بعضها مقدّمٌ على البعض الآخر.

أولها: الأوّليات، وهي أهمّها، وهي منحصرةٌ في مصداقٍ واحدٍ، وهو قضيّة اجتماع النقيضين محالٌ، كما تقدّم بيانه. وأمّا ما عدا ذلك من اليقينيّات، فكلّه قضايا نظريّةٌ بحسب الدقّة تعتمد على تلك القضيّة. ولهذا نقول: لو جعل المصنّف قدّس سرّه الفطريّات بعد الأوّليات لكان أولى، ثمّ يرتّب عليها المحسوسات والحدسيّات

والمتواترات والمجربّات.

وبعبارةٍ أخرى: جميع القضايا هنا تحتاج إلى استدلالٍ، فتكون نظريّةً إلّا قضيةً «اجتماع النقيضين محالّ» لا تحتاج إلى استدلالٍ ولا يمكن إقامة الدليل عليها. ونحن إنّما ذكرنا هذا لنبيّن مبدأ التناقض، وهو: أنّ الأساس والمنهج العقليّ والفلسفة كلّها قائمةٌ على هذه النقطة المركزيّة والقضيّة المحوريّة (مبدأ عدم التناقض) المتمثلة في تلك القضية، وما عدا ذلك من القضايا لا يحتاج بعضها إلّا إلى واسطةٍ واحدةٍ لكي تصل إلى هذا المبدأ، وبعضها يحتاج إلى واسطتين وبعضها إلى ثلاثٍ وبعضها أربعٍ... وهكذا. ولهذا نسّمى القضايا الأقرب إلى الأوّليات باليقينيّات، ونسّمى القضايا الأبعد عنها بالنظريّات، وفي واقع الأمر جميع القضايا نظريّةً إلّا قضيةً اجتماع النقيضين محالّ.

قال صدر المتألّهين قدّس سرّه: «ثبت أنّ إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن، وأمّا سائر القضايا والتصديقات البديهيّة أو النظرية فهي متفرّعةٌ على هذه القضية ومتقوّمةٌ بها، ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبيّ إلى وجود الماهيّات الممكنة؛ لأنّ جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية، وهي أوليّة التصديق غير مفتقرةٍ إلى تصديقٍ آخر...»^(١).

وقال بهمنيار: «ولو كان للأوّليات وجودٌ في الأعيان لا في النفس... لكانت نسبتها إلى لوازمها كنسبة الأول إلى معقولاته، فإنّ كون لوازمها موجودةً عنه هو بعينه كونها معقولةٌ له»^(٢).

نعم، بعض هذه القضايا، كالمحسوسات والمتواترات والمجربّات ونحوها قريبةٌ جدّاً من الأوّليات، لأنّها لا يفصلها عنها إلّا وسطٌ واحدٌ، ولذا سمّيت

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ٤٤٣-٤٤٤.

(٢) التحصيل: ص ٥٧٤-٥٧٥.

يقينيّاتٍ، لكن لا بمعنى أنّها لا تحتاج إلى استدلالٍ، بل هي تحتاج إليه لكنّها قريبةٌ من الأوّليات، بخلاف القضايا الأخرى البعيدة عنها والتي يطلق عليها النظريّات، فإنّها تحتاج إلى عمليّة الاستدلال.

أمّا قضية: الكلّ أعظم من الجزء، وقضيّة: الدور محالّ، فليست من الأوّليات، وإنّما هما من اليقينيّات، لأنّهما تحتاجان إلى الاستدلال، ففي الاستدلال على قضية الكلّ أعظم من الجزء، نقول: لو لم يكن الكلّ أعظم من الجزء لكان الكلّ مساوياً للجزء، وهو محالّ؛ لأنّ الكلّ عبارةٌ عن مجموعة أجزاء، فإذا أخذنا جزءاً منها، فإن كان أصغر من الكلّ ثبت المطلوب، وإن كان مساوياً للكلّ كان وجود الجزء الآخر وعدمه سواءً، فيجتمع النقيضان وهو محالّ.

وكذا قضية: الدور محالّ، مثلاً: إذا فرضنا (أ) علةٌ لـ(ب) و(ب) علةٌ لـ(أ) فعلى فرض (أ) علةٌ لا بدّ أن يكون متقدّماً، فإذا صار معلولاً لـ(ب) لا بدّ أن يكون متأخراً، والفرض أنّه متقدّم، فكيف يكون متأخراً؟ فما فرضناه متقدّماً صار متأخراً، وهو محالّ؛ لأنّه جمعٌ بين النقيضين، وهو محالّ. وكذلك الكلام في مثل قولنا: اجتماع الضدّين محالّ. فجميع المحالات حتّى قضية ارتفاع النقيضين - كما ذكرنا سابقاً - ترجع إلى قضية واحدة وهي اجتماع النقيضين محالّ.

إذن، لا توجد عندنا إلّا تلك القضية وما ذكره المصنّف قدّس سرّه من أنّ القضايا الأوّلية من قبيل «الكلّ أعظم من الجزء» ليست من الأوّليات، بل هي من الفطريّات أو من اليقينيّات أو البديهيّات، لأنّ الأوّليات لا تحتاج إلى دليلٍ، بل لا يمكن إقامة الدليل عليها، وقضية «الكلّ أعظم من الجزء» يمكن إقامة الدليل عليها، فهي ليست من الأوّليات.

إذن، اتّضح أنّه لا يوجد إلّا قضية واحدة لا تحتاج إلى دليلٍ. وهذا من حيث المادّة. وأمّا من حيث الهيئة، فقد ذكرنا في بحث الأشكال الأربعة: أنّ جميع الأشكال المنتجة لا بدّ أن ترجع إلى الشكل الأوّل الذي هو بديهيّ الإنتاج، وذكرنا أيضاً: أنّ

الشكل الأول إذا لم يكن منتجاً يلزم التناقض، لأن الحد الأوسط فيه مشترك، ومعناه: أن الأصغر ثابتٌ للأكبر، والأكبر ثابتٌ للأصغر، وإلا لزم أن يكون ما فرض من مصاديقه ليس من مصاديقه، وهو محالٌ.

فكما أن البحث من حيث المادة مرجعه إلى مبدأ عدم التناقض، كذلك البحث من حيث الهيئة مرجعه نفس المبدأ، والمنطق الأرسطيّ يرتكز على أساس هذا المحور، وهو مبدأ عدم التناقض.

ومن هنا وجدنا المنطق الهيجلي أو الفلسفة الماركسيّة الديالكتيكيّة حاولت زعزعة هذا المبدأ، لأنّه بانهياره ينهار جميع المنطق، وبانهياره ينهار كلّ البناء الفوقيّ، أي: تنهار جميع المباني الفلسفيّة المبنية على هذا المنطق، حيث زعمت (الماركسيّة) أن التناقض واقعٌ لا بدّ منه، لا أنّه ممنوعٌ كما يذهب إليه المنطق الأرسطيّ، ورأت أنّ الصراع بين الظواهر الخارجيّة واقعٌ لا مجال لإنكاره، ولولاه لما وجدت ظاهرةً كونيّةً «...فشكل الشاطئ - مثلاً - نتج عن فعلٍ متبادلٍ بين أمواج الماء وتياراته التي تصطدم بالأرض فتفرض الضفّة من ناحية، وصمود الأرض في وجه التيار ودفعها لتلك الأمواج إلى درجةٍ معيّنةٍ من ناحيةٍ أخرى، وشكل الإناء من الخزف نتج عن عمليّةٍ قامت بين كتلةٍ من الطين ويد الخزّاف...»^(١). إذن، لولا هذه المعاندة والتناقض بين الظاهرتين المذكورتين لما وجدت ظاهرة شكل الشاطئ ولا وجد الإناء، وإذا أردنا أن نصوغ لسان حالهم بقياسٍ فهو كالتالي:

واقِع	هذا التناقض
ممكِن	كلّ واقِع
ممكِن	∴ هذا التناقض

أمّا الصغرى فتوضيحتها من خلال الظاهرتين المذكورتين، وأمّا الكبرى

(١) فلسفتنا، الشهيد السيد محمد باقر الصدر: ص ٢٢٥-٢٢٦.

فهي - كما يقال -: خير دليل على الإمكان الوقوع، وإلا لكان الواقع الحادث إمّا واجباً بالذات أو ممتنعاً كذلك، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه؛ لأنّه لو كان واجباً لما كان معدوماً، وقد كان كذلك، ولو كان ممتنعاً لما وجد، وقد وجد.

ثمّ نأخذ النتيجة لنجعلها صغرى:

هذا التناقض ممكن
لا شيء من الممكن بممتنع
.: لا شيء من التناقض بممتنع

أمّا الكبرى فلأنّ الإمكان والامتناع قسيان، وقد علمت أن القسيم يباين كلياً القسيم، فلا يصدق عليه.

ومن المعلوم أن هؤلاء استغلّوا الاشتراك اللفظي للتناقض؛ حيث يذكر له معنيان، أحدهما: ممكنٌ واقعٌ، وهو الذي اتّخذوا منه صغرى لإثبات مزعمتهم، وثانيهما: هو المراد بالامتناع، وهو السلب والإيجاب، الإنسان واللائسان. وهذا لونٌ من ألوان المغالطة التي يسببها اشتراك اللفظ، وهم في أمرهم هذا كمن يستدلّ على جواز وطء المرأة حال حيضها بهذا القياس.

هذا قرءٌ
كلّ قرءٍ يجوز فيه الوطء
.: هذا يجوز فيه الوطء

حيث لم يتكرّر الحدّ الأوسط، فهو في الصغرى بمعنى الحيض، بينما كان في الكبرى بمعنى الطهر.

إذن، مبدأ عدم التناقض أساس المنطق أولاً، وأساس الفلسفة عندنا ثانياً، باعتبار أنّ كلّ فلسفة لا بدّ أن تقوم على أساس منهجٍ معيّنٍ ومنطقٍ معيّنٍ، كما تقدّم هنا في هذا الكتاب، وكما ذكرناه في نظرية المعرفة من أنّ الفلسفة لا يمكن أن تكون بلا منهجٍ ولا منطقٍ، ولهذا إذا تأملنا في منطق الاستقراء للسيد الشهيد

الصدر قدس سره نجده ينطلق من مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، ويقول هذه من القضايا الأوليّة التي لا تحتاج إلى دليلٍ ويقبل بها العقل قبولاً أولياً معقولاً أو قضيةً قبليّةً، أي: إنّ العقل قبل الاستقراء يقبل بها بخلاف القضايا البعدية، فإنّ العقل لا يقبل بها إلا بعد الاستقراء. وقد عدت هذه القضية من مسائل الفلسفة لأنها لا تختصّ بعلم من العلوم^(١).

فمبدأ عدم التناقض يعتبر أساس المنهج العقليّ. ولذا علينا أن نقف على أساس هذا المبدأ لنعرف الحدود والشروط والقيود، حتّى نعرف متى يلزم التناقض وفي أيّ موردٍ يلزم، وفي أيّ موردٍ لا يلزم، وما لم نُحكّم أساسه لا يمكننا أن نؤسّس منطقاً، ثمّ نؤسّس فلسفة. وسوف يتّضح لكم في بحث الفلسفة - إن شاء الله تعالى - أنّ هذا المبدأ مرتبطٌ بإثبات وجود الله سبحانه وتعالى، فإنّ التوحيد يبدأ من خلال ذلك المبدأ، فلو أنكرناه لما تمكّنا من إثبات التوحيد، وبالتالي لا يمكن إثبات وجوده تعالى. وبعد هذا نقول في الفطريّات:

وهي القضايا التي قياساتها معها، أي: إنّ العقل لا يصدّقُ بها بمجرد تصوّر طرفيها كالأوليّات، وهذا التعريف للأوليّات غير جامع للأفراد، والتعريف الجامع لها كما ذكرنا مراراً: هي قضايا لا تحتاج إلى الدليل ولا يمكن إقامة الدليل عليها.

بل لا بدّ لها من وسطٍ أي: الحدّ الأوسط الذي يربط الأكبر بالأصغر إلا أنّ هذا الوسط ليس ممّا يذهب عن الذهن حتّى يحتاج إلى طلبٍ وفكرٍ بخلاف المحسوسات والمتواترات والمجربّات، فإنّ الحدّ الأوسط فيها قد يغيب عن الذهن ويحتاج إلى طلبٍ وفكرٍ، فكلمّا أحضر المطلوب في الذهن، حضر التصديق به؛ لحضور الوسط معه؛ مثل حكمنّا بأنّ الاثنين خمسُ العشرة، فإنّ هذا حكمٌ بديهيّ، وليس حكماً أولياً، لأنّ البديهيّ غير الأوّلي، فإنّ كلّ أوّليّ بديهيّ وليس كلّ بديهيّ

(١) رحيق مختوم: ج ٧، ص ٢٨٧.

بأوليَّ إلا أنه معلومٌ بوسطٍ، لأنَّ الاثنين عدداً قد انقسمت العشرةُ إليه وإلى أربعة أقسامٍ أخرى كلُّ منها يساويه. وكلِّما ينقسمُ عدداً إليه وإلى أربعة أقسامٍ أخرى كلُّ منها يساويه فهو خمسُ ذلك العدد. وهذا الاستدلال لا يغيب عن الذهن.

:. فالاثنان خمسُ العشرة. ومثلُ هذا القياس حاضرٌ في الذهن، لا يحتاجُ إلى كسبٍ ونظر.

ومثلُ هذا القياس يجري في كلِّ نسبةٍ عددٍ إلى آخر، غير أنَّ هذه النسبَ يختلفُ بعضها عن بعضٍ في سرعة مبادرةِ الذهنِ إلى المطلوبِ وعدمِها بسببِ قلةِ الأعدادِ وزيادتها، أو بسببِ عادةِ الإنسانِ على التفكُّر فيها وعدمِها بحسبِ ممارسته وخبرته فإنَّك ترى الفرقَ واضحاً في سرعة انتقالِ الذهنِ بين نسبةٍ ٢ إلى ٤ وبين نسبةٍ ١٣ إلى ٢٦، مع أنَّ النسبةَ واحدةٌ وهي النصف، أو بين نسبةٍ ٣ إلى ١٢ وبين نسبةٍ ١٧ إلى ٦٨، مع أنَّ النسبةَ واحدةٌ هي الربع... وهكذا.

هذا تمام الكلام في اليقينيَّات.

تمريبات

١. بيِّن أيَّ قسمٍ من البديهيَّات الستَ يشترك في معرفتها جميعُ الناس، وأيَّ قسمٍ منها يجوز أن يختلف في معرفتها الناس.
٢. هل يضرُّ في بدهة الشيء أن يجهله بعض الناس؟ ولماذا؟ (راجع بحث البديهي في الجزء الأوَّل).
٣. ارجع إلى ما ذكرناه في الجزء الأوَّل من أسباب التوجُّه لمعرفة البديهي. وبيِّن حاجة كلِّ قسمٍ من البديهيَّات الستَ إلى أيِّ سببٍ منها. ضع ذلك في جدول.
٤. عيِّن كلَّ مثالٍ من الأمثلة الآتية أنَّه من أيِّ الأقسام الستة، وهي:
 - أ. إنَّ لكلَّ معلولٍ علَّةً.
 - ب. لا يتخلَّف المعلول عن العلة.

ج. يستحيل تقدّم المعلول على العلة.

د. يستحيل تقدّم الشيء على نفسه.

هـ. الضدّان لا يجتمعان.

و. الظرف أوسع من المظروف.

ز. الصلاة واجبة في الإسلام.

ح. السماء فوقنا والأرض تحتنا.

ط. إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

ي. الثلاثة لا تنقسم بمتساويين.

ي١. انتفاء الملزوم لا يلزم منه انتفاء اللازم، لجواز كونه أعمّ.

ي٢. نقيضا المتساويين متساويان.

٥. يقول المنطقيون: إنّ إنتاج الشكل الأوّل بديهيّ، فمن أيّ البديهيّات هو؟

٦. بنى علماء الرياضيات جميع براهينهم على مبادئ بسيطة يدركها العقل لأوّل

وهلّة، يسمونها البديهيّات نذكر بعضها، فبيّن أنّها من أيّ أقسام البديهيّات الستّ، وهي:

أ. إذا أضفنا أشياء متساوية إلى أخرى متساوية، كانت النتائج متساوية.

ب. إذا طرحنا أشياء متساوية من أخرى متساوية، كانت البواقي متساوية.

ج. المضاعفات الواحدة للأشياء المتساوية، تكون متساوية، فإن كان

شيئان متساويين كان ثلاثة أمثال أحدهما مساوياً لثلاثة أمثال الآخر.

د. إذا انقسم كلّ من الأشياء المتساوية إلى عددٍ واحدٍ من أجزاء متساوية،

كانت هذه الأجزاء في الجميع متساوية.

هـ. الأشياء التي يمكن أن ينطبق كلّ منها على الآخر انطباقاً تاماً، فهي

متساوية.

راجع بحث البديهة المنطقية آخر الباب الرابع - في الجزء الثاني - تجد توضيح

بعض هذه البديهيّات الرياضية.

الأجوبة

ج ١: البديهيّات التي يشترك الناس في معرفتها هي ثلاث: الأوّليات، المشاهدات، والفطريّات.

وأما التي يجوز أن يختلف فيها الناس فهي الثلاث الباقية: التجريبيّات، المتواترات، والحدسيّات.

ج ٢: لا يضرّ بداهة البديهيّ جهله وعدم العلم به، إذ ليست البداهة علّة تامّة للحصول في الذهن وإنّما هي مقتضى، إذ قد يوجد ما يحول دون حصولها، وذلك لعدم توفّر سببٍ من أسباب التوجّه المذكورة.

وذلك لما قال صاحب الشمسيّة: «وليس الكلّ من كلّ منهما بديهيّاً وإلاّ لما جهلنا شيئاً ولا نظريّاً، وإلاّ لدار أو تسلسل»^(١) قال الشارح بعد تقرير الدليل الذي ساقه الكاتب القزويني لإثبات الحاجة إلى المنطق، وهو أنّ العلم ينقسم إلى تصوّر وتصديق، وليس كلّ واحدٍ منهما بديهيّاً ولا كلّ واحدٍ منهما نظريّاً، وإنّما من التصرّو ما هو بديهيٌّ ومنه ما هو نظريٌّ، وكذلك حال التصديق، وإنّما يحتاج إلى المنطق في عمليّة تحصيل النظريّ، حيث عرّف بأنّه الذي يحتاج إلى كسبٍ ونظرٍ.

أما وجه بطلان عدم كون كلّ العلم بديهيّاً فقد قال الكاتب: يلزم منه عدم جهلنا بشيءٍ وهذا باطلٌ جزماً، إذن ليس كلّ العلم بديهيّاً.

هنا لم يقبل الشارح قطب الدين الرازي هذا الكلام، إذ ليس البداهة علّة تامّة للعلم، وإنّما هي مقتضى، حيث قال: «وفيه نظرٌ: لجواز أن يكون الشيء بديهيّاً ومجهولاً لنا، فإنّ البديهيّ وإن لم يتوقّف حصوله على نظرٍ وكسبٍ، لكن يمكن أن يتوقّف حصوله على شيءٍ آخر - من توجّه الفعل إليه أو الإحساس به أو الحدس، أو التجربة وغير ذلك - فما لم يحصل ذلك الشيء الموقوف عليه لم

(١) تحرير القواعد المنطقية: ص ٤٢.

يُحصل البديهيّ، فالبداهة لا يستلزم الحصول.
فالصواب أن يقال: لو كان كلّ واحدٍ من تصوّرات والتصديقات بديهيّاً لما احتجنا في تحصيل شيءٍ من الأشياء إلى كسبٍ ونظرٍ، وهو فاسدٌ. ضرورة احتياجنا في تحصيل بعض تصوّرات والتصديقات إلى الفكر والنظر...»^(١).

ج ٣:

أسباب التوجه: البديهية	الانتباه	سلامة الحواس	سلامة الذهن	فقدان الشبهة	عملية غير عقلية
الأوليات	√	√	√	√	√
المشاهدات	√	√	√		
التجربيات	√	√	√		
المتواترات	√	√	√		
الحدسيات	√	√	√		
الفطريات	√	√	√		

ج ٤:

- أ. من الأوليات. ب. من الأوليات. ج. من الأوليات.
د. من الأوليات. هـ. من الأوليات. و. من الأوليات.
ز. من المتواترات. ح. من المشاهدات المبصرة. ط. من الأوليات.
ي. من الفطريات. ي ١. من الأوليات. ي ٢. فطريات.
ج ٥: انتاج الشكل الأول بديهيّ أوّلِيٌّ؛ إذ يستحيل الاستدلال على إنتاجه، وقد سمعت من خلال قصّة ظريفة أن الاستدلال على عدم إنتاجه إنّما يقوم عليه.
ج ٦: كل الأمور المذكورة تدرج تحت الفطريات التي تكون قياساتها معها.

(١) تحرير القواعد المنطقية: ص ٤٤-٤٥.

(٢)

المظنونات

هذا القسم الثاني من القضايا، ولتوضيحه نذكر مقدّمة وهي: أنّا ذكرنا فيما تقدّم: يشترط في اليقينيّات ثلاثة شروط؛ الأوّل: أن يكون محتوى القضية المتيقّنة جازماً، أي لا يحتمل النقيض. والثاني: أن يكون مطابقاً للواقع. والثالث: أن يكون العلم به عن طريق السبب والعلة، فإن كان عن طريق التقليد لا يكون من اليقين بالمعنى المصطلح.

فحتّى يحصل اليقين بالمعنى المصطلح، لا بدّ من توفّر هذه الشروط الثلاثة. إذا أتّضح ذلك نقول: ما المراد من الظنّ في المقام؟ إنّ الظنّ يطلق في كلماتهم على اصطلاحين:

الأوّل: الظنّ الصرف أو المحض، والمراد منه ما لم يكن جازماً، أي: ترجيح أحد الطرفين من دون استحالة النقيض، وأنّ الطرف الآخر مرجوح وليس محالاً. وهذا هو المعنى المتعارف عليه في علم المنطق، وهو المقصود في بحث المظنونات.

الثاني: يطلق ويراد به كلّ ما لم يكن يقينياً، كما إذا جزمت بحصول شيءٍ لكنّ جزمك لم يكن مطابقاً للواقع، فإنّ جزمك لا يكون يقينياً، وإنّما هو ظنّ بالمصطلح الثاني. وهو يقينٌ بالاصطلاح الأوّل، لأنّ الظنّ هو ترجيح أحد طرفي القضية - الإثبات أو النفي - الذي يوجد في قبالة الطرف المرجوح غير المانع من النقيض.

فالظنّ المقابل لليقين تقابّل الملكة وعدمها، له مصاديق، أحدها: الظنّ بالمعنى الأوّل، لأنّ القضية إن لم يحصل جزمٌ بها ولم يكن طرفها متساويين فهي مظنونَةٌ، وإن حصل جزمٌ بها ولم يكن الجزم مطابقاً للواقع يحصل الظنّ بوقوعها، وهو

المعبر عنه بالجهل المركب، لأنه يقينٌ غير مطابقٍ للواقع. وهذا المصداق الثاني من مصاديق الظنّ.

وإن حصل الجزم بها مع المطابقة للواقع وكان التقليد منشأً له ولم يكن منشؤه السبب والعلّة، فهو ظنٌّ أيضاً. وهذا المصداق الثالث من مصاديقه. وعليه يتّضح: أنّ اصطلاح الظنّ مختلفٌ، فقد يطلق ويراد به المعنى الأوّل، وقد يطلق ويراد به المعنى الثاني. والمقصود من البحث هو المعنى الأوّل. وعلى هذا فالمظنونات: **مأخوذةٌ من «الظنّ». والظنّ في اللغة: أعمُّ من اصطلاح المنطقيين هنا، فإنّ المفهوم منه لغةٌ بحسب تتبع موارد استعماله: هو الاعتقاد في غائب، ولكنّ الاعتقاد به بحدسٍ أو تخمينٍ إذا فسّرنا التخمين بالظنّ. وهذا معناه: أنّا عرّفنا الظنّ بالظنّ، والأمر سهلٌ، فإنّ الظنّ واضحٌ عند الذهن العامّ. فعندما تقول «ظنّ» يفهم العرف أنّ المراد منه الاحتمال الراجح في قبال الاحتمال المرجوح، فلا يقال أنّ التعريف دوريٌّ.**

من دون مشاهدةٍ أو دليلٍ أو برهان، سواءً كان اعتقاداً جازماً مطابقاً للواقع ولكن غير مستندٍ إلى علته كالاقتقاد تقليداً للغير، وهذا الظنّ يدخل في المعنى اللغويّ، لأنه لم يكن عن علّةٍ وسببٍ، وإنّما حصل الاعتقاد المطابق للواقع عن تقليد الغير، وهو بخلاف الاصطلاح الثاني، كما أوضحناه، أو كان اعتقاداً جازماً غير مطابقٍ للواقع وهو الجهل المركب، أو كان اعتقاداً غير جازم، بمعنى ما يرجح فيه أحد طرفي القضية (النفي أو الإثبات) مع تجويز الطرف الآخر واحتماله، وهو المعنى المراد من الظنّ المنطقيّ، وهو يساوق الظنّ بالمعنى الأخصّ باصطلاح المنطقيين، المقابل لليقين بالمعنى الأعمّ. وقد تقدّم البحث عن اليقين بالمعنى الأخصّ.

والظنّ المقصود به باصطلاح المناطقة: هو المعنى الأخير فقط أي: أن لا تكون القضية المظنونة جازمةً في قبال اليقين بالمعنى الأعمّ، وهو ترجيح أحد طرفي القضية

(النفى أو الإثبات) مع تجويز الطرف الآخر. وهو الظنُّ بالمعنى الأخصّ وهو الظنُّ المحض.

فالمظنونات - على هذا - هي قضايا يُصدَّقُ بها اتباعاً لغالب الظنِّ مع تجويز نقيضه، أي: مع تجويز الطرف الآخر، كما يقالُ مثلاً: فلانٌ رثُّ الثياب فهو فقيرٌ، فإنَّ كون ثيابه رثَّةً ليس دليلاً قطعياً على كونه فقيراً وإن كان في الأعمَّ الأغلب أنَّ مَنْ لا يملك شيئاً تظهر علامات ذلك عليه، فهذا يفيد الظنَّ. أو كما يقال: فلانٌ يُسارُّ عدويّ فهو يتكلَّمُ عليّ، أو فلانٌ لا عملَ له فهو سافلٌ، أو فلانٌ ناقصُ الحلقة في أحد جوارحه ففيه مركَّبُ النقص، إلى غير ذلك من القضايا التي نستدلُّ بها في حياتنا اليومية.

قال الحكيم السبزواري قدس سره:

من تلك ظنّيات بالمعنى الأخصّ كراجح لا جرم مثل ما نقص
يطوف بالليل فلانٌ سارقٌ ولم يخالطنا فلانٌ مارقٌ

حيث يرجح ويغلب على الظنِّ: أنَّ من يطوف في ساعة متأخرة من الليل إنّما هو سارقٌ، والذي لا يجالسنا ولا يخالطنا فهو عدوٌّ مارقٌ؛ «إذ لعله يطوف لحراسة الناس، أو لم يعاشر لاشتغاله بالحقِّ تعالى»^(١).

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق المسمّى بـ«اللاّلي المنتظمة»، مصدر سابق: ٣٣٩.

(٣)

المشهورات

إنَّ معنى المشهور واضحٌ، وهو الذائع التصديق بين جميع العقلاء أو أكثرهم أو بين طائفةٍ خاصَّةٍ، والمشهورات تنقسم إلى قسمين، وفيها بحثٌ مهمٌّ وهو بحث الحسن والقبح وأتَمَّها عقليَّان أم من القضايا المشهورة، أي: إتَمَّها داخِلان في اليقينيَّات أم في المشهورات.

وهنا نحاول أن نقرِّر البحث الذي ذكره المصنّف في المقام أوَّلاً، ثمَّ نذكر مسألة التحسين والتقيح العقليَّين، ونبيِّن النزاع القائم بين الأشاعرة والعدليَّة؛ وذلك لأنَّ هذه المسألة كثيرة الدوران في علم الأصول وفي علم الفقه وعلم المنطق وعلم الكلام والفلسفة والأخلاق؛ إذ يُستند في كثيرٍ من الموارد إلى حسن العدل وقبح الظلم.

والحاصل: أننا نريد أن نبيِّن هل أنَّ لهذه المسألة واقعاً وراء تطابق آراء العقلاء، وأتَمَّها من اليقينيَّات فتكون من قبيل قولنا: اجتماع النقيضين محالٌّ، والكلُّ أعظم من الجزء، والدور محالٌّ، وأتَمَّها تفيد اليقين بهذا المستوى، أم لا؟ وتفصيل الكلام في هذه المسألة موكولٌ إلى محلِّه في شرح التجريد.

فأوَّلاً نتعرَّض لما قاله المصنّف قدَّس سرَّه في بيان المشهورات، ثمَّ نتعرَّض لبيان ذلك، قال: **وتسمَّى «الذائعات» أيضاً.**

وهي قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها أي: اشتهر الإيَّان بها، كقولنا: العدل حسنٌ، فإنَّ الجميع يصدِّقون بهذه القضية حتَّى عند مَنْ لا يعمل بالعدل، إذ يجب أن يُنسب إلى العدل، وحتَّى الظالم يحاول أن يتنصَّل عن ظلمه.

وهذا من الشواهد على أن العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ.

قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «كفى بالعلم شرفاً أن يدّعيه من لا يحسنه... وكفى بالجهل ذمّاً يبرأ منه من هو فيه»^(١). وكذا نقول: كفى بالعدل فخراً أن ينسبه الظالم إلى نفسه، وكفى بالظلم قبحاً أن الظالم والفاستق يريد أن يتنصّل منه.

عند جميع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصة بل عند جميع العقلاء، والشاهد أن جمعيات حقوق الإنسان منشؤها حسن الأفعال وقبحها، مع أن أفعالهم خلاف أقوالهم.

وهي أي: المشهورات على معنيين: مشهورات بالمعنى الأعمّ ومشهورات بالمعنى الأخصّ، والمشهورات بالمعنى الأعمّ هي: القضايا التي يصدّق بها جميع العقلاء، بحيث لو سألتهم عن سبب تصديقهم لوجدت أن له منشأً واقعياً؛ من قبيل تصديقهم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، فإنّ حكمهم هذا ممّا تطابقت عليه جميع آرائهم، إلّا من لم يتصوّر القضية وكان ذهنه منحرفاً. ولهذه القضية واقعية وراء تطابق آرائهم. ومن هنا نقول: إنّ المشهورات بالمعنى الأعمّ قد تشمل الفطريّات والأوليات وبعض البديهيّات، وهي تقابل المشهورات بالمعنى الأخصّ، وهي القضايا التي تطابقت عليها آراء جميع العقلاء ولا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء، فواقعيتها تطابق آرائهم. فلو فرضنا أنّ العقلاء غير موجودين، لا توجد هذه القضية، فهي بخلاف قضية اجتماع النقيضين محالّ، والكلّ أعظم من جزئه، فإنّ هذه القضايا في حدّ أنفسها، لها واقعٌ وراء تطابق آراء العقلاء، سواء وجد من يتصوّرهما أم لا، فهي قضايا واقعية. وليبيان المعنيين قال:

١. المشهورات بالمعنى الأعمّ، وهي التي تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافةً، وإن كان الذي يدعو إلى الاعتقاد بها كونها أولىّة ضروريّة في حدّ نفسها،

(١) بحار الأنوار: ج ١، ص ١٨٥، ح ١٠٧.

ولها واقعٌ وراءَ تطابقِ الآراءِ عليها. أي: هناك واقعيةٌ سواءً تطابقت آراؤهم أم لا، وسواءً وجد أحدٌ أم لا، فإنَّ واقعيَّتها متحقِّقةٌ؛ من قبيل قولنا: الله موجودٌ، فإنَّ واقعيَّةَ هذه القضية ليست بوجود أيِّ موجودٍ سواه تعالى، فإنَّه تعالى موجودٌ ومتحقِّقٌ في عالم الواقعيَّةِ سواءً وُجد أحدٌ من الممكنات أم لا.

فتشملُ المشهوراتِ بالمعنى الأخصَّ الآتية، وتشملُ مثلَ الأوَّلياتِ والفطريَّاتِ

التي هي من قسم اليقينيَّاتِ البديهيَّة.

وعلى هذا، فقد تدخلُ القضيةُ الواحدةُ مثلُ قولهم: «الكلُّ أعظمُ من الجزء». ذكرنا فيما سبق أنَّه ليس المراد به كلُّ جزءٍ، بل المراد الجزء المرتبط بذلك الكلِّ الذي هو موضوع القضية، أي: الكلُّ أعظم من جزئه، فتدخلُ في اليقينيَّاتِ من جهةٍ، وفي المشهوراتِ من جهةٍ أخرى فمن حيث لها واقعٌ وراءَ تطابقِ الآراءِ تدخلُ في الأوَّلياتِ والفطريَّاتِ، ومن حيث تطابقِ الآراءِ عليها تدخلُ في المشهوراتِ.

٢. المشهوراتِ بالمعنى الأخصَّ أو المشهوراتِ الصرفة، وهي أحقُّ بصدق وصفِ

الشهرةِ عليها، وهي محلُّ البحثِ هنا لأنَّها القضايا التي لا عمدةَ لها في التصديق والإيمان بها إلاَّ الشهرةُ وعمومُ الاعترافِ بها ولا واقعيَّةَ لها وراءَ تطابقِ الآراءِ عليها كحسنِ العدلِ وقبحِ الظلم. وهاتان القضيتان من المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين المتكلِّمين والحكماء من جهةٍ، وبين الأصوليين من جهةٍ أخرى، وبين الأشاعرة من جهةٍ والمعتزلة والإمامية من جهةٍ أخرى، فهي معركة الآراء، كما ذكرنا في أوَّل البحث من أنَّها من المشهوراتِ أو اليقينيَّاتِ.

وكوجوبِ الذَّبِّ عن الحُرْمِ واستهجانِ إيذاءِ الحيوانِ لا لغرض. كلُّ واحدٍ من

هذه الأمثلة في قسمٍ من أقسام المشهوراتِ بالمعنى الأخصَّ، وسوف يأتي: أنَّ من أقسام المشهوراتِ الواجباتِ القبول، والتأديباتِ الصلاحيَّة، والخلقِيَّاتِ والانفعاليَّاتِ، والعاديَّاتِ. فهو يشيرُ بهذه الأمثلة إلى كلِّ واحدٍ من هذه الأقسام.

فلا واقعٌ لهذه القضايا وراءَ تطابقِ الآراءِ عليها ممَّا يعني: أنَّه لو لم تكن آراء ولم

يكن عقلاء، لا توجد مثل هذه القضايا **بل واقعتها ذلك**، إشارة إلى تطابق الآراء عليها. **فلو خي الإنسان وعقله المجرد وحسه ووهمه، ولم تحصل له أسباب الشهرة الآتية** وهي متعدّدة، كواجبات القبول والتأديبات الصلاحية والانفعاليات والخلقيّات والعاديّات. فلو فرضنا أنّ إنساناً وجد في مكانٍ ولم يحصل له أيّ سببٍ من هذه الأسباب **فإنّه لا يحصل له حكمٌ بهذه القضايا ولا يقضي عقله أو حسّه أو وهمه فيها بشيء**، فلا يحصل له حكمٌ بأنّ العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ.

إذن، فالإنسان الأوّل لو لم يعيش واحداً من أسباب الشهرة التي يأتي الحديث عنها، لا يستطيع أن يحكم بحسن العدل وبقيح الظلم.

والبحث عن مراتب العقل والحسّ والوهم، وأنّه توجد مرتبةٌ مقابلةٌ لمرتبة العقل والحسّ أم لا، موكولٌ تفصيله إلى علم النفس الفلسفيّ، ونشير إلى هذه المراتب، فنقول: مراتب النفس ثلاثٌ: الأولى: مرتبة الحسّ. الثانية: مرتبة الخيال. الثالثة: مرتبة العقل، وهذه المراتب الثلاث متّفقٌ عليها. وهناك مرتبةٌ رابعةٌ، وهي مرتبة الوهم، وقد وقع الخلاف فيها في أنّه هل للنفس هذه المرتبة أم لا؟ وهذه المرتبة واقعةٌ بين الخيال والعقل.

قال صدر المتألّهين قدّس سرّه: «...واعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهميّ والعقليّ ليس بالذات بل لأمرٍ خارجٍ عنه، وهو بالإضافة إلى الجزئيّ وعدمها، فبالحقيقة الإدراك على ثلاثة أنواعٍ كما أنّ العوالم ثلاثةٌ، والوهم كأنّه عقلٌ ساقطٌ عن مرتبته...»^(١).

ولا ينافي ذلك: أنّه بنفسه يمدحُ العادلَ ويذمُّ الظالمَ فإنّ المدح والذمّ شيءٌ، وحكم النفس وتصديقها بأنّ هذا الفعل (كالعدل) حسنٌ وهذا الفعل (كالظلم) قبيحٌ شيءٌ آخر. ومن هنا يتّضح أنّ المصنّف قدّس سرّه يريد أن يميّز بين المدح

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٦١-٣٦٢.

والذم من جهة وبين الحسن والقبح من جهة أخرى، وذلك بمقتضى تصريحه بأن العقلاء قد يمدحون شيئاً أو يذمون، ولكن المدح والذم شيءٌ وتطابق آرائهم وحكمهم بالحسن والقبح شيءٌ آخر. وسوف نذكر في محله الفرق بينهما إن شاء الله تعالى، ولذا قال مشيراً إلى المدح والذم:

ولكن هذا غير الحكم بتطابق الآراء عليهما، ومحل الكلام في المشهورات بالمعنى الأخص هو تطابق آراء العقلاء، أي: الحكم بالحسن والقبح، والتصديق بأن هذا الفعل حسنٌ، وأن هذا الفعل قبيحٌ. وهذا يستلزم أنه إذا صدق الإنسان بحسن شيءٍ أو بقبح شيءٍ حكم عقله بأنه ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي أن يفعل، وهو بخلاف المدح والذم، فإن الإنسان قد يمدح شيئاً أو يذم شيئاً، لكن عقله لم يحكم بأنه ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي أن يفعل، **وليس كذلك حال حكمه بأن الكل أعظم من الجزء كما تقدم، فإنه لو خي ونفسه كان له هذا الحكم بأن الكل أعظم من الجزء.**

وهذا يعني: أن الحكم له واقعٌ وراء تطابق الآراء عليه. **وعلى هذا فيكون الفرق بين المشهورات واليقينيات - مع أن كلا منهما يفيد تصديقاً جازماً - أن المعتبر في اليقينيات كونها مطابقة لما عليه الواقع ونفس الأمر، المعتبر عنه بالحق واليقين، والمعتبر في المشهورات توافق الآراء عليها، إذ لا واقع لها غير ذلك. وسيأتي ما يزيد هذا المعنى توضيحاً.**

ولذلك ليس المقابل للمشهور هو «الكاذب»، بل الذي يقابله «الشنيع» أو غير المشهور أو غير الذي تطابقت عليه آراء العقلاء، وهو الذي ينكره الكافة أو الأكثر. ومقابل الكاذب هو الصادق.

أقسام المشهورات

تلخص إلى هنا: أن المشهورات على قسمين:

الأول: ما تطابقت عليها آراء العقلاء ولها واقعٌ نفسٍ أمرٍ وراء تطابق آرائهم

عليها، أي: سواءً تطابقت عليها آراء العقلاء أم لم تتطابق، لها حقيقةٌ وواقعٌ في نفس الأمر، ومن هذه الحيثية تسمى اليقينيات، وهي المشهورات بالمعنى الأعم.

الثاني: وهو المبحوث عنه هنا، وهي ما تطابقت عليها آراء العقلاء وليس لها واقعٌ وراء تطابق آرائهم عليها، أي: إن واقعيّتها تطابق آراء العقلاء عليها، بحيث لو لم تتطابق آراؤهم عليها لم يكن لها واقعيةٌ وراء ذلك. وهي المشهورات بالمعنى الأخص.

اعلم: أنّ المشهورات قد تكون مطلقةً وهي المشهورة عند الجميع، وقد تكون محدودةً وهي المشهورة عند قوم دون قوم، كشهرة امتناع التسلسل عند المتكلمين^(١).

يشير إلى الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في شرائط استحالة التسلسل، حيث ذكر الحكماء ثلاثة شروطٍ لاستحالة التسلسل، وأنكر جملةً منها المتكلمون، إذ عندهم التسلسل الفاقد للشرائط مستحيلٌ. ولكنّه عند غيرهم ليس بمستحيلٍ، فهذه القضية مشهورةٌ فقط عند المتكلمين دون غيرهم.

وتنقسم أيضاً إلى جملة أقسامٍ بحسب اختلاف أسباب الشهرة. إذن فالأساس

الذي على وفقه قسّمت المشهورات إنّما هو سبب الشهرة، وقد تناول التالي منها:

١. كونها حقاً جلياً.
٢. قضاء المصلحة العامة.
٣. قضاء الخلق الإنسانيّ.
٤. قضاء الانفعال النفسانيّ العامّ.
٥. قضاء العادة الجارية.
٦. قضاء الاستقراء.

وهي حسب الاستقراء يمكن عدّها أكثرها كما يلي:

(١) وتنقسم أيضاً إلى: حقيقيّة وظاهريّة وشبيهة بالمشهورات. وسيأتي بيانها في صناعة الجدل (المبحث السابع من الباب الأوّل) كما سيأتي هناك زيادة توضيح عن المشهورات.

١. الواجبات القبول

إنّ تطابق آراء العقلاء على مستوى قضية من القضايا له أسباب، أي: عندما نجد أنّ آراءهم قد تطابقت على قضية، فذلك مسبّب ومعلول، فما هي العلة أو السبب في تطابق آرائهم على تلك القضية؟
في هذا البحث يقع الكلام عن الأسباب التي أدت إلى تطابق آرائهم، والأسباب على النحو التالي:

السبب الأول: واقعية القضية التي تطابقت آراؤهم عليها. أي: كون تلك القضية ممّا لها واقعٌ وحقيقةٌ في نفس الأمر. وهذه هي القضايا الفطرية والقضايا الأولية، مثل قضية اجتماع النقيضين محال، فإنّها قضية تطابقت عليها آراء العقلاء؛ لأنّها واقعيةٌ في محتواها في نفس الأمر. وهذا ما قصده في بيان أسباب تطابق آرائهم في الواجبات القبول فقال:

وهي ما كان السبب في شهرتها وتطابق الآراء عليها كونها حقاً جلياً واضحاً، فيتطابق من أجل ذلك أي: من أجل كونها حقاً جلياً، على الاعتراف بها جميع العقلاء كالأوليات والفطريات ونحوهما من القضايا.
وهي التي تسمى بالمشهورات بحسب المعنى الأعم كما تقدّم، من جهة عموم الاعتراف بها.

٢. التأديبات الصلاحية

السبب الثاني لشهرة القضية والتي هي محلّ الكلام: ما كان السبب في تطابق الآراء عليها أنّ نظام العقلاء قائمٌ عليها، وأنّ حفظ النظام الاجتماعي يقوم على هذا الأساس، وحيث إنّ النظام في حفظ المجتمع أمرٌ مطلوبٌ، فهذه الآراء يوجد تطابقٌ عليها، وذلك باعتبارها سبباً لحفظ النظام الاجتماعي، فلو لم يكن اجتماعٌ ولم يكن عقلاء، لا معنى للاعتراف بمثل هذه القضايا، كقضية حسن

العدل وقبح الظلم، فإن منشأهما حفظ النظام الاجتماعي، وإلا لما احتجنا إلى هاتين القضيتين. ولهذا قال:

وتسمى «المحمودات» باعتبار أن فاعلها ممدوح أو تاركها مذموم لدى العقلاء، و«الآراء المحمودة». وهي: ما تطابق عليها الآراء من العقلاء، وذلك من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها؛ باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع، كفضية حسن العدل وقبح الظلم. فإذا أردنا أن نحفظ نظاماً ونحفظ النوع الإنساني، لا بد أن نقيم العدل ونتجنب الظلم.

والمفهوم من هذا: أنه ما لم يوجد إنسان ونظام اجتماعي، لا يكون العدل حسناً والظلم قبيحاً. وإذا كان كذلك فما معنى قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦)؟

إن الآية الكريمة صريحة في أنه لا ينبغي أن نظلم، لأن الظلم قبيح، وينبغي أن نعدل، لأن العدل حسن، وأن الحسن والقبح ذاتيان للأفعال، لا لأجل أن فيهما حفظ النظام وبقاء النوع الإنساني كما ذكر المصنف قدس سره **ومعنى حسن العدل: أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم: أن فاعله مذموم لديهم.** من الواضح أنه فسر الحسن بأن فاعله ممدوح لدى العقلاء، وفسر القبح بأن فاعله مذموم لديهم. وهذا التفسير ليس بصحيح، فإن معنى كون الفعل حسناً: أنه مما ينبغي أن يفعل، فإذا فعله الإنسان استحق مدح العقلاء، ومعنى كون الفعل قبيحاً: أنه مما لا ينبغي أن يفعل، فإذا فعله استحق ذم العقلاء؛ فليس مدح العقلاء هو معنى الحسن وكذلك ذمهم، بل المدح والذم يترتبان على من فعل الفعل الحسن كالعدل، وعلى من فعل الفعل القبيح كالظلم. وفرق بين المعنيين، فليس معنى الحسن ما مدح عليه العقلاء، بل معناه: أن الفعل مما ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي أن يفعل، فإذا فعله الإنسان استحق المدح أو استحق الذم. وهذا ما ذكره المصنف قدس سره في أصول الفقه الجزء الثاني مبحث المستقلات العقلية.

ثم إن أستاذنا السيّد محمد تقي الحكيم قال في «الأصول العامّة للفقّه المقارن»: «يطلق الحسن والقبح على معانٍ ثلاثة، اثنان منها موضع اتّفاق الكلاميين والفلاسفة من المسلمين في إمكان إدراك العقل لها، وواحدٌ منها موضع خلاف...»^(١).

المعنى الأوّل: الحُسن والقُبْح بمعنى الملاءمة والمنافرة. أي: إنَّ الحَسَن ما كان ملائماً للطبع، والقبيح ما كان منافراً له. فيقال مثلاً: هذا المنظر حسنٌ جميلٌ، وذاك المنظر قبيحٌ، وهذا الصوت حسنٌ، وذاك قبيحٌ. ويريدون بذلك أنّها ملائمةٌ للطبع أو غير ملائمةٍ. وهذا المعنى لا نزاع فيه بين الأشاعرة والعدليّة.

المعنى الثاني: يطلقان ويراد بهما الكمال والنقص. فالحَسَن بمعنى الكمال. والقبح بمعنى النقص وعدم الكمال، فيقال: إنَّ العلم حسنٌ والجهل قبيحٌ، أي: إنَّ العلم فيه كمالٌ للنفس، والجهل فيه نقصٌ لها. وهذا المعنى لا خلاف فيه أيضاً بين الأشاعرة والعدليّة. ولهذا قال: «وهذان المعنيان هما اللذان كانا موضع الاتّفاق، فالأشاعرة والمعتزلة وغيرهما يؤمنون جميعاً بإمكان إدراك العقل لهما» أي: يدرك الملائم وغير الملائم أو يدرك الكمال والنقص. وإنّما وقع الخلاف بينهم في المعنى الثالث.

المعنى الثالث: هو أنّ الحسن، بمعنى إدراك أنّ هذا الشيء ممّا ينبغي أن يُفعل، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء.

وعلى هذا يتّضح أنّ معنى الحسن والقبح ليس هو مدح العقلاء لفاعل الحسن وذمّهم لفاعل القبيح، بل معناهما: أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أن يُفعل، وأنّ هذا الفعل ممّا لا ينبغي أن يُفعل. فهنا قضيتان:

الأولى: الحسن والقبح.

الثانية: المدح والذمّ.

والحسن ملازمٌ للمدح، والقبيح ملازمٌ للذمّ، أي: من يفعل الحسن فلازم

(١) الأصول العامّة للفقّه المقارن، العلامة السيّد محمد تقي الحكيم: ص ٢٦٨.

فعله أن يمدحه العقلاء، ومن يفعل القبيح فلازم فعله أن يذمه العقلاء.
وعلى هذا الأساس فقوله: (ومعنى حسن العدل أن فاعله ممدوح لدى
العقلاء، ومعنى قبح الظلم أن فاعله مذمومٌ لديهم) ليس صحيحاً، بل لازم
الفعل الحسن أو الفعل القبيح أن فاعله ممدوحٌ أو مذمومٌ لديهم.

وهذا يحتاج إلى التوضيح والبيان، فنقول:

**إنَّ الإنسانَ إذا أحسنَ إليه أحدٌ بفعلٍ يلائمُ مصلحتَه الشخصيةً، فإنه يُثيرُ في
نفسه الرضا عنه** وهذا المعنى من الحسن وما يذكره بعده من معنى القبح مرتبطٌ
بالمعنى الأوَّل وهو الملاءمة والمنافرة.

**فيدعوه ذلك إلى جزائه، وأقلُّ مراتبه المدحُ على فعله. وإذا أساءَ إليه أحدٌ بفعلٍ
لا يلائمُ مصلحتَه الشخصيةً، فإنه يُثيرُ في نفسه السخطَ عليه، فيدعوه ذلك، أي:
السخط، إلى التشقِّي منه والانتقام، وأقلُّ مراتبه ذمُّه على فعله.**

**وكذلك الإنسانُ يصنعُ إذا أحسنَ أحدٌ بفعلٍ يلائمُ المصلحةَ العامَّةَ من حفظ
النظام الاجتماعيِّ وبقاءِ النوعِ الإنسانيِّ وإن كان ذلك في ضرره وعدم مصلحته؛
فإنَّه يدعوه ذلك إلى جزائه وعلى الأقلِّ يمدحُه ويُثني عليه. وكلامه هنا على طبق
القاعدة، فإنَّ الفاعلَ إذا فعل فعلاً يلائمُ المصلحةَ العامَّةَ من حفظ النظام وبقاء
النوع الإنسانيِّ استحقَّ مدح العقلاء، وهذا ما ذكرناه من أنَّ حسن الفعل ليس هو
مدح العقلاء، بل هو ممَّا ينبغي فعله وإن لم يكن ذلك الفعلُ يعودُ بالنفع لشخص
المادح، وإنَّما ذلك الجزاءُ لغاية حصول تلك المصلحة العامَّة التي تنالُه بوجه أي:
نفرض عدم عود النفع إليه بأيِّ وجهٍ حتَّى يستحقَّ المدح على فعله من العقلاء.**

**وإذا أساءَ أحدٌ بفعلٍ لا يلائمُ المصلحةَ العامَّةَ ويُخلُّ بالنظام وبقاءِ النوع، فإنَّ
ذلك يدعوه إلى جزائه بذمِّه على الأقلِّ، وإن لم يكن يعودُ ذلك الفعلُ بالضرر على
شخص الذمِّ، وإنَّما ذلك الذمُّ لغرض دفع المفسدة العامَّة التي ينالُه ضررها بوجه.
وكُلُّ عاقلٍ يحصلُ له هذا الداعي للمدح والذمِّ؛ لغرض تحصيل تلك الغاية**

العامة لأن تلك الغاية العامة - كحفظ النظام وبقاء النوع - مطلوبة لكل عاقل .
وهذه القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء من المدح والذم لأجل تحصيل
المصلحة العامة، تسمى «الآراء المحمودة» و«التأديبات الصلاحية» لأنه بالمدح والذم
يؤدّب الأفراد بتوجيههم الوجهة الصحيحة، أو بالوقوف أمامهم فيما يرتكبونه
من أفعالٍ مخلّةٍ بالنظام.

وهي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء أي: ليست أمراً واقعياً حقيقياً، بل
هي أمرٌ مرتبطٌ بتطابق آراء العقلاء. ومعنى هذا - كما ذكرنا مراراً - أنه إذا لم يكن
عقلاء ولم يكن نظامٌ وحفظه ونوعٌ إنسانيّ وبقاؤه فلا معنى لهذه القضايا.

وسبب تطابق آرائهم: شعورهم جميعاً بما في ذلك من مصلحة عامة.
وهذا هو معنى التحسين والتقييح العقليين اللذين وقع الخلاف في إثباتهما
بين الأشاعرة والعدلية، فنفتهما الفرقة الأولى وأثبتتهما الثانية. أشرنا فيما تقدّم إلى
المعنى الذي وقع الخلاف فيه بيننا وبينهم.

فإذ يقول العدلية - أعم من الإمامية والمعتزلة، وكل من يقول: إن العدل من
أصول الدين - بالحسن والقبح العقليين، يريدون: أن الحسن والقبح من الآراء
المحمودة والقضايا المشهورة التي تطابقت عليها الآراء؛ لما فيها من التأديبات الصلاحية،
وليس لها واقع وراء تطابق الآراء^(١). هذا وادّعى الأشاعرة: أنه لا توجد قضايا تتطابق
آراء العقلاء عليها، فالنفي والإثبات بين الأشاعرة والعدلية ينصب على وجود تطابق
بين آراء العقلاء على محتوى قضية أو على عدمه. فأثبتت العدلية ذلك ونفته الأشاعرة.
قد يقال: إن الخلاف بين الأشاعرة والعدلية ليس في هذه المسألة وإنما في
مسألة أخرى هي: أن العقل هل له القدرة في أن يدرك العدل والظلم؟ وأنه هل

(١) راجع عن توضيح هذا البحث كتاب «أصول الفقه» للمؤلف (الماتن)، في مبحث الملازمات
العقلية، ففيه غنى للطالب إن شاء الله تعالى.

يدرك ما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل؟

بل قد يقول قائل: إنَّ النزاع في وجود حسنٍ وقيحٍ في الواقع أو أنه لا وجود للحسنِ وقيحٍ واقعيين. مثلاً: الصلاة على رأي الأشاعرة لا تتصف بالحسن ولا بالقيح، وإنما صارت حسنةً لأنَّ الشارع أمر بها، فلو نهي عنها لصارت قبيحةً، وهكذا جميع الأحكام الشرعية من الوجوب والحرمة، كالنهي عن الزنا والنهي عن شرب الخمر، وغير ذلك من الأوامر والنواهي الشرعية، فإنَّ هذه المتعلقات لولا نهي الشارع عنها وأمره بها لم تتصف بالحسن والقيح. فلم يبين الشارع أحكامه على ما هو حسنٌ أو قبيحٌ، بل عندما أمر صار الفعل حسناً، وعندما نهي صار الفعل قبيحاً، فالحسن ما حسنه الشارع، والقيح ما قبحه الشارع. فالخلاف بيننا وبينهم في أنَّ الأحكام الشرعية أو غيرها تابعة للمصالح والمفاسد أو أنَّ المصالح والمفاسد تابعة للأحكام.

وهنا لو سألنا الأشاعرة: هل إدخال الأنبياء عليهم السلام جميعاً في النار وإدخال الفساق في الجنة حسنٌ أو قبيحٌ؟ فسوف يجيبون: أنه إذا أدخل الله الأنبياء جميعاً في النار وأدخل الفساق إلى الجنة كان حسناً، ولا معنى لأن نقول له تعالى أن هذا الفعل حسنٌ وينبغي لك فعله، وأنَّ ذاك الفعل قبيحٌ فلا ينبغي لك، وإنما نتزع الحسن والقيح من فعله، لا أنَّ فعله على أساس الحسن والقيح. وهذا معناه: أن ليس للعقل إدراكٌ لوجوه الحسن والقيح في الأفعال. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣).

والإنصاف: أنَّ المسألة موضع خلافٍ بين الفلاسفة والأصوليين من جهة، وبين الفلاسفة والمتكلمين من جهةٍ أخرى.

وعلى أيِّ حال، فعندما نقول: إنَّ العقل يحكم بحسن شيءٍ أو قبحه، فإنَّ العقل ينقسم عندهم إلى قسمين: العقل النظري والعقل العملي. وليس المقصود: أن لكل إنسانٍ عقليين، بل الوجدان قاضٍ بأنَّه لا يوجد إلا عقلٌ واحدٌ، وإنما يقسم العقل إلى

نظريّ وعمليّ - كما ذكر الفارابي - بحسب متعلّق الإدراك، فالعقل هو الإدراك والفهم، ولهذا الإدراك متعلّق يتفاوت بين كونه ممّا ينبغي أن يعلم وكونه ممّا ينبغي أن يفعل، فتارةً أنت تعقل أنّ اجتماع النقيضين محالّ، وتارةً أخرى تعقل أنّ العدل حسنٌ. والفرق بين المدركين: أنّ القضية الأولى ممّا ينبغي أن يُعلم، والثانية ممّا ينبغي أن يُفعل. فإذا كان متعلّق الإدراك يستتبع جريباً عملياً فيكون من مدركات العقل العمليّ، وإذا كان لا يستتبع ذلك فيكون من مدركات العقل النظريّ.

قال الحكيم السبزواري قدّس سرّه:

للفس قوتان عقلٌ نظريّ وعمليّ إنّ تشأ فعبّر

وقال الحكيم الأملي قدّس سرّه معلّقاً: «...اعلم أنّ القوّة العاملة والقوّة العاملة هما من مراتب العاقلة وهي حالة النفس من حيث هي تدرك الأشياء، لكن مدركاتهما مختلفة، ومن ناحية اختلافها قسّمت القوّة المدركة بالعاملة والعاملة... وإلاّ فهي قوّة عاملة على التقديرين. فالأحسن أن ينقسم العلم كما في كتب الأخلاق بعلم المكاشفة وعلم المعاملة...»^(١).

إذن، عندما نقسّم العقل إلى النظريّ والعمليّ فمرادنا أنّ مُدرك العقل ينقسم إليهما لا العقل. أمّا السبب في أنّ العقل يدرك بعض المدركات، وأتمّها ممّا ينبغي أن تفعل، فلا أنّ الإنسان يحبُّ ذاته، وإذا أحبّها ووجد فعلاً يصبُّ في مصلحته يفعله، وإذا وجد فعلاً يضرُّ به لا يفعله؛ من قبيل: إذا وضعت يدك في النار مرّة فاحترقت، فإنّك لا تضع يدك فيها مرّة أخرى، لأنّك تحبُّ ذاتك ولا تريد لها ألماً، ومن قبيل: الطفل الصغير يقترب إلى النار كلّما أبعده عنها، لأنّه لا يدرك الضرر المترّب على ذلك، لكنّه إذا احترق بها لا يقترب إليها. فإنّه وإن لم يتمكّن من تأليف قضية بأن يقول: أنا احترقت إذن فلا أقرب، لأنّه يحبُّ ذاته ولا يريد ألماً

(١) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري قدّس سرّه: ج ٢، ص ٣٧٤.

لها، وهذا المحتوى موجودٌ لديه. فعندما يتألم مرةً واحدةً إذا اقترب من النار يدرك أنّ ذلك يؤدّي إلى ألمه، وحيث لا يريد الألم لنفسه فلا ينبغي أن يفعل. وهذا يجري في قضية «العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ». فلو لم يكن الإنسان محبباً بقاء ذاته لما أكل الطعام، وحيث يعلم أنّه لو لم يأكل يموت، يُقدم على الأكل حفظاً لبقاء ذاته. إذن، الوسطة التي تنقل الإنسان من الإدراك إلى أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أن يفعل أو ممّا لا ينبغي أن يفعل، أو فقل الحدّ الأوسط القائم بين ما تدركه وبين ما ينبغي فعله أو لا ينبغي، هو حبّ الذات، وهو الذي يأمر بك أنّه إذا أدركت أنّ العدل حسنٌ فينبغي فعله، وإذا أدركت أنّ الظلم قبيحٌ فينبغي تركه.

والمراد من «العقل» - إذ يقولون: إنّ العقل يحكمُ بحسن الشيء أو قبحه - هو «العقل العملي» ويقابله «العقل النظري». والتفاوت بينهما إنّما هو بتفاوت المدركات. ما ذكره من الفرق هو ما ذكره الفارابي والشهيد الصدر في الحلقة الثانية والثالثة من أنّ المدرك قد يستتبع جرياً عملياً وقد لا يكون^(١).

فإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُعلم، مثل قولهم: «الكلُّ أعظمُ من الجزء» الذي لا علاقة له بالعمل، يسمّى إدراكه «عقلاً نظرياً». وإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُفعل ويؤتى به، أو لا يُفعل - مثل حسنِ العدلِ وقبحِ الظلم - يسمّى إدراكه «عقلاً عملياً». ومن هذا التقرير يظهر: كيف اشتبه الأمر على من نفى الحسن والقبح في استدلالهم على ذلك، أي: استدّلوا على أنّ الحسن والقبح ليسا عقليين بأنّه: لو كانت هذه المسألة ممّا حكم به العقل لما وقع فيها اختلافٌ، وحيث إنّ الاختلاف وقع فيها فلا تكون عقليّةً، لأنّ أحكام العقل لا يقع فيها اختلافٌ، فإنّ حكم العقل بأنّ الكلُّ أعظم من جزئه، لم يقع فيه اختلافٌ. وكذا حكمه باستحالة اجتماع النقيضين، وحكمه باستحالة الدور واستحالة اجتماع الضدين وحكمه

(١) دروس في علم الأصول: ج ١، ص ٤٢٤.

بضرورة ثبوت الشيء لنفسه واستحالة سلبه عنه، ففي جميع هذه القضايا لم يقع الاختلاف، بخلاف قضية الحسن والقبح. فلو كانت هذه القضية من مدركات العقل لما وقع فيها الاختلاف، لكنّه وقع، فلا تكون ممّا يحكم به العقل.

والحاصل: أنّهم استدلّوا على بطلان كونها ممّا يحكم به العقل **بأنّه لو كان الحسن والقبح عقليين لما وقع التفاوت بين هذا الحكم وحكم العقل بأنّ «الكلّ أعظم من الجزء»**، لأنّ العلوم الضرورية لا تتفاوت، والتالي باطل لوقوع الاختلاف في مسألتي: العدل حسنٌ، والظلم قبيحٌ، وعدم وقوعه في مسألة: الكلّ أعظم من الجزء، فوقع التفاوت بين القضيتين، فلا يكونان ممّا حكم به العقل أو كما قال: **ولكن لا شكّ بوقوع التفاوت بين الحكيمين أي: حكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء** وبأنّ العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ **عند العقل**. ولا يخفى أنّهم قد خلطوا بين مدركات العقل، فإنّ حكمه الذي لا يقع فيه التفاوت هو من مدركات العقل النظريّ. ولم ندع أنّ مسألة الحسن والقبح من مدركاته حتّى لا يقع فيها التفاوت، بل هي من مدركات العقل العمليّ وهي قد يقع فيها التفاوت لسبب من الأسباب.

وقد غفلوا في استدلالهم؛ إذ قاسوا قضية الحسن والقبح في العدل والظلم على مثل قضية الكلّ أعظم من الجزء، وكأنّهم ظنّوا أنّ كلّ ما حكم به العقل فهو من الضروريات، مع أنّ قضية الحسن والقبح من المشهورات بالمعنى الأخصّ ومن قسم المحمودات خاصّة لأنّ المشهورات بالمعنى الأخصّ لها أقسامٌ متعدّدة وأحدها المحمودات الخاصّة التي هي القسم الثاني، والحاكمُ بها هو العقل العمليّ وأنّ وظيفته هي الإدراك وأنّه لا يحكم كما هو محقّق في محلّه. وقضية «الكلّ أعظم من الجزء» من الضروريات الأولى، والحاكمُ بها هو العقل النظريّ. وقد تقدّم الفرق بين العقليّين النظريّ والعمليّ كما تقدّم الفرق بين المشهورات والضروريات فإنّ المشهورات لا واقع لها وراء تطابق العقلاء، والضروريات لها واقعٌ وراء تطابق

الآراء عليها فكان قياسهم قياساً مع الفارق العظيم! والتفاوت واقعٌ بينهما لا محالة لأن أحدهما له واقعٌ وراء تطابق الآراء، والآخر لا واقع له. ولا يضّرُّ هذا في كون الحسن والقبح عقليين، فإنه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم فتخيّلوا أنّ حين نقول (العقل يحكم أو يدرك) لا بدّ أن يكون هو العقل النظريّ وأن تكون القضية من الضروريات، وليس الأمر كذلك في مثل هذه القضايا، فظنّوه شيئاً واحداً، كما لم يفرّقوا بين المشهورات واليقينيّات فحسبوهما شيئاً واحداً، مع أنّهما قسمان متقابلان إحداهما لها واقعيّة والأخرى لا واقعيّة لها.

٣. الخلقيات

هذا القسم الثالث من أقسام القضايا المشهورة وهي: الخلقيات، وتسمّى الآراء المحمودّة أيضاً، وهي ممّا تطابق عليها آراء العقلاء لاقتضاء الخلق الإنسانيّ، فإنّ الإنسان ضمن الميكانيكيّة التي تحكمه، يحكم بأنّ هذا الفعل من الخلقيات حسنٌ وهذا الفعل قبيحٌ، ولكنّ السبب في حكمه بأنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أن يفعل، وذاك الفعل ممّا لا ينبغي أن يفعل يختلف. ومن هنا يتبيّن الفرق بين التأديبات الصلاحيّة التي تقدّم الكلام عنها وبين الخلقيات، مع أنّهما من الآراء المحمودّة. فإنّ الاختلاف بينهما في السبب لا في المسبّب، إذ المسبّب في كلتا القضيتين ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي، ولكنّ السبب في تطابق آرائهم في التأديبات الصلاحيّة هو حفظ النظام الاجتماعيّ وبقاء النوع الإنسانيّ، وفي الخلقيات اقتضاء الخلق الإنسانيّ، مثل الحكم بحسن الشجاعة والكرم، وقبح الجبن والبخل. ومن هنا ندخل في بحثٍ جديدٍ في بيان المراد بالخلق الإنسانيّ الذي يكون سبباً لتطابق آراء العقلاء عليه.

وقبل بيان ذلك، ينبغي الوفاء بما وعدناكم به في بحث الحسن والقبح، من الإشارة ولو بصورةٍ إجماليّةٍ إليه، وهو: هل الحسن والقبح من الأمور الواقعيّة أم

من الآراء المحمودة. وقد بيّنا الفرق بينهما فيما سبق، وقلنا: ليس المراد من حسن العدل أن يُمدح فاعله، وليس المراد من قبح الظلم أن يُذمّ فاعله، بل المراد أن العدل ممّا ينبغي فعله، والظلم ممّا لا ينبغي فعله. فلو فرض أنّه لم يبقَ من البشر إلا شخصٌ واحدٌ، وشخصَ العدل والظلم فإنّ عقله يحكم بأنّ العدل ينبغي فعله، وأنّ الظلم لا ينبغي فعله، مع أنّه لا يوجد شخصٌ آخر يقول له: إنّ فعلك هذا ممدوحٌ أو مذمومٌ، فيحصل الانفكاك بين «ما ينبغي فعله» و«مدح فاعله»، وبين «ما لا ينبغي فعله» و«ذمّ فاعله». إذن هنا قضيتان لا قضيتة واحدة، وهما:

القضية الأولى: ما ينبغي فعله وهو الحسن. وما لا ينبغي فعله وهو القبيح.

القضية الثانية: استحقاق المدح والذمّ، وهي على تقدير وجود عاقل ينظر إلى الفعل الصادر. فإن كان الفعل ممّا ينبغي فعله، يمدحه عليه. وإن كان ممّا لا ينبغي فعله، يذمّه عليه.

ذكر السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه في تقريرات بحث الأصول: «أنّ هنا مطلبين: أحدهما: حسن الفعل وقبحه، والآخر: استحقاق العقاب وعدمه. وقد يختلط أحدهما بالآخر فيتصوّر أنّه عين الآخر، فالتقبح ما يستحقّ فاعله الذمّ والعقاب، والحسن ما يستحقّ عليه المدح والثواب، إلا أنّ هذا خطأ...»^(١).

وفي عبارة الشيخ المظفر خلطٌ بين الأمرين، فهو تارةً يفسّر الحسن بما ينبغي فعله، والقبيح ما لا ينبغي فعله، وأخرى يفسّر الحسن بما يُمدح فاعله، والقبيح بما يُذمّ فاعله؛ مع أنّ الصحيح التمييز بينهما، فإنّ الحسنَ والقبيحَ معناهما ما ينبغي أن يُفعل وما لا ينبغي أن يُفعل. وأنّ ما ينبغي أن يُفعل وما لا ينبغي لو نظر إليه أحدٌ من الخارج يمدح فاعله أو يذمّه.

أمّا كون الحسن والقبح من الأمور الواقعية أو الاعتبارية، فيتوقّف على

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٤، ص ٤١.

معرفة معنى الواقعي والاعتباري، فنقول:

الاعتباري: هو ما يختلف باختلاف الاعتبارات.

والواقعي: هو الأمر الحقيقي سواءً وجد معتبراً أم لم يوجد.

والواقعيّات على قسمين: أحدهما: ما لها ما بإزاء في الواقع الخارجي؛ من

قبيل اللون والأعراض والجواهر.

والثاني: ما ليس له ما بإزاء في الواقع الخارجي وله منشأ انتزاع في الخارج،

كقولك: السقف فوق، فإنّ الفوقية أمرٌ حقيقيٌّ سواءً قلت أنه فوق أم لم تقل،

فهو فوق واقعيٌّ بالنسبة إليك، ولكنّ الفوقية منتزعةٌ منه وليست منضمةً إليه

كانضمام البياض إلى الجسم، إذ لا يوجد جسمٌ قد انضمت الفوقية إليه، بخلاف

البياض. وهو ما عبّرنا عنه بما له بإزاء في الواقع الخارجي.

نعم، السطح له ما بإزاء. أمّا الفوقية فليس لها ما بإزاء في الواقع الخارجي

ولها منشأ انتزاع حقيقيٌّ ولها واقعيةٌ ولكن واقعيّتها بمنشأ انتزاعها.

زيادةً في التوضيح نقول: عندما تقول: الله واجب الوجود، وزيد ممكن

الوجود، فإنّ الوجوب والإمكان أمران واقعيّان حقيقيّان وليسا اعتباريّين، ولكن

ليس لهما ما بإزاء مستقلٌّ في الواقع الخارجي، فإنّ الله تعالى ليس مركّباً من وجودٍ

منضمٍّ إليه الوجوب، بل يُنتزع الوجوب من وجوده تعالى، وكذلك زيد ليس

مركّباً من وجودٍ وإمكانٍ، بل ينتزع الإمكان من وجوده. إذن الوجوب والإمكان

أمران واقعيّان حقيقيّان ولكن ليس لهما ما بإزاء، بل لهما منشأ انتزاع. بخلاف ما إذا

كنت جالساً في صدر المجلس مثلاً، وكان غيرك في آخر المجلس، فإنّ كونك في

صدر المجلس وكون الغير في آخر المجلس باعتبار وضع الباب، فلو غيّر وضعه

لصدق على الغير أنّه في صدر المجلس وأنت في آخره. وكذلك الصفّ الأوّل من

المأمومين والصفّ الأخير، فإنّهما بلحاظ إمام الجماعة... وهكذا باقي الاعتباريات

مثل كون فلانٍ رئيساً والآخر مرؤوساً، فإنّ جميع ذلك من الاعتبارات، بشهادة أنّه

يمكن أن يتغيّر الوضع ويُقلَب نظام حكم الرئيس ويصير المرؤوس رئيساً ﴿وَتَلَكَّ
الْأَيَّامُ نُدَاوِلَهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ وكذا الحال في الملكية فإنّها أمرٌ اعتباريٌّ، وإلاّ لما كانت
قابلةً للزوال، والحال أنّها تنتقل من شخصٍ لآخر.

فالأمور الاعتبارية مرتبطةٌ باعتبار المعتر، والأمور الواقعية ليست كذلك،
وهي على قسمين: قسمٌ له ما بإزاء، وقسمٌ له منشأ انتزاع.

إذا أتضح هذا نقول: عندما نقول: الصدق حسنٌ، والأمانة حسنةٌ، والكذب
قبيحٌ، والخيانة قبيحةٌ، فإنّ وصف الصدق والأمانة بالحسن ووصف الكذب
والخيانة بالقبيح هل هو من الأمور الاعتبارية كالملكية أو أنّها من الحقائق النفس
الأمريّة كالوجوب والإمكان؟

فيه قولان:

القول الأوّل: أنّهما من الأمور الاعتبارية التي لا واقع لها وراء تطابق آراء
العقلاء عليها. ولذا قلنا: لو لم يكن عقلاء، فلا يوجد حسنٌ أو قبيحٌ، لأنّ هذه
القضايا مرتبطةٌ باعتبار المعتر. وهذا معنى: أنّ هذه القضايا من المشهورات،
وأنّها لا واقعية لها وراء تطابق آراء العقلاء عليها.

فعندما نقول: الصدق حسنٌ والكذب قبيحٌ، إنّما يكون في فرض وجود
العقلاء والمجتمع والنظام، فإذا فرضنا أنّه لم يوجد شيءٌ من ذلك كلّهُ، لا يحكم
بالحسن ولا بالقبح.

ولذا يعبر عنها بالآراء المحمودة التي عبر عنها المصنّف رحمه الله بالتأديبات
الصلاحية؛ بمعنى: أنّ العقلاء أدب بعضهم بعضاً بهذه القضايا. فلو لم يؤدّب
الطفل مثلاً على ذلك، فإنّه لا يدرك الحسن والقبح.

وقد أشار إلى هذه الفرضية أستاذنا السيّد الشهيد الصدر قدس سرّه في
تقاريرات درسه فقال: «إنّ الحسن والقبح قضايا مشهورةٌ، فإنّ إدراك العقل لحسن
العدل وقبح الظلم ليس من المدركات الأولى لا للعقل ولا للحسّ ولا للوهم،

وإنما يحصل التصديق الجازم بها نتيجة التأديب والتربية الاجتماعية العقلانية. وقد صرح ابن سينا: أن الإنسان لو خُلق فريداً وحيداً لما أدرك بعقله حسن العدل أو قبح الظلم...»^(١) لأن ذلك إنما يكون بالتأديب وفرض وجود مجتمع.

وحاصل القول الأول: أن الحسن والقبح من القضايا المشهورة والأمور الاعتبارية التي ترتبط باعتبار المعبر، ولكن هذه الاعتبارات قد اتفق عليها جميع العقلاء ولم يختلف فيها اثنان. فهي ليست من الاعتبارات التي اختلف فيها من قبيل الملكية، إذ أنكرتها المجتمعات الماركسيّة، ثم أدركوا بعد عقود أنه لا يمكن مخالفة هذا الاعتبار، لأنه من الأمور المتأصلة في الوجود الإنساني، ولا يمكن أن يعيش الإنسان بلا ملكيّة، بل هي اعتباراً آخر لم يُختلف فيه، وتطابقت عليه آراء العقلاء في كل زمانٍ ومكانٍ.

وفي هذا القول منهجان: أحدهما ينصّ على أن هذه القضايا إنشائية. والثاني ينصّ على أنّها إخبارية، وتفصيلها موكولٌ إلى علم الكلام.

القول الثاني: أنّها أمران واقعيان. فقولنا: الأمانة حسنةٌ والخيانة قبيحةٌ، من قبيل قولنا: السقف فوق، ومن قبيل قولك: زيد واقفٌ أمامي، فإنّ كون السقف فوقك وزيد أمامك أمران واقعيان حقيقيان لكن واقعيتهما ووجودهما بوجود وواقعية منشأ الانتزاع، إذ السقف ليس شيئاً مضافاً إليه الفوقية بحيث يكون من قبيل انضمام البياض إلى الجسم.

فالحسن والقبح أمران واقعيان ليس بوجودهما، بل إنّها بمنشأ انتزاعهما. ومعنى هذا: أنّ الأمانة واقعاً حسنةً، وأنّ الحسن منتزَعٌ من فعل الأمانة وليس منضمّاً إليه. وأنّ الخيانة واقعاً قبيحةً، والقبح منتزَعٌ من فعلها وليس منضمّاً إليه. ودور العقل والعقلاء فيهما دور الكاشف وليس دور المنشئ كما في القول الأول.

(١) المصدر السابق: ص ٤٦.

وهذا هو محلّ النزاع بين الأشاعرة والعدليّة؛ حيث نفت الطائفة الأولى: أن يكون للعقل قدرةً على تشخيص الحسن والقبح، وأثبتت الطائفة الثانية: أن له قدرةً على الكشف.

وهذا البحث لم يذكره المصنّف وأشار إليه السيّد الشهيد الصدر بقوله: «إنّما قضايا واقعيّة، دور العقل فيها دور المدرك الكاشف..»^(١) بخلاف القول الأوّل فإنّ دور العقل فيها دور الواضع والمنشئ والجاعل.

والحقّ: أنّ الحسن والقبح من القضايا الواقعيّة الحقيقيّة ودور العقل فيها دور الكاشف لا دور الجاعل؛ ممّا يعني أنّ الفعل الحسن (كالأمانة) حسنٌ واقعاً وأنّ الفعل القبيح (كالخيانة) قبيحٌ واقعاً، لا لأنّ العقلاء حكموا بحسن الأمانة فصارت حسنةً، أو بقبح الخيانة فصارت قبيحةً، بل لو فرض أنّه لم يوجد إلّا واحدٌ من العقلاء فإنّه يرى الأمانة حسنةً، ويرى الخيانة قبيحةً.

وعلى هذا فالأفعال تنقسم إلى حسنةٍ وقبيحةٍ واقعاً، أي: تنقسم إلى: أفعالٍ ينبغي فعلها، وأفعالٍ لا ينبغي فعلها.

ولا يُقال: إنّ هذا لا يتنافى مع القرآن الكريم، حيث: إنّ الأفعال وجوداتٌ، فيرجع قولكم إلى أنّ الوجود بعضه حسنٌ وبعضه قبيحٌ، وهذا يخالف صريح القرآن، فإنّه لا يقبل هذه المقولة. قال تعالى: ﴿...اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ وقال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ فكلّ مخلوقٍ هو حسنٌ. ونقيض هذه الموجبة الكلية سالبةٌ جزئيةٌ: بعض المخلوق ليس بحسنٍ، ومن المعلوم أنّ كلّ (ب ج) و(س ب ج) متناقضان، فلا تصدقان معاً ولا تكذبان كذلك، فكيف يمكن التوفيق بين صريح القرآن الكريم وبين ما ذهبتم إليه؟

(١) المصدر السابق: ص ٤٠.

فإنه يقال: إنَّ هذا الحسن الذي وقع وسطاً في الاستدلال مشتركٌ بين معنيين، فالحسن في قضية «العدل حسنٌ» هو ممَّا ينبغي فعله، والحسن المذكور في الآية الكريمة ليس بهذا المعنى، بل هو بمعنى جميل، أي: كلُّ مخلوقات الله جميلةٌ، والجمال شيءٌ و«ينبغي فعله، ولا ينبغي فعله» شيءٌ آخر.

ولتقريب المراد نضرب مثلاً، فنقول: الطفل يحتاج إلى اللعب، لأنَّ اللعب والقفز وعدم الاستقرار آتَيْن في مكانٍ واحدٍ من لوازم الطفولة لا أقلَّ، وصدوره منه جميلٌ وممَّا ينبغي له. أمَّا لو ترك الكبير أعماله وأخذ يلعب كالأطفال، فإنَّ ذلك ممَّا لا ينبغي له أن يفعله. وهذا لا يتنافى مع كون الفعل في ذاته حسناً ولا ينبغي فعله. فإنَّك لو نظرت إلى الفعل بما هو تجده حسناً وجميلاً، ولكنك لو نسبته إلى شخصٍ معيَّن فقد يكون حسناً ممَّا ينبغي فعله وجميلاً، وقد يكون قبيحاً وممَّا لا ينبغي فعله. وهذا يعني أنَّ كون الفعل ممَّا ينبغي فعله أو ممَّا لا ينبغي فعله أمرٌ نسبيٌّ، بخلاف الحسن والجمال الذي نصَّت عليه الآية الكريمة، فإنَّه أمرٌ نفسيٌّ. والفعل بما هو، وجودٌ جميلٌ - كما قلنا - غاية الأمر لو نُسب إلى شخصٍ معيَّن يكون إمَّا ممَّا ينبغي فعله، أو ممَّا لا ينبغي فعله.

فالفعل بما هو وجودٌ، حسنٌ وجميلٌ؛ لأنَّه مخلوقٌ لله سبحانه وتعالى، ولكنه لو نُسب إلى شخصٍ معيَّن لا تصف بالحسن أو بالقبح.

مثلاً: للإنسان قوىٌ شهويَّةٌ وقوىٌ عقليَّةٌ، والقوى الشهويَّة تطلب الطعام والنكاح والملبس والمسكن والملذَّات... إلى غير ذلك ممَّا هو من متطلَّبات الإنسان من دون فرقٍ بين كونه بطريقٍ حلالٍ أو حرامٍ، وأمَّا القوى العقليَّة فتبيِّن له أنَّ تلك المتطلَّبات إن كانت من طريق الحلال فتنتيجتها الجنَّة، وإن كانت من طريق الحرام فتنتيجتها النار، وأكل الحرام ممَّا لا ينبغي فعله من موجودٍ له عقلٌ وليس من موجودٍ لا عقل له، ولهذا لا يقال للمجنون: إنَّ هذا الفعل ممَّا ينبغي لك فعله أو ممَّا لا ينبغي لك فعله، لأنَّه لا وجود للعقل عنده.

فنفس الفعل - بما هو فعلٌ ووجودٌ - هو حسنٌ وجميلٌ، كالأكل؛ فإنه لولاه لما قام للإنسان عودٌ، فإن نُسبَ إلى مَنْ له عقلٌ وكان عن طريق الحرام فلا ينبغي فعله، أو كان عن طريق الحلال فينبغي فعله. فيكون الانبغاء وعدمه من الأمور النسبية. ولا تنافي بين أن يكون للشيء في نفسه حكمٌ، وبين ما إذا كان له حكمٌ آخر إذا نُسبَ إلى شيءٍ آخر.

وبهذا يتضح: أننا من جهة، نقبل أن هناك حسناً وقبحاً واقعيين حقيقيين غير اعتباريين، ومن جهةٍ أخرى نقبل أن كل ما في الوجود حسنٌ. ولا تنافي بين الأمرين. ثم بعد هذا نعود إلى بحث الخلقيات وهي - كما ذكرنا - من المشهورات، والمشهورات تنقسم بحسب انقسام أسباب الشهرة، أي: إن كون القضية من المشهورات لدى العقلاء، له أسبابٌ متعددةٌ. فهي معلولةٌ وعلتها بالاستقراء متعددةٌ، وهي: إما لكونها من الواجبات القبول، أي: من الأوليات، أو من التأديبات الصلاحية، كما ذكر هنا ولم نقله، أو لكونها مما يقتضيها الخلق الإنساني **وتسمى «الآراء المحمودة» أيضاً.**

من هنا يتضح: أن المصنّف قدس سرّه جعل الخلقيات في عرض القسم الثاني من المشهورات ولم يفرّق بينهما من جهة تطابق آراء العقلاء إلا من جهة السبب. **وهي - حسب تعريف المنطقيين - ما تطابق عليها آراء العقلاء كما تطابقت آراؤهم على القسم الثاني والقسم الأول، إلا أنّهما يختلفان من جهة السبب أي: من أجل قضاء الخلق الإنساني بذلك التطابق من العقلاء، كالحكم بوجوب محافظة الحرم أو الوطن، وكالحكم بحسن الشجاعة والكرم، وقبح الجبن والبخل. ذكرنا: أن مرجع هذا الحكم إلى خلق إنسانيّ. والخلق كما عرفه السيّد الطباطبائي في نهاية الحكمة: «هو الملكة النفسانية التي تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير روية»^(١)**

(١) نهاية الحكمة: المرحلة السادسة، الفصل الخامس عشر، ص ١٥٨.

أي: من غير تكلفٍ.

ولتوضيحه نضرب مثلاً، وهو: إنَّ للإنسان ملكة التكلّم، فهو يخرج الكلمات من فمه من دون تأمّلٍ ولا رويّةٍ، ولا يقف فترةً من الزمن. وكذلك له ملكة المشي فيسير على أقدامه من غير أن يتعثّر في مشيته وبسهولةٍ من دون تكلفٍ؛ بخلاف فعل الكرم، فإنَّ مَنْ لم يكن فعل الكرم سجيته، يتردّد كثيراً إذا أراد أن يدفع للسائل نصف ما في جيبه، وذلك لأنّ الكرم ليس ملكةً له، ولهذا لا يصدر عنه بسهولةٍ ودون تكلفٍ، بل ربّما يمتنع فعل الكرم إن طولب بإنفاق نصف ما يملكه، بل يمتنع أصلاً ممّن لا قابليّة له ولا استعداد وممّن هو متمسكٌ بالحياة الدنيا فيما إذا طُلب منه قتل نفسه في سبيل الله تعالى. وهذا يعني: أنّ الشهادة ليست ملكةً عنده، بخلاف مَنْ يستأنس بالموت استئناس الطفل بمحالب أمّه.

ومن هنا يتّضح لنا تعريف الخلق بالملكة النفسانيّة التي تصدر عنها الأفعال بسهولةٍ ولا تحتاج إلى تكلفٍ أو تأمّلٍ.

وعلى هذا الأساس فالخلقيات هي الآراء المحمودّة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لأجل وجود الخلق الإنسانيّ، مثل حسن الشجاعة؛ إذ لو سألنا العقلاء عن سبب حكمهم بحسنها لقالوا: لأنّها مقتضى الخلق الإنسانيّ.

ولكن يرد على هذا التعريف إشكالٌ وتقريبه: لو عرّفنا الخلقيات بالمعنى المذكور وجعلناها سبباً لتطابق آراء العقلاء على المشهورات، فيرد عليه: أنّ هذا السبب غير موجودٍ في الأعمّ الأغلب بين الناس، فلا معنى لأن يقال: إنّ هذا الخلق هو السبب في حصول الآراء المحمودّة أو القسم الثالث من المشهورات. فإنّا لو نظرنا إلى الواقع الخارجي لوجدنا أكثر الناس لا يتحلّون بخلق الشجاعة؛ فكيف إذن نقول: إنّ الخلقيات ممّا تطابقت عليها آراء العقلاء لقضاء الخلق الإنسانيّ؟ وكيف صار الخلق منشأً لهذه القضايا المشهورة؟ والحال أنّ هذه الملكة مفقودةٌ، والناس إلّا القليل منهم لا يتّصفون بها، فينبغي على هذا التعريف أن لا تكون تلك

القضايا المشهورة موجودة أيضاً، وينبغي أن تتطابق آراء العقلاء على حسن الجنب!
والجواب عن ذلك يأتي عمّا قريب.

والخلق ملكة في النفس تحصل من تكرّر الأفعال الصادرة من المرء، على وجه يبلغ درجة يحصل منه الفعل بسهولة، كالكرم فإنه لا يكون خلقاً للإنسان إلا بعد أن يتكرّر منه فعل العطاء بغير بدلٍ، حتى يحصل منه الفعل بسهولة من غير تكلف.

أقول: هكذا عرفوا الخلقيات والخلق، فجعلوا السبب في حصول الشهرة فيها هو الخلق بهذا المعنى أي: الملكة التي تصدر منها الأفعال بسهولة، باعتباره داعياً للعقل العملي إلى إدراك أنّ هذا ممّا ينبغي فعله أو ممّا ينبغي تركه. وهذا هو التفسير الصحيح للحسن والقبح، لا أنّها ممّا يمدح فاعله أو لا يمدح.

ولكننا - إذا دققنا - نجد أنّ الأخلاق الفاضلة غير عامّة عند الجمهور، بل القليل منهم من يتحلّى بها، مع أنه لا يُنكر أنّ الخلقيات مشهورةٌ يحكم بها حتى من لم يُرزق الخلق الفاضل، فإنّ الجبان يرى حسن الشجاعة، ويمدح صاحبها، ويتمنّاها لنفسه إذا رجع إلى نفسه وأصغى إليها؛ ممّا يعني أنّه يراها من الأفعال التي ينبغي فعلها، وإلا لما مدح الشجاع ولكنه يجنب في موضع الحاجة إلى الشجاعة، وكذلك البخيل والمتكبر والكاذب.

ولو كان الخلق بذلك المعنى أي: بمعنى الملكة النفسانية التي تصدر عنها الأفعال بسهولة، هو السبب للحكم فيها أي: في الخلقيات، لحكم الجبان بحسن الجنب وقبح الشجاعة، والبخيل بقبح الكرم وحسن الإمساك، والكذاب بقبح الصدق وحسن الكذب... وهكذا. إذن لا بدّ أن تفسّر الخلقيات بمعنى آخر.

وعلى هذا الأساس ذكر المصنّف سبباً آخر للحكم بهذه الآراء المحمودة، وهو أنّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وزوّده بحجّة ظاهرة وهو الدين الإسلامي الذي يبيّن له الأعمال الحسنة والأعمال القبيحة، وما ينبغي أن يفعل وهو الواجب والمستحب، وما لا ينبغي أن يفعل، وهو المحرّم والمكروه. وكذلك

زوّده بحجّة باطنةٍ وبقدرةٍ يستطيع بها في الأعمّ الأغلب أن يميّز الأفعال الحسنة عن الأفعال القبيحة بغضّ النظر عن التربية والتأديبات الصلاحية ووجود المجتمع وعدم وجوده. فزوّد الإنسان بفطرةٍ أو عقلٍ يستطيع به التمييز بين الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة، وهذا التمييز هو السبب في هذا القسم من المشهورات؛ فإن إدراكه لحسن الشجاعة وحسن الصدق وحسن الأمانة سببٌ في تحقّق هذه الآراء المحمودة، وليس سببها الخلق بالمعنى المتقدّم، ولهذا قال:

والصحيح في هذا الباب أن يقال: إنّ الله تعالى خلق في قلب الإنسان حسّاً

يعني قدرةً يستطيع بها أن يميّز بين الحسن والقبيح وجعله حجّةً عليه وهي الحجّة الباطنة في قبال الحجّة الظاهرة، يدرك به أي: بالحسّ محاسن الأفعال ومقابحها - من إضافة الصفة إلى الموصوف - أي: يدرك الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة؛ وذلك الحسّ هو «الضمير» بمصطلح علم الأخلاق الحديث، وقد يسمّى بـ«القلب» أو «العقل العملي» أو «العقل المستقيم» أو «الحسّ السليم» عند قدماء الأخلاق وتشير إليه كتب الأخلاق عندهم كما في قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٨).

لو بقي حسّ الإنسان وضميره وقلبه غير مغطّى لاستطاع أن يميّز في الأعمّ الأغلب بين الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة، ولكنّ الإنسان لعوارض خارجيّة قد لا يستطيع أن يميّز بينهما. ولذا جاء في القرآن: أنّ التعبّد بالدين الإسلامي هو فطرة الله التي فطر الناس عليها. قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠) فإنّ فطرة الإنسان تطلب الدين القيم، ولكنّ بعض الناس لا يطلبون ذلك؛ لعوامل خارجيّة، وإلا لو تُرك الإنسان وفطرته السليمة لآمن بالتوحيد وبمحاسن الأفعال، ولحكم بأنّ هذا الفعل ممّا ينبغي فعله، وذلك ممّا لا ينبغي فعله.

فهذا الحسُّ في القلب أو الضمير هو صوتُ الله المدوّي في دخيلة نفوسنا يخاطبها به ويجاسبها عليه إن لم تلبّ نداء هذا الصوت، ونحن نجدُه كيف يؤنّب مرتكبَ الرذيلة، ويُقرُّ عينَ فاعلِ الفضيلة. والضمير في القرآن الكريم هو النفس اللوامة؛ فإنّها تؤنّب الإنسان وتلومه إذا ارتكب فعلاً قبيحاً، وهي قد تضعف أو قد تموت لدى البعض ولكنها موجودة في الأعمّ الأغلب. وسبب ضعفها أو موتها الإنسان نفسه بأعماله الخارجيّة بأن يدسّها في التراب ويغطّي ضميره أو عقله العمليّ أو حسّه الذي يستطيع أن يميّز بين الخير والشرّ والحسن والقبيح.

وهو موجودٌ في قلب كلّ إنسان، وجميع الضمائر تتحدّ في الجواب عند استجوابها عن الأفعال فإنّك إذا سألت جميع المجتمعات العقلانيّة على اختلاف أديانهم ومذاهبهم وثقافتهم وقومياتهم ومشاربهم عن الشجاعة والجن والدفاع عن الوطن والتخاذل عنه، لأجابوك كلّهم بأنّ الشجاعة والدفاع عن الوطن فضيلةٌ، ولا يختلف في ذلك اثنان.

فهي أي: الضمائر تشترك جميعاً في التمييز بين الفضيلة والرذيلة وإن اختلفت في قوّة هذا التمييز وضعفه، وهذا تابعٌ للعوامل الخارجيّة كسائر قوى النفس إذ تتفاوت في الأفراد قوّة وضعفاً كتفاوتهم في فهم القضايا البديهيّة.

ولأجل هذا - إشارة إلى قوله والصحيح في هذا الباب... لا لأجل أنّ الخلق ملكةٌ نفسانيّةٌ - كانت «الخلقيات» من المشهورات، وإن كانت الأخلاق الفاضلة بمعناها الأوّل المتقدّم ليست عامّةً بين البشر، بل هي من خاصّة الخاصّة.

نعم، الإصغاء إلى صوت الضمير، والخضوع له، لا يسهل على كلّ إنسان، إلاّ بالانقطاع إلى دخيلة نفسه والتحوّل عن شهواته وأهوائه. وإنّما يحتاج ذلك إلى مرانٍ وتربيّةٍ وعملٍ كما أنّ الخلق عامّةً لا يحصل له وإن كان له ذلك الإصغاء، كما إذا فرضنا أنّ الإنسان أصغى إلى عقله العمليّ وإلى صوت الضمير الذي يناديه

بالفضيلة، إلا أن الإصغاء لا يجعله متخلّقا وأن الذي يجعله متخلّقا هو تكرار الاستجابة لذلك النداء، لأن الخلق عبارة عن ملكة نفسانيّة. فإنّ الإنسان عندما يقوم بعملٍ من الأعمال يكون له حالٌ، فإذا تكرّر هذا الحال يكون له ملكةٌ، والملكة إذا اشتدّت تكون له مقاما، والمقام إذا اشتدّ يكون له اتّحاداً، كما إذا دخلت إلى مجلسٍ والخطيب يتكلّم بمواعظ الأخلاق الحسنة، فتحصل لقلبك حالةً معيّنة وخشوعٌ معيّنٌ أو ندمٌ على ما فات، وهذه الحالة تختلف باستمرارها باختلاف الأشخاص، فقد تؤثر في شخصٍ لحظاتي، وتؤثر في آخر مدّة أسبوعٍ أو أكثر. ومثل هذا لا يسمّى ملكةً، بل يسمّى حالاتٍ، والشاهد على ذلك أنّها قابلةٌ للزوال، بل سريعة الزوال، وشأنها في ذلك شأن اصفرار الوجه عند الخوف أو حمرة عند الخجل. ولكنها إذا اشتدّت وصار زوالها بطيئاً، تسمّى عندهم ملكةً، لا تفارق الإنسان في الأعم الأغلب.

فمثلاً إذا قام الإنسان العادي إلى الوضوء لا تأخذه حالة الخشوع والخضوع والارتجاف التي كانت تأخذ الإمام زين العابدين عليه السلام لأنّ ذلك من الأحوال ولم يكن ملكةً للإنسان العادي. أمّا بالنسبة إلى الإمام عليه السلام فكانت ملكةً.

ثمّ هذه الملكة إذا اشتدّت تكون مقاماً، ولذا سمّيت بمقامات العارفين، أي: محلّ المكث، لأنّ الإنسان حين يصل إلى هذه المرتبة يمكث على هذه الحالة ولا تزول عنه، وعندما يصل إلى هذه المرتبة يتّحد مع تلك الحالة ويستحيل زوالها. وهذا ما يخصّ العصمة. ومن هنا نقول: إنّ المعصوم عليه السلام تمتنع عليه المعصية، مع قدرته عليها؛ لأنّ الطاعة صارت له بدرجة اتّحدت مع وجوده ولا يمكن زوالها، ولا تصدر منه المعصية.

هذا وقد ذكر القرآن الكريم الذين آمنوا وعملوا الصالحات في خمسين مورداً،

منها قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾ (البقرة: ٢٥) وكذلك ذكر الصالحين؛ قال تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (آل عمران: ١١٤) وفرق كبير بين أن يتّصف العمل بالصلاح مع غصّ النظر عمّن صدر عنه؛ إذ قد يكون صالحاً وقد لا يكون، وبين أن تكون ذات الإنسان وهويته صالحاً. فإنّ كونه من الصالحين مرتبة تابعة لتكرّر العمل بحيث كلما تكرّر كانت تلك الحالات أشدّ رسوخاً في نفسه. ومن هنا يتّضح لنا اهتمام أئمة أهل البيت عليهم السلام في أدعية الليالي والأيام والصلوات الخاصّة بهما والزيارات، فإنّ سببه ترسيخ تلك الحالات في النفوس لتكون ملكة ثمّ مقاماً ثمّ اتحاداً.

وهذا لا يحصل إلا بتكرّر العمل واتّخاذه عادةً، حتّى تتكوّن عنده ملكة الخلق التي يسهل معها الفعل، وبالأخصّ الخلق الفاضل فإنّ تحصيل ملكات الأخلاق الرذيلة أسهل بكثير من تحصيل ملكات الأخلاق الفاضلة، لأنّ تحصيل الملكات الفاضلة، من قبيل الصعود إلى قمة جبل شاهق كيف يكون صعباً، وتحصيل ملكات الأخلاق الرذيلة من قبيل التدرج من تلك القمة، فإنّ السقوط في مهاوي الرذيلة سهل جداً، والصعود إلى قمم الكمال شاقٌّ.

ولهذا على الإنسان أن يحرص على أن تكون أفعاله من أسباب كماله وأن يحافظ على الخلق الفاضل فإنّ أفعاله التي تحقّقه تحتاج إلى مشقّة وجهادٍ ورياضة، لأنّها دائماً في حربٍ مع الشهوات والرغبات. وليس الظفر إلا بعد الحرب. والإنسان لا يحصل على الملكات الفاضلة إلا إذا كان في جهادٍ دائمٍ مع الشهوات والرغبات، ولا تحصل مع الانعزال عن الناس والجلوس في البيت، لأنّه لا يوجد أمامه آنذاك محرّمٌ لكي يجاهده، ولا مجالس يحضرها لكي يجاهد الغيبة والنميمة، ولا جهاد لمن كان جالساً في بيته ولم يختلط مع الناس، والفخر لمن كان في وسط الناس ويجاهد نفسه وشهوته ورغباته المحرّمة.

٤. الانفعاليات

الانفعاليات هي القسم الرابع من المشهورات، وهي قضايا يقبلها الجمهور، وسبب قبولها وشهرتها انفعال القلب بها؛ فإنَّ الإنسان له عاطفةٌ ورقةٌ ورحمةٌ وشفقةٌ وأنفةٌ وحميةٌ وغيره، وغير ذلك. وهذه الانفعالات تكون منشأً للحكم بحسن بعض الأفعال وبقبحها. والإنسان الذي له شفقةٌ ورحمةٌ وعاطفةٌ يتأثر وينفعل إذا شاهد حيواناً يُذبح. ومن هنا لو سألت الإنسان عن سبب قيامه ببعض الأفعال كالعطف على الفقير، لأجابت إنَّها قام بها لدفع الألم الذي يتوجّه إليه، لا لحاجةٍ في نفسه. فهو عندما يرى الفقير رث الثياب منكسراً، يتألم من هذا المنظر فيعطف عليه؛ ليدفع ألمه النفسي الذي أصيب به، لا ليقضي حاجة الفقير.

ولا يخفى عليكم أنّ الله سبحانه وتعالى أودع الشفقة والرحمة في قلب الإنسان، وقد نظّمها في شرعه الحنيف وبيّن المواضع التي ينبغي أن تكون فيها شفقةٌ مثلاً، والمواضع التي لا ينبغي أن تكون فيها شفقةٌ، كما يومي إليه قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢) ففي جريمة الزنا لا ينبغي أن تأخذنا رافةٌ وشفقةٌ بهما في إقامة الحدّ وتنفيذ العقوبة. وكذلك في حدّ السرقة؛ قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨) فإنَّ الإنسان قد يرى أنّه من الأفضل أن لا يُرجم الزاني ولا تُقطع يد السارق بمقتضى شفقتهم، ولكنّ الشارع أوجب إقامة هذه الحدود وأمر بأن لا محلّ للشفقة في مثل هذه الجرائم، وأنّ شفقة الإنسان لا بدّ أن تنظّم تنظيمًا بالنحو الذي بيّنه الشارع.

فالانفعاليات كما ذكرها المصنّف قدّس سرّه؛ إذ قال: **وهي التي يقبلها الجمهور بسبب انفعالٍ نفسانيٍّ عامّ، كالرقة والرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحمية والغيرة،**

ونحو ذلك من الانفعالات التي لا يخلو منها إنساناً غالباً.

فترى الجمهور يحكم - مثلاً - بقبح تعذيب الحيوان لا لفائدة، وذلك أتباعاً لما في الغريزة من الرقة والرحمة، بل الجمهور بغريزته يحكم بقبح تعذيب ذي الروح مطلقاً وإن كان لفائدة وهي حفظ نظام المجتمع، وهذه الفائدة عظيمة جداً؛ قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩) ففي القصاص حياة، ولكن من يفعل من هذه الأمور يحكم بأن لا يقتصر من الجاني أتباعاً لشفقته؛ بينما نجد الإسلام ينظم هذه الشفقة. فإننا إذا قسنا رحمة الله إلى رحمتنا، نجد رحمته ورأفته بعباده أوسع وأكد من رحمتنا ورأفتنا بعضنا على بعض؛ فالقياس مع الفارق.

لولا أن تصرف عنه الشرائع والعادات فإن الشرائع تحكم بأن القصاص ممدوح، لكن الإنسان لو ترك وغريزته لحكم بأنه مذموم.

والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى، ويعنى برعاية الأيتام والمجانين لأنه مقتضى الرحمة والشفقة، كما يحكم بقبح كشف العورة لأنه مقتضى الحياء، ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة أو الوطن والأمة لأنه مقتضى الحمية والغيرة... إلى غير ذلك من الأحكام العامة عند الناس.

٥. العاديات

تعد العاديات القسم الخامس من المشهورات، وهي الأمور التي ألفها الناس واعتادوها. والعادة - كما يقولون - طبيعة ثانية لدى الإنسان، لا واقع لها، لكنه ألفها ولا يستطيع أن يتخلى عنها؛ فتكون مشهورة عندهم.

وهي التي يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم، كاعتيادهم احترام القادم بالقيام، والضيف بالضيافة، والرجل الديني أو الملك بتقبيل يده، فيحكمون لأجل ذلك بوجوب هذه الأشياء لمن يستحقها.

والعادات العامة كثيرة. وقد تكون عادة عامة لأهل بلد فقط أو قطر أو أمة أو جميع الناس، فتختلف لأجلها القضايا المشهورة التي يُحكّم بها بحسب العادة؛ فتكون مشهورة عند أهل بلد أو قطر أو أمة، غير مشهورة عند غيرهم، بل يكون المشهور ضدها.

والناس يمدحون المحافظ على العادات، ويذمّون المخالف المستهين بها، سواء كانت العادات في نفسها سيئة أو حسنة فيكون مخالف العادة مذموماً، فزاهم يذمّون من يُرسل لحيته إذا كانوا اعتادوا حلقها، ويذمّون الحليق لأنهم اعتادوا إرسالها. وزاهم يذمّون من يلبس غير المألوف؛ لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه. والشارع المقدّس أيضاً يقف ضدّ العادات غير الصحيحة التي تخالف أحكامه.

ومن أجل ذلك نرى الشارع، حرّم لباس الشهرة. بشرط أن لا يكون لباس الشهرة واجباً. فإن المرأة المسلمة المحجّبة إذا كانت تعيش في مجتمع يرى الحجاب من لباس الشهرة فلا يعني ذلك أنّها لا بدّ أن تخلعه، بل يجب عليها الحفاظ عليه، لأنّ لبس الحجاب واجبٌ عليها. وما ذكره المصنّف إنّما يجري في الأمور المباحة، فإذا كان اللباس مباحاً ويؤدّي إلى اشمئزاز الناس منه، فقد يحرم بعنوان ثانوي.

والظاهر: أنّ سرّ التحريم: أنّ لباس الشهرة يدعو إلى اشمئزاز الجمهور من اللابس وذمّهم له؛ وأهمّ أغراض الشارع الألفه بين الناس وتقاربهم واجتماع كلمتهم، وهذا هو العنوان الثانوي وورد عنه: «رحم الله امرأً جبّ الغيبة عن نفسه»^(١).

كما ورد في الشريعة الإسلامية المطهّرة: أنّ منافيات المروءة مضرّة في العدالة. ومنافيات المروءة تختلف من زمان إلى آخر ومن مكان إلى آخر. ففي زمان كان ارتداء لباس الجندي بالنسبة إلى رجل الدين العالم من منافيات المروءة، وبالتالي

(١) لم نعثر عليه في كتب الأحاديث.

هو مضرٌ بعدالته، أمّا في زماننا فلا يعدّ ذلك مضرّاً بعدالته، بل هو من مقتضيات وظيفته. فمنافيات المروءة كالأكل حال المشي في الطريق العامّ أو السوق، والجلوس في الأماكن العامّة كالمقاهي، لشخص ليس من عادة صنّفه ذلك. وما منافيات المروءة إلا منافيات العادة المألوفة.

٦. الاستقرايات

الاستقرايات القسم السادس من المشهورات. ونحن ذكرنا في أول البحث أنّ هذه الأقسام ليست بالحصص العقليّة، بل هي بالاستقراء وهي التي يقبلها الجمهور بسبب استقراءهم التامّ أو الناقص، كحكمهم بأنّ تكرار الفعل الواحد ممّلاً، وأنّ الملك الفقير لا بدّ أن يكون ظالماً لأنّ خزائنه فارغة تستدعي ملأها بالأموال فيظلم... إلى كثيرٍ من أمثال ذلك، من القضايا الاجتماعيّة والأخلاقيّة ونحوها. وكثيراً ما يكتفي عوامّ الناس وجمهورهم بوجود مثالٍ واحدٍ أو أكثرٍ للقضيّة، فتشتهر بينهم، عندما لم يقفوا على نقضٍ ظاهرٍ لها، كتشاورم الأوربيين وغيرهم أيضاً من المسلمين من الرقم (١٣) لأنّ واحداً منهم أو أكثر اتفق له أن نُكِبَ عندما كان له هذا الرقم، وتتشاورم العرب من نُعابِ الغراب. يقال: نُعَبَ الغرابُ وينعِبُ وينعَبُ نُعْباً ونُعيباً ونُعاباً: صَاحَ وصَوَّتَ، وهو صوتُه، وقيل مدّ عنقه وحرّك لسانه في صياحه^(١). وصيحة البومة كذلك. ومثل هذا كثيرٌ عند الناس وجميع هذه الأمثلة من الاستقراء الناقص وليست من التامّ. ونحن ذكرنا سابقاً: أنّ الاستقراء التامّ غير موجودٍ وليس عملياً.

(١) لسان العرب لابن منظور: ج ١٤، ص ١٩٧.

(٤)

الوهميات

الوهميات تعدّ من موادّ الأقيسة غير البرهانية؛ لما سيأتي من أنّ مادّة القياس البرهاني لا بدّ أن تكون من اليقينيّات، وإلاّ فلا يكون القياس برهانيّاً، بل يكون جدليّاً أو مغالطياً أو شعريّاً. وسوف يتّضح هناك السّر في تقسيم القياس إلى برهانيّ وغير برهانيّ، وأنّ منشأ انقسامه إلى الأقسام الخمسة هو موادّه، أي: القضايا التي تشكّل مقدماته.

ونقول في مقام بيان الوهميات: إنّ الأحكام التي تصدر من الإنسان تارة تكون مرتبطةً بالمحسوسات، من قبيل حكمه بأنّ النار حارّةٌ والشمس مضيئةٌ والماء باردٌ... إلى غير ذلك من الأحكام التي يصدرها استناداً إلى الحواسّ الخمس، وتارةً أخرى يصدر أحكاماً مرتبطةً بعالم المجرّدات عن الحسّ، من قبيل قولنا: الله موجودٌ، فإنّه قضيةٌ غير مرتبطةٍ بالحسّ وإنّها مرتبطةٌ بنشأةٍ فوق عالم التجرّد، أي: العالم المجرّد عن المادّة، وعن الأشياء التي لها زمانٌ وحجمٌ وحركةٌ وطولٌ وعرضٌ وعمقٌ ونحو ذلك ممّا هو مذكورٌ في الفلسفة.

فإذا كان هناك موجودٌ وليس محكوماً بأحكام المادّة كالحجم والمكان، فهو من المجرّدات التي لا تدرك إلاّ بأمرٍ وراء الحواسّ الظاهرة، بخلاف الموجودات المادّية؛ إذ يمكن الإحساس بها بإحدى الحواسّ: البصر والسمع واللمس والشمّ والذوق.

أتى إعرابيُّ أبا جعفر محمّد بن عليّ عليها السلام «فقال: رأيت ربّك حين عبدته؟ فقال: لم أكن لأعبد شيئاً لم أره. فقال: كيف رأيتَه؟ فقال عليه السلام:

«لم تره الأبصار بالمشاهدة والعيان، بل رأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يدرك بالحواس، ولا يقايس بالناس، معروف بالآيات، منعوته بالعلامات...»^(١). تصور الإعرابي أنّ الرؤية بصريّة حسّيّة، فنفاها عليه السلام وأثبت الرؤية القلبيّة غير المحسوسة، ومن المعلوم أنّ كلّ شيء ليس بمحسوس، لا يكون مرئيّاً. إذن، فالأحكام التي تصدر من الإنسان على قسمين: أحدهما يرتبط بالمحسوسات، والآخر يرتبط بالمجردات. فإذا تدخل الوهم في الأحكام المرتبطة بالمجردات، جعلها بحكم المحسوسات، وحينئذ تكون هي الوهميّات المبحوث عنها.

ومن هنا يتّضح: أنّ محلّ الكلام في المقام: هو أنّ الوهم يتدخل في الأحكام المرتبطة بالمحسوسات وفي الأحكام المرتبطة بالمجردات أو المعقولات. فإذا تدخل في المجردات وطالب فيها بأن تكون بحكم المحسوسات، فحينئذ تكون هي الوهميّات الصرّفة، وهي قضايا كاذبة قطعاً لا ظلّ لها من الحقيقة، بخلاف القضايا المحسوسة التي يتدخل بها الوهم، فإنّها قضايا صادقة، لأنّ الوهم يطالب بها بأن تكون من الأحكام الكذائيّة، فتتطابق أحكامه مع أحكام الحسّ. إذن، نقول في مقام تعريف الوهميّات: هي القسم الرابع من مبادئ الأقيسة غير البرهانيّة، وهي كما تقدّم من المقدمات المستغنية عن البيان، وهي على قسمين: قضايا لها واقع، وقضايا ليس لها واقع، أي: لا ظلّ لها من الحقيقة فهي كاذبة، ولكنّ بديهة الوهم لا تقبل سواها فتؤثّر في فعل الإنسان لارتباط الإنسان بالمادّة. ولتوضيح المراد من الوهم المبحوث عنه في المقام، نقول: هنا اصطلاحات لا بدّ من بيانها، وهي: الحسّ، والخيال، والمتخيّلة، والعقل، والوهم. توضيح هذه الاصطلاحات: أنّك إذا وضعت الكتاب أمامك، فتنتقش

(١) أمالي السيّد المرتضى: ج ١، ص ١٠٤.

صورته في حواسك التي تحسّ به. وهذه الصورة تسمى الصورة الإحساسية. فلو أغمضت عينيك تتصوّر نفس صورة الكتاب بعد انقطاعك عن العالم المادّي الخارجي، وهذه الصورة الموجودة في أفق الذهن بعد الانقطاع عن الواقع الحسيّ المادّي تسمى صورةً خياليّةً بحسب الاصطلاح، وهي غير الصورة المتخيّلة. فإنّ المتخيّلة كما لو تخيّلت مخلوقاً وجعلت له رأس إنسانٍ وجسم حصانٍ وجعلت له بدل اليدين جناحين كالطير... فإنّ هذه الصورة ليس لها وجودٌ في الواقع الخارجي، وإنّما جمعت صوراً من عدّة أشياء خارجيّة ثمّ ألّفت بينها في خيالك وجعلتها مخلوقاً على الصورة التي تخيّلتها.

وأما العقل فهو القوّة التي تدرك المفهوم الكلّي، كتصوّر مفهوم الإنسان الكلّي غير المتمثّل بصورةٍ جزئيّة. ولذا قالوا: إنّ الصورة الحسيّة جزئيّة، لأنّها مرتبطةٌ بالواقع الخارجي، وكذلك الصورة الخياليّة، والصورة العقليّة كليّة، لأنّ معنى الإنسان كليّ. وهذا واضح.

أما الوهم فتوضيحه: إنّ الإنسان يدرك المعاني الجزئيّة التي لا مادّة لها ولا مقدار، كإدراك حبّ زيدٍ أو بغض عمرو. والجزئيّة إنّما تأتي في المعنى من خلال إضافة المعنى الكلّي إلى أمرٍ جزئيّ، وإلاّ فهو كليّ من الكليات.

وعلى هذا، فالوهم يقع بين الخيال والعقل، وهو الذي يدرك المعاني الجزئيّة، لا الذي يدرك الصور الجزئيّة، لأنّ ما يدرك الصور الجزئيّة هو الخيال.

فالفرق هو بين الوهم والخيال، فإنّ الوهم يدرك المعاني الجزئيّة، والخيال يدرك الصور الجزئيّة.

والوهم بهذا المعنى ليس محلاً للكلام، بل المقصود منه ما كان متعارفاً عليه بين عامّة الناس، أي: المعاني التي يخطرها الإنسان في ذهنه وهي كاذبةٌ لا واقع لها. مثلاً: لو طلبت من شخصٍ أن ينام بجانب ميّتٍ في القبر ليلاً، فإنّه لا يلبي طلبك ولا يستطيع فعل ذلك، مع أنّ العقل لا يرى فرقاً في المكان بين أن يكون

مظلماً أو منيراً، فإنّ المكان هو المكان في الحالين، وليس للظلمة أيّ تأثير فيه تقتضي الخوف، وكذلك كونه ميتاً لا يوجب الخوف، إذ لو كان حياً لا يخاف منه فكيف إذا صار جسداً هامداً لا حراك فيه، بل لو فرض أن عادت الحياة له فهو إنسانٌ مثله ولا ينقلب وحشاً. فلو سألت العقل: هل يوجد سببٌ للخوف؟ لأجابك بالنفي. لكنّ وهمه لا يتركه، مع أنّ الوهم كاذبٌ لا واقع له. وعلى هذا يتّضح لنا: أنّ محلّ البحث هو الاعتقادات التي يصدّق بها الإنسان وتترتب عليها الآثار من غير أن تكون لها واقعيةٌ.

قال الحكيم السبزواري قدّس سرّه^(١):

من تلك ما يدعى بوهميّات	حكم على العقليّ بحسيّات
كالقبل في المجرد الزمانيّ	والفوق وضعيّ كذا مكانيّ
فالوهم تابعٌ ذوي الأوضاع	يحسب نور القاهر الشعاعيّ
والعقل يقفو في مبادي ما اقتنص	وإذ إلى النتيجة جاء نكص
يخاف من ميت جمادٍ عادله	وغسقٍ والسلب لا تأثير له

والمقصود بها: القضايا الوهميّة الصرفة؛ قيدها بالصرفة لأنّ بعضها واقعيّةٌ مأخوذةٌ من الحسّ وهي قضايا صادقةٌ في مقابل الصرفة وهي أي: القضايا الصرفة، **قضايا كاذبةٌ** لا تفارق أيّ إنسانٍ، فإنّك إن لم تروّض الوهم وتستعمله لأغراضك سخرك لأغراضه؛ لأنّه إذا قوي عند إنسانٍ فإنّ عقله مهما أدرك واعتقد يحول وهمه دون اعتقاده. مثلاً: عقل الإنسان يحكم بضرورة وجود الله تعالى بالدليل والبرهان، ويؤمن بأنّه تعالى لا يحدّه مكانٌ ولا زمانٌ، ولا كيف له ولا أين، ولا أوّل لأوّلته ولا آخر لآخريته ولا يشار إليه، ولكنّ الوهم يحكم بأنّ كلّ موجودٍ لا بدّ أن يكون في مكانٍ وزمانٍ وله بدايةٌ ونهايةٌ وله كمٌّ وكيفٌ...

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق اللالعيّ المنتظمة: ص ٣٤٠.

فإذا كان الوهم أقوى من العقل جعل الإنسان ملحدًا.
 من هنا تبرز أهمية حاجتنا إلى الأبحاث العقلية والرياضية لتقوية القوة العقلية؛
 فإنَّ كلَّ إنسانٍ عندما يولد فهو عاقلٌ بالقوَّة وليس عاقلًا بالفعل، ومتى رُوِّضَ
 هذه القوَّة وأخرجها إلى الفعل كان عاقلًا بالفعل، وحينئذٍ يكون الوهم في خدمة
 العقل.

ولهذا قال صدر المتألِّهين رحمه الله: «الجنين... إذا خرج من بطن أمه قبل البلوغ
 فهو حيوانٌ بالفعل، إنسانٌ بالقوَّة»^(١) لأنَّ الإنسان إنَّما يكون إنساناً بالفعل إذا
 أدرك الكليَّات، فإن كان عقله ضعيفاً فهو حيوانٌ بالفعل وإنسانٌ بالقوَّة.
 لا يقال: كلٌّ من يمشي على اثنين فهو إنسانٌ، فإنَّ الكثير من الحيوانات لها
 هذه الخاصَّة، وتمشي على الحبال، بينما لا يتمكَّن الإنسان من المشي عليها، ومن
 غير المعقول أن يقال: إنَّ إنسانيتها أقوى من إنسانيَّة الإنسان نفسه بمقتضى هذا
 القياس! ولا أحد يقول بهذا. فليس الملاك بالمشي على اثنين ولا بالأكل والشرب،
 فإنَّ الكثير من الحيوانات أكثر أكلًا من الإنسان.

وليس إنسانيَّة الإنسان بالوفاء، فإنَّ الكلب وفيٌّ؛ فلو كانت إنسانيَّته بالوفاء
 لكان الكلب الذي هو أكثر وفاءً أكثر إنسانيَّةً من الإنسان؛ قال أمير المؤمنين عليه
 السلام: «الصورة صورة إنسانٍ والقلب قلب حيوانٍ»^(٢) أي: إنَّ باطن بعض الناس
 حيوانٌ مفترسٌ، بل وأشدُّ افتراساً، إلَّا أنَّ ظاهره ظاهر إنسانٍ.

إذن، إنَّما يكون الإنسان وجوداً إنسانياً بالعقل. **إلَّا أنَّ الوهم يقضي بها أي:**
بالوهميات، قضاءً شديد القوَّة، فلا يقبلُ ضدها وما يقابلها حتى مع قيام البرهانِ
على خلافها؛ فإنَّ العقلَ يؤمنُ بنتيجة البرهان القائم على وجود الله سبحانه وتعالى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٣٥١.

(٢) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ج ١ ص ١٥٣، الخطبة (٨٧).

ولكنّ الوهم إذا كان أقوى من العقل، يعاند، ولا يزال يتمثل ما قام البرهان على خلافه كما ألفه الوهم؛ كما في قيام البرهان على أن الله تعالى لا زمان ولا مكان له، ولكنّ الوهم يعاند وينكر وجود موجودٍ لا زمان ولا مكان له، فيثبت له جسماً ممتنعاً من قبول خلافه أي: خلاف ما ألفه الوهم؛ ولذا تعدّ الوهميات من المعتقدات أي: من الأمور التي تؤدّي إلى الاعتقاد بها.

ألا ترى أنّ وهم الأكثرِ يستوحش من الظلام ويخاف منه، مع أنّ العقل لا يجد فرقاً في المكان بين أن يكونَ مظلماً أو منيراً، فإنّ المكانَ هو المكانُ في الحالين، وليس للظلمة تأثيرٌ فيه يوجبُ الضررَ أو الهلاك؛ ويخاف أيضاً من الميت وهو جمادٍ لا يتحرّك ولا يضرُّ ولا ينفع مع أنّ الخوفَ ينبغي أن يكونَ من الحيّ لأنّه يضرُّ وينفع لا الميت، بدليل أنّك لا تخاف من الحجر. ولو عادت إليه الحياة - فرضاً - فهو إنسانٌ مثله كما كان حيّاً، وقد يكونُ من أحبّ الناس إليه.

ومع توجّه النفس إلى هذه البديهة العقلية، يُنكرها الوهم ويعاند، فيستولي على النفس، فقد تضطرب من الظلمة ومن الميت، لأنّ البديهة الوهمية أقوى تأثيراً على النفس من البرهان.

ولأجل أن يتضح لك هذا الأمر، جرّب نفسك واسأل أصدقاءك: كيف يتمثل لأحدكم في وهمه دورة شهور السنة؟ فإنّك حينما تقول الدورة السنوية يصوّر لك وهمك ذلك على شكل دائرة، مع أنّه لا توجد دائرة في الواقع، وكذلك عندما تقول لصديقك: جنّات تجري من تحتها الأنهار. فيتصوّر أنّ الأرض شفافة مثل الزجاج تجري من تحتها الأنهار، والحال أنّ الأمر خلاف ما توهمه. ولهذا ورد عنهم عليهم السلام في وصف الجنة: «لا عين رأت ولا أذن سمعت» لأنّ جميع ما تتصوّره عن الجنة منشؤه الوهم، وأنّ تلك النشأة الآخرة غير هذه النشأة الدنيا حتّى تكون مثلها.

تأمّل ما أريد أن أقول لك، فإنّ الإنسان - على الأكثر - لا بد أن يتوهم دورة

شهور السنة أو أيامها بشكلٍ محسوسٍ من الأشكال الهندسيّة (تأمل في نفسك جيداً) أنّه لا بدّ أن نتوهم هذه الدورة على شكل دائرة منتظمة أو غير منتظمة أو مضرباً بعدد الشهور، أو شكلاً مضلّعاً متساوي الأضلاع أو غير منتظمٍ في أضلاعٍ أربعة أو أكثر أو أقل، مع أنّ السنة ودورة أيامها وشهورها من المعاني المجردة غير المحسوسة. وما سبب ذلك إلا لأنّ الإنسان يأنس الدائرة الماديّة مثلاً، فعندما يقال له: دورة شهور السنة، ينتقل ذهنه إلى الدائرة الماديّة التي كان يألّفها.

وكم من الأمور يأنس بها الإنسان في طفولته، وحين يكبر ويسمع عن أشياء، يتبادر ذهنه إلى ما ألفه حين الصغر، لأنّ قوّته العاقلة ضعيفة حين الصغر، ولهذا إذا أعطي معنى من المعاني، تصوّره ضمن صورة معيّنة تبقى معه حتّى في حال كبره. وجرب من نفسك واسأل ابنك: أين الله؟ فسوف ينتقل ذهنه إلى جهة العلوّ فيقول: فوق. وكذلك ينتقل في ذهنه صور الملوك وما يحيطهم من خدم وحشم وما لهم من عروش، وكيف يأمرّون وينهون. فإذا قلت له: إنّ الله يفعل كذا وكذا، ينتقل ذهنه إلى صورة الملك الذي يأمر وينهى.

وهذه الصور تبقى مع الإنسان كما قلنا حتّى حين يكبر، لأنّ بسطة الجسم لا تكفي في اتّساع المدارك من دون بسطة العلم وكمال العقل.

والشاهد على ما نقول: أنّك عندما تبيّن لابنك معنى الإحراق، فإنّ خير طريق لتفهمه أن تقرب له المعنى من خلال المثال، لأنّ ألم الاحتراق غير قابل لأن يدركه الطفل، لذا تضطرّ إلى أن تحضر له طفلاً يده محترقة وهو يبكي، فتقول لطفلك: إن وضعت يدك على النار يحدث بها مثل يد هذا الصغير. حينئذ يفهم المعنى بالمثال الخارجي. وهذه الحالة لا تختص بالأطفال، بل تشمل حتّى الكبار كما أشرنا. فإنّا إذا تكلمنا في الأبحاث الأصوليّة أو الفلسفيّة أو الكلاميّة، فإنّ الطرف المقابل يسأل: مثل ماذا؟ وهذا يعني أنّه لم يستوعب معنى الكلام الملقى عليه، فيريد أن يفهم المعنى من خلال الأمثلة الخارجيّة. ولهذا اعتمد القرآن

الكريم على إيصال المعاني إلى البشر من خلال الأمثال، قال تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾ (الرعد: ٣٥) مع أنه ذكر الجنة في أكثر من موردٍ، لكنه أراد أن يبين أن الجنات التي ذكرها والتي تجري من تحتها الأنهار أمثال لتقريب المعنى وليست هي الجنان الحقيقية ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ (العنكبوت: ٤٣).

فعلى الإنسان أن يرفع قوته العقلية حتى يدرك المعاني المجردة عن المادة والحس. وما يقف حائلاً أمام ذلك الارتقاء العقلي والصعود الفكري هو الوهم. فإن القوة الواهمة من أشد جنود إبليس، يستعملها للحؤول دون إدراك المعاني المجردة، وعلى الإنسان العاقل أن يروّض وهمه حتى لا يكون (وهمه) من جند إبليس وجنود الجهل، ويجعله من جنود العقل والرحمن.

وهنا تتضح أهمية قراءة بعض العلوم الفلسفية والكلامية والعلوم الرياضية بموازاة قراءة العلوم الأخرى لتتقوى القوة العاقلة لدى طالب العلم، كما يروّض الإنسان نفسه بالامتناع عن الشهوات المادية، وإن كانت محللة ليصفي نفسه ويهدبها، فإن الأكل والشرب مباحان، ولكنها محرمان على المكلف في نهار شهر رمضان، ليروّض الإنسان نفسه بالامتناع عن الحلال فضلاً عن الحرام أو الشبهات، ولهذا ورد: إنّما جعل الله المكروهات حتى يروّض الإنسان ليمتنع عن المحرمات. فلو فرضنا للمحرمات حداً وجاز للمكلف أن يبلغ حدودها، فبمجرد أن تزلّ قدمه يقع في الحرام؛ بخلاف ما إذا كان لها حدان ونهي الإنسان - على نحو الكراهة - عن تجاوز الحد الأول، فإنه إذا خالف وزلّت قدمه لا يقع في الحرام وإنما يرتكب المكروه، فيحتاط أكثر بالوقوف عند المحرمات. ولذا ورد: «الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام فيها»^(١).

(١) الأصول من الكافي، تأليف: أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني: ج ١ ص ٦٨، كتاب

ولعله لأجل ترويض القوّة العاقلة وتقويتها للوقوف أمام القوّة الواهمة، ذكروا بعض الأبحاث الأصوليّة والكلاميّة والفلسفيّة التي لا ثمرة فيها. ولهذا ذكر علماء الأخلاق: أنّ القوّة الواهمة (أي: الوهميّات الصرفة) في كثيرٍ من الأحيان، أقوى في الإنسان من إدراك اليقينيّات والأوليّات. وهذا واضح للعقل.

غير أنّ الوهم إذا خطرت له السنّة تمثّلها وتوهمها في شكلٍ هندسيٍّ وهيّ يخترعُه في أيّام طفولته، من حيث لا يشعر؛ فإنّك إذا سألت الإنسان: كيف يدير الله هذا العالم؟ فإنّه يتمثّله في صورة شخصٍ كبيرٍ طويلٍ له لحيّةٌ طويلةٌ لأنّه قديمٌ وجالسٌ على كرسيٍّ وتحفّه الملائكة، يأمر كلّ واحدٍ منهم بأن يقوم بعمله. ولا يأتي غير هذا التمثيل إلى ذهنه، لأنّه يتصوّره كالمملوك الذين تحف بهم جنودهم وحرّاسهم وحواشيهم، يأمرونهم وينهونهم ويوجهونهم، ولا يخطر في ذهنه أنّ الله معنا أينما كنّا، أو لا يخطر في ذهنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا تُوسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦) وأنّه أقرب إلى الإنسان من نفسه ويحول بين المرء وقلبه، مع أنّها شيءٌ واحدٌ.

فإنّ هذا المعنى المجرد الدقيق لا يخطر في ذهن الإنسان وإنّما يخطر في ذهنه صورٌ من أيّام طفولته من حيث لا يشعر، ويبقى وهمه معانداً مصراً على هذا التمثيل الكاذب. ولعلّ الإنسان بكذب هذا الوهم وسخافته، قد يخجل من ذكره لغيره ولكنّه لا ينفك عنه في سرّه. وهذا من الأمور النفسيّة اللطيفة التي تنبّه لها الشيخ المظفر قدّس سرّه، ولذا قال: **وإنّما أذكرُ هذا المثال لأنّه يسيراً لا خطرَ في ذكره، وهو يؤدّي الغرض من ذكره.**

والسرُّ في ذلك: أنّ الوهم تابعٌ منقادٌ في أحكامه للمحسوسات، فإذا ذكرت له حكماً مرتبطباً بالمعقولات أراد أن يتوهمه في إطار المحسوسات، وعندما لا يستطيع

ذلك ينكره. فهو تابعٌ للحسِّ ومكبَّلٌ به، فما لا يقبله الحسُّ لا يقبله الوهمُ إلاّ لابساً ثوبَ المحسوسِ وإن كانت له أي: للإنسان قابليّةٌ إدراكِ المجرّداتِ عن الحسِّ (الجار والمجرور متعلّقان بالمجرّدات) كقابليّته لإدراكِ المحسوسات فإنّ هذه القابلية بالقوّة بحاجةٍ إلى إخراجها إلى الفعلية.

وهذا يعني: أنّ الإنسان يبدأ حسياً ثمّ يسير بتكامله إلى أن يصل إلى درجة العقل وإدراك المعاني المجرّدة. وإلى هذا تشير نظريّة صدر المتألّمين قدّس سرّه: «النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء»^(١) أي: يبدأ من الحسِّ وينتهي إلى المعنى بحركةٍ تكامليةٍ صاعدةٍ بمقدار ما يستطيع، على العكس من النظرية الأفلاطونية والأرسطية القائلة: إنّ الإنسان يبدأ من المعنى وينتهي إلى الحسِّ.

فإذا كانت أحكام الوهم جاريةً في نفس المحسوسات فإذا كان حكم الوهم جارياً في الأحكام المرتبطة بالمحسوسات فيتطابق الوهم والحسُّ في الحكم، وإذا كان جارياً في الأحكام المرتبطة بالمجرّدات فلا يتطابقان في الحكم، وهذا هو محلّ الكلام في المقام؛ **فإنّ العقل يصدّقه فيها، فيتطابقان في الحكم، كما في الأحكام الهندسيّة، ومثّل ما إذا حكم الوهم بأنّ هذين الجسمين لا يجلان في مكانٍ واحدٍ بوقتٍ واحدٍ** (هذا من أحكام المحسوسات التي تتطابق مع حكم الوهم) **فإنّ العقل أيضاً يساعده فيه؛ لحكمه بأنّ كلّ جسمين مطلقاً كذلك، فيتطابقان.**

وإذا كانت أحكامه أي: أحكام الوهم، في غير المحسوسات - وهي التي نسمّيها بالقضايا الوهميّة الصرفة - التي هي محلّ الكلام، فلا بدّ أن تكون كاذبة؛ لإصرار الوهم على تمثيلها على نهج المحسوسات، فهو يفهم المجرّدات بثوب المحسوسات وهي بحسب ضرورة العقل ليست منها الحسيّات، بل هي من المجرّدات كما سبق في الأمثلة المتقدّمة، فإنّ العقل هو الذي ينزّع عنها أي: الأحكام ثوب الحسِّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨، ص ٣٤٧.

الذي أضفاه عليها الوهم، فيقع التنازع بين العقل والوهم، فإن كان العقل أقوى من الوهم أسره وكان تابعاً له ويأتمر بأمره، وإن كان الوهم أقوى من العقل كان العقل تابعاً له، وهذه هي الطامة الكبرى، وذلك لأنه لما كان للعقل القدرة على إيجاد المخارج لكل شيء، فإذا أصبح أسيراً لدى الوهم انقاد لأوامره وانحرف عن مساره. كما ورد في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام: «كم من عقلٍ أسير عند هوىٍّ أميرٍ»^(١) فيكون الهوى أميراً على العقل. ومن الواضح أنّ الأسير يأتمر بأمر الأمير.

ومن أمثلة ذلك بل من أوضح الأمثلة على التوحيد الذي ورد الحث الشديد على معرفته: **حكم الوهم بأن كل موجود، لا بد أن يكون مشاراً إليه، وله وضعٌ وحيزٌ. ولا يمكنه أن يتمثله إلا كذلك، حتى أنه يتمثل الله تعالى في مكانٍ مرتفعٍ علينا، وربما كانت له هيئة إنسانٍ مثلاً. ويعجز أيضاً عن تمثيل القبليّة والبعدية غير الزمانيّة.** فعندما تقول: الله قبلنا والله بعدنا، فيذهب الذهن إلى القبليّة والبعدية الزمانيّة. ولهذا ورد عن الإمام الرضا عليه السلام «كل ما ميّزتموه بأوهامكم فهو مخلوقٌ مصنوعٌ مردودٌ إليكم...»^(٢) ولعلّ النملة تعتقد أنّ لربّها زُبانيين. وهما الشعرتان البارزتان فوق رأسها، وهما كمالٌ لها. وبها أنّ الله تعالى كاملٌ بالنسبة إليها فتعتقد أنّ له تعالى زُبانيين. وهذا يجري عندنا أيضاً، فإنك إذا قلت: «الله عالمٌ». يتبادر ذهن السامع إلى علمه باعتبار أنّ العلم كمالٌ له فيتوهم أنّ علمه تعالى كالعلم الذي نكتسبه، مع أنّ الله تعالى سبوحٌ قدوسٌ منزّهٌ عن كلّ كمالٍ هو لنا. نعم، لا بدّ أن يبيّن العقل العلم على حقيقته وبحدوده.

ويعجز الوهم عن كلّ ذلك ما لم يتمثله على نهج المحسوسات **ويعجز عن**

(١) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: الحكمة ٢١١.

(٢) بحار الأنوار: ج ٦٦، ص ٢٠٣، الحديث ٢٣.

تمثيل اللانهائية؛ فإن الله لا متناهٍ، لكن الإنسان لا يستطيع أن يتصور معناه، لأن كل ما يتصوره مأخوذاً من الحس، ومهما حاول الإنسان أن يجرده يبقى عاجزاً عن إدراك اللامتناهي، **فلا يتمثل عنده كيف أنه تعالى كان وليس معه شيء حتى الزمان، وأنه سرمدى لا أول لوجوده ولا آخر،** كما ورد عن الإمام أبي إبراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام أنه قال: «إن الله تبارك وتعالى كان لم يزل بلا زمان ولا مكان وهو الآن كما كان، لا يخلو منه مكان ولا يشغل به مكان، ولا يجل في مكان، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا، ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور، لا إله إلا هو الكبير المتعال»^(١) فإنه لما كان يتبادر إلى ذهن الإنسان من قوله: «كان ولم يكن معه شيء» أنه الآن معه شيء، نفى الإمام عليه السلام وقال: الآن كما كان.

أجل، كان الله تعالى ولم يكن معه شيء، ويستحيل أن يكون معه شيء، وإلا لصار الواجب متعدداً، إذ لو كان شيء موجوداً فليس هو معه تعالى، بل هو قائم به. **وإن كان العقل - حسبما يسوق إليه البرهان - يستطيع أن يؤمن بذلك ويصدق به تصديقاً لا يتمثل في النفس، أي: لا تكون له صورة وهمية في النفس؛ لأن الوهم له السيطرة والاستيلاء عليها من هذه الجهة.**

فإن كان الوهم مسيطراً على النفس بأن كان هو الأمير، والعقل هو الأسير على وجه لا يدع لها أي: للنفس مجالاً للتصديق بوجود مجرد عن الزمان والمكان لا أول له ولا آخر، فإن العقل عندما يمنعها من تجسيمه وتمثيله وتوهمه كالمحسوس، تهرب النفس من حكم العقل باعتباره ضعيفاً، فلا يستطيع أن يقف أمام الوهم الأقوى منه وتلتجئ إلى أن تُنكر وجوده سبحانه وتعالى رأساً، شأن الملحددين.

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص ١٧٤، الحديث (١٢).

وعلى هذا فالذين ينكرون وجوده تعالى لا عقل لهم بحسب منطق الإسلام والقرآن الكريم وإن كان عندهم علمٌ، لكنّ العلم غير العقل، فهم يعيشون الجهل.

ومن النكات اللطيفة ما أورده ثقة الإسلام الكليني رحمه الله في الجزء الأوّل من كتابه (الكافي) تحت عنوان «كتاب العقل والجهل». فالجهل مقابل للعقل، والعقل في بعده النظريّ هو معرفة الجبّار، وفي بعده العمليّ هو: «ما عبّد به الرحمن واكتسب به الجنان»^(١) فإذا لم يملك الإنسان البعد النظريّ والبعد العمليّ للعقل، فهو غير موحدٍ وغير عابدٍ لله، فهو جاهلٌ يحفظ جملةً من الاصطلاحات. ومن هنا يتّضح لنا: أنّ العلم والجهل يجتمعان وأنّ العقل والجهل لا يجتمعان.

ومن أجل هذا، كان الناس - لغلبة الوهم على نفوسهم - بين مجسم وملحد. وقلّ من يتنوّز بنور العقل ويجرّد نفسه عن غلبة أوهامها، فيسمو بها إلى إدراك ما لا يناله الوهم. ولذا قال تعالى في كتابه المجيد: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ فأكثرهم ليسوا بمؤمنين، بل هم مشركون، فنفى الإيمان عن أكثر الناس. وهذه التفاتة جميلةٌ منه رحمه الله إلى فهم القرآن الكريم. ثمّ هؤلاء المؤمنون القليلون، قال عنهم: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ فالموحدون الحقيقيون قليل القليل، وإلى هذا يشير الحديث: «المؤمن كالكبريت الأحمر» يعني: **أنّهم في حين إيمانهم، هم مشركون مع أنّهم يؤمنون به تعالى لكنّ إيمانهم مشوبٌ بالشرك وليس خالصاً.**

عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير الآية، قال: «هو قول الرجل: لولا فلانٌ لهلك، ولولا فلانٌ لما أصبت كذا وكذا، ولولا فلانٌ لصاع عيالي؛ ألا ترى أنّه قد جعل لله شريكاً في ملكه يرزقه ويدفع عنه؟ فقيل له: لو قال: لولا أن من الله

(١) الأصول من الكافي: ج ١، الحديث (٣)، من العقل والجهل.

عليّ بفلانٍ هلكت. قال: لا بأس بهذا...»^(١) فنفى عليه السلام أن يكون المراد بالشرك أن يجعل له شريكاً في عبادته، وأثبت أنّ المراد من الشرك قول الرجل: لولا فلانٌ لما حلّ بي الأمر الفلانيّ. وهذا هو الشرك الذي يتلى به الخاصّة؛ إذ كثيراً ما يجري نحو هذا الكلام على الألسن.

وما ذلك إلا لأنّهم لغلبة الوهم إنّما يعبدون الأصنام التي ينحتونها بأوهامهم، وهكذا شأن الذين ينحتون بأوهامهم أصناماً معنويّةً، وإلا كيف يجتمع الإيمان والشرك في آنٍ واحدٍ إذا أريدَ بالشرك من الآية معناه المعروف، وهو العبادة للأصنام الظاهريّة؟ فالمراد من الشرك في الآية الكريمة ليس العبادة للأصنام الظاهريّة.

والخلاصة: إنّ القضايا الوهميّة الصرفة التي نسمّيها «الوهميّات» هي عبارةٌ عن أحكام الوهم في المعاني المجرّدة عن الحسّ لا في الصور المحسوسة، وهي قضايا كاذبةٌ لا ظلّ لها من الحقيقة. فبالإضافة إلى أنّها لا حقيقة ولا واقع لها، ليس لها ظلٌّ من الحقيقة، ولكنّ بديهة الوهم لا تقبلُ سواها؛ ولذلك يستخدمها المغالط في أقيسته.

فالوهميّات الصرفة هي واحدةٌ من موادّ القياس المغالطيّ، كما سيأتي في «صناعة المغالطة». إلا أنّ العقل السليم من تأثير الوهم - الجارّ والمجرور هنا متعلّقان بالسليم - يتجرّد عنه ولا يخضع لحكمه، فيكشفُ كذبَ أحكامه للنفس.

(١) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ١٦٩، ح ٢، باب عدم تعلق الرجاء والأمل بغير الله.

(٥)

المسلّمات

هذا هو القسم الخامس من مبادئ الأقيسة غير البرهانيّة، وهي من المقدمات المستغنية عن البيان. وهي: قضايا وقع التسالم عليها بين الطرفين سواء كانت صادقة في نفس الأمر والواقع أو كاذبة كذلك أو مشكوكة، باعتبار أنّ صدقها أو كذبها ليس ملحوظاً للمستدلّ بها.

وبعبارة أخرى: لا يكون نظر المستدلّ بها إلى كونها مطابقة للواقع أو غير مطابقة، بل نظره إلى أنّها مقبولةٌ ومسلّمٌ بها عند المخاطب سواء كان خصماً معانداً أو مسترشداً متعلماً.

وعلى أيّ حال: النظر في المسلّمات منحصرٌ في مقبوليّتها والتصديق بها من قبل الطرفين، سواء كانت مطابقة للواقع أو غير مطابقة أو مشكوكة. وهنا بعض الاصطلاحات لا بأس بالإشارة إليها، وهي: الأصول المتعارفة، والأصول الموضوعية، والمصادرات:

أ. الأصول المتعارفة، بيانها: إنّ المقدّمة التي يستعين بها المتكلّم لإفحام خصمه أو لإرشاد المتعلّم، ويقبل بها الطرف المقابل لبدايتها لا لأنّه تكلم بها، بل سواء تكلم بها أم لم يتكلّم، إذا اعتبر الطرف الآخر المقدّمة التي يستعملها المستدلّ بديهيّة في نفسها مع غضّ النظر عن أنّها بديهيّة في نفس الأمر والواقع أو لا، فهذه تسمّى الأصول المتعارفة. ومن هنا نقول: الأصول المتعارفة: هي القضايا والمقدّمات التي يعتبرها المتعلّم بديهيّة في محلّها سواء كانت بديهيّة في نفس الأمر أم لا.

ب. الأصول الموضوعية: أن المتعلم يجد المعلم أو الأستاذ مستنداً إلى مقدمة لا يعلم بأنها بديهية أو لا، إلا أنه لحسن ظنه به يسلم بها. فإذا كان قبوله بالمقدمة وتصديقه بها من باب حسن الظن بالمعلم فتسمى الأصول الموضوعية. ومن هنا قد تكون مقدمة واحدة متعارفة بالنسبة إلى شخص، ومن الأصول الموضوعية بالنسبة إلى شخص آخر.

ج. المصادر: أن المقدمة التي يستعملها المعلم مشكوكة مستنكرة عند المتعلم ولا يقبل بها، ولكنه من باب مجارة المعلم لا يقول له شيئاً. وهذه المقدمات تسمى بالمصادر.

وعلى هذا نقول: إن الأصول المتعارفة والأصول الموضوعية والمصادر جميعها مرتبطة بالمتعلم وكيفية نظره إلى المقدمات التي يستعملها الأستاذ أو المعلم في مقام الاستدلال.

وهي قضايا حصل التسالم بينك وبين غيرك على التسليم بأنها صادقة، سواء كانت صادقة في نفس الأمر، أو كاذبة كذلك، أو مشكوكة. يعني: ليس الملحوظ فيها عدم مطابقتها للواقع، لا أن الملحوظ فيها عدم مطابقتها له. وفرق بين عدم الملاحظة وبين ملاحظة العدم، فسواء كانت مطابقة أو غير مطابقة للواقع أو مشكوكة فهي غير منظورة للمستدل.

والطرف الآخر إن كان خصماً، فإن استعمال المسلمات في القياس معه يراد به إفحامه وإسكاته. وإن كان الطرف الآخر المخاطب مسترشداً يريد التعلم والرشاد فإنه يراد به إرشاده وإقناعه؛ ليحصل له الاعتقاد. وقد تقدم فيما سبق - وسوف نشير فيما بعد - المراد من الاعتقاد والتصديق بالحق بأقرب طريق وإن لم يكن الطريق ثابتاً في الواقع إلا أنه مسلم عند الطرف الآخر، فيوصله في النتيجة إلى الحق وإن كان في مقدماته تأمل.

فالمهم إيصاله إلى الحق عندما لا يكون مستعداً لتلقي البرهان وفهمه أو

عندما لا يكون مستعداً لتلقي الاستدلال القائم على مقدماتٍ يقينيةٍ جازمةٍ مطابقةٍ للواقع، إمّا لما ذكرنا من عدم استعداده، وإمّا لعدم قدراته العقلية لفهم الاستدلال بالقياس البرهاني. فالمستدلّ باعتقاده أنّ البرهان قائمٌ على صدق القضية التي يريد إثباتها للطرف الآخر، لكنّ الطرف الآخر لا يتمكّن من فهمه، فيوصله بأيّ طريقٍ اتّفق ولو كان بطريق المسلمات.

ثم إنّ المسلمات والقضايا التي تدخل في عملية الاستدلال إمّا «عامّة» وهي القضايا التي قسّمناها إلى: الأصول المتعارفة والأصول الموضوعية والمصادرات سواءً كان التسليم بها من الجمهور عندما تكون من المشهورات، أو كان التسليم بها من طائفةٍ خاصّةٍ، كأهل دينٍ أو ملّةٍ أو علمٍ خاصّ. وخصوصاً هذه المسلمات وهي المشهورات عند الجمهور أو عند طائفةٍ خاصّةٍ في علمٍ خاصّ، تسمّى «الأصول الموضوعيّة» لذلك العلم، وذلك عندما يكون التسليم بها عن مساححةٍ من المتعلّم على سبيل حسن الظنّ من المتعلّم بالمعلّم، بحيث لو سألته عن الدليل على صحّتها وأنها بديهيةٌ أو لا، لقال: ظنّني بمعلّمي أنّه لا يستعمل مقدّمةً غير مطابقةٍ للواقع، فهو يؤمن بها لا لأجل قيام الدليل القطعيّ على صدقها أو لبدايتها، وإنّما من باب حسن ظنّه بمعلّمه. فإذا كانت مقبولةً عند الطرف الآخر للسبب المذكور فتسمّى بالأصول الموضوعيّة. فإنّ المستدلّ لا يمكن أن يذكر جميع المقدمات في عملية الاستدلال.

مثلاً: لو أردنا أن نثبت حركة العالم، للطرف المقابل، فنقول: ثبت في العلوم الطبيعيّة أنّه لا توجد ذرّةٌ في هذا الكون إلّا وهي متحرّكةٌ. ونكتفي بهذه المقدّمة؛ إذ من غير المعقول أن يطالب بالدليل على أنّ العلوم الطبيعيّة أثبتت الحركة بحجّةٍ يتطرّق احتمال الاشتباه إليها، بل لو أقمنا الدليل على صحّة ذلك لطالب مرّةً ثانيةً بصحّة المقدمات التي استندنا إليها... وهكذا فلا بدّ من وجود جملة مقدماتٍ تؤخذ من علومٍ أخرى ومستدلّ عليها في تلك العلوم، إلّا أنّ قبول

الطرف بها لا يخلو من إحدى الحالات الثلاث التي أشرنا إليها، وهي قبوله بها إما من باب حسن الظن بالمعلم، وإما لأنها بديهية عنده، وإما لأنها مشكوكة عنده، فيجاري معلمه بها.

وهذه الأصول الموضوعية هي مبادئ ذلك العلم أي: من مبادئ التصديقية لا التصورية؛ إذ التصورية مرتبطة بفهم الاصطلاحات، والتصديقية مرتبطة بالمقدمات التي تؤخذ من علم آخر.

مثلاً: موضوع علم الأخلاق يُبحث فيه عن تهذيب النفس وتزكيتها وتربيتها... ولكنه لا يبحث فيه عن وجود النفس، وإنما يستدل على إثباتها في علم آخر، حيث ثبت أن للإنسان نفساً وجسداً، وعلم الأخلاق يرتبط بتهذيب النفس، وليس له أي علاقة بإثبات وجود النفس. فعندما تستدل للطرف الآخر بعلم الأخلاق على إثبات النفس، فهو إما يقبل منك ذلك من باب حسن الظن بك، فيكون من الأصول الموضوعية، وإما يقبله لأنه بديهي عنده فيكون من الأصول المتعارفة، وإما يشكك فيقبل به من باب المجازاة فيكون من المصادر.

ولهذا قلنا: المقدمة الواحدة قد تختلف من شخص إلى آخر بأن تُعتبر عند الأول من المصادر، وتعتبر عند آخر من الأصول المتعارفة، وعند ثالث من الأصول الموضوعية. كما في العلوم الطبيعية، حيث يُبحث فيها عن الجسم وعوارضه وأحكامه، مع أنه لا يوجد فيها بحثٌ يتعرض إلى كون الجسم موجوداً أو غير موجودٍ، وإنما أخذ الجسم فيها مفروض الوجود ثم بحث عن عوارضه وأحكامه. وكذلك الأمر في علم الطب، حيث يُبحث فيه عن أحكام البدن من حيث الصحة والإعلال، مع أنه لم يتعرض إلى إثبات وجود البدن، وإنما أخذ مفروض الوجود ثم بحث عن أحكامه وعوارضه ومتى يكون صحيحاً ومتى يكون مريضاً.

فالتصديق بمثل هذه المقدمات إما لكونها أصولاً متعارفةً أو مصادراتٍ أو

أصولاً موضوعاً لذلك العلم التي تبني عليها براهينه، وإن كان قد يبرهن عليها في علمٍ آخر أي: العلم الآخر يتبنى ثبوت تلك المقدمة.

وأما إذا كان التسليمُ بها من المتعلم، من باب المجازة مع الاستنكار والتشكيك بها - كما يقع ذلك في المجادلات - فتسمى حينئذٍ تلك المقدمات المسلمة التي شكك بها الطرف الآخر ولم يقبل بها تسمى بـ«المصادر».

وأما «خاصة» إذا كان التسليمُ بها من شخصٍ معينٍ وهو طرفُك الآخر في مقام الجدل والمخاصمة، كالقضية التي تؤخذ من اعترافات الخصم، ليبنى عليها الاستدلال في إبطال مذهبه ودفعه.

(٦)

المقبولات

القسم السادس من مبادئ الأقيسة غير البرهانية، هي القضايا التي يقبلها الإنسان لحسن ظنه بالأكابر، كما لو كنت تقبل بمطلبٍ علميٍّ فسُئلتَ عن سبب قبولك، فكان جوابك: لأنَّ العلماء ذكروه منذ مئة سنةٍ مثلاً وقبلوه، ومن غير المعقول أن يكونوا مخطئين، فتقبل به من باب حسن ظنك بهؤلاء الأكابر. وتسمّى مثل هذه القضايا المقبولة من جهة حسن الظنِّ بالأكابر بالتقليد الذي يورث الإنسان اعتقاداً في كثيرٍ من الأحيان. إلا أن الاعتقاد الذي يحصل منها ليس جازماً، وعلى فرض أنه اعتقادٌ جازمٌ فإنه اعتقادٌ قابلٌ للزوال. وقد تقدّم في أبحاثٍ سابقةٍ: أن الاعتقاد القابل للزوال هو الظنُّ الذي يحتمل الخلاف والمقابل لليقين، لأنّه عبارةٌ عن معرفةٍ ناشئةٍ عن تقليدٍ لا عن سببٍ وعلّةٍ.

وهي قضايا مأخوذةٌ ممّن يوثقُ بصدقه تقليداً وليست مأخوذةً عن معرفةٍ بالعلّة والسبب **إمّا لأمرٍ سماويٍّ** (وإدخال مثل هذه القضايا المقبولة لأمرٍ سماويٍّ في التقليد فيه تأملٌ؛ وذلك فإننا عندما نقبل قولاً من الإمام الصادق عليه السلام مثلاً فإنه لا يعقل أن يورثنا ظناً، وإنما يورثنا اليقين بالمعنى الأخصّ. وسوف يأتي بيان ذلك في محله إن شاء الله تعالى) **كالشرائع والسنن المأخوذة عن النبي والإمام المعصوم، وأمّا لمزيد عقله وخبرته** كتقليد رئيس فلاسفة الإسلام الشيخ الرئيس ابن سينا، فإن قبول قوله في قضيةٍ فلسفيّةٍ أو منطقيّةٍ أو علميّةٍ، من باب ثقته به ولخبرته ومزيد عقله. ولذا لو سألته عن دليل تلك المسألة لأجابه: إنَّ الشيخ الرئيس قال ذلك؛ لذلك قال المصنّف:

كالمأخوذات من الحكماء وأفاضل السلف والعلماء الفنيين، من آراء في الطبّ أو الاجتماع أو الأخلاق أو نحوها، وكأبيات تورّد شواهد لشاعرٍ معروف، كما إذا كان الشاهد الشعريّ متضمّناً قاعدةً نحويّةً، فتقبل بقوله ثقةً به، مع أنّه قد يتطرّق إليه احتمال الخطأ. ومن هذا القبيل الاعتماد على المعلّقات وجعلها ميزاناً للقواعد النحويّة، مع علمنا أنّ كلامهم ليس وحيّاً منزلاً بحيث لا يتطرّق إليه احتمال الخطأ والاشتباه، بل لعلمهم خالفوا القواعد وأخطؤوا في استعمالها، إلّا أنّ قبول قولهم تقليداً؛ ثقةً بهم أمّهم لا يخطئون.

وكالأمثال السائرة التي تكون مقبولةً عند الناس وإن لم تؤخذ من شخصٍ معيّن، وكالقضايا الفقهيّة المأخوذة تقليداً عن المجتهد.

إنّ هذه القضايا وأمثالها هي من أقسام المعتقدات. وسوف يتّضح في موادّ الأقيسة - التي على أساسها نقسم البرهان إلى جدلٍ ومغالطةٍ وشعرٍ... - أنّ بعض المقبولات تورث اعتقاداً، وبعضها لا تورثه، وإن كانت تورث تأثيراً في النفس، إلّا أنّ التأثير شيءٌ، والاعتقاد شيءٌ آخر. وعلى هذا فالمقبولات كالمسلّمات من القضايا التي تورث اعتقاداً، والاعتقادُ بها قد يكونُ على سبيل القطع وهو الاعتقاد الجازم، أو الظنّ الغالب وهو الاعتقاد غير الجازم، ولكن - على كلّ حالٍ - سواءً أورثت اعتقاداً جازماً أو لا منشأ الاعتقادِ بها هو التقليدُ للغير الموثوق (الموثوق صفةٌ للغير)، لأنّ التقليد لا يكون إلّا من الموثوق به. فإنّك إذا راجعت طبيباً ووصف لك دواءً فإنّك تعمل بوصفته، مع أنّه يحتمل أن يؤذيك بوصفه دواءً غير مرضك وعلّتك، لكنّك تعمل بقوله لوثاقتك به، وكذا لو صمّم مهندسٌ بيتك فإنّك تعمل بتصميمه وتبني بيتك على أساسه مع وجود احتمال أن لا يكون تصميمه صحيحاً. ويتّضح لك الأمر في مسألة الصوم، فلو كنت مريضاً وقد أمرك الطبيب بالإفطار، فإنّك تبحث عن طبيبٍ تثق بديانته، لكي يحصل لك أن أمره بالإفطار ليس ناشئاً عن قلة المبالاة بالدين. فرجوع الجاهل إلى العالم منشؤه الوثاقة بقوله، كما قدمنا.

وبهذا تفرق عن اليقينيّات والمظنونات لأنّ منشأهما ليس هو التقليد.

ثمّ إنّ ما يرتبط بالأخذ بقول المعصوم، أنّه إذا ثبت أنّ المعصوم لا يصدر منه الكذب والاشتباه ولا يقع منه سهوٌ ولا نسيانٌ... إلى غير ذلك ممّا هو مقتضى عصمته، وثبت أنّ الإمام الصادق عليه السلام معصومٌ، ثمّ قال كلاماً وعلمنا بالقطع بصدوره منه، وعلمنا بالجزم أنّه يريد المعنى الكذائيّ، ثمّ عملنا به تقليداً، فمّمّا لا شكّ فيه أنّ عملنا على طبق قوله تقليدٌ، ولكنّه يورث اليقين بالمعنى الأخصّ. ومن هنا نقول: ليس كلّ تقليدٍ لا يورث اليقين بالمعنى الأخصّ، بل التقليد الجازم الذي لا يتمل فيه المخالفة للواقع يقتضي ذلك. فالتقليد الذي يورث الجزم أولاً، وأنّه جزمٌ لا يزول ثانياً، يورث اليقين بالمعنى الأخصّ، بل الجزم الذي يحصل للإنسان من طريق قول المعصوم الذي يثبت بالقطع واليقين أقوى من الجزم الحاصل من الأدلّة الفلسفيّة.

لكنّ الكلام في الصغرى وليس في الكبرى، أعني حصول اليقين بأنّ الكلام - سنداً ودلالة - قد صدر عن المعصوم عليه السلام؛ إذ لا شكّ في أنّه لو صدر من المعصوم عليه السلام قولٌ وحصل القطع بصحّة سنده وعدم الشكّ في دلالته، يحصل اليقين بالمعنى الأخصّ. وهذا معنى قول حكماننا وعلماننا: «إنّ قول المعصوم يقع حدّاً أوسط في عملية الاستدلال» بشرط أن يكون قوله لا ما يُظنّ أنّه قوله. ونحن ذكرنا سابقاً: أنّ الحدّ الأوسط يربط الأكبر بالأصغر، وأنّه الأساس في كلّ عمليّة استدلالية. ووقوعه حدّاً أوسط في الاستدلال مشروطٌ بشرطين:

الأول: أن يكون مقطوع الحقيّة من حيث السند، أي: لا ريب في صحّة سنده.

الثاني: أن يكون صريحاً وجزمياً من حيث الدلالة.

وقد تكون قضية واحدة يقينية عند شخصٍ باعتباره يعرف السبب ومقبولة

عند شخصٍ آخر باعتباره لا يعرف السبب؛ ولذا قال: باعتبارين، كما قد تكون

من المشبهات أو المسلّمات باعتبارٍ ثالثٍ أو رابعٍ... وهكذا.

(٧)

المشبهات

القسم السابع من مبادئ الأقيسة غير البرهانية المشبهات: وهي قضايا كاذبة يُعتقدُ بها؛ والسبب في الاعتقاد بها مع أنّها كاذبةٌ لأنّها تُشبه القضايا الصادقة أعني اليقينيّات أو المشهورات في الظاهر، فيغالط فيها المستدلُّ غيره. فالمستدلُّ يعلم أنّ القضية التي يستدلُّ بها كاذبةٌ ليست واقعيّة، لكنّ خصمه جاهلٌ لا يعرف الموازين فيغالطه بها، أو لغلطه هو وتصوّره أنّها من اليقينيّات، أو كما قال: لقصور تمييز ذلك الغير بين ما هو هو، وبين ما هو غيره أي: لقصور تمييزه بين ما هو المطابق للحقّ والواقع، وبين ما هو غير مطابق له، أو لقصور نفس المستدلِّ أي: نفس المستدلِّ قاصرٌ عن تمييز اليقين عن غيره أو لغير ذلك.

والمشابهة إمّا من ناحيةٍ لفظيّة، مثل: ما لو كان اللفظ مشتركاً أو مجازاً، فاشتبه الحال فيه، وإمّا من ناحيةٍ معنويّة، مثل: ما لو وضع ما ليس بعلةٍ علّةً، ونحو ذلك.

وتفصيلُ أسباب الاشتباه يأتي في «صناعة المغالطة»، لأنّ مادّة المغالطة هي المشبهات والوهميّات، وأهمّها المشبهات.

(٨)

المخيّلات

القسم الثامن من مبادئ الأقيسة غير البرهانيّة المخيّلات وهي **قضايا ليس من شأنها أن توجب تصديقاً** ولذا لا تكون من أقسام القضايا التي تورث اعتقاداً للإنسان، إلا أنّها تورث تأثيراً في نفس السامع.

ثم إنّ حال السامع يختلف من شخصٍ لآخر، فكلمة كان أقوى في القضايا العقلية، كانت المخيّلات أضعف تأثيراً في نفسه، وكلمة كان أضعف فيها، كانت المخيّلات أكثر تأثيراً في نفسه. ولهذا نجد الشيخ الرئيس رحمه الله قد عاهد ربّه في رسالته المعروفة أن لا يشرب الخمر حتّى لأجل العلاج من المرض. وعلل ذلك بأنّ الله تعالى إذا حرّم شيئاً لا يمكن أن يجعل فيه الشفاء. ومن الأمور التي عاهد الله تعالى عليها أن لا يقرأ قصّة، لأنّ القصص تقويّ المخيّلة في الإنسان، وهو يريد أن يكون قوياً في العقليّات.

فبعض القصص والأشعار أثرها في النفس أضعاف آثار الاستدلالات العقلية، ولذا نجد بعض النثر المنظّم والشعر والمجازات والكنيات وأنواع البديع أكثر أثراً في نفوس الجمهور من الاستدلالات العقلية والقرآنية، لأنّ جانب المخيّلة في الناس عموماً أقوى من جانب التعقل. ولهذا يؤثّر فيهم التخيّل أكثر ممّا يؤثّر فيهم الاستدلال العقليّ.

ومن هنا يتّضح: أنّ هذه القضايا لا توجب تصديقاً، فإنّ المستمع إلى الشعر لا يحصل عنده اعتقادٌ، وإنّما يؤثّر في نفسه. ولهذا قال: **إلا أنّها توقع في النفس تخييلاتٍ تؤدّي إلى انفعالاتٍ نفسيّة، من انبساطٍ في النفس أو انقباضٍ، ومن**

استهانة بالأمر الخطير أو تهويل أو تعظيم للشيء اليسير، ومن سرورٍ وانسراحٍ أو حزنٍ وتألّمٍ، ومن شجاعةٍ وإقدامٍ أو جبنٍ وإحجامٍ، كما لو قرأت واقعة كربلاء من كتابٍ عاديٍّ وقرأتها أيضاً ضمن أبياتٍ شعريّةٍ لشاعرٍ مجيدٍ متمكّنٍ، فإنّ تأثير الشعر في نفسك يكون أشدّ من قراءة القصّة، وكذلك لو سمعت حكاية ما يجري في بلداننا الإسلاميّة من أحداثٍ محزنةٍ فإنّك تتأثّر، ولكن لو صيغت بيتين شعريّين تتأثّر أكثر. ولذا ورد: إن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لسحراً، لأنّ للشعر نغماً خاصّاً، والعالم مبنيٌّ على النغم والموسيقى الخاصّة. وهؤلاء الذين لهم خبرةٌ خاصّةٌ في سبك الحروف والكلمات بقلب المعاني البديعية البليغة، إذا صاغوها بصياغتها الشعريّة أثّرت في النفوس.

هذا وقد صاغ القرآن الكريم الكلمات وركّب الحروف في وصف الجنّة والنعيم فجاءت بالغة الدقّة مؤثّرةً في النفوس وكأتمّها نسيم الصبا تسكن إليها النفوس وتطمئنّ بها القلوب الصافية، على العكس من الكلمات التي استعملها في وصف النار وعذاب الحريق، فإنّه ركّبها تركيباً يصفع الإنسان ويردعه ويزرع الخوف في نفسه، كقوله تعالى: الصاخّة، والقارعة، والطامة والواقعة.

إذن، استعمال الكلمات والألفاظ التي لها قابليّة الاتّصاف بالرفقة والعذوبة، له أثرٌ طيّبٌ في النفس الإنسانيّة، فضلاً عن دلالتها على معانيها الموضوعية لها، واستعمال الكلمات التي لها قابليّة الاتّصاف بالزجر، فضلاً عن دلالتها واستعمالها في معانيها، يوجب ردع الإنسان ويزرع الخوف في نفسه. ويزداد ذلك كلّما كان للشاعر قدرةً على استعمال هذه الكلمات والحروف والأنغام الخاصّة التي تعطي المعاني التي يريد أن يرغّب الناس بها أو يزرهم عنها.

وتأثيرُ هذه القضايا (التي هي موادُّ صناعة الشعر كما سيأتي) في النفس، ناشئٌ من تصوير المعنى بالتعبير تصويراً خياليّاً خلاباً وإن كان لا واقع له لكنّه يؤثّر في النفس. وعلى هذا الأساس يتّضح لكم أنّ منظومة الحكيم السبزواري ليست

شعراً، وإنما هي نثرٌ منظومٌ، لأنَّ الشعر هو ما يذهب بالإنسان في عالم الخيال لا في عالم الواقع، كما في قوله رحمه الله:

إنَّ الوجودَ عندنا أصيلاً دليل من خالفنا عليلٌ

أو قوله:

وهي قطب الرحى في قوسي النزول والصعود

فإنَّ المستمع لا يفهم المراد من أصالة الوجود ولا المراد من قوسي الصعود والنزول إلا بعد دراسةٍ معمَّقةٍ لفترةٍ طويلةٍ على يد أستاذٍ متمرسٍ.

فصناعة الشعر، غير النثر المنظوم الذي يبتني على الاستعارات والتشبيهات وأنواع البديع الذي يؤثر في النفس.

وكلِّما استُعملت المجازات والتشبيهات والاستعارات وأنواع البديع في مثل هذه القضايا، كانت أكثر تأثيراً في النفس ولذا قالوا في الشعر: أعذبه أكذبه. ولا يريدون بذلك مخالفته للواقع، بل يريدون أكذبه في عالم الخيال. فإنَّه لا يشترط أن يكون الإنسان كاذباً حتَّى يكون شاعراً، بل المقصود أن كلامه يذهب بك إلى عالمٍ آخر غير عالم الواقعيات وهو عالم الخيال لأنَّ هذه المزاي تضي على الألفاظ والمعاني جمالاً يستهوي المشاعر ويثير التخييلات. وإذا انضمَّ إليها الوزن والقافية أو التسجيع والازدواج، زاد تأثيرها. ثم يتضاعف الأثر إذا كان الصوت المؤدِّي لها رقيقاً ومشتملاً على نغمةٍ موسيقيةٍ مناسبةٍ للوزن ونوع التخييل.

ورد عن الإمام زين العابدين عليه السلام أنه قال: «اقرأوا القرآن بصوتٍ حسنٍ» وما ذلك إلا لتأثير الصوت الرقيق الحسن في النفوس. وقد كان علم الموسيقى يدرِّس في الحوزات العلميَّة. لا يتبادر إلى أذهانكم آلات اللهب والطرب والموسيقى وآلات الحرمة والفساد، فإنَّ كلَّ ذلك حرامٌ منهيٌّ عن التقلُّب فيه بجميع أنواع التصرف، إنَّما المراد من علم الموسيقى ما هو معدودٌ من

الفنون التي كان يتعاطاها أمثال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي.

كُلُّ ذلك يدلُّ على أنَّ المخيلاتِ ليس تأثيرُها في النفس لأجل كونها تتضمنُ حقيقةً يصدِّقُ بها، بل حتى لو عَلِمَ كذبُها وعدم واقعيتها فإنَّ لها ذلك التأثيرَ المنتظرَ منها. وما ذلك إلا لأنَّ التصويرَ فيها للمعنى مع ما ينضمُّ إليه أي: التصوير من مساعداتٍ هو الذي يستهوي النفس ويؤثِّرُ فيها. وسيأتي تفصيلُ ذلك في صناعة الشعر.

وبهذا ينتهي ما أردناه من الكلام على موادِّ الأقيسة في هذه المقدمة. ولا بدَّ قبل الدخولِ في الصناعات الخمس من بيان الحصرِ فيها، وبيان فائدتها على الإجمال، فنقول:

أقسام الأقيسة بحسب المادة

ذكرنا سابقاً: أنّه إذا حصل ربطٌ بين محتوى القضية وبين قلب الإنسان، يحصل الاعتقاد. ولذا ميّزنا بين العلم والإيمان، حيث قلنا: إنّ العلم ربطٌ، فمعنى القضية التي تعلم بها: هو ارتباط المحمول بالموضوع، والإيمان والاعتقاد: هو الربط بين محتوى القضية وبين نفس الإنسان وقلبه.

ففي الاعتقاد طرفان: أحدهما محتوى القضية، والآخر النفس. فإذا حصل الارتباط والعقد بين محتواها وبين النفس، حينئذٍ يسمّى اعتقاداً، وبحسب علماء الكلام يسمّى إيماناً.

وفي المقام عندما نقول: المقدمات والقضايا الداخلة في الأقيسة إمّا من القياس البرهانيّ وإمّا من القياس الجدليّ، وإمّا من القياس الخطابيّ وإمّا من القياس الشعريّ، وإمّا من القياس المغالطيّ، فهو بحسب مقدار اعتقاد الإنسان بها وعدم اعتقاده، فإن كانت القضية جازمةً أولاً ولا يحتتمل فيها الخلاف ثانياً، وأتيت بها لغرض الكشف عن الواقع ثالثاً، وكانت مطابقةً للواقع رابعاً، فتلك المقدّمة تكون يقينيّةً.

فالمقسم لتلك الأقسام الخمسة هو مدى ارتباط محتوى القضية بالإنسان وعدم اعتقاده بمحتواها.

وعليه إمّا أن تكون يقينيّةً وإمّا مظنوناً وإمّا مشهوراً وإمّا وهميّةً... إلى آخره. وهذا هو محور الانقسام بحسب مادّة القياس. لذلك قال المصنّف:

تقدّم في التمهيد لهذا الباب: أنّ القياس بحسب اختلاف المقدمات من حيث المادة لكونها من اليقينيّات أو من المظنونّات أو من المشهورات... وبحسب الاعتقاد

بمضمون تلك القضايا **وبحسب ما تؤدي إليه من نتائج** من كونها مطابقة للواقع أو غير مطابقة له، **وبحسب أغراض تأليفها** فإن الغرض من تأليفها قد يكون لمعرفة الواقع وقد يكون لإفحام الخصم، إلى غير ذلك مما سيأتي بيانه.

ينقسم إلى: البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة.

بيان ذلك: إنَّ القياس - بحسب اختلاف المقدمات من جهة كونها يقينية أو غير يقينية - إما أن يفيد تصديقاً، وإما تأثيراً آخر غير التصديق من التخيل والتعجب ونحوهما فمعنى كونها يقينية أن يعتقد الإنسان بها أو لا يعتقد. وليس معنى ذلك ثبوت المحمول للموضوع، فالاعتقاد بمضمون القضية من جهة كونها يقينية أو غير يقينية إما يفيد إذعاناً وإيماناً، وإما أن يفيد تأثيراً آخر غير التصديق كالتأثير الناشئ من المخيلات في الشعر.

ثمَّ الأوَّل الذي يفيد تصديقاً إما أن يفيد تصديقاً جازماً لا يقبل احتمال الخلاف، أو تصديقاً غير جازم، يجوز فيه الخلاف، أي ظنيّاً. فما يفيد التصديق إما يفيد التصديق الجازم، وإما يفيد التصديق غير الجازم وهو الظني.

ثمَّ ما يفيد تصديقاً جازماً ينقسم إلى قسمين: إما أن يعتبر فيه أن يكون تأليفه لغرض أن ينتج حقاً، أم لا.

فتأليف القياس من هذه المقدمات إما لغرض أن يصل إلى الحق والواقع، وإما لا لغرض الوصول إلى الحق، بل لغرض إفحام الخصم **ثمَّ ما يعتبر فيه إنتاج الحق** وهو ما كان يفيد تصديقاً جازماً لا يحتمل الخلاف وكان الغرض من تأليفه أن ينتج حقاً، إما هو مطابق للحق والواقع أو لا، وكما قال: **إما أن تكون النتيجة حقاً واقعاً أم لا.**

ومن خلال هذه القيود الأربعة أتضح لنا معنى اليقين بالمعنى الأخص، وهو التصديق الجازم الذي لا يحتمل الخلاف وكان الغرض من تأليفه الوصول إلى الواقع وكان مطابقاً له. فلو انتفى أي واحد من هذه القيود، يحصل لنا صناعة

من الصناعات الخمس الآتية.

ومن هنا نقول: القياس البرهاني هو ما كانت مقدماته مفيدة للتصديق الجازم الذي لا يَحتمل الخلاف فيه، وكان الغرض من تأليفه الوصول إلى الواقع، وكان مطابقاً للواقع.

فهذه خمسة أنواع:

١. ما يفيد تصديقاً جازماً لا يَحتمل الخلاف وكان المطلوب والغرض من تأليف القياس حقاً واقعاً مطابقاً للواقع وهو «البرهان» والغرض منه: معرفة الحق من جهة ما هو حق واقعاً لا لغرضٍ آخر.

٢. ما يفيد تصديقاً جازماً لا يَحتمل فيه الخلاف وقد اعتبر فيه أن يكون المطلوب حقاً ولكنه ليس مطابقاً للواقع، كما قال: ولكنه ليس بحق واقعاً. وهو «المغالطة».

وهنا نبيّن نقطة، وهي عندما نقول: فنّ المغالطة، فليس المراد منه من يغلط أو يخطئ، بل المراد منه من يعلم أنّه مغالطٌ. كما إذا استدلل على مطلبٍ وكلّ عقيدته أنّ استدلاله مطابق للواقع، وكان غرضه الوصول إلى الواقع، ولكنه من باب الاتفاق كان استدلاله مخالفاً للواقع. وسوف يأتي في كلام المصنّف رحمه الله في تعريف الصناعة اصطلاحاً أنّها: «ملكة نفسانيّة وقدرة مكتسبة يُقتدر بها على استعمال أمورٍ لغرضٍ من الأغراض، صادراً ذلك الاستعمال عن بصيرةٍ بحسب الإمكان... ولذا من يغلط في أقيسته لا عن بصيرةٍ ومعرفةٍ بموقع الغلط، لا يقال أنّ عنده صناعة المغالطة». فمن عنده صناعة المغالطة هو الذي يعرف أنّ ما يقوله غير مطابق للواقع ولكنه يريد أن يغالط الطرف الآخر. فليس كلّ من يغلط هو مغالطٌ، وإلا لما كانت الصناعة ملكةً يتمكّن بها من مغالطة الغير. ومن هنا يتّضح ما في قوله: «وقد اعتبر فيه أن يكون المطلوب حقاً» فإنّه إذا كان المطلوب هو الحق والواقع واشتبه في استدلاله عليه لا يكون مغالطاً. ولأجل

هذا لم يذكر جملةً من المناطقة قيد أن يكون المطلوب عنده الحق في تعريف المغالطة، لأنه لو كان مطلوبه الحق ولكنه اشتبه ولم يتوصل إليه لا يسمى مغالطاً. وعلى هذا يمكن التأمل فيما ذكره في تعريف المغالطة وفيما سيذكره من صناعتها. وتحقيق البحث وبيان أن هذا التعريف هو الصحيح أو هناك تعريف آخر، نتركه إلى صناعة المغالطة.

٣. ما يفيد تصديقاً جازماً ولكن لم يُعتبر فيه أن يكون المطلوب حقاً، بل المعتبر فيه عموم الاعتراف أو التسليم من الطرف الآخر وهو «الجدل» والغرض منه إفحام الخصم وإلزامه.

٤. ما يفيد تصديقاً غير جازم. وهو «الخطابة». والغرض منه إقناع الجمهور.

٥. ما يفيد غير التصديق بل لا يفيد التصديق من التخيل والتعجب ونحوهما وهو «الشعر»، والغرض منه حصول الانفعالات النفسية وتفصيل كل واحد من هذه التعاريف الخمسة يأتي كل في بابها الخاص.

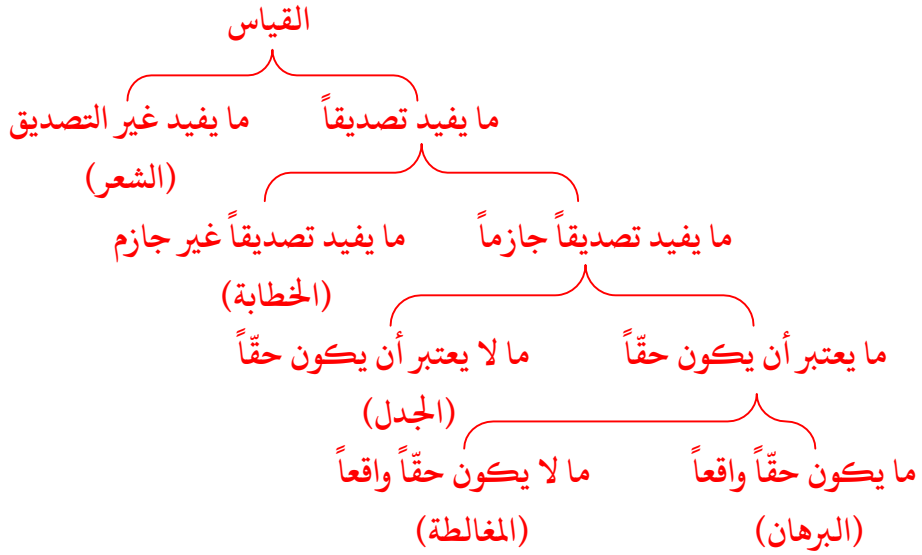
ثم إنَّ البحث عن كل واحد من هذه الصناعات الخمس أو القدرة على استعمالها أي: المقدمات عند الحاجة يسمى «صناعة»، فيقال: صناعة البرهان وصناعة المغالطة... إلخ. ومن الواضح أنه لا يقال لغير الملتفت إنه صاحب صناعة وفن.

والصناعة اصطلاحاً: ملكة نفسانية وقدرة مكتسبة يُقتدر بها على استعمال أمور لغرض من الأغراض، صادراً ذلك الاستعمال عن بصيرة بحسب الإمكان، كصناعة الطب والتجارة والحياكة مثلاً. ولذا من يغلط في أقيسته لا عن بصيرة ومعرفة بموقع الغلط، لا يقال: إنَّ عنده صناعة المغالطة، بل من عنده الصناعة أي: صناعة المغالطة لمحل الألف واللام للعهد هو الذي يعرف أنواع المغالطات ويميز بين القياس الصحيح من غيره، ويغالط في أقيسته عن عمد وبصيرة وإذا كان كذلك فلا يمكن أن يكون مطلوبه الحق، وإلا لا معنى لمغالطته في أقيسته

عن عمدٍ وبصيرةٍ.

والصناعةُ على قسمين: علميَّة وعملية، وهذه الصناعاتُ الخمسُ من الصناعاتِ العلميَّةِ النافعةِ، وسيأتي في البحث الآتي بيانُ فائدتها.

الخلاصة



فائدة الصناعات الخمس على الإجمال

تختلف الحاجة إلى هذه الصناعات، فإن كان الإنسان يشتغل في العلوم المرتبطة بالعقل النظري كالفلسفة وعلم الكلام، والكشف عن الواقعيّات والوصول إلى الحقّ والواقع، فما يحتاج إليه من هذه الصناعات صناعتان: البرهان والمغالطة. أمّا صناعة البرهان فللكشف عن الحقّ. وأمّا صناعة المغالطة فللكي لا يغلّطه أحد. فمن يشتغل بالأبحاث الفلسفيّة والكلاميّة من الضروريّ له أن يدرس هاتين الصناعتين دراسةً معمّقةً، ولا يتصوّر كما تصوّر البعض أنّ المهمّ من القياس هو الهيئته، أمّا ما يرتبط بالمادّة فلا ضرورة له، كما هو المتعارف عند من لا يعرفون أهميّة الصناعات.

إنّ أهميّة صناعة البرهان والمغالطة أكثر من أهميّة بحث الهيئته والصورة؛ إذ قد يدرس الطالب الهيئته والصورة ولا يميّز بين المقدمّات اليقينيّة عن غيرها. وحينئذٍ لا يكون القياس ذا فائدة، لأنّه وإن كان يعرف هيئته القياس إلاّ أنّه لا يعرف المقدمّات اليقينيّة من غيرها فكيف تنتج المقدمّات نتيجةً جيّدةً.

قال أستاذنا الشيخ جواد آملّي في كتابٍ له قيّم باللّغة الفارسيّة^(١) ما ترجمته «نظريّة المعرفة في القرآن» تحت عنوان الصناعات الخمس، والبحث في موادّ القياس ما نصّ ترجمته: «والذي نأسف له أنّه في وضعنا الحاليّ تعطى أهميّةٌ للهيئته ولا تعطى أهميّةٌ للمادّة، مع أنّ المادّة أهمّ من الهيئته».

فالقياص هو الشائع في الحوزات العلميّة، ولهذا اهتمّوا بصورته. أمّا موادّه فلم يهتمّوا بها.

(١) معرفت شناسي در قرآن: ص ١٣٥.

على الطالب أن يقرأ مادّة القياس أولاً؛ إذ لعلّ العمر لا يطول به حتّى يقرأ بحث القياس كاملاً، وعليه أن يقرأ الصناعات وبالخصوص صناعة البرهان وصناعة المغالطة. أمّا صناعة البرهان فللكشف عن الحقيقة، وأمّا صناعة المغالطة فللتخلص عمّا يغلّطه؛ من قبيل ما إذا تعلّمت فوائد الطعام الصحيّ حتّى تستفيد منه، وتعلّم مضارّ السموم حتّى تتجنّبها، لا لتستفيد منها.

إذن، احتياجك إلى صناعة البرهان أولاً وبالذات، واحتياجك إلى صناعة المغالطة ثانياً وبالعرض حتّى تتجنّب. ومن هنا نجد الحكيم السبزواري رحمه الله في منطق المنظومة لم يتعرّض إلا لصناعة البرهان وصناعة المغالطة. أمّا الصناعات الأخرى فلم يكن بحاجة إليها. وكذلك صنع الشيخ الرئيس رحمه الله في الجزء الأوّل من الإشارات.

أمّا مَنْ كان له علاقةً وارتباطٌ بالناس ويريد أن يكون مسؤولاً وقائداً سياسياً ويتصدّى لقيادة مجتمع من المجتمعات الإنسانيّة، فعليه أن يتعلّم الخطابة والجدل والشعر، لأنّه لا يمكنه إقناع الجمهور إلا بهذه الطرق. وإلا فمَنْ غير المعقول أن تكون وظيفته كذلك ويقنع الناس ببرهان الصديقيّن مثلاً، لأنّهم لا يعرفون مقدّماته ولا نتائجه. ومن هنا شرع المصنّف في بيان فائدة الصناعات الخمس فقال:

أمّا منافع هذه الصناعات الخمس والحاجة إليها، فإنّ صناعتَي البرهان والمغالطة تختصّ فائدتهما على الأكثر بمن يتعاطى العلوم النظرية ومعرفة الحقائق الكونية. ولكنّ منفعة صناعة البرهان له (الضمير عائِدٌ على الاسم الموصول، أي: لمن يتعاطى العلوم النظرية ومعرفة الحقائق الكونية) بالذات أي: يحتاج إليها أولاً وبالذات للكشف عن الواقع كمعرفة الأغذية في نفعها لصحة الإنسان، ومنفعة صناعة المغالطة له فبالعرض، كمعرفة السموم في نفعها للاحتراز عنها. وأمّا الثلاثُ الباقية، فإنّ فائدتها عامّة للبشر، وتدخلُ في أكثر المصالح المدنيّة

والاجتماعية وخصوصاً لطلاب العلوم الدينية، باعتبار أنّ المبلّغ ارتباطه بالناس ولا يمكنه أن يستفيد من الاستدلالات البرهانية في الغالب، لأنّهم لا يدركون تلك المقدمات. **وأكثر ما تظهر فائدة صناعة الجدل لأهل الأديان وعلماء الفقه وأهل المذاهب السياسية** لحاجتهم إلى المناظرة والنقاش.

وأكثر ما تظهر فائدة صناعتَي الخطابة والشعر للسياسيين وقوادِ الحروب ودعاة الإصلاح؛ لحاجتهم إلى إقناع الجمهور ورضاهم وبعثِ الهمم فيهم، وتحريض الجنود والأتباع على الإقدام والتضحية، بل كلُّ رئيس وصاحب دعوةٍ حقّةٍ أو باطلةٍ، لا يستغني عن استعمال هذه الصناعاتِ الثلاث، للتأثير على أتباعه ومريديه ولتكثير أنصاره.

ومن العجب إهمال أكثر المؤلفين في المنطق بحثَ هذه الصناعات أي: أكثرهم لم يبحث الصناعات الخمس تفريطاً ونقصاً بغير وجهٍ مقبول، إلا أولئك الذين ألفوا المنطق مقدّمةً للفلسفة، فإنّ من حقّهم أن يقتصروا على مباحث البرهان والمغالطة. أي: العلماء الذين كتبوا المنطق مقدّمةً لعلم الفلسفة، اقتصروا على مبحث البرهان والمغالطة، ولا يُنتظر منهم أن يتعرّضوا للجدل والشعر والخطابة، لأنّهم لا علاقة لهم بذلك، كما صنع صاحبُ الإشارات والحاج هادي السبزواري في منظومته، إذ لا حاجة لهم في باقي الصناعات.

وأهم ما يُحتاج إليه منها ثلاث: البرهان والجدل والخطابة. وقد ورد في القرآن الكريم الترغيب في استعمال الأساليب الثلاثة في الدعوة الإلهية، وذلك في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥). وفي الآية لفتاتٌ لطيفةٌ، فإنّ الحكمة هي البرهان، والبرهان إن كان يفيد اليقين فيها ونعمت، وإلا فلا يكون برهاناً.

ولمّا انتقلت الآية الكريمة إلى الموعظة، أي: الخطابة، قيّدها بالحسنة ممّا يعني أنّ الموعظة على قسمين: حسنةٍ وغير حسنةٍ، والإنسان مأمورٌ بالموعظة الحسنة لا

مطلق الخطابة.

أمّا الجدل بالتي هي أحسن، فمعناه أنّ الجدل على قسمين: حسنٍ وغير حسنٍ، والحسن منه ما هو حسنٌ وما هو أحسن، والآية المباركة أمرت بالجدال بالتي هي أحسن، لا مطلق الجدل، ولا مطلق الجدل الحسن، بل الجدل الأحسن؛ فإنّ الحكمة هي البرهان، والموعظة الحسنة من صناعة الخطابة، ومن آداب الجدلي أن يكون بالتي هي أحسن.

هذا كلّ ما أردنا ذكره في المقدمة. وقد آن الشروع في بحث هذه الصناعات في خمسة فصول. وعلى الله التكلان.

الفصل الأوّل

صناعة البرهان

- (١) حقيقة البرهان
- (٢) البرهان قياس
- (٣) البرهان لَمّي وإني
- (٤) أقسام البرهان الإتي
- (٥) الطريق الأساس الفكريّ لتحصيل البرهان
- (٦) البرهان اللَمّي مطلق وغير مطلق
- (٧) معنى العلة في البرهان اللَمّي
- (٨) تعقيب وتوضيح في أخذ العليلِ حدوداً وسطى
- (٩) شروط مقدّمات البرهان
- (١٠) معنى الذاتيّ في كتاب البرهان
- (١١) معنى الأوّلي

(١)

حقيقة البرهان

قبل الدخول في بيان صناعة البرهان، نتساءل: هل حثَّ القرآن الكريم على تعلُّم صناعة البرهان والوصول إلى اليقين؟ أم لا يرى فرقاً بين أن يصل الإنسان إلى اليقين أو الظن؟

إنَّك إذا رجعت إلى القرآن الكريم تجد في آية من آياته قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦) فجعل عبادته غرضاً وغايةً من خلق الجنِّ والإنس حسب الظاهر من الآية المباركة؛ باعتبار أنَّه ورد في بعض الروايات في ذيل الآية المباركة مفسِّرةً «إِلَّا ليعرفون» بدل (إِلَّا ليعبدون). وهذا المعنى تضمَّنته آياتٌ عديدةٌ في القرآن الكريم، فلا حاجة إلى أخذه من الرواية. ولكن هل العبادة هي الغرض الأسمى الذي لا يوجد بعده غرضٌ وغايةٌ، أم هو الغرض المتوسِّط؟ أشار القرآن الكريم إلى ما هو الغاية في آيةٍ أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩) فالوصول إلى اليقين يمرُّ من طريق العبادة. وهذا يعني: أنَّ القرآن الكريم عيَّن لنا طريق الوصول إلى اليقين، وهو العبادة. ثم هل ترك تبارك وتعالى الناس يعبدون كيفما يشاؤون، أم بيَّن لهم كيفية العبادة؟ وبعبارةٍ أخرى: هل أوجب عليهم العبادة فقط من دون أن يبيِّن لهم كيفيتها، أم بيَّن لهم كيفيتها؟ ممَّا لا شكَّ فيه: أنَّه تعالى بعد أن أوجب العبادة على الناس، بيَّن كيفيتها.

لا يقال: نحن نصل إلى اليقين بطريقٍ خاصٍّ غير طريق العبادة؛ فإنَّه ليس من اليقين الذي ذكره القرآن الكريم، وهو العبادة بالكيفية التي بيَّنها للناس

بأركانها المخصوصة؛ إذ من الواضح أن تشخيص الكيفية ليس بيد الإنسان وإنما بيد الشارع المقدّس، وهو يعلم بالكيفية التي توصل الناس إلى اليقين.

وهذا ردُّ على جهلة الصوفيّة الذين يتركون العبادة بزعم أنّهم وصلوا إلى درجة اليقين، أخذاً بالغاية من قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ فإنّ القرآن الكريم أوضح أنّ الإنسان مادام متمسكاً بالعبادة فهو واصل إلى اليقين. أمّا إذا انقطع عن العبادة، فلم يكن واصلاً إليه، وإن كان يتصوّر أنّه واصل إليه.

ثمّ لا يدعي مدعٍ أنّه يعطي ذكراً - مثلاً - يوصل طالبه إلى درجة اليقين، فإنّ أئمتنا عليهم السلام بيّنوا طريق العبادة والذكر أيضاً، وذكروا أدعيةً وأذكاراً تقال في الصباح وفي الزوال وفي العصر وفي المغرب وفي كلّ وقتٍ من الأوقات، ولم يبقوا صغيرةً وكبيرةً إلاّ وعرفونا الطريق في كيفية التعبّد بها.

المهمّ: أنّ القرآن الكريم يؤكّد حقيقةً، وهي: أنّ الهدف هو الوصول إلى اليقين، وأنّ الوصول إليه منحصراً بالعبادة.

ثمّ إنّ اليقين في القرآن الكريم له مراتب متعدّدة؛ قال تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوْهَا بِعَيْنِ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: ٥-٧) وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ (الواقعة: ٩٥) فمراتب اليقين هي: علم اليقين، وعين اليقين، وحقّ اليقين.

وللتقريب إلى الذهن نقول: علم اليقين: كمن رأى دخاناً فحكم بوجود النار. وأكثر علومنا من هذا القبيل، حيث نستدلّ بوجود الآثار على وجود المؤثّر.

أمّا عين اليقين: فكما لو رأى ناراً وأحسّ بحرارتها عن بعد ولم يحترق بها. وهذا القسم يفترق عن القسم الأوّل الذي حكم فيه بوجود النار من رؤية أثرها.

أمّا حقّ اليقين: فكما لو احترق بالنار، فيحصل له العلم بوجودها بحقّ اليقين. وقد وصل بعض أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وآله وبعض أصحاب الأئمة عليهم السلام إلى مرتبة حقّ اليقين، فهم كمن يرى أهل الجنة يتنعمون فيها وأهل

النار يتعدّبون فيها، فالقرآن الكريم يقول: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ فَإِنَّ الخطاب في قوله: ﴿لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ للناس في الدنيا لأنّ مَنْ يستحقّون العذاب في الآخرة يرون النار حقّ اليقين. فالغاية لخلق الخليقة في القرآن الكريم هي اليقين، وهو له مراتب متعدّدة كما بيّنا. ولهذا لا يتبادر إلى أذهانكم أنّ هذه العلوم الحصوليّة هي أقصى مراتب اليقين، بل لليقين مراتب طوليّة متعاقبة بعضها إثر بعض.

والقرآن الكريم أكّد هذه الحقيقة في آياتٍ عديدة كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١) وقوله: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٧) إلى أن ينتقل إلى ذمّ الظنّ. وكما قرأتم في علم الأصول أنّ الظنّ مذمومٌ في الاعتقاد فقط، إذ المطلوب في القرآن الكريم الاستدلال على العقائد باليقين، وأقلّ درجاته علم اليقين. والمذموم فيها هو الظنّ.

بناءً على هاتين المقدمتين نقول: إنّ مَنْ يستدلّ بظواهر الآيات والروايات للوصول إلى العقائد، يقال له: إنّ الظواهر لا تفيد يقيناً وإنّما تفيد ظناً، وهو مذمومٌ في القرآن الكريم، فإنّ الله سبحانه وتعالى جعل غرض الخلق الوصول إلى اليقين، وأقلّ درجاته علم اليقين. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى ذمّ الظنّ في العقائد وأصول الدين. قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (يونس: ٦٦) وقال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (النجم: ٢٨) إلى غير ذلك من الآيات المباركة. فاتّضح لنا: أنّ البرهان هو المطلوب في العقائد، وأنّ الظنّ مذمومٌ في العقائد بحسب الآيات القرآنيّة.

وبعد هذا نقول: بيّنا فيما سبق: أنّ القياس على خمسة أقسام، وذكرنا أنّ انقسامه إليها ليس بحسب الصورة والهيئة، لأنّ الصورة والهيئة واحدةٌ في جميع أقسام القياس،

وهو الشكل الأوّل البديهيّ الإنتاج الذي يرجع إلى مبدأ عدم التناقض، وإنّما يقع الاختلاف في القياس بحسب المقدمات المأخوذة فيه، إذ بعضها يجعله برهانياً، وبعضها يجعله جدلياً، وبعضها يجعله مغالطياً أو شعرياً... فالانقسام والتنوع في القياس ليس سببه الهيئة والصورة وإنّما هو بحسب اختلاف المادة.

ثم إنّ القياس إنّما يكون برهانياً إذا كانت المقدمات المأخوذة فيه يقينية بالمعنى الأخصّ، وهو التصديق الجازم الذي لا يحتمل الخلاف والمطابق للواقع، والغرض من تأليفه الوصول إلى الحقّ والواقع. فإذا كانت مقدماته يقينية تكون نتيجته ضرورية.

وعندما نقول: النتيجة ضرورية، فلا نعني بالضرورة: الوجوب في قبال الإمكان، بل مرادنا من الضرورة هنا: ما يجب أن تقبل سواء كانت قضية ممكنة أم واجبة، أي: سواء كانت من حيث الجهة ممكنة أو واجبة، كما عرفتم فيما سبق: أنّ الانقسام إلى الوجوب والإمكان بحسب جهة القضية.

فعندما نقول: نتيجة القياس البرهانيّ ضرورية، لا نقصد أنّه لا بدّ أن تكون جهتها الوجوب، وإنّما مرادنا أنّ النتيجة واجبة القبول أعمّ من أن تكون الجهة فيها الوجوب أو الإمكان، ولا يمكن أن نردّ نتيجته، لأنّ الهيئة والصورة بديهية الإنتاج، والمقدمات يقينية، وإلا يلزم اجتماع النقيضين. فلا بدّ أن تكون واجبة القبول.

وهنا نذكر مطلباً مهماً ونشير إليه في أثناء شرحنا لكلام المصنّف رحمه الله، وهو: أنّ القياس الذي يستعمل في الاستدلالات الفلسفية هو القياس البرهانيّ، لا القياس الخطابيّ أو الجدليّ أو الشعريّ أو المغالطيّ، لأنّ ما يريد الفيلسوف الوصول إليه هو اليقين. واليقين في المنطق الأرسطيّ «هو العلم بأنّ كذا كذا، وأنّه لا يمكن أن لا يكون إلاّ كذا»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الطبائبي: ج ١، ص ٣٠.

أي: إنَّ اليقين في المنطق الأرسطيّ مركَّبٌ من علمين: العلم بقضيّة معيّنة، والعلم بأنّه يستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علمت به. فما لم ينضمّ العلم الثاني إلى الأوّل، لا يكون يقيناً في البرهان الأرسطيّ. وهو ما يعبر عنه بـ«الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع، وأنّ الجزم الأوّل جزمٌ لا يزول، وأنّ الجزم الثاني- أيضاً- جزمٌ لا يزول».

ثمّ القياس البرهانيّ، لكي يعطي نتيجةً يقينيّةً، لا بدّ أن يتألّف من مقدّماتٍ يقينيّةٍ، كما ذكرنا. والمقدّمة حتّى تكون يقينيّةً «لا بدّ أن تكون ضروريّةً في الصدق، وإلّا لما امتنع الطرف المخالف فلا يحصل اليقين. وأن تكون دائمةً في الصدق بحسب الزمان، وإلّا كذبت في بعض الزمان فلا يحصل اليقين أيضاً. وأن تكون كليّةً في الصدق بحسب الأحوال، وإلّا كذب بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل اليقين. وأن تكون ذاتيّةً المحمول للموضوع، أي: بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه، بقطع النظر عمّا عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين»^(١).

إذا فهمنا هذا، نعود إلى ما ذكره المصنّف حيث يقول:

إنّ العلوم الحقيقيّة التي لا يراذ بها إلّا الحقّ الصراح الواضح الذي لا غرض له إلّا الوصول إلى الواقع، لا سبيل لها إلّا سبيل البرهان أي: القياس البرهانيّ المركّب من هيئّة بديهية الإنتاج ومن مادّة يقينيّة.

لأنّه هو وحدّه - من بين أنواع القياس الخمسة - يصيب الحقّ والواقع ويستلزم اليقين بالواقع أي: اليقين بالمعنى الأخصّ. والغرض منه: معرفة الحقّ من جهة ما هو حقٌّ لا من جهة إفحام الخصم ولا إرشاد المتعلّم فقط، بل للوصول إلى معرفة الحقّ بما هو حقٌّ سواءً كان سعي الإنسان للحقّ لأجل نفسه

(١) المصدر السابق.

ليناجيها به وليعمر عقله بالمعرفة اليقينية أو لغيره أي: إن سعيه للحق لا لأجل نفسه، بل لأجل غيره لتعليمه وإرشاده إلى الحق.

ولذلك يجب على طالب الحقيقة أن لا يتبع إلا البرهان وإن استلزم قولاً لم يقل به أحد قبله؛ بمعنى: إذا أدى بك البرهان إلى حقيقة فلا تستوحش من الوحدة، فإن كل الإبداعات التي أبدعها بعض البشر في المجالات العملية أو النظرية أو في العلوم الطبيعية أو الفلسفية إنما أبدعوها وحدهم ولم يكن لهم تابع، وبعد عصر أو عصرين تابعهم عليها الناس. وعلى الإنسان أن لا يستوحش من الحق وإن لم يتابعه عليه أحد.

وقد عرفوه أي: القياس البرهاني بأنه: «قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً». قوله: «قياس» إشارة إلى الهيئة والصورة. وقوله «اضطراراً» معناه: أن النفس تضطر لقبول النتيجة ولا مفر لها عن قبولها. وهذا معنى كون النتيجة واجبة القبول، كما في وجوب قبول نتيجة حاصل جمع (٢+٢=٤) فإنه لا يمكن أن لا يقبل بها أحد بحسب الجنان والواقع وإن لم يقر بها لساناً. وهو نعم التعريف؛ سهل واضح مختصر.

ومن الواضح: أن كل حجة لا بد أن تتألف من مقدمتين وقد ذكرنا سابقاً: أن القياس لا يتشكل بأقل من مقدمتين والمقدمتان قد تكونان من القضايا الواجبة القبول، وهي اليقينيات التي مر ذكرها وهي الأوليات والمظنونات والمشهورات والوهميات والمسلمات والمقبولات والمشبّهات والمخيّلات وقد لا تكونان منها أي: لا تكون المقدمتان من اليقينيات الواجبة القبول بل تكون واحدة منهما أو كلتاها من أنواع القضايا الأخرى السبع التي تقدّم شرحها في مقدّمة هذا الباب. فإذا لم تكن كلتا المقدمتين أو إحداها من اليقينيات، فلا يكون القياس برهانياً، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين إذا لم تكن إحداها يقينية.

ثم المقدمة اليقينية إما أن تكون في نفسها بديهية من إحدى البديهيات

الستّ المتقدّمة وهي: الأوّليات والمشاهدات والتجريبيّات والمتواترات والحدسيّات والفطريّات **وإمّا أن تكونَ نظريّةً تنتهي إلى البديهيّات**. وقد بيّنا سابقاً: أنّ البديهيّات غير الأوّليات، وأنّه لا توجد في الأوّليات إلاّ قضيّةً واحدةً، وما عداها من القضايا - وإن كانت بديهيّةً - ترجع إليها.

فإذا تألّفت الحجّة من مقدّمتين يقينيّتين، سمّيت: «برهاناً». فيسمّى القياس برهانياً إذا كانت المقدّمتان يقينيّةً، كما تقدّم بيانه.

وبعبارةٍ واضحةٍ: المقدّمات المأخوذة في عمليّة الاستدلال هي التي تعيّن اسم القياس من البرهانيّ والجدليّ والمغالطيّ... فإن كانت يقينيّةً يسمّى برهانياً، وإن لم تكن يقينيّةً يسمّى جدليّاً أو خطائياً... وهكذا.

ولابدّ أي: يجب بالوجوب الفلسفيّ، أن يُنتجا لأنّ الهيئة بديهيّة الإنتاج، والمقدّمات يقينيّة بالمعنى الأخصّ، فلا بدّ أن ينتجا نتيجةً من الواجبات القبول، أو ينتجا قضيّةً يقينيّةً لذات القياس المؤلّف منهما اضطراراً، عندما يكونُ تأليفُ القياس في صورته أي: في هيئته يقينياً أيضاً من الشكل الأوّل الذي هو بديهيّ الإنتاج كما كان في مادّته أي: كما كان القياس يقينياً في مادّته فيستحيل حينئذٍ تخلّف النتيجة؛ لاستحالة تخلّف المعلول وهو النتيجة عن علّته، فيعلّم بها بالنتيجة اضطراراً لذات المقدّمتين، بما لهما من هيئة التأليف على صورة قيايس صحيح وهو الشكل الأوّل - كما قلنا - أو ما ينتهي إليه.

وهذا معنى أنّ نتيجة البرهان ضروريّة. وليس المراد - كما بيّنا - من أنّ كون نتيجة البرهان ضروريّة، أن تكون جهة القضيّة في النتيجة الضرورة في مقابل الإمكان، بل المراد ما هو الأعمّ منهما، ولكنّها واجبة القبول. ولذا قال: **ويعنون بالضرورة هنا معنى آخر غير معنى «الضرورة» في الموجّهات، على ما سيأتي**. لهذا قال صدر المتألّهين رحمه الله: «وما نُقل من المعلّم الأوّل أنّ مقدّمات البراهين كتائجها

ضروريةٌ ليس معنى الضرورية - كما توهمه قومٌ - ما يقابل الممكنة، بل معناها اليقينية الواجب قبولها، ضروريةٌ كانت أو ممكنةً^(١). أي: ضروريةٌ كانت بحسب الجهة أو ممكنةً، وهذا أيضاً سوف يذكره المصنّف رحمه الله فيما بعد.

والخلاصة: إنّ البرهانَ يقينيَّ واجبُ القبولِ مادّةً وصورةً، وغايتهُ: أن ينتجَ اليقينَ الواجبَ القبولَ أعمّ من أن تكون القضية التي ينتجها واجبةً من حيث الجهة أو ممكنةً أي: اليقينَ بالمعنى الأخصّ.

(١) التنقيح في المنطق، صدر الدين محمد الشيرازي: ص ٤٧.

(٢)

البرهان قياساً

لكي يتّضح هذا المطلب نذكر سؤالاً ثمّ نجيب عنه، فنقول: قلنا المقدمات اليقينية بالمعنى الأخصّ هي منشأ تسمية القياس بالبرهان، وإذا كان كذلك فهل يمكن أن نصل إلى النتيجة اليقينية من غير طريق القياس البرهاني؟
بعبارة أخرى: لو نظّمنا المقدمات على نحوٍ لا قياسيٍّ، فهل تنتج نتيجةً واجبة القبول أم لا تنتج؟ أم أنّ هناك طريقاً آخر غير القياس للاستفادة من المقدمات اليقينية للوصول إلى تلك النتيجة؟

الجواب: ليس القياس أحد الطرق للوصول إلى نتائج واجبة القبول فقط، بل الطريق منحصرٌ به، ولا يوجد طريقٌ غيره يتوصّل به إليها.
أما التمثيل والاستقراء، إذا لم يرجعا إلى القياس فلا يمكن أن ينتجا نتيجةً يقينيةً، وإذا رجعا إليه ثبت المطلوب، وهو أنّه لا طريق غير القياس للوصول إلى نتائج واجبة القبول.

أمّا منطق الاستقراء للسيد الشهيد الصدر رحمه الله فلا يمكن أن يتوصّل به إلى نتيجةٍ واجبة القبول، ويثبت به اليقين بالمعنى الأخصّ، أي: ما لا يزول ويستحيل أن يزول، لأنّ في الاستقراء يُحكم فقط بثبوت المحمول للموضوع، ومهما بلغ الاستقراء لا يمكن أن يفيد اليقين ما لم يعتمد على القياس.

إذن، بناءً على منطق الاستقراء، يمكن الوصول إلى نتيجةٍ يثبت فيها المحمول للموضوع، ولكن لا يمكن إثبات اليقين بالمعنى الأخصّ، وهو ما يستحيل أن لا يكون كذلك.

ذكرنا في تعريف البرهان: أنه قياس لا يوجد طريق آخر غيره للوصول إلى نتائج واجبة القبول، وعليه فلا يسمى الاستقراء ولا التمثيل برهاناً. وعلل بعضهم ذلك بأن الاستقراء والتمثيل لا يفيدان اليقين، ويجب في البرهان أن يفيد اليقين. ولم يقبل المصنف قدس سره بأن الاستقراء والتمثيل لا يفيدان اليقين، بل هما يفيدانه إذا اعتمدا عليه. وكما قال:

والحق: أن الاستقراء قد يفيد اليقين، وكذلك التمثيل، على ما تقدم في بابهما في الجزء الثاني، بل تقدم: أن أساس أكثر كبريات الأقيسة هو الاستقراء المعلل وقد بيناه، ومع ذلك لا يسمى الاستقراء ولا التمثيل برهاناً.

والسر في ذلك: أن الاستقراء المفيد لليقين، وكذا التمثيل، إنما يفيد اليقين حيث يعتمد على القياس، كما شرحناه في التجريبات، وأشرنا في الجزء الثاني^(١) إلى: أن الاستقراء التام يرجع إلى القياس المُقسّم، فراجع. أمّا الاستقراء الناقص المبني على المشاهدة فقط فإنه لا يفيد اليقين؛ لأنه لا يرجع إلى القياس ولا يعتمد عليه. فاتّضح بالأخير: أن المفيد لليقين هو القياس فقط. والمراد من اليقين: اليقين بالمعنى الأخص. ولا يعني هذا دعوةً للاستغناء عن الاستقراء والتمثيل في العلوم أو دعوةً إلى عدم الاعتماد عليهما، بل يمكن الاعتماد عليهما إذا طُعما بالقياس لكي ينتجا اليقين، وإلا فلا ينتجانه؛ لذلك قال:

وليس معنى ذلك: أن العلوم تستغني عن الاستقراء والتمثيل أو التقليل من شأنهما في العلوم، بل العلوم الطبيعية بأنواعها وعلوم الطب ونحوه، كلّها تبتني على المجربات التي لا تحصل للعقل بدون الاستقراء والتمثيل، ولكن إنما تفيد اليقين حيث تعتمد على القياس. فرجع الأمر كلّهُ إلى القياس. وعلى هذا، فالقياس البرهاني هو الذي يكون منتجاً لواجبات القبول ولا طريق غيره.

(١) ص ٤٢٩ من الجزء الثاني من هذا الكتاب.

(٣)

البرهان لمي واني

هذا التقسيم للبرهان وليس للقياس، لما ذكرناه من أن القياس من حيث هو، عبارة عن هيئة وصورة، والهيئة والصورة لا معنى لأن تكون لها أقسام، نظير هيئة اسم الفاعل، حيث تكون واحدة، لكن الألفاظ التي تصاغ منها متعددة، إذ تارة تكون بمادة «قاتل» وأخرى بـ«ضارب» وثالثة بـ«عالم»... وهكذا. وكذلك القياس لا يتغير من حيث الهيئة، وإنما يتغير بتغير مواده ومقدماته. فإذا فرضنا مقدماته يقينية، فهل هو على نوع واحد أو أنواع متعددة؟

أفاد المصنّف رحمه الله في الجواب: أن ترتيب المقدمات اليقينية يختلف، فقد يكون الحد الأوسط علّة للعلم بالنتيجة، فيكون واسطة في الإثبات، وهو مع ذلك إما أن يكون واسطة في الثبوت أيضاً وإما لا يكون. وباختلاف الحد الأوسط ينقسم البرهان إلى أقسام؛ لأنّ الحد الأوسط هو الأساس في كلّ عملية استدلالية، كما تقدّم بيانه فيما سبق، حيث قلنا: إنّ الحد الأكبر والأصغر كطرفي نهر لا يرتبط أحدهما بالآخر، والذي يوجد العلاقة بينهما الجسر. وهذا الجسر هو الذي نعبر عنه بالحد الأوسط، ولكي يرتبط بينهما يفنى في الوسط، وإلا لما ارتبط الأكبر بالأصغر. نحو قولنا: العالم حادث، وكلّ حادث يحتاج إلى محدث، فالعالم يحتاج إلى محدث. فالحد الأوسط، وهو الحادث، لا بدّ أن يفنى في الوسط حتى يرتبط الأكبر بالأصغر.

وعلى هذا الأساس يتّضح ما قلناه سابقاً: من أن الأشكال المتعددة للقياس مرجعها إلى الحد الأوسط؛ بمعنى: إذا تغيرت مواضع الحد الأوسط، تتغير أقسام

القياس من الشكل الأوّل والثاني والثالث والرابع. فإنّ المدار في تعيين الشكل وأيّ واحدٍ هو من الأشكال، هو الحدّ الأوسط.

وفي المقام، الحدّ الأوسط هو الذي يعيّن لنا البرهان وأنّه من هذا النوع أو من نوع آخر. فهناك تطابقٌ بين المادّة والهيئة. ففي الهيئة الحدّ الأوسط هو الذي يحدّد أيّ شكلٍ من الأشكال الأربعة، وهو الذي يؤدّي إلى تعدّدها. وفي المقام أيضاً الحدّ الأوسط هو الذي يعيّن لنا نوع البرهان وأنّه لميّ أو إنيّ.

ومن خلال ما قدّمنا، يتّضح لنا السبب في تقسيم البرهان إلى: لميّ وإنيّ، وفي تقسيم البرهان الإنيّ إلى: الدليل وغير الدليل. فإنّ أسباب تقسيم البرهان والمقسم لهذه الأقسام، هو الحدّ الأوسط؛ فإنّه إذا كان واسطةً في الإثبات والثبوت معاً، كان البرهان لمياً. وإن كان واسطةً في الإثبات فقط، كان البرهان إنيّاً.

ولكي يتّضح ما هو المراد من البرهان اللميّ والإنيّ نبيّن اصطلاحين: اصطلاح الواسطة في الثبوت، والواسطة في الإثبات.

نحن نعلم: أنّ هذا العالم عالم العلوية والمعلوية والأسباب والمسببات؛ بمعنى: أنّ الممكن لكي يوجد، يحتاج إلى علّة. فما لم تتحقّق علّته، لا يمكن تحقّقه؛ مثلاً: الماء وحرارته، فإنّ حرارته ليست واجبةً ولا ممتنعةً. أي: يمكن أن يكون الماء بلا حرارة، ويمكن أن يكون حارّاً. فالماء متساوي النسبة إلى وجود الحرارة وعدمها. فهي بالنسبة إلى الماء ممكنةٌ. فلو فرض أنّ علّة اتّصافه بها هي النار، فتكون هي العلّة الواقعية للحرارة سواء علمت بها أم لم تعلم، وهي واسطةٌ في ثبوت الحرارة للماء. بمعنى: أنّ هذا الثبوت والوجود للحرارة الذي ثبت للماء، واسطته ودليله وعلّته هو النار.

إذن، المراد من الواسطة في الثبوت مرتبطٌ بعالم الواقع والتكوينيّات، وهي العلّة الواقعية سواء علم بها أم لا.

أمّا المراد من الواسطة في الإثبات فمرتبطٌ بعالم الذهن والمعرفة وعالم

الأحكام الذهنيّة. مثلاً: لو رأيت دخاناً، وكان عندك علمٌ سابقٌ أنّ الدخان يكون بسبب احتراق شيءٍ أو وجود نارٍ، فالدخان واسطةٌ لعلمك بوجود النار. وزيادةً في التوضيح نذكر ما ضرب به المصنّف من مثالٍ، وهو: «هذه الحديدية ارتفعت حرارتها، وكلّ حديديةٍ ارتفعت حرارتها فهي متمدّدةٌ، فينتج: هذه الحديدية متمدّدةٌ». وهنا مطلبان:

الأوّل: تمدّد الحديدية في الواقع سواءً علمت به أم لا. فإنّه قد تتمدّد الحديدية وأنت لا تعلم بتمدّدّها.

الثاني: علمك بأنّ هذه الحديدية متمدّدةٌ. وعلمك هذا قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه. وهو حاصلٌ بسبب الحرارة. فالحرارة صارت سبباً لتمدّد الحديدية واقعاً وسبباً لعلمك بتمدّدّها. فإذا كان الشيء سبباً لحصول العلم بثبوت المحمول للموضوع، يسمّى واسطةً في الإثبات، أي: واسطةً في حصول العلم.

ولكن هل يمكن أن يكون الشيء واسطةً في الثبوت ولا يكون واسطةً في الإثبات، أم لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر؟

الجواب: يمكن أن يكون الشيء واسطةً في الإثبات وفي الثبوت معاً، ويمكن أن يكون واسطةً في الإثبات وفي حصول العلم ولا يكون واسطةً في الثبوت وسبباً في ثبوت الصفة للموصوف، بل يكون معلولاً.

إذن، الحدّ الأوسط تارةً: يكون واسطةً في الإثبات، أي: يكون سبباً وعلّةً لحصول العلم بثبوت الأكبر للأصغر، سواءً كان مطابقاً للواقع أم لا. وحينئذٍ يسمّى البرهان إنّيّاً.

وتارةً: يكون واسطةً في الثبوت. أي: كما يفيد العلم بثبوت الأكبر للأصغر، يفيد الإثبات في الواقع. أي: إنّ في الواقع سببٌ لثبوت الأكبر للأصغر كما في الحرارة، فإنّها سببٌ لوجود التمدّد في الحديدية، والنار سببٌ لوجود الحرارة في الماء. فإذا كان الحدّ الأوسط واسطةً في الإثبات والثبوت معاً يسمّى البرهان لمياً.

وتارةً ثالثةً: يكون سبباً لحصول العلم ولم يكن سبباً وعلّة واقعيّةً لثبوت الأكبر للأصغر فلا يكون البرهان لمياً.

إنّ العمدة في كلّ قياس هو الحدّ الأوسط فيه لأنّه هو الذي يعيّن مصير الأقيسة هيئةً ومادّةً؛ لأنّه هو الذي يؤلّف العلاقة بين الأكبر والأصغر، فيوصلنا إلى النتيجة (المطلوب) بإفناء نفسه. وفي البرهان خاصّةً لا بدّ أن يفرض الحدّ الأوسط **علّةً لليقين بالنتيجة** أي: علّةً لحصول العلم بالنتيجة. والحدّ الأوسط بهذا المقدار وهو كونه واسطةً في الإثبات، لا إشكال فيه. فإذا انضمّ مع ذلك كونه واسطةً في الثبوت، كان البرهان لمياً **أي: لليقين بنسبة الأكبر إلى الأصغر** أي: لثبوت الأكبر للأصغر أو ثبوت المحمول للموضوع، لأنّ الأكبر محمولٌ والأصغر موضوعٌ، كما في الشكل الأوّل **والأما لما كان الاستدلال به أولى من غيره.** أي: إن لم يؤدّ الحدّ الأوسط هذه الوظيفة ويوصل المستدلّ إلى اليقين بالنتيجة، فلماذا نجعله حدّاً أوسط ولا نجعل غيره، إذ لا فرق حينئذٍ بينه وبين غيره. فلا بدّ - لكي يقع حدّاً أوسط - أن يفيد اليقين بالنتيجة، والعلم بثبوت الأكبر للأصغر، وإلا فلا يكون حدّاً أوسط؛ **ولذا يسمّى الحدّ الأوسط «واسطةً في الإثبات»** وواسطةً لحصول العلم بثبوت الأكبر للأصغر وأنّ المحمول ثابتٌ للموضوع، وأنّ التمدّد ثابتٌ للحديديّة في المثال المتقدّم، والحرارة ثابتةٌ للماء.

وعليه، فالحدّ الأوسط إمّا أن يكون - مع كونه واسطةً في الإثبات - والتصديق، واسطةً في الثبوت أيضاً، أي: يكون علّةً لثبوت الأكبر للأصغر أو فقل علّةً في الواقع للنتيجة ولا يكون سبباً لحصول العلم بثبوت له، وإمّا أن لا يكون واسطةً في الثبوت أي: علّةً لوجود الأكبر في الأصغر، كالحرارة فإنّها علّةٌ لثبوت التمدّد للحديديّة.

فإن كان الأوّل (أي: إنّه واسطةً في الإثبات والثبوت معاً) فإنّ البرهان حينئذٍ

يسمى «برهان ليم» أو «البرهان اللمي»؛ لأنه يعطي اللمية^(١) فلو سألتك: لماذا وجد التمدد في الحديد مثلاً؟ لقلت: بسبب الحرارة. وقد تقدم في مطلب «ما وأي وهل ولم» أنه تارة يطلب بلم علة التصديق فقط، وأخرى علة التصديق والوجود معاً... أي: يسأل بها عن علة وجود الشيء. فإذا كان الحد الأوسط يبين علة وجود الأكبر للأصغر كما يثبت العلم أيضاً، فحينئذ يسمى البرهان «لمياً»، لأنه يبين لمية الشيء ويجب بلم وجد هذا الوصف لهذا الموصوف. فإذا أدى هاتين الوظيفتين معاً. أي: كما يحصل به العلم بثبوت الأكبر للأصغر، يثبت العلة الواقعية لثبوت الأكبر للأصغر ويعطي اللمية في الوجود أي: إنه واسطة في الثبوت والتصديق معاً أي: يعطي العلم وأنه واسطة في الإثبات فهو معطٍ للمية مطلقاً في الوجود والتصديق أو في العلم والواقع فسمي به، كقولهم: «هذه الحديد ارتفعت حرارتها، وكل حديد ارتفعت حرارتها فهي متمددة، فينتج: هذه الحديد متمددة». فالاستدلال بارتفاع الحرارة أي: الحد الأوسط على التمدد، استدلال بالعلة على المعلول فالحرارة علة تمدد الحديد، فكما أعطت الحرارة الحكم بوجود التمدد في الذهن للحديد أي: كما أعطت الحرارة التصديق والعلم، كذلك هي معطية في نفس الأمر والخارج وجود التمدد لها.

وإن كان الثاني (أي: إنه واسطة في الإثبات فقط أي: يعطي العلم والحكم والتصديق ولم يكن واسطة في الثبوت) أي: لم يكن علة واقعية لثبوت الأكبر للأصغر فيسمى «برهان إن» أو «البرهان الإني»، لأنه يعطي الإنية^(٢)، والإنية مطلق الوجود، وواحد من أقسام الوجود إعطاء العلم الذي لم يكن متحققاً،

(١) اللمية بتشديد الميم: هي العلية مصدر صناعي مأخوذ من كلمة (لم) راجع ص ٣٧١ الجزء الأول.

(٢) الإنية بتشديد النون: مصدر صناعي كاللمية مأخوذة من كلمة (إن) المشبهة بالفعل التي تدل على الثبوت والوجود.

وبواسطة برهان «الإن» حصل العلم بثبوت المحمول للموضوع. فإنَّ العلم نحوَّ من أنحاء الوجود، إذ الإنسان الجاهل إذا حصل له العلم كان لعلمه علَّةٌ وهو برهان الإن. وهو يعطي الوجود ولا يعطي العلَّة.

فتحصَّل إلى هنا: أنَّ الحدَّ الأوسط هو ما يكون واسطةً وعلَّةً للعلم بثبوت الأكبر للأصغر، أي: العلم بالنتيجة سواءً وقع وسطاً بينهما أم لا، وذلك لما ذكرناه فيما تقدَّم من أنَّ أيَّ شكل من الأشكال لا بدَّ أن يرجع إلى الشكل الأوَّل وإلا فلا يكون منتجاً، لأنَّ الأوَّل بديهيُّ الإنتاج، وغيره من الأشكال نظريُّ الإنتاج، ولا بدَّ من رجوع النظريِّ إلى البديهيِّ؛ نظير التصديقات فإنَّ فيها البديهيِّ وغير البديهيِّ، ولا بدَّ من رجوع التصديق النظريِّ إلى التصديق البديهيِّ لكي يفيد اليقين.

وبالجملَة: الحدَّ الأوسط في البرهان إن أفاد الواسطة في الإثبات والثبوت معاً، فالبرهان برهان «لمَّ»، وإن أفاد الواسطة في الإثبات فقط فالبرهان برهان «إنَّ»، وإنَّ المراد من كونه واسطةً في الثبوت: أنَّه معطي العلَّة الواقعيَّة، ومن كونه واسطةً في الإثبات: أنَّه معطي العلم والتصديق والحكم.

(٤)

أقسام البرهان الإني

للتوسّع في المطلب أكثر ولزيادة معلومات الطالب نقول: قد يكون الحدّ الأوسط واسطةً في الإثبات والتصديق بالحكم، وواسطةً في الثبوت أو علةً لثبوت الأكبر للأصغر، فيكون البرهان «برهان لمٍ» نحو قولنا: «الإنسان متعجبٌ، وكلّ متعجبٍ فهو ضاحكٌ. فالإنسان ضاحكٌ» فإنّ التعجب علةٌ لثبوت الضحك للإنسان واقعاً، أي: علةٌ للنتيجة في عالم الثبوت ونفس الأمر والواقع، من دون فرقٍ بين أن يكون الأوسط معلولاً للأكبر في نفسه أو للأصغر في نفسه أو لعلّةٍ ثالثة.

مثلاً قولنا: «هذا القياس بديهيّ الإنتاج، وكلّ قياسٍ بديهيّ الإنتاج فهو من الشكل الأوّل». ينتج: «هذا القياس من الشكل الأوّل» فقولنا: «بديهيّ الإنتاج» هو الحدّ الأوسط وهو معلولٌ للأكبر في نفسه. ومثلاً قولنا: «كلّ برهانٍ قياسٍ، وكلّ قياسٍ فهو حجّةٌ». ينتج: «هذا البرهان حجّةٌ». فالحدّ الأوسط وهو «قياسٍ» معلولٌ للأصغر في نفسه. ومثلاً قولنا: «الماء مركّبٌ، وكلّ مركّبٍ فهو قابلٌ للتجزئة». ينتج: «الماء قابلٌ للتجزئة»، فالأوسط وهو «مركّبٌ» ليس معلولاً للأصغر ولا للأكبر.

ففي جميع هذه الفروض، الأوسط علةٌ لثبوت الأكبر للأصغر، والبرهان حينئذٍ يسمّى برهاناً لمياً. وهذا ما صرّح به الشيخ الرئيس في الإشارات، قال: «واعلم أنّه لا سواءٌ قولك: إنّ الأوسط علةٌ لوجود الأكبر مطلقاً أو معلولٌ مطلقاً، وقولك: إنّ علةً أو معلولٌ لوجود الأكبر في الأصغر. وهذا ممّا يغفلون عنه، بل يجب أن تعلم أنّه كثيراً ما يكون الأوسط معلولاً للأكبر، لكنّه علةٌ لوجود الأكبر في الأصغر»^(١).

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي بن سينا: ج ١، ص ٣٠٨.

وعلق عليه الشيخ الطوسي بقوله: «أقول: وجود الأكبر مطلقاً، غير وجود الأكبر في الأصغر، والحكم هو الثاني. وعلّة الأوّل غير علّة الثاني، والأوسط علّة في برهان لمّ ومعلول في الدليل الثاني دون الأوّل. وأهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق، فالشيخ أوضح الحال فيه، ومما نزيده بياناً: أنّ الأوسط يمكن أن يكون - مع كونه علّة لوجود الأكبر في الأصغر - معلولاً للأكبر، كقولنا: (هذه الخشبة يتحرّك إليها النار، وكلّ ما يتحرّك إليها النار يوجد فيها النار) فوجود النار أكبر، وحركة النار واسطة، وهي علّة لوجود النار في الخشبة مع أنّها معلولة للنار، ويكون هذا البرهان برهان لمّ»^(١).

وقد يكون الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر في الأصغر لا علّة له، كما سيأتي في أقسام البرهان الإثباتي، مثل قولهم: هذه الحديدية متمدّدة، وكلّ حديدية متمدّدة مرتفعة درجة حرارتها. ينتج: هذه الحديدية مرتفعة درجة حرارتها. فالحدّ الأوسط (التمدّد) معلولٌ للنتيجة (وهي ارتفاع درجة حرارة الحديدية). وهذا القسم من البرهان هو المصطلح عليه بالدليل.

وعلق شارح الإشارات الطوسي رحمه الله على كلام الشيخ الرئيس بعد أن ذكر الأخير كلا القسمين المتقدّمين، فقال: «وأحقّ البراهين باسم البرهان هو برهان (لمّ) لأنّه معطٍ للسبب في الوجود والعقل. والعلم اليقيني بما له سبب في الخارج عن أجزاء القضية لا يحصل إلّا به، كما ذكرناه. فمقدّماته أقدم في الوجود والعقل جميعاً من النتيجة. وأمّا برهان (إنّ) فلا يعطي السبب إلّا في العقل فقط، والعلم اليقيني يحصل به إذا كان السبب في الوجود معلوماً، إلّا أنّه لا يكون سبباً في العقل لكونه غير تامّ في سببته. ولذلك لا يصلح أن يقع في البرهان. فالواقع في البرهان يكون سبباً في العقل فقط، ويكون البرهان به برهان (إنّ) ومقدّمته

(١) المصدر السابق.

هذا البرهان أقدم في العقل لأتمها أعرف عندنا، وليستا أقدم في الطبع. وإنّما عرفنا بلمّ وإنّ، لأنّ اللميّة هي العليّة، والإنّيّة هي الثبوت، وبرهان (لمّ) يعطي علّة الحكم على الإطلاق، وبرهان (إنّ) لا يعطي علّته في الوجود لكن يعطي ثبوته في العقل^(١). وقد ذكرنا هذا الكلام بمعناه عند تعرّضنا لشرح القسمين، فراجع.

وقد لا يكون الأوسط علّة أو معلولاً للنتيجة، بل يكون أحد معلولي علّة واحدة وتكون النتيجة معلولها الآخر؛ ممّا يعني وجود تلازم خارجيّ بينهما ينشأ من التلازم بين معلولي العلّة الثالثة، ويستكشف من وجود أحدهما وجود الآخر، وإنّما يكون العلم بوجود علّة الحدّ الأوسط للحكم باستحالة وجود المعلول من دون تحقّق علّته، فإذا علم بوجود العلّة حصل العلم بالمعلول الآخر؛ لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته. مثل قولهم: «كلّ إنسانٍ كاتبٌ، وكلّ كاتبٍ ضاحكٌ» فالكتابة علّة لإثبات الضحك للإنسان، ولا يوجد بين الكتابة والضحك أيّ علّة أو معلوليّة. وهما، أي: الكتابة والضحك، متلازمان في الخارج - لكنّ التلازم بينهما ليس بذاتيّ - لأنّ علّتهما واحدة.

فالعلم بأحد المعلولين يستلزم العلم بالمعلول الآخر. وهذا البرهان يسمّى بالإيني المطلق.

وقد لا يكون الحدّ الأوسط في عالم الثبوت ونفس الأمر علّة أو معلولاً للنتيجة، مثل الاستدلال بمفهوم الوجود - أي: الحاكي عن الوجود - على كون نفس الوجود واجب الوجود، فيكون الطريق فيه - وهو الوجود - حدّاً أوسط للوصول إلى النتيجة، أي: كونه واجباً.

فالحدّ الأوسط وهو الوجود المطلق ليس علّة ولا معلولاً للنتيجة، ولا هما معلولان لعلّةٍ ثالثة؛ وذلك لأنّ الوجود الواجب لا يعقل أن يكون معلولاً

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ١، ص ٣٠٧.

غيره، وإن كان مفهوم الوجود والوجوب متلازمين باعتبارهما مفهومين منتزعين من حقيقة واحدة. وهذا البرهان يسمّى برهان الملازمات العامة، وقد يعبر عنه بالشبيه باللم.

إذا اتّضحت هذه الأقسام نقول: إنّ الحدّ الأوسط إذا كان واسطةً في الإثبات فقط، فالبرهان يسمّى برهان «إنّ». وإذا كان بالإضافة إلى كونه واسطةً في الإثبات واسطةً في الثبوت أيضاً، أي: يكون علّةً لثبوت الأكبر للأصغر، فالبرهان يسمّى برهان «لمّ» مثل: النار؛ فإنّها علّةٌ لثبوت الحرارة للماء، ومثل: الحرارة فإنّها علّةٌ لثبوت التمدّد للحديدة، فبالإضافة إلى أنّ الحدّ الأوسط يعطي العلم بأنّ الماء حارٌّ، وكون الحديدية متمدّدة، يعطي ويبيّن علّةً ذلك، فيكون علّةً في الواقع وفي التصديق. وهو دائماً يختصّ بأنّه علّةٌ للتصديق ولحصول العلم، وإلاّ لما أمكن أن يقع حدّاً أوسط، ولكنه يكون - في بعض الأحيان - علّةً في الواقع أيضاً، ويكون معلولاً في الواقع لعلّةٍ أخرى، لا معلولاً للتصديق. وإلاّ فإنّ الشيء يستحيل أن يكون علّةً ومعلولاً من جهةٍ واحدة.

فالحدّ الأوسط دائماً يفيد أنّه علّةٌ لحصول التصديق والعلم، إلاّ أنّه بالإضافة إلى ذلك يكون معلولاً لثبوت الأكبر في الأصغر، كالنار والحرارة. فإنّ النار في الواقع علّةٌ لثبوت الحرارة للماء، والحرارة في الواقع علّةٌ لثبوت التمدّد للحديدة، وقد يضاف إليه العليّة الواقعيّة أيضاً، فيكون برهاناً «لمياً» وقد يكون في الواقع معلولاً لثبوت الأكبر في الأصغر، كالحرارة فإنّها علّةٌ لوجود التمدّد في الحديدية - كما ذكرنا - فلو جعلنا التمدّد هو الحدّ الأوسط، وقلنا: هذه الحديدية متمدّدة. أي: بعكس المثال المتقدّم (هذه الحديدية ارتفعت حرارتها...) وكلّ حديدية متمدّدة فهي حارّة، فإنّ التمدّد معلولٌ وجعلناه حدّاً أوسط، وهو يفيد التصديق بثبوت الحرارة للحديدة. وهذا ما قلناه: من أنّ الحدّ الأوسط علّةٌ للتصديق. فهو من حيث كونه واسطةً في الإثبات علّةٌ للتصديق، ومن حيث الواقع معلولٌ.

فيستدلّ بالمعلول على العلة، وهذا ما يسمّى اصطلاحاً بالبرهان الإنّي تمييزاً له عن القسم الثاني من أقسامه، أعني ما يسمّى بالدليل، وهو: أن يكون الحدّ الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر في الأصغر، وإن كان علةً في الواقع لحصول العلم بحصول الأكبر للأصغر.

هذا وذكر المحققون من علماء المنطق أنّ هذا القسم من البرهان لا يمكن أن يفيد يقيناً بالمعنى الأخصّ، لأنّك إذا افترضته معلولاً، فكُلّ معلولٍ له علةٌ، ولا معنى لأن نجعله حدّاً أوسط لكي نستكشف علته، إذ إنّك - حسب الفرض - قبل أن تستدلّ، تعلم بأنّ له علةً. ولذا قالوا: إنّ برهان الإنّ (الدليل) لا يفيد اليقين، لأنّه يلزم منه تحصيل الحاصل.

ومن هنا تنشأ مشكلةٌ في الأبحاث الفلسفيّة، وهي: كيف يمكن الاستدلال بالمعلول على العلة؟ مع أنّه لا يفيد اليقين، مع أنّ جميع استدلالنا الكلاميّة على إثبات وجود الله مبنيةٌ على ذلك. وهذا من أهمّ الأبحاث المنطقيّة أولاً، والفلسفيّة المعقّدة ثانياً. فمن جهةٍ يقولون: إنّ البرهان الإنّي (الدليل) لا يفيد اليقين، ومن جهةٍ ثانيةٍ يستدلّون في علم الكلام وفي جملةٍ من البراهين الفلسفيّة بالمعلول على إثبات العلة. ولهذا أنكر ذلك العلامة الطباطبائي رحمه الله في أوّل نهاية الحكمة؛ قال: «وأما برهان الإنّ، فقد تحقّق في كتاب البرهان من المنطق: أنّ السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقيناً»^(١) مع جريان عادتهم على الاستدلال بالممكن لإثبات الواجب، وبالحدث لإثبات القديم، ومن المتحرّك لإثبات المحرّك... وهكذا جميع الأدلّة المذكورة في علم الكلام ظاهرها الاستدلال من الأثر على المؤثّر، وسيرٌ من المعلول إلى العلة! وقد ثبت في علم المنطق أنّه لا يفيد اليقين بالمعنى الأخصّ المصطلح عليه في باب البرهان.

(١) نهاية الحكمة: ص ١٠.

إذن، فما هو توجيه هذه البراهين وأنها في الواقع استدلالاً إنيّةً أو هي نحو من الاستدلال، نرجعه إلى الاستدلال اللّميّ باعتباره مفيداً لليقين. إنّ هذه الاستدلالات التي يظهر منها أنها سلوكٌ وسيرٌ من المعلول إلى العلة إن استطعنا إرجاعها إلى الاستدلال اللّميّ الذي هو سيرٌ من العلة إلى المعلول فحيتنّ تفيد اليقين، وإلا فتتأكد المشكلة التي عرضنا لها آنفاً.

هذا ويرى العلامة الطباطبائي رحمه الله عدم إمكان إقامة البرهان اللّميّ أيضاً في جميع المسائل الفلسفيّة فضلاً عن إقامته على إثبات وجود الله تعالى، وحصراً الاستدلال برهان الملازمات العامّة، أي: الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر، وذكر الوجه في ذلك بقوله: «إنّ كون موضوعها - أي: الفلسفة - أعمّ الأشياء، يوجب أن لا يكون معلولاً لشيءٍ خارج عنه، إذ لا خارج هناك فلا علة، فالبراهين المستعملة فيها ليست براهين لميّة»^(١) يعني: أنّ السبب في عدم جريان برهان «اللّم» في المسائل الفلسفيّة عموماً، فلأنّ موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق، ومن الواضح أنّ الوجود المطلق لا علة له، إذ لا خارج عنه إلاّ العدم. والوجه في عدم جريانه لإثبات وجوده تعالى هو أنّه تعالى لا علة له، فلا برهان «لم» عليه. وهذا ما ذكره جملةً من الأعلام:

قال الشيخ الرئيس: «فالأوّل - تعالى - ليس عليه برهانٌ محض، لأنّه لا سبب له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان، لأنّه استدلالٌ من حال الوجود أنّه يقتضي واجباً، وأنّ ذلك الواجب كيف يجب أن يكون»^(٢).

وقال في التعليقات: «الحقّ ما وجوده له من ذاته، فلذلك الباري هو الحقّ وما سواه باطلٌ، كما أنّ واجب الوجود لا برهان عليه ولا يُعرف إلاّ من ذاته»^(٣).

(١) المصدر السابق: ص ١٠.

(٢) المبدأ والمعاد، لابن سينا: الفصل ٢٤، ص ٣٣.

(٣) التعليقات، ابن سينا: ص ٧٠.

وقال صدر المتأهّين: «إنّ الاحتجاج منحصرٌ في الإثبات واللمّي، والواجب تعالى ليس معلولاً لشيءٍ أصلاً، بل هو علّةٌ لجميع ما عداه. فكلّ ما يستدلّ به على وجوده، يكون دليلاً إيجابياً»^(١).

هذا بالنسبة إلى عدم جريان برهان اللّم في المباحث الفلسفيّة وعدم جريانه في إثبات وجود الواجب تعالى، وأمّا بالنسبة إلى برهان الإن فلا يجري فيها أيضاً؛ لوجهين:

الأوّل: ما ذكره العلامة الطباطبائي في تعليقه على الأسفار؛ قال: «إنّ العلم بالمعلول لا يتمّ إلاّ مع العلم بوجود علته قبله، فيكون إثبات وجود العلّة به ثانياً، لغواً لا أثر له»^(٢) يعني: يلزم منه تحصيل الحاصل.

الثاني: إنّ ذوات الأسباب لا تُعرف إلاّ بأسبابها، فالعلم بالمعلول يتوقّف على العلم بالعلّة. فلو توقّف العلم بالعلّة على العلم بالمعلول، لزم الدور^(٣). وعلى هذا الأساس صرّح بأنّه «لا يبقى للبحث الفلسفيّ إلاّ برهان الإنّ الذي يعتمد فيه على الملازمات العامّة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر»^(٤).

ولا يخفى: أنّ كلامه قدّس سرّه في عدم جريان البرهان اللّمّي في الفلسفة عموماً وفي الإلهيات بالمعنى الأخصّ خصوصاً، يرتكز على أمرين: أولاً: مبناه في ضابط المسألة الفلسفيّة، وأمّا إذا لم نقبل بذلك كما أوضحناه في شرحنا على الأسفار^(٥) حيث أثبتنا: أنّ المحمول لا يشترط أن يكون مساوياً

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٨ ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق: الحاشية رقم ١، ج ٣، ص ٣٩٦.

(٣) المصدر السابق: الحاشية رقم ٢، ج ٣ ص ٢٧.

(٤) نهاية الحكمة: كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة: ص ٦.

(٥) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة الإلهيات بالمعنى الأعمّ، تقريراً لأبحاث السيّد

لموضوع العلم، بل قد يكون أخص منه، فللبرهان اللّمي في تلك المسائل مجال واسع، كما أشير إليه من أنّ الأفعال الإلهية يمكن إثباتها من طريق الصفات الذاتية لله تبارك وتعالى، حيث استدلل على كون العالم مخلوقاً على أحسن نظام، وأتقنه بعلمه الذاتي الأحسن الذي هو علّة للعالم بنظامه الأحسن. ومن الواضح أنّ هذا البرهان لّميّ لأنّه استدلالٌ من العلّة على المعلول.

وثانياً: إنّ الحدّ الأوسط لا بدّ أن يكون علّة خارجيةً للنتيجة، وأمّا إذا لم نقبل ذلك وذهبنا إلى أنّ الذي يشترط في البرهان اللّميّ أن يكون الأوسط علّة تحليلية بحسب الواقع ونفس الأمر للنتيجة، لا علّة خارجيةً عينيةً، فلا مجال لما ذكره قدس سرّه.

توضيحه: إنّ التلازم بين الأوسط والنتيجة تارةً يكون وجودياً خارجياً، وأخرى تحليلاً مفهوماً بحسب الواقع ونفس الأمر.

والنحو الأوّل من التلازم: هو ما يكون لكلّ من المتلازمين وجوده الخاصّ به وبينهما رابطة وجوديةً توجب تلازمهما، كالتلازم بين وجود العلّة ووجود المعلول، وبين وجود معلوليّ علّةٍ ثالثة.

والنحو الثاني منه: ما لم يكن كذلك، حيث لا تعدّد بحسب الوجود الخارجي حتّى يُعقل تلازمٌ خارجيٌّ وجوديٌّ بينهما، وإنّما التعدّد بتحليلٍ من العقل بحسب الواقع ونفس الأمر، وإنّما يكون التلازم لوحدة المصداق الخارجي، كالوجود وصفاته الحقيقية، حيث إنّ صفات الوجود عينها في الخارج، فلا تعدّد في واقعها الخارجي حتّى يمكن أن يصير بعضها علّة لبعض، أو تكون بأجمعها معلولةً لشيءٍ آخر، وتكثرها وتعددها إنّما هو بحسب المفهوم والواقع النفس الأمريّ، فهي لكونها منتزعةً من مصداقٍ واحدٍ متلازمةً، بمعنى أنّها لا تنفك في المصداق،

ولذا يمكن أن يستدل ببعضها على بعضٍ.

وهذا ما صرح به الشيخ في برهان الشفاء حيث عدّ حمل الحيوان على زيد بتوسط الإنسان، من البرهان اللّميّ. قال: «إنّ جميع ما هو سببٌ لوجود المطلوب (أي: النتيجة) إمّا أن يكون سبباً لنفس الحدّ الأكبر مع كونه سبباً لوجوده للأصغر، أو لا يكون سبباً لوجود الأكبر في نفسه»^(١).

ثمّ قال: «ومثال الثاني (أي: ما يكون سبباً لوجود الأكبر في الأصغر، ولا يكون سبباً لوجود الأكبر في نفسه) أنّ الحيوان محمولٌ على زيد بتوسط حمله على الإنسان، فالإنسان علّةٌ لوجود زيد حيواناً، لأنّ الحيوان محمولٌ أولاً على الإنسان، والإنسان على زيد. فالحيوان كذلك محمولٌ على زيد. وكذلك الجسم محمولٌ على الحيوان ثمّ على الإنسان. فالحيوان وجوده للإنسان علّةٌ في وجود الإنسان جسماً»^(٢).

ومن الواضح أنّ الإنسان ليس علّةً خارجيّةً لثبوت الحيوانيّة لزيد، ولا الحيوان علّةً خارجيّةً لثبوت الجسميّة للإنسان، بل هما علّةٌ تحليليّةٌ ترتبط بعالم المفاهيم النفس الأمريّة الواقعيّة وإن كان الجميع موجوداً في الخارج بوجودٍ واحدٍ. وهذا يكفي لأن يكون البرهان لمياً ولا حاجة إلى التعدّد الخارجي بين العلّة والمعلول.

بناءً على ذلك، لمّا كان الإمكان - عند الحكماء - هو علّة احتياج المعلول إلى الواجب، إذن يكون قولهم: «العالم ممكنٌ، وكلّ ممكنٍ يحتاج إلى الواجب» من قبيل البرهان اللّميّ، مع أنّ حقيقة إثبات الواجب من طريق العلم بمعلوله الذي هو العالم. فالعالم المتّصف بالإمكان وإن كان بحسب الوجود الخارجي معلولاً له

(١) الشفاء المنطق، الفصل السابع من المقالة الأولى: ج ٣، ص ٨١.

(٢) المصدر السابق.

تعالى، إلا أنه بحسب التحليل الواقعي النفس الأمري، هو علة الاحتياج إلى الواجب الذي هو النتيجة، فيكون الإمكان الذي هو الحد الأوسط علة للنتيجة التي هي: «العالم يحتاج إلى الواجب».

إذن، ذات الواجب تعالى وإن لم تكن معلولة لأية علة، إلا أن الملاك في كون البرهان لمياً ليس هو هذا، وإنما الملاك ما قدمناه...^(١).

بعد هذا نعود إلى ما ذكره المصنّف رحمه الله؛ قال: **والبرهان الإنّيّ على قسمين:**

١. أن يكون الأوسط معلولاً للأكبر في وجوده في الأصغر. أي: الأكبر في الأصغر له علة وله معلول. وهنا يكون الحد الأوسط معلولاً لوجود الأكبر في الأصغر لا علة له، كما ذكرناه في مثال النار، فإنها علة لثبوت الأكبر وهي الحرارة في الأصغر وهو الماء، بخلاف ما لو جعلنا الحرارة حداً أوسط، فإنها لا تكون علة، بل تكون معلولة لثبوت النار للماء **لا علة، عكس «برهان لم»** لا في كل جهة بحيث يوضع الأكبر مكان الأصغر، بل عكسه في الحد الأوسط، فإنه في برهان «لم» كان علة لثبوت الأكبر في الأصغر، وهنا يكون معلولاً مع بقائه علة للتصديق وبقاء الأطراف على ما هي عليه.

ومن هنا تتضح النقطة المهمة التي أشرنا إليها قبل قليل، وهي كل برهان لمي يمكن أن نعكسه إلى برهان إنّي، بأن نجعل الحد الأوسط معلولاً.

هذا وقد استفاد المصنّف رحمه الله من مثال واحد، حيث جعل المعلول تارة حداً أوسط، وأخرى جعل العلة حداً أوسط، كما ذكر في قوله: **كما لو قيل في المثال المتقدّم الذي ذكره في البرهان اللمي: «هذه الحديدة متمددة، وكل حديدة متمددة مرتفعة درجة حرارتها»، فإن التمدد حد أكبر في المثال المتقدّم، وهنا حد**

(١) شرح نهاية الحكمة: الإلهيات بالمعنى الأخص، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري: ج ١، ص ٤٩-٤٤.

أوسط وأعطى الحرارة للحدِّ الأكبر، وصارت الحرارة حدًّا أكبر، **فلاستدلُّ بالتمدِّد على ارتفاع درجة الحرارة استدلالاً بالمعلول على العلة** أي: على وجود العلة، لا أنَّ المعلول أوجدها، وإنَّما المعلول موجودٌ، فلا بدَّ أن تكون علته موجودةً كما قال: **فيقال فيه، أي: في البرهان: إنَّه يُستكشَّف بطريق الإنِّ من وجود المعلول وجود العلة، فيكون العلم بوجود المعلول سبباً للعلم بوجود العلة.**

فالحدُّ الأوسط مع كونه معلولاً في الواقع إلاَّ أنه علةٌ للتصديق وواسطةٌ في الإثبات، كما قال: **فلذلك يكون المعلول واسطةً في الإثبات، أي: يكون الحدُّ الأوسط علةً للعلم بالعلة.**

إذن، فالحدُّ الأوسط وإن كان في الواقع معلولاً للعلة، إلاَّ أنه علةٌ للعلم بها، فالعلم بالعلة سببه العلم بالمعلول، والعلم بالمعلول علةٌ للعلم بها لا أنَّه علةٌ لها. فهو من جهةٍ معلولٌ للعلة في الواقع، ومن جهةٍ أخرى هو علةٌ للعلم بالعلة **وإن كان معلولاً لها في الخارج.** وهذه هي قاعدة البرهان الإنِّي (الدليل). **ويسمى هذا القسم من البرهان الإنِّي «الدليل».**

أمَّا القسم الثاني من البرهان الإنِّي غير الدليل، فهو أن لا يكون الحدُّ الأوسط علةً في الواقع، بل يبقى علةً للتصديق، ويكون تلازمٌ بينه وبين الحدِّ الأكبر، فلا هو معلولٌ للأكبر ولا علةٌ له، لأنَّه إن كان علةً فهو برهانٌ لميٍّ، وإن كان معلولاً فهو برهانٌ إنِّي (دليل). وقد ذكرنا فيما سبق أنَّ للتلازم مصاديق ثلاثة، وهي: ملازمة العلة للمعلول، وملازمة المعلول للعلة، والتلازم بين معلولي علةٍ ثالثة؛ من قبيل الإضاءة والحرارة المعلولين للنار، فإنَّ كلَّ واحدٍ منهما ليس علةً للآخر، ولا معلولاً له، إلاَّ أن بينهما تلازماً لأنَّ علتهما واحدة، وإذا وجدت العلة وجد المعلول. وسوف يأتي في البحث اللاحق: أنَّ المعلول يستحيل تحلُّفه عن علته التامة. فإذا كان أحدهما موجوداً، كان الثاني موجوداً؛ لأنَّه يلازمه.

إذن، عندما نكتشف أحد المعلولين ننتقل إلى وجود علته بدليل برهان الإنِّ

(الدليل) أي: السير من المعلول إلى العلة. فإذا كانت العلة متحققة كان المعلول الآخر متحققاً أيضاً، إلا أن الدليل لمي، أي: سير من العلة إلى المعلول. فالبرهان الذي يوجد فيه سلوك كان: سلوك من المعلول إلى العلة، وسلوك من العلة إلى المعلول، بحسب السلوك والسير الأول يدخل في البرهان الإتي (الدليل)، وبحسب السلوك الثاني يدخل في البرهان اللمي.

ولهذا قالوا: هذا القسم من البرهان واسطة بين الإتي (الدليل) واللمي. وبعبارة أدق: هذا الاستدلال فيه استكشافان، فإن رجحنا السلوك الأول دخل في الإتي (الدليل)، وإن رجحنا السلوك الثاني دخل في اللمي، وإلا يبقى وسطاً بينهما. وهذا هو القسم الثاني من البرهان الإتي - كما ذكرنا - ترجيحاً للاستكشاف الأول على الثاني. ولذا قال:

٢. أن يكون الأوسط والأكبر معاً معلولين لعلّة واحدة، يعني: الأوسط لا هو علّة للأكبر ولا هو معلول له، وإنّما هو ملازم له، كما ذكرنا، فيستكشف من وجود أحدهما أي: أحد المعلولين، وجود المعلول الآخر، فكل منهما إذا سبق العلم به، يكون العلم به علّة للعلم بالآخر، فالحد الأوسط واسطة في الإثبات ووظيفته هذه محفوظة؛ إذ لا بد أن يكون علّة للعلم والتصديق، وإلا لما أمكن أن يقع حدّاً أوسط، ولكن لا لأجل أن أحدهما علّة للآخر، بل لكونهما متلازمين في الوجود - لا أن أحدهما ملزوم للآخر، كما في التلازم بين الزوجية والأربعة - لاشتراكهما في علّة واحدة إذا وجدت لا بد أن يوجد معاً، فإذا علم بوجود أحدهما، يعلم منه وجود علّته؛ لاستحالة وجود المعلول بلا علّة، كما سيأتي في البحث الخامس.

وإذا علم بوجود العلة، علم منها وجود المعلول الآخر؛ لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة، فيكون العلم - على هذا - بأحد المعلولين مستلزماً للعلم بالآخر بواسطة بل يكون علّة للعلم بالواسطة. أي: يكون العلم بأحد المعلولين

علّة للعلم بالآخر بواسطة وجود علّته.

وليس لهذا القسم الثاني اسم خاص. وبعضهم لا يسميه «البرهان الإي» بل يجعل البرهان الإيّ مختصاً بالقسم الأول المسمّى بالدليل وهو ما يوجد فيه سيرٌ وسلوكٌ من المعلول إلى العلة ولا يوجد فيه سيرٌ آخر.

ويجعل هذا القسم واسطةً بينه وبين اللّي؛ فتكون أقسام البرهان ثلاثة: لّيّ وإيّ وواسطةٌ بينهما وهو ليس واسطةً بينهما في الواقع، لأنّه جمعٌ بينهما، والجمع بينهما ليس قسماً ثالثاً مباحيناً للقسمين؛ من قبيل تقسيم علماء النحو الكلمة إلى: الاسم والفعل والحرف، وقولهم: الاسم مثل زيد وبكر وباقي الأعلام الشخصية، والحرف مثل في وعن وإلى... والفعل مثل ضرب يضرب اضرب. فلو دققت بمعنى الاسم تجد مرادهم منه: مادّته، ومن الحرف: هيئته أي: الصورة، ومن الفعل: المركّب من المادّة والهيئة، ولكن لا يعني هذا وجود قسمٍ ثالثٍ مقابلٍ لهما، بل هو جمعٌ بين الأقسام بصيغةٍ ثالثةٍ، لأنّ القسمة تقتضي تباين الأقسام، ولا تباين بين الفعل من جهةٍ وبين الاسم والحرف من جهةٍ ثانيةٍ. ولهذا إذا حللت الضارب مثلاً تجد مادّته الضاد والراء والباء، وهيئته التي هي على صيغةٍ معيّنة. فالمادّة للضرب اسمٌ، ولكنّ الهيئة هي المعنى الحرفيّ، كما تقرّر في علم الأصول.

إذن، عندما تحلّل الفعل تجده مركّباً من معنىٍ إسميٍّ وحرفيٍّ، فهو تركيبٌ من الاسم والحرف. وهذا هو الذي يحقّقه الأصوليّ وإن لم يلتفت إليه النحويّ.

ومن قبيل ما ورد في روايات أهل البيت عليهم السلام من قولهم: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين الأمرين»^(١) فلو قال شخصٌ: جبرٌ وتفويضٌ فإنّه جمعٌ بينهما وليس قسماً ثالثاً غيرهما، كما يتخيّله العوامّ في تفسير هذه الكلمة من أنّ الإنسان مختارٌ في بعض الأفعال ومجبورٌ في بعضها. فإنّ هذا جمعٌ بينهما، مع أنّ

(١) بحار الأنوار: ج ٥، ص ١١، الباب الأوّل من أبواب العدل، الحديث ١٨.

الإمام عليه السلام يقول: لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين الأمرين. أي: أمرٌ بينهما، لا جامع لهما. ثم الجبر والتفويض كلاهما باطلٌ، والإمام عليه السلام نفى أن يجمع بينهما، فكيف يجمع بين باطلين فيكونان حقاً؟
ومن هنا تتضح المسامحة في كلام المصنّف قدّس سرّه: «فتكون أقسام البرهان ثلاثة...» إذ هما قسمان: قسمٌ سيرٌ من العلة إلى المعلول، وقسمٌ سيرٌ من المعلول إلى العلة، وقسمٌ مركّبٌ منهما. فهو جمعٌ بينهما.

وفي الحقيقة: أنّ هذا القسم من برهان «الإن» - إشارة إلى ما ذكرناه - فيه استكشافان واستدلالاتان: استدلالٌ بالمعلول على العلة المشتركة، ثم استدلالٌ بالعلة المشتركة على المعلول الآخر، كما تقدّم، ففيه خاصّة «البرهان الإتي» في الاستدلال الأوّل أي: الدليل، وخاصّة «البرهان اللمّي» في الاستدلال الثاني. فلذا جعلوه واسطةً بينهما؛ لجمعه بين الطريقتين. والأحسن: جعله قسماً ثانياً للإتي - كما صنع كثيرٌ من المنطقيين - رعايةً للاستدلال الأوّل فيه أي: يرجح فيه الاستدلال الأوّل على الاستدلال الثاني، والأمر سهلٌ.

(٥)

الطريق الأساس الفكري لتحصيل البرهان

كل واحد منا يعلم بوجود استدلالات يتوصل بها للكشف عن مجهول من المجهولات، ولكن في أي موضع تطبق دائرة هذا الاستدلال؟ أو فقل: في أي موضع نحتاج إلى البرهان؟

أشار المصنّف قدّس سرّه في المقدمة إلى قاعدتين واضحتين:

القاعدة الأولى: أن كل معلول يحتاج إلى علّة، بمعنى: كل ممكن متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ولكي يخرج من حدّ الاستواء إلى الوجود أو العدم، يحتاج إلى علّة تخرجه من ذلك إلى أحد الطرفين. فالممكن «لا يكون أحد الطرفين (أعني الوجود والعدم) أولى به من الآخر، بل هما معاً متساويان بالنسبة إليه ككفتي الميزان، فإن ترجّح أحدهما، فإنّه إنّما يكون بالسبب الخارجي عن ذاته؛ لأنّه لو كان أحدهما أولى به من الآخر، فإمّا أن يمكن وقوع الآخر أو لا، فإن كان الأوّل لم يكن الأولوية كافية، وإن كان الثاني كان المفروض الأولى به واجباً له، فيصير الممكن إمّا واجباً أو ممتنعاً وهو محال»^(١).

وبعبارة أخرى: إنّ من خواصّ الممكن: أن لا يكون أحد الطرفين أولى به من الآخر؛ بأن يفرض أن لا وجود لماء أو هواءٍ ولا لثقلٍ أو لوزنٍ... ولا وجود لأيّ عاملٍ خارجيّ. ففي هذا الفرض لا تترجّح إحدى الكفتين على الأخرى، وإنّما يترجّح بالمرجّح الخارجي وهي العلّة.

(١) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، للفاضل المقداد السيوري: ص ٦.

إذن، كلٌّ ممكنٍ، فهو محتاجٌ إلى العلة. وبيانه من الناحية العلمية والفنية موكولٌ إلى بحث الفلسفة^(١).

القاعدة الثانية: أنّ العلة إذا وُجدت بكماها وخصوصياتها، وتحقق كلُّ ما يحتاج إليه المعلول لتحقيقه، وُجد المعلول، ولا يمكن أن لا يتحقق.

افترضوا: أنّ ترجيح إحدى كفتي الميزان يحتاج إلى وضع عشرة غراماتٍ، وقد وضعناها فيه، فلا يعقل أن لا يتحقق الترجيح. وهذا معنى استحالة تخلف المعلول عن وجود علته التامة.

إذن، يستحيل تخلف المعلول عند تحقق علته التامة، وإلا لزم الخلف؛ لأنّ ما فرضناه علةً تامةً لم يكن كذلك^(٢). ولبیان هاتين القاعدتين الأساسيتين قال:

عند العقلاء قضيتان أوليتان لا يشكّ فيهما إلا مكابراً أو مريضُ العقل، لأنهما أساس كلِّ تفكيرٍ. والإنصاف: أنّه لو بطلت هاتان القاعدتان لبطل كلُّ شيءٍ، حتّى من يريد إبطاهما يبني عليهما أيضاً، لأنّه يريد أن يبطل شيئاً ليقنعنا أنّ المعلول لا يجب وجوده عند وجود علته، فيريد أن يجعل كلامه علةً للإيمان وللاعتقاد بنفي تلك القاعدة، فيكون كلامه علةً والاعتقاد به معلولاً، والحال أنّه ينفي وجوب تحقق المعلول عند وجود علته وأنّه لا ملازمة بينهما!

إذن، حتّى من يريد إبطال قاعدة قانون العلية، لابدّ أن يستند إليه في مقام الاستدلال. وعلى هذا يتضح استحالة إبطال هاتين القاعدتين، وأتمها أساس كلِّ تفكيرٍ، **ولم يتمّ اختراعٌ ولا استنباطٌ ولا برهانٌ بدونهما؛** فإنّ الطبيب مثلاً يقدّم عدّة مقدّماتٍ لكي يصل إلى نتيجة تشخيص المرض، ويرى ملازمةً بين المقدّمات والنتيجة، فيحكم بكونها علةً والنتيجة معلولاً.

(١) كشف المراد، العلامة الحلي: ص ٧٨، المسألة الثلاثون، المقصد الأول.

(٢) بداية الحكمة: ص ١١٢، الفصل الثالث، المرحلة السابعة.

حتى الاعتقاد بوجود خالق الكائنات وصفاته مرتكزٌ عليهما. وهما:

١. إنَّ كلَّ ممكنٍ، لا بدَّ له من علةٍ في وجوده. يعني: كلُّ متساوي النسبة، لكي يخرج عن حدِّ الاستواء، يحتاج إلى علةٍ تخرجه. وهي إمَّا ذاته، فهو انقلابٌ، وهو محالٌّ؛ أو خارجةٌ عنها، فيثبت المطلوب، كما ذكرنا. ويعبَّرُ عن هذه البديهة أيضاً بقولهم: استحالةٌ وجودِ الممكنِ بلا علةٍ.

٢. كلُّ معلولٍ يجبُ وجودُه عند وجودِ علته، فيستحيل أن يتخلَّف المعلول إذا وُجدت أجزاء علته التامة، أي: إذا تحقَّق المقضي وعدم المانع والشرط. ويعبَّرُ عنها أيضاً بقولهم: استحالةٌ تخلُّفِ المعلولِ عن العلةِ التامة.

ولمَّا كان اليقينُ بالقضيَّة من الحوادثِ الممكنةِ ولكي يحصل يقينٌ أو علمٌ بين محمولٍ وموضوعٍ معيَّن كما في قولنا: الماء حارٌّ، أو الحديد متمدَّد بالحرارة، فإنَّ الاعتقاد والعلم بهذه القضيَّة حادثٌ وممكنٌ وليس أزلماً وواجباً؛ بدليل: أنَّه لم يكن حاصلًا ثمَّ تحقَّق. فلا هو واجبٌ؛ بدليل أنَّه كان معدوماً، ولا هو ممتنعٌ؛ بدليل تحقُّقه، فيكون ممكناً.

وبمقتضى القاعدة الأولى، كلُّ ممكنٍ يحتاج إلى علةٍ، أو كما قال: فلا بدَّ له من علةٍ موجبةٍ لوجوده، بناءً على البديهة الأولى. وهذه العلةُ قد تكونُ من الداخل، وقد تكونُ من الخارج.

الأوَّل: أن تكونَ من الداخل. ومعنى ذلك: أن نفسَ تصوُّرِ أجزاءِ القضيَّة الموضوع والمحمول أي: (طرفي النسبة) علةٌ للحكم والعلم بالنسبة. فالبحث في كفيَّة حصول العلم والتصديق واليقين، أي: العلم بوجود النسبة بين محمولٍ وموضوعٍ معيَّن من الحوادثِ الممكنة، وبمقتضى القاعدة الأولى المتقدِّمة: كلُّ ممكنٍ، فهو محتاجٌ إلى علةٍ، ولكي يحصل لنا العلم بقضيَّة من القضايا - لم نكن نعلم بها ثمَّ حصل لنا العلم بها فهي حادثَةٌ ممكنةٌ فتحتاج إلى علةٍ - كقولنا: الكلُّ أعظم من الجزء، فلا بدَّ من تصوُّر طرفي النسبة. ونفس تصوُّرهما علةٌ للعلم بالنسبة.

وهذه العلة يعبر عنها بالعلّة الداخليّة، والمراد بها: أنّ تصوّر طرفي القضية كافٍ للحكم والتصديق بوجودها. وكقولنا: اجتماع النقيضين محالٌ. إذ بمجرد تصوّر النقيضين تصوّراً تامّاً تجزم النفس باستحالة اجتماعها. والعلّة في ذلك: نفس تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة القائمة بينهما.

إذن، القضية التي حصل لنا العلم بها ممكنٌ من الممكنات، وكلّ ممكنٍ يحتاج إلى العلة، وعلته تصوّر طرفيها والنسبة القائمة بينهما، **كقولنا: «الكلُّ أعظمُ من الجزء»** **وقولنا: «النقيضان لا يجتمعان»**. بيّنا فيما سبق الفرق بين هاتين القضيتين، وقلنا: قضية «النقيضان لا يجتمعان» لا تحتاج إلى أيّ شيءٍ، بخلاف قضية «الكلُّ أعظم من الجزء»، فإنّها تحتاج إلى قضية: «النقيضان لا يجتمعان».

والبديهتان اللتان مرّ ذكرهما في صدر البحث، أيضاً من هذا الباب أي: من أمثلة العلة الداخليّة. والبديهتان هما: أنّ كلّ ممكنٍ لا بدّ له من علّة، وكلّ معلولٍ يجب وجوده عند وجود علته. فإنّ نفس تصوّر الممكن والإمكان تصوّراً تامّاً، كافٍ للحكم - بالبداهة -: أنّ الممكن يحتاج إلى علّة. وكذلك نفس تصوّر المعلول والعلّة تصوّراً تامّاً، كافٍ للحكم بأنّ المعلول لا يمكن أن ينفكّ عن علته التامة. فتصوّر أجزاء كلّ قضية، كافٍ للحكم والعلم بالنسبة القائمة بين الطرفين، أو كما قال: **فإنّ نفس تصوّر الممكن والعلّة كافٍ للحكم باستحالة وجود الممكن بلا علّة، ونفس تصوّر العلة والمعلول كافٍ للحكم باستحالة تخلّفه عن علته التامة، فلا يحتاج اليقين وحصول العلم في مثل هذه القضايا إلى شيءٍ آخر وراء نفس تصوّر طرفي القضية. ولذا تسمى هذه القضايا بـ«الأوليّة» حيث قلنا: إنّ هذه القضايا ليست جميعها أوليّة، بل الأوليات قضيةٌ واحدةٌ وهي: اجتماع النقيضين محالٌ، وما عداها بديهيةٌ تحتاج إليها **كما تقدّم في بابها، لأنّها أسبقُ من كلّ قضية لدى العقل. ولأجل هذا قالوا: إنّ القضايا الأوليات هي العمدة في مبادئ البرهان.** بل اتّضح لنا: أنّ قضية اجتماع النقيضين محالٌ هي العمدة في باب البرهان.**

الثاني: أن تكون العلة من الخارج أي: من خارج القضية وليست من داخلها، ولهذا لما حللنا القضية وجدنا المحمول ثابتاً للموضوع ويستحيل تخلفه عنه، وهي على قسمين أشرنا إليهما مفصلاً في بحث مبادئ الأقيسة من اليقينيّات والمظنونات والمحسوسات والمجربّات والفطريّات والمتواترات... إلى آخره، حيث بيّنا هناك الفروق بين كلّ واحدةٍ وأخرى من تلك القضايا.

وهذه العلة الخارجة من قبيل الفطريّات، فإنّ قياساتها معها، أي: إنّ علتها دائماً معها لكنّها خارجة عن طرفي النسبة، أي: أجزاء القضية. وهذه العلة الخارجة عن نفس القضية **على نحوين:**

١. أن تكون إحدى الحواسّ الظاهرة أو الباطنة، وذلك في المشاهدات والمتواترات اللتين هما من البديهيات الستّ. قلنا فيما سبق: إنّ لم تتحقّق المشاهدة لا يمكن للعقل أن يحكم بشيءٍ، فلا بدّ أن يرى شيئاً ثمّ يستعين بالقاعدة العقلية، ليحكم بأنّ النار حارّة مثلاً، وكذلك في المتواترات، وفي المجربّات. فإنّه ما لم يستعين العقل بالحسّ كمقدّمة من المقدّمات، لا يستطيع أن يشكّل قياساً يصل من خلاله إلى نتيجة يقينية.

وقضايهما أي: المشاهدات والمتواترات، **من الجزئيّات** كما ذكرنا سابقاً: أنّ الحسّ لا ينتج إلّا قضية جزئية. **فإنّ العقل هو الذي يدرك أنّ هذه النار حارّة في المشاهدات أو مكّة موجودة في المتواترات بالنسبة لمن لم يذهب إليها، وأمّا الذين ذهبوا إليها، فتكون من المشاهدات ولكنّ إدراكه لهذه الأشياء ليس ابتداءً بمجرد تصوّر الطرفين ولا بتوسط مقدّمات عقلية محضّة، كما إذا تصوّرت مكّة المكرّمة موجودة، فإنّ مجرد تصوّرها لا يكفي للتصديق بوجودها. وكما إذا تصوّرت أنّ الماء حارٌّ، فإنّ مجرد تصوّره لا يكفي للتصديق بأنّه حارٌّ، بل تحتاج إلى المشاهدة أولاً وبالاستعانة من قانونٍ عقليّ ثانياً، كما ذكرنا في المشاهدات من أنّه لا يمكن تشكيل قياس من مقدّمة جزئية، بل لا بدّ من مقدّمة كلية نأخذها**

من العقل. أو كما قال: **وإنما بتوسط إحدى الحواس وهي جنوده أي: العقل، التي يستعين بها في إدراك المشاهدات ونحوها، فإنه يدرك الطعم بالذوق، واللون بالبصر، والصوت بالسمع... وهكذا، ثم يدرك بقوة أخرى بأن ما له هذا اللون - الأصفر كالليمون مثلاً - له هذا الطعم الحامض.**

ثم بعد هذا أشار المصنف قدس سره إلى نقطة مهمة، وتوضيحها: أنكم قلتم: إن العقل لا يدرك الجزئيات، وقلتم: إن العقل يحكم بأن النار حارة، مع أنها قضية جزئية، فكيف نوفق بين قول الحكماء: إن العقل لا يدرك الجزئيات من جهة، وبين قولكم: إن النار حارة قضية جزئية حكم بها العقل، وهل هذا إلا تهافت ظاهر؟

وحاصل جوابه: إن مراد الحكماء ليس هو أن العقل لا يدرك الجزئيات مطلقاً، بل مرادهم أنه لا يدركها مباشرة بلا توسط آلة، أما مع توسط الآلات الحسية التي يستعين بها على الإدراك، فهو يدركها. وعلى هذا فلو فقد أدوات الحسية، لا يستطيع أن يدرك الجزئيات. من هنا قالوا: «من فقد حساً فقد علماً» فإن الحس وظيفته النقل، والعقل وظيفته الإدراك والحكم، ولكن بما أن إدراك العقل للجزئيات بتوسط آلاته الحسية، فإذا فقد حساً فقد علماً مرتبطاً بذلك الحس. ولهذا قال:

وقول الحكماء: «إن العقل لا يدرك الجزئيات»، فإن غرضهم: أنه لا يدرك الجزئيات بنفسه بلا واسطة أو بدون استعمال آلة إدراكية، وإلا فليس المدرك للكليات والجزئيات إلا القوة العاقلة بمراتبها المختلفة، ولا يمكن أن يكون للسمع والبصر ونحوهما وجود وإدراك مع قطع النظر عنها أي: القوة العاقلة، فلو فرضنا أن الإنسان لا يملك عقلاً وله سمع وبصر وسائر أدوات الحس، فإنه لا يدرك شيئاً بنحو كلي. وهذا خير شاهد على أن المدرك هو القوة العاقلة وتلك أدواته للإدراك، غير أن إدراك القوة العاقلة للمحسوسات، لا يحتاج إلى أكثر من استعمال آلة الإدراك المختصة في ذلك المحسوس.

ذكرنا فيما سبق: أنّ الأخطاء تقع في الإدراك لا في الحسّ، ولكنّ المحسوس عندما يُسلّم إلى العقل يخطئ العقل في تفسيره. مثلاً: لو وضعت يدك على النار، فإنّ الحسّ ينقل إلى العقل أنّ النار حارّة، لكنّ هذا المعنى عندما ينتقل إليه يحتاج إلى تفسير، والعقل قد يخطئ في التفسير وقد لا يخطئ، وضرّبنا لتوضيحه مثلاً بمن يرى نجمةً بعيدةً، فيراها العقل صغيرةً، مع أنّ الحسّ، أي: البصر، لم يقل له أنّها صغيرة، وإنّما قال: النجمة ضمن هذه الشرائط من البعد وضمن الأحكام الخاصّة بالنظر صغيرة. أمّا العقل فلما حكم بصغرها أخطأ.

ومن هنا يتّضح لنا: أنّ القول المشهور «الإحساسات تخطئ» عارٍ من الصحة، فإنّ الحسّ لا يخطئ أبداً، بل عندما ينقل شيئاً محسوساً إلى العقل، يخطئ العقل بحكمه.

ومن هنا يتّضح لنا: أنّ العقل لا يحتاج إلى الآلات للإدراك مطلقاً، وإنّما يحتاج إليها لإدراك الجزئيات فقط. أو كما قال:

ويختصّ إدراك القوّة العاقلة بتوسّط الآلة في خصوص الجزئيات، لأنّ الحسّ بانفراذه لا يفيد رأياً كلياً وبعبارة أدقّ: ولا يفيد رأياً جزئياً، لأنّ الآلة ليس لها رأيٌ وحكمٌ، وإنّما وظيفتها النقل. والرأي والحكم للقوّة العاقلة التي تحكم بجزئيّ أو كليّ لأنّ حكمه - أي: الحسّ، ونحن قلنا لا حكم له - **مخصوص بزمان الإحساس فقط، وإذا أراد أن يتجاوز الإدراك إلى الأمور الكلية فلا بدّ أن يستعين بمقدّمات عقلية وقياسات منطقيّة؛ ليستفيد منها الرأي الكليّ.** فالمشاهدات - وكذلك المتواترات - تصلح لأن تكون مبادئ يُقتنص منها التصورات الكلية والتصديقات العامّة، بل لولا تتبّع المشاهدات لم نحصل على كثيرٍ من المفاهيم الكلية والآراء العلميّة. قال الله تعالى: **﴿وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾** (النحل: ٧٨) وإذا كان الأمر كذلك فإذا أردنا أن نعلم شيئاً نحتاج إلى الحسّ والآلات.

ومن فقد الحواس يفقد جميع أنواع العلوم. وهذا البحث يرتبط بنظرية المعرفة؛ فإن علماء المعرفة اختلفوا في أن الإنسان عندما يوجد أيكون معه مجموعة من التصديقات والتصوّرات أم لا؟ ولذا قيل: «مَنْ فَقَدَ حَسًّا، فَقَدَ عِلْمًا». وتفصيل هذه الأبحاث يحتاج إلى سعة من القول لا يساعد عليه هذا الكتاب.

٢. أن تكون العلة الخارجة هي القياس المنطقي أي: تشكيل القياس المنطقي، وهو تارة يكون حاضراً دائماً مع القضية، كما في القضايا التي قياساتها معها، وأخرى لا يكون حاضراً وإنما يحتاج إلى كسبٍ ونظرٍ. وهذه هي دائرة تشكيل البرهان. أي: إن دائرة تشكيله في العلة الخارجة التي تحتاج إلى تشكيل قياس لم يكن حاضراً عند النفس، وحينئذٍ نحتاج إلى تشكيل برهانٍ عليها؛ بخلاف العلة الداخلة، فإننا لا نحتاج إلى تشكيل برهانٍ عليها، وكذلك في العلة الخارجة التي يكون القياس المنطقي حاضراً لدى العقل.

وهذا القياس على قسمين:

القسم الأول: أن يكون حاضراً لدى العقل، لا يحتاج إلى إعمال فكرٍ، فلا بد أن يكون معلوله - وهو اليقين بالنتيجة - حاضراً أيضاً، ضروريّ الثبوت أي: واجب القبول، لأن العلة إذا كانت حاضرة، لا ينفك معلولها عنها، بمقتضى المقدمة الثانية البديهية التي تقدّم ذكرها، والمفروض أن القياس حاضر، فتكون النتيجة حاضرة أيضاً.

وهذا شأن المجربات والحدسيات والفطريات التي هي من أقسام البديهيات، إذ قلنا سابقاً: إن المجربات والحدسيات تعتمد على قياسٍ خفيّ حاضر لدى الذهن. والفطريات وهي أوضح من سابقتها، إذ هي قضايا قياساتها معها. وإنما سميت «ضرورية» لضرورة اليقين بها أي: النتيجة، بسبب حضور علتها لدى العقل بلا كسبٍ.

وإلى هنا انتهى بنا القول إلى استقصاء جميع البديهيات الست، واتضح أيضاً

أن بعضها علّة داخلية، وبعضها علّة خارجة، ثم ما كان علّة خارجة على أقسام. فتيّن ممّا تقدّم: أن القضايا الستّ اليقينية التي تقدّم الكلام عنها، بعضها علّتها من الداخل كاليقينيّات، وبعضها علّتها من الخارج، كالمشاهدات والمتواترات، وبعضها علّتها أيضاً من الخارج، وهي القضايا الثلاث الباقية وعلّتها القياس الحاضر.

إذن، دائرة البرهان تكون في تحصيل العلّة الخارجة التي تحتاج إلى قياسٍ ولا يكون حاضراً لدى النفس، وأنه يرتكز أساسه على البديهيّتين اللتين ذكرناهما في أوّل البحث، وهما الطريق الأساس الفكريّ لتحصيل البراهين، أو كما قال في البديهيّات الستّ: **التي هي أساس البراهين، وركيزة كلّ تفكيرٍ، ورأس المال العلميّ لتاجر العلوم.**

وانتهى بنا القول أيضاً إلى استقصاء أسباب اليقين بها. فالأوليات علّة يقينها من الداخل، والمشاهدات والمتواترات علّتها من الخارج، وهي الآلة الحاسّة، والثلاث الباقية علّتها من الخارج أيضاً، وليست هي إلاّ القياس الحاضر.

القسم الثاني من العلّة الخارجة، التي تحتاج إلى قياسٍ منطقيّ، لا يكون حاضراً لدى العقل، فيحتاج إلى الكسب وترتيب المقدمات حتّى تحصل النتائج اليقينية، ولكي يحصل على اليقين لا بدّ من السعي لاستحضاره بالفكر والقيام بعمليّات الفكر التي تقدّم الكلام عنها، وهي السير من المجهول إلى المعلوم، ثمّ الخوض في المعلوم، ثمّ الانتقال من المعلوم إلى المجهول.

فالقسم الثاني هو: **أن لا يكون القياس حاضراً لدى العقل، فلا بدّ للحصول على اليقين، من السعي لاستحضاره بالفكر والكسب العلميّ، وذلك بالرجوع إلى البديهيّات.** وهذا أي: القسم الثاني من العلّة الخارجة هو موضع الحاجة إلى البرهان، فإذا حضر هذا القياس انتظم البرهان إمّا على طريق اللّم أو الإنّ. **فاستحضار علّة اليقين لأنّ اليقين من الحوادث الممكنة فيحتاج إلى علّة،**

فلا بدّ من استحضار العلة حتّى يتحقّق اليقين بتلك القضية. وبمقتضى البديهية الثانية: إذا وجدت العلة، يستحيل أن يتخلّف عنها معلولها. فاستحضار علة اليقين غير الحاضرة هو الكسب، وهو المحتاج إلى النظر والفكر. والذي يدعو إلى هذا الاستحضار: البديهة الأولى المذكورة في صدر البحث، وهي استحالة وجود الممكن بلا علةٍ واليقين بقضيّةٍ من القضايا ممكن، فيحتاج إلى استحضار علته، وإذا وجدت علته، يستحيل أن يتخلّف عنها. فيكون اليقين بالنتيجة ضرورياً، وكما قال: وإذا حضرت العلة انتظم البرهان - كما قلنا - أي: يحصل اليقين بالنتيجة فتكون ضرورية؛ لأنّ الهيئة بديهية الإنتاج، والمقدّمات يقينية، فتكون النتيجة يقينية وذلك بناءً على البديهية الثانية، وهي: استحالة تخلّف المعلول عن العلة.

فاتّضح من جميع ما ذكرنا: كيف نحتاج إلى البرهان، وسرّ الحاجة إليه وموضع الحاجة إليه وأنّه يرتكز أساسه على هاتين البديهتين اللتين هما الطريق الأساس الفكريّ لتحصيل كلّ برهان.

(٦)

البرهان اللمّي مطلق وغير مطلق

لو أشار المصنّف رحمه الله إلى هذا القسم من البرهان في أوّل البحث لكان أولى، لأنّه بعدما ذكر انقسام البرهان إلى لمّي وإِنّيّ، كان ينبغي أن يقول: واللمّي ينقسم إلى قسمين: مطلق وغير مطلق، والإِنّيّ ينقسم إلى قسمين: دليل وغير الدليل. ولكنّه لم يفعل ذلك لعلّه لغاية في نفسه. وعلى أيّ حال نقول: إنّ ملاك كون الشيء حدّاً أوسط، هو أن يفيد الوسطة في الإثبات. فكلّ ما أفاد واسطة في الإثبات، أفاد العلم بثبوت المحمول للموضوع. وهذا محرّزٌ ولا كلام فيه، وإلاّ لما كان حدّاً أوسط.

أمّا ملاك كون البرهان لمّيّاً: أن لا يكون علّةً للأكبر ولا للأصغر، وإنّما يكون علّةً لشيءٍ آخر. فليس هو أن يكون علّةً للأكبر في نفسه، أو للأصغر في نفسه، وإنّما يكون علّةً لثبوت الأكبر للأصغر.

ولكي يتّضح المطلب أكثر، نعبر عن وجود الأكبر بكان التامّة، فنقول: كان الأكبر، أي: وجد. أمّا وجوده في الأصغر فهو مفاد كان الناقصة، أي: صار صفةً للأصغر.

فالملاك في كون البرهان لمّيّاً: أن يعطي مفاد كان الناقصة، أي: يعطي ثبوت الأكبر في الأصغر. ولكن قد يكون - من باب الاتفاق - الحدّ الأوسط علّةً لوجود الأكبر في نفسه أيضاً، أي: يعطي مفاد كان التامّة، كما هو علّةً لثبوت الأكبر في الأصغر.

إذن، الحدّ الأوسط - لكي يكون البرهان لمّيّاً - يكون مفاد كان الناقصة

للاّكبر. أي: يثبت الأّكبر في الأصغر، ويجعله صفةً وعلّةً للنتيجة التي هي مركبةٌ من صغرى وكبرى.

وقد يكون علّةً لنفس وجوده بالإضافة إلى كونه علّةً للنتيجة؛ من قبيل الحرارة والتمدّد في قولنا: (هذه الحديد حارّةٌ، وكلّ حديد حارّةٌ فهي متمدّدةٌ. فالحديد متمدّدةٌ). فإنّ الحرارة علّةٌ للنتيجة، أي: علّةٌ ثبوت التمدّد للحديد. وهذا البرهان اللَّمِّيُّ، ولكن من باب الاتّفاق كانت الحرارة علّةً التمدّد، إذ لولا الحرارة لما كان تمدّدٌ، مع أنّه حدٌّ أكبر، والحدّ الأوسط علّةٌ لوجوده أيضاً بالإضافة إلى كونه علّةً وجوده في الأصغر.

ومن قبيل حرارة الماء؛ فإنّ النار علّةٌ لثبوت الحرارة في الماء، ونفس الحرارة - مع غصّ النظر عن اتّصاف الماء بها أو لا - معلولةٌ للنار أيضاً. فالنار علّةٌ للاّكبر، أي: مفاد كان التامة، وعلّةٌ تامةٌ للنتيجة أيضاً، أي: مفاد كان الناقصة من باب الاتّفاق. غاية الأمر، لا يشترط هذا الأمر في البرهان اللَّمِّيُّ، بل يكفي أن يكون الحدّ الأوسط علّةً لثبوت الأّكبر في الأصغر، ولكن في بعض الأحيان يضاف إلى ذلك أنّه علّةٌ لوجود الأّكبر نفسه. وهذا ما يسمّى عندهم بالبرهان اللَّمِّيُّ المطلق. إذن، لو كان الحدّ الأوسط - بالإضافة إلى أنّه يفيد ثبوت الأّكبر للأصغر - يعطي وجود الأّكبر، فيسمّى البرهان اللَّمِّيُّ بالمطلق. ولو لم يكن كذلك، بمعنى لو كان الحدّ الأوسط يفيد ثبوت الأّكبر للأصغر، ولكنّه لم يكن علّةً للاّكبر في نفسه، بل كان معلولاً وعلّته الأّكبر، أو الأصغر، أو شيئاً ثالثاً غيرهما ولا محذور فيه، وهو ما يسمّى عندهم بالبرهان اللَّمِّيُّ غير المطلق.

قد عرفت: أنّ البرهان اللَّمِّيُّ ما كان الأوسط فيه علّةً لثبوت الأّكبر للأصغر

كما هو مفاد كان الناقصة، ومعنى ذلك أنّه علّةٌ للنتيجة. وهذا على نحوين:

١. أن يكون علّةً لوجود الأّكبر في نفسه على الإطلاق أي: كما يكون الحدّ

الأوسط علّةً للاّكبر على نحو مفاد كان الناقصة، كذلك يكون علّةً له بنحو مفاد

كان التامة، وهو المراد من قوله: **علّة** لوجود الأكبر في نفسه على الإطلاق. **ولأجل هذا أي:** لأجل أن يكون الحد الأوسط **علّة** لوجود الأكبر في نفسه **يكون** **علّة** **لشبوته للأصغر** بمعنى: لو كان الحد الأوسط **علّة** كان التامة، يكون **علّة** كان الناقصة ولا عكس، لأنه لما كان **علّة** بنحو كان الناقصة، فمعناه: أن الأكبر **صفة** للأصغر؛ من قبيل العرض، فإن وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، فالعلّة التي توجد العرض لا بد أن توجد للغير، فبعد وجوده بنحو كان التامة يثبت للغير بنحو كان الناقصة، لأن وجوده لغيره. ومن قبيل التمدد، فإن الحرارة توجد في الحديد، لأنه عرض والعرض يحتاج إلى جوهر يقوم به.

فإذا كان الحد الأوسط **علّة** للأكبر، فهو **علّة** لثبوت الأكبر للأصغر **باعتبار** أن المحمول الذي هو الأكبر هنا ليس وجوده إلا وجوده لموضوعه وهو الأصغر، وليس له وجود مستقل عن وجود موضوعه، كالمثال المتقدم، وهو مثال **علية** ارتفاع الحرارة لتمدد الحديد أو **علية** النار لارتفاع حرارة الماء، فإن النار **علّة** الحرارة، ولكن الحرارة توجد في شيء ولا توجد مستقلة، فإيجادها إنما هو للحديد أو للماء. وعلى هذا فإذا كان الشيء **علّة** كان التامة يكون **علّة** كان الناقصة. **ويسمى** هذا النحو «البرهان اللمي المطلق».

٢. أن لا يكون **علّة** لوجود الأكبر على الإطلاق أي: لا يكون **علّة** لكان التامة وإنما يكون **علّة** لوجوده في الأصغر أي: يكون **علّة** لكان الناقصة ولثبوت الأكبر في الأصغر. **ويسمى** هذا النحو «البرهان اللمي غير المطلق». وإنما صح أن يكون **علّة** لوجود الأكبر في الأصغر وليس **علّة** لنفس وجود الأكبر، فباعتبار أن وجود الأكبر في الأصغر شيء، وذات الأكبر شيء آخر، فذات الأكبر وجوده في نفسه، ووجوده في الأصغر وجود لغيره، فتكون **علّة** وجود الأكبر في الأصغر غير **علّة** وجود نفس الأكبر. والمقتضي لكون البرهان لمياً ليس إلا **علية** الأوسط لوجود الأكبر في الأصغر لا أنه **علّة** للأكبر في نفسه، بل يمكن أن يكون معلولاً

من حيث الوجود للأكبر، ويمكن أن يكون معلولاً كذلك للأصغر، ويمكن أن يكون معلولاً لشيء آخر، كما قال: **سواءً كان علّةً أيضاً لوجود الأكبر في نفسه، كما كان في النحو الأوّل، أي: البرهان اللَّيِّ المطلق، أو كان معلولاً للأكبر في نفسه، أو كان معلولاً للأصغر، أو ليس معلولاً لشيءٍ منهما.**

وهنا يذكر المصنّف قدّس سرّه أمثلةً لهذه الفروض الثلاثة؛ أوّلها: أن يكون الحدّ الأوسط واسطةً في الإثبات والثبوت معاً، لكنّه معلولٌ من حيث وجوده للحدّ الأكبر. ومن المعلوم كونه واسطةً في الإثبات مفيداً للعلم، وكونه واسطةً في الثبوت مفيداً معنى كان الناقصة وأنّه ثابتٌ في الأصغر، إلاّ أنّه موجودٌ ممكنٌ وعلته الحدّ الأكبر؛ مثل قولنا: هذا القياس بديهيّ الإنتاج، وكلّ قياسٍ بديهيّ الإنتاج فهو من الشكل الأوّل. ينتج: هذا القياس من الشكل الأوّل، كما بيّناه مفصّلاً في أقسام البرهان الإيّي. وهذا الاستدلال واضحٌ، والحدّ الأوسط فيه هو «بديهيّ الإنتاج»، وهو واسطةٌ في الإثبات وفي الثبوت معاً، لأنّه يفيد العلم أولاً ويفيد ثبوت الأكبر في الأصغر ثانياً، ولكنّ بداهة الإنتاج معلولٌ للأكبر وهو قولنا: «من الشكل الأوّل».

إذن، فالحدّ الأوسط يكون معلولاً للأكبر وإن كان علّةً لثبوت الأكبر في الأصغر، أي: يكون معلولاً لكان التامّة في الأكبر وإن كان علّةً لكان الناقصة في الأكبر، ولا محذور فيه، لأنّ مفاد كان التامّة شيءٌ، ومفاد كان الناقصة شيءٌ آخر. أمّا ما ذكره المصنّف قدّس سرّه من مثالٍ فهو قوله:

مثال الأوّل - وهو ما كان أي: الحدّ الأوسط معلولاً للأكبر - قولنا: «هذه الخشبة تتحرّك إليها النار، وكلّ خشبة تتحرّك إليها النار توجد فيها النار» مع وجود المقتضي والشرط وفقدان المانع المزاحم. ولا مناقشة في المثال، إذ المقصود بيان كيف يكون الحدّ الأوسط معلولاً للأكبر. **فوجود النار أكبر، وحركة النار في قوله: (كلّ خشبة تتحرّك إليها النار) حدٌّ أوسط، والحركة علّةً لوجود النار في الخشبة أي: الحركة**

التي هي الحد الأوسط ليست علّة لوجود النار، بل هي معلولة لوجودها، لأنها تتحرك إليها. فالحركة ليست علّة لوجود النار، فيكون الحد الأوسط معلولاً للحد الأكبر، وإن كان علّة لثبوت الأكبر في الأصغر. أو كما قال: **ولكنّها ليست علّة لوجود النار مطلقاً أي: مفاد كان التامة.**

فالحركة ليست علّة لوجود النار، بل وجود النار علّة لوجود الحركة، أو كما قال: **بل الأمر بالعكس، فإنّ حركة النار معلولة لطبيعة النار.**

ومثال الثاني - وهو ما كان معلولاً للأصغر - يعني: الحد الأوسط كما يكون واسطة في الإثبات والثبوت، يكون معلولاً أيضاً نحو قولنا: «المثلث زواياه تساوي قائمتين، وكلّ ما يساوي قائمتين نصف زوايا المربع» فالأوسط (مساواة القائمتين) معلول للأصغر، وهو (زوايا المثلث) تساوي القائمتين وهو أي: مساواة القائمتين في الوقت نفسه علّة لثبوت الأكبر (نصف زوايا المربع) للأصغر (زوايا المثلث).

ومثال الثالث - وهو ما لم يكن معلولاً لكلّ من الأصغر والأكبر - مع أنّه يفيد ثبوت الأكبر في الأصغر نحو: «هذا الحيوان غراب، وكلّ غراب أسود» على فرض ثبوت هذه الكبرى بالاستقراء أو بأيّ دليل آخر، فالغراب - وهو الأوسط - ليس معلولاً للأصغر ولا للأكبر، فإنّ كونه غراباً ليس معلولاً لكونه حيواناً ولا لكونه أسود، وإنّما هو معلول لمن أوجده بهذا النحو، مع أنّه أي: كون الحد الأوسط غراباً، علّة لثبوت وصف السواد لهذا الحيوان.

(٧)

معنى العلة في البرهان اللّمي

كان الكلام في البرهان اللّمي يدور حول ما إذا كان الحدّ الأوسط علةً لثبوت الأكبر للأصغر في البرهان اللّمي. وبما أنّه قد يتبادر إلى الذهن أنّ الحدّ الأوسط لا يكون إلاّ علةً فاعليّةً، عقد هذا البحث في بيان المعنى المراد وأنّ العليّة المذكورة للحدّ الأوسط ليست منحصرةً بنحوٍ من أنحاء العلة المختلفة. وقبل الشروع في توضيح ذلك نقول: ذكروا للعلة أنواعاً أربعةً وهي: العلة الفاعليّة، والعلة المادّية، والعلة الصوريّة، والعلة الغائيّة. وهذه العلة هي المعروفة منذ زمان أرسطو إلى يومنا هذا.

ولكن هل يعني وقوع الحدّ الأوسط علةً لثبوت الأكبر في الأصغر في البرهان اللّمي، أن يكون في جميع هذه الأنواع أو لا؟ للإجابة عن هذا السؤال نقول: إنّ هذه العلة إنّما تجتمع في الوجوديات المادّية لا في مطلق الوجود. فإنّ الموجود المجرد لا يشترط في تحقّقه اجتماع كلّ الأنواع، بل يتحقّق بأقلّ من أربع علةٍ.

إذا اتّضح هذا، نشرّع في بيان أنواع العلة ليتّضح لنا المعنى المراد، فنقول:

أمّا العلة الفاعليّة فبيانها: إنّ الفاعل يطلق في كلماتهم على معنيين:

١. الفاعل الذي يعطي الوجود، أو ما منه الوجود، أي: يُخرج الشيء من

العدم إلى الوجود.

من الواضح: أنّ في هذا التعبير مسامحةً؛ فإنّ العدم ليس شيئاً حتّى يخرج منه

الشيء إلى الوجود. وإنّما يقال: هذا الشيء كان معدوماً ثمّ أوجده الله تبارك

وتعالى، فينتزع العقل معنى إيجاده بعد أن كان معدوماً، فيقال: أخرجته من العدم إلى الوجود؛ بمعنى: أن العقل يفترض للعدم ظرفاً بأن يجعله مكاناً مظلماً، ثم يتصور أنه أخرجته من ذلك المكان. وحسب التعبير المتعارف أن الله تعالى أوجد الأشياء من لا شيء، فإن «من» تفيد النشيئة، مع أن معنى «لا شيء» ليس شيئاً كي يوجد منها شيء. ولذا ورد أنه لما عبر بعض الأصحاب بقوله: أوجد الأشياء من لا شيء، قال عليه السلام: «لا تقل هكذا؛ بل قل أوجد الأشياء لا من شيء»^(١) وفرق كبير بين أن يوجد الأشياء من لا شيء، وبين أن يوجد لها من شيء، أي: يعطيها الوجود. والفاعل بهذا المعنى هو خصوص الباري سبحانه وتعالى، وهو ما يعبر عنه بالفاعل الإلهي.

٢. الفاعل الطبيعي: وهو السبب أو مبدأ الحركة، وهو المستعمل في عرف العقلاء، مثل الباني الذي يعطي وجود البناء على هيئته التي لم تكن موجودة، فهو معطٍ حركة الشيء، أي: حركة الأحجار ومواد البناء الأخرى، فإنها كانت متفرقة ثم جمعها بنحو فأوجد منها الهيئة. وهو المراد من العلة الفاعلية في المقام. وهذا يتضح من خلال الأمثلة التي ساقها المصنف قدس سره، ولكن ليس المقصود أن البرهان اللامي مختص بالعلة الطبيعية، بل هو أوسع من الفاعل الطبيعي والفاعل الإلهي.

وبعبارة أخرى: المراد من الفاعل: معناه الأعم من المعنى الأول والثاني. وهذا هو المعنى المقصود من العلة الفاعلية.

أما العلة المادية فبيانها: إن البناء في المثال لا بد من وجود مواده، كالرمل والحديد والجص والآجر لكي يتمكن الباني من تشكيله، وإلا فلا يستطيع أن يوجد. فالمواد نسميها علة مادية، إذ لولاها لما أمكن أن يوجد البناء بهيئته، فهو متوقف عليها، فيكون معلولاً والمتوقف عليه علة.

(١) القيسات، السيد محمد باقر الداماد الحسيني: ص ١٣٤.

ثمّ اعلم أنّ للمادّة في الاصطلاح الفلسفيّ معنىً آخر غير المعنى الذي ذكرناه. وهو موضوع الاستعداد الكامن في الشيء. وبيانه موكولٌ إلى بحث الفلسفة. أمّا العلة الصوريّة فهي: الهيئة التي يعطيها الفاعل للموادّ، فيتشكّل منها بيتٌ أو سريرٌ أو منضدةٌ... وللصورة أيضاً معنىً آخر في الاصطلاح الفلسفيّ، وهي: الفعلية؛ تُخرج الشيء من القوّة إلى الفعل. أمّا العلة الغائيّة فيبانها: أنّ الفاعل الذي أوجد البناء أو المنضدة أو السرير حكيمٌ وعاقِلٌ في النتيجة، وأنّه أوجد ذلك لغرضٍ وغايةٍ. وهذا ما نسمّيه بالعلة الغائيّة. وكما قلنا: إنّها توجد هذه العلة الأربع في عالم المادّة. أمّا في عالم التجرّد فلا توجد علة مادّيّة، ولا علة صوريّة، بل لا يوجد إلّا فاعلٌ وفعله والغاية المترتبة على فعله. وبمعنى آخر: لا توجد إلّا العلة الفاعليّة والعلة الغائيّة. وليبان هذه الأقسام قال:

قلنا: إنّ البرهان اللَّمِّيّ: ما كان فيه الأوسطُ علةً لثبوت الأكبرِ للأصغر، وقد يسبقُ ذهنُ الطالبِ إلى أنّ المراد من العلة خصوصَ العلة الفاعليّة، ولكن في الواقع: أنّ العلة تقال على أربعة أنواع، والبرهان اللَّمِّيّ يقع بجميعها. فإذا كان الحدّ الأوسط علةً فاعليّة، أو علةً مادّيّة، أو علةً صوريّة، أو علةً غائيّة، فالبرهان برهانٌ لمِّيّ. وهي:

١. (العلة الفاعليّة) أو الفاعلُ أو السبب؛ قد يطلق السبب ويراد منه الفاعل الإلهي، أو مبدأ الحركة؛ قد يطلق مبدأ الحركة ويراد منه الفاعل الطبيعيّ، ما شئتُ فعبّر. وقد يعبّر عنها بقولهم: «ما منه الوجود» وهذا التعبير لا يصحّ إلّا على الفاعل الإلهي الذي يعطي الوجود؛ بخلاف الفاعل الطبيعيّ، فإنّه يعطي الحركة فقط ويقصدون المفيض والمفيد للوجود^(١) أو المسبّب للوجود، كالباني للدار،

(١) قد يقصد بعضهم من تعبير «ما منه الوجود» خصوصَ المفيض للوجود، أي: الخالق المصور. والفاعل بهذا المعنى هو خصوصُ الباري تعالى. وأمّا الفاعلُ المسبّب للوجود الذي ليس منه

والنجار للسرير، والأب للولد، ونحو ذلك. من الواضح أنّ هذه الأمثلة مرتبطة بالفاعل الطبيعيّ، وليست مرتبطة بالفاعل الإلهيّ؛ فإنّ الأب ليس هو فاعل الولد؛ وإنّما الخالق هو الله سبحانه. قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨-٥٩) فليس للأب أيّ علاقة بمسألة خلق ابنه، غاية الأمر أنّ له وظيفة واحدة يقوم بها، وهي نقل هذا المقدار من المنّيّ من موضع إلى آخر. وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (الواقعة: ٦٣-٦٤) فالفلاح ليس له إلّا وضع البذور والحبوب في التراب. والذي يفلق الحبة ويجعلها شجرةً ويجعل الشجرة مثمرةً هو فالق الحبّ والنوى سبحانه وتعالى.

من هنا يتّضح أنّ المراد من العلة الفاعليّة: الأعمّ من الفاعل الإلهيّ والفاعل الطبيعيّ، والأمثلة المذكورة للتقريب إلى الذهن وليست لبيان حقيقة الفاعل المبحوث عنه في علم الفلسفة.

ومثال أخذ الفاعل في البرهان: «لَمَ صار الخشبُ يطفو على الماء؟ فيقال: لأنّ الخشبَ ثقله النوعيُّ أخفُّ من ثقل الماء النوعيِّ». فالسؤال كان عن علة طفو الخشب على الماء ومثاله أيضاً: ما تقدّم في مثال تمدّد الحديد بالحرارة فيقال: لمَ تمدّد الحديد بالحرارة؟ فيجاب: لأنّه صار حارّاً، فالحرارة علة التمدّد.

٢. (العلة الماديّة) أو المادّة التي يحتاج إليها الشيء ليتكوّن ويتحقّق بالفعل بسبب قبوله للصورة أي: إنّ المادّة تقبل الصورة فيتحقّق الشيء، كما في قبول الخشب للهية، فإنّه يكون بعد قبوله سريراً مثلاً، وكما في قبول الطابوق والآجر والحديد والجصّ، للهية فيكون داراً. وهذا هو المعنى العرفي للمادّة. وأمّا المادّة في الاصطلاح الفلسفيّ فلها معنى آخر غير ما تقدّم.

فيضُ الوجودُ وخلقه وهو ما عدا الله تعالى من الأسباب، فيعبّرُ عنه «ما به الوجود».

وقد يعبر عنها أي: عن المادّة بقولهم: «ما فيه الوجود» أي: ما فيه يقع الوجود كالخشب والمسار للسرير، والجصّ والأجرّ والخشب ونحوها للدار، والنطفة للمولود. ومثال أخذ المادّة في البرهان قولهم: لِمَ يفسد الحيوان؟ فيقال: لأنّه مركّب من الأضداد أي: مركّب من موادّ متضادّة تراحم بعضها بعضاً، فيفسد الحيوان.

٣. (العلة الصوريّة) أو الصورة. في التعبير مسامحةً، إذ العلة الصوريّة شيءٌ، والصورة شيءٌ آخر، فإنّ البناء مثلاً مركّبٌ من مادّةٍ وصورةٍ. ومادّته الأجرّ والجصّ والخشب أو الحديد ونحوها، والصورة هي هيئته وشكله، فإذا نسبنا المادّة إلى الصورة والصورة إلى المادّة، فلا تكون المادّة علةً للصورة ولا الصورة علةً للمادّة، ولكن لو نسبناهما معاً إلى واحدٍ منهما، فإنّ الكلّ متوقّفٌ على أجزائه، وكلّ متوقّفٍ فهو معلولٌ، وكلّ متوقّفٍ عليه فهو علةٌ.

إذن، لو نسبنا المجموع إلى أحد الجزئين، يكون الجزء علةً. ولو نسبنا أحدهما إلى الآخر، لا يكون أحدهما علةً للآخر.

وعليه فإذا قلنا: علةٌ صوريّةٌ، فمعناه: أنا نسبنا المجموع إلى الجزء، وإذا قلنا: صورةٌ، فمعناه: أنا نسبنا أحدهما إلى الآخر.

توضيحه: إنّ الماء مركّبٌ من عنصرين: الأوكسجين والهيدروجين، وكلّ واحدٍ منهما جزءٌ علةٌ لوجود الماء، فلو لم يكونا متحقّقين لم يتحقّق. وعلى هذا فإذا نسبناه إلى كلّ واحدٍ منهما، يكون كلّ منهما علةً لوجوده، لأنّ كلّاً منهما جزءٌ علةٌ له، ولكنّا إذا نسبنا أحدهما إلى الآخر، نجد لا علية ولا معلوليّة بينهما.

والمقام من هذا القبيل، فإنّا إنّما نسمّي أحد الجزئين علةً صوريّةً إذا نُسب المجموع إلى أحد الجزئين. أمّا إذا نُسب أحدهما إلى الآخر فيكون صورةً ولا يكون علةً صوريّةً. والهيئة تسمّى صورةً ولا تسمّى علةً صوريّةً، ولكن إذا نُسبت الهيئة إلى المجموع تسمّى علةً صوريّةً. وكذلك الكلام في المادّة.

وقد يعبر عنها بقولهم: «ما به الوجود» أي: ما به يتحقّق الوجود أي: الذي

يُحصلُ به الشيءُ بالفعل، فإنّه ما لم تقترنْ الصورةُ أي: الهيئةُ في مثالنا العرفيِّ المذكورِ بالمادّةِ، لم يتكوّنْ الشيءُ ولم يتحقّقْ، كهيئةِ السريرِ والدارِ وصورةِ الجنينِ التي بها يكونُ إنساناً. ومثالُ أخذِ الصورةِ في البرهانِ قولهم: لِمَ كانت هذه الزاويةُ قائمةً؟ فيجابُ: لأنّ ضلعيها متعامدان.

٤. (العلّةُ الغائيّةُ) أو الغاية. ويجري فيها نفس الكلام المتقدّم وقد يعبرُ عنها بقولهم: «ما له الوجودُ» أي: التي لأجلها وُجدَ الشيءُ وتكوّنَ، كالجلوسِ للكرسيِّ، والسكنى للبيت. ومثالُ أخذِ الغايةِ في البرهانِ قولهم: «لِمَ أنشأت البيت؟» فيجيبُ: «لكي أسكنه» و«لِمَ يرتاضُ فلانٌ؟» فيجابُ: «لكي يصحَّ»، وهكذا.

(٨)

تعقيب وتوضيح في أخذ العلة حدوداً وسطى

قلنا: إن البرهان اللمّي لكي يكون لمياً، لا بدّ أن يكون الحدّ الأوسط فيه علةً للنتيجة، ثمّ كونه علةً هل يكفي كونه من إحدى العلة الأربعة الفاعليّة والماديّة والصوريّة والغائيّة؟ أم لا بدّ أن يكون علةً تامّةً للنتيجة؟
إنّ الحدّ الأوسط لا بدّ أن يكون علةً تامّةً للنتيجة، لا أن يكون جزء علةً. ولكن إذا وجدناه في بعض البراهين علةً ماديّةً فقط أو صوريّةً فقط أو غائيّةً فقط، فباعتبار أنّ باقي العلة مفروضة الوجود، وليس المراد أنّ أحدها علةً فقط وإن لم تكن العلة البواقي موجودةً، بل هذا غير معقولٍ أساساً، لأنّ العلة الصوريّة إنّما تكون كذلك مع انضمام باقي العلة إليها.

وعلى هذا قد يرد على ما ذكره في العلة الأربعة من أنّ البرهان اللمّي يقع بجمعها، أي: قد يكون الحدّ الأوسط علةً فاعليّةً أو ماديّةً أو صوريّةً أو غائيّةً، وكلّ واحدٍ منها جزء علةً تامّةً وليس تمامها، فكيف يوجد المعلول (النتيجة)؟ وكيف يمكن التوفيق بين ما تقدّم من أنّ الحدّ الأوسط علةً للنتيجة، وبين ما ذكره في معنى العلة في البرهان اللمّي من أنّه يقع بجميع العلة الأربعة، كلّ على انفراد؟ وللإجابة عن هذا السؤال قال:

لا شكّ إنّما يحصل البرهان على وجهٍ يجب أن يعلمّ الذهن بوجود المعلول عند العلم بوجود العلة أي: إذا علمت بوجود العلة تعلم بوجود المعلول، إذا كانت العلة على وجهٍ إذا حصلت لا بدّ أن يحصل المعلول عندها؛ فإنّها يحصل العلم بالمعلول من العلم بالعلة إذا كانت العلة التي لا ينفك وجود المعلول عندها تامّة السببيّة

لا جزء علّة، أو كما قال: **ومعنى ذلك: أن العلة لا بدّ أن تكون كاملة تامّة السببيّة** ولهذا عندما ذكر المصنّف في الأبحاث السابقة العلم بالعلّة قلنا: المراد منها العلة التامة لا مطلق العلة **وإلا إذا فرض حصول العلة ولا يحصل عندها المعلول، لا يلزم من العلم بها العلمُ به** أي: إذا كانت العلة بنحوٍ إذا حصلت لا يحصل المعلول، فهي الناقصة. ومن هنا عرفوا العلة التامة، فقالوا: «هي ما يلزم من وجودها الوجود، ومن عدمها العدم» بخلاف العلة الناقصة، فلا يلزم من وجودها الوجود، ويلزم من عدمها العدم، لأنّ المعلول لا يتحقّق مع عدم وجود أحد أجزاء العلة الناقصة؛ بل إطلاق العلة على جزء العلة الذي يقال: علة ناقصة إنّما هو على نحو المجاز بعلاقة ما.

وعليه، يمكن للمتأمل أن يعقّب على كلامنا السابق الذي ذكره في معنى العلة في البرهان اللّمي فيقول: **إنّ العلة التامة التي لا يتخلّف عنها المعلول هي الملتزمة من العلة الأربع في الكائنات المادّية أي: الوجودات المادّية كما ذكرنا، أمّا كلّ واحدةٍ منها فليست بعلة تامّة، فكيف صحّ أن تفرضوا وقوع البرهان اللّمي في كلّ واحدةٍ منها؟** وهل هذا إلاّ تهافت بين ما ذكرتموه سابقاً وبين ما ذكرتموه في الأمر السابع؟

أفاد قدّس سرّه في مقام الجواب: **إنّ آية علّة من هذه العلة - إذا أخذت حدّاً أوسط - إنّما تفيد العلم بوجود المعلول (النتيجة) إذا انضمت إليها باقي العلة، وإلا فلا يدلّ العلم بالعلّة على العلم بالمعلول. والأمر كذلك في الأعمّ الأغلب، مثلاً: لو كانت العلة صورية، أي: ما تعطي الشكل والهيئة، فإنّ إعطاء الهيئة لا بدّ أن يكون من الفاعل، ولا بدّ أن يكون بعد وجود المادّة، وإذا تحققت هذه العلة لا بدّ أن تترتب الغاية.**

فإذا فرض الحدّ الأوسط علةً صوريةً، فتؤخذ العلة الباقية مفروضة الوقوع والوجود وإن لم يصرّح بها، وإلا لا معنى لأن يكون الحدّ الأوسط علةً صوريةً.

وهكذا الحال في بعض العلل لا في جميعها. مثلاً: لو فرضنا وقوع العلة المادية حدّاً أوسط، فليس بالضرورة أن يفرض وجود العلة الفاعلية والعلة الصورية والعلة الغائية.

وهذا كلامٌ صحيحٌ في نفسه، ولكن إنَّما صحَّ فرضُ وقوع البرهان اللبّي في واحدةٍ من الأربع، ففي موضعٍ تكونُ العلةُ الباقيةُ مفروضةً الوقوع متحققةً وإلاّ فالإشكال صحيحٌ وفي محله؛ إذ واحدةٌ من العلل لا تنتج العلم بحصول المعلول. نعم، العلة التي نعلم بحصولها إذا كانت تستلزم فرض وجود باقي أجزاء العلة، فالعلم بحصولها يستلزم العلم بحصول المعلول وإن لم يصرّح بها، فيلزم حينئذٍ من فرض وجود تلك العلة كالعلة الصورية في مثالنا، التي أخذت حدّاً أوسط - يلزم - وجود المعلول بالفعل لفرض حصول باقي العلل، لا لأنّه يُكتفى بأحدى العلل الأربع مجردةً في التعليل كما إذا أخذت العلة الفاعلية حدّاً أوسط، فإنّ الفاعل لكي يفعل يحتاج إلى مادّة، وإلاّ فلا يحصل المعلول، وكذلك العلة المادية فإنّها قد تحصل، لكنّ الفاعل لا يريد الهيئة أو الشكل، فلا يوجد المعلول. فلو فرضنا وقوع العلة الفاعلية حدّاً أوسط، فلا يلزم فرض وجود العلة المادية والعلة الصورية.

ولا لأنّ الواحدة منها هي مجموعُ العلل فليست الواحدة منها متضمّنةً للجميع، بل إذا كانت مستلزماً للجميع، كما قال: لأنّها - حسب الفرض - لا ينفك وجودها عن وجود جميعها، فتكونُ كلّ واحدةٍ مشتملةً على البواقي. وقوله: (مشتملةً) لا يعني أنّ فرض واحدةٍ منها متضمّنةً للبواقي، بل يعني: أنّ الواحدة منها مستلزماً لها بالقوّة وقائمة مقامها.

ولنتكلّم عن كلّ واحدةٍ من العلل كيف يكونُ فرضُ وجودها يستلزم فرضاً للبواقي، فنقول:

أمّا العلة الصورية، فإنّه إذا فرض وجود الصورة أي: الهيئة، ومعناه وجود العلل البواقي، فقد فرض وجود المعلول بالفعل، لأنّ فعلية الصورة فعليةٌ لديها،

فلا بدّ - مع فرض وجود المعلول - أن تكون العلل كلها حاصلةً، وإلا لما وُجد المعلول وصار فعلياً.

وكذا العلة الغائية فإنه مع فرض تحققها لا بدّ من تحقق العلل البواقية قبلها، فإنما يُفرض وجود الغاية بعد فرض وجود ذي الغاية، وهو المعلول كالنوم على السرير، فإنه لا يتحقق إلا بعد وجود السرير، ووجود السرير لا يتحقق إلا بعد وجود المادة والفاعل؛ **لأن الغاية في وجودها الخارجي متأخرة عن وجود المعلول، بل هي معلولة له.** يشير في هذا الكلام إلى نقطة وهي: إن العلة الغائية من العلل الأربع، والعلّة لا بدّ أن تكون متقدّمة على المعلول. وفي المقام الغاية متأخرة في وجودها الخارجي بعد فرض وجود ذي الغاية، فكيف يمكن التوفيق بين كونها علّة وهو يستلزم أن تكون متقدّمة على المعلول، وبين كونها متأخرة عن المعلول؟ وهل يمكن أن يكون الشيء متقدّماً ومتأخراً؟

فمن جهةٍ تقولون: إنّ المعلول لكي يتحقق لا بدّ من حصول أربع عللٍ، والعلّة الغائية من أجزاء العلة، وأجزاء العلة متقدّمة على المعلول، ومع هذا فقد فرضتم العلة الغائية متأخرة عن وجود المعلول، فيكون الشيء الواحد متقدّماً ومتأخراً في آنٍ واحدٍ.

وأجاب قدّس سرّه بما حاصله: إنّ المتقدّم هو الصورة العلميّة للغاية، والمتأخّر هو الوجود الخارجي للغاية، ولا محذور في أن يكون الشيء الواحد بصورته العلميّة متقدّماً وبوجوده الخارجي متأخراً، ولهذا قيل: «إنّ الغاية متقدّمة على الفعل تصوّراً ومتأخّرة عنه وجوداً»^(١)، والقائل هو الشيخ الرئيس قدّس سرّه^(٢). فإنك ما لم تتصوّر الشيع ولذّته - مثلاً - لا تُقدم على أكل الطعام. فأنت تتصوّر الغاية، أي:

(١) بداية الحكمة، الفصل السابع من المرحلة السابعة.

(٢) إلهيات الشفاء، الفصل الخامس من المرحلة السادسة.

الشبع فيكون متقدماً على الأكل، ثم لما تأكل تتحقق الغاية بوجودها الخارجي.

وإنما العلة له أي: للمعلول، هي الغاية بوجودها الذهني العلمي.

وأما العلة المادية إذا أخذت حدّاً أوسط، فلا يلزم من وجودها وجود العلة الباقية، بل قد تتحقق وتتحقق معها العلة الباقية، فيتحقق المعلول، وقد تتحقق ولا يتحقق معها العلة الباقية. وعلى هذا لو فرضنا وجود العلة المادية وكانت العلة الباقية موجودة معها وأخذنا العلة المادية حدّاً أوسط، فيمكن أن تكون علةً للنتيجة. أمّا لو أخذناها حدّاً أوسط ولم تكن العلة الباقية موجودة معها، فلا يمكن أن تكون علةً للنتيجة. وهذا بخلاف العلة الصورية والغائية، فلا توجد فيهما حالتان: حالة وجود الأجزاء الأخرى، وحالة عدم وجودها. بل إذا فرض الحدّ الأوسط علةً صوريةً، فرض معها العلة الفاعلية والعلة المادية والعلة الغائية، وكذا إذا فرض علةً غائيةً، فرض معها العلة الباقية. أمّا إذا فرض علةً ماديةً فليس بالضرورة أن يوجد معها العلة الباقية.

ومن هنا لا بدّ أن يلتفت المستدلّ إلى أن ما يجعله حدّاً أوسط علةً صوريةً أو غائيةً، فإن كانت إحدهما فوجود العلة الباقية مفروضة معها، وإن كانت ماديةً فلا يلزم منه بالضرورة وجود العلة الباقية. وكذلك الأمر في العلة الفاعلية، فإذا فرضنا الحدّ الأوسط علةً فاعليةً، فلا يلزم بالضرورة وجود العلة المادية؛ كما إذا كان النجار موجوداً ولم يوجد الخشب، أو إذا كانا معاً موجودين لكنه لم يرد صناعة سريرٍ وشبهه.

إذن، جعل الحدّ الأوسط علةً ماديةً أو فاعليةً، لا يستلزم بالضرورة أن تكون العلة الباقية موجودةً فإنه في كثيرٍ من الأمور الطبيعية، يلزم عند حصول استعداد المادة لقبول الصورة حصول الصورة بالفعل. وهذا من الموارد التي تكون العلة المادية مستلزماً لباقي العلة.

ثم المراد من المادة الاستعداد حسب اصطلاح الفلاسفة. وإنّما ذكرنا الخشب

مثالاً للمادة فمن باب التقريب إلى الذهن، فإنّ الخشب ليس مادةً، بل هو مركّب منها ومن الصورة بحسب الاصطلاح الفلسفيّ، شأنه في ذلك شأن باقي الأشياء في عالمنا المادّي. ولهذا قال: يلزم عند حصول استعداد المادة لقبول الصورة حصول الصورة بالفعل، **كما لو وُضعت البذرة - مثلاً - في أرضٍ طيّبةٍ في الوقت المناسبٍ وقد سُقيت الماء، فلا بدّ أن يحصل النباتُ** بإذن الله تعالى، لأنّه تعالى جعل ذلك من سننه، فإذا وضعت البذرة الصالحة في الأرض الطيّبة واجتمعت الشرائط وانتفت الموانع، فإنّه يفيض عليها الصورة المناسبة لها، بأن تكون شجرة تفاح أو رمان... ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣).

أمّا إذا وضعت بذرةً في التراب الصالح ووجدتها لم تصر نباتاً، فاعلم أنّ ذلك إمّا لفقد بعض الشرائط، وإمّا لوجود بعض الموانع، لأنّه تعالى جعل العالم عالم الأسباب والمسببات وعالم السنن والقوانين ولم يجعله عالم الجراف والاعتباط والعبث واللغو. ولكن لا يتبادر إلى أذهانكم أنّه لو فقدت الموانع ووجدت الشرائط وجب على الله تعالى أن يجعل البذرة في المثال نباتاً، كما توهم الأشاعرة ذلك! حيث توهموا: أنّ الحكماء يقولون بمذهب الجبر؛ فرعموا أنّه لا بدّ أن يحصل النبات، ويجب على الله أن يجعله نباتاً؛ مع أنّ الحكماء نفوا وجوب أن يجعله نباتاً، وقالوا: نحن نعلم جزمًا بأنّه تعالى سوف يجعله نباتاً، لأنّه هو أراد ذلك. وفرق بين أن يقال: يجب عليك أن تفعل كذا، وبين أن يقال: أعلم منك أنّك تفعل كذا.

توضيحه: لو فرض أنّك ذهبت إلى من يمثل أعلى درجات العدالة - كالمعصوم عليه السلام - فهل تقول له: إنّي أعلم أنّك لا تظلم؟ أم يجب عليك أن لا تظلم؟ لا شك أنّك تقول: إنّي أعلم أنّك لا تظلم. وهكذا الأمر بالنسبة لساحته تعالى، فإنّا نعلم منه إذا توفّرت الشرائط وانتفت الموانع أن يجعل البذرة شجرةً. ولهذا قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ

تَبْدِيلًا ﴿الفتح: ٢٣﴾ وهو ما عبّروا عنه بقولهم: «هذا وجوبٌ عنه لا وجوبٌ عليه» أي: وجوبٌ ناشئٌ منه، لا وجوبٌ مجبرٌ عليه.

إذن، قوله: (فلا بدّ أن يحصل النبات) معناه: أنا نعلم بأنّه تعالى سيجعله نباتاً، لا أنّه يجب عليه تعالى أن يجعله نباتاً.

باعتبار أنّ الفاعل قوّةٌ طبيعيّةٌ أي: الصورة النوعيّة في جوهر المادّة. هذه إشارةٌ إلى الخلاف في الفاعل القريب للأثار، وفيه نظريّتان:

الأولى: أنّ الآثار التي تصدر من الأنواع فاعلها القريب الطبيعة والصورة النوعيّة. مثلاً: آثار الإنسان كتحصيل العلم والحركة والقيام والجلوس وما شابه ذلك، فإنّ مبدأها وفاعلها القريب الصورة النوعيّة في الإنسان، وهي الناطقيّة التي تحقّق نوعيّة النوع.

الثانية: أنّ المبدأ هو الله سبحانه وتعالى، باعتبار أنّه لا خالق ولا موجد ولا مؤثّر غيره. أمّا وظيفة الصورة النوعيّة فهي مجرى الفيض وواسطةٌ في وصول الرحمة والإيجاد من الله.

فقوله: «الفاعل قوّةٌ طبيعيّةٌ في جوهر المادّة» يشير إلى النظريّة الأولى وهي للمشائين. **فلا يمكنُ إلا أن يصدرَ عنها فعلُها** كالنبات والشجرية والآثار الأخرى **عند حصول الاستعداد التامّ** عند وجود الشرائط وانتفاء الموانع؛ **لأنّه إذا طلبت المادّة** وهي البذرة في المثال التي توفّرت فيها الشرائط وانتفت عنها الموانع **- عند استعدادها - طلبت بلسان حالها: أن يفيضَ باريُّ الكائناتِ عليها الوجود؛** لوجود المقتضي وفقدان المانع. والله جوادٌ، والموجودات تطلب بلسان الحال، فيفيض الوجود عليها ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوَلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ٢٠) **فإنّه - تعالى - لا يُخلّ في ساحته، فلا بدّ أن يفيضَ عليها وجودها اللائقُ بها.** فإن كانت بذرة حنظل أنبتت حنظلاً، وإن كانت بذرة عنب أنبت كرمه وهكذا، حسب استعدادها ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ

بِقَدْرَهَا» (الرعد: ١٧).

وكما قلنا: هذه اللابديّة لابديّة عنه وليست عليه. فليس هناك مَنْ يأمر الله بالوجود والسخاء، بل اقتضت إرادته تعالى أن يكون جواداً.

وإذا وُجدت الصورة فهو فرضٌ وجود المعلوم في الخارج، وتحققه يعني تحقق العلة البوآقي لأنّ معنى حصول الصورة - كما سبق - حصول المعلوم بالفعل. فآلة الماديّة - مع وجود الشرائط وانتفاء الموانع - إذا أخذت حدّاً أوسط، تفيد حصول النتيجة.

نعم، في بعض الأمور الطبيعيّة، لا يلزم من حصول استعداد المادّة حصول الصورة بالفعل، وذلك عندما يكون حدوث تلك الصورة متوقفاً أي: يكون الحدوث متوقفاً، على حركةٍ من علةٍ محرّكةٍ خارجةٍ فيحتاج إلى بعض الشرائط التي هي مفقودةٌ بعدد، وإلى فقدان بعض الموانع التي هي موجودةٌ بعدد. وحينئذٍ إذا أخذنا العلة الماديّة حدّاً أوسط، فلا تكون علةً للنتيجة، لفرض عدم تحقق العلة التامة لفقدان بعض الشرائط ووجود بعض الموانع كاستعداد النخلة للثمر، فإنّما تتمّ ثمرتها بالفعل بعد التلقيح، والتلقيح حركةٌ من فاعلٍ محرّكٍ خارجٍ، وهو الملقح وهو الله سبحانه؛ قال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ (الحجر: ٢٢). فالله تعالى كما هو زارعٌ هو ملقحٌ.

ومن هذا الباب الأمور الصناعيّة، فإنّ مجرد استعداد الخشب لأن يصير كرسيّاً، لا يصيرُه كرسيّاً بالفعل، ما لم يعمل الصانع في نشره وتركيبه على الوجه المناسب. وعليه لا يقع البرهان اللبّي في أمثال هذه الموادّ التي لم تتمّ فيها الشرائط ولم تنتفِ عنها الموانع فلا تقع كلّ مادّة حدّاً أوسط، بخلاف الصورة والغاية، فإنّ كلّ صورةٍ وغايةٍ تقع حدّاً أوسط، فلذا لا يصحّ أن يعلّل كون الشيء كرسيّاً بقولنا: لم هذا كرسيٌّ؟ فيقال: لأنّه خشبٌ؛ إذ قد يكون بعض الخشب كرسيّاً وقد

يكون غير ذلك. وكذا لا يعلل كون الشيء شجرة تفاح بقولنا: لم هذه الشجرة شجرة تفاح؟ فيقال: لأنها بذرة تفاح. إذ ليس كل بذرة تفاح لابد أن تكون شجرة تفاح، فإن كثيراً منها لا تكون شجرة؛ لعدم توفر الشرائط ولعدم انتفاء الموانع. فليست كل مادة تقع حداً أوسط في البرهان اللّمي. وهذا الكلام نفسه يجري في العلة الفاعلية، كما قال:

وأما «العلّة الفاعليّة» فليس يجب من فرض الفاعل في كثير من الأشياء وجود المعلول، بل لا يؤخذ حداً أوسط إلا إذا كان فاعلاً تاماً أي: مع وجود المادة والصورة والغاية؛ بمعنى: أنه أي: الحد الأوسط مشتمل على تمام جهات تأثيره، كما إذا دلّ على استعداد المادة ووجود جميع الشرائط فيما إذا كان المعلول من الأمور الطبيعيّة الماديّة. وذلك كفرض وجود الحرارة في الحديد الذي يلزم منه بالضرورة وجود التمديد؛ فالفاعل بدون الموضوع القابل لا يكون فاعلاً تاماً، كما لا يكون القابل بدون الفاعل قابلاً بالفعل. إذن، لا يمكن أن يجعل الفاعل حداً أوسط في البرهان اللّمي دائماً، بل قد يجعل إذا اشتمل على باقي العلل، وقد لا يجعل إذا لم يشتمل عليها.

ومن هذا الكلام يُعلم ويتّضح: أنه ليس على المطلوب الواحد أي: النتيجة الواحدة - في الحقيقة - إلا برهاناً لّميّاً واحداً مشتمل على جميع العلل بالفعل أو بالقوّة. فلكي يكون البرهان لّميّاً، لابد أن يكون الحد الأوسط فيه علّة تامّة. وهنا سؤال وهو: هل لابد أن يكون الحد الأوسط علّة تامّة منحصرة؟

الجواب: يشترط أن يكون كذلك على بعض المباني، وعلى بعضها لا يشترط فيه ذلك.

مثلاً: إذا قلنا: الواحد لا يصدر إلا من واحدٍ، فلا بد أن يكون الحد الأوسط علّة تامّة منحصرة، لأنّ المعلول الواحد لا يصدر إلا من علّة واحدة.

وإذا قلنا: إنّ هذه القاعدة مختصّة ببعض الموارد، أمّا بعض الموارد الأخرى

فقد يكون المعلول الواحد يصدر من عللٍ متعدّدة، فلا يشترط فيه أن يكون علّة تامّةً منحصرّةً، بل يمكن أن يكون علّةً تامّةً غير منحصرّة. وتعبير المصنّف قدس سرّه هنا بالبرهان اللّميّ الواحد يشير إلى أنّ الواحد لا يصدر إلا من واحدٍ. فتصديقاً لهذه القاعدة يرى أنّ العلّة في البرهان اللّميّ لا بدّ أن تكون علّةً تامّةً منحصرّةً بالفعل، أي: لا بدّ أن تذكر العلّة التامّة التي تتألّف من العلل الأربعة في الحدّ الأوسط؛ أو بالقوّة، أي: تذكر واحدةً من أجزائها مستلزماً لباقي العلل، بأن تذكر العلّة الصوريّة، وباقي العلل تكون مفروضةً.

وإن تعدّدت البراهين - بحسب الظاهر - أمّا في الواقع فهو واحدٌ، وبحسب تعدّد العلل بحسب الظاهر هو متعدّدٌ بتعدّد العلل الأربعة بحسب اختلافها، فتارةً تذكر العلّة الصوريّة وتأخذ النتيجة، وأخرى تذكر العلّة الغائيّة وتأخذ نفس النتيجة، فيتعدّد البرهان والنتيجة واحدةً، وذلك لأنك لما فرضت أنّ الحدّ الأوسط علّةً صوريّةً فباقي العلل مفروضة التحقّق، وهكذا إذا فرضته علّةً غائيّةً تكون باقي العلل مفروضة التحقّق. فبحسب الظاهر هناك تعدّدٌ إلا أنّ البرهان واحدٌ في الواقع، غاية الأمر مرّةً تذكر العلّة الفاعليّة وأخرى الماديّة وثالثةً الصوريّة ورابعةً الغائيّة.

فالسؤال بـ«لِمَ» إنّما يُطلبُ به معرفة العلّة التامّة، فالبرهان اللّميّ يقع في جواب السؤال بـ«لِمَ»، فإذا أُجيبَ بالعلّة الناقصة فإنّه لا ينقطع السؤال بـ«لِمَ». ومادام هنا شرطٌ أو جزءٌ من العلّة التامّة لم يُذكر، فالسؤال باقٍ حتّى يجابَ بجميع العلل التي تتألّف منها العلّة التامّة. وحينئذٍ يسقط السؤال بـ«لِمَ» وينقطع.

(٩)

شروط مقدمات البرهان

اتضح لنا من خلال البحث في أقسام البرهان: أنه ينقسم انقساماً أولياً إلى: لمِّي وإِنِّي، ثم ينقسم الإِنِّي إلى: إِنِّي دليل وإِنِّي غير دليل، وينقسم اللَمِّي إلى: لمِّي مطلق ولمِّي غير مطلق. والبحث في المقام الثاني في شرائط مقدمات البرهان. وما تقدّم ذكره شرطٌ واحدٌ منها، وهو أن تكون المقدمات يقينيّةً، وهناك شرائط أخرى نشير إليها تباعاً.

ذكروا لمقدمات البرهان شروطاً ارتقت في أكثر عباراتهم إلى سبعة. وسوف يتضح من خلال البحث أنه ليست جميع الأقيسة البرهانيّة تحتاج إلى هذه الشرائط، بل بعضها يحتاج إلى جميعها، وبعضها يحتاج إلى بعضها دون البعض الآخر. فلا يتبادر إلى ذهنك أن جميع أنواع القياس من الإِنِّي بقسميه واللَمِّي بقسميه يحتاج إليها. وهي:

١. **أن تكون المقدمات كلّها يقينيّةً.** وهذا الشرط مشتركٌ بين جميع أقسام البرهان، وإن كان فيه بحثٌ كما سيأتي في الشرط السابع. **وقد سبق: أن ذلك هو المقومٌ لكون القياس برهاناً، وتقدّم أيضاً معنى اليقين هنا في أول بحث البرهان، وهو ثبوت المحمول للموضوع واستحالة الانفكاك بينها. فلو كانت إحدى مقدماته غير يقينيّة لم يكن برهاناً، وكان إما جدلياً أو خطائياً أو شعرياً أو مغالطياً، على حسب تلك المقدمّة. ودائماً يتبع القياس في تسميته أحسن مقدماته** فإن كانت إحدى مقدماته خطائيّة كان خطائياً، وإن كانت جدليّة كان جدلياً، وإن كانت مغالطية كان مغالطياً... وهكذا.

٢. أن تكون المقدمات أقدم وأسبق بالطبع من النتائج. التقدم بالطبع أحد أقسام التقدم المذكورة في علم الفلسفة، حيث ذكره تحت عنوان: التقدم والتأخر والمعية، وبيان أقسام كل واحد من التقدم والتأخر، وبحسب أقسامها توجد أقسام المعية. وقد ذكر بعضهم: أن أقسام التقدم والتأخر خمسة، وبعضهم ستة وبعضهم ثمانية، ومنها التقدم والتأخر بالطبع^(١)، وهو التقدم الذي لولا المتقدم لما أمكن أن يوجد المتأخر. أي: إن المتأخر لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجد المتقدم، ولكن ليس كلما وجد المتقدم لا بد أن يوجد المتأخر، والمثال الذي يذكر لهذا القسم من التقدم والتأخر هو تقدم العلة الناقصة وجوداً على المعلول. توضيحه: التقدم والتأخر بين العلة والمعلول، فإنه لو كانت العلة تامة لا بد أن يتحقق المعلول؛ مما يعني أن المتقدم إذا وجد لا بد أن يوجد المتأخر. وهذا التقدم والتأخر مستفاد من العلية، لأنه كلما وجد المتأخر لا بد أن يكون المتقدم موجوداً، وكلما وجد المتقدم لا بد أن يكون المتأخر موجوداً. أمّا التقدم والتأخر بالطبع، فإنه إذا وجد المتأخر لا بد أن يكون المتقدم موجوداً، ولكن ليس كلما وجد المتقدم لا بد أن يكون المتأخر موجوداً، كالتقدم والتأخر بين الأعداد مثل العدد اثنين والعدد ثلاثة، فإنه إذا وجد العدد ثلاثة لا يمكن أن لا يكون العدد اثنان موجوداً، لأن العدد ثلاثة إنما يكون بعد العدد اثنين. فإذا وجد المتأخر فلا بد أن يكون المتقدم موجوداً. ولكن ليس كلما وجد العدد اثنان لا بد أن يتحقق العدد ثلاثة. والمصنّف ذكر أن مقدمات البرهان أقدم بالطبع من النتائج، مما يعني أن النتيجة إذا وجدت لا بد أن تكون المقدمات موجودة، ولكن ليس بالضرورة كلما وجدت المقدمات وجدت النتائج؛ **لأنها لا بد أن تكون عللاً لها بحسب الخارج.** وهذا الشرط مختص ببرهان «لم». ولكن برهان اللّم كما تقدم هو

(١) بداية الحكمة، العلامة الطباطبائي: المرحلة التاسعة، الفصل الأول.

ما كان فيه الحد الأوسط علة تامّة للنتيجة، وإذا تحققت العلة التامة لا بد أن يتحقق المعلول، وتقدّم العلة على المعلول تقدّم بالعلية وليس تقدماً بالطبع، كما يقول المصنّف قدّس سرّه.

ولعل مراده من التقدّم بالطبع التقدّم بالعلية، لما ذكرناه فيما سبق من أن الارتباط القائم بين الحد الأوسط في برهان اللّم وبين النتيجة ارتباطاً للعلّة التامة بمعلولها. وقد تقدّم قوله: «كلّ معلولٍ يجب وجوده عند وجود علته التامة».

٣. أن تكون أقدم عند العقلي بحسب الزمان من النتائج حتى يصحّ التوصل بها إلى النتائج، فلا بد أن تكون متقدّمة من حيث الزمان على النتائج. وهذا الشرط دليله معه، لأننا نجعل هذا مقدّمةً وذاك نتيجةً، ولا يعقل أن تكون النتيجة أقدم زماناً من المقدمات، لأننا نريد أن نتوصل بالمقدمات إلى النتائج، سواءً كانت بحسب الواقع أسبق زماناً منها أم متأخرةً. فإنّه إذا كان البرهان برهان «لم»، فكما تكون أسبق من حيث الزمان، تكون أسبق من حيث الواقع، لأنّها علة لها. وإن كان برهان «إن» فهي أسبق من حيث الزمان لكنّها متأخرة عنها من حيث الواقع. وإن شئت فقل: إن الحد الأوسط إذا كان البرهان «لمياً»، فكما هو متقدّم إثباتاً هو متقدّم ثبوتاً، وإن كان برهاناً «إنياً» فهو متقدّم إثباتاً لكنّه متأخرٌ ثبوتاً وواقعاً. **فإنّ الأقدم في نفس الأمر وهو الأقدم بالطبع شيءٌ، والأقدم بالنسبة إلينا وبحسب عقولنا شيءٌ آخر أي:** قد يكون المعلول أسبق عندنا من العلة بحسب معرفتنا وفي مقام الإثبات، ولهذا نجعله حدّاً أو وسطاً للوصول إلى العلة. **فإنّه قد يكون ما هو الأقدم بحسب الطبع كالعلة، ليس أقدم بالنسبة إلى عقولنا في مقام الإثبات، بأن يكون العلم بالمعلول أسبق وأقدم من العلم بها، فإنّه لا يجب في كلّ ما هو أقدم بحسب الطبع أو العلة والواقع أن يكون أقدم عند العقلي في المعرفة والعلم، بل قد يكون أقدم، وقد لا يكون.**

٤. أن تكون أعرف عند العقول من النتائج؛ ليصحّ أن تعرفها، لأنّ المعرف

يجب أن يكونَ أعرفَ من المعرفِ ودليله ما ذكرناه في باب الحدود من الجزء الأول، حيث ذكرنا: أنّ المعرف لا بدّ أن يكون أجلى وأوضح من المعرف. وكذا نقول في التصديقات، فإنّ المصدّق به أو القضية التصديقيّة التي نجعلها مقدّمةً مجهولةً، لا بدّ أن تكون أوضح وأجلى عند النفس.

ومن هنا نقول: قد يجعل شخصٌ مقدّمةً حدّاً أو وسطاً للتوصّل إلى أمرٍ مجهولٍ، وقد يعكس شخصٌ آخر الأمرَ فيجعله مجهولاً ويصل إليه عن طريق الأمر المجهول الذي توصّل إلى معرفته الأوّل، فتكون القضية نسيئةً. أي: ما هو الأعرّف عند الأوّل قد يكون مجهولاً عند الآخر. **ومعنى أنّها أي: المقدمات أعرفُ: أن تكونَ أكثرَ وضوحاً و يقيناً؛ لتكونَ سبباً لوضوح النتائج، بداهةً أنّ الوضوحَ واليقينَ يجبُ أن يكونَ أولاً وبالذات للمقدّمات** لأنّها معلومةٌ، وثانياً **وبالعرض للنتائج** لأنّها مجهولةٌ. وقد ذكرنا فيما سبق: أنّ الاستدلال سيرٌ من المعلوم التصديقيّ إلى المجهول التصديقيّ.

٥. أن تكونَ مناسبةً للنتائج، بمعنى: أن يكون بين المقدمات والنتائج نحوً من السنخية. وهذا إشارةً إلى قانون السنخية الذي ذكرناه مراراً في أبحاثنا الكلامية والفلسفية، حيث قلنا: إنّ الله سبحانه وتعالى أوجد العالم على أساس السنخية بين الموجودات، فتصدر الحرارة من النار، والبرودة من الثلج؛ قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ (الإسراء: ٨٤)، وقال: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦) فالظلم لا يناسب ساحة قدسه سبحانه وتعالى، لأنّ الظلم إمّا منشؤه الجهل، وهو تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرّةٍ ولا أصغر من ذلك، وإمّا العجز وهو القادر على كلّ شيءٍ.

والحاصل: لا بدّ أن يكون بين المقدمات والنتيجة سنخيةً ومناسبةً، وإلا فلا يمكن الوصول إلى النتائج، فلا يمكنك أن تجعل الثلج مثلاً مقدّمةً للوصول إلى

الحرارة، لعدم المناسبة بينهما، وإلا فجعل الثلج مقدّمةً ليس بأولى من جعل الخشب أو غيره من الموجودات، ولا ضرورة لجعل شيءٍ بعينه حدّاً أوسطاً؛ إذ هو ليس بأولى من غيره. وهذا ما عناه بقوله: **ومعنى مناسبتها أن تكون المقدمات محمولاتها ذاتيةً أوليةً لموضوعاتها؛** وذلك لما كانت المقدّمة قضيةً والقضية مركّبةً من موضوع ومحمولٍ، ولا بدّ أن يكون بينهما مناسبةً، ومعنى مناسبتها أن تكون محمولاتها ذاتيةً أوليةً لموضوعاتها، وسوف يأتي معنى الذاتي والأولي في الأمر العاشر والحادي عشر - **على ما سيأتي من معنى الذاتي والأولي هنا -** في باب البرهان **لأنّ الغريب** وهي المقدمات التي لم يكن ارتباطاً ومسانخةً بينها وبين النتائج **لا يفيد اليقين بما لا يناسبه؛ لعدم العلة الطبيعية بينهما.** ومع عدم وجود الارتباط بينهما، فجعل بعض المقدمات حدّاً أوسطاً دون بعض، ترجيح بلا مرجح. **وبعبارة أخرى - كما قال الشيخ الرئيس في كتاب البرهان من الشفا (ص ٧٢) - : «فإنّ الغريبة لا تكون عللاً. ولو كانت المحمولات البرهانية يجوز أن تكون غريبةً، لم تكن مبادئ البرهان عللاً، فلا تكون مبادئ البرهان عللاً للنتيجة».**

قوله: الغريبة، أي: المقدمات التي لا ربط لها بالنتائج، لا تقع حدّاً أوسطاً في البرهان.

وقوله: يجوز. أي: يمكن، لا الجواز الشرعيّ. فلو كان يمكن أن تكون المحمولات البرهانية غريبةً، لم تكن مبادئ البرهان عللاً للنتيجة؛ لعدم المسانخة الطبيعية بينهما.

٦. أن تكون ضروريةً. والمراد من الضرورة - كما ذكرناه في الجزء الأوّل - إمّا

الضرورة الذاتية، وإمّا الوصفية التي عبّرنا عنها بالمشروطة العامة.

إذن، فاشتراط أن تكون مقدمات البرهان ضروريةً، ليس المراد منه الوجوب في مقابل الإمكان، بل المراد من الضرورية: الأعمّ من الذاتية والوصفية، وهذا

ما عناه بقوله: **إمّا بحسب الضرورة الذاتية أو بحسب الوصف. وليس المراد من «الضروري» هنا: المعنى المقصود منه في القياس، فإنّه إذا قيل هناك: «كلّ ح ب بالضرورة» فمعناه: إذا اتّصف الشيء بأنّه (ح) فهو متّصفٌ بأنّه (ب)؛ للملازمة بينهما. أمّا اتّصاف الشيء بأنّه (ح) لا يشترط أن يكون بالضرورة، بل الضرورة بين (ح) و(ب).**

ولتقريبه إلى الذهن نضرب مثلاً فنقول: إذا كان زيدٌ صديق خالدٍ، فهو صديق بكرٍ. فزيد متّصفٌ بصفة الصداقة، فإذا كان صديق خالدٍ، يكون متّصفاً بصداقته لبكرٍ بالضرورة، فالملازمة بين صداقة زيدٍ لخالدٍ وبكرٍ، ولكن ليس من الضروري أن يكون زيدٌ صديق خالدٍ، فقد يكون صديقه وقد لا يكون، ولكن لو اتّصف بصداقته له، فهو متّصفٌ بالضرورة بصداقة بكرٍ.

فالضرورة في باب القياس بين (ح) و(ب) لا باتّصاف الشيء بأنّه (ح) بالضرورة. وهي ما يعنون بها: «ما دلّت على ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع، وسلبه عنه مادام ذات الموضوع موجوداً، من دون قيدٍ ولا شرطٍ». مثلاً: الإنسان حيوانٌ بالضرورة. فالحيوانية ثابتةٌ له بالضرورة الذاتية ويستحيل سلبها عنه. وقد بيّنا في بحث الموجهات: أنّ الضرورة الذاتية بمعنى الوجود، أي: ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع ولزومه له على وجهٍ يمتنع سلبه عنه، كالحيوانية والناطقة للإنسان فإنّهما ثابتان له ويستحيل سلبهما عنه بالضرورة. وعلى هذا فالضرورة التي نجعلها إحدى مقدّمات البرهان هي الضرورة الذاتية والوصفية التي تقدّم بحثها في الموجهات تحت عنوان المشروطة العامة، وهي من قسم الضرورية لا من قسم الممكنة، لكن ضرورتها مشروطةٌ ببقاء عنوان الموضوع. فواحدةٌ من مقدّمات البرهان: أن يكون ثبوت المحمول للموضوع بالضرورة، أي: لذاته مادام موجوداً ويستحيل سلب المحمول عنه. من هنا نقول: معنى اتّصاف الشيء بأنّه (ح) بالضرورة في باب البرهان،

هو اتّصافه بالضرورة الذاتية أو الوصفية. واتّصافه بأنّه شيءٌ آخر في باب القياس يعنون به: **أنّ كلّ ما يوصفُ بأنّه (ح) كيفما اتّفق وصفه به، فهو موصوفٌ بأنّه (ب) بالضرورة، وهي هنا صفة التلازم بين الوصفين وإن لم يكن موصوفاً بأنّه (ح) بالضرورة. وأمّا هنا فيعنون به المشروطة العامّة.** هذا مسامحةٌ في التعبير، لأنّنا قلنا: المراد بالضرورة هنا الأعمّ من الضرورة الذاتية والوصفية أي: **إنّ كلّ ما يوصفُ بأنّه (ح) بالضرورة، فإنّه موصوفٌ بأنّه (ب).**

٧. أن تكون كليةً. ذكرنا في الجزء الأوّل في أقسام القضية باعتبار الموضوع: أنّها تنقسم إلى: شخصية وطبيعية ومهملة ومحصورة، والمحصورة هي: ما بيّن فيها كمية أفراد الحكم وأوقاته كلاً أو بعضاً، وهي تنقسم إلى: كلية وجزئية. فالقضية المحصورة في قبال الشخصية والطبيعية. وفي المقام لما اشترطنا أن تكون مقدّمات البرهان كليةً، فليس مرادنا من الكلية التي مقسمها المحصورة، بل مرادنا أن لا تكون القضية شخصيةً، فإنّه إذا كانت شخصيةً لا يمكن إقامة البرهان عليها. وقد سبق تعريف القضية الشخصية، حيث قلنا: هي «ما حكم فيها بالاتّصال أو التنافي أو نفيهما في زمنٍ معيّنٍ شخصيٍّ أو حالٍ كذلك» فليس المراد من القضية الكلية التي يشترط أن تكون مقدّمةً للبرهان أحد قسمي القضية المحصورة، وإنّما المراد أن لا تكون شخصيةً وإن كانت جزئيةً أو مهملةً. ومن هنا نقول: إنّ المقدّمة الكلية في البرهان يقع في قبالها القضية الشخصية لا الجزئية. ولهذا قال: **وهنا أيضاً ليس المراد من «الكلية» المعنى المراد في القياس، بل المراد أن يكون محمولها أي: محمول القضية الكلية التي وقعت مقدّمةً، مقولاً على جميع أشخاص الموضوع.** فحتّى إذا لم يكن المراد من الكلية المقابلة للجزئية فيكون تحتها أفرادٌ، بل حتّى لو فرضت جزئيةً فتحتها بعض الأفراد، فهي ليست شخصيةً حتّى لا يفرض تحتها أفراداً. وكذلك لو فرضت مهملةً، فتحتها أشخاص، لأنّ المهملة في قوّة الجزئية. والفرق بين الجزئية والشخصية واضح، فإنّ الشخصية

موضوعها جزئيٌّ بخلاف القضية المحصورة الجزئية التي يكون موضوعها كلياً قد قيل المحمول فيها على بعض ما يصدق عليه الموضوع، وذلك كقولنا بعض الإنسان ضاحكٌ، فهي موجبةٌ جزئيةٌ، وجزئيتها تكمن في أنّ المحمول فيها وهو الضاحك قد قيل وحمل على بعض ما يصدق عليه الموضوع الكلي الذي هو الإنسان **في جميع الأزمنة قولاً أولياً** وهو المحمول الثابت للموضوع بلا احتياج إلى واسطة في الثبوت ولا واسطة في العروض، كما سيأتي بيانه **وإن كان الموضوع جزئياً أو مهملاً** لأنّ المهملة في قوّة الجزئية. فتبين: أنّ الكلية بمعنى أنّ موضوعها كليٌّ لا تقابل الجزئية، وإنّما تقابل الشخصية، أو فقل: المراد منها أن تكون محصورة. إذن، فواحدٌ من شروط مقدمات البرهان: أن تكون المقدمات محصورةً أعمّ من أن تكون كليةً أو جزئيةً أو مهملةً. **فالكليّة هنا يصحّ أن تقابلها الشخصية. والمقصود من معنى الكليّة في القياس: أن يكون المحمول مقولاً على كلّ واحدٍ** ولكن لا يشترط أن يكون ذلك في جميع الأحوال والأزمان، كما قال: **وإن لم يكن في كلّ زمانٍ، ولم يكن الحمل أولياً؛** بمعنى: لا يشترط في القضية الكلية في القياس أن يكون حمل المحمول على الموضوع أولياً، **فتقابل الكلية هناك القضية الجزئية والمهملة.**

فتحصّل إلى هنا: أنّ الكلية في القياس تقابل الجزئية والمهملة، والكلية في مقدمات البرهان تقابل الشخصية، وإن كان موضوع القضية جزئياً أو مهملاً، واتّضح أيضاً: أن تكون مقدمات البرهان ضروريةً وكليةً. ولكن لا يشترط في كلّ استدلالٍ أن تكون المقدمات كذلك، إذ لا يوجد دليلٌ على أنّ كلّ العلوم لابدّ أن تكون مقدماتها ضروريةً وكليةً، لأنّ معنى الضرورة هو الوجوب، والوجوب يقابل الإمكان، ولهذا قال:

وهذان الشرطان الأخيران وهما الشرط السادس والسابع، أي: كون المقدمات ضروريةً وكليةً **يختصان بالنتائج الضرورية الكلية.** أي: إذا أردنا أن تكون النتائج

ضرورية كلية، فلا بد أن تكون المقدمات ضرورية في مقابل الممكنة، وكلية في مقابل الشخصية. أما إذا لم نرد ذلك، فلا ملزم لكون المقدمات ضرورية كلية.

فلو جوزنا أن تكون نتيجة البرهان غير ضرورية أي: ممكنة وغير كلية أي: شخصية فما كان بأس في أن تكون إحدى المقدمات ممكنة مقابل الضرورية أو غير كلية أي: شخصية بذلك المعنى من الكلية، لأنه ليس يجب في جميع مطالب العلوم أن تكون مقدماتها ضرورية أو كلية وأن تكون النتائج ضرورية أو كلية، إلا إذا فسرنا الضرورية لا بمعنى الوجوب المقابل للإمكان، بل بمعنى ضرورية الحكم، أي: اليقين بحيث أن يراد من الضرورية ضرورة الحكم، وهو الاعتقاد الثاني الذي تقدم في بيان معنى اليقين بالمعنى الأخص، حيث قلنا: أن يوجد اعتقاد بكذا، وأن ينضم إليه اعتقاد لا يمكن زواله.

وهذا الاستثناء الذي ذكره، بناءً على تفسيره للضرورة؛ فقد ذكر فيما سبق أن الضرورية بمعنى الوجوب المقابل للإمكان، فإذا كان المراد من الضرورية واجبة القبول، فهي أعم من أن تكون ضرورية أو ممكنة، لا بمعنى الوجوب. مثلاً: إيمانك بأن المعاد موجود، هو قضية ممكنة واجبة القبول، لكنه ليس مثل إيمانك بوجود الله سبحانه وتعالى، فإن ثبوت المحمول للموضوع في مثل هذه القضية هو الوجوب، بخلاف ثبوت المحمول للموضوع في واجبات القبول، فإن جهة القضية فيها هي الإمكان، ومع ذلك فيها يقين بثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه عنه.

وعلى هذا فإن فسرنا الضرورة بمعنى الوجوب، فلا يوجد في جميع العلوم، بل يوجد في بعضها دون البعض الآخر. لهذا جوزنا أن تكون المقدمات غير ضرورية، أي: ممكنة.

وإن فسرناها بمعنى واجبة القبول، وإن كانت ممكنة من حيث الجهة، فإن جميع مقدمات العلوم تتساوى في ذلك، وإن النتيجة لكي تكون يقينية لا بد أن

تكون المقدمات واجبة القبول، وإن كانت جهتها الإمكان.
ولكن لو فسّرناها بهذا التفسير فلا يكون الشرط السادس شرطاً مستقلاً،
وإنما يرجع إلى الشرط الأوّل وهو: أن تكون المقدمات كلّها يقينيّة، باعتبار أنّنا
فسّرنا اليقين بثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه عنه.
والحاصل: إن فسّرنا الضرورة بالمعنى الأوّل، فيشترط أن تكون مقدمات
البرهان ضروريّة، وإن فسّرناها بالمعنى الثاني، فلا يوجد شرطٌ إضافيٌّ وراء كون
المقدمات يقينيّة **وإن كانت جهة القضية هي الإمكان، فإنّ اليقين - كما تقدّم -**
يجب أن يكون الاعتقاد الثاني فيه لا يمكن زواله. ولكنّ هذا الشرط عينٌ
اشتراط يقينيّة المقدمات، وهو الشرط الأوّل فلا يكون شرطاً إضافياً. ولهذا ذكر
العلامة الطباطبائي قدس سرّه في حواشيه على الأسفار: أنّ مقدمات البرهان
أربعة: «... يجب أن تكون ضروريّة... وأن تكون دائمة... وأن تكون كليّة...
وأن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٣٠.

(١٠)

معنى الذاتي في كتاب البرهان

ذكر المصنّف في الشرط الخامس: «أن تكون محمولاتها - أي: المقدمات - ذاتيةً أوليةً لموضوعاتها» وهنا يريد أن يبيّن معنى الذاتي والأولي في البرهان، لذا قال: **تقدّم أنّه يشترط في مقدمات البرهان أن تكون المحمولات ذاتيةً للموضوعات.**

فسر العلامة الطباطبائي قدس سره ذاتية المحمولات للموضوعات بأنّه كلّما وضع الموضوع وضع المحمول، وكلّما رفع الموضوع رفع المحمول؛ ممّا يعني أنّ بينهما ملازمةً. وهذا تفسيرٌ واضحٌ ودقيقٌ، وقد ذكره في الشرط الثالث من شروط البرهان، قال: «وأن تكون ذاتيةً المحمول للموضوع، أي: بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع، ويرفع برفعه»^(١).

فليس المراد من الذاتي هنا الذاتي في باب الكلّيات الخمسة الذي هو جزء الذات أو تمام الذات، بل المراد منه ما هو الأعمّ من ذلك. وإن كان معناه في باب الكلّيات أيضاً: كلّما وضع الموضوع كالإنسان، وضع المحمول كالحيوان الناطق، وكلّما رفع الموضوع رفع المحمول، ولكنّ الذاتي هناك مقابل العرضي. أمّا هنا فليس كذلك، كذاتية الزوجية للأربعة، فإنّها كلّما رُفِعَت الزوجية رُفِعَت الأربعة، وكلّما رُفِعَت الأربعة رُفِعَت الزوجية. والزوجية خارجة عن ذات الأربعة في باب الكلّيات الخمسة، إلّا أنّ الضابط المذكور - وهو كلّما وضع الموضوع وضع المحمول... إلى آخره - موجودٌ فيها. وكقولنا: الإنسان ممكنٌ؛

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٣٠.

فإنّ الإمكان ليس هو ذاتيّ باب الكلّيات، لأنّ معناه أن يكون جزء ذات الإنسان، ومع هذا فالضابط المذكور متحقّق فيه.

إذن، الذاتيّ في باب البرهان أعمّ من الذاتيّ في باب الكلّيات الخمسة. ومن هنا صحّ قولهم: ذاتيّ باب البرهان، وذاتيّ باب الكلّيات. فإنّ الذاتيّ في باب الكلّيات جزءٌ مقوّمٌ للماهيّة وداخلٌ في نوعيّة النوع، والذاتيّ في باب البرهان أعمّ من أن يكون جزءاً للموضوع أو خارجاً عنه، ولكنّ نفس الموضوع كافٍ لحمل المحمول عليه، كالزوجيّة والأربعة، فإنّ نفس الزوجيّة كافيةٌ لحمل الأربعة عليها. وكالإمكان بالنسبة للإنسان، فإنّه كافٍ لحمل الإنسان عليه. وهذه التفصيلات كلّها في معنى الضابط الذي أشار إليه العلامة الطباطبائي قدّس سرّه وهو ما يوضع بوضع الموضوع وما يرفع برفعه. ولهذا قال: **وللذاتيّ في عرف المنطقيّين عدّة معانٍ: أحدها الذاتيّ في كتاب البرهان. ولا بأس ببيانها جميعاً ليتّضح المقصود منها هنا، فنقول:**

١. **الذاتيّ في باب الكلّيات** أو باب الإيساغوجي، وهو ما يكون جزءاً للماهيّة، ويقابله «العرضيّ». وقد تقدّم في الجزء الأوّل.

٢. **الذاتيّ في باب الحمل والعروض**. أي: عندما نحمل الذاتيّ على موضوعه نقول هذا المحمول ذاتيّ، وليس المراد أنّ الحمل ذاتيّ. وفرقٌ بين الحمل والمحمول. ففي باب الحمل: الذاتيّة وصفٌ للمحمول لا للحمل، كما يقال: حملٌ أوّلٍ ذاتيّ، حيث تقع الذاتيّة وصفاً لنفس الحمل.

ويقابله «الغريب»، فإنّ المحمول يكون تارةً ذاتيّاً ويقابله العرضيّ، وأخرى يكون ذاتيّاً أيضاً ولكن يقابله الغريب. وفرقٌ بين العرضيّ والغريب، فإذا كان المحمول غريباً فهو في قبال الذاتيّ في المعنى الثاني، وإذا كان عرضيّاً فهو في قبال الذاتيّ بالمعنى الأوّل.

إذ يقولون: «إنّ موضوع كلّ علمٍ: ما يُبحثُ فيه عن عوارضه الذاتيّة». أي:

الذاتية بالمعنى الثاني، وهي ما يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه، مقابل المحمولات الغريبة لا مقابل المحمولات العرضية، كالإمكان مثلاً فإنه عرضي في المعنى الأول بالنسبة إلى الإنسان، لأنه ليس مأخوذاً في ذات ماهيته، لكنه في المعنى الثاني للذاتي ذاتي فلا يكون غريباً. وهذا كثيراً ما يكون منشأً للمغالطة، فإنك لما تقول: هذا المحمول عرضي، يتبادر إلى ذهن السامع أنه غريب، والغريب يحتاج إلى دليل، فكيف أثبتته للموضوع. وإذا كان عرضياً وذاتياً بالمعنى الثاني، فدليله نفس الموضوع. كما إذا قلنا: الزوجية للأربعة محمول عرضي، فيتبادر إلى الذهن أنها محمول غريب، والمحمول الغريب يحتاج إلى دليل، مع أنها عرضي مقابل الذاتي في المعنى الأول، وإن كانت ذاتية في المعنى الثاني. وإذا كانت ذاتية في المعنى الثاني، يكون نفس الموضوع علّة لحمل الأربعة عليها، والأربعة علّة لحمل الزوجية عليها.

وهو له درجات. وفي الدرجة الأولى. يعني الموضوع الذي يبحث عن عوارضه الذاتية، له درجات، الدرجة الأولى: **ما كان موضوعه مأخوذاً في حدّه، كالأنف في حدّ الفطوسة، حينما يقال: «الأنف أفطس».**

ثم إنّ المحمولات الذاتية على أقسام:

القسم الأول: أن يكون الموضوع مأخوذاً في تعريف المحمول، كالمثال الذي ذكره المصنّف. ففي كلّ مورد يكون الموضوع مأخوذاً في تعريف المحمول، فالمحمول يكون ذاتياً بالمعنى الثاني. فإنّ الأنف في المثال موضوع والأفطس محمول، وتعريف الأفطس: الأنف العريض، فأخذ الموضوع في تعريف المحمول. وهذا المعنى أوضح مصاديق المحمولات الذاتية. **فهذا المحمول أي: الأفطس**

ذاتي لموضوعه الأنف؛ لأنه إذا أريد تعريف «الأفطس» أخذ الأنف في تعريفه.

القسم الثاني: قوله: **ثم قد يكون معروض الموضوع، مأخوذاً في حدّه، كحمل المرفوع على الفاعل؛ فإنّ المرفوع ذاتي للفاعل تجوّزاً لأنه كان ذاتياً له باعتبار اللغة**

العربية، ولكنك إذا عرّفت المرفوع لا تأخذ الفاعل في تعريفه، إذ ليس كل مرفوع فاعلاً، بل قد يكون مبتدأً، فلا يمكن أن يؤخذ الموضوع في التعريف. ولكنّ الفاعل كلمة والكلمة لا بدّ أن تؤخذ في تعريف المرفوع، فتقول: المرفوع كلمة. والفاعل معروضه نفس الكلمة، فيؤخذ معروض الموضوع في حدّ المحمول. فالمرفوع محمولٌ وموضوعه وهو الفاعل، ومعروضه الكلمة، فإذا كان موضوع المعروض للمحمول مأخوذاً في حدّ المحمول، فالمحمول يكون ذاتياً للموضوع؛ **فإنّ الفاعل لا يؤخذ في تعريف المرفوع، ولكنّ الكلمة التي هي معروضة للفاعل، أي: الفاعل عرض عليها بأن يقال: الفاعل كلمة، فالكلمة فاعلٌ والفاعل مرفوعٌ، فالكلمة إذا أخذت في تعريف المرفوع، فيكون حمل المرفوع على الفاعل ذاتياً فتؤخذ في تعريفه كما تؤخذ في تعريف الفاعل** فيقال: الكلمة فاعلٌ، فتكون ذاتياً له، لأنّا إذا عرّفنا الفاعل نقول: كلمة صدر منها الفعل في زمانٍ معيّن، فينطبق عليها الضابط الأول.

والقسم الثالث قوله: **وقد يكون جنس المعروض له أي: جنس الموضوع، مأخوذاً في حدّه، كحمل المبني على الفعل الماضي مثلاً؛** فإنّا نقول: الفعل الماضي مبنيٌ. والبناء محمولٌ ولكنّ كونه ذاتياً أو لا، يحتاج إلى بيانٍ؛ لذا نقول: الضابط الأول لا ينطبق عليه، وهو أن يؤخذ الموضوع في تعريف المحمول، فإنك إذا أردت أن تعرّف المبني لا تقول هو الفعل الماضي. وكذلك الضابط الثاني لا ينطبق عليه، لأنّ الفعل الماضي معروضه الفعل وليست الكلمة. فالفعل ينقسم إلى: ماضٍ ومضارعٍ وأمرٍ، فلا يمكن أن يؤخذ معروضه في تعريف المبني، وإنّما يؤخذ جنسه وهو الكلمة، لأنّها إمّا اسمٌ وإمّا فعلٌ وإمّا حرفٌ، فتكون الكلمة بمنزلة الجنس؛ من قبيل قولنا: الحيوان إمّا إنسانٌ وإمّا بقرٌ وإمّا حصانٌ وإمّا غنمٌ... فالكلمة تؤخذ في تعريف المبني، فيقال: المبني كلمة، فيؤخذ جنس المعروض للحدّ.

وعلى هذا: في كلِّ موردٍ يؤخذ جنس المعروض للحدِّ في تعريف المحمول، يكون المحمول ذاتياً **فإنَّ الفعلَ لا يؤخذُ في تعريف المبني، ولكنَّ جنسه وهو الكلمة، هي التي تؤخذُ في حدِّه** أي: المحمول الذي هو المبني.

والقسم الرابع، قوله: **وقد يكونُ معروضُ الجنس مأخوذاً في حدِّه** فلا الموضوع ولا معروضه ولا جنسه مأخوذٌ في تعريف المحمول، وإنَّها معروض جنس الموضوع مأخوذٌ في تعريفه. فهنا أربع حالاتٍ: أن يؤخذ موضوع المحمول، وأن يؤخذ معروضه، وأن يؤخذ جنسه، وأن يؤخذ معروض جنسه، لأنَّ الموضوع له معروضٌ، ومعروضه له جنسٌ، وجنسه عارضٌ على شيءٍ آخر، والشيء الآخر يؤخذ في تعريف المحمول، فيكون المحمول ذاتياً أيضاً. وهذه أربع ضوابط في معرفة المحمول الذاتيِّ المقابل للغريب.

كحمل المنصوبِ على المفعول المطلق مثلاً بأن يقال: المفعول المطلق منصوبٌ. لكنَّه لا يؤخذ في تعريف المنصوب؛ إذ لا يقال: المنصوب هو المفعول المطلق، فلا يؤخذ الموضوع في التعريف، كما قال: **فإنَّ المفعولَ المطلقَ وهو الموضوع لا يؤخذُ في حدِّ المنصوبِ ولا جنسه - وهو المفعول - يؤخذُ في حدِّه** أي: ولا جنس المفعول المطلق يؤخذ في حدِّ المنصوب؛ لأنَّ جنسه هو المفعول، فيؤخذ معروض الجنس، وهو الكلمة، فيقال: المنصوب كلمةٌ... والكلمة لا هي موضوعٌ ولا معروض الموضوع ولا جنس الموضوع، وإنَّها هي معروض جنس الموضوع. ولهذا قال: **بل معروضُ المفعوليَّةِ وهو - أي: معروض المفعوليَّة - الكلمة، تؤخذُ في حدِّه.**

ويمكنُ جمعُ هذه المحمولاتِ الذاتيّة والحالات الأربعة بعبارةٍ واحدةٍ فيقال: «المحمولُ الذاتيُّ مقابل الغريب للموضوع: ما كان موضوعه المحمول وهو القسم الأول أو أحد مقوماته الموضوع، وهي: إمَّا معروض الموضوع، أو جنس الموضوع، أو معروض جنسه واقعاً في حدِّه».

وعلى هذا فتعريف المحمول الذاتيِّ بالمعنى الثاني الذي يقع في قبالة الغريب:

هو أن يكون الموضوع أو أحد مقوماته مأخوذاً في تعريفه وحدّه؛ لأنّ جنس الموضوع مقومٌ له، وكذا معروضه أي: معروض الموضوع مقومٌ له، لأنّه يدخل في حدّه، وكذا معروض جنسه كذلك أي: معروض جنس الموضوع مقومٌ له.

٣. الذاتي في باب الحمل، أيضاً. يعني: في باب المحمول. وهو ما كان نفس الموضوع في حد ذاته كافياً لانتزاع المحمول بدون حاجة إلى ضمّ شيء إليه، وهو الذي يقال له: «المنتزَع عن مقام الذات» وهو ما يسمّى الأوّلي، أي: نفس الذات علّة لحمل المحمول عليها بلا احتياج إلى شيء آخر؛ من قبيل قولنا: البياض أبيض، فإنّ حمل الأبيض على البياض علّة اتّصافه بالأبيض كونه بياضاً، فنفس الموضوع علّة لحمل المحمول عليه، وهو ما يسمّى عندهم بالمنتزَع عن الذات.

ويقاله ما يسمّى «المحمول بالضميمة» كالجسم المحمول عليه البياض، فإنّ البياض شيءٌ ينضمّ إلى الجسم. ومن قبيل قولهم: اجتماع النقيضين محالٌ، فإنّ علّة المحال نفس اجتماع النقيضين، ومثل حمل الموجود على الوجود، وحمل الأبيض على البياض وغير ذلك ممّا هو منتزَع عن مقام الذات، لا مثل: حمل الموجود على الماهية، وحمل الأبيض على الجسم، فإنّ هذا هو «المحمول بالضميمة»؛ فإنّ الماهية موجودةٌ ولكن لا بذاتها، بل لعروض الوجود عليها، وكذلك إنّما كان الجسم أبيض بسبب عروض البياض عليه لا أنّه بذاته أبيض، وهذا ما يسمّى عندهم بالواسطة في العروض؛ مثل قولنا: الإنسان موجودٌ، فإنّه إنّما يكون موجوداً بتوسط الوجود لا بذاته، بخلاف قولنا: الوجود موجودٌ، فإنّه موجودٌ بذاته لا بغيره. وهذا هو الفرق بين المحمول بالضميمة والخارج المحمول. فالمحمول بالضميمة مثل: الجسم أبيض، فإنّه يحمل عليه الأبيض ولكن لا بذاته، بل لضمّ البياض إليه وعروضه عليه، بخلاف حمل الموجود على الوجود، فإنّه ذاتيٌ له بدون ضمّ وجود آخر له، بل بنفسه موجودٌ، وكذا حمل الأبيض على البياض، فإنّه أبيضٌ بذاته بدون ضمّ بياض آخر إليه، فهو ذاتيٌ له، وقد تقدّم بحثه مفصّلاً في الأوّليات.

فالذاتيّ هنا هو من الأوّليات التي تقدّم البحث عنها.

٤. **الذاتيّ في باب الحمل، أيضاً** وهو ما تقدّم أنّه حملٌ أوّليّ ذاتيّ وشايحٌ صناعيّ. ولهذا قال: **ولكنّه في هذا القسم وصفٌ لنفس الحمل لا للمحمول، كما في الاصطلاحين الأخيرين الثاني والثالث، فإنّ الذاتية فيها كانت وصفاً للمحمول فيقال: «الحمل الذاتي»، ويقال له: «الأوّل» أيضاً. ويقابله الحمل الشايح الصناعي، وقد تقدّم ذلك في الجزء الأوّل.**

٥. **الذاتيّ في باب العلل، ويقابله «الاتفاقيّ»، مثل أن يقال: «اشتعلت النار فاحترق الحطب، وأبرقت السماء فقصف الرعد»، فإنّه لم يكن ذلك اتّفاقياً؛ فإنّ اشتعال النار واحترق الحطب بعده، ذاتيّ للنار بقانون السببيّة وليس اتّفاقياً، بخلاف ما لو قلت: خرجت من الدار فنزل المطر، فإنّه لا ارتباط بين خروجك من الدار وبين نزول المطر، فنزوله اتّفاقيّ. فالذاتيّ هنا، يعني: وجود السببيّة بين الفاعل والفاعل. ولذا قال: **بل اشتعال النار يتبعه إحراق الحطب إذا مسّها، والبرق يتبعه الرعد لذاته، لا مثل ما يقال: «فُتِح الباب فأبرقت السماء»، أو «نظرتي فلان فاحترق حطبي»، أو «حسدني فلان فأصابني مرض»، فإنّ هذه وأمثالها تسمّى أموراً اتّفاقيةً.****

هذه هي المعاني الخمسة للذاتيّ. ويراد منه في باب البرهان: الأعمّ من المعنى الأوّل والمعنى الثاني. ولهذا قلنا: الذاتيّ في باب البرهان أعمّ من الذاتيّ في باب الكلّيات.

إذا عرفت هذه المعاني الخمسة للذاتيّ، فاعلم: أنّ مقصودهم من الذاتيّ في كتاب البرهان: ما يعمّ المعنى الأوّل أي: الذاتيّ في باب الكلّيات والثاني أي: الذاتيّ في باب العروض والحمل. ويجمعهما في البيان أن يقال: الذاتيّ في باب البرهان هو المحمول الذي يؤخذ في حدّ الموضوع. وهذا المعنى لم نبيّنه فيما سبق، بل قلنا في بيانه: هو الموضوع الذي يؤخذ في حدّ المحمول. وما ذكره هو الذاتيّ في باب

الكليات، وهو المحمول الذي يؤخذ في حدّ الموضوع، كقولنا: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ، فإنّ الحيوان الناطق محمولٌ يؤخذ في تعريف الموضوع. فالذاتيّ في باب الكليات يؤخذ المحمول في تعريف الموضوع. أمّا الذاتيّ في المعنى الثاني فيؤخذ الموضوع في تعريف المحمول، وقد مرّ: أنّ هذا أحد الأنواع الخمسة المتقدّمة. إذن، الذاتيّ في باب البرهان هو ما يشمل المعنى الأوّل والثاني، وهو المحمول الذي يؤخذ في حدّ الموضوع وهو الذاتيّ في باب الكليات، **أو الموضوعُ أو أحدُ مقوماته يؤخذُ في حدّه**. أي: يؤخذ في حدّ المحمول.

(١١)

معنى الأولي

والمراد من الأولي هنا: المحمول لا بتوسط غيره، كحمل البياض على الأبيض، فإنه لا بتوسط غيره، فالأولي هو الذاتي الذي ذكرناه في المعنى الثالث، أي: لا يحتاج إلى واسطة في العروض في حمله على موضوعه، كما تقول: «جسم أبيض»، و«سطح أبيض»، فإن حمل «أبيض» على السطح حمل أولي وبتوسط السطح يعرض البياض على الجسم. فعندما تقول: الجسم أبيض، فالجسم له سطح، لأن الجسم هو الذي له الأبعاد الثلاثة، وعلى هذا فالبياض عرض السطح أولاً، وبتوسط عروضه عليه يعرض على الجسم. ولهذا قال: **أما حمله على الجسم فبتوسط السطح، فكان واسطة في العروض؛** من قبيل ما ذكرنا من قولنا: الإنسان موجود، فإن «موجود» يعرض على الوجود أولاً وبالذات، ويعرض على المعروض «الإنسان» ثانياً وبالعرض؛ **لأن حمل «الأبيض» على السطح، أولاً وبالذات. وعلى الجسم، ثانياً وبالعرض.**

والتدقيق في معنى «الذاتي» و«الأولي»، له موضع آخر، لا يسعه هذا المختصر. ولكن مما يجب أن يُعلم هنا: أن بعض كتب أصول الفقه المتأخرة - يشير إلى كتاب كفاية الأصول للأخوند الخراساني قدس سره في أول بحث الكفاية - وقع فيها تفسير «الذاتي» الذي هو في باب موضوع العلم المقابل له «الغريب» وقع فيها بمعنى الأولي المذكور هنا، ففسر الذاتي بالمعنى الثاني المتقدم بالأولي، مع أن الأولي هو بالمعنى الثالث، فكان ينبغي أن يفسره بالمعنى الثالث. وبعبارة أخرى: كان ينبغي أن يقول: إن الأولي هو الذاتي بالمعنى الثالث لا الذاتي بالمعنى الثاني **فوقعت** من أجل ذلك اشتباهاً كثيرة، نستطيع التخلص منها إذا فرّقنا بين الذاتي بالمعنى الثاني، والأولي وهو الذاتي بالمعنى الثالث، ولا نخلط أحدهما بالآخر.

الفصل الثاني

صناعة الجدل أو آداب المناظرة

المقدمة

المبحث الأول: القواعد والأصول

المبحث الثاني: المواضيع

المبحث الثالث: الوصايا

المقدمة

قبل الدخول في بيان صناعة الجدل، وبيان ما أشار إليه المصنّف قدّس سرّه من مقدّماتٍ، لا بأس بالإشارة إلى قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥).

نحن إنّما نقرأ المنطق لهدفٍ وغايةٍ، وإلا كانت قراءتنا لغواً وعبثاً. والآية المباركة بيّنت أنّ الذي يريد أن يدعو إلى الله سبحانه وتعالى، لا بدّ أن يدعو بإحدى الطرق الآتية:

الأوّل: الدعوة بالحكمة.

الثاني: الدعوة بالموعظة الحسنة.

الثالث: الدعوة بالجدال بالتي هي أحسن.

وعند التأمّل في مضامين الآية المباركة نجد الدعوة بالحكمة مطلقاً لم تُقيّد بوصف الحسنة (كما قيّدت الموعظة) ولا بقيد التي هي أحسن (كما قيّد الجدال) ونجد الدعوة إلى الله بالموعظة قيّدت بالحسنة ولم تُقيّد بالأحسن كما قيّد الجدال. وهذا يعني أنّ الموعظة على قسمين: حسنةٍ وغير حسنةٍ. والدعوة إلى الله تعالى لا بدّ أن تكون بالموعظة الحسنة.

وهذه الآية من الآيات الدقيقة والأدلة الواضحة على أنّ الغاية لا تبرّر الوسيلة كما يدّعي أصحاب هذه النظرية، لأنّها بيّنت أنّ الدعوة إليه تعالى لا تتمّ بأيّ طريقٍ كان ولو بالخداع والتزوير. والقرآن الكريم يريد الدعوة إلى الله ولا غاية أفضل من الدعوة إليه تعالى، ومع عظمة هذه الغاية وسموّ الهدف لم يقبل المولى عزّ وجلّ أن يدعى إليه بطريقٍ لم يقبله ولا يرتضيه، ولم يجعل سموّ الهدف

غايةً تبرّر الوسائل للوصول إلى هذا الهدف الكبير، فما بالك بغيره من الأهداف، كإقامة حكومةٍ أو الإصلاح بين الناس أو بناء المؤسسات والمساجد والحسينيات إلى غير ذلك من الأهداف التي هي دون الهدف التي تدعو إليه الآية الكريمة.

فالدعوة إلى الله تعالى مع أنها أعظم الأهداف وأسمى الغايات لم يشرّعها القرآن الكريم أن تكون بأية وسيلةٍ، وإنما قيّد الطريق أولاً بالحكمة؛ مما يعني أن هذا الطريق لا ينقسم إلى حكمةٍ حسنةٍ وغير حسنةٍ، وإلا لكان ينبغي تقييده بالحكمة الحسنة. ومعنى هذا أن الحكمة ما لم تكن حسنةً، كانت جهالةً لا أنّها حكمةٌ تتّصف بغير الحسنة. وبعبارةٍ أخرى: لا حكمةٌ إلا وهي حسنةٌ، وما ليس بحسنٍ من الأدلّة فليس بحكمةٍ، بخلاف الموعدة فإنّها قد تكون حسنةً وغير حسنةٍ.

أما قوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ فهو دالٌّ على أن الجدل على

ثلاثة أقسام:

١. جدالٌ غير حسنٍ.

٢. جدالٌ حسنٌ.

٣. جدالٌ أحسن.

والآية المباركة إنّما سمحت بالدعوة إلى سبيل الله تعالى بالجدال بالتي هي أحسن.

قال العلامة السيّد الطباطبائي قدس سرّه في ذيل هذه الآية المباركة: «فينطبق ما ذكره تعالى من الحكمة والموعدة والجدال بالترتيب، على ما اصطالحوا عليه في فنّ الميزان بالبرهان والخطابة والجدل»^(١).

من هنا يتّضح - على فرض تمامية هذا التطبيق - أن بحث الصناعات من الأبحاث التي اهتمّ بها القرآن الكريم. فلو استطعنا أن نُثبت بالقرائن أن المراد

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج ١٢ ص ٣٧٢.

من الحكمة البرهان وهو الصناعة الأولى، والمراد من الموعظة الحسنة الخطابة، والمراد من الجدل والتي هي أحسن، صناعة الجدل. اتضحت لنا أهميّة الصناعات الخمس في علم المنطق، وأنّ الدعوة إلى الله تعالى إنّما تتمّ بهذه الطرق، ولكن لا بنحو مانعة الجمع، بل بنحو مانعة الخلو، فقد نجتمع الطرق الثلاث لشخص واحد، فندعوه بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال والتي هي أحسن، ولكن قد ندعوه إمّا بالحكمة أو بالموعظة الحسنة أو بالجدال والتي هي أحسن، أو ندعوه بطريقتين.

ومن القرائن - التي يمكن أن نثبت بها أنّ الآية المباركة بصدد إثبات أن المراد من الحكمة والموعظة الحسنة والجدال والتي هي أحسن: البرهان والخطابة والجدل - ما أشرنا إليه في صدر البحث من أنّ البرهان لا معنى لأن ينقسم إلى قسمين حسن وغير حسن، لأنّ البرهان - على ما تقدّم - هو ما تألّف من مقدّمات يقينيّة، الغرض منها الوصول إلى الواقع، وهذا غير قابل للانقسام إلى حسن وغير حسن.

وعليه فإذا قلنا: المراد من الحكمة هو البرهان، نجد هذا ينسجم مع الآية المباركة، حيث لم تقيّد الآية الكريمة الحكمة بالحسنة أو والتي هي أحسن. أمّا الموعظة أو الخطابة بحسب تعبير علم المنطق، فيمكن أن تنقسم إلى قسمين: أن تصدر الدعوة إلى سبيل الله ممّن يتعظ بها، وأن تصدر ممّن لا يتعظ بها. ولهذا نصّت الآية المباركة على أنّ من يريد أن يدعو إلى سبيل الله تعالى بالموعظة أن يكون متّعظاً قبل أن يعظ، كما يومئ إليه قول النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله: «ما أمرتكم بشيءٍ إلّا وقد عملت به قبل ذلك، وما نهيتكم عن شيءٍ إلّا وقد انتهيت عنه قبل ذلك» وهكذا هو دأب أهل البيت عليهم السلام وسلوكهم، فإنّهم ما كانوا يأمرّون بشيءٍ إلّا وكانوا ممثّلين به قبل ذلك، وما كانوا ينهون عن شيءٍ إلّا وكانوا منتهين عنه. فالموعظة الحسنة تعني أن يكون الواعظ متّعظاً قبل

أن يعظ الناس، والموعظة غير الحسنة تعني أن لا يكون متعظاً قبل أن يعظ الناس، فيدعوهم بكلامه إلى شيء، ويدعوهم بعمله إلى شيء يخالف ما يدعوهم إليه بكلامه، ولذا قيّد القرآن الكريم الموعظة بالحسنة.

وإنما تعرّضنا لهذا المطلب لنبيّن: أنّ الأبحاث التي نقرؤها في باب الصناعات الخمس ليست ثانويّة كالميّة، كما بات معروفاً لدى الحوزات العلميّة، بحيث إن قرأها الطالب فهو، وإلا فلا يؤثّر شيئاً، مع أنّ نفس الأبحاث التي نقرأها فيما بعد، يتّضح منها أهمّيّتها، خصوصاً صناعة البرهان والمغالطة والجدل.

نعم، يمكن أن لا يكون بحث صناعة الخطابة وصناعة الشعر ذا فائدة عامّة. هذا وكما أشرنا أنّ السيّد الطباطبائي في تفسيره قال: «وقد فسّرت الحكمة - كما في المفردات - بإصابة الحقّ بالعلم والعقل»^(١). أي: لا بدّ أن تصيب الحقّ لكن لا بالاتّفاق والصدفة، بل بالدليل والبرهان والعلم كما يومئ إليه قول الإمام الصادق عليه السلام: «القضاة أربعة، ثلاثة في النار وواحد في الجنة: رجلٌ قضى مجورٌ وهو يعلم فهو في النار، ورجلٌ قضى مجورٌ وهو لا يعلم فهو في النار، ورجلٌ قضى بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النار ورجلٌ قضى بالحقّ وهو يعلم فهو في الجنة»^(٢) فإنّ القسم الثالث وإن كان قد قضى بالحقّ لكنّه في النار؛ لأنّ إصابته له بالاتّفاق والمصادفة. وهذا بخلاف الحكمة، إذ هي إصابة الحقّ بالعلم والدليل.

أمّا عن الموعظة، فقال العلامة قدّس سرّه: «كما عن الخليل - هو ابن أحمد الفراهيدي - التذكير بالخير فيما يرقّ له القلب»^(٣) بشرط أن يخرج التذكير من قلب متعظٍ. أمّا إذا خرج من قلب غير متعظٍ فلا يؤثّر في أحد.

(١) المصدر السابق: ص ٣٧٠.

(٢) وسائل الشيعة، الحرّ العاملي: ج ٢٧، ص ٢٣، كتاب القضاء، ب ٤، ح ٧.

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ص ٣٧١.

«والجدال كما في المفردات: بالمفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة»^(١) والراغب الأصفهاني في مفرداته يفسر هذه المفردات لغويًا. وحين نتعرض لبحث الجدل - إن شاء الله تعالى - سوف يتضح أنه قريبٌ من هذا المعنى.

ثم قال قدس سره: «والتأمل في هذه المعاني يعطي: أن المراد بالحكمة - والله أعلم، بل الله العالم بحقائق الأمور - الحجّة التي تنتج الحق الذي لا مرية فيه ولا وهن ولا إبهام»^(٢).

ومثل هذا لا يمكن أن يكون حسنًا وغير حسنٍ، فإنّ الحجّة التي تنتج الحق واحدةٌ، ولا معنى لأن تكون حسنةً وغير حسنةٍ.

«والموعظة: هو البيان الذي تلين به النفس ويرقّ له القلب؛ لما فيه صلاح حال السامع من العبر، وجميل الثناء، ومحمود الأثر، ونحو ذلك»^(٣). ولولا أنّ الشياطين تحوم حول قلب ابن آدم لرأى الملكوت. ولهذا لما كان أصحاب الرسول صلّى الله عليه وآله يجلسون حوله كانوا يعيشون في عالمٍ آخر، لأنّ كلماته كانت تؤثر أثرها المطلوب، لأنّها تخرج من قلبٍ متعظٍ بها.

«والجدال: هو الحجّة التي تستعمل لقتل الخصم عمّا يصير عليه وينازع فيه، من غير أن يريد به ظهور الحقّ بالمؤاخذه عليه، من طريق ما يتسلّمه هو والناس أو يتسلّمه هو وحده في قولٍ أو حجّة»^(٤) فليس الغرض من الجدل ظهور الحقّ، بل مغالبة الخصم سواءً كانت الغلبة عليه بأمرٍ حقٍّ أو بأمرٍ غير حقٍّ، فإن كان غير الحقّ بجدالٍ كذبٍ فلا يكون جدالاً بالتي هي أحسن. فمن قتل خصمه بمقدماتٍ كاذبةٍ فقد أظهر له الكذب بمظهر الحقّ والصدق، وإن كان دعوةً إلى

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

سبيل الله. وهذا ليس الهدف الذي يدعو إليه الإسلام الحنيف.
نعم، إن كانت المقدمات التي يستعملها في الجدل مما تسالم عليها الخصم
والناس حقاً فهو المطلوب.

ثم بعد هذا ذكر قدس سره ما نقلناه أولاً من كلامه في صدر البحث من أن
ما ذكره الله تعالى من الحكمة والموعظة والجدال بالترتيب، ينطبق على ما
اصطلحوا عليه في فن الميزان بالبرهان والخطابة والجدل.

وبناءً على هذا وعلى القرائن التي أشرنا إليها، يتضح: أن المذكور في الآية
الكريمة يمكن أن ينطبق على هذه الصناعات في علم المنطق.

ثم ذكر قدس سره تقسيم الدعوة إلى سبيل الله، فقال: «غير أنه سبحانه قيّد
الموعظة بالحسنة والجدال بالتي هي أحسن. ففيه دلالة على أن من الموعظة ما ليست
بحسنة، ومن الجدل ما هو أحسن وما ليس بأحسن ولا حسن. والله تعالى يأمر من
الموعظة بالموعظة الحسنة، ومن الجدل بأحسنه»^(١). فالموعظة - كما تقدّم - تنقسم إلى
قسمين، والجدال ينقسم إلى ثلاثة أقسام، والحكمة ليس لها إلا قسمٌ واحدٌ.

قد يقال: لماذا قيّد الموعظة بالحسنة؛ والجدال بالتي هي أحسن؟

فيجاب: إن عقولنا أيضاً لو أرجع إليها هذا الأمر، لعملت بهذا الترتيب
والتقييد الذي ذكرته الآية المباركة، فإن سبيله تعالى هو الاعتقاد الحق والعمل
الحق، ومن المعلوم أن الدعوة إليه بالموعظة - مثلاً - ممن لا يتعظ بما يوعظ به،
دعوة عملاً إلى خلاف ما يدعو إليه القول والدعوة إليه بالمجادلة مثلاً بالمسلّمات
الكاذبة التي يتسلّمها الخصم لإظهار الحق إحياءً لحق بإحياء باطل. وإن شئت
فقل: إحياء حقّ بإماتة حقّ إلا أن يكون الجدل على سبيل المناقضة^(٢).

(١) المصدر السابق: ص ٣٧٢.

(٢) المصدر السابق.

إذن، سبيله تعالى هو أن يكون لك اعتقادٌ حقٌّ مطابقٌ للواقع، وعملٌ مرضيٌّ له سبحانه وتعالى لا مطلق العمل، فإنه تعالى لا يريد منك إلا العمل المرضي والعبادة عن طريقٍ صحيحٍ قد ارتضاه. واعتبر ذلك في أمره تعالى إبليس بالسجود لآدم حيث أراد العبادة من حيث هو يريد، لا من حيث أراد إبليس.

والاعتبار الصحيح أيضاً يؤيد أن تكون الدعوة مقيدةً بالحسنة. أمّا الدعوة إليه تعالى بالمسلّمات الكاذبة المعلوم كذبها لدى المجادل والمقبولة لدى الخصم، فإنه يمكن أن يستفاد منها في الغلبة عليه، ولكنّه إحياء حقّ بإحياء باطلٍ، وليس إماتةً للباطل. فإنّ الاستناد إلى مقدّماتٍ ومسلّماتٍ كاذبةٍ لدى الخصم دعوةٌ إلى إحياء الباطل، خصوصاً أنّه يعتقد بصحّتها وأنها حقٌّ؛ لأنّها صدرت من إنسانٍ عالمٍ مثلاً، وإلا لو كان يعلم بكذبها لناقش المستدلّ بها. فهي إحياء حقّ بإماتة حقّ، لأنّ الاستناد إلى الباطل إماتةٌ للحقّ، ولا يطاع الله من حيث يعصى. إلا أن يكون الجدل على سبيل المناقضة. وهذا بحثٌ آخر يأتي بيانه في بحث الجدل.

«ومن هنا يظهر: أنّ حسن الموعدة إنّما هو من حيث حسن أثره في الحقّ الذي يراد له، بأن يكون الواعظ نفسه متّعظاً بما يعظ، ويستعمل فيها من الخلق الحسن ما يزيد في وقوعها من قلب السامع موقع القبول، فيرقّ له القلب ويقشعرّ به الجلد ويعيه السمع ويخشع له البصر....»

...ويتحرّز المجادل ممّا يزيد في تهيج الخصم على الردّ والعناد وسوقه إلى المكابرة واللجاج واستعمال المقدّمات الكاذبة، وإن تسلّمها الخصم، إلا في المناقضة ويحترز سوء التعبير....

والجدال أحوج إلى كمال الحسن من الموعدة، ولذلك أجاز سبحانه من الموعدة حسنتها ولم يجز من المجادلة إلا التي هي أحسن^(١).

(١) المصدر السابق: ص ٣٧٢.

فالوجه في تقييد الجدل بالتي هي أحسن وتقييد الموعدة بالحسنة، لأنّ المشاكل التي تعترى الجدل، أكثر بكثيرٍ من المشاكل التي تعترى الموعدة؛ لما أشار إليه من تهيج الخصم واستعمال المقدمات الكاذبة.

إلى هنا اتّضح لنا - بناءً على أنّ المراد من الطرق التي ذكرتها الآية الكريمة هو البرهان والخطابة والجدل - أهميّة هذه الصناعات، وأهميّة الخطابة في علم المنطق بالنسبة لمن يريد أن يدعو إلى سبيل الله. وهذا هو هدف الطالب في الحوزات العلميّة، إذ من غير المعقول أن يكون مكتبةً متنقلّةً من دون أن يفيض منها شيءٌ، والحال أنّ مثله كشجرةٍ مثمرةٍ الغرض من غرس بذرتها والاعتناء بها ورعايتها وتعاهدها بالسقي هو ثمرتها، ولذا لو كانت غير مثمرةٍ نجثتها من جذورها أو نستعملها حطباً، وكذا الغرض من صرف الحقوق الشرعيّة على طلبة العلوم الدينيّة وتهيئة الإمكانات المتاحة لهم أن يكونوا أشجاراً مثمرةً يدعون إلى سبيل ربّهم بالحكمة والموعظة الحسنة، ولهذا نجد العالم الذي يقبله مسلك أهل البيت عليهم السلام والذي نصّت عليه رواياتهم هو العالم الذي يقود الناس من الشكّ إلى اليقين ومن الجهل إلى العلم، لا العالم الذي يجلس في البيت ولا يخالط الناس أو يقوم بوظيفته الشرعيّة الملقاة على عاتقه.

والحاصل: إنّنا نحتاج إلى البرهان أولاً ثمّ الجدل ثمّ الخطابة، وفي قبال البرهان نحتاج إلى قراءة صناعة المغالطة، لكي لا نقع في الغلط ونتعرّف على السقيم والصحيح منه. وقد اتّضح من خلال هذه المقدّمة أهميّة بحث الجدل والخطابة في علم المنطق. أمّا بحث البرهان فأهميته واضحةٌ من خلال ما تقدّم في الأبحاث السابقة. ومن هنا شرع المصنّف قدّس سرّه في بيان أهميّة صناعة الجدل فقال: **ونضعها في ثلاثة مباحث: الأوّل: في القواعد والأصول، الثاني: في المواضيع، الثالث: في الوصايا.**

المبحث الأول القواعد والأصول

(١) مصطلحات هذه الصناعة

لما كان مقداراً من هذه الصناعات لا توجد فيه أبحاثٌ أساسيةٌ تحتاج إلى تقريرٍ من خارج الكتاب، نقتصر على عبارة الكتاب ونتعرّض إلى بيان ما يحتاج منها إلى البيان، فنقول:

هذه الصناعة - أي: صناعة الجدل - ككلّ صناعةٍ، مصطلحاتٌ خاصّةٌ بها،
والآن نذكرُ بعضَها في المقدمة؛ للحاجة فعلاً، ونرجى الباقي إلى مواضعه.

١. كلمة «الجدل» في اللغة، ليتّضح بعد ذلك معناه اصطلاحاً. **إنّ الجدل لغةً:**
هو اللدُّ واللجاجُ في الخصومةِ بالكلام. قال العلامة ابن منظور: «الجدل: اللدّد والخصومة والقدرة عيها، وقد جادله مجادلةً وجدالاً ورجلٌ جدلٌ ومجدلٌ، ومجدالٌ: شديد الجدل...»^(١).

مقارناً غالباً لاستعمال الحيلةِ الخارجةِ - أحياناً - عن العدل والإنصاف. ولذا
نهت الشريعةُ الإسلاميّةُ عن المجادلة، لاسيّما في الحجِّ والاعتكاف. بل الجدل عموماً مكروهٌ، كما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام مرفوعاً أنّه قال: «طلبة العلم ثلاثة، فاعرفهم بأعيانهم وصفاتهم: صنّف يطلبه للجدل والمرء، وصنّف يطلبه للاستطالة والختل، وصنّف يطلبه للفقهِ والعقل. فصاحب الجدل والمرء مؤذٍ ممارٍ، يتعرّض للمقال في أنديّة الرجال بتذاكر العلم وصفته الحلم، قد تسربل بالخشوع

(١) لسان العرب لابن منظور.

وتخلى من الورع، فدقَّ الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه...» الخبر^(١).
وقد نقلَ مناطقَةُ العربِ هذه الكلمةَ واستعملوها في الصناعةِ التي نحن بصددِها
والتي تسمّى باليونانيةِ «طوبيقا».

وهذه لفظة «الجدل» أنسبُ الألفاظِ العربيَّةِ إلى معنى هذه الصناعة؛ على ما سيأتي توضيحُ المقصودِ بها. وهناك ألفاظٌ تدلُّ على أنَّ المراد من «طوبيقا» باليونانية المناظرة في اللغة العربية أو المحاوره، ولكنَّ أنسبُ الألفاظِ بها لفظة الجدل، فهي أنسبُ حتى من مثل لفظِ «المناظرة» و«المحاوره» و«المباحثة»، وإن كانت كلُّ واحدةٍ منها تناسبُ هذه الصناعةَ في الجملةِ، كما استعملت كلمة «المناظرة» في هذه الصناعةِ أيضاً، فقيل «آداب المناظرة» كما صنع المصنّف في عنوان الباب، فقال: صناعة الجدل وآداب المناظرة وألّفت بعضُ المتونِ بهذا الاسم.

وقد يطلقون لفظَ «الجدل» أيضاً على نفس استعمالِ الصناعة فيطلقون اسم الجدليِّ على مَنْ يستعمل الجدل كما أطلقوه أي: لفظ الجدل على ملكة استعمالها باعتبار أن ليس كلُّ أحدٍ يستطيع استعمال هذه الصناعة، لأنَّها ملكةٌ تحتاج إلى سرعة البديهة ونحوها من الشرائط التي يأتي على ذكرها المصنّف قدس سرّه في تعريف الجدل. ولهذا ورد في الروايات أنَّ الإمام الصادق عليه السلام في عهده كان يأمر بعض أصحابه - كمؤمن الطاق - أن يجلس في مسجد الكوفة وينظر العلماء، لقدرته على المناظرة والمجادلة وأنّه لا يُفحَم أو يُغَلَب، وأنّه يطير ولا يقع، وكان ينهى بعضهم عن ذلك؛ لعدم توفّر تلك الملكة لديه، ولأنّه يطير ويقع. فإنّه إذا غلب عالمٌ من مذهبٍ معيّن، غلب مذهبه معه. ومن هذا القبيل قد يكون حكيمٌ قادراً على الأدلة البرهانية وعلى فهمها بنحوٍ جيّدٍ لكنّه لا يتمكّن من إقناع الخصم بها، وقد يأتي خطيبٌ يقنع المقابل بالأدلة التي عجز الحكيم عن

(١) وصول الأخبار إلى أصول الأخبار، لوالد الشيخ البهائي العاملي: ص ١٢٢.

إقناعه بها، لأنّه يستعمل معه أسلوباً يختلف عن الأسلوب الذي استعمله الحكيم. فقد تطلق كلمة الجدل على الملكة التي يقتدر بها من الدفاع عن الحق أو عمّا يعتقد بها.

ومن هنا نقول: إنّ الطالب الذي لا يجد في نفسه هذه القدرة والملكة على المناظرة، لا يتّخذ من نفسه موضعاً يضرّ بالإسلام أو بالمذهب.

فيريدون به حينئذٍ: «القول المؤلف من المشهورات أو المسلّمات، الملزم للغير، والجاري على قواعد الصناعة» كما بيّناه في مقدّمة مبادئ الأقيسة. وقد يقال له أيضاً: **«القياس الجدلي»** باعتبار أنّ مقدّماته لم تكن يقينيّة، أو **«الحجّة الجدليّة»** أو **«القول الجدلي»**. **أما مُستعمل الصناعة فيقال له: «مجادل» و«جدلي».**

٢. **كلمة «الوضع»** فإنّك عندما تقول: **إني أدافع عن وضعي، فمعناه: أنّك تدافع عمّا تعتقد به أو ما تلتزم به، لمصلحة اقتضت أن تكون في ذلك الوضع وإن لم تكن معتقداً به، كالتزام بأفكار حزبٍ معيّن لم تعتقد بها، ولكن بما أنّك في ضمن تلك الدائرة، تدافع عن تلك الأفكار، وإلا فلو فرض أنّه أُشكل على تلك الأفكار ولم تدافع عنها فمعناه أنّك قبلت الإشكال على موقعك ووضعك الذي أنت عليه في الحزب أو الحركة السياسيّة أو الاجتماعيّة.**

إذن، المراد من الوضع في صناعة الجدل: الأمر الذي تعتقد به أو تلتزم به وإن لم تكن معتقداً به، فتدافع عنه إن كنت معتقداً به، أو تنقضه وتهدمه إن لم تكن معتقداً ولا ملتزماً به، ولذا قال: **ويرادُ بها هنا أي: يراد بكلمة الوضع في صناعة الجدل: «الرأي المُعتقَدُ به» أو «المُلتزمُ به»، كالمذاهب والملل والنحل والأديان والآراء السياسيّة والاجتماعيّة والعلميّة، وما إلى ذلك.**

والإنسان كما يعتنقُ الرأي ويدافعُ عنه لأنّه عقيدته، قد يعتنقه لغرضٍ آخر ومصالحه في نفسه بأن يريد الوصول إلى مقامٍ معيّن أو حكمٍ، فيدافع عنه، وكم

وجدنا من هؤلاء الساسة حيث رأيناهم يدافعون باستماتة حتى إذا وصلوا إلى غاياتهم وأهدافهم تركوا ما كانوا يدافعون عنه.

فيتعصب له ويلتزمه وإن لم يكن عقيدة له. فالرأي على قسمين: «رأي معتقد به»، و«رأي ملتزم به»، وكلُّ منهما يتعلّق به غرض الجدليّ لإثباته إذا كان يعتقد به ويدافع عنه أو نقضه إذا لم يكن معتقداً به. فأراد أهل هذه الصناعة أن يعبروا عن القسمين (الرأي المعتقد به، والرأي الملتزم به) بكلمة واحدة جامعة، فاستعملوا كلمة «الوضع» اختصاراً؛ فالمجادل يدافع عن وضعه أو رأيه الذي يعتقد به أو الذي يلتزم به. ويريدون به مطلق الرأي الملتزم سواء أكان معتقداً به أم لا.

كما قد يسمون أيضاً أي: إنهم يطلقون الوضع ويريدون منه نتيجة القياس في الجدل «وضعاً» كما ذكرنا في القياس البرهانيّ من أن له نتيجة كانت قبل إقامة البرهان تسمى المطلوب، وبعد إقامته أطلقنا عليها اسم النتيجة، وهنا أيضاً قد يطلق الوضع ويراد به نتيجة القياس الجدليّ، أو فقل: الوضع: ما ينتهي إليه المجادل في استدلاله. وهي التي تسمى في البرهان «مطلوباً». وعلى هذا يكون معنى الوضع قريباً من معنى الدعوى التي يراد إثباتها من قبل المعتقد بها أو إبطالها من قبل الخصم أو الطرف الآخر.

(٢) وجه الحاجة إلى الجدل

إنّ الإنسان يجد نفسه محتاجاً إلى الجدل بالفطرة، لأنّ العالم ليس فردياً وإنّما هو عالم اجتماعيّ، والإنسان لا يعيش بمفرده وإنّما يعيش ضمن المجتمع، لأنّه محتاج. وحيث إنّ لا يتمكّن من سدّ احتياجاته بنفسه، يحتاج إلى الآخرين، لأنّه اجتماعيّ لا بالطبع كما هو مشهور، بل هو فرديّ ألجأته الحاجة إلى المجتمع. ثمّ إنّ الحقّ مختلط مع الباطل في هذا العالم، إذ ليس هو عالم الحقّ الذي لا ريب ولا باطل فيه، بل هو عالم الحقّ فيه إلى جانب الباطل. وإن كان الباطل

يذهب جفاءً، ولكنه قد تحصل له القدرة فيظهر بمظهر الحق، ولهذا يحتاج الإنسان إلى أن يعبر من الزبد الذي يذهب جفاءً ومن الباطل الزهوق، ليصل إلى الحق. فيتضح: أن هنا مقدمات: الأولى: الإنسان اجتماعي. الثانية: أن هذا العالم قد اختلط فيه الحق بالباطل. الثالثة: أن يكون للمعتقد بشيء العدة الكافية والوسيلة التي يدافع بها عن اعتقاده وعمّا يتبنى من رأي، بالإضافة إلى حاجات أخر نشير إليها إن شاء الله تعالى في المقدمة.

قال في منطق الشفاء من كتاب الجدل - وهذا الكتاب، كما ذكرنا في أبحاث سابقة: أوسع كتاب منطق كتب في الإسلام، وهو يقع في أربعة مجلدات -: «طرق المحاججة وطرق الدعوى والخطاب مع الآخرين إننا يتم عن طريق البرهان والخطابة والجدل».

ولعل هذا مما استفدناه من الآية المباركة المتقدمة من سورة النحل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾.

ولبيان السبب في اختلاف طرق المحاورة وخطاب بعض الناس بالحكمة والبرهان وبعضهم بالموعظة الحسنة والخطابة، وبعضهم بالجدال بالتي هي أحسن، تعرّض للمسألة الدكتور إبراهيم مذكور - وهو من علماء مصر في الأبحاث الفلسفية - في مقدمة كتاب منطق الشفاء فقال: «ويقود هذا التقسيم - يعني تقسيم القياس الأرسطي من حيث المادة إلى البرهاني والجدلي والسوفسطائي والخطابي والشعري - إلى نظرية أخرى سيكولوجية واجتماعية قال بها الفارابي وابن سينا وابن رشد، وملخصها: أن الناس متفاوتون في إدراكهم ومدى تقبلهم للحجج والبراهين. فمنهم من اتسعت ثقافته واكتمل إدراكه بحيث يقوى على تفهم البرهنة اليقينية، وهؤلاء هم الخاصة من فلاسفة وعلماء، ومنهم من ضاق علمه وقصر إدراكه فيقنع بالأمور المسلمة والمشهورة. ومن أوضح الأمثلة على ذلك

جماعة الجدليين من أصحاب الفرق»^(١) فإنك لا تستطيع أن تحتاجهم جميعاً بمقدماتٍ برهانيةٍ يقينيةٍ قام الدليل اليقيني والمنطقي عليها «ومنهم من لم تتوفر له ثقافةٌ ولا فكرٌ ناضجٌ وتكفيه الأدلة الخطابية»^(٢)، وهؤلاء هم العامة والدهماء. والأدلة الخطابية في الواقع بابٌ من أبواب البرهنة الجدلية، وكل ما فيها أنها تعتمد على مقدماتٍ أقل شهرةً وأقل رجحاناً. ومن الحكمة أن يخاطب الناس على قدر عقولهم... فتكون للخاصة لغةٌ تختلف عن لغة غيرهم، ومن الخلط أن يخاطب الجماهير بلغة الفلاسفة والعلماء، وفي هذا ما فيه من بلبلةٍ واضطرابٍ^(٣) كما يحصل لبعض من يرتقي المنبر ويأتي بمصطلحاتٍ لا يفهمها السامع ظناً منه أن الجالسين كلهم فلاسفةٌ، وكأنّ ديدنهم ذلك، ولعلهم مغرضون باستعمالهم اصطلاحاتٍ لا يفهمها المستمعون. وهذا له تأثيرٌ نفسيٌّ على المخاطب حيث يركّز في ذهنه بأنّ المتكلم عالمٌ لا نظير له. وهؤلاء موجودون في مختلف مناحي الحياة وفي كل مكانٍ لا همّ لهم إلا مصالحهم الشخصية وجذب الناس إليهم، مع أنّ الهدف الأسمى ينبغي أن يكون الدعوة إلى الله، ونحن مأمورون أن نكلّم الناس على قدر عقولهم، ف«تبدو أهمية الجدل والخطابة في الأمور الدينية والمدنية»^(٤) لأنّ من يعتقدون بدينٍ معيّن ليسوا جميعاً من العلماء والمحققين، بل ثلّةٌ منهم علماء وهؤلاء يخاطبون بلغة البرهان. أمّا عموم المعتقدين بدينٍ أو بخطٍ معيّنٍ فيخاطبون على قدر عقولهم، فنحتاج إلى الجدل أولاً، ونحتاج إلى الخطابة ثانياً «ولا يزال لهما شأنهما في دور القضاء والمجالس النيابية ويعول عليهما في القيادات السياسية والاجتماعية...»^(٥).

(١) الشفاء، المنطق، ابن سينا: ج ٣، ص ٤٠٣.

(٢) المصدر السابق. وهذا ما سيأتي الحديث عنه في صناعة الخطابة.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

إذن، لا بدّ أن تدرس هذه الصناعات لحاجة الداعي إلى الله إليها، فإنّه يحتاج البرهان على الأقلّ لنفسه ويحتاج إلى فهم صناعة المغالطة ليتخلّص من السقيم، ويحتاج إلى صناعة الخطابة فإنّ الإنسان لا ينفكّ عن خلافٍ ومنازعاتٍ بينه وبين غيره من أبناء جلدته، لما ذكرنا من أنّه اجتماعيٌّ أولاً ومن أنّه يوجد حقٌّ وباطلٌ ثانياً، في عقائده وآرائه من دينيةٍ وسياسيةٍ واجتماعيةٍ ونحوها، فتتألّف بالقياس إلى كلّ وضعٍ طائفتان. والوضع كما قلنا: هو الرأي المعتقد به أو الملتزم به، فتتألّف بالنسبة إلى كلّ وضعٍ طائفةٌ تناصره وتحافظ عليه وتدافع عنه وأخرى تريد نقضه وهدمه. وينجرّ ذلك إلى المناظرة والجدال في الكلام، فيلتبس كلُّ فريقٍ الدليل والحجّة لتأييد وجهة نظره وإفحام خصمه أمام الجمهور.

إن قلت: لم نلتمس الجدل ولا نستعمل البرهان؟

قلت: لا يمكن أن نكلّم الناس جميعاً في منطق البرهان، كما تقدّم آنفاً. فمن غير المعقول أن نثبت للجمهور أنّ الوجود أصيلٌ - مثلاً - تمسكاً بأصالة الوجود وبوحدته وأنّه حقيقةٌ مشكّكةٌ أو بالحركة الجوهرية للأفلاك! ولهذا نجد القرآن الكريم في كثيرٍ من استدلالاته لم يكن قائماً على أساسٍ برهانيّ، بل يستدلّ بالاستدلال الجدليّ، بل هو أمرٌ بذلك فقال: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. وكذلك استعمل أئمة أهل البيت عليهم السلام الجدل في جملةٍ من أجوبتهم؛ فعن البرزطي قال: جاء رجلٌ إلى الرضا عليه السلام فقال: «هل يقدر ربّك أن يجعل السموات والأرض وما بينهما في بيضةٍ؟ قال: نعم، وفي أصغر من البيضة، وقد جعلها في عينك، وهي أقلّ من البيضة، لأنّك إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما، ولو شاء ربّك لأعماك عنها»^(١). وسئل أمير المؤمنين عليه السلام سؤالاً قريباً منه فقيل له: «هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٤، ص ١٤٣، الحديث (١٢).

الدنيا أو تكبر البيضة؟ قال: إنَّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز والذي سألتني لا يكون^(١) لأنَّ ذلك محالٌ، والمحال لا تتعلَّق القدرة به.

وهذا جوابٌ برهانيٌّ، أمَّا جواب الإمام الرضا عليه السلام فهو جوابٌ جدليٌّ، فإنَّه لم ينفِ ذلك وإنَّما أثبت أنَّها تكون في أصغر من البيضة وهي عدسة العين. وقد ثبت في محله أنَّ الصور الحسيَّة والمثالية مجرَّدة^(٢)، ولا يمكن أن تكون نفس السماوات والأرض في العين وإلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وهو محالٌ. ومثل هذا الجواب يقنع به الإنسان العامي، فلو فرض أنَّ السائل كان من الفلاسفة أو العلماء، كهشام بن الحكم، فإنَّ جواب الإمام لا شكَّ يكون برهانيًّا. ونحو ذلك ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنَّه قال: «إنَّ إبليس قال لعيسى بن مريم: أيقدر ربك على أن يدخل الأرض بيضةً لا تصغر الأرض ولا تكبر البيضة؟ فقال عيسى على نبينا وآله وعليه السلام: ويلك إنَّ الله لا يوصف بعجزٍ، ومن أقدر ممَّن يلطف الأرض ويعظّم البيضة؟»^(٣).

إذن، كما استعمل القرآن الكريم الاستدلال البرهانيَّ، استعمل إلى جنبه الاستدلال الجدليَّ، وكذلك ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام. فعلى مدَّعي العلم أن يتعلَّموا هذه الأساليب في الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى.

وعلى أيِّ الأحوال: البرهانُ سبيلٌ قويُّ مضمونٌ لتحقيق المطلوب، ولكن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به في جملةٍ من المواقع؛ بأن يكون الطرف الذي تخاطبه لا يستطيع أن يتقبَّل المقدمات البرهانيَّة ولا يفهمها ويدعو إلى اللجوء إلى سبيلٍ آخر، وهو سبيلُ الجدلي الذي نحن بصددِه. وهنا تنبثق الحاجة

(١) المصدر السابق: ص ١٤٣، ح ١٠.

(٢) انظر: نهاية الحكمة، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره.

(٣) بحار الأنوار: ج ٤، ص ١٤٢، الحديث (٩).

إلى الجدل، فإنَّه الطريقة المفيدة بعد البرهان. أمَّا الأسباب الداعية إلى عدم الأخذ بالبرهان فهي أمور:

١. **إنَّ البرهانَ واحدٌ في كلِّ مسألةٍ.** فإذا أقام أحد المستدلِّين البرهان على مطلوبه، لا يستطيع خصمه إقامة برهانٍ على خلافه إلا بالمغالطة، بخلاف الجدل في مسألةٍ فإنَّه يتعدَّد، بأن يستند أحدهما إلى مقدِّماتٍ مشهورةٍ ويستند الآخر إلى مقدِّماتٍ مشهورةٍ أخرى. إذن فالبرهان واحدٌ لا يمكنُ أن يستعمله كلُّ من الفريقين المتنازعين، لأنَّ الحقَّ واحدٌ على كلِّ حالٍ، فإذا كان الحقُّ مع أحد الفريقين فإنَّ الفريقَ الآخرَ يلتجئُ إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه. فإذا أقام أحدهما البرهان على إثبات الحقِّ، فلا يستطيع الآخر أن يقيم برهاناً على خلافه، فيلتجئ إلى مقدِّماتٍ مشهورةٍ مسلمةٍ عند العموم وبقيم قياساً مؤلفاً منها. ومن المعلوم أنَّ الجمهور لا يستطيع أن يميِّز بين المقدِّمات اليقينية التي استند إليها مقيم البرهان وبين المقدِّمات المسلمة التي استند إليها المجادل، وعلى هذا يجب على مَنْ أراد الدفاع عن اعتقاده أن يعرف كيفية الاستدلال بالمقدِّمات غير البرهانية، وأن يكون مجادلاً جيِّداً حتَّى يستطيع الدفاع عن وضعه.

٢. **إنَّ الجمهورَ أبعدُ ما يكونُ عن إدراك المقدِّمات البرهانية** كما أشرنا إلى ذلك في البحث عن الأوِّليات حيث تعرَّضنا لقضية «الوجود موجودٌ»، فإنَّ هذه القضية لا يستطيع أن يدركها كلُّ أحدٍ، بل الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك معظم الأبحاث الفلسفية إذا لم تكن من المشهورات الذائعات بينهم، فإنَّه قد تكون المقدِّمات البرهانية من المشهورات التي يعرفها عموم الناس، ولكن في الأعم الأغلب لا تكون كذلك، وغرض المجادل - على الأكثر - إفحام خصمه أمام الجمهور، فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدِّمات المشهورة بالطريقة الجدلية وإن كان الحقُّ في جانبه ويمكنه استعمال البرهان. وكما أشرنا سابقاً إلى أنَّه إذا كان يريد أن يحافظ على الإسلام وعلى الغرض الأساسي من الدعوة، لا بدَّ أن يجادل بالتي هي

أحسن، ولا يجادل بمقدماتٍ كاذبةٍ أو باطلةٍ، وإلا لزم إحياء حقٍّ بإحياء باطلٍ أو بإماتة حقٍّ.

٣. إنّه ليس كلُّ أحدٍ يقوى على إقامة البرهانِ أو إدراكه. والإنصاف أنّ هذا

من الأمور الطبيعيّة، فإنّه لو سُئِلتَ عن الدليل على وجود الله تعالى، فربّما لا يوجد عندك برهانٌ مؤلّفٌ من مقدماتٍ يقينيّةٍ، ولكنّه لديك حججٌ وأدلةٌ مبتنيةٌ على مقدماتٍ مشهورةٍ مسلّمةٍ عند السائل، يمكنك أن تثبت بها المطلوب. إلا أنّه لو فرض عرض دليلك الذي أقمته على عالم، لأورد عليه إیراداتٍ عديدةً.

ثمّ إنّ الإنسان لا يمكنه إقامة البرهان على كثيرٍ من القضايا الجزئيّة، وهذا يعني أنّ المدافع عن وضع معيّن، أيضاً لا برهان عنده على الوضع الذي هو فيه، فيلتجئ إلى الجدل لإثبات مطلوبه، أو كما قال: **فيلتجئ المنازع إلى الجدل؛ لعجزه عن البرهان أو لعجز خصمه عن إدراكه**، أي: إنّ خصمه غير قادرٍ على إدراك البرهان.

٤. إنّ المبتدئ في العلوم قبل الوصول إلى الدرجة التي يتمكّن فيها من إقامة

البرهان على المطالب العلميّة، يحتاج إلى ما يمرّن ذهنه وقوته العقلية على الاستدلال على المطالب بطريقةٍ غير البرهان باعتبار أنّ مداركه لا تسمح له بإقامة البرهان، كمن يعتنق الدين الإسلاميّ ويريد أن يعتقد بكلّ ما جاء به الإسلام بالاستناد إلى مقدماتٍ يقينيّةٍ ولا قدرة له على إدراك ذلك، فيعتمد على الجدل لإثبات هذه المعتقدات لنفسه هو، وإن لم يكن أحدٌ ينازعه في اعتقاده **كما قد يحتاج إلى تحصيل القناعة والاطمئنان إلى تلك المطالب قبل أن يتمكّن من البرهان عليها.** وهذا شأن كثيرٍ من الناس، فإنّهم وإن كانوا يعتقدون بدينهم إلا أنّهم لا يتمكّنون من إقامة البرهان، مع أنّه لا يجوز الاعتماد على قدرٍ واحدٍ من الاستدلال في العقائد، ولهذا يستند إلى مقدماتٍ من طرقٍ متعدّدةٍ كالمشهورات أو الإجماع ونحو ذلك، **وليس له سبيلٌ إلى ذلك إلا سبيلَ الجدل.**

وبمعرفة هذه الأسباب تظهر لنا قوّة الحاجة إلى الجدل، ونستطيع أن نحكم

بأنه: **يَجِبُ لِكُلِّ مَنْ تَهَمَّهُ الْمَعْرِفَةُ وَكُلِّ مَنْ يَرِيدُ أَنْ يَحْفَظَ عَلَى الْعُقَائِدِ وَالْآرَاءِ - آيَةً كَانَتْ - أَنْ يَبْحَثَ عَنِ صِنَاعَةِ الْجَدْلِ وَقَوَانِينِهَا وَأَصُولِهَا** لاسيما طلاب العلوم الدينية الذين ينصبون أنفسهم دعاة إلى الله ودعاة إلى الإسلام والحق، فإنهم لا يمكنهم القيام بذلك ما لم يتعلموا هذه الصناعة.

والمتكفل بذلك هذا الفن الذي عُني به متقدمو الفلاسفة من اليونانيين منذ زمان أرسطو، وأهمله المتأخرون في الدورة الإسلامية إهمالاً لا مبرر له، عدا فئة قليلة من أعظم العلماء، كالرئيس ابن سينا والخواجه نصير الدين الطوسي إمام المحققين. وبهذا نكون بيّنا وجه الحاجة إلى الجدل.

(٣) المقارنة بين الجدل والبرهان

يتعرض المصنّف في المقام لبيان الفرق بين الجدل والبرهان، وذكر جملة من الفروق بينهما، فقال: **قلنا: إنّ الجدل أسلوب آخر من الاستدلال، ولا يعني هذا أنّه يختلف عن البرهان في الصورة، وإنّما يختلف عنه في المادة، فمن حيث الصورة قد يكون قياساً أيضاً، غاية الأمر أنّ البرهان من حيث المادة يعتمد على مقدّمات يقينية، والجدل يعتمد على مقدّمات مسلمة سواء كانت يقينية أم لا وسواء كانت مطابقة للواقع أم لا. وهو يأتي في المرتبة الثانية بعد البرهان، فلا بدّ من بحث المقارنة بينهما، وبيان ما يفرقان فيه فنقول:**

١. **إنّ البرهان لا يعتمد إلاّ على المقدّمات التي هي حقّ من جهة ما هو حقّ، وهذا هو الغرض منه سواء وجد خصم أم لا، وهو ما تقدّم بحثه في أوّل مقدّمات البرهان؛ لتنتج الحقّ، أمّا «الجدل» فإنّما يعتمد على المقدّمات المسلمة من جهة ما هي مسلمة سواء كانت مطابقة للواقع أم لا، وسواء كانت حقاً أم لا. ولذا قال: ولا يشترط فيها أن تكون حقاً وإن كانت حقاً واقعا، إلاّ أنّ نظر المجادل ليس إلى مطابقتها للواقع وإلى أنّها حقّ؛ إذ لا يطلب المجادل الحقّ بما هو حقّ - كما قلنا -**

بل إنما يطلب إفحام الخصم وإزامه بالمقدمات المسلّمة، سواءً أكانت مسلّمة عند الجمهور (وهي المشهورات العامّة والذائعات) وقد تقدّم الكلام في المشهورات وتعريفها، أم مسلّمة عند طائفةٍ خاصّةٍ يعترف بها الخصم، أم مسلّمة عند شخصٍ الخصم خاصّةً، كما لو كان الخصم يعترف بمطلبٍ لكونه مقلداً لعالمٍ يقبل بذلك المطلب إلا أنّ المستدلّ نفسه لا يقبله، فيجعله مقدّمةً ويستدلّ بها لإثبات المطلوب أو إبطاله.

وقعت محاجةٌ في مجلس المأمون بين الإمام الرضا عليه السلام ونصرانيٍّ يعتقد بالوهية عيسى عليه السلام وينكر نبوة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله فقال له الإمام عليه السلام بعد أن أثبت نبوة نبيّنا من الإنجيل والتوراة: «يا نصراني؛ والله إنّنا لنؤمن بعيسى الذي آمن بمحمّد صلّى الله عليه وآله، وما ننقم على عيسى شيئاً إلا ضعفه وقلّة صيامه وصلاته. قال الجاثليق: أفسدت والله علمك، وضعفت أمرك، وما كنتُ ظننتُ إلا أنّك أعلم أهل الإسلام. قال الرضا عليه السلام: وكيف ذلك؟ قال الجاثليق: من قولك إنّ عيسى كان ضعيفاً قليل الصيام والصلاة، وما أفرط عيسى يوماً قطّ، وما نام بليلاً قطّ، وما زال صائم الدهر قائم الليل. قال الرضا عليه السلام: فلمن كان يصوم ويصلي؟ فخرس الجاثليق وانقطع»^(١).

فاستدلّ عليه السلام بقضايا مسلّمة عند النصرانيّ أبطل بها ما كان يزعمه النصرانيّ من ألوهية عيسى عليه السلام، وأثبت أنّه كان عبداً لله تعالى؛ إذ لو كان ربّاً لخالف ديدن جميع الأنبياء عليهم السلام في صلاتهم وصيامهم وعبادتهم الخالصة له تعالى، وبما أنّه كان صائم الدهر قائم الليل، وهذا أمرٌ مسلّمٌ لدى

(١) الاحتجاج الطبرسي: ج ٢، ص ١٧٥، احتجاج الرضا عليه السلام على أهل الكتاب ورئيس الصابئين.

النصراني، فسأله لمن كان يصوم ويصلي؟ فإنه إن كان رباً، فالرب لا يعبد أحداً، وإن كان عبداً فهو يعبد الله.

ومسألة عبادته عليه السلام وإن كانت مسلّمة لدى الطرف الآخر ومطابقةً للواقع، لكن ليس للإمام عليه السلام نظرٌ إلى مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها، وإنّما كان نظره إلى أنّها مقبولةٌ لدى الطرف الآخر.

٢. **إنّ الجدل لا يقوم إلاّ بشخصين متخاصمين.** وهذا ما أشرنا إليه عندما قلنا: إنّ الإنسان قد يقيم البرهان لنفسه حتّى يحصل له علمٌ يقينيٌّ، وقد يقام بين طرفين لغرض تعليم الغير، بخلاف الاستدلال الجدليّ فإنّه لا يقام إلاّ بين طرفين يريد أحدهما نقض أو هدم الوضع الذي فيه طرفه المقابل، أو كما قال: **أما البرهان فقد يقام لغرض تعليم الغير وإيصاله إلى الحقائق، فيقوم بين شخصين كالجدل، وقد يقيمه الشخص ليناجي به نفسه ويعلمها لتصل إلى الحق.** فالجدل لا يقام إلاّ بين شخصين متخاصمين أو أكثر، والبرهان قد يقام بين شخصين وقد يقيمه شخصٌ واحدٌ ليتعلّم الحق الصريح، كما تقدّم بيانه في أوّل كتاب البرهان.

٣. **إنّه تقدّم في البحث السابق: أنّ البرهان واحدٌ في كلّ مسألة، لا يمكن أن يقيمه كلّ من الفريقين المتنازعين، بخلاف الجدل؛ إذ قد يستند إلى مقدّمات مشهورةٍ مختلفةٍ فيستعمله الطرفان، أو كما قال: **أما الجدل فإنّه يمكن أن يستعمله الفريقان معاً، مادام الغرض منه إلزام الخصم وإفحامه، لا أنّ الغرض من الجدل الحقُّ بما هو حقٌّ، ومادام أنّه يعتمد على المشهورات والمسلمات التي قد يكون بعضها في جانب الإثبات وبعضها الآخر في عين الوقت في جانب النفي بأن تكون المقدّمات التي يعتمد عليها أحد المجادلين في الإثبات مشهورات، وتكون المقدّمات التي يستعملها الآخر في جانب النفي مشهورةً أيضاً بل يمكن لأحد الفريقين أن يقيم كثيراً من الأدلّة الجدليّة بلا موجبٍ للحصر، على رأيٍ واحدٍ لأنّ المقدّمات المشهورة والمسلمة كثيرةٌ جدّاً فيستطيع أن يستند إليها في جداله بينما أنّ****

البرهان لا يكون إلا واحداً، لا يتعدّد في المسألة الواحدة، وإن تعدّد ظاهراً بتعدّد العليّ الأربع الفاعليّة والمادّيّة والصوريّة والغائيّة، على ما تقدّم في بحث البرهان.

٤. إن صورة البرهان لا تكون إلا من القياس، على ما تقدّم في بحث البرهان. أمّا صورة الاستدلال في الجدل فقد تكون قياساً وقد تكون استقراءً أو تمثيلاً، كما قال: أمّا **المجادل فيمكن أن يستعمل القياس وغيره من الحجج كالاستقراء والتمثيل، فالجدل أعمّ من البرهان من جهة الصورة كما أنه أعمّ منه من جهة المادّة أيضاً، لأن الاستدلال في البرهان من جهة المادّة ليس له إلا طريق واحد وهو القياس.** أمّا الاستدلال في الجدل فله عدّة طرق، **غير أن أكثر ما يعتمد الجدل على القياس والاستقراء.**

(٤) تعريف الجدل

عرّف الجدل اصطلاحاً بكلماتهم بعدة تعريفات:

التعريف الأوّل، وهو للشيخ الرئيس رحمه الله في كتاب الجدل من منطق الشفاء قال: «فغرضنا الآن في هذا الفنّ هو: تحصيل صناعةٍ يمكننا بها أن نأتي بالحجّة على كلّ ما يوضع مطلوباً من مقدّماتٍ ذاتيّة، وأن تكون - أي: الاستدلالات والمقدّمات - إذا أجبنا لم يؤخذ منّا ما يناقض به وضعنا»^(١) وواضح من خلال القيود المأخوذة في هذا التعريف أن لا تكون المقدّمات الذائعة المشهورة التي نستند إليها في استدلالنا بنحوٍ يعتمد عليها الخصم ليناقض بها وضعنا وإبطال معتقداتنا وآرائنا. فالخصوصيّة الأولى: أن نقيم الاستدلال بما يثبت الوضع بشرط أن لا يأخذ منه الطرف الآخر مقدّمةً يستطيع أن يستدلّ بها على خلاف وضعنا.

التعريف الثاني، وهو لأرسطو، وهو موجود في المقدّمة التي كتبها محقق كتاب الجدل من منطق الشفاء الدكتور أحمد فؤاد الأهواني؛ قال: «إنّ قصدنا في

(١) الشفاء، المنطق: ص ٢١، الفصل الثالث من المقالة الأولى من كتاب الجدل.

هذا الكتاب أن نستنبط طريقاً يتهيأ به أن نعمل من مقدماتٍ ذائعةٍ قياساً في كلِّ مسألةٍ تقصد، وأن نكون إذاً أجبنا جواباً، لم نأت فيه بشيءٍ مضافاً لما نعتقده»^(١).
والجيد في المقدمة المذكورة أنه ذُكر فيها شروط المجادل، قال: «وشروط الصناعة الجدليّة خمسةٌ:

أولاً: الفطرة. أي: الاستعداد الجبلي في بعض الناس؛ حيث يوجد عندهم هذه القابليّة وبعضهم لا توجد عندهم، وبعضهم عندهم القابليّة لكنّها ضعيفةٌ ويستطيعون أن ينمّوها، وبعضهم لا يتمكّنون من ذلك.

ثانياً: التجارب التي تحصل من الممارسة والاستعمال للجزئيات. أي: بما أن الجدل فنٌّ، فالممارسة لها أثرٌ كبيرٌ فيه.

ثالثاً: القوانين الكلّية التي تعتبر معايير يقيس بها الجدليّ مطالبه.
رابعاً: عدم معاوقة المادّة.

خامساً: الآلة المستخدمة في الصناعة لبلوغ الغرض المقصود.
وصفوة القول: صناعة الجدل ملكةٌ يصدر عنها تأليف القياس أو الاستقراء الجدليّ بغية إفادة الإقناع والإلزام...»^(٢).

ويظهرُ بوضوح من جميع ما تقدّم: صحّة تعريف الجدليّ بما يلي: «إنّه صناعةٌ علميّةٌ، وهذا التعريف أخذه المصنّف قدّس سرّه من تعريف الشيخ الرئيس ولم يأخذه من تعريف أرسطو، فإنّ الشيخ الرئيس عرّفه بصناعةٍ يُقتدرُ معها - حسب الإمكان - على إقامة الحجّة من المقدمات المسلّمة على أيّ مطلوبٍ يراودُ أولاً، وعلى محافظة أيّ وضعٍ يتفقُ ثانياً، ولكن على وجهٍ لا تتوجّه عليه أي: على المستدلّ مناقضةً».
وإنّما قيّد التعريفُ بعبارة «حسب الإمكان» فلأجل التنبيه على أنّ عجزَ

(١) المصدر السابق: ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٦-٢٧.

المجادل عن تحصيل بعض المطالب لا يقدح في كونه صاحب صناعةٍ نظير ملكة الاجتهاد، إذ قد تكون لدى مجتهدٍ قويّةٍ يتمكّن بها من استنباط الأحكام الفرعيّة من أدلتها التفصيليّة، وقد تكون متوسّطةً عند آخر وضعيفاً عند ثالثٍ، فإن عَجَزَ عن استنباط حكم واقعيّةٍ، لا يقدح في كونه صاحب ملكةٍ، وكذا ملكة الشجاعة قد تكون ضعيفاً عند شخصٍ، وتكون متوسّطةً عند آخر، وأقوى عند ثالثٍ، فقد يواجه مَنْ له ملكةٌ ضعيفَةٌ خمسَةَ أشخاصٍ ولا يقدم على مواجهة عشرةٍ، ويقدم ذو المتوسّطة على مواجهة مئةٍ ولا يقدم على مواجهة ألفٍ، وذو الملكة الأقوى له قابليّةٌ على مواجهة الجنّ والإنس والعرب والعجم لا يولّي ولا يحجم عن مقابلتهم، كما روي عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

وبالجملة: لا يشترط أن تكون ملكة صناعة البرهان في أعلى درجاتها، وإنّما حسب إمكان المستدلّ **كعجز الطبيبٍ مثلاً عن مداواة بعض الأمراض، فإنّه لا ينفي كونه طبيباً.**

ويمكنُ التعبيرُ عن تعريفِ الجدلِ بعبارَةٍ أُخرى كما يلي: «الجدلُ صناعةٌ تُمكنُ الإنسانَ من إقامةِ الحججِ المؤلّفةِ من المسلّماتِ أو من ردّها حسب الإرادة، ومن الاحتراز عن لزوم المناقضة في المحافظة على الوضع». وهذا التعريف نفس مضمون التعريف السابق مع إضافة بعض القيود ولا يوجد فيه مطلبٌ جديدٌ.

(٥) فوائد الجدل

إنّ الحكمة الأساسيّة من صناعة الجدل هي تمكّن المجادل من تقوية الآراء النافعة، ومن إلزام المبطلين، والغلبة على المشعوذين، كما لو أردت إثبات انحراف آراء شخصٍ فإنّه لا يمكنك إثبات ذلك، بأن تقول: آراؤه منحرفةٌ فقط؛ إذ ربّما يتقوى بذلك، وكذلك لا يمكنك إثباته بالأدلة البرهانيّة، لأنّ الجمهور لا يعرفها، فعليك أن تستند إلى مقدّمات صناعة الجدل، وهي مقدّمات مشهورةٌ مسلّمةٌ،

بحيث يدرك الجمهور من خلالها انحراف آرائه وفساد عقيدته، وحينئذٍ تتمكن من تقوية الحقّ وتأييد الآراء النافعة. وهذا ما عناه بقوله:

مما تقدّم تظهُر لنا الفائدةُ الأصليّةُ من صناعة الجدل، ومنفعتُها المقصودةُ بالذات، وهي أن يتمكّن المجادلُ من تقوية الآراء النافعةِ وتأييدها، ومن إلزام المبطلين، والغلبةِ على المشعوذين وذوي الآراء الفاسدة، على وجهٍ يدرك الجمهورُ ذلك، وهذه هي الفائدة والحكمة من الجدل. ولهذا الصناعةِ فوائدٌ أُخرُ تُقصدُ منها بالعرض لا بالذات نذكرُ بعضَها:

١. **رياضةُ الأذهانِ وتقويتُها في تحصيل المقدماتِ واكتسابها، إذ يتمكّن ذو الصناعةِ من إيراد المقدماتِ الكثيرةِ المفيدةِ في كلّ بابٍ، ومن إقامة الحجّةِ على الطالب العلميّةِ وغيرها.** فإذا أراد شخصٌ إقامة برهانٍ على وضعه الخاصّ، وكان خصمه مجادلاً جيّداً واستطاع أن يستند إلى مقدماتٍ مشهورةٍ مسلمةٍ ونقض دليله، فإنّه يبقى بلا سلاحٍ أو دليلٍ على وضعه، لأنّ البرهان واحدٌ. أمّا إذا استند إلى مقدماتٍ مشهورةٍ مسلمةٍ يقبلها الجمهور لإثبات المدعى، فإنّه لو نقض دليلاً أقامه استناداً إلى بعض المقدمات المشهورة، يستطيع أن يقيم دليلاً آخر استناداً إلى مشهوراتٍ غيرها... وهكذا، وذلك لأنّ المشهورات المسلمة متعدّدةٌ وليست واحدةً. ولذا نقول: إنّ قدرة المناورة في الاستدلال الجدليّ واسعةٌ جدّاً، فإنّه قد يكون الطريق الذي تريد أن تتوصّل به إلى غرضك واحداً وقد يكون متعدّداً، ومن الواضح أنّ ما كان له أكثر من طريقٍ للوصول إليه، أسهل ممّا له طريقٌ واحدٌ، إذ مع سدّ أحد الطرق يمكنك الاعتماد على الطريق الآخر.

إذن، طريقة الجدل تعطي للعالم أو المدافع القدرة على المناورة العلميّة حتى يتمكّن من إثبات مدّعاه بإحدى المسلّمات.

٢. **تحصيلُ الحقِّ واليقينِ في المسألةِ التي تُعرَضُ على الإنسان.** أي: من فوائده

أنه يعطي لمن يريد أن يتعلم شيئاً القدرة على محاكمة ما يريد الاعتقاد به. وكما هو معلومٌ أنا نعيش في زمنٍ هو معترك الآراء، لا الآراء السياسيّة فقط، بل في العقائد وفي مختلف النظريّات والآراء في الدين الإسلاميّ. فعلى سبيل المثال لو وجدت رأياً يعتقد بأنّ الأئمة عليهم السلام متّحدون مع الله سبحانه وتعالى، ومن باب الحمل على الصّحّة تقول: إنّه غير ملتفتٍ إلى لوازم كلامه، وتجد في المقابل من يعتقد بأنّ المعصوم إنسانٌ ليس له امتيازٌ إلّا في عصمته في مقام التشريع وبيان الأحكام الإلهيّة، وتجد بين هذين الرأيين آراءً أخرى. ولكلٍّ من الأطراف أدلّتها التي يتمسك بها واستدلالاتها ومناقشاتها وما يقوّي آراءها وما يضعفها.

فإذا لم يكن لطالب العلم القدرة على محاكمة هذه الآراء، فإنّه لا يستطيع الوصول إلى الحقّ واليقين. وملكة الجدل تعطيه القدرة على محاكمة الآراء ومعرفة الصحيح من السقيم، والحقّ من الباطل. وهذه ثمرةٌ مهمّةٌ ترتّب على معرفة هذه الصناعة.

ومن لا يعرف هذه الصناعة ولا يعرف شيئاً من قواعدها، فإنّه يقبل بأيّ شيءٍ يطرق سمعه، كما يشير إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: «يا كميل؛ إنّ هذه القلوب أوعيةٌ، فخبرها أوعاها. فاحفظ عني ما أقول لك: الناس ثلاثة: فعالمٌ ربّانيٌّ، ومتعلّمٌ على سبيل نجاةٍ، وهمجٌ رعا عٌ أتباع كلِّ ناعقٍ، يميلون مع كلِّ ريحٍ، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجؤوا إلى ركنٍ وثيقٍ»^(١). وما ذلك إلّا لضعف عقولهم، إذ لو كان عندهم ملكةٌ قويّةٌ يستطيعون بها محاكمة الآراء وتمييز صحيحها من سقيمها لما كانوا أتباع كلِّ ناعقٍ ولا يميلون مع كلِّ ريحٍ؛ فإنّه **بالقوة الجدليّة وملكة صناعة الجدل التي تحصل له أي: للإنسان بسبب هذه الصناعة، يتمكّن من تأليف المقدمات لكلٍّ من طرفي الإيجاب والسلب في المسألة. أي: يتمكّن من إثبات المسألة أو نفيها.**

(١) الخصال للشيخ الجليل الأقدم الصدوق: ص ٢١٣، الحديث (٢٥٧).

نُقلَ عن الشيخ الأعظم رحمه الله في قضيةٍ معروفةٍ أنه طرح مسألةً لتلميذه وأحدهما الميرزا الكبير صاحب قضية التباك المشهورة، وكان في كلِّ ليلةٍ يثبَّت رأياً في تلك المسألة، ثمَّ ينقضه في اليوم التالي ويأتي بدليلٍ آخر، وهكذا صنع إلى ثلاثين ليلةً. ومثل هذه القدرة العلميَّة لا تحصل جزافاً وإنَّما تحتاج إلى مراسٍ حتَّى يتمكَّن الإنسان من تحصيل هذه الملكة.

وحينئذٍ بعد الفحص عن حال كلِّ منهما أي: من طرفي الإيجاب والسلب والتأمّل فيهما، قد يلوح الحقُّ له، فيميِّزُ أنه في أيِّ طرفٍ منهما، ويزيِّف الطرف الآخرَ الباطل.

٣. التسهيل على المتعلِّم المبتدئ، لمعرفة المصادر في العلم الذي هو طالبٌ له.
من المعلوم أنَّ لكلِّ علمٍ من العلوم مصادرًا لا بدَّ أن يعتقد بها الإنسان حتَّى يتعلَّم ذلك العلم. مثلاً عندما يدرس الطالب المبتدئ علم الفلسفة، لا بدَّ أن يعتقد بأنَّ لهذا العلم فائدةً حتَّى يحصل له الشوق إلى دراسته، ولكن ما يعتقد به أنه من فوائده ليست قضايا أقام البرهان عليها، باعتبار أنه لم يقرأ شيئاً من البرهان أو الدليل العقليِّ القائم على تلك المصادر. فلا بدَّ أن يعتقد بها، واعتقاده بها إنَّما يكون بسبب مقدماتٍ مشهورةٍ، والاعتقاد بهذه المقدمات يسهِّل عليه دراسة العلم، وتجعله يقبل بتلك المصادر بسبب تلك المقدمات الجدليَّة وهي المقدمات المشهورة إذ إنَّه بادئُ بدءٍ قد ينكرها أي: ينكر المصادر ويستوحشُ منها، لأنَّه لم يَقوَ بعدُ على الوصول إلى البرهان عليها مع أنه لا بدَّ له من الإيمان بها قبل الدخول في العلم الطالب له، والمقدمات الجدليَّة تفيده التصديق بها، وتسهِّل عليه الاعتقادَ بها، فيطمئنُّ إليها قبل الدخول في العلم ومعرفة براهينها والأدلة التي تثبت تلك المصادر التي تقدَّم بحثها فيما سبق.

وهذه أيضاً من الفوائد المهمَّة للجدل، فإنَّك إنَّما تعرف أهميَّة علم المنطق مثلاً بعد دراسته ومعرفة قوانينه وقواعده، ولكنك قبل الدخول فيه لم تعرف

أهميته إلا من خلال ما تسمعه من قضايا مشهورة مسلمة الغرض، منها إقناعك بدراسة هذا الفن. والإنصاف أن هذه الفوائد الثلاث هي المهمة في المقام، وأما الباقية فليست لها تلك الأهمية.

٤. **وتنفع هذه الصناعة أيضاً طالب الغلبة على خصومه؛ فإن المهم لدى البعض الغلبة على خصمه سواء كان على حق أو باطل، كما هو شأن بعض المحامين في المحاكم؛ إذ ليس لهم همٌّ وراء دفاعهم عن المتهمين إلا كسب المال والغلبة على الخصم سواء كان المتهم الذي وكلهم بالدفاع عنه بريئاً أم مذنباً، على حق أم باطل.** فهذه الصناعة تعلمه كيف يغلب الخصم؛ **إذ يقوى على المحاوره والمخاصمة والمراغية، وإن كان الحق في جانب خصمه، فيستظهر على خصمه الضعيف عن مجادلته ومجاراته، لاسيما في هذا العصر الذي كثرت فيه المنازعات في الآراء السياسية والاجتماعية.**

٥. **وتنفع أيضاً الرئيس للمحافظة على عقائد أتباعه عن المبتدعات بل وإن كان أتباعهم على باطل، فإن هذه الصناعة تنفعهم للمحافظة على عقائد أتباعهم.**

٦. **وتنفع أيضاً الذين يسمونهم في هذا العصر «المحامين» الذين اتخذوا المحاماة والدفاع عن حقوق الناس مهنة لهم، فإنهم أشد ما تكون حاجتهم إلى معرفة هذه الصناعة، بل إنها جزء من مهنتهم في الحقيقة؛ فكل واحد من المحامين يدافع عن حق موكله فيقع الجدل بينهما.**

(٦) السؤال والجواب

من الاصطلاحات المعروفة الدارجة في صناعة الجدل: السائل والمجيب. ويطلق المجيب على: من يحافظ على وضع ورأي يعتقد به أو يلتزم به، ويطلق السائل على: من يريد نقض ذلك الوضع ويريد هدمه.

والسر في التسمية بالسائل والمجيب: أن الذي له رأي واعتقاد معين، لا علاقة

له بالآخرين، وإنما الشخص الذي يريد أن ينقض هذا الاعتقاد والوضع المعين يبدأ بالمناقشة والجدال والتدرج بالأسئلة التي يوجهها إلى المحافظ على وضعه؛ لكي يوصله إلى درجة يسلم ببطان وضعه ورأيه الذي يعتقد به.

فمن يريد هدم وضع معين هو الذي يبادر بالسؤال من الشخص الذي يريد الحفاظ على وضعه، فيسأله ويتدرج معه بالمقدمات إلى أن يصل إلى نتيجة بحيث يلزم المجيب بأن الوضع الذي يعتقد به أو يلتزم به باطل.

وطريقة الجدل هذه إنما كانت تجري في الأزمنة القديمة، أما في زماننا فليس الأمر كذلك. نعم، من أحد مصاديق السائل والمجيب أن يتقابل شخصان، والشخص الذي يريد أن ينقض رأي صاحبه يبدأ بالمحاورة، فيسأله ويتدرج معه حتى يهدم وضعه ورأيه الذي يعتقد به أو يلتزم به. فالجدل في زماننا لا ينحصر في مصداق واحد، بل له عدة مصاديق، مثل ما نشاهده من المناقشات الجدلية الحادة على صفحات الجرائد والمجلات، وسوق كل واحد من المتجادلين الأدلة على رأيه وما يلتزم به، مع أنه لا يوجد سائل ولا مجيب ولا يوجد التقاء بين الطرفين.

تقدم: أن الجدل لا يتم إلا بين طرفين متنازعين، فالجدلي شخصان - ليس بالضرورة أن يكونا شخصين، بل ربما كانا مجموعتين - أحدهما: محافظ على وضع وملتزم له، وغاية سعيه أن لا يلزمه الغير ولا يفحمه ويبطل اعتقاده ورأيه، وثانيهما: ناقض له. وغاية سعيه أن يلزم المحافظ ويفحمه ويبطل رأيه واعتقاده.

والأول يسمى «المجيب». واعتماده يكون على المشهورات - التي تقدم الكلام عنها مفصلاً في مبادئ الأقيسة - في تقرير وضعه، إما المشهورات المطلقة وهي المشهورات عند جميع الناس، أو المحدودة بحسب تسليم طائفة معينة أو بلد معين.

والثاني وهو الناقض يسمى «السائل» واعتماده في نقض وضع المجيب على ما يسلمه المجيب من المقدمات وإن لم تكن مشهورة.

فالناقض يعتمد على المسلمات، والمجيب يعتمد على المشهورات. والمسلمات

لا يشترط أن تكون مشهورة، بل قد لا تكون مشهورةً وتكون مختصةً بالمجيب فقط وهو يسلمها، ومثاله ما ذكرناه من أن شخصاً قد يكون مقلداً لآخر ويكون رأي مقلده الذي يعتقد به شاذاً ونادراً مخالفاً لآراء جميع العلماء، فإن هذا الرأي مسلمٌ عنده لكنّه ليس مشهوراً.

إذن، فالناقض يعتمد على المشهورات ولكنّه يعتمد على المسلمات عند المجيب، ومن خلال تلك المسلمات يتدرّج معه بالأسئلة إلى أن ينقض رأيه واعتقاده.

ولتوضيح سرّ التسمية بالسائل والمجيب وبأن السائل يسمّى ناقضاً والمجيب يسمّى محافظاً، **نقول: إنّ الجدل إنّما يتمُّ بأمرين: سؤالٍ وجوابٍ.** قلنا إنّما كان هذا في الأزمنة القديمة، كما قيده الشيخ الرئيس ابن سينا رحمه الله وليس الأمر كذلك في مثل زماننا، كما بيّنا، فإنّه هناك مصاديق للجدل ليس فيها سؤالٌ ولا جوابٌ.

وذلك لأنّ المقصود الأصليّ من صناعة الجدل عندهم أن تتمّ بهذه المراحل

الأربع:

١. **أن يوجّه من يريد نقض وضع ما، أسئلةً إلى خصمه المحافظ على ذلك الوضع، بطريق الاستفهام.** فالمحافظ على وضع معيّن لا يقول شيئاً، ولكنّ من يريد أن ينقض وضعه يوجّه إليه أسئلةً بأن يقول: «هل هذا ذاك؟» أو «أليس إذا كان كذا فكذا؟» ويتدرّج بالأسئلة من البعيد عن المقصود، إلى القريب منه، حسبما يريد أن يتوصّل به إلى مقصوده من تسليم الخصم، بحيث لا يشعر المحافظ أنّ السائل يريد أن يستدرجه لكي يصل به إلى نقض وضعه واعتقاده، فإنّه لو شعر المجيب بأنّ السائل إنّما سأله ليتوصّل إلى تلك النتيجة فلا يسلم بالمقدمات من أول الأمر، فلا بدّ أن يكون للسائل قدرةً على توجيه أسئلةٍ لا تُلفت انتباه المحافظ إلى أنّ السائل يريد استدراجه إلى نقض وضعه واعتقاده، وكما قال: **من دون أن يُشعره بأنّه يريد مهاجمته ونقض وضعه، أو يُشعره بذلك ولكن لا يشعره من أيّة ناحية يريد مهاجمته منها فإنّ الإنسان تارةً يعلم بأنّ له عدواً يريد مهاجمته ويعرف الجهة**

التي يشنّ هجومه منها، وأخرى يعلم بعدوّه ولكن لا يعلم من أيّة جهةٍ يهاجمه فيبقى حائراً. وعلى الناقد أن يجعل المحافظ متحيراً، ولا يشعره من أيّة جهةٍ يهاجمه **حتى لا يراوغ ويحتال في الجواب** ولا يسلم بالمقدّمات التي تستلزم نقض وضعه.

٢. **أن يستلّ السائل من خصمه أي:** يأخذ السائل من المحافظ على وضعه - **من حيث يدري ولا يدري - الاعتراف والتسليم بالمقدّمات التي** لو اجتمعت وألّفت بشكل قياس، **تستلزم نقض وضعه المحافظ عليه** بأن يجعله يسلم بمقدّمته ثم يأتيه بمقدّمته أخرى ويأخذ منه الاعتراف بها، ثم يأتي بمقدّمته الثالثة ويجعله يسلم بها، ثمّ لما تجتمع عنده تلك المقدّمات يؤلّف منها قياساً يلزم منه نقض وضع المحافظ واعتقاده، فيفحمه ويلزمه.

وعلى الطالب الرجوع في فهم هذه القواعد إلى احتجاجات الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله واحتجاجات أئمة أهل البيت عليهم السلام، فإنّ في الكثير منها تطبيقاً لهذه القواعد؛ لأنّ صناعة الجدل ليست اكتشافاً وإبداعاً، بل هي أمورٌ نعرفها لكنّها تحتاج تنبيه الفكر البشري إليها والاستفادة منها. وهذا الأمر كان واضحاً عند أئمة أهل البيت عليهم السلام في مجادلاتهم مع الملحدين والزنادقة وأهل الملل الأخرى والفرق الإسلاميّة. ولهذا نجد الأئمة عليهم السلام لم يتّهموا الذين كانوا يجادلونهم بالزندقة مع أنّهم كانوا كذلك، وذلك عملاً بالآية الكريمة ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾. وهذا ظاهرٌ من احتجاجات الإمام أبي عبد الله عليه السلام فإنّه كان لما يدخل عليه الملاحدة والزنادقة كان يبدأ بالسؤال عن أسمائهم. فعن هشام بن الحكم قال: «كان زنديقٌ بمصر يبلغه عن أبي عبد الله عليه السلام علمٌ، فخرج إلى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها، وقيل: هو بمكة، فخرج إلى مكة ونحن مع أبي عبد الله

عليه السلام فانتهى إليه - وهو في الطواف - فدنا منه وسلّم عليه .

فقال له أبو عبد الله: ما اسمك؟ قال: عبد الملك .

قال: فما كنيته؟ قال: أبو عبد الله .

قال أبو عبد الله عليه السلام: فمن ذا الملك الذي أنت عبده، أمن ملوك الأرض أم من ملوك السماء؟ وأخبرني عن ابنك أعبد إله السماء، أم عبد إله الأرض؟ فسكت . فقال أبو عبد الله عليه السلام: قل؛ فسكت...^(١) مع أنه كان بإمكانه أن لا يذكر اسمه ولا كنيته ولا يقول: اسمي عبد الملك وكنيتي أبو عبد الله، ولكن الإمام الصادق عليه السلام كان يعرف مبلغ الرجل من العلم؛ مع أن السؤال عن الاسم لم يكن استدلالاً برهائياً، وكان بإمكان الرجل أن يقول: إن أهلي سمّوني ولا علاقة لي بهذا الأمر .

وكذلك احتجاجات الإمام الرضا عليه السلام في مجلس المأمون . واحتجاجات تلاميذ الأئمة ومناظراتهم، كما في مناظرة هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد . عن يونس بن يعقوب قال: «كان عند أبي عبد الله عليه السلام جماعة من أصحابه فيهم حمران بن أعين ومؤمن الطاق وهشام بن سالم والطيار وجماعة من أصحابه، فيهم هشام بن الحكم وهو شاب، فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا هشام؛ قال: لبيك يا ابن رسول الله .

قال: ألا تخبرني كيف صنعت بعمرو بن عبيد؟ وكيف سألته؟

قال هشام: جعلت فداك يا ابن رسول الله؛ إنني أجلك وأستحييك، ولا يعمل لساني بين يديك .

فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا أمرتكم بشيء فافعلوه .

قال هشام: بلغني ما كان فيه عمرو بن عبيد وجلسه في مسجد البصرة،

(١) الاحتجاج: ص ٦٤ .

وعظم ذلك عليّ فخرجت إليه، ودخلت البصرة يوم الجمعة وأتيت مسجد البصرة، فإذا أنا بحلقة كبيرة، وإذا بعمر وبن عبید عليه شملة سوداء مؤنزر بها من صوفٍ وشملة مرتدٍ بها، والناس يسألونه. فاستفرجت الناس، فأفرجوا لي، ثمّ قعدت في آخر القوم على ركبتي ثمّ قلت: أيها العالم؛ أنا رجلٌ غريبٌ، أتأذن لي فأسلك عن مسألة؟ قال: سل؛ قلت له: ألك عينٌ؟ قال: يا بني أي شيء هذا من السؤال، إذن كيف تسأل عنه؟ فقلت: هذه مسألتني. فقال: يا بني؛ سل وإن كانت مسألتك حمقى. قلت: أجبني فيها، قال: فقال لي: سل؛ فقلت: ألك عينٌ؟ قال: نعم. قال: قلت: فما تصنع بها؟ قال: أرى بها الألوان والأشخاص. قال: قلت: ألك أنفٌ؟ قال: نعم. قال: قلت: فما تصنع به؟ قال: أشمّ به الرائحة. قال: قلت: ألك لسانٌ؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: أتكلّم به. قال: قلت: ألك أذنٌ؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها الأصوات. قال: قلت: ألك يدانٍ؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع بها؟ قال: أبطش بهما، وأعرف بهما اللين من الخشن. قال: قلت: ألك رجلانٍ؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع بهما؟ قال: أنتقل بهما من مكانٍ إلى مكانٍ. قال: قلت: ألك فمٌ؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: أعرف به المطاعم والمشارب على اختلافها. قال: قلت: ألك قلبٌ؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: أميز به كلّ ما ورد على هذه الجوارح. قال: قلت: أفليس في هذه الجوارح غنى عن القلب؟ قال: لا. قلت: وكيف ذلك وهي صحيحة سليمة؟ قال: يا بني إنّ الجوارح إذا شكّت في شيءٍ شمّته أو رأته أو ذاقته ردّته إلى القلب، فتيقن بها اليقين وأبطل الشكّ. قال: فقلت: فإننا أقام الله عزّ وجلّ القلب لشكّ الجوارح؟ قال: نعم. قلت: لا بدّ من القلب وإلا لم يستيقن الجوارح. قال: نعم. قلت: يا أبا مروان؛ إنّ الله تبارك وتعالى لم يترك جوارحكم حتّى جعل لها إماماً يصحّح لها الصحيح وينفي ما شكّت فيه، ويترك هذا الخلق كلّه في حيرتهم وشكّهم واختلافهم، لا يقيم لهم إماماً يردّون إليه شكّهم وحيرتهم ويقيم لك إماماً

لجوارحك تردّ إليه حيرتك وشكّك؟ قال: فسكت ولم يقل لي شيئاً.
 قال: ثمّ التفت إليّ فقال لي: أنت هشام؟ قال: قلت: لا. فقال لي: أجالسته؟
 فقلت: لا. قال: فمن أين أنت؟ قلت: من أهل الكوفة. قال: فأنت إذن هو. ثمّ
 ضمّني إليه وأقعديني في مجلسه وما نطق حتّى قمت.
 فضحك أبو عبد الله عليه السلام ثمّ قال: يا هشام من علّمك هذا؟ قلت: يا
 ابن رسول الله؛ جرى على لساني. قال: يا هشام هذا والله؛ مكتوبٌ في صحف إبراهيم
 وموسى^(١).

إنّ هشاماً في اتّباعه هذا الأسلوب من الجدل مع عمرو بن عبيد، جعل
 الأخير في النتيجة يعترف ويقرّ بضرورة الإمامة، مع أنّ سؤاله الذي ابتدأ به كان
 بسيطاً جداً بحيث وصفه عمرو بالمسألة الحمقى، لكنّه تدرّج بالمسألة إلى أن
 جعله يعترف بالإمامة.

وهكذا كانت احتجاجات مؤمن الطاق أبي جعفر محمد بن النعمان الذي
 قال الخليفة العباسي في شأنه: هو أشدّ عليّ من ألف سيفٍ، وكان قد أمره الإمام
 الصادق عليه السلام بأن يجلس في مسجد الكوفة ويحدّث الناس ويحاججهم.
 فعلى الطالب أن يتعلّم طرق المحاججات ليعرف كيف كان أئمة آل البيت
 عليهم السلام يربّون تلاميذهم ويهيّئون كلّ واحدٍ منهم لاختصاصه وموارد
 معرفته وفهمه؛ ينبئك بذلك ما رواه يونس بن يعقوب، قال:
 «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فورد عليه رجلٌ من أهل الشام، فقال:
 إنّي رجلٌ صاحب كلامٍ وفقهٍ وفرائض، وقد جئت لمناظرة أصحابك... إلى أن
 قال يونس: قال - يعني الإمام الصادق عليه السلام -: اخرج إلى الباب فمّن ترى
 من المتكلمين فأدخله.

(١) الاحتجاج: ص ١٠٩-١١٢.

قال: فخرجت فوجدت حمران بن أعين وكان يحسن الكلام، ومحمد بن نعمان الأحول وكان متكلماً، وهشام بن سالم وقيس الماصر وكانا متكلمين وكان قيس عندي أحسنهم كلاماً، وكان قد تعلّم الكلام من عليّ بن الحسين، فأدخلتهم، فلما استقرّ بنا المجلس وكنا في خيمة لأبي عبد الله عليه السلام في طرف جبلٍ في طريق الحرم، وذلك قبل الحجّ بأيّام، فأخرج أبو عبد الله عليه السلام رأسه من الخيمة، فإذا هو ببعيرٍ يخبّ. قال: هشام وربّ الكعبة. قال: وكنا ظننا أنّ هشاماً رجلاً من ولد عقيلٍ، وكان شديد المحبّة لأبي عبد الله، فإذا هشام بن الحكم، وهو أوّل ما اختطّت لحيته، وليس فينا إلاّ من هو أكبر منه سنّاً، فوسّع له أبو عبد الله عليه السلام وقال: «ناصرنا بقلبه ولسانه ويده» ثمّ قال لحمران: كَلِّم الرجل - يعني الشاميّ - فكلمه حمران وظهر عليه، ثمّ قال: يا طاقِي كَلِّمهُ؛ فكلمه فظهر عليه محمّد بن النعمان. ثمّ قال لهشام بن سالم: كَلِّمهُ فتعارفا. ثمّ قال لقيس الماصر: كَلِّمهُ؛ وأقبل أبو عبد الله عليه السلام بيتهم من كلامهما وقد استخذل الشاميّ في يده. ثمّ قال للشاميّ: كَلِّم هذا الغلام؛ يعني هشام بن الحكم، فقال: نعم...»^(١) وهذا معناه أنّ أئمّتنا عليهم السلام كانوا يهيئون كلّ واحدٍ من تلاميذهم حسب اختصاصه في شتى فنون العلم.

وسوف يأتي في محله: أنّه لا يمكن للمؤمن أن يدافع عن الدين إلاّ إذا تسلّح بسلاحٍ يمكنه أن يدافع به، وها نحن نعاصر التطوّر الهائل في صناعة الأسلحة حيث يوجد منها ما يقتل البشر ولا يؤثّر على الآلات الحربيّة كالأسلحة النيترونيّة الفتّاكة التي لا تحتاج إلى من يقودها وإنّما تأتي عابرةً للقارّات، فإنّه من غير المعقول أن نواجه أسلحةً كهذه بالسيف والرمح بحجّة أن المسلمين في زمان رسول الله صلّى الله عليه وآله كانوا يستخدمون هذه الأسلحة.

(١) المصدر السابق: ص ١٠٦-١٠٧.

إنّ هذا المعنى خلاف المنطق والعقل؛ إذ لكلّ زمانٍ أسلحته الخاصّة وآلاته وأدواته التي تناسبه. ونحن إنّما تطرّقنا لهذا الكلام لنطعم البحث به ولنبيّن هذه النكات، ونبيّن ما ينبغي لنا أن نتسلّح به في زماننا مقابل شبهات أعداء الدين، لاسيّما أعداء الداخل الذين عرفوا كلّ مبانينا وأخذوا ينخرون بها نخراً، فإنّ المفروض بنا أن ندافع عن معتقدنا في وجه أعداء الداخل كما ندافع عنه أعداء الخارج.

وقد أشرنا إلى هذه النقطة في أوّل أبحاث علم الكلام، وذكرنا أنّ الدفاع أمام الفرق الإسلاميّة لا بدّ أن يكون بنحوٍ، والدفاع أمام الأديان الأخرى لا بدّ أن يكون بنحوٍ آخر، وأمام الملحدّين بنحوٍ ثالثٍ... وهكذا كلّ واحدٍ من هؤلاء يحتاج إلى نوعٍ خاصّ من الأدوات والأسلحة والوسائل التي ندافع بها عن الإسلام والمعتقد.

ونحن عندما دخلنا هذا المسلك الشريف وهو مسلك أهل البيت عليهم السلام جعلنا من أنفسنا جنوداً للدفاع عن حريم هذا الحصن الحصين.

إنّ الجنديّ إذا لم يلبس لامة حربه لا يكون جنديّاً، فعليّنا أن نكون على أتمّ الاستعداد لابسين لامة الحرب مرتدين هذا الزيّ، لأنّ من يريد الدفاع عن الإسلام ولا يتزبّى بهذا الزيّ، لا يُعرف أنّه حامل لواء الدفاع عن الإسلام. ومن هنا نقول: إذا وجد الإنسان نفسه قادراً على أن يكون جنديّاً في هذه المعركة فعليه أن يكون على أتمّ الجهوزيّة والاستعداد، كما يشير إليه قوله صلّى الله عليه وآله المشهور بين الفريقين: «كيف بكم إذا تداعت عليكم أمم الأرض» ولقد تداعت علينا الأمم من جميع أقطار الدنيا، فعليّنا أن ندخل ميدان الدفاع عن العقيدة والمبدأ، وأن نتسلّح بما يناسب عصرنا، وإلا فليس من المنطق أن يكون الإنسان جنديّاً ولا يهبى شيئاً من المقدّمات؛ مع علمنا أنّ من يريد أن يتصدّى لإمامة الجماعة عليه أن يهبى مقدّمات تؤوله، فكيف بمن يريد أن يتصدّى للدفاع عن

الإسلام الذي ضحّى رسول الله صلّى الله عليه وآله بنفسه في سبيل إعلاء كلمته، وضحّى أئمة أهل البيت عليهم السلام بأنفسهم من أجله وقدموا شبابهم وخلص أصحابهم قرايين في ساحات جهادهم المقدّس.

٣. أن يؤلّف السائل قياساً جدلياً ممّا اعترف وسلّم به خصمه (المجيب) بعد فرض اعترافه وتسليمه؛ فبعد أن تهيأت له مجموعة من المقدّمات يضرب بعضها ببعض ويؤلّف منها قياساً جدلياً ليكون هذا القياس ناقضاً لوضع المجيب. ومن هنا يبدأ المحافظ بالدفاع عن وضعه بالمشهورات الذائعة عند الناس والمقبولة عند خصمه أيضاً، أو كما قال:

٤. أن يدافع المحافظ (المجيب) عن نفسه ويتخلص عن المهاجمة - إن استطاع - بتأليف قياس من المشهورات لا من المسلّمات؛ لأنّه لا يمكن أن يعتمد عليها، فإنّه لا يريد نقض وضع الناقض المهاجم وإنّما يريد أن يدافع عن نفسه، فلا بدّ أن يستند إلى المشهورات الذائعة عند الناس ليؤيدوه. ومن هنا تتضح النكتة في أن يكون للناقض الاستناد إلى المسلّمات والمشهورات معاً، وأنّ المجيب لا يمكن أن يعتمد إلّا على المشهورات التي لا بدّ أن يخضع لها السائل والجمهور.

وهذه الطريقة من السؤال والجواب هي الطريقة الفنيّة المقصودة لهم في هذه الصناعة، وهي التي تظهر بها المهارة والحدق في توجيه الأسئلة والتخلص من الاعتراف والإلزام. فالمهمّ هو معرفة كيفيّة توجيه الأسئلة كي تنتزع مقدّمات يعترف بها المحافظ لتفرض عليه رأيك؛ ومن هذه الجهة كانت التسمية بالسائل والمجيب، لا لمجرد وقوع سؤال وجواب بأيّ نحو اتفق؛ فإنّما سمّي الناقض سائلاً والمحافظ مجيباً لا لمجرد السؤال والجواب، بل لأجل تلك النكات المذكورة.

والمقصود من صناعة الجدل: إتقان تأدية هذه الطريقة حسبما تقتضيه القوانين والأصول الموضوعّة فيها.

ونحن يمكننا أن نتوسّع في دائرة هذه الصناعة في زماننا لأنّ هذه الصناعة لا

تختصّ بأن يوجد خصمان أحدهما يجلس أمام الآخر على طاولة ويبدأ أحدهما بسؤال الآخر، بل قد تقع المناقشات على صفحات المجلّات والصحف والكتب العلميّة والمواقع الإلكترونيّة، كما ذكرنا فتعدّي هذه الطريقة المتقدّمة إلى غيرها، بأن نكتفي بتأليف القياس من المشهورات أو المسلّمات لنقض وضع أو للمحافظة على وضع، لغرض إفحام الخصوم، على أيّ نحو يتفق هذا التأليف سواء كان بالطريقة السابقة أم كان بطريقة أخرى، وإن لم يكن النقض أو الحفاظ على نحو السؤال والجواب، ولم يمرّ على تلك المراحل الأربع بترتيبها.

ولعلّ تعريف الجدل - المتقدّم - لا يأبى هذه التوسعة المشار إليها بل يمكن أن نتعدّي إلى أبعد من ذلك حينئذٍ، فلا نخصّ الصناعة بالمشافهة، بل نتعدّي بها إلى التحرير والمكاتبة. وفي هذه العصور - لاسيّما الأخيرة منها - بعد انتشار الطباعة والصحف، أكثر ما تجري المناقشات والمجادلات في الكتابة، وتبني على المسلّمات والمشهورات، على غير الطريقة البرهانيّة، من دون أن تتألف صورة سؤال وجواب، ومع ذلك نسمّيها قياساتٍ جدليّة، أو ينبغي أن نسمّيها كذلك، وتشملها كثيرٌ من أصول صناعة الجدل وقواعدها، فلا ضير في دخولها في هذه الصناعة وشمولها بعض قواعدها وآدابها لها، أي: للمحاورات التي لا يقع فيها سؤال ولا جواب.

(٧) مبادئ الجدل

قلنا فيما سبق: إنّ مقدّمات الجدل هي المشهورات والمسلّمات، وتقدّم أيضاً: أنّ المشهورات يستند إليها كلُّ من السائل الناقض والمجيب المحافظ على وضعه، والمسلّمات يستند إليها السائل فقط، وأنّ المجيب يؤلّف قياساً من المشهورات التي لا بدّ أن يخضع لها السائل والجمهور ليتخلّص عن مهاجمة السائل. وهذه المشهورات التي يستعملها الجدليّ في قياسه قد تكون حقّاً واقعاً، وقد تكون حقّاً

غير مشهور. واستعمال هذا القسم من الحق غير المشهور يسمى مغالطة.

وبالجملة: **أشرنا فيما سبق إلى أن مبادئ الجدل الأولى التي تعتمد عليها هذه الصناعة، هي المشهورات والمسلمات** وقد تقدم في مبادئ الأقيسة تعريف كل واحدة منها وبيان أقسامهما، **وأن المشهورات مبادئ مشتركة بالنسبة إلى السائل والمجيب** فيمكن لكل واحد منهما أن يستند إليها، **والمسلمات مختصة بالسائل.**

كما أشرنا إلى أن المشهورات يجوز أن تكون حقاً واقعاً وتكون مطابقة للواقع ولكن استعمال الجدلي لها، لا من حيث إنها مطابقة للواقع، بل من حيث إنها مشهورة بين الناس. ولكن بما أن المقدمات في صناعة الجدل لا بد أن تكون مشهورة سواء كانت مطابقة للواقع أو غير مطابقة، فلو استعمل مقدمة حقاً مطابقة للواقع لكنها غير مشهورة فإن هذا يعد مغالطة، لأن المجادل لا بد أن يستعمل المقدمات المشهورة في قياسه لشهرتها لا لأنها مطابقة للواقع؛ من قبيل ما ذكرناه في البرهان من أنه لا بد أن تكون المقدمات يقينية مطابقة للواقع، فلائها مطابقة للواقع يعتمد عليها في البرهان، فلو استعمل مقدمة غير مطابقة للواقع كان مغالطة. وفي المقام كذلك لا بد أن يستعمل الجدلي المشهورات لشهرتها، أعم من أن تكون مطابقة للواقع أو غير مطابقة، فليس غرضه مطابقتها للواقع، بل غرضه أن تكون مشهورة مقبولة **وللجدلي أن يستعملها في قياسه. أما استعمال الحق غير المشهور - بما هو حق - في هذه الصناعة، فإنه يعد مغالطة من الجدلي.**

فلا يقال: كيف يكون استعمال المقدمة المطابقة للواقع مغالطة؟ فإنه يقال: إن الغرض من صناعة الجدل استعمال المشهورات أعم من كونها مطابقة للواقع أو غير مطابقة. ولا يراد من المغالطة استعمال مقدمات غير مطابقة للواقع، بل استعمال مقدمات في غير محلها، أو فقل: استعمال ما هو خلاف مقتضى الصناعة وإن كان مطابقاً للواقع.

لأنه - الجدلي - في استعمال آية قضية لا يدعي أنها في نفس الأمر حق، وإنما

يقول: إنّ هذا الحكمَ ظاهرٌ واضحٌ في هذه القضية، وهذا حكم القضية المشهورة، ويعترفُ بذلك الجميعُ ويكونُ الحكمُ مقبولاً لدى كلِّ أحدٍ.

ثمّ إنّنا أشرنا في بحث «المشهورات» أنّ للشهرة أسباباً توجبها ولا يشترط أن تكون المشهورات قضايا مطابقةً للواقع، بل قد تكون مطابقةً للواقع وقد لا تكون، وإنّما تكون مشهورةً لسببٍ معيّن، فإن كانت مطابقةً للواقع فقد يكون أحد أسباب شهرتها نفس مطابقتها، ولكن لا تعود جميع أسباب شهرتها إلى مطابقتها، فربّما كان سبب شهرتها الخلق أو العادة أو الانفعال أو الثقافة أو الفلسفة أو الاجتماع. ونحو ذلك ما ذكرناه في بحث أسباب الشهرة من فتوى المشهور إلى زمان العلامة والمحقق بانفعال ماء البئر بالنجاسة، فإنّ هذه الشهرة سببها فتوى الفقهاء لا لأنّها مطابقة للواقع وإلا لما أفتى الفقهاء بخلافها، ومثل الشهرة في الحكم باستحالة اجتماع النقيضين، ولكن في المقابل هناك نظريّة لا تدّعي خلاف ذلك فقط، بل تدّعي أنّ القول باجتماعها ضروريٌّ من حتميات التأريخ، وهكذا الحال في شأن كثيرٍ من الترهات التي يؤمن بها. فللمشهورات أسبابها الخاصّة بها، لأنّها ليست ذاتيّة لا تعلّل، بل هي أمرٌ عارضٌ فتحتاج إلى سببٍ.

وذكرنا أقسامَ المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهرة، فراجع. والسرُّ في كون الشهرة لا تستغني عن السبب: أنّ شهرة المشهور ليست ذاتيّة، بل هي أمرٌ عارضٌ، وحسب القاعدة: كلّ عرضيٌّ فهو معلّلٌ، كما قال: وكلُّ عارضٍ لا بدّ له من سببٍ. وليست هي كحقيّة الحقّ التي هي أمرٌ ذاتيٌّ للحقّ لا تعلّل بعلة؛ من قبيل وجود الحقّ سبحانه وتعالى، فإنّ وجوده ذاتيٌّ لا يعلّل، بخلاف باقي الموجودات، فإنّ وجودها عارضٌ فتحتاج إلى علةٍ.

وسبب الشهرة لا بدّ أن يكونَ أمراً تألّفه الأذهانُ وتدرّكه العقولُ بسهولة، ولولا ذلك لما كان الحكمُ مقبولاً عند الجمهورِ وشائعاً بينهم. وعلى هذا، يتوجّه سؤالٌ وهو: إذا كانت الشهرة لا تستغني عن السبب، فكيف

جعلتم المشهورات من المبادئ الأولية، أي: ليست مكتسبة؟ وبعبارة أخرى: تقدم أنّ المشهورات من مبادئ الأقيسة، والمبدأ يمكن أن يُستند إليه وهو لا يستند إلى شيءٍ آخر. مثلاً عندما نقول: اجتماع النقيضين من مبادئ الاستدلال، فمعناه: يمكن الاستناد إليه في مقام الاستدلال ولكنه لا يستند إلى شيءٍ، وقد تقدم أنّ المشهورات من مبادئ الاستدلال، ومعنى أنّها من مبادئه: أن لا تكون مكتسبةً وأن يكون لها أسبابٌ، وهذا ينافي ما ذكره المصنّف هنا من أنّ المشهورات إنّما تكون مشهورةً لسببٍ من الأسباب، فكيف يمكن التوفيق بين جعلها من المبادئ وبين كونها مكتسبةً؟ فإنّ معنى كونها من المبادئ: أن لا تكون مكتسبةً، ومعنى كونها من المشهورات: أن تكون مكتسبةً لسببٍ من الأسباب.

وأجاب المصنّف قدّس سرّه بما حاصله: لا تهافت في اليبين، فإنّه لما جعلناها من مبادئ الأقيسة، فلا نعني أنّها ليست مكتسبةً، بل المبادئ على قسمين: الأوّل ما لا سبب له أصلاً من قبيل قضية: اجتماع النقيضين محالٌ؛ فإنّها بديهيةٌ أوليةٌ لا سبب لها، بخلاف ما إذا قلنا لم يلبس الناس اللباس الكذائيّ مثلاً؟ فيجاب: لأنّ عادتهم جرت على ذلك، فيمكن التعليل. وهذا هو القسم الثاني.

بعبارةٍ أخرى: القسم الأوّل من المبادئ: هو ما كان ثبوت المحمول للموضوع فيها ذاتياً، فلا يعلّل. والقسم الثاني: ما كان ثبوته له فيها عرضياً، فيقبل التعليل. والمشهورات من القسم الثاني، أي: هي من الأمور العرضية، كما ذكرنا فتقبل التعليل.

لكن قد تسأل: إذا كانت تقبل التعليل، فلماذا جعلت من المبادئ؟

فجيبك: إنّ القضايا التي تقبل التعليل أيضاً على قسمين:

قسمٌ منها لا تحتاج إلى تعليل؛ لوضوحها عند الجميع، من قبيل القضايا الفطرية، فإنّه وإن كان لها استدلالٌ وقياسٌ، إلّا أنّ قياساتها معها لا تغيب عنها دائماً، ولوضوحها لا تحتاج إلى تعليل.

وقسمٌ منها يحتاج إلى تعليل، كما لو قلت: زوايا المثلث تساوي قائمتين، فإنّها

قضية لها سببٌ ولكن سببها غير واضح، فيقام عليها الدليل الرياضي ليثبت أن زوايا المثلث تساوي قائمتين.

إذن، القضايا المكتسبة من السبب والتعليل على قسمين: قسمٌ منها له سببٌ لكنه واضحٌ لا يلتفت إليه، وكأنها لا سبب لها لدى الجمهور، وقسمٌ منها سببها غير واضح فتحتاج إلى تعليلٍ ليقبلها الجمهور. والمشهورات من القسم الأول من المكتسبات، أي: لها سببٌ وهو واضحٌ عند الناس ولا يلتفت إليه وكأنها غير مكتسبة من سببٍ لديهم؛ وعلى هذا الأساس جعلت من المبادئ، أو كما قال:

والجواب: إنَّ سببَ حصولِ الشهرةِ لوضوحه لدى الجمهور، تكونُ أذهانُ الجمهورِ غافلةً عنه، فهي لها سببٌ، ولوضوحه لا يلتفت الجمهور إليه، ولا تلتفت إلى سرِّ انتقالها إلى الحكم المشهور، فيبدو لها أنَّ المشهورات غيرُ مكتسبةٍ من سببٍ، كأنها أي: أذهان الجمهور، من تلقاءِ نفسها انتقلت إليها أي: إلى المشهورات، مع أنَّ أذهانهم انتقلت إليها بواسطة أسبابها الخاصة، وإنما يعتبرُ كونُ الحكم مكتسباً، إذا صدرَ الانتقالُ إليه بملاحظةٍ سببيه، فإنَّ القضية إنما تكون نظريَّةً إذا كان حكمها يحتاج إلى التوجُّه إلى سببه، ففي مثال المثلث لا بدَّ أن تلتفت إلى العمليَّة الرياضيّة التي تثبت أن زوايا المثلث تساوي قائمتين حتّى تقبل بهذا الحكم، وليس الأمر كذلك في القضايا المشهورة، فإنَّ الجمهور لكي يقبل بالقضية المشهورة لا يحتاج إلى الالتفات إلى السبب. وهذا من قبيل القياس الخفيِّ في المجربات التي قياساتها معها، على ما أوضحناه في موضعه من القضايا الفطريّات، فإنها مع كونها لها قياسٌ - وهو السببُ الحقيقيُّ لحصول العلم بها - عدوها من المبادئ غير المكتسبة، نظراً إلى أنَّ حصولَ العلم فيها عن سببٍ خفيٍّ غير ملحوظٍ للعالم ومغفولٍ عنه؛ لوضوحه لديه.

ثم لا يخفى: أنه ليس كلُّ ما يسمّى «مشهوراً» هو من مبادئ الجدل. وهنا سؤالٌ آخر وتقديره: هل كلُّ مشهورٍ يعدُّ من مبادئ الجدل؟ أم بعض أقسام المشهور

دون بعض يعدّ من مبادئه؟

الجواب: إنّ المشهور له أقسامٌ متعدّدةٌ وواحدٌ من هذه الأقسام يعدّ من المبادئ، وأمّا الأقسام الأخرى فلا.

نعم، قد تعدّ من مبادئ الخطابة. وهذا يوضّح لنا: أنّ من يريد أن يتقن هذه الصناعة وتحصل له ملكتها ولا يقع في المغالطة أو لا تلتبس عليه المغالطات، لا بدّ أن يقف على المشهورات وأقسامها، حتّى يستطيع أن يتخلّص من المغالطة، وأن يدافع أمام السائل إذا غالط في مثل هذه المشهورات؛ **فإنّ الشهرة تختلّف بحسب اختلاف الأسباب في كيفية تأثيرها في الشهرة. وبهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلى ثلاثة أقسام:**

١. **المشهورات الحقيقية، وهي التي لا تزول شهرتها بعد التعقيب والتأمل فيها.** فلو قيل لك: إنّ هذه القضية مشهورة، فإن كنت من المحقّقين تسأل: لماذا صارت مشهورة؟ فتبحث عن السبب، وبعد ذلك تجد أنّ السبب واقعيّ يقتضي أن تكون من القضايا المشهورة، فبعد التعقيب عن السبب والتأمل والفحص عنه، لا تزول القضية عن شهرتها وتبقى على حالها.

٢. **المشهورات الظاهرية** وهي أنّك بعد أن تتعقّب السبب وتفحص عن أسباب الشهرة، يحصل لك اطمئنانٌ بأنّه لا يوجد سببٌ صحيحٌ لها، فتزول هذه المشهورة عن حقيقتها وواقعها. ولذا قال: **وهي المشهورات في بادئ الرأي، التي تزول شهرتها بعد التعقيب والتأمل، مثل قولهم: انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً.** وهذه المشهورة الظاهرية أصبحت شعاراً يُرفع، ولعلّه ما زال يُنادى به، ولكنك عندما تتعقّبها وتأمّل فيها لا تجد سبباً صحيحاً لها؛ **فإنّه يقابله المشهور الحقيقي وهو: «لا تنصر الظالم وإن كان أخاك».**

٣. **الشبيهة بالمشهورات، وهي التي تحصل شهرتها بسبب عارضٍ غير لازم** تزول الشهرة بزواله، أي: لشهرتها سببٌ ولكنّه ثابتٌ لها في حالٍ دون حالٍ،

وتزول بمجرد زواله. فتكون شهرتها في وقتٍ دون وقتٍ، وحالٍ دون حالٍ، مثل استحسانِ الناسِ في العصر المتقدم لإطلاقِ الشواربِ تقليداً لبعض الملوكِ والأمراءِ، فلما زال هذا السببُ لأن الملوكِ والأمراءِ حلقوا الشواربِ واللحي، زالت هذه العادةُ وزال الاستحسانُ.

ولا يصلح للجدل إلا القسم الأول دون الأخيرين. فمن يستعمل القسم الثاني والثالث من المشهورات في مبادئ القياس الجدلي، يكون مغالطاً، كما أن من يستعمل مقدّمة غير يقينية في صناعة البرهان، يكون مغالطاً.

أما الظاهرية فإنما تنفع فقط في صناعة الخطابة كما سيأتي، وأما الشبيهة بالمشهورات فنفعها خاص بالمشاغبة، كما سيأتي في صناعة المغالطة.

(٨) مقدمات الجدل

لا إشكال ولا شبهة في أن كل واحدٍ من مبادئ الأقيسة التي تقدّم الكلام عنها، يمكن أن يقع مقدّمةً للقياس، ولكن لا يجب في كل مقدّمة أن تكون من المبادئ، وتقدّم أيضاً: أن المشهورات الحقيقية من مبادئ القياس الجدلي، وكل ما هو مبدأً لصناعة الجدل يمكن أن يقع مقدّمةً له، فإن السائل عندما يسأل والمجيب عندما يجيب ليحافظ على وضعه واعتقاده وما التزم به، يمكنه أن يستند إلى قضية مشهورة حقيقية ويجعلها مقدّمةً في استدلاله، ولكن لا يجب في كل مقدّمة أن تكون من مبادئ الاستدلال الجدلي، فيمكن أن تستعمل مقدّمة ولكن لا تكون من المبادئ، لأنّها نظريّة ترجع إلى المشهورة الحقيقية؛ وعلى هذا فكل مبدأ للقياس الجدلي يمكن أن يقع مقدّمةً، وليست كل مقدّمة مبدأً للقياس الجدلي، فإذا كانت المقدّمة غير مكتسبة فهي مبدأً، وإذا كانت نظريّة فهي ليست بمبدأً. وهذه المقدّمة المكتسبة النظرية لا بدّ أن ترجع إلى مبدأ من مبادئ القياس الجدلي أو فقل: لا بدّ أن ترجع إلى مشهورة حقيقية؛ نظير ما تقدّم بحثه في صناعة

البرهان، حيث ذكرنا هناك أنه لا يشترط في مقدمات البرهان أن تكون بديهيةً أوليةً، بل قد تكون نظريةً ترجع إلى بديهيةً.

كلُّ ما هو مبدأً للقياس معناه: أنه يصلح أن يقع مقدّمةً له، ولكن ليس يجب في كلِّ ما هو مقدّمةً أن يكون من المبادئ، بل المقدّمةُ إما أن تكونَ نفسها من المبادئ أو تنتهي إلى المبادئ. وعليه فمقدّماتُ القياس الجدليّ يجوزُ أن تكونَ في نفسها مشهورةً فتكون من المبادئ.

ويجوزُ أن تكونَ غيرَ مشهورةٍ ترجعُ إلى المشهورة، كما قلنا في مقدمات البرهان: أنها تكونُ بديهيةً وتكونُ نظريةً تنتهي إلى البديهية. أو بعبارةٍ أخرى: إما أن تكونَ بيّنةً أو مبيّنةً.

والرجوعُ إلى المشهورة على نحوين: النحو الأوّل: رجوعها عن طريق المشابهة، والنحو الثاني: رجوعها عن طريق المقابلة. وليبيان هذين النحوين قال:

أ. أن تكتسبَ القضيةَ النظريةَ - التي استفيد منها في القياس الجدليّ والتي ترجع إلى واحدةٍ من المبادئ - شهرتها من المقارنة والمقايسة إلى المشهورة. وتسمى «المشهورة بالقرائن» أي: بواسطة القرائن أرجعناها إلى مشهورةٍ حقيقيةٍ. والمقارنة بين القضيتين إما لتشابههما (المقدّمة والمشهورة الحقيقية) في الحدود أو لتقابلهما فيها. وكلُّ من التشابه والتقابل يوجب انتقالَ الذهن من تصوّر شهرةٍ إحداهما وهي المقدّمة النظرية، إلى تصوّر شهرة الثانية وإن لم يكن هذا الانتقال في نفسه واجباً. فلا يكون انتقال الذهن من تصوّر شهرة إحداهما إلى تصوّر شهرة الأخرى ضرورياً، بل قد يحصل وقد لا يحصل، وإنما تكونُ شهرةُ إحداهما مقرونةً بشهرة الأخرى.

مثال التشابه قولهم: «إذا كان إطعامُ الضيفِ حسناً - فإنَّ إطعام الضيفِ قضيةٌ مشهورةٌ لدى كثيرٍ من الأمم - فقضاءُ حوائجِه حسنٌ أيضاً» لكنّ شهرة هذه القضية ليست كشهرة القضية الأولى، ولكنّها متشابهتان لأنّ المورد فيها واحدٌ وهو الضيف، غاية الأمر: لو سألنا عن سبب شهرة الأولى، لأُجيب: إطعامه

حسنٌ لآئه ضيفٌ. فكون الإنسان ضيفاً سبباً لإطعامه، وهذا السبب وإن كان موجوداً في قضاء حوائجه إلا أن شهرة قضاء حوائجه ليست كشهرة إطعامه، فإنَّ حسنَ إطعامِ الضيفِ مشهورٌ، وللتشابه بين الإطعام وقضاء الحوائج تستوجب المقارنة بينهما انتقالَ الذهنِ إلى حُسنِ قضاءِ حوائجِ الضيفِ.

ومثالُ التقابلِ قولهم: «إذا كان الإحسانُ إلى الأصدقاء حسناً، وهذه قضية مشهورةٌ أيضاً، وإذا كان الإحسان إلى الصديق حسناً، فمقابل الصديق عدوٌّ، والإحسان إلى العدو قبيحٌ، فتكون الإساءة إليه حسنةً، ولكن ليس هذا مطرداً، إلا أنه لما كان التقابل بين الأصدقاء والأعداء كان تقابلاً بين كون الإساءة إلى العدو حسنةً وبين كون الإحسان إلى الصديق حسناً وكما قال: كانت الإساءة إلى الأعداء حسنةً» فإنَّ التقابل بين الإحسانِ والإساءةِ وبين الأصدقاءِ والأعداءِ يستوجبُ انتقالَ الذهنِ من إحدى القضيتين إلى الأخرى بالمقارنة والمقايسة.

ب. أن تكونَ المقدمةُ مكتسبةً شهرتهاً من قياسٍ مؤلفٍ من المشهورات منتج لها. مثلاً: لو ألفتَ قياساً من مقدماتٍ مشهورةٍ حقيقيةٍ تحصل على نتيجة مشهورةٍ، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات؛ من قبيل ما تقدم في البرهان من أنه لو كان المطلوب نظرياً، فإنه يمكن الاستعانة بمقدماتٍ بديهيةٍ لنستكشف صحة المطلوب النظري، بأن تكونَ هذه المقدمةُ المفروضةُ مأخوذةً من مقدماتٍ مشهورةٍ؛ نظير المقدمة النظرية في البرهان إذا كانت مكتسبةً من مقدماتٍ بديهيةٍ. فنتيجة القياس وإن كانت نظريةً لكنها مستندةٌ إلى مقدماتٍ مشهورةٍ، فتكون مشهورةً أيضاً وتُجعل مقدمةً في القياس الجدلي.

(٩) مسائل الجدال

كُلُّ قضيةٍ كانَ السائلُ الذي يريد أن ينقض وضع المحافظ المجيب، فإنه إذا سأله لا بد أن يضمن سؤاله قضيةً بأن يقول له: هل الحسن والقبح - مثلاً -

عقليّان أو لا؟ وهذا السؤال يتضمّن قضيةً، **قد أوردَ عينها في حال سؤاله أو أوردَ مقابلها، فإنّها تسمى «مسألة الجدل»**، وتعريف المسألة الجدليّة في الاصطلاح: هي القضية التي يوردها السائل في سؤاله أو يورد مقابلها. **وبعد أن يسلمَ بها المجيبُ، فتكون تلك القضية عينها أو مقابلها مقدّمةً، لأنّه بعد أن يسلمَ بها المجيب يمكن للسائل أن يجعلها مقدّمةً لقياسٍ جدليّ يفحم بها المجيب، أو كما قال: ويجعلها السائل جزءاً من قياسه، هي نفسها تسمى «مقدّمة الجدل»**. كما تقدّم نظيره في البرهان، فإنّه قبل البرهان تكون القضية التي يراد الاستدلال على إثباتها مجرد دعوى، وبعد إقامته تكون قضيةً مطلوبةً. والمقام كذلك، فإنّ القضية قبل إقامة القياس الجدليّ هي مسألةٌ، وبعد تسليم المجيب بها تسمى مقدّمةً للجدل.

إذا عرفت ذلك، فكلّ قضية لها ارتباطٌ من قريبٍ أو بعيدٍ، وأشرنا إلى ذلك فيما تقدّم حيث ذكرنا أنّ السائل يبدأ بأبعد القضايا بحيث لا يشعر المجيب بأنّه يريد أن ينقض وضعه، فكلّ قضية لها ارتباطٌ في نقض الوضع الذي يراد نقضه، **تصلح أن تقع مورداً لسؤال السائل، ولكنّ بعض القضايا يجدرُ به أن يتجنّبها، نذكرُ بعضها من باب الوصايا التي يقدّمها المنطقيّ لكلّ مجادلٍ، فإذا أردت أن تسأل حتّى تحصل اعتراف الخصم، ويكون السؤال مقدّمةً للقياس الجدليّ حاول أن لا تسأل عن المشهورات الحقيقيّة، لأنك إذا سألت عنها فتكون قد جعلتها في معرض الشكّ والترديد، وهذا تفتح الطريق أمام المجيب ليردّ فيها وينكرها. وهذا ما عناه بقوله:**

منها: أنّه لا ينبغي للسائل أن يجعل المشهورات الحقيقيّة مورداً لسؤاله، فإنّ السؤال عنها معناه جعلها في معرض الشكّ والترديد، وهذا ما يشجّع المجيب على إنكارها ومخالفة المشهور. فلو أنّ السائل أورد تلك المشهورات وجعلها مقدّمةً من مقدّمات القياس الجدليّ لأجل أن يحصل اعتراف الخصم بها، فليذكرها بطريقة لا يظهر منها أنّه يشكّك فيها. فلو التجأ السائل لإيراد المشهورات في سؤاله، فليذكرها على سبيل التمهيد للقواعد التي يريد أن يستفيد منها لنقض

وضع المجيب، فالسائل عندما يسأل سؤالاً فليجعل المشهور الحقيقي دليل سؤاله، لا أنه يجعل نفس المشهور الحقيقي سؤالاً **باعتبار أن تلك المشهورات مفروغ عنها، لا مفرغ من الاعتراف بها.**

ومن الوصايا التي تقال للناقض: أن لا يسأل عن حقيقة الأشياء وعليتها، لأن السؤال عن ذلك مرتبط بالتعليم والتعلم وليس مرتبطاً ببحث صناعة الجدل، فإن سأل عن ذلك فإنه بسؤاله يضعف موقفه أمام الجمهور، لأنه يظهر لهم أنه جاهل بحقائق الأشياء وعللها. وإذا أراد أن يسأل عن حقيقة شيء أو دليل علية، فليسأل بنحو الاستفهام عن معنى اللفظ، أو بنحو السؤال عن رأيه في حقيقة الشيء، أو كما قال:

ومنها: أنه لا ينبغي له أن يسأل عن ماهية الأشياء وحقيقتها، ولا عن لميتها (عليتها).

بيناً فيما سبق الوجه في تسمية اللمية عليّة وقلنا في ذلك: لأنه يقع في جواب السؤال بلم؛ لأن مثل هذا السؤال إنما يرتبط بالتعلم والاستفادة لا بالجدل والمغالبة، بل السؤال عن الماهية لو احتاج إليه فينبغي أن يضعه على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ، أو على سبيل السؤال عن رأيه وقوله في الماهية، بأن يسأل هكذا: «هل تقول إن الإنسان هو الحيوان الناطق أو لا؟» ولا يسأله هكذا: هل الإنسان حيوان ناطق أو لا؟ إذ لو سأله بهذه الكيفية يشعر الجمهور بأنه جاهل، أو يسأل هكذا: «لو لم يكن حد الإنسان هو الحيوان الناطق، فما حدّه إذن؟».

وكذلك السؤال في اللمية لا بد أن يجعل السؤال عن قوله ورأيه فيها، لا عن أصل العلية.

(١٠) مطالب الجدل

إن الجدل ينفع في جميع المسائل الفلسفية والاجتماعية والدينية والعلمية

والسياسية والأدبية وجميع الفنون والمعارف، وكل قضية من ذلك تصلح أن تكون مطلوبةً به. ويُستثنى من ذلك قضايا لا تُطلب بالجدل:

منها: «المشهورات الحقيقية المطلقة»، لا ينبغي للسائل أن يسأل بالمشهورات الحقيقية المطلقة وهي التي يقبلها الجميع، لأنها حينئذ تكون في مورد الشك والترديد، فلا يمكن إقامة القياس الجدلي، لأنّ المفروض بالمستدل أن يستند إليها، فإذا شكك فيها لا يمكنه الاستدلال بها؛ **لأنّها لما كانت بهذه الشهرة، أي: حقيقةً مطلقةً، لا يسع لأحد إنكارها والتشكيك بها حتى يحتاج إثباتها إلى حجة. وحكمها من هذه الجهة حكم البديهيّات،** أي: حكم المشهورات الحقيقية المطلقة في الجدل حكم البديهيّات الأولى في البرهان، فكما أنّ البديهيّات لا يمكن إقامة البرهان عليها، لأنّها هي مبادئ القياس البرهانيّ، فكذلك المشهورات الحقيقية المطلقة لا يمكن إقامة القياس الجدليّ عليها، لأنّها هي مبادئ القياس الجدليّ، **فإنّها لا تُطلب بالبرهان. ويجمعها أنّها أي: المشهورات الحقيقية المطلقة والقضايا البديهيّة، غير مكتسبة، فلا تُكتسب بحجة.**

ومن يُنكر المشهورات الحقيقية، لا تنفع معه حجة جدليّة، لأنّ معنى إقامتها أي: إقامة الحجّة الجدليّة، إرجاعه إلى القضايا المشهورة، وقد يُنكرها الطرف الآخر حسب الفرض أيضاً. ومثل هذا المنكر للمشهورات لا ردّ له إلا العقاب أو السخرية والاستهزاء أو إحساسه، فمن يُنكر مثل حُسن عبادة الخالق وقبح عقوق الوالدين، فحُقه العقاب والتعذيب، لا إقامة الدليل له، وعن هذا المنكر قال الشيخ الرئيس رحمه الله: إذا جاء شخصٌ وقال: **إني أشك في كل شيء،** يقال له: هل أنت موجودٌ أم لا؟ فإن قال: أنا شاكٌ في وجودي، فيقال له: هل شكك موجودٌ أم لا؟ فيقول: أنا شاكٌ في شكّي ولا أعلم هل أنا شاكٌ أم لا! ومثل هذا لا تنفع معه الحجّة، لذا فليضرب وليحرق بالنار. فإن قال: **آلمتني النار،** يقال له: أنت شاكٌ في ألمك، ولا دليل لديك على أنّ النار مؤلمة. فمن ينكر المشهورات الحقيقية المطلقة الواضحة

لدى الجميع والتي تطابقت عليها عقول البشر، جزاؤه وطريقة المحاوره معه أن يعاقب، لعلّه يعود إلى رشده ولا ينكر الواضحات، ويكون عقابه بمثابة صعقة، كمن توقّف قلبه عن الحركة فيضطرّ الطبيب إلى صعقه بالكهرباء ليعود إلى الحياة مرّة أخرى. **ومنكرٌ مثل أنّ القمرَ مستمدُّ نوره من الشمس، يُسخرُ به ويُضحكُ عليه. ومنكرٌ مثل أنّ النارَ حارّةٌ، يُكوى بها ليحسّ بحرارتها.**

نعم، قد يُطلبُ المشهورُ بالقياس الجدليّ في مقابل المشاغِبِ كما تُطلبُ القضيةُ الأولىّ بالبرهان في مقابل المغالط، وسيأتي بحثه في المغالطة. هذا كلّه في المشهورات الحقيقيّة المطلقة.

أمّا المشهوراتُ المحدودةُ أو المختلفُ فيها، من قبيل القضية النظرية التي ترجع إلى البديهية، فيقام عليها القياس الجدليّ لإثباتها، أو كما قال: فلا مانع من طلبها بالحجّة الجدليّة في مقابل من لا يراها مشهورةً أو لا يعترفُ بشهرتها، لينبّهه على شهرتها بما هو أعرفُ وأشهر؛ لأنّ من يريد أن يثبت أو يعرف شيئاً، لا بدّ أن يكون هو أشهر وأعرف.

ومنها: «القضايا الرياضيّة» ونحوها؛ لأنّها مبتنيةٌ على الحسّ والتجربة، فلا مدخلٌ للجدل فيها، ولا معنى لطلبها بالمشهورات، كقضايا الهندسة والحساب والكيمياء والميكانيك ونحو ذلك.

(١١) أدوات هذه الصناعة

إذا أراد شخصٌ أن يحصل ملكة صناعة الجدل، فكيف يحصلها؟ لتوضيح الإجابة عن هذا السؤال، نضرب مثلاً فنقول: تارةً يريد الإنسان أن يكون شجاعاً، بحيث إن وقعت ملحمةٌ أو معركةٌ أو وقع هجوم عدوّ على وطنه يُقدّم، وتارةً أخرى يريد أن يتعلّم ما هو تعريف الشجاعة ومن هو الشجاع وما هو سلوكه، ولا يريد أن يكون شجاعاً.

لا شك أنك تلاحظ الفرق بين الحالتين، ففي الحالة الأولى يحتاج إلى العمل بالإضافة إلى العلم والممارسة، وفي الحالة الثانية لا يحتاج إلا إلى معرفة الاصطلاح، كمن يعلم بعض الأشخاص نظرياً على لوح الكتابة كيفية قيادة المركبات الآلية لكنه لا يعرف القيادة. فإن تعلم فن القيادة شيء، وممارسة القيادة شيء آخر.

إذا اتضح هذا، نقول: تقدم أن الجدل ملكة، وقد يكون شخص قادراً على بيان أدوات هذه الصناعة لشخص يريد أن يتعلم أساليب الجدل فيوضحها له بأحسن الطرق النظرية لكنه نفسه لا يكون قادراً على الجدل في الواقع، إذ لا علاقة بين أن يكون مجادلاً وأن يكون معلماً للآخرين ومبيناً لهم ماذا ينبغي للمجادل أن يقول، وماذا ينبغي أن لا يقول من دون أن يمارس عملية الجدل.

ومن هنا يتضح أن الطالب إذا قرأ أدوات هذه الصناعة والوسائل التي بها تحصل الملكة، لا يصير مجادلاً بالفعل، بل حتى يكون كذلك بالفعل لا بد أن يحصل الأدوات ويمارس عملية الجدل. وهذا من قبيل علم الأخلاق، فإن كثيراً من الناس يقرؤون كتب الأخلاق، فيتعلمون موارد الأخلاق، كالشجاعة والجود والسخاء وأداء الأمانة... ونحو ذلك، ولكنهم لا يكونون أسخياء ما لم يمارسوا عملية الجود والسخاء في الواقع.

ولهذا نصح المصنف رحمه الله الطالب بأنه «ليس معنى معرفة وصف هذه الأدوات أنه يكون حاصلاً عليها فعلاً، بل لا بد من السعي لتحصيلها بنفسه عملاً واستحضارها عنده» فلكي يكون الطالب مجادلاً فعلاً عليه بالممارسة.

عرفنا فيما سبق: أن الجدل يعتمد على المسلّمات والمشهورات، غير أن تحصيل ملكة هذه الصناعة لا تحصيل اصطلاحاتها، بل تحصيل ملكتها التي بها يكون مجادلاً قوياً^(١) (بأن يتمكن المجادل من الانتفاع بالمشهورات والمسلّمات في وقت

(١) ورد أن أبا حنيفة كان ذا ملكة قوية في القياس في الفروع بنحو لو أراد أن يثبت أن

الحاجة عند الاحتجاج على خصمه، أو عند الاحتراز من الانقطاع والمغلوبيّة) ليس بالأمر الهين، كما قد يبدو لأوّل وهلة، لمن يقرأ مبادئ الجدل ويعرف أدواته فيظنّ نفسه مجادلاً قوياً، بل يحتاج إلى مرانٍ طويلٍ حتى تحصل له الملكة، شأن كلّ ملكة في كلّ صناعة. ولهذا المران مواردٌ أربعة هي أدوات للملكة، إذا استطاع الإنسان أن يحوزَ عليها، فإنّ لها الأثر البالغ في حصول الملكة وتمكّن الجدليّ من بلوغ غرضه، وهو المحافظة على وضعه أو النقض على الآخرين.

ونحن واصفون هنا هذه الأدوات. وليعلم الطالب: أنّه ليس معنى وصف هذه الأدوات أنّه يكونُ حاصلًا عليها فعلاً، فإنّ معرفة الاصطلاح شيءٌ، وكون الإنسان مجادلاً شيءٌ آخر، بل لا بدّ من السعي لتحصيلها بنفسه عملاً واستحضارها عنده، فإنّ مَنْ يعرف معنى المنشار لا يكونُ حاصلًا لديه ولا يكونُ ناشراً للخشب، بل الذي ينشره مَنْ تمكّن من تحصيل نفس الآلة وعمل بها في نشر الخشب. نعم، معرفة أوصاف الآلة طريقٌ لتحصيلها والانتفاع بها، فالعلم مقدّمةً لتحصيل الملكة. والأدوات الأربع المطلوبة هي كما يلي:

تقدّم: أنّ صناعة الجدل كأيّ صناعةٍ تحتاج إلى وسائل وأدوات، إلا أنّ أدوات الصناعات تختلف باختلاف الصناعة، فإذا كانت الصناعة ماديّة، كانت أدواتها التي يحتاج إليها ذو الصناعة ماديّة، مثل صناعة النجارة، فإنّ الأدوات التي يحتاج إليها النجار هي المنشار والمطرقة والمسامير ونحو ذلك، وإذا كانت صناعةً علميّةً - كما قيّدنا صناعة الجدل - كانت أدواتها التي يحتاج إليها صاحب هذه الصناعة مرتبطةً بالعلم والمعرفة. من هنا أفاد المصنّف قدس سرّه بأنّ

الخشب ذهبٌ لفاعل، ولولا قوّته القياسيّة هذه لما استطاع أن يكون مؤسساً وإماماً لمذهب. وهذا يعني أنّه لم يكن يعرف اصطلاح القياس فقط، بل كان بالإضافة إلى ذلك يمارس عمليّة القياس والعمل بالرأي.

الأدوات التي يحتاج إليها المجادل في هذه الصناعة أربعٌ:
الأداة الأولى: أن يكون عارفاً بأصناف المشهورات الحقيقية، وعارفاً أيضاً
كيف يميّز بين المشهور الحقيقي عن غيره، لأنّه مع عدم معرفته بذلك لا يستطيع
أن يشكّل قياساً جدلياً للدفاع عمّا يعتقد به، أو لإبطال ما يعتقد به الطرف
الأخر.

ولابدّ أن يعلم أنّ مجرد الجمع لما هو من المشهورات لا يؤدّي الوظيفة المرادة
من هذه الأدوات بل لابدّ إضافة إلى الجمع - وكلّما كان المجموع أكبر، كان
المجادل أوفر حجّة في مناورة خصمه - من رعاية الأمور التالية:

١. التمييز بين المشهورات حيث قد يحتاج بعضها دون البعض، وأنّ نحواً
من المشهورات يعينه في وظيفته دون البعض.
٢. المزوجة بين مشهورة وأخرى، وتسرية حكم مشهورة لأخرى.
٣. السرعة وعدم التأني في استحضار المناسب من المشهورات.

وهذا ما عناه بقوله: **الأداة الأولى: أن يستحضر لديه أصناف المشهورات من
كلّ بابٍ ومن كلّ مادّة على اختلافها، فتكون المشهورات علماً متّصلاً لا منفصلاً،**
كما يتوهم البعض، من أنّه إذا عرف المشهورات من الكتب - وإن لم يحفظها
ويتذكّر منها شيئاً - يكون مجادلاً، مع أنّ الأمر خلاف ذلك، فإنّ العلم الموجود
في الكتاب منفصل لا يمكن الركون إليه، وإنّما يكون متّصلاً إذا كان قادراً على
استحضاره وقت الحاجة، بأن يحضّر المشهورات، **ويعدّها في ذاكرته لوقت
الحاجة، وأن يفصل بين المشهورات المطلقة، التي يقبلها كلّ مجتمع وكلّ أمّة، وبين
المحدودة عند أهل كلّ صناعة أو مذهب، وأن يميّز بين المشهورات الحقيقية
وغيرها، حتّى لا تقع المغالطة، وأن يعرف كيف يستنبط المشهور.**

سوف يأتي في بحث المواضع: أن المواضع هو القاعدة التي تستند إليها
مشهوراتٌ حقيقيةٌ متعدّدة، وعلى المجادل أن يحفظ تلك المواضع حتّى يستطيع

أن يستنبط منها المشهورات وقت الحاجة، من قبيل إتقان الفقيه الأصولي القواعد الأصولية والقواعد الفقهية، باعتبار أنه لا يمكن أن يحفظ آلاف المسائل الفرعية، فيستعين بها على استنباط الحكم الشرعي لفرع من الفروع. وفي المقام لا يستطيع أن يحفظ المجادل كل المشهورات في جميع الصناعات والعلوم والمذاهب والملل والنحل، فعليه أن يحفظ ويتذكر المواضع، أي: القواعد التي تستنبط منها مشهورات متعددة. **ويحصل على المشهورات بالقرائن، وينقل حكم الشهرة من قضية إلى أخرى، إما بالمشابهة أو بالمقابلة كما بيّناه فيما سبق.**

فإذا كمل له كل ذلك وجمعه عنده، فإن احتاج إلى استعمال مشهور، كان حاضراً لديه متمكناً به من الاحتجاج على خصمه.

وهذه الأداة لازمة للجدلي؛ لأنه إن لم يكن حافظاً هذه المشهورات فقد يشكل عليه السائل، فتقطع حجته ويُغلب أمام الجمهور. فينبغي له أن يحفظ المشهورات؛ لأنه لا ينبغي له أن ينقطع أمام الجمهور ولا يحسن منه أن يتأني ويطلب التذکر أو المراجعة، فإنه يفوت غرضه وهو الغلبة على خصمه، ويُعد فاشلاً؛ لأن غايته آنية، وهي الغلبة على خصمه أمام الجمهور، فيفوت غرضه بفوات الأوان، على العكس من طالب الحقيقة بالبرهان؛ فإن جوابه ليس آنياً لكي يُغلب أمام الجمهور، بل كلما تأني وتأمل كان جوابه أتم وأكمل، أو كما قال: **فإن تأنيه وطلبه للتذکر والتأمل، لا يُنقصه ولا ينافي غرضه من تحصيل الحقيقة، ولو بعد حين.**

ومما ينبغي أن يُعلم: أن هذه الملكة (ملكة استحضار المشهور عند الحاجة) يجوز أن تتبعض، كما في أي علم آخر؛ نظير انقسام الاجتهاد إلى مطلق ومتجزئ، فإن المجتهد المطلق إذا طرحت عليه أية مسألة فقهية مرتبطة بتعيين حكم شرعي في أي باب من الأبواب التي ترتبط بالمجتمع، سواء كانت مرتبطة بوسائل الإعلام المرئي والمسموع والمقروء أو مرتبطة بالاقتصاد والسياسة، أو بتعيين المواقف الدولية في العالم وتنظيم العلاقات بين الدول، والتعامل مع الشركات،

وتنظيم الملاحة البحرية والجوية... إلى غير ذلك مما هو مذكور في محله، كان له رأيه الخاص في كل واحدة من تلك المسائل. وهذا معناه: أن الفقيه في زماننا لا بد أن يعرف جميع القوانين ويقف على كل هذه العلوم والمعارف حتى يكون مجتهداً مطلقاً، ولا يكفي اطلاعه عليها اطلاقاً عابراً، بل يتخصّص فيها. فكما يحتاج إلى معرفة علوم اللغة العربية والمنطق والكلام والفلسفة وعلوم الحديث لاستنباط حكم من أحكام الصلاة مثلاً، كذلك يحتاج إلى سائر العلوم والمعارف الأخرى. فإذا أراد استنباط حكم مسألة اجتماعية مرتبطة بما يصنعه بعض الشباب في أنفسهم حيث يتحتّم علينا الإجابة عمّا إذا كان من الضروريّ جلده وتعزيره أو إصلاحه بالنصح وتوعيته ثقافياً، باعتبار أن جلده أو إصلاحه وتوعيته حكم شرعيّ، عليه أن يستند في حكمه إلى دليل مفقود في المقام. ومن الواضح: أن تشخيص هذه الحالة مرتبط بالحكم. وهذا يحتاج إلى معرفة علم الاجتماع وعلم النفس بفروعه المتعددة، حتى يتمكن من الحكم بالجواز أو عدمه ونحوهما من الأحكام التكليفية.

ولا يمكن أن تجتمع كل هذه القدرات العلمية في شخص واحد مع التوسّع، في جميع هذه المعارف والعلوم.

ألا ترى أنك تستهجن ما تشاهده مكتوباً على لافتات بعض الأطباء من تعدّد الاختصاص بالأمراض الجلدية والداخلية والأطفال والقلبية والعصبية والنفسية؟! مع أن كل واحد من هذه الفروع يحتاج إلى مجموعة من الاختصاصات. ومن المعلوم: أن علومنا الشرعية أهم من هذه العلوم لأنّها مرتبطة بالجانب الروحي من الإنسان، إلا أنه لما لم تكن النتائج التي تحصل من خطأ الفتوى منظورة في المدى القريب، يُستهان بها، ويُحتاط في خطأ النتائج المرتبطة بالبدن وصحته، لأن آثار الدواء غير المناسب تظهر بسرعة، والحال أن آثار الفتوى تظهر في روح الإنسان، غاية الأمر أنّها لا تظهر في الحال كما تظهر آثار الدواء غير المناسب.

وبالحملة: المجتهد المطلق لا بدّ أن يكون قادراً على أن يعطي رأياً في كلّ مسألةٍ من المسائل التي تهّم المجتمع، ولا يقتصر رأيه على العبادات والمعاملات لأنّها جزءٌ من الإسلام وليست كلّ الإسلام.

نعم، يمكن التبويض في الاجتهاد، بأن يكون الشخص مجتهداً في بابٍ من أبواب الفقه، كالصلاة أو الصوم أو الحجّ أو في بابٍ من المعاملات، كالبيع والتجارة والإجارة ونحوها، ولا يكون مجتهداً في العلاقات الدوليّة مثلاً؛ لعدم معرفته بذلك، ولهذا لا يمكن أن يُستفتى في حكم التطبيع مع إسرائيل، حيث نجد العالم متّجهاً نحو ذلك، وأيّة دولةٍ تحول دون هذا الهدف تعزل سياسياً عن الوضع العالميّ وتحاصر اقتصادياً، ولكنّ هذا لا يعفينا عن بيان حكم هذه العلاقة، وأنها جائزةٌ شرعاً أو لا. وحينئذٍ يدور الأمر بين اختيار العزلة دولياً وما قد ينجم عن ذلك من حصار اقتصاد البلد وضعف مؤسّساته وشركاته وبناءه التحتيّة، أو اختيار العلاقة وبقائه بعيداً عمّا ذكر.

ومّا لا شكّ فيه: أنّ تشخيص الأهمّ لمصلحة البلد في مثل هذه الأمور والقضايا يعجز عنه أمهر السياسيّين الذين يعرفون موازين العلاقات الدوليّة وسياسة العلاقات الخارجيّة وارتباطات دول العالم بعضها ببعض الآخر، ويستطيعون معرفة سياسات بلدانهم الاقتصاديّة وخططهم لإبقاء الاقتصاد قوياً متماسكاً كي لا تنهار المؤسّسات الماليّة، فتعلن عن إفلاسها، كما جرى في زماننا من انهيار أكثر مصارف العالم في الأزمة الماليّة العالميّة وكادت بعض البلدان الأوربيّة أن تعلن إفلاسها.

إنّ الحكم في مثل هذه القضايا الخطيرة ليس من اختصاص الفقيه، ولا يُرجع إليه فيها ولا يمكن طلب الاستفتاء فيها من أيّ شخصٍ، وإن كانت ملكته الاجتهاديّة في باب العبادات قويّة جداً، بحيث يتمكن معها من تدريس كتاب الصلاة مثلاً إلى ما شاء الله.

من هنا يتّضح لنا: أنّ ملكة الاجتهاد تتبعّض، وإذا كان كذلك فالاجتهاد المطلق بالمعنى الذي بيّناه من الإطلاق - لا الاجتهاد المطلق في جميع أبواب الفقه - لا يمكن تحقيقه لأحدٍ في الأعمّ الأغلب.

وعلى أيّ حالٍ، نعود إلى الموضوع، فنقول: ليس المراد من استحضار ملكة المشهورات استحضار كلّ المشهورات في جميع العلوم والمذاهب والملل والنحل، بل المراد استحضار ملكة المشهورات المرتبطة بمذهبٍ معيّنٍ أو ملةٍ معيّنةٍ أو علمٍ معيّنٍ، بأن تكون مستحضراتٍ المجادلٍ خاصّةً بالموضوع المختصّ به، فالمجادل في الأمور الدينية مثلاً يكفي أن يستحضر المشهورات النافعة في موضوعه خاصّةً، ومن يجادل في السياسة إنّما يستحضر خصوص المشهورات المختصة بهذا الباب، فيكون صاحب ملكة في جدل السياسة فقط... وهكذا في سائر المذاهب والآراء. وعليه فلا يجب في الجدليّ المختصّ بموضوع أن تكون ملكته عامّةً لجميع المشهورات في جميع العلوم والآراء. ثم إنّ المتصدّي لإدارة الأمة، أي: المرجع العامّ، تارةً يرجع إليه الناس في سائر الأمور العباديّة والمعاملات، والذي يشترط فيه أن يكون هو الأعم.

وبعبارةٍ أخرى: تارةً يراد من المرجع العامّ من يرجع إليه الناس، ولكن مرجعيّته مرتبطةً بالفقه الإسلاميّ، وأخرى يراد منه مرجع الناس في الفتوى الشرعيّة وفي المسائل الاقتصاديّة والسياسيّة والعلاقات الاجتماعيّة والعلاقات الدوليّة وتنظيم شؤون البلاد وما يهتمهم في أمور معاشهم ومعادهم.

وهو بهذا المعنى - على ما أفاده السيّد الشهيد الصدر قدس سرّه - لا بدّ أن يتّخذ لجناً استشاريّةً متعدّدةً تبلغ عشرة اختصاصاتٍ مهمّةٍ في العلوم الإنسانيّة، كالسياسة والاقتصاد والاجتماع والعلاقات الدوليّة والقانون الدوليّ والقانون الخاصّ... يستشيرهم ليتمكّن من إعطاء الحكم الخاصّ في أيّة مسألةٍ من تلك المسائل.

الأداة الثانية: القدرة والقوّة على التمييز بين معاني الألفاظ المشتركة، والمنقولة والمشكّكة والمتواطئة والمتباينة والمترادفة وما إليها من أحوال الألفاظ التي تقدّم

بحثها في أول الجزء الأول، **والقدرة على تفصيلها على وجه يستطيع أن يرفع ما يطرأ من غموض واشتباه فيها؛ حتى لا تقع المغالطة ولا يقع الجدل على أمر فارغ،** كما في النزاع القائم بين المسلمين في أن الله يرى أو لا. فإننا ما لم نحدد معنى الرؤية يكون النزاع لفظياً، فيمكن أن يكون مراد القائل بالرؤية هي الرؤية القلبية، على حد قوله عليه السلام: «رأته القلوب بحقائق الإيمان»، ومراد القائل بالنفي: نفي الرؤية البصرية، فلا نزاع بينهما في الواقع، إذ الأول يثبت الرؤية القلبية التي لا ينفىها الثاني، والثاني ينفي الرؤية البصرية التي لا يثبتها الأول. فمناً النزاع بينهم في تحديد معنى الرؤية. فلا بد أن يقف الإنسان على معاني الألفاظ ويعرف المشتركة اللفظية والمعنوية، ليكون على بينة من الأمر فيما إذا دخل في بحثٍ جدليٍّ ليشكل قياساً ينقض به على خصمه أو يدافع به عن وضعه وعمّا التزم به، حتى لا يكون نزاعه لفظياً لا يسمن ولا يغني من جوع.

وهذا معناه: أن المجادل واقفٌ على معاني ألفاظ اللغة التي يستعملها، ويكون لغوياً قوياً، ولا يكفي في كونه جدلياً معرفته ببعض الألفاظ والمصطلحات، كمن يحفظ بعض ألفاظ ومصطلحات لغةٍ أجنبيةٍ ويجادل شخصاً يتقن قواعد تلك اللغة والألفاظ المستعملة فيها، فلا شك في أنه سوف يُغلب. إذن لا بد له من معرفة معاني الألفاظ، حتى لا يقتصر على الدعوى المجردة في إيرادها في حججه، بل يتبين وجه الاشتراك أو التشكيك أو غير ذلك من الأحوال.

وهناك أصولٌ وقواعدٌ قد يرجع إليها لمعرفة المشترك اللفظي وتمييزه عن المشترك المعنوي، لمعرفة باقي أحوال اللفظ، ومعرفة الألفاظ المترادفة والمتباينة والمتواطئة، لا يسعها هذا الكتاب المختصر. ولأجل أن يتنبه الطالب لهذه الأبحاث نذكر مثلاً لذلك، فنقول:

لو اشتبه لفظٌ في كونه مشتركاً لفظياً أو معنوياً، فإنه قد يمكن رفع الاشتباه بالرجوع إلى اختلاف اللفظ بحسب اختلاف الاعتبارات، مثل كلمة «قوة»، فإنها

قد تستعمل ويراد بها قابلية القبول، مثل قولنا: النطفة إنسان بالقوة؛ إذ يكون لها قابلية واستعداداً لأن تكون إنساناً، ومثل قولهم: البذرة شجرة بالقوة، فإنها بعد وضعها في التراب وسقيها بالماء واستفادتها من نور الشمس يكون لها قوة وقابلية واستعداداً لأن تكون شجرة مثمرة.

وقد تستعمل ويراد بها مبدأ الفعل، مثل قولنا: قوة البصر. فإن معناها الشيء الذي يقوم بفعل الإبصار، فهي مبدأ فاعلي لا مبدأ قاي. ومن الواضح أن كلاً من الفاعل والقابل متقابلان. وعلى هذا فلو شككنا في استعمال هذه اللفظة في خصوص أحد المعنيين أو في كونها مشتركاً لفظياً أو معنوياً، يمكن أن نشخص المعنى المراد منها من خلال اللفظ المقابل، بأن نرى القوة بمعنى القابلية يقابلها القوة بمعنى الفعلية، أي: الشيء إما بالقوة وإما بالفعل. ونرى القوة بمعنى القدرة أو المبدأ الفاعلي يقابلها الضعف. فمن تعدد المقابل نستكشف أن القدرة مشترك لفظي لا معنوي، وإلا لما اختلف معنى اللفظ المقابل لها.

قال الطباطبائي: «والأشبه أن تكون القوة في أصل الوضع بمعنى مبدأ الأفعال الشاقة الشديدة - أعني كون الشيء بحيث يصدر عنه أفعال شديدة - ثم توسع في معناها فأطلقت على مبدأ الانفعالات الصعبة - أعني كون الشيء بحيث يصعب انفعاله بتوهم أن الانفعال أثر موجود في مبدئه كما أن الفعل والتأثير أثر موجود في الفاعل - ثم توسعوا فأطلقوا القوة على مبدأ الانفعال ولو لم يكن صعباً، لما زعموا أن صعوبة الانفعال وسهولته سنخ واحد تشكيكي... هذا ما عند العامة.

ولما رأى الحكماء أن للحوادث الزمانية من الصور والأعراض إمكاناً قبل وجودها منطبقاً على حيثية القبول التي تسميه العامة قوة، سمو الوجود الذي للشيء في الإمكان قوة، كما سمو مبدأ الفعل قوة، فأطلقوا القوة على العلل الفاعلية...»^(١).

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٤٩.

وهذا ما عناه بقوله: **فإنها تستعمل بمعنى القدرة والمبدأ الفاعليّ، كقولنا: «قوة المشي والقيام» مثلاً، أي: القدرة على فعل المشي وفعل القيام، وتستعمل بمعنى القابليّة والتهيؤ للوجود، مثل قولنا: «الأخرس ناطقٌ بالقوة»، و«البذرة شجرةٌ بالقوة». فلو شككنا في أنها موضوعةٌ لمعنى أعمّ أو لكلّ من المعنيين على حدة، أي: نشكّ في أنّها مشتركٌ معنويٌّ لها مصداقان، أو مشتركٌ لفظيٌّ لكلّ واحدٍ منهما معنى، فإنّه يمكنُ أن نقيسَ اللفظَ إلى ما يقابله، فنرى في المثال أنّ اللفظَ بحسب كلِّ معنى يقابله لفظٌ آخر، وليس له مقابلٌ واحدٌ. فلو كان له معنىٌ واحدٌ عامٌّ، لكان لمقابله معنىٌ واحدٌ عامٌّ أيضاً، مع أنّنا نجد المقابل لهذه اللفظة متعدّداً، فيكون معناه متعدّداً أيضاً، فمقابلُ القوة بالمعنى الأوّل (أي: القدرة): الضعف، ومقابلها بالمعنى الثاني (أي: القابليّة والاستعداد): الفعليّة. ولتعدّد التقابل نستظهر أنّ لها معنيين لا معنىً واحداً، وإلا لكان لها مقابلٌ واحدٌ.**

وكذلك يمكنُ أن نستظهر: أنّ لللفظة معنيين، على نحو الاشتراك اللفظي، إذا تعدّد جمعها بتعدّد معناها، مثل لفظة «أمر»، على ما تقرّر في علم الأصول^(١)، فإنّها تارةً تجمع على أوامر، كما في الأوامر الشرعيّة، وأخرى تجمع على أمور، يقال: هذه أمورٌ متعدّدةٌ بمعنى أشياء متعدّدة. فهذه اللفظة إمّا بمعنى «شيء»، وإمّا بمعنى «الواجب». فهي مشتركٌ لفظيٌّ؛ بقريّة اختلاف جمعها، فإنّها بمعنى «شيء» تجمع على «أمور»، وبمعنى «طلب الفعل» تجمع على «أوامر». فلو كان لها معنىٌ واحدٌ مشتركٌ، لكان لها جمعٌ واحدٌ.

ثم إنّ كثيراً ما تقع المنازعات بسبب عدم تحقيق معنى اللفظ. ولذا نقول: من الواجب في أيّ بحثٍ علميٍّ دقيقٍ أن يحرّر محلّ النزاع أولاً ويعرف رأي كلّ واحدٍ من المتنازعين، ثمّ تناقش الآراء، وإلا فلا تثبت أيّة ثمرة علميّة ولا يكون

(١) كفاية الأصول: ص ٦١.

للنزاع أي معنى، والتعريف أحد الأساليب الثلاثة التي استخدمها سقراط من أجل الحيلولة دون المغالطة والحيل المنطقية الخادعة، إضافة إلى إعلاء شأن الفطرة والسبر والتقسيم بمعنى الإحصاء الدقيق للمصاديق حتى لا يجد الخصم مجالاً للمراوغة والتملّص^(١).

وكثيراً ما تحدث مثل هذه النزاعات في الأبحاث الفلسفية، حيث يثبت أحد المتنازعين شيئاً وينفيه الآخر، وكذا في المسائل العرفانية، حيث أثبت العرفاء وحدة الوجود، وشنت ضدهم حملات شعواء، إذ فهم خصومهم أن القول بوحدة الوجود معناه: أن كل ما في الكون وهم أو خيال لا واقع له، وأنه لا واقع للرسالات ولا للأنبياء والأئمة عليهم السلام ولا لأي إنسان أو أي شيء آخر. والإنصاف أن القائل بوحدة الوجود لا يريد هذا المعنى. وللاختلاف في فهم المراد من وحدة الوجود وعدم تحرير محل النزاع، وقع النزاع بين القائل بالوحدة الشخصية والمنكر لها^(٢)، **فينحو كل فريق من المتنازعين منحى من معنى اللفظ غير ما ينحوه الفريق الآخر، ويتخيّل كل منهما أن المقصود لهما معنى واحد هو موضع الخلاف بينهما. ومن له خبرة في أحوال اللفظ يستطيع أن يكشف مثل هذه المغالطات ويوقع التصالح بين الفريقين. ويمكن التمثيل لذلك بالنزاع في مسألة جواز رؤية الله، فيمكن أن يريد من يجيز الرؤية: الرؤية القلبية (أي: الإدراك بالعقل)، كما يدّعيه بعض الأشاعرة للتخلص من الإشكال، بينما أن المقصود لمن يجيّلها، هي الرؤية بمعنى الإدراك بالبصر، وأنه تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، فتفصيل معنى «الرؤية» وبيان أن لها معنيين، قد يزيل الخلاف والمغالطة. وهكذا يمكن كشف النزاع في كثير من الأبحاث. وهذا**

(١) مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال عشرين قرناً: ص ١٣٢.

(٢) شرح مقدّمة قيصري بر فصوص الحكم: ص ١١٣.

من فوائد هذه الأداة.

الأداة الثالثة، وهي قريبة من الأداة السابقة وهي: **القدرة على التمييز بين المتشابهات.** ليس المراد التمييز بينها باللفظ، وأنه مشترك لفظي أو مشترك معنوي، بل التمييز بين المتشابهات في القضايا، بأن يُسأل شخص عن الدليل على قضية فيذكر دليلاً مشابهاً أو مقابلاً، كأنها يريد أن يقول أنّ ما ذكرته وما يشبهه يرجع إلى قانون واحد أو قاعدة واحدة، كما لو قيل الدليل على (ألف) هو (باء) وبما أنّهما حرفان فهما متشابهان فيرجعان إلى قاعدة واحدة، وعلى المستدل أن يميّز بين المتشابهات في أنّها ترجع إلى قاعدة واحدة أو لا، **سواء كان التمييز بالفصول أو بغيرها،** ممّا يقوم مقام الفصول، مثل قولنا: حيوان ناطق، وحيوان طائر. فإنّهما متشابهان بالجنس، والمستدل يريد أن يستفيد من هذا التشابه لينقل من حكم مختص بالطائر إلى حكم مختص بالناطق أو بالعكس، وعلى الطرف المقابل أن يبيّن اشتباه خصمه بأن يقول: إنّ ما ذكرته مرتبط بالحيثية المختصة وليس مرتبطاً بالحيثية المتشابهة، لأنّ لكل من نوع الطائر والناطق حيثية مختصة به، وله حيثية مشتركة، والأحكام التي ذكرها المستدل لو كانت مختصة بالحيثية المشتركة لأمكن الانتقال من مشابه إلى مشابه، إلاّ أنّه ليس مرتبطاً بالحيثية المشتركة وإنّما مرتبطاً بالحيثية المختصة، فلا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر، **وتحصل هذه القوة (الملكّة) بالسعي في طلب الفروق بين الأشياء المتشابهة تشابهاً قريباً لاسيّما في تحصيل وجوه اختلاف أحكام شيء واحد، بل تحصل بطلب المباينة بين الأشياء المتشابهة بالجنس.**

وتظهر فائدة هذه الأداة في تحصيل الفصول والخواصّ للأشياء، فيستعين بذلك على الحدود والرسوم التي تقدّم بيانها وبيان أقسام كلّ واحد منها في الجزء الأوّل، وتظهر الفائدة للمجادل، كما لو ادّعى خصمه مثلاً أنّ شئين لهما حكم واحد، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، باعتبار تشابههما، فيقيس أحدهما على الآخر، أو أنّ الحكم ثابت للعامّ الشامل لهما، فإنّه - أي: المجادل - إذا ميّز

بينهما وكشّف ما بينهما من فروقٍ تقتضي اختلافَ أحكامهما، ينكشفُ اشتباهُ الخصمِ ويقالُ له مثلاً: إنَّ قياسك الذي ادّعيته قياسٌ مع الفارق.

مثاله: ما تقدّم في بحث المشهوراتِ في دعوى منكرِ الحسنِ والقبحِ العقليين.

وقد تقدّم البحث فيها حيث ذكرنا أنّ العقل هل يدرك حسن العدل مثلاً وقبح الظلم أم لا يدرك؟ وذكرنا أنّ في هذه المسألة قولين: أحدهما: أنّ العقل العمليّ يدرك حسن الأشياء وقبحها، والثاني: أنّه لا يدرك ذلك. وهذا القول ذهب إليه الأشاعرة واستدلّوا عليه بأنّه: لو كان الحسن والقبح ممّا يحكم به العقل، لما وقع فيه اختلافٌ، ولما كان فرقٌ بين حكمه هذا وبين حكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، ولكن الاختلاف وقع فيه، والفرق بين الحكمين ظاهرٌ، فلا يكونان عقليّين.

وأجبنا عن هذا الدليل في محله بما حاصله: فرقٌ بين حكم العقل بالحسن والقبح وبين حكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، فإنّ مسألة الحسن والقبح من مدركات العقل العمليّ، ومسألة «الكلّ أعظم من الجزء» من مدركات العقل النظريّ، وفرقٌ بين المدركين. فإذا كان المدرك من مدركات العقل النظريّ، فله حكمٌ، وإذا كان من مدركات العقل العمليّ، فله حكمٌ آخر يختلف عن حكم المدرك النظريّ، وقياس أحدهما على الآخر قياسٌ مع الفارق.

إذ استدلّ الأشاعرة على ذلك، أي: على إنكار التحسين والتقيح العقليّين: بأنّه لو كان عقليّاً لما كان فرقٌ بينه (حكم العقل بالحسن والقبح) وبين حكم العقل بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، مع أنّ الفرق بينهما ظاهرٌ؛ إذ حتّى الطفل يستطيع أن يدرك أنّ الكلّ أعظم من الجزء ولا يستطيع أن يدرك أنّ العدل مثلاً حسنٌ والظلم قبيحٌ، فالفرق بينهما ظاهرٌ. والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله، فقياس أحدهما على الآخر قياسٌ مع الفارق.

فاعتقد المستدلُّ أن حكمي العقل (أي: العقل النظريّ والعقل العمليّ) في المسألتين من نوع واحدٍ، واستدلّ بوجود الفرق على إنكار حكم العقل في مسألة

الحسن والقبح. وقد أوضحنا هناك (أي: في المشهورات) الفرق بين العقليين النظري والعملي، وبين الحكمين بما أبطل قياسه، فكان قياساً مع الفارق. وهذا المثال أحد موارد الانتفاع بهذه الأداة.

الأداة الرابعة: القدرة على بيان التشابه بين الأشياء المختلفة، عكس الأداة

الثالثة، حيث كان الكلام في بيان الفروق بين التشابهات، وهنا في مقام تحصيل ملكة بيان التشابه بين الأشياء المختلفة، ففي الأداة الثالثة كانت هناك أمورٌ مختلفةٌ بينها جوانب اشتراكٍ وتشابهٍ، ويراد التعرّف على جوانب التشابه بين الأشياء، حتّى يمكن الانتقال من حكم بعض التشابهات إلى حكم بعضها الآخر، إذا كان الحكم مرتبطاً بحيثية التشابه، وليس مرتبطاً بحيثية الاختلاف والتباين **سواءً كان التشابه بالذاتيات، أي: الجنس والنوع والفصل، أو بالعرضيات** التي تقدّم بحثها في مبحث الكليات الخمسة.

وتحصل هذه القدرة (الملكّة) بطلب وجوه التشابه بين الأمور المتباعدة جدّاً

أو المتجانسة، وبتحصيل ما به الاشتراك بين الأشياء وإن كان أمراً عديمياً.

ويجوز أن يكون وجه التشابه نسبةً عارضةً خارجيةً ليست من ذات الشيء،

والحدود في النسبة بين المتشابهين. وهذه الحدود إمّا أن تكون متّصلةً أو منفصلةً،

ومعنى الاتّصال والانفصال الاشتراك في النسبة وعدم الاشتراك فيها.

ومثال المتّصلة قولنا: نسبة الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم، وذلك لأنّ

النسبة أُخذت في الممكن على نحو اللا بشرط، أي: لم يؤخذ فيه أن يكون موجوداً

ولا معدوماً، ولم يكن الرابط بين الوجود والعدم على نحو بشرط شيءٍ، ومن

المعلوم أنّ النسبة بين الوجود والعدم إذا لم تكن على نحو بشرط شيءٍ، فإنّما أن

تكون على نحو اللا بشرط أو بشرط لا، وليست هي على نحو بشرط لا، لأنّ

معناها أنّ الممكن في المثال لا يكون معدوماً، وهذا محالٌ، فتكون على نحو

اللا بشرط. وإذا كانت نسبة العدم إلى الإمكان كذلك، فمقابل العدم الوجود،

فتكون نسبة العدم - وهي اللابشرط - إلى الإمكان، نفس نسبتها إلى الوجود. والمنسوب - أي: الإمكان - واحدٌ، لأنه نسب إلى الوجود والعدم.

هذا وقد يكون المنسوب إليه واحداً كما لو قيل: نسبة الوجود إلى الإمكان كنسبة العدم إلى الإمكان، فإن المنسوب إليه واحدٌ والمنسوب متعدّدٌ، وهنا لا توجد نسبةٌ واحدةٌ تقوم بطرفين، بل نسبتان، وذلك لوجود ثلاثة أطرافٍ. وهذا يعني وجود حدودٍ مشتركةٍ في النسبة، فتكون متّصلةً. فالحدود في النسبة، **إمّا أن تكون متّصلةً أو منفصلةً**، وفي المتّصلة يكون أحد الطرفين المنسوب أو المنسوب إليه واحداً، فهنا نسبتان يوجد في أحد طرفيهما وجودٌ وعدمٌ، وفي الآخر شيءٌ واحدٌ وهو الإمكان، وفي النسبة المنفصلة يكون المنسوب والمنسوب إليه متعدّداً، **أمّا المتّصلة، فكما لو كان شيءٌ واحدٌ منسوباً واحداً كالإمكان المنسوب إلى الوجود والعدم، أو منسوباً إليه في الطرفين**، كالوجود والعدم بالنسبة إلى الإمكان، **أو أنّه في أحد الطرفين منسوباً وفي الثاني منسوباً إليه، فهذه ثلاثة أقسام:**

مثال الأوّل: ما لو قيل: نسبة الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم.

ومثال الثاني: ما لو قيل: نسبة البصر إلى النفس كنسبة السمع إليها؛ فإن المنسوب وهو البصر والسمع متعدّدٌ، والمنسوب إليه وهو النفس واحدٌ. فكما أنّ البصر قوّةٌ من قوى النفس، فالسمع كذلك.

ومثال الثالث: وهو ما كان في أحد الطرفين منسوباً وفي الثاني منسوباً إليه: **ما لو قيل: نسبة النقطة إلى الخطّ كنسبة الخطّ إلى السطح**، فإن نسبة النقطة إلى الخطّ هي أنّ الخطّ ينتهي بالنقطة، ونسبة الخطّ إلى السطح أنّ السطح ينتهي بالخطّ، فكلاهما يشكّل منتهىً، وكذلك الأمر بين السطح والجسم التعليمي، غاية الأمر: النقطة هي منتهى الخطّ، والخطّ هو منتهى السطح، فيكون بينهما جهة اشتراكٍ، وفي كلاهما يشكّل انتهاءً. فنسبة النقطة إلى الخطّ المنسوب إليه، كنسبة الخطّ إلى السطح، فيكون الخطّ منسوباً. ومن هنا يتّضح معنى قوله: «أو أنّه» أي: الحدّ

المشترك بين الطرفين الذي أدى إلى الاتصال «في أحد الطرفين منسوباً» كنسبة الخط إلى السطح «وفي الثاني منسوباً إليه» كنسبة النقطة إلى الخط^(١).

أما المنفصلة ففيما إذا لم يشترك الطرفان في شيءٍ واحدٍ أصلاً، كما لو قيل: نسبة الأربعة إلى الثمانية كنسبة الثلاثة إلى الستة، فبين أطراف النسبتين اشتراكٌ وهو النصف، ولكن لا يوجد بينهما حدودٌ مشتركة.

وفائدة هذه الأداة اقتناصٌ وتحصيل الحدود والرسوم بالاشتراك مع الأداة السابقة، فبالأداة الثالثة والرابعة نستطيع أن نحصل الحدود والرسوم، فإن هذه الأداة تنفع لتحصيل الجنس وشبه الجنس، أي: ما يقوم مقام الجنس، والأداة السابقة تنفع في تحصيل الفصول والخواص كما تقدم.

وتنفع هذه الأداة في إلحاق بعض القضايا ببعضٍ آخرٍ في الشهرة أو في حكمٍ آخر، ببيان ما به الاشتراك في موضوعيهما، بعد أن يعلل الحكم بالأمر المشترك كما في التمثيل المنطقي.

وتنفع هذه الأداة أيضاً الجدلي فيما لو ادعى خصمه الفرق في الحكم بين شيئين، بأن قال: هذا الشيء له حكمٌ خاصٌ، وذاك الشيء الآخر له حكمٌ خاصٌ أيضاً، وهذه الأداة تنفعه في أن يسأله عن الفرق بينهما، أو كما قال: فيمكنه أن يطالب بإيراد الفرق، فإذا عجز السائل عن بيانه، أي: الفرق، لا بد أن يسلم بالحكم العام ويدعن. وإن كان عدم بيان الفرق بينهما لا من جهة التشابه في الحكم، بل من جهة عدم كونها شيئاً واحداً، بحسب التحقيق العلمي لا يكون العجز عن إيراد الفرق - بل حتى نفي عدم الفرق - مقتضياً لإلحاق شيءٍ بشبهه في الحكم، بل يمكن أن يكون لكل واحدٍ منهما حكمه الخاص به. ولكن في صناعة الجدل لا يُتكلم عن الموازين العلمية اليقينية المطابقة للواقع.

(١) نهاية الحكمة: ص ١٣٩-١٤٠.

المبحث الثاني

المواضع

(١) معنى الموضع

الموضع: هو القاعدة التي تستند إليها المشهورات، لأنها في النتيجة لا بد أن تكون مستندة إلى سببٍ أو قاعدةٍ، وهذه القاعدة التي يستنبط منها المشهور أحكامه تسمى الموضع. وسوف يأتي في بحث فائدة الموضع الوجه في تسميته بذلك.

ومما لا شك فيه: أن هذا الاصطلاح، غير الموضع الذي تقدّم بيان معناه، وهو الرأي المعتقد به أو الملتزم به.

للتعبير بـ«الموضع» أهمية خاصة في هذه الصناعة أي: صناعة الجدل، فينبغي أن نتقن جيداً معنى هذه اللفظة قبل البحث عن أحكامه أي: الموضع، فنقول:

الموضع - باصطلاح هذه الصناعة - هو الأصل والقاعدة الكلية التي تفرع وتُستنبط وتنشعب منها قضايا مشهورة، يمكن أن يستفاد منها في الاستدلال الجدلي. أمّا نفس الموضع وإمكان الاستدلال به، فإنه إن كان مشهوراً أمكن الاستناد إليه كمقدمة في الاستدلال الجدلي بسبب شهرته، وإن لم يكن مشهوراً وكانت القواعد المستنبطة منه مشهورة، فمن الواضح أنه لا يجعل مقدمة في الاستدلال، وتجعل القواعد المستنبطة منه مقدمات.

وبعبارة ثانية أكثر وضوحاً: الموضع: كل حكم كلي - أي: كل قاعدة كلية - تنشعب منه وتفرع عليه أحكام كلية كثيرة، كل واحد منها بمثابة الجزئي بالإضافة إلى ذلك الكلي الأصل لها، وإن كان هذا المشهور في نفسه كلياً، إلا أنه كلي

إضافيُّ فوقه كَلِّيٌّ، من قبيل الجنس الذي هو نوعٌ لما فوقه؛ مثل: الحيوان، جنس الإنسان وغيره، ونوعٌ لما فوقه من الأجناس، **وفي عين الوقتِ كلُّ واحدٍ من هذه الأحكام المتشعبية، مشهورٌ في نفسه، يصحُّ أن يقعَ مقدّمةً في القياس الجدليّ بسبب شهرته.**

ولا يشترطُ في الأصل - الموضع - أو القاعدة التي هي أصل هذه المشهورات أن يكونَ في نفسه مشهوراً، فقد يكونُ مشهوراً فيمكن جعله مقدّمةً في القياس الجدليّ وقد لا يكونُ مشهوراً، وحينما يكونُ في نفسه مشهوراً، صحَّ أن يقعَ - كالحكم المنشعبِ منه - مقدّمةً في القياس الجدليّ، فيكونُ موضعاً باعتبارِ أنّه تنشعب منه قواعد ومشهوراتٌ أخرى، ومقدّمةً باعتبارِ آخر وهو استعماله في الاستدلال الجدليّ.

مثال الموضع قولهم: «إذا كان أحدُ الضدّين موجوداً في موضوع، كان ضدُّه الآخرُ موجوداً في ضدِّ ذلك الموضوع» كما لو كان (ألف) و(باء) ضدّين، فإذا كان (ألف) في موضوع أو عارضاً على شيءٍ، كان (باء) ضدّه عارضاً على شيءٍ آخر، ولا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ. فهذه القاعدة قد لا تكون مشهورةً، لكن يستنبط منها قواعد قد تكون من المشهورات. **فهذه القاعدة تسمى «موضعاً» لأنّه تنشعبُ منها عدّة أحكام مشهورةٌ تدخلُ تحتها، مثل قولهم: «إذا كان الإحسانُ للأصدقاءِ حسناً، فالإساءةُ إلى الأعداءِ حسنةٌ أيضاً»، فإنّ الموضوع هو الأصدقاء، والعرض هو الإحسان، ومقابله الإساءة وهي ضدّه، فتعرض موضوعاً يصادُ موضوع الإحسان، وهو المقابل للأصدقاء، أي: الأعداء. إذن الإحسان والإساءة ضدّان يعرضان موضوعين متضادّين وهما الأصدقاء والأعداء، وقولهم: «إذا كانت معاشرَةُ الجّهالِ مذمومةً، فمقاطعةُ العلماءِ مذمومةٌ». فالمعاشرَةُ تقابل المقاطعة، والجّهال يقابلون العلماء، والمعاشرَةُ والمقاطعة ضدّان يعرضان موضوعين متضادّين، وقولهم: «إذا جاء الحقُّ زهقُ الباطل»، وقولهم: «إذا كثرت الأغنياءُ قلت**

الفقراء... وهكذا. فهذه الأحكام وأمثالها أحكامٌ جزئيةٌ بالقياس إلى الحكم الأول العام، وفي نفسها أحكامٌ كليةٌ مشهورةٌ، أي: إذا نسبتها إلى الموضع فهي جزئيةٌ إضافيةٌ، وإذا نظرت إليها بما هي هي، فهي أحكامٌ كليةٌ مشهورةٌ يمكن أن تقع مقدماتٌ في الاستدلال الجدليّ.

مثالٌ ثانٍ للموضع، قولهم: «إذا كان شيءٌ موجوداً في وقتٍ أو موضعٍ أو حالٍ أو موضوعٍ، فإنه موجودٌ مطلقاً»، والعرف يقبل بهذا الموضع والقاعدة وإن كان لا يقبل بحسب الدقة العقلية. فإنّ الإنسان إذا وجد شخصاً أحسن إليه في وقتٍ، يصفه بالإحسان ويقول عنه أنّه محسنٌ دائماً، مع أنّه لم يثبت أنّه كذلك دائماً وإنّما ثبت إحسانه مرّةً واحدةً، وكذلك لو وجد شخصاً قد صدق معه في قضيةٍ، قال عنه أنّه صادقٌ دائماً، مع أنّه لم يصدق معه إلا في تلك القضية، وإذا بخل معه شخصٌ في وقتٍ يتوهم أنّه بخيلٌ دائماً. فالعرف يتوهم أنّ ذلك موجودٌ دائماً.

وقولهم: «وكُلُّ شيءٍ بحسب عرضٍ ممكنٌ أو نافعٌ أو جميلٌ، فهو مطلقاً ممكنٌ أو نافعٌ أو جميلٌ» فهذه القاعدة تسمى «موضعاً»، لأنّه تنشعب أي: تتفرّع منها عدّة أحكامٍ مشهورةٍ. مثل أن يقال: «إذا كذبَ الرجلُ مرّةً فهو كاذبٌ مطلقاً» أو دائماً في نظر العرف مع أنّه ليس كذلك، وقولهم: «إذا كان السياسيُّ يذيعُ السرّ في بيته، فهو مذيعٌ للسرّ مطلقاً»، يمكن المناقشة في هذا المثال بأنّه قد يكون من باب الأولوية، فإنّ السياسيّ إذ أذاع سرّ بيته ولم يحافظ عليه، فمن باب أولى أن يذيع أسرار الآخرين مطلقاً.

وقولهم: «إذا صبرَ الإنسانُ في حال الشدّة، فهو صابراً مطلقاً». ويمكن المناقشة فيه كسابقه.

وقولهم: «إذا ملكَ الإنسانُ العقار، فهو مالكٌ مطلقاً». ولا نقاش في صحّة هذا المثال والذي يليه. ومثل أن يقال: «إذا أمكنَ الطالبُ أن يجتهدَ في مسألةٍ فقهيةٍ فالاجتهادُ ممكنٌ له مطلقاً» و«إذا كان الصدقُ نافعاً في الحال الاعتيادية فهو

نافعٌ مطلقاً. قد لا يكون نافعاً كذلك **وإذا أحسنت مجاملة العدو في حال اللقاء فهي حسنةٌ مطلقاً**، قد لا تكون حسنةً كذلك **وهكذا تنشعبُ من ذلك الموضوع كثيرٌ من أمثال هذه الأحكام المشهورة التي هي من جزئياته**، ومن المعلوم أنه ليس الهدف من هذه المشهورات مطابقتها للواقع؛ إذ جميع الأمثلة المذكورة بالنظر الدقي مخالفةٌ للواقع، كما قال:

وأكثرُ المواضع ليست مشهورةً إلا أن القواعد التي تنشعب منها مشهورةٌ كما قال: وإنما الشهرةُ لجزئياتها فقط. والسرُّ في ذلك: أي: في أن أكثر المواضع التي تستنبط منها المشهورات ليست مشهورةً، لأنّ الذهن لا يستطيع أن يدرك العمومات والكلّيات، إدراكه للجزئيات، لأنّ الكلّي يحتاج إلى تجريد، بخلاف الجزئيّ؛ إذ يفهمه الإنسان بالمثال. ولهذا ذكرنا مراراً أنا إذا بيّنا مطلباً كلياً دقيقاً، يطلب التلميذ مثلاً لتوضيحه، ممّا يعني أنّه لم يستوعبه ويريد فهمه من خلال المثال، أي: الجزئيّ. والموضع كليّ، فتصوّره أبعد عن عقول العامّة من تصوّر الجزئيّ. أو كما قال:

١. أن تصوّر العامّ أبعد عن عقول العامّة، من تصوّر الخاصّ، فلا بدّ أن تكون شهرة كلّ عامّ أقلّ من شهرة ما هو أخصّ منه؛ لأنّ صعوبة التصوّر تستدعي صعوبة التصديق؛ فإنّ الإنسان إذا لم يستطع التصوّر يصعب عليه التصديق، وهذه الصعوبة أي: صعوبة التصوّر، تمنع الشهرة، أي: تمنع أن يكون الموضوع مشهوراً وإن لم تمنعها، أي: لو فرض أنّ صعوبة التصوّر لم تمنع الشهرة، فإنّها تقللها على الأقلّ.

٢. أن العامّ في المقام لا العامّ في كلّ موردٍ حتّى في القواعد اليقينيّة، إذ القول بأنّه في معرض النقض في القواعد اليقينيّة بخلاف الخاصّ، يقتضي نقض كلّ جزئياته، وعلى العكس من نقض الخاصّ، إذ مع نقضه لا ينقض العامّ. والأمر في المقام بالعكس، فإنّ من كان في حالة الجدال إذا استطاع خصمه أن يعرف

الجمهور أنه يستند إلى موضع عامٍّ معيّن، ثمّ ينقض عليه الموضع، كان العامّ في معرض النقض سريعاً بخلاف الخاصّ، فإنّه مع نقضه يتمكّن من أن يأتي بخاصّ آخر، وإن كانت كلّ الجزئيات ترجع إلى عامٍّ واحدٍ. أمّا إذا نقض العامّ فلا تبقى جزئياتٌ أخرى يمكنه الرجوع إليها. فالعامّ **يكون في معرض النقض أكثر من الخاصّ، لأنّ نقض الخاصّ يستدعي نقض العامّ، ولا عكس.** هذا في المشهورات، فإنّه إذا عرف الطرف أنّ خصمه استند إلى العامّ الكذائيّ، ينقضه عليه، فلا يستطيع أن يستفيد من أيّ جزئيّ من جزئيات ذلك العامّ، ولهذا **يكون الاطلاع على كذب العامّ أسهل وأسرع** من الاطلاع على كذب الخاصّ.

ولأجل التوضيح نجرب ذلك في الموضوع الأوّل المذكور آنفاً وهو إذا كان أحد الضدّين موجوداً في موضوع، كان ضده الآخر موجوداً في ضدّ ذلك الموضوع، كالسواد والبياض، فإنّهما ضدّان يوجد أحدهما - كالبياض - في موضوع، ولكن هل السواد لا بدّ أن يوجد في موضوعٍ مضادّ للأوّل؛ بأن يعرض البياض على الجسم ويعرض السواد على ضده؟

قطعاً ليس الأمر كذلك، بل كلاهما يعرضان على موضوع واحدٍ وهو الجسم، فإنّه إذا عرض أحدهما على جسمٍ وعرض الآخر على جسمٍ، فالجسمان بهما ليسا متضادّين، وإن أمكن إرجاعهما إلى التضادّ، باعتبار أنّهما لا يجتمعان في موضوع واحدٍ، لأنّ كلّ واحدٍ منهما يشغل حيزاً ويستحيل أن يشغلا معاً حيزاً واحداً.

وعلى هذا فالبياض يعرض على موضوع، والسواد يعرض على موضوعٍ مضادّ للأوّل، فيتمّ التعريف فيهما. ويمكن تصحيح المثال المذكور بالنحو الذي ذكرناه، ولكن كونها متعاقبين على موضوع واحدٍ، لا يستلزم أن يكون كلّ ضدين كذلك.

فإنّا عند ملاحظة الأضداد، نجد أنّ السواد والبياض - مثلاً - من الأضداد، مع أنّهما معاً يعرضان على موضوع واحدٍ وهو الجسم، أي: يعرضان على طبيعةٍ نوعيةٍ واحدةٍ كالجسم، وإن كان معروضهما اثنين لا واحداً نوعياً، فإنّ الواحد النوعي لا

يتنافى مع الكثرة الفردية، كالإنسان فإنه من حيث النوع واحدٌ ومن حيث الأفراد متعدّدٌ. وكذلك الموضوع في المقام وهو الطبيعة الجسميّة واحدٌ ولكنّه من حيث الأفراد متعدّدٌ. فمن هذه الحيثية يكون الجسمان ضدّين.

ومن هنا يمكن أن نتوسّع في معنى الضدّين على نحوٍ لا يجتمعان في مكانٍ واحدٍ، كالبياض والسواد، فإنّ البياض يعرض على موضوعٍ والسواد يعرض على موضوعٍ ثانٍ ضدّ الأوّل، فيمكن المناقشة في المثال كما ذكرنا، **لأنّ البياض يعرض على نوعٍ من الجسم مثلاً، والسواد يعرض على ضده، كما يقتضيه هذا الموضوع.** إذن، هذا الموضوع كاذبٌ، لا قاعدةً كليّةً فيه. فانظر كيف اطلعنا بسهولة على كذب هذا العامّ.

أمّا الأحكام المشهورة المنشعبة منه - كمثال الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء - بمعنى إذا بدأنا القياس الجدليّ من خلال هذه الأحكام المشهورة المنشعبة من هذا الموضوع، فإنّ النقض المتقدّم للموضوع، لا يستلزم نقضها؛ لما قلناه: إنّ نقض العامّ لا يستدعي نقض الخاصّ، وإنّ نقض الخاصّ يستدعي نقض العامّ ولا عكس، مثلاً: نجد امتناع تعاقب الضدّين، مثل الزوجية والفردية على موضوعٍ واحدٍ، بأن يكون عدداً واحداً مرّةً زوجاً ومرّةً فرداً، ومن الواضح لا يعقل أن يكون عدداً واحداً مرّةً زوجاً ومرّةً فرداً؛ لما ثبت في محله أنّ مراتب العدد أنواعٌ مستقلّةٌ لا أنّها أفراد نوعٍ واحدٍ. قال العلامة الطباطبائي قدّس سرّه: «... وهو ظاهرٌ بالنظر إلى أنّ كلّ مرتبةٍ من مراتب العدد نوعٌ مستقلٌّ في نوعيته مباينٌ لغيره...»^(١). فكون بعض أصناف الأضداد - كالبياض والسواد - يجوز تعاقبهما على موضوعٍ واحدٍ، مع أنّه نفى قبل قليلٍ جواز تعاقبهما على موضوعٍ واحدٍ وهو الجسم، لا يستلزم أن يكون كلّ ضدّين كذلك، فجاز أن يكون الإحسان

(١) نهاية الحكمة: ص ١٥٢.

والإساءة، من قبيل الزوجية والفردية، لا يتعاقبان على موضوع واحد، لا من قبيل السواد والبياض، فإنهما يتعاقبان على موضوع واحد. ومن الواضح: أنه يمكن المناقشة من الناحية الدقية في جميع الأمثلة التي ذكرها. فإنه يمكن أن يتعاقب الإحسان والإساءة على موضوع واحد، وهو الإنسان، فإنه إن كان صديقاً يُحسَن إليه، وإن كان عدواً يُساء إليه، ونفسه يمكن أن يكون صديقاً وعدواً، إلا إذا قلنا: إنه لما كان صديقاً كان شيئاً، ولما صار عدواً صار شيئاً آخر.

وحينئذٍ يجب ملاحظة جزئيات هذا الحكم المنشعب من الموضوع، فلا ننظر إلى الموضوع بما هو لتقصه، وإنما ننظر إلى الجزئيات، فإذا لاحظناها ولم نعثر فيما بينها على نقض له ولم نطلع على مشهور آخر يقابله، أي: يقابل المشهور الأول، فلا بد أن يكون في موضع التسليم، ولا يلتفت إلى الأضداد الأخرى الخارجة عنه. والخلاصة: إن كذب الموضوع، لا يُستكشف منه كذب الحكم المنشعب منه المشهور.

(٢) فائدة الموضوع وسر التسمية

إن فائدة الموضوع واضحة جداً، فإنه من الأفضل لطالب العلوم الدينية - مثلاً - أن يحفظ القواعد الفقهية ويستنبط منها الجزئيات، وفي الاستدلال الجدلي كذلك، فإنه من الأفضل للجدلي أن يتعرف على الموضوع ويستنبط منه المشهورات لا أنه يحفظها فقط.

وعلى ما تقدم، يتوجه السؤال عن الفائدة من المواضيع في هذه الصناعة إذا كانت الشهرة ليست له!

والجواب: إن الفائدة منه: هي أن صاحب هذه الصناعة يستطيع أن يعدّ المواضع ويحفظها عنده أصولاً وقواعد عامة، ليستنبط منها المشهورات النافعة له في الجدل عند الحاجة للإبطال من قبل السائل أو الإثبات من قبل المجيب،

وإحصاءُ المواضع (القواعدِ العامّةِ) أسهلُّ وأجدي في التذكّر من إحصاء جزئياتها (المشهوراتِ المنشعبةِ منها).

ولذا قالوا: ينبغي للمجادل أن لا يصرّحَ بالموضع الذي استنبط منه المشهور؛ لأنّ تصرّيحَه به يجعل النقض عليه هيئاً سهلاً، بل يحتفظُ به بينه وبين نفسه، حتّى لا يجعله معرّضاً للنقض والردّ، لأنّ نقضه وردّه - كما تقدّم - أسهلُّ وأسرع. ومن أجل هذا سُمّيَ الموضعُ موضعاً؛ لأنّه موضعٌ للحفظ والانتفاع والاعتبار. وقيل: إنّما سُمّيَ موضعاً؛ لأنّه يصلحُ أن يكونَ موضعَ بحثٍ ونظرٍ. وهو وجيهٌ أيضاً. وقيل غير ذلك. ولا يهّمُ التحقيقُ فيه، أي: في معرفة التسمية.

(٣) أصنافُ المواضع

من الواضح: أنّ في كلّ علمٍ أصنافاً للمواضع، بمعنى: إن كان الإنسان يريد أن يكون جدلياً في علم الكلام، فلا بدّ أن يحفظ مواضع علم الكلام، وإن كان يريد أن يكون جدلياً في السياسة، فلا بدّ أن يحفظ مواضع السياسة... وهكذا. وجميع المواضع في المطالب الجدليّة تتعلّق بشيءٍ واحدٍ وهو إمّا إثبات شيءٍ لشيءٍ من قبل المجيب أو بإبطال شيءٍ عن شيءٍ من قبل السائل، أو كما قال: **جميعُ المواضع في المطالب الجدليّة إنّما تتعلّق بإثبات شيءٍ لشيءٍ أو نفيه عنه، أي: تتعلّق بالإثبات والإبطال، فالمعتقد برأيه، يريد إثبات ما يعتقد به، وخصمه يريد إبطاله.**

وهذا على إطلاقه ممّا لا يسهلُ ضبطه وإعدادُ المواضع بحسبه، أي: إنّنا نعلم أنّ جميع مواضع الجدل تتعلّق بالإثبات والإبطال، ولكنّا لا نعرف خصائصها، **فلذلك وجبَ على مَنْ يريدُ إعدادَ المواضع وضبطها ليسهلَ عليه ذلك، أن يصنّفها ليلاحظَ في كلّ صنّفٍ ما يليقُ به من المواضع ويناسبُه.** ونظراً لعدم أهميّة هذه المواضع تقتصر على عبارة المصنّف قدّس سرّه ولا نطيل. نعم، تصنيف المواضع جيّداً،

ولكن إن لم تصنّف، يكون كلّ موضعٍ بحسب ما يليق به في صناعة الجدل، فإن كان من علم الكلام كان على المجادل معرفة المواضيع في علم الكلام... وهكذا.

والتصنيف في هذا الباب إنما يحسن بتقسيم المحمولات حسبما يليق بها في هذه الصناعة، أي: صناعة الجدل. وقد بحث المنطقيون هنا عن أقسام المحمولات بالأسلوب المناسب لهذه الصناعة، وإن اختلف عن الأسلوب المعهود في بحث الكليات الذي تقدّم في الجزء الأوّل.

ونحن لأجل أن نضع خلاصةً لأبحاثهم وفهرساً لمباحثهم في هذا الباب، نسلك طريقتهم في التقسيم فنقول: إنّ المحمول في المواضيع، إمّا أن يكون مساوياً للموضوع في الانعكاس^(١) وإمّا أن لا يكون مساوياً له في الانعكاس. ومعنى مساواته للموضوع: أنّه كلّما أمكن أن يصدق عليه الموضوع، يصدق عليه المحمول، وكلّما أمكن أن يصدق عليه المحمول يصدق عليه الموضوع، أي: تنعكس موجبةً كليّةً من الطرفين.

والأوّل أي: المحمول المساوي للموضوع في الانعكاس، لا يخلو عن أحد أمرين:

أ. أن يكون دالّاً على الماهية. والدالّ على الماهية أحد شيئين: حدٌّ أو اسمٌ. وبعبارةٍ أخرى: الدالّ على الماهية إمّا دالٌّ عليها حقيقةً، وإمّا دالٌّ عليها اسماً ولفظاً، أي: تعريفها إمّا بالحدّ أو باللفظ، والاسم ساقط عن الاعتبار هنا، لأنّ حملّه على الموضوع حملٌ لفظيٌّ لا حقيقيٌّ، فلا يتعلّق به غرضُ المجادل. فينحصر الدالّ على الماهية في «الحدّ» فقط.

ب. أن لا يكون دالّاً على الماهية. ويسمى هنا «خاصّةً» لأنّه يرتبط بالأحكام

(١) معنى مساواة المحمول للموضوع في الانعكاس: أنّه يصدق المحمول كليّاً على جميع ما أمكن أن يصدق عليه الموضوع، ويصدق الموضوع كليّاً على جميع ما أمكن أن يصدق عليه المحمول.

واللوازم. **وقد يسمّى أيضاً «رسماً»، لأنه يكون موجِباً لتعريف الماهية بتمييزها عما عداها.**

والثاني أي: المحمول غير المساوي للموضوع في الانعكاس، لا يخلو - أيضاً - عن أحد أمرين:

أ. أن يكون واقعاً في طريق ما هو. هناك اصطلاحان يتردّد ذكرهما في مباحث الكليّ في المنطق وهما: الداخل في جواب ما هو، والواقع في جواب ما هو، حيث إنّ (المقول في جواب ما هو، هو الدالّ على الماهية المسؤول عنها بالمطابقة، كما إذا سئل عن الإنسان بـ«ما هو؟» فأجيب بـ«الحيوان الناطق» فإنّه يدلّ على ماهية الإنسان مطابقةً، وأمّا جزؤه فإن كان مذكوراً في جواب ما هو بالمطابقة - أي: بلفظٍ يدلّ عليه بالمطابقة - يسمّى «واقعاً في طريق ما هو» كاحيوان أو الناطق، فإنّ معنى «الحيوان» جزء مجموع معنى «الحيوان» و«الناطق» المقول في جواب السؤال بـ«ما هو؟» عن الإنسان وهو مذكور بلفظ «الحيوان» الدالّ عليه بالمطابقة، وإنّما سمّي «واقعاً في طريق ما هو» لأنّ المقول في جواب «ما هو؟» هو طريق ما هو، وهو واقعٌ فيه، وإن كان مذكوراً في جواب «ما هو؟» بالتضمّن - أي: بلفظٍ يدلّ عليه بالتضمّن - يسمّى داخلياً في جواب «ما هو؟» كمفهوم الجسم النامي أو الحساس أو المتحرّك بالإرادة، فإنّه جزء معنى «الحيوان الناطق» المقول في جواب «ما هو؟» وهو مذكورٌ فيه بلفظ «الحيوان» الدالّ عليه بالتضمّن^(١).

ويسمّى هنا «جنساً» والجنس بهذا الاصطلاح أي: باصطلاح باب الجدل لا الجنس في باب الكليات، يشمل الفصل باصطلاح باب الكليات، إذ لا فائدة تظهر في هذا الفنّ أي: فنّ الجدل، بين الجنس والفصل، لكي نميّز الجنس عن الفصل في الأحكام.

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية، قطب الدين الرازي: ص ٢٠٣-٢٠٤.

وإنما كان الفصل من أقسام ما ليس بمساوٍ للموضوع. تقدّم: أنّ الفصل كالناطق يُحمل على الموضوع كالإنسان، فيقال: كلُّ إنسانٍ ناطقٌ، وكلُّ ناطقٍ إنسانٌ. وهذا يعني أنّه مساوٍ للإنسان. وعلى هذا فكيف قال: إنّهُ ليس بمساوٍ للموضوع في الانعكاس؟

نعم، الجنس في باب الكليات ليس بمساوٍ للموضوع، نحو قولنا: كلُّ إنسانٍ حيوانٌ، وليس كلُّ حيوانٍ إنساناً، فلا يكون المحمول مساوياً للموضوع في الانعكاس.

أفاد المصنّف في الجواب: أنّ الوجه في جعله في القسم الذي لا يساوي الموضوع في الانعكاس هو أنّ الفصل وإن كان مساوياً - بحسب مصاديقه وأفراده المتحقّقة في الخارج - للموضوع كما في قولنا: الإنسان ناطقٌ، ولكنّه بحسب مفهومه يمكن حمله عقلاً على غير الإنسان لو كان له النطق، فلا يكون مفهوماً مساوياً للإنسان، وقد تقدّم الكلام في هذا في أنواع الحمل وأنّ من الحمل ما هو طبعيٌّ ووضعِيٌّ.

فلأنّه بحسب مفهومه وذاته - لا بحسب مصاديقه - بالقوّة، يمكن أن يقع على الأشياء المختلفة بالحقيقة، فيمكن أن يحمل الناطق في المثال على الأنواع المختلفة بالحقيقة وإن كان - فعلاً - لا يقع إلا على الأشياء المتفقّة بالحقيقة، فإنّ الناطق مثلاً لا يقع فعلاً إلا على أفراد الإنسان، ولكنّه - بالقوّة وبحسب مفهومه - يصلح للصدق على غير الإنسان لو كان له النطق، أي: لو آمنّا بأن كلّ الموجودات ناطقةٌ، كما يومي إليه قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لِحُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (فصلت: ٢١) فمن حيث مفهوم الناطق يمكن أن يصدق على نوع الإنسان، فلا يمتنع فرض صدقه على غير الإنسان. فلم يكن الفصل مفهوماً مساوياً للإنسان. وبهذا الاعتبار يسمّى هنا «جنساً». فلا يكون مساوياً للموضوع بهذا الاعتبار.

ب. أن لا يكون المحمول غير المساوي للموضوع واقعاً في طريق ما هو، ويسمى «عرضاً». وهو أعم من العرض العام والعرض الخاص، كما قال: والعرض شامل للعرض العام وللعرض الذي هو أخص من الموضوع، إذ إن كلاً منهما غير مساوٍ للموضوع، كما أنه غير واقع في جواب ما هو.

وعلى هذا فالمحمولات في المواضع أربعة: حدٌ وخاصةٌ في المحمول الذي يساوي الموضوع في الانعكاس، وجنسٌ وعرضٌ في المحمول الذي لا يساوي الموضوع في الانعكاس. أما النوع فلا يقع محمولاً في صناعة الجدل؛ لأنه إما أن يُحمل على الشخص أو على الصنف، وقد أوضحنا المراد من كل واحدٍ منهما فيما تقدّم فراجع، ولا اعتباراً بحمله على الشخص هنا، لأن موضوعات مباحث الجدل كليّات. وأما الصنف فحمل النوع عليه بمثابة حمل اللوازم، لأن النوع ليس نوعاً للصنف، فإن الإنسان ليس نوعاً للأبيض والأسود، بل هو نوعٌ للحيوان، وحقيقةً للأبيض والأسود، فيدخل النوع من هذه الجهة في باب العرض ولا يكون قسماً مستقلاً، بل يكون من لوازم النوع.

وعليه، فالنوع بما هو نوعٌ، لا يقع محمولاً في القضية، بل إنما يقع موضوعاً فقط في محلّ الكلام.

إذا عرفت أقسام المحمولات على النحو المتقدم الذي يهّم الجدليّ، فاعلم أنه لا يتعلّق غرضُ المجادل في مقام المخاصمة في أنّ محموله في مطلوبه أيّ قسمٍ منها، أي: لا يتعلّق غرضه في أنّ الموضوع الذي يستفيد منه كون المحمول فيه خاصّةً أو عرضاً أو جنساً، بل سواءً عرف أنه خاصّةً أو لا، فإنه بمجرد أن يعرف الموضوع، يتمكن من أن يخاصم الطرف الآخر؛ نظير: ما إذا كان يستطيع الكلام باللغة العربية الفصيحة على السليقة، لكنّه لا يستطيع أن يعرف المبتدأ من الخبر، فالمهمّ أنه يحسن الكلام بصورةً فصيحّةٍ وليس من الضروريّ أن يشخص المبتدأ من الخبر ونحوهما، فإنّ كلّ غرضه أن يتوصّل إلى إثبات حكمٍ أو إبطاله، أمّا أنه

جنس أو خاصّة أو أيّ شيءٍ آخر، فليس ذلك يحتاج إليه. وإنما الذي يحتاج إليه قبل المخاصمة والمجادلة أن يُعدّ المواضع ويتقنها لاستنباط المشهورات التي تنفعه عند المخاصمة. وإعداد هذه المواضع في هذه الصناعة يتوقّف على تفصيل المحمولات حسب تلك الأقسام ليعرف لكلّ محمول ما يناسبه من المواضع، فالاحتياج إلى بيان المحمولات من باب المقدّمة وتحصيل المواضع كافٍ.

وعليه فالمواضع، منها: ما يخصّ الحدّ - مثلاً - فينظر لأجل إثباته في أنّه يجب أن يكون موجوداً لموضوعه، وأنّه مساوٍ له، وأنّه واقعٌ في طريق ما هو، وأنّه قائمٌ مقام الاسم في الدلالة على الموضوع.

ومنها: ما يخصّ الخاصّة، فينظر لأجل إثباتها في أنّها يجب أن تكون موجودةً لموضوعها، وأنّها مساويةٌ له، وأنّها غيرٌ واقعةٌ في طريق ما هو... وهكذا باقي أقسام المحمولات.

فتكون المواضع - على ما تقدّم - أربعة أصنافٍ، أي: ما كان المحمول فيها حدّاً أو خاصّةً، أو جنساً، أو عرضاً. وهذا من باب التصنيف ليسهل عليه الحفظ، وإلا فلا يتعلّق غرض الجدليّ بمعرفة أقسام المحمولات كما تقدّم.

ثمّ إنّ هناك مواضع عامّةً للإثبات والإبطال لا تخصّ أحد هذه المحمولات الأربعة بالخصوص، وتنفع في جميع المحمولات، وتسمّى «مواضع الإثبات والإبطال». فيضاف هذا الصنف إلى الأصناف السابقة، فتكون خمسةً، وسيأتي ذكر أمثلتها في الأمر الرابع.

ثمّ لاحظوا: أنّ كثيراً ما يهمل الجدليّ إثبات أنّ هذا المحمول أشدّ من غيره أو أضعف أو أولى وغير أولى. وهذا إنّما يصحّ فرضه في الأعراض الخاصّة، لأنّها هي التي تقبل التفاوت؛ لأنّ المحمول إذا كان حدّاً لا يقبل التفاوت، فزادوا صنفاً سادساً في المواضع وسمّوه «مواضع الأولى والآثر» ثمّ لاحظوا: أنّه قد يتوجّه نظرٌ

الجدليّ إلى بحثٍ آخر، وهو إثباتُ الاتِّحادِ بين الشيئين إمّا بحسب الجنس أو النوع أو العارض أو الوجود؛ فسمّوا المواضع في ذلك «مواضع هو هو». فأضافوا صنفاً سابعاً. وقد ذكرنا أكثر من مرّة أنّ هذا التصنيف لا يتعلّق به غرض الجادل. وعلى هذا فتكونُ المواضع سبعةً، وتفصيلُ هذه المواضع يحتاجُ إلى فنٍّ مستقلٍّ لا تسعُه هذه الرسالةُ المختصرة. على أنّ كلّ مجادلٍ مختصٌّ بفنٍّ - كالفقيه والمتكلم والمحاوي والسياسيّ - لا بدّ أن يُتقنَ فنّه قبل أن يبرزَ إلى الجدل، فيطلّع على ما فيه من مشهوراتٍ ومسلّماتٍ، وما يقتضيه من المشهورات. فلا تكونُ له كبيرُ حاجةٍ إلى معرفة المواضع في علم المنطقيّ وتحضيرها من طريقه، بل تحضيرها من أيّ طريقٍ كان.

ولأجل أن لا نكونَ قد حرّمنا الطالبَ من التنبّه للمقصود من المواضع، نذكرُ بعضَ المواضع لبعض الأَصنافِ السبعة المتقدّمة، ونحيلُه على الكتب المطوّلة في هذا الفنّ إذا أراد الاستزادة، فنقول:

(٤) مواضع الإثبات والإبطال^(١)

ليس في هذه المباحث مطالب علميّة تستحقّ الوقوف عندها، ولكن لكي لا يبقى شيءٌ في الكتاب لم نقرأه، نقتصر على عبارة المصنّف قدّس سرّه، ونشير إلى بعض النكات في محلّها فنقول:

مواضع الإثبات والإبطال، نفعها عامٌّ في جميع المحمولات كما تقدّم، وإثبات وإبطال الأعراس التي تعرض على الموضوع داخلان في هذا الباب أيضاً. وأشهرُ المواضع في هذا الباب عدُّوها عشرين موضعاً، لا نذكرها جميعاً وإنّها نذكر مثلاً واحداً، وما ذكرناه من أمثلة المواضع فيما سبق، هي من مواضع الإثبات والإبطال. ونذكرُ الآن مثلاً واحداً غيرَها، وهو: إذا كان عندنا موضوعٌ وعارضٌ يعرض

(١) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ص ٣٧٤.

عليه وكان للعارض عرض آخر، فمن الواضح أن العارض الذي يعرض على المحمول يعرض على الموضوع أيضاً. ولهذا قال:

إنّ العارض على المحمول عارض على موضوعه، فيمكن أن تثبت عروض شيء للموضوع بعروضه لمحموله؛ لأنّ المتحد مع أحد المتحدّين متحدّ مع الآخر. فإذا كان اتّحاداً بين الموضوع والمحمول، وصار المحمول موضوعاً لمحمول آخر، فإنّ المحمول الآخر يحمل على الموضوع الأوّل، ويمكن أن يبطل عرضه للموضوع كما قال: وتبطل عروضه للموضوع بعدم عروضه لمحموله؛ فمثلاً يقال: «الجمهور عاطفيّ» فد «الجمهور» موضوع، و«عاطفيّ» محمول. وهذا المحمول - وهو العاطفيّ - يوصف بأنّه تقوى فيه طبيعة المحاكاة، أي: يحكي الشيء بسرعة لأنّه لا يحتكم إلى العقل وإنما يحتكم إلى العاطفة، فيثبت من ذلك: أنّ الجمهور يوصف بأنّه تقوى فيه طبيعة المحاكاة.

ويقال أيضاً: «السياسيّ نفعيّ». ثمّ إنّ هذا المحمول - وهو النفعيّ - يوصف بأنّه يقدّم منفعته الخاصّة على المصلحة العامّة، وكما هو واضح: أنّ هذه القضايا مشهورة وليست يقينيّة، فإنّ السياسيّ نفعيّ، ولكن الكبرى - وهي: كلّ نفعيّ يقدّم مصلحته الخاصّة على المصلحة العامّة - قضية مشهورة، قد تطابق الواقع وقد لا تطابقه. وكذا يقال في الصغرى - وهي: السياسيّ نفعيّ - فإنّها مشهورة قد تطابق الواقع وقد تخالفه، فيثبت: أنّ السياسيّ يقدّم منفعته الخاصّة على المصلحة العامّة. ويقال أيضاً: «الصادق عادل». ثمّ إنّ هذا المحمول - وهو العادل - لا يوصف بكونه ظالماً، أي: لا يعرض عليه الظلم. فيبطل بذلك كونّ الصادق ظالماً، فهذا المثال للإبطال، والمثال الأوّل للإثبات.

ومعنى هذا الموضع: أنّك تستنبط من مشهورين مشهوراً ثالثاً بقياس من الشكل الأوّل، الصغرى: هي المشهور الأوّل، أي: «الجمهور عاطفيّ»، والكبرى: هي المشهور الثاني، أي: «تقوى فيه طبيعة المحاكاة»، ينتج: «الجمهور تقوى فيه

طبيعة المحاكاة»، والمشهوران هما: حمل المحمول على موضوعه، واتّصاف المحمول بصفة (كالمثالين الأولين) فتستنبط المشهور الثالث، وهو حمل صفة المحمول على الموضوع. أو المشهوران هما: حمل المحمول على موضوعه، وعدم اتّصاف المحمول بصفة (كالمثال الأخير) وهو مثال: الصادق عادل، فتستنبط منهما المشهور الثالث، وهو إبطال اتّصاف الموضوع بتلك الصفة، فتقول: الصادق ليس بظالم.

(٥) مواضع الأولى والآثر

أصل هذا الباب من مواضع الإثبات والإبطال: ترجيح شيء واحد من شيئين بينهما مشاركة في بعض الوجوه، أي: إن أحد الشئيين يوجد له كلّ ما للثاني، ولا يوجد للثاني كلّ ما يوجد للأوّل، مثلاً: لو كان شخص أعلم من آخر بنسبة خمسين بالمائة، فإنّها يشتركان في العلم، لكنّ الأعلم له كلّ ما للآخر ولا عكس، فإنّ الآخر ليس لديه كلّ ما للأوّل الأعلم، ومثل العدد مائة والعدد خمسون، فإنّ العدد مائة فيه جميع الخمسين وزيادة، ولا يوجد في الخمسين كلّ ما يوجد في المائة.

وهنا نقول: إنّ الأعلم، والعدد مائة، أولى وآثر ممّن علمه أقلّ، ومن العدد خمسين. هذا في الأمثلة العددية أو المادية، وأمّا الأمثلة المعنوية، فكما لو كان أحد الشخصين أكرم أو أشجع من الآخر. والألفاظ المستعملة المتداولة في التفضيل في هذا الباب هي كلمة: آثر، وأولى، وأفضل، وأكثر، وأزيد في باب الأعداد، وأشدّ في الأمور الكيفيّة، وأشرف في الأمور المعنويّة، وأقدم في الأمور الزمانيّة، وما يجري مجرى ذلك. وما يقابل كلّ واحدٍ منها، مثل: الأنقص والأخس والأقلّ والأضعف... وهكذا. ولكلّ من كلمات التفضيل هذه خصوصيّة يطول الكلام في شرحها.

وإنّما يحتاج إلى المواضع في هذا الباب، ففي الأمور التي لا يظهر فيها التفاضل لأوّل وهلية، أي: نحتاج إلى هذه المواضع في الأمور التي لا تظهر فيها المفاضلة

بوضوح، فإنه من الواضح أنّ ضياء الشمس أشدّ بمراتب من نور مصباحٍ عاديٍّ. وفي مثل هذه المواضع لا يستعمل الآثر والأولى والتفاضل لأتّما واضحة، وإنّما يكون التفاضل في الموارد المشكوكة، كما لو شككنا في أنّ فلاناً أفضل أو أعلم من فلانٍ. وإلاّ ففي الموارد التي يكون فيها أحد الطرفين أعلم العلماء والآخر جاهلاً، فمن الواضح أنّ الأعم مقدّم على الجاهل. أو كما قال: **وإلاّ فما هو ظاهرُ التفاضلِ فيه، مثل: «إنّ الشمسَ أكثرُ ضوءاً من القمر»، يكونُ إيرادُ المواضع لإثباته (التفاضل) حشواً ولغوياً؛ لأنّه من الواضحات.**

وكثيراً ما يقعُ التنازعُ بين الناس في تفضيل شخصٍ على شخصٍ، أو شيءٍ على شيءٍ، من ما كولاتٍ وملبوساتٍ ومسكوناتٍ ومراتبٍ ووظائفٍ وأخلاقٍ وعاداتٍ... وهكذا.

والتنازع له موردان: تارةً يكونُ في أنّه من هو الأفضل، مع الاتفاق على وجه الفضيلة، فكلّ واحدٍ من الطرفين له نفس الفضيلة إلاّ أنّه لا يُعلم أنّها ثابتةٌ لهما على حدٍّ سواءٍ، أو أنّها ثابتةٌ لأحدهما بنحوٍ أشدّ ممّا هي ثابتةٌ للآخر. فأصل الفضيلة مشتركٌ بينهما، ولكن هل أحدهما متّصفٌ بها أكثر من الآخر أو لا فلا يعلم. كما لو كان زيدٌ وعمرو عالمين، ولكن لا نعلم هل زيدٌ أعلم من عمرو أم عمرو أعلم من زيدٍ، أو كما قال: **كأن يتنازعَ شخصان في أنّ «حاتم الطائي» أكثرُ كرماً أم «معن بن زائدة» مع الاتفاق بينهما على أنّ الكرمَ فضيلةٌ، وأنّه قد اتّصفا بها معاً. ومثل هذا النزاع إنّما يتوقّف على ثبوتِ حوادثٍ تاريخيةٍ تكشف عن الأفضلية، وليس على هذا الفنّ، أي: لا علاقة له بصناعة الجدل.**

وأخرى يكونُ النزاعُ في وجه الأفضلية، كأن يتنازعا في أنّه أيهما أولى بأن يوصفَ بالكرم، أي: يقع النزاع في أنّ معن بن زائدة كريمٌ أو حاتم الطائي كريمٌ، لا أنّ النزاع في أنّهما كريمان ولا يعلم أيهما أفضل من الآخر في الاتّصاف بهذه الفضيلة، مع الاتفاق على أنّ «معناً» مثلاً، يجودُ بفضل ماله و«حاتماً» يجودُ بكلّ ما يملك، ومع الاتفاق أيضاً على أنّ ما جادَ به «معنٌ» أكثرُ بكثيرٍ في تقدير المالِ ممّا

جَادَ بِهِ «حاتم»، أي: لو أخذنا النسبة لوجدنا أنّ كرم حاتم أشدّ، ولو أخذنا العدد لوجدنا أنّ كرم معن أكثر. مثلاً: لو كان ما يملكه معن مليون دينار وما يملكه حاتم مائة ألف دينار، والزائد على ما يحتاجه معن خمسمائة ألف دينار، فهو ينفق خمسمائة ألف، ولكنّ حاتماً ينفق كلّ ما يملك وهو المائة ألف، ومن الواضح: أنّ معناً قد أنفق أكثر، ولكن لو لاحظنا النسبة نجد أنّ حاتماً أنفق أكثر منه، لأنّه أنفق جميع ما يملك، ومعن أنفق نصف ما يملك. وهنا يقع النزاع في أيّ منهما أولى بالتصاف بالكرم، وأنّ ميزان الكرم هل هو إنفاق كلّ ما يملك؟ أو أنّه الإنفاق بالقسط، أي: إنفاق ما زاد عن حاجته؟ فإذا قلنا إنّ ميزان الكرم هو الوسط على طبق النظرية الأرسطية، فمعن يتّصف بالكرم، لأنّه على الجادة الوسطى بلا إفراطٍ ولا تفريطٍ، وإذا نظرنا إلى الصفات الأخلاقية بمنظارٍ آخر لا على طبق المنظار الأرسطيّ، فيتّصف حاتم بالكرم. **وحينئذٍ يكونُ النزاعُ في العبرة في الأفضلية بالكرم، هل هو بمقدار العطاء، فيكونُ معنُ أفضلَ من حاتم، أو بما يتحقّق به معنى الإيثار فيكونُ حاتمُ أفضل.**

ويمكنُ أن يتمسكَ القائلُ الأوّلُ بموضع، أي: بقاعدة مشهورة في هذا الباب، وهو: «أنّ ما يفيدُ خيراً أكثر، فهو آثرٌ وأولى بالفضل»، فيكونُ معنُ أفضل. ويمكنُ أن يتمسكَ القائلُ الثاني بموضعٍ آخر فيه، وهو: «أنّ ما ينبعثُ من تضحيةٍ أكثرَ بالحاجة والنفس فهو آثرٌ وأولى بالفضل»، فيكونُ حاتمُ أفضل. فهذان موضعان من هذا الباب، يمكنُ أن يستدلَّ بهما الخصمان المتجادلان. هذا أقصى ما أمكنَ بيانه من المواضع، وعليك بالمطوّلات في استقصائها إن أردت، ومن الله تعالى التوفيق.

المبحث الثالث

الوصايا

(١) تعليمات للسائل

هذا المبحث الأخير من مباحث الجدل، وهو في تعليلاتٍ للسائل وتعليلاتٍ للمجيب^(١)، وتعليلاتٍ مشتركةٍ للسائل والمجيب وآداب المناظرة. وقد تقدّم الكلام في جملةٍ من التعليلات المرتبطة بالسائل، وفي هذا المقام ينظّمها المصنّف بحيث يمكن الاستفادة منها بنحوٍ أفضل. ولذا قال:

تقدّم في الباب الأوّل من هو «السائل». وهو من يريد أن ينقض وضعا معيّنا. وعليه - لتحصيل غرضه، وهو الحصول على اعتراف «المجيب» - أن يتبع التعليمات الثلاثة الآتية:

١. أن يُحضّر لديه - قبل توجيه السؤال - الموضوع أي: القاعدة أو القواعد، أو المواضع التي منها يستخرج المقدمة المشهورة اللازمة له لاستدلّاله. فإذا لم يعرف السؤال ولم يستطع الاستنباط من المواضع، لا يستطيع نقض وضع الطرف الآخر.
٢. أن يهيئ في نفسه - قبل السؤال أيضاً - الطريقة والحيلة التي يتوسّل بها لتسليم المجيب بالمقدمة، والتشجيع على منكرها، وهذا ما أشرنا إليه فيما سبق، حيث ذكرنا: أنّ على السائل أن لا يطالب المجيب بالاعتراف بالمقدمة مباشرة، وأن يصرّح له بما يريد الوصول إليه، وإلاّ لتمكّن المجيب من التخلص من ذلك.
٣. لما كان من اللازم عليه أي: السائل، أن يصرّح بما يضمّره في نفسه من

(١) الجوهر النضيد: ص ٣٩٥.

المطلوب الذي يستلزم نقض وضع الخصم، فليجعل هذا التصريح آخر مراحل أسئلته وكلامه - لا في أول كلامه، وإلا يفتر المجيب - بعد أن يأخذ من الخصم الاعتراف والتسليم بما يريد، ويتوثق من عدم بقاء مجال عنده للإنكار. هذه هي الخطوط الأولى الرئيسية التي يجب أن يتبعها السائل في مهمته. ثم لأخذ الاعتراف طرق كثيرة ينبغي أن يتبع إحدى الوصايا^(١) الآتية لتحقيقها:

١. أن لا يطلب من أول الأمر التسليم من الخصم بالمقدمة اللازمة لنقض وضعه، وإلا لاستطاع الخصم أن لا يعترف بتلك المقدمة، وبعبارة ثانية: ينبغي أن لا يقتحم الميدان في الجدل في أول جولة في السؤال عن نفس المقدمة المطلوبة له. والسر في ذلك: أن المجيب حينئذ يكون في مبدأ قوته وانتباهه، فقد يتنبه إلى مطلوب السائل فيسرغ في الإنكار ويعاند في الاعتراف والإقرار بتلك المقدمة.
٢. وإذا انتهى به أي: بالسائل، السؤال عن المطلوب، فلا ينبغي أيضاً أن يوجه السؤال رأساً عن نفس المطلوب حتى ينقض وضع المجيب خشية أن يشعر الخصم فيفر من الاعتراف، بل له مندوحة عن ذلك باتباع أحد الطرق أو الحيل^(٢) الآتية: (الأولى): أن يوجه السؤال عن أمر أعم من مطلوبه، فإذا قبل الخصم ذلك

(١) إن الناس ليختلفون كثيراً في أخلاقهم وأمزجتهم، فمنهم الخجول الحيي، والوقح الصلف، وبينهما درجات كثيرة، ومنهم الصبور الجلد على الكلام والجدل، والضعيف المستخذي، وبينهما درجات كثيرة أيضاً، ومنهم اللبق اللسن، والعي المتلعثم، وبينهما درجات. ومنهم المعتد برأيه المتصلب لعقيدته، والمقلد المطواع لغيره، وبينهما درجات. وكل واحد من هذه الأصناف له شأن يخصصه في طريق المجادلة، ينبغي على السائل أن يلاحظه، بعد أن يعرف منزلة خصمه بين هذه المنازل، حتى يتبع أية طريقة من الطرق الآتية التي تناسبه. ومن هنا قيل في المثل المشهور: «لكل مقام مقال».

(٢) لا ضير في اتباع مثل هذه الحيل في مخاصمة ذوي العناد والاستكبار على الحق.

الأمر الأعمّ، يتسلسل معه إلى الأخصّ، أو كما قال: **فإذا اعترف بالأعمّ ألزمه قهراً بالاعتراف بالأخصّ بطريقة القياس الاقتراعيّ**، وقد ذكرنا في بحث القياس الاقتراعيّ: أنّه عبارة عن السير من العامّ إلى الخاصّ، ومن الكلّي إلى الجزئيّ.

(الثانية): أن يوجّه السؤال عن أمرٍ أخصّ، فإذا اعترف به، فبطريقة الاستقراء يستطيع أن يلزم خصمه بمطلوبه، وقد تقدّم في بحث الاستقراء: أنّه عبارة عن السير من الجزئيّ إلى الكلّي، أو من الخاصّ إلى العامّ.

(الثالثة): أن يوجّه السؤال عن أمرٍ يساويه ويشابهه، ثمّ ينتقل إلى مطلوبه بطريقة التمثيل، كما تقدّم بيانه في التمثيل، فإذا اعترف به، فبطريقة التمثيل يتمكّن من إلزامه إذا كان ممّن يرى التمثيل حجّةً.

(الرابعة): أن يعدلّ عن السؤال عن الشيء إلى السؤال عما يُشتقّ منه، مثل ما إذا أراد أن يثبت أنّ الغضبان مشتاقٌ للانتقام، فيقول: كلّ غضبانٍ مشتاقٌ للانتقام، فينكر الخصم ويقول: الآباء يغضبون على أبنائهم وليس لديهم رغبة الانتقام منهم، فقد ينكر الخصم ذلك لو سئل عنه، فيدعي - مثلاً - أنّ الأب يغضب على ولده ولا يشتاق إلى الانتقام منه، فيعدلّ إلى السؤال عن نفس الغضب، فلا يقول له مباشرة: الغضبان مشتاقٌ للانتقام، وإنّما يحاول بطريقةٍ أخرى ويصل إلى نفس النتيجة، فيقال: أليس الغضب هو شهوة الانتقام؟ فالسؤال هنا لم يتعلّق بنفس الفاعل، وإنّما تعلّق بنفس الغضب وتعريفه، فيقال: هو شهوة الانتقام، فإذا اعترف به يقول له: إذن الغاضب مشتبهٌ للانتقام؛ باعتبار أنّ هذه الصفة موجودةٌ في الغضبان.

(الخامسة): أن يقلب السؤال بما يوهّم الخصم أن يريد الاعتراف منه بنقيض ما يريد، بأن يحاول أن يأخذ منه ما يشعره أنّه يريد النقيض، فإن اعترف يقبل بنقيض المطلوب؛ كما لو أراد - مثلاً - إثبات أنّ اللذة خيرٌ، فيقول: أليست اللذة ليست خيراً؟ فالسائل هنا لم يقل: أليست اللذة خيراً، لأنّ المجيب سيلتفت وينكر ذلك، وإنّما يشعره أنّه يريد نقيض المطلوب، فيقول له أليست اللذة لا تعدّ خيراً؟

والمجيب بالبدهة سوف يقول: ليس الأمر كذلك، بل اللذة خيرٌ، وهذا هو مطلوب السائل، فهذا السؤال قد يوهم المخاطب أنه أي: السائل يريد الاعتراف بنقيض المطلوب وهو أن اللذة خيرٌ، فيبادر المجيب عادةً إلى الاعتراف بالمطلوب إذا كان من طبعه العناد لما يريده السائل باعتبار أنه يريد ضد ما يريده السائل.

ولكل من هذه الحيل الخمس مواضع وقواعد يمكن الاستناد إليها لاستنباط المشهورات منها، قد تنفع فيها إحداها ولا تنفع الأخرى. فعلى السائل الذكي أن يختار ما يناسب المقام؛ لأن لكل مقام مقالاً.

٣. أن لا يرتب المقدمات في المخاطبة ترتيباً قياسياً على وجه يلوح للخصم انسباقها إلى المطلوب. وبعبارة أخرى: لا يرتب المقدمات بنحو يشعر المجيب أنه لو سلم بها يلزم منه نقض وضعه الخاص، بل ينبغي أن يشوش المقدمات ويخلل بترتيبها فيراوغ في الوصول إلى المطلوب على وجه لا يشعر الخصم.

٤. أن يتظاهر في سؤاله أنه كالمستفهم الطالب للحقيقة، المقدم للإنصاف على الغلبة فيشعره بأنه ليس طالباً للغلبة، وإنما هو طالبٌ للحق والإنصاف، بل ينبغي أن يلوح عليه، أي: السائل، الميل إلى مناقضة نفسه وموافقة خصمه ليخرج الخصم من حالة العناد له والمكابرة من ناحية حالته النفسية، فإذا شعر المجيب بأن السائل لا يريد أن يناقضه ويغلبه في كل شيء، فتخفّ عنده حالته النفسية في العناد والمكابرة؛ لينخدع به الخصم المعاند فيطمئن إليه. وحينئذ يسهل عليه استلال الاعتراف منه من حيث يدري ولا يدري.

٥. أن يأتي بالمقدمات في كثير من الأحوال على سبيل مضرب المثل أو الخبر لا على سبيل الإنشاء، ويدعي في قوله ظهور ذلك وشهرته وجري العادة عليه، ليجد الخصم أن جدها أي: تلك المقدمات، أمام الجمهور مما يوجب الاستخفاف به والاستهانة له، فيجبن عن إنكارها.

٦. أن يخلط الكلام بما لا ينفع في مقصوده ولا تثبته ليشوش على الخصم،

فيخلط الكلام ليضيق على الخصم ما يريده من المقدمة المطلوبة بالخصوص. والأفضل أن يجعل الحشوَ حقاً مشهوراً في نفسه، فإنه يضطرُّ إلى التسليم به، وإذا سلّم به أمام الجمهور قد يندفع مضطراً إلى التسليم بما هو مطلوبٌ انسياقاً مع الجمهور الذي يفقد على الأكثر قوّة التمييز. وهذا ما يسمّى في علم الاجتماع بالعقل الجمعيّ، فإنّ الإنسان في ضمن جماعة تكون قدرة التفكير أو التمييز مسلوبةً عنه في الأعمّ الأغلب، بخلاف ما لو كان بمفرده، فإنه يستطيع أن يتأمّل في المطلوب بنحو أفضل ممّا لو كان في مجتمع أو جماعة.

٧. إنّ من الخصوم مَنْ هو مغرورٌ بعلمه، معتدٌّ بذكائه، فلا يبالي أن يسلم في مبدأ الأمر بما يُلقى عليه من الأسئلة، فيظنّ بأنّ التسليم بمثل هذه المقدمات لا يؤثّر على وضعه بشيءٍ، لأنّه مغرورٌ بما عنده ظناً منه بأنّ السائل لا يتمكّن من أن يظفر منه بتسليم ما يهدم وضعه، وبأنّه يتمكّن حينئذٍ من اللجاج والعناد، وهذا الأمر يحصل في الجدل بين العالم والجاهل، فيظنّ العالم بأنّ الجاهل لا يمكن أن يغلبه، لكنّه يغلب في نهاية المطاف.

فمثل هذا الشخص ينبغي للسائل أن يمهد له بتكثير الأسئلة عمّا لا جدوى له أي: للسائل، في مقصوده، حتى إذا استنفد غاية جهده قد يتسرّب إليه أي: المجيب، الملل والضجر فيضيع عليه وجه القصد أو يخضع للتسليم.

٨. إذا انتهى إلى مطلوبه من الاستلزام لنقض وضع الخصم، فعليه أن يعبر عنه أي: الأمر الذي نقض به وضع الخصم، بأسلوبٍ قويّ الأداء لا يُشعر بالشك والترديد، أي: لا يُشعر السائل المجيب والجمهور بأنّه متردّد في نقض وضع الخصم، بل ينبغي له أن يعبر عن نقضه بالجزم، ولا يُلقيه على سبيل الاستفهام، فإنّ الاستفهام هنا يُضعف أسلوبه فيفتح به للخصم مجالاً لإنكار الملازمة أو إنكار المشهور، فيرجع الكلام من جديد جذعاً. وقد يشقُّ عليه أي: السائل، أن يوجّه هذه المرّة أسئلةً نافعةً في المقصود، فيُغلب على أمره.

٩. أن يفهم نفسية الجماعات والجماهير، وهذا ما يتبناه علم النفس الاجتماعي حيث يُبحث فيه عن الكلام الذي يلقيه المتكلم ويؤثر في نفسية المجتمع، كما يحصل عادةً في البلدان التي فيها نوعٌ من الحرية والديمقراطية وقت الانتخابات الرئاسية حيث تقع مناظراتٌ بين المرشحين، فالمرشح الذي يستطيع أن يحصل على أصوات الناخبين والجماهير هو الذي يعرف نفسيّتهم ويعرف كيف يتلاعب بعواطفهم، بأن يتناول الوضع الاقتصادي مثلاً وكيفية تحسين الأوضاع المعيشية، فيركّز على هذه النقطة فيجذب الجماهير إلى جانبه، وإن كانت هناك قضايا أهم من الوضع الاقتصادي لكنّ الجماهير غير متلفتة إليها، فإن ركّز عليها الطرف الآخر يُغلب في آخر الأمر.

من جهة أنّها تنساق إلى الإغراء وتتاثرٌ بهرجة الكلام حتى يستغل ذلك للتأثير فيها، والمفروض أنّ الغرض الأصيل من الجدل التغلب على الخصم أمام الجمهور. وينبغي له أن يلاحظ أفكار الحاضرين ويجلب رضاهم بإظهار أنّ هدفه نصرتهم وجلب المنفعة لهم، ليسهل عليه أن يجرّهم إلى جانبه، فيسلموا بما يريد التسليم به منهم. وبهذا يستطيع أن يقهر خصمه على الموافقة للجمهور في تسليم ما سلّموا به. الخصم المجيب يجد كلّ الجماهير تريد التسليم بهذه المقدمة، فلا يستطيع أن يقاوم الضغط النفسيّ أمام الجماهير فيضطرّ إلى التسليم بها؛ لأنّ مخالفة الجمهور فيما اتفقوا عليه أمامهم يُشعر الإنسان بالخجل والخيبة.

١٠. وهو آخرٌ وصايا السائل: إذا ظهر على الخصم العجز عن جوابه وانقطع عن الكلام، فلا يحسن منه أي: من السائل، أن يلحّ عليه أو يسخر منه أو يقدح فيه كما يحصل في بعض المناقشات حيث يظهر أنّ أحد الطرفين قد غلب على أمره، فلا يحسن من السائل الإلحاح عليه بالتصريح بأنّه لا يفهم وأنّه جاهل، إذ لعله تكون هذه المظلومية في صالحه في بعض الأحيان، فينساق الجمهور عاطفياً ويقف مع المظلوم، ويجد أنّ السائل يستهزئ بالمغلوب، فيقف إلى جانبه، فتعكس القضية

وترجح كفة المغلوب على كفة الغالب، فلا بدّ من التأكيد: أنه إذا رأى خصمه قد غلب على أمره لا يضطرّه إلى الاعتراف صريحاً بذلك، بل لا يحسن أن يعقبه بكلّ كلامٍ يُظهر مغلوبيّته وعجزه، فإنّ ذلك قد يُثير الجمهورَ نفسه ويُسقط احترامه أي: احترام السائل عندهم فيخسر تقديرهم من حيث يريد النجاح والغلبة.

(٢) تعليمات للمجيب

من الواضح: أنّ مناورة السائل المهاجم دائماً أقوى من مناورة المدافع، لأنّ المبادرة - في النتيجة - بيد المهاجم، وأنّ المدافع لا يعلم من أين يبدأ المهاجم هجومه بالأسئلة، ولهذا قد يغلب على أمره، فإنّ المجيب المدافع الذي لا يعلم من أية جهة يُشنّ عليه الهجوم يكون دفاعه ضعيفاً، ويحتاج إلى نباهة عالية. وهنا نقطةٌ جديرةٌ بالذكر، وهي: أنّ نسبة الإنسان العاديّ إلى الشيطان آيةٌ نسبةٌ هي؟ أمهي نسبةٌ من يعلم من أية جهة يكون هجوم الشيطان عليه؟ أم نسبة من لا يعلم؟

قطعاً هي نسبة من لا يعلم، ولهذا يكون الدفاع أمام مغريات الشيطان وهجومه عسيراً ومعقداً جدّاً، لأنّ الإنسان العاديّ لا يهاجم الشيطان، بل هو دائماً موردٌ لهجومه.

نعم، إذا كان الإنسان وليّاً من أولياء الله كان هو المهاجم، والشيطان مدافعاً، ولهذا نجد أنّ الإنسان إذا بلغ ذلك الكمال يستطيع أن يأسر الشيطان، كما يشير إليه قوله صلى الله عليه وآله: «إنّ الله أعانني على شيطاني حتى أسلم على يدي»^(١) ممّا يعني أنّ الشياطين لا تتمكّن من مهاجمته صلى الله عليه وآله، ولذا على الإنسان أن يعرف مداخل الشيطان، فإنّه يأتي المرء من بين يديه ومن خلفه، بل يأتيه من الطرق التي يظنّ أنّها حسنةٌ مقربةٌ إلى الله سبحانه وتعالى.

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة المجلسي: ج ١٦، ص ٣٢٧.

إِنَّ «المجيب» - كما قدمنا - مدافع عن مهاجمة خصمه (السائل). والمدافع - غالباً - أضعف كفاً من المهاجم وأقرب إلى المغلوبيّة. ومن هنا قيل: إنَّ الهجوم أفضل وسيلة للدفاع، فإذا أراد الإنسان أن يدافع عن نفسه فلهجوم أفضل وسيلة للدفاع، وإلاّ لكان مغلوباً في الأعمّ الأغلب «فوالله ما غزى قومٌ في عقر دارهم إلاّ ذلّوا»^(١).

لأنّ المبادأة بيد المهاجم، فهو يستطيع أن ينظّم هجومه بالأسئلة كيف يشاء، ويتركّ منها ما يشاء. والمجيب - على الأكثر - مقهورٌ على مماشاة السائل في المحاوره، فيمكن أن يأتي السائل بمقدماتٍ يعرف مداخلها ومواضعها وإشكالاتها وتقويضها، ومن باب الصدفة يكون المجيب ضعيفاً أو غير ملتفتٍ إلى ما رتبه السائل من تلك المقدمات، كمن يذهب إلى العالم ويكون قد حصّر مجموعةً من الأسئلة ورتبها، وسأله بها فأجابه عن بعضها، فيظنّ السائل أنّه أعلم من المسؤول، مع أنّه ليس بالضرورة أن يكون كذلك، إذ قد يكون من باب الاتفاق والصدفة أنّ المسائل التي لم يجبه عنها لم تكن حاضرةً في ذهنه، فلو فسح المجال للعالم بتوجيه أسئلةٍ إلى السائل فربّما يسأله من باب لا يتمكّن المجيب من الإجابة على سؤالٍ واحدٍ.

إذن، لا يتبادر إلى الذهن أنّ السائل أعلم من المجيب دائماً، فهو يبدأ هجومه من المسائل التي يعرفها، والمدافع غافلٌ بالصدفة والاتفاق عن بعض مواردها.

وعلى هذا، فمهمّة المجيب أشقّ وأدقّ، وللإلزام له عدّة طرقٍ مترتبه يسلكها بالتدرّج أولاً فأولاً، فإن لم يسلك الأول أخذ بالثاني... وهكذا. وهي حسب الترتيب التالي، فلا بدّ أن يرتبها المجيب على وفقها:

أولاً: أن يحاول الالتفاف على السائل بأن يتحوّل من حالة الدفاع إلى حالة الهجوم؛ فلو بقي على حالة الدفاع سيغلب.

بأن يحوّر الكلام - إن استطاع - فيعكس عليه الدائرة بتوجيه الأسئلة مهاجماً.

(١) نهج البلاغة، محمد عبده: ص ١٢١، من خطبة له في الحثّ على الجهاد وذمّ القاعدين.

ولابدّ أن السائل له وضعٌ يلتزمُ به يخالفُ وضعَ المجيب، فينقلُبُ حينئذٍ المهاجمُ مدافعاً، والمدافعُ مهاجماً. وبهذه الطريقةِ يصبحُ أكثرَ تمكّناً من الأخذِ بزمامِ المحاورَةِ، بل يصبحُ في الحقيقةِ هو السائل. وعلى هذا لعلّ من أفضل طرق الإجابة، الإجابة بسؤالٍ. مثلاً: إذا سألك مهاجماً، فأجبه بسؤالٍ يقابل سؤاله، فيكون في موضع الإجابة عن سؤالك، فتأخذ زمام المبادرة، فإن لم يجيبك كنتما متساويين لا غالب ولا مغلوب، ولا يمكنه أن يحتجّ عليك بأنك لم تجب على سؤاله؛ إذ يمكنك أن تقول وأنت أيضاً لم تجبني على سؤاله.

ثانياً: إذا عجزَ عن الطريقة الأولى، وهي الالتفاف، يحاول إرباك السائل وإشغاله بأمرٍ تبعّد عليه المسافة كسباً للوقت، كما يُعدّد عدته للجواب الشافي بأن يستفهم عن بعض الألفاظ المشتركة والمقدمات التي قالها السائل لكي يأخذ وقتاً كافياً، مثل: أن يجد في أسئلته لفظاً مشتركاً فيستفسر عن معانيه المشتركة ليتركه يفصلها ثم يناقشها فيها، أو هو أي: المجيب، يتولّى تفصيلها ليذكر أي المعاني يصحّ السؤال عنه، وأيها لا يصحّ. وفي هذه قد تحصل فائدة أخرى، فإنّه بتفصيل المعاني المشتركة قد تنبثق له طريقة للهرب عما يلزمه به السائل بأن يعترف - مثلاً - بأحد المعاني الذي لا يلزم منه نقض وضعه. وهذا أمرٌ مهمٌ جداً، فإنّه لما يبدأ المجيب بالتفصيلات، فإنّ السائل قد يشته في واحدةٍ منها، وحينئذٍ يتمكّن المجيب من نقض وضع السائل.

ثالثاً: إذا لم تنجح الطريقة الثانية، وهي طريقة الإشغال والإرباك، يحاول - إن استطاع - الامتناع من الاعتراف بما يستلزم نقض وضعه. فلا يعترف المجيب - إن استطاع - بالمقدمات التي تنقض وضعه. وينبغي أن يعلم: أنه لا ضير عليه بالاعتراف بالمشهورات إذا كان وضعه مشهوراً حقيقياً أي: إذا كان السائل يستند إلى مشهوراتٍ، وكان وضع المجيب أيضاً من المشهورات الحقيقية، فلا ينبغي للمجيب أن يخاف من المشهورات التي يوردها السائل، لأنّ المشهورات الحقيقية في الأعم الأغلب لا تتعارض فيما بينها، إلا إذا كانت مشهوراتٍ محدودة؛ لأنّه غالباً لا ينتج

المشهور إلا مشهوراً، فلا يُتَوَقَّعُ من المشهورات أن تُنتَجَ ما يناقض وضعه المشهور.
 وليس معنى الهرب من الاعتراف: أن يمتنع من الاعتراف بكل شيء يُلقى عليه، فإنه لو امتنع من الاعتراف بكل شيء يُلقى إليه، فإن الجمهور يفهم أنه مغلوبٌ على أمره، وأنه يعاند ولا يناقش، فإن هذه الحالة قد تظهره أمام الجمهور بمظهر المعاند المشاغِبِ، فيصبح موضعاً للسخرية والنقد، بل يحاول الهرب من الاعتراف بخصوص ما يوجب نقض وضعه الخاص، لا أنه لا يعترف بكل المقدمات.
 رابعاً: إذا وجد أن الطريقة الثالثة لا تنفع، وهي طريقة الهرب من الاعتراف (وذلك عندما يكون المسؤول عنه الذي يحذر من الاعتراف به مشهوراً مطلقاً، لأن العناد في مثله أكثر قبحاً من الالتزام به) فعليه أن لا يعلن عن إنكاره له صراحةً؛ لأنه لو أنكر مقدمةً بديهيةً مشهورةً حقيقيةً يسقط من أعين الناس وتُفقد الثقة في كل معلوماته، فعليه الاعتراف بتلك المقدمة لكي لا يفقد الوثوق والاطمئنان بقوله ومعلوماته. نعم، إذا كان عدم الاعتراف بها لا يؤدي إلى سقوط سمعته أو عدم الوثوق بقوله ومعلوماته، فلا بأس بإنكارها.

لأنه لو فعل ذلك في مثله، فهو يخسر أمام الحاضرين كرامة نفسه، وفي نفس الوقت يخسر وضعه الملتمزم له. فلا مناص له حينئذٍ من اتباع أحدِ طريقتين:

الأول: أن يعلن الاعتراف ويجعل اعترافه كرامةً لنفسه ولا يجعله انكساراً ومغلوبيةً، بأن يقول: إني طالب حقٍّ وحقيقةٍ ولست معصوماً، وقد تبين لي أنني مشتبهٌ. فإن فعل ذلك، حفظ كرامته ولا يضعف موقفه أمام الجمهور ولا ضير عليه في ذلك، لأنه إن دلَّ على شيءٍ فإنما يدلُّ على ضعف وضعه الذي يلتزمه، لا على قصور نفسه وعلميه. وهذا وإن كان من وجهةٍ يكشف عن قصور نفسه؛ إذ يلتزم بما لا ينبغي الالتزام به، ولكن ينبغي له لتلافي ذلك في هذا الموقف - وهو أدقُّ المواقف التي تمرُّ على المجيب المنصف المحبِّ للحقِّ والفضيلة - أن يعلن أنه طالبٌ للحقِّ ومؤثرٌ للإنصاف والعدل، له أو عليه. وهذا لعله يعوِّض عما يخسر

من المحافظة على وضعه بالاحتفاظ على سمعته وكرامته.

الثاني: إذا وجد أنه يعزُّ عليه إعلان الاعتراف، بمعنى: أن المجيب يجد أنه إذا اعترف تسقط كرامته ويسقط موقعه العلمي، خصوصاً إذا كان على حق في الواقع. وهذا كثيراً ما يحدث، حيث يكون المجيب على حق لكنه في مقام الاستدلال لا يستطيع أن يقف أمام خصمه السائل، فيغلب على أمره، إلا أنه يجد لو اعترف لخصمه لا يكون اعترافه سقوطاً لشخصه وإنما يكون سقوطاً لرأيه الذي يعتقد بأنه حق.

ومن هنا يجدر بالمجيب أن يحاول مهما أمكنه التخلص من الاعتراف والتسليم بما يريد خصمه؛ حفظاً للحق الذي يعتقد به، لا حفظاً لشخصه. وهذا يختلف من شخص إلى آخر، فإنه لو فرض أن المجيب مرجع من مراجع الطائفة - مثلاً - وفرض أن ما كان يلتزم به ليس صحيحاً، ولكنه لو اعترف بذلك يسقط احترامه بين الناس ولا يقبل قوله في جميع المعتقدات. إن مثل هذه الخصائص تمنع المجيب من الاعتراف للخصم، **فإن آخر ما يمكنه: أن يفعل أنه يتلطف في أسلوب الامتناع من الاعتراف، وذلك بأن يورِّي في كلامه أو يقول - مثلاً - : إن أصحاب هذا المذهب الذي التزمه، لا يعترفون بذلك، أي: يقول للسائل: إن أصحاب هذا المذهب لا يعترفون بما تقوله، فيلقي تبعه الإنكار على غيره، أو يقول: كيف يُطلب مني الاعتراف وأنا بعد لم أوضح مقصودي، فيؤجل ذلك إلى مراجعة أو مشاوره، أو نحو ذلك من أساليب الهرب من التصريح بالإنكار أو من التصريح بالاعتراف.**

خامساً: بعد أن تعزَّ عليه جميع السبل من الهرب من الاعتراف ولا يمكنه الحصول على أية واحدة من هذه الطرق ويعترف بالمشهور، فإنه يبقى له طريق واحد لا غير؛ لأنه إذا اعترف بالمشهور يستطيع السائل النقض عليه، فيبقى له طريق واحد وهو مناقشة الملازمة بين المشهور المعترف به وبين نقض وضعه بأن يقول له: سلّمنا بهذه المقدمة ولكن لا ملازمة بين كون هذا المشهور صحيحاً وبين

كون الوضع الذي أنا عليه باطلاً، فينكر الملازمة، بأن يلحق المشهور - مثلاً - بقيود وشرائط تجعله لا ينطبق على مورد النزاع، أو نحو ذلك من الأساليب التي يتمكن بها من مناقشة الملازمة. وهذه مرحلة دقيقة شاقّة تحتاج إلى علم ومعرفة وفطنة.

(٣) تعليمات مشتركة للسائل والمجيب أو آداب المناظرة

هذه التعليمات ليست مختصّة بأحد الطرفين دون الآخر، بل هي لفائدتهما معاً، وهي على الترتيب التالي:

(أولاً): أن يكون كل واحدٍ منهما ماهراً في عدّة أشياء:

١. في إيراد عكس القياس. فلو استدللّ المجيب بقياسٍ فلا بدّ أن يكون السائل ماهراً في إيراد عكسه، وكذا لو استدللّ السائل بقياسٍ فلا بدّ أن يكون المجيب ماهراً في إيراد عكسه، بأن يتمكن من جعل القياس الواحد أربعة أقسيمة بحسب تقابل التناقض والتضادّ، على ما تقدّم بحثه في القياس مفصّلاً. وهذا يحتاج إلى مرانٍ في الأقيسة.

٢. في إيراد العكس المستوي وعكس النقيض ونقض المحمول والموضوع، فإنّ هذا يفيدُه في التوسّع بإيراد الحجج المتعدّدة على مطلوبه أو إيراد الحجج المتعدّدة على إبطالٍ مطلوبٍ غيره.

٣. في إيراد مقدماتٍ كثيرةٍ لإثبات كلِّ مطلوبٍ من مواضع وقواعد مختلفةٍ وكذلك إبطاله، إلى غير ذلك من أشياء تزيد في قوّة إيراد الحجج المتعدّدة.

(ثانياً): أن يكون لسناً منطقيّاً يستطيع أن يجلب انتباه الحاضرين وأنظارهم نحوه، ويحسن أن يثير إعجابهم به وتقديرهم لبراعته الكلاميّة، فيثير عواطف الجماهير ويكونون معه عندما يرون قدرته على الكلام وبراعته في إيراد الحجج.

(ثالثاً): أن يتخيّر الألفاظ الجزلة الفخمة، ويتجنّب العبارات الركيكة العاميّة، وهذا ما سيأتي بيانه في بحث الخطابة، فإنّ الخطيب إذا استعمل العبارات الجزلة الفخمة يثير إعجاب المستمع به، وهذا له أثرٌ نفسيٌّ على المستمع، ويتّقي التمتمة

والغلط في الألفاظ والأسلوب؛ للسبب المتقدم.

(رابعاً): أن لا يدعَ لخصمه مجالَ الاستقلالِ بالحديث، بحيث يكون الخصم هو المتكلم وحده، فيشعر الجمهور بأنه لا شيء عنده لمواجهة خصمه.
فيستغلُّ أسمعَ الحاضرين وانتباههم له، لأنَّ استغلالَ الحديث في الاجتماع مما يعينُ على الظهور على الغير والغلبة عليه.

(خامساً): أن يكونَ متمكناً من إيراد الأمثال والشواهد من الشعر والنصوص الدينية والفلسفية والعلمية وكلمات العظماء والحوادث الصغيرة الملائمة للمطلب الذي يراد إثباته أو نفيه، وذلك عند الحاجة طبعاً. بل ينبغي أن يكثرَ من ذلك ما وجدَ إليه سبيلاً فإنه قد يؤثر مثل شعبيٍّ واحدٍ في نفوس الجماهير أكثر من ألف برهانٍ يقام على ذلك المطلب، وقد تؤثر قصةٌ فيكون لها أبعادٌ في نفس المستمع أكثر من الاستدلالات العقلية والعلمية. وهذا معروفٌ بالوجدان. لكن لا يتبادر إلى ذهنك صحة ما يدعيه البعض من أنه قد وصل إلى مرتبة العرفان بتعلّمه الأذكار من زيدٍ من الناس مستدلاً بقصةٍ وقعت في التاريخ، فإن مثل هذا الاستدلال واضح البطلان منطقيّاً، لأنّ القصص التاريخية ممكنة، والإمكان مساوٍ للوقوع بالنسبة لتلك الحادثة، لكنّه بالإضافة إلى اللاحقة قد يكون أعمّ منه، فلو سلّمنا بأن فلاناً صاحب القصة حصل له العرفان من طريق الأذكار، لكننا لا نسلم بحصوله لمن يدعي ذلك الآن، والمفروض أنّ السؤال عن الدليل موجّهٌ إلى من يدعي ذلك الآن، فلا ملازمة بين حصول العرفان لشخصٍ في الزمن الماضي وبين دعوى حصوله لشخصٍ الآن. وكمَن يدعي أنه عرف كتاب الأسفار الأربعة وهو لم يقرأ المقدمات مستدلاً بأن العلم نورٌ يقذفه الله بقلب من يشاء، فإننا نسلم بالكبرى وأنّ كثيراً من العلماء الأتقياء حصلت لهم ملكة العلم في سنٍّ مبكرة، وإمكان حصولها لهم مساوٍ للوقوع؛ لأنّ الواقع الخارجي يؤيد ذلك، أمّا إمكان حصوله للمدعي فلا يساوق الوقوع ويحتاج إلى دليل، ولم يثبت

أن شخصاً قد تعلّم هذه العلوم الحسوليّة بالذكر فقط، وإن كان قد يكتسب به أموراً أخرى، ولكن لا يحصل له ملكة الفقه مثلاً بمجرد أن يتلو بعض الأذكار، أو ينام ويرى رؤيا في منامه ثمّ يصبح فقيهاً جامعاً للشرائط، فإنّ مثل هذا لم ينقل في التاريخ، وإذا نقل فاعلم أنّه كذب، لأنّ العلوم الحسوليّة كالفقه والأصول والفلسفة ونحوها من المعارف تحتاج إلى كدٍّ وسعيٍّ حثيثين. نعم، وجدنا بعض الأشخاص حفظوا القرآن الكريم ببركة الإمام عليه السلام، ولكن لم نجد في التاريخ ولا في زماننا أنّ شخصاً صار فقيهاً أو فيلسوفاً... يعرف اصطلاحات العلوم وهو لم يقرأ شيئاً من مقدّماتها.

والحاصل: أنّ الاستدلال بالمثل والشواهد الشعريّة والقصص التاريخيّة والوقائع واقعٌ لدى العوامّ كثيراً. فإنّه يعينه كثيراً على تحقيق مقصوده والغلبة على خصمه. والمثل الواحد قد يفعل في النفوس ما لا تفعله الحجج المنطقيّة من الانصياع إليه والتسليم به، وهذا يجري على عموم الناس ولا يجري على المدقّقين المحقّقين من العلماء.

(سادساً): أن يتجنّب عبارة الشتم واللعن والسخرية والاستهزاء، ونحو ذلك ممّا يثير عواطف الغير ويوقظ الحقد والشحناء، فإنّ هذا يفسد الغرض من المجادلة التي يجب أن تكون بالتي هي أحسن.

(سابعاً): أن لا يرفع صوته فوق المألوف المتعارف، فإنّ هذا لا يكسبه إلاّ ضعفاً فإنّ الجمهور يشعر بضعف من يرفع صوته فوق المألوف، ولا يكون إلاّ دليلاً على الشعور بالمغلوبية، بل الذي يجب عليه أن يُلقي الكلام قوياً الأداء لا يشعر بالتردد والارتباك والضعف والانهياء، وإن أذاه بصوتٍ منخفضٍ هادئٍ فإنّ تأثير هذا الأسلوب أعظم بكثيرٍ من تأثير أسلوب الصياح والصرخ.

(ثامناً): أن يتواضع في خطاب خصمه، ويتجنّب عبارات الكبرياء والتعظيم والكلمات النابية القبيحة.

(تاسعاً): أن يتظاهر بالإصغاء الكامل لخصمه، ولا يبدأ بالكلام إلاّ من حيث

ينتهي من بيان مقصوده، فإن الاستباق إلى الكلام سؤالاً وجواباً قبل أن يتم خصمه كلامه، يُربك على الطرفين سير المحادثة ويعقد البحث من جهة، ويثير غضب الخصم من جهة أخرى فيكون أكثر عناداً.

(عاشرًا): أن يتجنب - حدّ الإمكان - مجادلة طالب الرياء والسمعة ومؤثر الغلبة والعناد ومدعي القوة والعظمة؛ لأنه لا يمكن أن ينتزع من شخص كهذا، الاعتراف بالحق، لكونه طالب سمعة وجاه ورياء.

فإن هذا من جهة، يعديه بمرضه من خلال مجادلته فينساق بالأخير مقهوراً إلى أن يكون شبيهاً به في هذا المرض، ومن جهة أخرى لا يستطيع مع مثل هذا الشخص أن يتوصل إلى نتيجة مرضية في المجادلة.

ولو اضطر إلى مجادلة مثل هذا الخصم، فلا ضير عليه أن يستعمل الحيل في محاورته ويغالطه في حججه، بل لا ضير عليه في استعمال حتى مثل الاستهزاء والسخرية وإخجاله أمام الجمهور.

والوصية الأخيرة وهي وصية مستقاة من تعاليم الدين الحنيف، وتنفع لكل مجادل - مهما كان -: أن لا يكون همّه إلا الوصول إلى الحق وإيثار الإنصاف، وهذا ما نقلناه عن العلامة الطباطبائي في كتاب «الميزان في تفسير القرآن»، حيث ذكر أن على المجادل أن لا يجيى الحق بإماتة حق أو بإحياء باطل وأن ينصف خصومه من نفسه، فإن وجد الحق معهم فلا يعاند ويكابر، ويتجنب العناد بالإصرار على الخطأ، فإنه خطأ ثانٍ، بل ينبغي أن يعلن ذلك ويطلبه من خصمه بالحاج حتى لا يشد الطرفان عن طلب الحق والعدل والإنصاف.

وهذا أصعب شيء يأخذ الإنسان به نفسه، فلذلك عليه أن يستعين على نفسه بطلب المعونة من الله سبحانه، فإنه تعالى مع المتقين الصابرين.

هذا تمام الكلام في صناعة الجدل وهي الصناعة الثانية من الصناعات الخمس، ويليه إن شاء الله تعالى البحث عن صناعة الخطابة.

الفصل الثالث

صناعة الخطابة

وهو يقع في ثلاثة مباحث:

- (١) في الأصول والقواعد
- (٢) في الأنواع
- (٣) في التوابع

تمهيد

صناعة الخطابة هي الأخرى ليس فيها بحثٌ كثيرٌ، وهي صناعةٌ قريبةٌ من صناعة الجدل إلا في بعض الفروق التي أشار إليها المصنّف قدّس سرّه في الأصل الحادي عشر تحت عنوان الفرق بين الخطابة والجدل، ومن خلال هذه الفروق يتّضح أنّه لا يوجد فرقٌ جوهريٌّ بينهما. فإنّه لما كانت صناعة الخطابة وصناعة الجدل يشتركان في كثيرٍ من الأشياء، استدعى ذلك التنبيه على جهات الافتراق بينهما، لئلا يقع الخلط بينهما.

أمّا اشتراكهما ففي الموضوع، فإنّ موضوع كلّ منهما عامٌّ غير محدودٍ بعلمٍ ومسألةٍ، كما قلنا في الجدل (الجزء الثالث: ص ٢٨٧): أنّه ينفع في جميع المسائل الفلسفيّة والدينيّة والاجتماعيّة وجميع الفنون والمعارف. والخطابة كذلك، وما يُستثنى هناك، يُستثنى هنا. ويشتركان أيضاً في الغاية، فإنّ غاية كلّ منهما الغلبة. فكما أنّ غاية المجادل الغلبة على خصمه، كذلك الخطيب. ويشتركان في بعض موادّ قضاياهما، التي يُستند إليها في مقام الاستدلال؛ إذ تدخل المشهورات فيهما كما تقدّم. أمّا افتراقهما ففي هذه الأمور الثلاثة نفسها، أي: في الموضوع والغاية وموادّ الاستدلال.

١. في الموضوع، فإنّ الخطابة يُستثنى من عموم موضوعها المطالب العلميّة التي يطلب فيها اليقين، وقد تقدّم: أنّه يمكن الجدل في المطالب العلميّة، فإنّ الأسلوب الخطابيّ فيها معيبٌ مستهجنٌ إذا كان المخاطب بها الخاصّة، وإن جاز استعمال الأسلوب الجدليّ في المطالب العلميّة لإلزام الخصم وإفحامه أو لتعليم المبتدئين. فالفرق بين الخطابة والجدل: أنّ الجدل يستعمل في المطالب العلميّة، ولا معنى لاستعمال المطالب العلميّة في الخطابة لغرض الإقناع، كما أنّه - على

العكس - لا يحسن من الخطيب أن يستعمل البراهين العلميّة والمسائل الدقيقة لغرض الإقناع.

٢. في الغاية، فإنّ غاية الجدليّ الغلبة بإلزام الخصم، سواءً اقتنع بنفسه أم لم يقتنع. ولكن هنا غايةٌ وهي غلبة الخصم بالإقناع، وإن لم تحصل له حالة القناعة، وغاية الخطابة الغلبة بالإقناع.

٣. في الموادّ، فقد تقدّم في الكلام عن العمود بيان الفرق فيها، إذ قلنا: إنّ الخطابة تستعمل فيها مطلق المشهورات الحقيقيّة والظاهرية، وفي الجدل لا تستعمل إلاّ المشهورات الحقيقيّة. وقد تقدّم الفرق فيما تقدّم بين المشهورات الحقيقيّة والظاهرية.

وهناك فروقٌ أخرى لا يهمنّا التعرّض لها. وسيأتي في باب إعداد المنافرات التشابه بين الجدل والمنافرة بالخصوص والفرق بينهما كذلك.

وعلى هذا يتّضح: أنّه لا توجد فروقٌ أساسيةٌ بين الخطابة والجدل. ومن هنا أيضاً نحاول الاقتصار مهماً أمكن على عبارة المصنّف في بيان هذا الفصل الثالث في صناعة الخطابة.

المبحث الأول الأصول والقواعد

(١) وجه الحاجة إلى الخطابة

إنَّ الحاجة إلى صناعة الخطابة واضحةٌ خصوصاً بعد ما علمنا أنَّ الغاية منها إقناع المخاطب، وكلُّ مَنْ يرتبط عمله مع الجماهير، لا بدَّ له من إقناعهم بما يريد تحقيقه. وهذا واضحٌ؛ ومن هنا قال: **كثيراً ما يحتاجُ المشرِّعون ودعاةُ المبادئ والسياسيون ونحوهم إلى إقناع الجماهير فيما يريدون تحقيقه، إذ تحقيقُ فكرتهم أو دعوتهم لا تتمُّ إلا برضا الجمهورِ عنها وقناعتهم بها، فإنَّ مَنْ كان شغله كذلك، لا يمكنه أن يواجه الجمهور باستدلالاتٍ عقليةٍ منطقيةٍ دقيقةٍ، إذ قد يكون فيهم الأُمِّي الذي لا يقرأ ولا يكتب، وفيهم مَنْ لا يساعده إدراكه على فهم ما يقوله الخطيب، وفيهم مَنْ لا تعينه ثقافته على فهم ما يقوله الساسة والمشرِّعون، وفيهم الصغير والكبير الذي لا علاقة له بمثل هذه القضايا، وفيهم العامل الذي لا يجد وقتاً كافياً لأن يفهم هذه المطالب. وفي الأعمَّ الأغلب طبقات الجمهور تتألَّف من هؤلاء الناس. والطبقة المثقفة الواعية وطلبة الأمة التي يمكن مخاطبتها بالمنطق والدليل العلميَّ يعدُّون على الأصابع.**

ومن هنا نجد القرآن الكريم في مطالبه الدقيقة العميقة - وكلِّ مطالبه دقيقةً - يضرب الأمثال ليقرب فهمها إلى الأذهان والعقول. فمثلاً: عندما يتكلَّم عن التوحيد، يضرب مثلاً بعبدٍ فيه شركاء متشاكسون؛ قال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ

أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٢٩) وهذا «مثلٌ ضربه الله للمشرك الذي يعبد أرباباً وألهةً مختلفين، فيشتركون فيه، وهم متنازعون، فيأمره هذا بما ينهاه عنه الآخر، وكلُّ يريد أن يتفرد فيه ويخصه بخدمة نفسه، وللموحد الذي هو خالصٌ لمخدومٍ واحدٍ لا يشاركه فيه غيره فيخدمه فيما يريد منه، من غير تنازعٍ يؤدِّي إلى الحيرة. فالمشرك هو الرجل الذي فيه شركاء متشاكسون، والموحد هو الرجل الذي هو سَلَمٌ لرجلٍ، لا يستويان، بل الذي هو سَلَمٌ لرجلٍ أحسن حالاً من صاحبه.

وهذا مثلٌ ساذجٌ ممكن الفهم لعامة الناس، ولكنه عند المداقة يرجع إلى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) وعاد برهاناً على نفي تعدد الأرباب والآلهة^(١). وهكذا ضرب مثلاً في الجنة... إلى غير ذلك من البراهين والاستدلالات التي منشؤها الأمثال لتقريب المطالب إلى أذهان العموم، كما ذكرنا. وفي الخطابة كذلك، فلا يمكن مخاطبة الجمهور بالاستدلالات العقلية أو الأقيسة البرهانية، ولا مخاطبتهم بالمفاهيم الفلسفية الصرفة، مثل أصالة الوجود أو أصالة الماهية، فإنّ مثل هذا لا يفيد عامة الناس، وإنّما ينفع في المجالات الخاصة. ولذا قال: **والجمهور لا يخضع للبرهان ولا يقنع به** لا لأنّ البرهان لا يحتوي على قوّة إقناعية تحمل من يلقى إليه البرهان على الأذهان والتصديق، بل لأنّه لا يستوعب ما يقوله صاحب البرهان، **كما لا يخضع للطرق الجدلية، لأنّ الجمهور تتحكّم به العاطفة أكثر من التعقل والتبصر، بل ليس له الصبر على التأمل والتفكير ومحاكمة الأدلة والبراهين، وإنّما هو سطحي التفكير فاقدر للتمييز الدقيق، تؤثر فيه المغريات وتبهه العبارات البراقة، وتقنعه الظواهر الخلابة. ولعدم صبره على التمييز الدقيق، نجدّه إذا عرّضت عليه فكرة، لا يتمكّن من التفكيك بين صحيحها وسقيمها، فيقبلها كلّها أو يرفضها كلّها.**

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٧ ص ٢٥٨-٢٥٩.

وهنا نقطة مهمة نلفت الانتباه إليها، وهي: إننا نجد الإسلام أولى أهمية لمبدأ الانتخاب ولم يرفضه، وإن كان مما يؤسف له: أن هذا المبدأ لم يعط حقه. ورأينا الخاص أن الانتخاب بيد الأمة وأن مبدأ ولاية المسلمين ركن أساسي، والأمة ليست بمعزل عن القيادة، والقيادة ليست مفروضة من الأعلى، رغم أن النظرية المشهورة تنص على أن الإمامة والقيادة والحكومة مفروضة كذلك، مما يعني أن الشخص إذا صار فقيهاً جامعاً للشرائط فهو وليك شئت أم أبيت، وإذا خالفته فقد خالفت الله، أو إذا انتقدت عمله نقداً علمياً قيل لك: الراد عليهم رادٌ علينا والراد علينا كالراد على الله! وهذا من المغالطات، إذ ليس المقصود من نقد رأيه في مسألة ما، الرد عليه، وإنما بيان الاشتباه في تلك المسألة، حيث يجوز ذلك.

والحاصل هنا مطلبان: وجوب الإطاعة باعتباره الولي والحاكم، وانتقاده في مورد الاشتباه، مع أنه ليس كل من قرأ الفقه واجتمعت فيه شرائط القيادة فهو وليٌّ وقائدٌ وحاكمٌ بالفعل. وفرق كبير بين من توفرت فيه شرائط القيادة ولم يكن قائداً وبين من كان قائداً بالفعل.

نعم، إذا اختارت الأمة من توفرت فيه الشرائط وقبلته قائداً وتصدى لذلك، صار ولياً. وعلى هذا فالولاية تتحقق بوجود ركنين؛ الأول: شرائط القائد، والثاني: انتخاب الأمة. والشرع الحنيف يعلم أن الأمة في كثير من الأحيان لا يوجد فيها الرشد والوعي الكافي حتى يوكل إليها أمر انتخاب القائد مطلقاً، ولهذا لم يتركها سدىً تنتخب من تشاء، كما في النظرية الديمقراطية في الفكر الغربي حيث أوكل الانتخاب إلى الأمة واختيارها من لا أخلاق له ولا علاقة له بالقيم، لأنه لا يوجد ضابطٌ لاختيارها وانتخابها من تريد، ولأن العبارات البراقة والظواهر الكلامية والمغريات الكثيرة تبهر الأمة والجاهير، على عكس ما تبناه الدين الإسلامي، حيث وضع صمّامات أمانٍ فأعطاه حق الاختيار ولكنه قيد اختيارها ضمن إطارٍ خاصٍ لئلا يتمكن كل أحد من

التلاعب بمصيرها من خلال التأثير على عواطفها. وهنا يتجلى الفرق الأساسي بين النظرية الإسلامية في الشورى والانتخاب وبين النظرية الغربية في الحكم والسياسة.

توهم البعض: أنّ نظرية الحكم التي نتبناها هي نفس الديمقراطية الغربية، وهذا خطأ. ولهذا يرى الشهيد الصدر قدس سره: أنّ الإمامة منصوبة من قبل الله مطلقاً - أي: في زمن الحضور والغيبة، والإمامة هي بالنص أساساً ولا يمكن أن تكون بالانتخاب. أمّا في زمن الحضور فواضح، وأمّا في زمن الغيبة فنصب في الصفات - والفارق بينهما: أنّ الإمامة في زمن الحضور نصب في الشخص، وفي زمن الغيبة نصب في الصفات. فمن كانت فيه هذه الصفات لابد أن يشغل هذا الموقع. وعلى هذا، فإذا توفرت هذه الصفات في أكثر من واحد، تتجلى إرادة الأمة وانتخابها لواحد منهم تسلّمه زمام أمرها، لا لأنّ الباقي لم تتوفر فيهم الشرائط، بل لأنّ الأمة تميل إلى من اختارته.

إذن، نحن نعتقد بأنّ الإمامة في الأمة مرتبطة بركنين أساسيين؛ الأول: وجود صفات في القائد، والثاني: البيعة والانتخاب. ولعلنا بهذا نستطيع أن نجتمع بين النظرية الإمامية وبين نظرية مدرسة الصحابة. فإنّا إذا رجعنا إلى نظريتهم نجد فيها التركيز على البيعة، ولكن صفات الذي تبايعه الأمة لا يتكلمون عنها، ممّا يعني أنّ الأمة إذا اختارت من كان فاسقاً، مضت بيعته في الأعناق. فالتركيز على البيعة والمبايعه موجود، أمّا الإمام والقائد وصفاته فمغفول عنها. وعندما نأتي إلى نظرية الإمامية نجد التركيز على القائد أو الإمام أو المتولي وصفاته، أمّا البيعة وهي الركن الثاني فمغفول عنها.

فإذا استطعنا الجمع بين هذين الركنين، فلعلنا نتمكن من إعطاء نظرية واضحة في الفكر السياسي الإسلامي.

وعلى أي حال، فما ذكره المصنّف قدس سره من أنّ الجمهور لا يخضع للبرهان

ولا يقنع به وأنه تتحكّم به العاطفة... يشير به إلى نكتة، أو يجيب على سؤالٍ هو: لماذا قيّد الإسلام الجمهورَ ولم يعطه الحقّ ويفسح له المجال في أن يتصرّف كما يشاء إلى أن يصل الجمهور إلى مستوى من الرشد السياسيّ، كما يشير إليه مضمون الروايات الواردة في شأن ظهور الحجّة المنتظر عجل الله تعالى فرجه، من أنّ الأمة تصل إلى مستوى العصمة بحيث لا تخطئ في انتخابه عجل الله تعالى فرجه. أمّا قبل الظهور كما في زماننا، فكلّ شيءٍ يؤثّر في الأمة، من وسائل الإعلام والخطابات ونحو ذلك، فلا معنى إذن ليبقى الباب مفتوحاً للأمة في انتخاب من تشاء.

وعليه، فيحتاج من يريد التأثير على الجماهير في إقناعهم، أن يسلك مسلكاً آخر غير مسلك البرهان والجدل المتقدمين، فإنّ الذي يبدو أنّ الطرق العقلية عاجزة عن التأثير على عقائد الناس وتحويلها؛ لعجزها عن التأثير على عواطفهم المتحكّمة فيهم.

بل لا يقتصر هذا الأمر على الجمهور بما هو جمهور، فإنّ كلّ فردٍ من أفراد العامة إذا كان قليل الثقافة والمعرفة هو أبعد ما يكون عن الاقتناع بالطرق البرهانية أو الجدلية، بل أكثر الخاصة المثقفين - وإن ظنّوا في أنفسهم المعرفة وحرية الرأي - ينجذبون إلى الطرق المقنعة المؤثرة على العواطف وينخدعون بها، بل لا يستغنون عنها في كثيرٍ من آرائهم واعتقاداتهم، بالرغم على قناعتهم بمعرفتهم وثقافتهم التي قد يتخيلون أنّهم قد بلغوا بها الغاية.

اعلم: أنّ اصطلاح الخاصّة والعامة نسبيّ، فلا يتبادر منها العالم المطلق والجاهل المطلق، وإن كان يحصل لدى البعض الشعور بأنّه عالمٌ مطلقٌ ومقابله جاهلٌ مطلقٌ، وهذا ممّا يؤسف له.

سئل الإمام عليه السلام: أيكون العالم جاهلاً؟ قال: «نعم، عالمٌ بما يعلم وجاهلٌ بما يجهل». فإنّ من يسأل العالم في الفقه عن مسألة فقهية، فهو عاميٌّ وجاهلٌ فيها،

لكن لا يعني هذا أنه جاهلٌ في جميع العلوم، بل ربّما كان طبيباً أو مهندساً، وكذلك الفقيه لو أصيب بالزكام أو الحمى يذهب إلى الطبيب فيكون عامياً بخصوص ذلك المورد. فالتعبير عن العامة بالعوام لا يعبر عن الحقيقة.

فيجب أن تكون المخاطبة التي يتلقاها الجمهور والعامي - وهذا التعبير مرفوض كما قلنا وليس واقعياً لأنه مشعرٌ بازدراء الآخرين. نعم، لو عبّر بالجمهور أو المجتمع لكان أحسن - **وشبهه من نوع لا تكون مرتفعة ارتفاعاً بعيداً عن درجة مثله، أي: مثل هؤلاء الجمهور؛ ولذا قيل: «كلم الناس على قدر عقولهم»**. كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم».

ولم تبق لنا صناعةٌ تناسب هذا الغرض غير صناعة الخطابة، فإنّ الأسلوب الخطابي أحسن شيءٍ للتأثير على الجمهور والعامي. وكلُّ شخصٍ استطاع أن يكون خطيباً بالمعنى المقصود - الذي نشير إليه - من الخطابة في هذا الفن، فإنّه هو الذي يستطيع أن يستغل الجمهور والعوام ويأخذ بأيديهم إلى الخير أو الشر.

فهذا وجه حاجتنا - معاشر الناس - إلى صناعة الخطابة، ولزم على من يريد قيادة الجمهور إلى الخير؛ ليس بالضرورة أن تكون قيادةً سياسية، بل قد تكون قيادةً علميةً أو ثقافيةً أو دينيةً، فمن يأتي إلى هذا الطريق كأنه رشح نفسه لقيادة الأمة علمياً أو دينياً أو ثقافياً فيلزم عليه أن يتعلّم هذه الصناعة، وهي عبارة عن معرفة طرق الإقناع.

فإنّ الخطابة أنجح من غيرها في الإقناع، كما أنّ الجدل في الإلزام أنفع.

(٢) وظائف الخطابة وفوائدها

مما تقدّم نستطيع أن نعرف: أنّ من وظائف الخطابة الدفاع عن الرأي، أي: من وظيفة الخطيب الدفاع عن الرأي الذي يعتقد به بإقناع الآخرين وتنوير الرأي

العامّ في أيّ أمرٍ من الأمور، والحضّ على الاقتناع بمبدأ من المبادئ، والتحريض على اكتساب الفضائل والكمالات واجتناب الرذائل والسيئات، وإثارة شعور العامة وإيقاظ الوجدان والضمير فيهم. وبالاختصار وظيفتها إعداد النفوس لتقبل ما يريد الخطيب أن تقتنع به، فإنك إذا أردت أن تزرع أرضاً لا بدّ من تهيئتها وحرثها، إذ لو وضعت فيها بذراً من غير أن تقلّب تربتها وتحرثها، لا تعطيك الثمر وإن سقيتها. والخطيب كذلك عليه أن يهيئ الأرضية الصالحة لتكون خطابته مثمرة. ومن هنا ورد في علم الأخلاق قولهم: «التخلية عين التحلية» فلا بدّ أولاً من أن نخلي القلب من الصفات الرذيلة حتى يتهيأ للتحلي بالصفات الحميدة. إنّ الإناء إذا كان ممتلئاً ببائع معين، لا يمكنك أن تملأه ببائع آخر، وإنّما تستطيع ذلك إذا أفرغته ونظّفته ممّا فيه، وإلا تلوث المائع الجديد بأثار المائع السابق. وقد أكّد القرآن الكريم: «أنا إذا أردنا إيماناً وعقيدةً صحيحةً ومعرفةً حقيقيةً، علينا أن ننظّف قلوبنا أولاً؛ قال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: ١٤) فإنّ الرين يؤدّي إلى صدأ القلوب، ومع الصدأ - حتى وإن توجه إلى الله وانعكست فيه الأنوار - لا يمكن أن يشعر بأنوار الهداية. وبالجملة، على الخطيب أن يهيئ الجمهور لتكون خطابته مؤثرة فيهم.

وبهذا تعرف: أنّ فائدة الخطابة فائدة كبيرة، بل هي ضرورة اجتماعية في حياة

الناس العامة.

وهي بعد، وظيفه شاقّة، إذ إنّها تعتمد - بالإضافة إلى معرفة هذه الصناعة - على مواهب الخطيب الشخصية التي تُصقل بالتمرين والتجارب ولا تُكتسب بهذه الصناعة ولا بغيرها. فلا يكون الإنسان خطيباً بالقراءة فقط، بل لا بدّ له من الممارسة، كما تقدّم في بحث الجدل، وإنّما وظيفه هذه الصناعة توجيه تلك المواهب، وإعداد ما يلزم لمعرفة طرق اكتساب ملكة الخطابة، مع المران الطويل وكثرة التجارب. وسيأتي التنصيص على حاجة الخطابة إلى المواهب الشخصية.

(٣) تعريف هذه الصناعة وبيان معنى الخطابة

هذه الأبحاث - كما ذكرنا في البحث السابق - لا يوجد فيها مطلبٌ مهمٌّ، ولكن حتى لا يبقى شيءٌ من الكتاب لم نتعرّض له نمّر عليها سريعاً.

يمكنُ مما تقدّم أن نتصيّد تعريفَ صناعةِ الخطابةِ على النحو الآتي حسبما هو معروفٌ عند المنطقيين: «أنّها صناعةٌ علميّةٌ» لما كانت الصناعة تنقسم إلى علميّةٍ وعمليّةٍ، قيّد صناعة الخطابة بالعلميّة لإخراج العمليّة.

بسببها يمكنُ إقناعُ الجمهور؛ لأنّ الهدف الأساس من صناعة الخطابة هو الإقناع وليس الغلبة على الخصم، وإن حصلت الغلبة بها عليه.

في الأمر الذي يتوقّع حصولُ التصديقِ به بقدر الإمكان - وقدّر الإمكان قيّدنا به صناعة الجدل أيضاً، لأنّها ملكةٌ، والملكة تختلف شدّةً وضعفاً - هذا هو تعريفُ أصلِ هذه الصناعة التي غايتها حصولُ ملكةِ الخطابة التي بها يتمكّن الشخصُ الخطيبُ من إقناع الجمهور. والمرادُ من القناعة هنا أحد معنيين؛ الأول: حصول الاطمئنان بصحّة القول. والثاني: أن لا يحصل له اطمئنانٌ به لكنّ النفس تميل إلى القول أكثر من ميلها إلى القول الآخر. فالمراد من القناعة: هو التصديقُ بالشيء مع الاعتقاد بعدم إمكان أن يكون له ما ينقض ذلك التصديق، أو مع الاعتقاد بإمكان ما ينقضه، إلا أنّ النفس تصيرُ بسبب الطرقِ المقنعةِ أميلَ إلى التصديق من خلافه - أي: من خلاف التصديق - وهذا ما تقدّم في بحث اليقين والظنّ، حيث ذكرنا: أنّه قد يحصل يقينٌ جازمٌ مع عدم احتمال اليقين، وقد يحصل اعتقادٌ يحتمل النقيض. وهذا الأخير هو المسمّى عندهم بـ«الظنّ»، على نحو ما تقدّم من هذا الجزء في بحث المظنونات.

ثمّ إنّّه ليس المرادُ من لفظ «الخطابة» التي وُضعت لها هذه الصناعة، مجردَ معنى الخطابة المفهوم من لفظها في هذا العصر. فلا يتصورُ أنّ معناها هو أن

يرتقي شخصٌ منبراً ويخطب في الناس، بل هذا أحد مصاديق الخطابة المنطقيّة، وإلا فإنّ الخطابة تتحقّق على صفحات الجرائد والمجلاّت إذا توفّرت فيها شرائط صناعة الخطابة وإن لم تكن بالمتبادر، وهو أن يقف الشخص ويتكلّم بما يُسمع المجتمعين بأيّ أسلوبٍ كان، فليس هذا هو المراد من معنى الخطابة ممّا هو متعارفٌ في هذا الزمن، بل أسلوبُ البيان أولاً، وأدائُ المقاصد بما يتكفّل إقناع الجمهور ثانياً، هو الذي يقوم معنى الخطابة. فهذان الركنان هما اللذان يقومان معنى الخطابة وإن كانت بالكتابة أو المحاورّة، كما يحصل في محاورّة المرافعة عند القضاة والحكّام. وهذا نحوٌ من الخطابة أيضاً.

وهذه الصناعة تتكفّل ببيان هذا الأسلوب، وكيف يتوصّل إلى إقناع الناس بالكلام، وما لهذا الأسلوب من مساعداتٍ وأعوانٍ؛ من صعودٍ على مرتفعٍ، ورفع صوتٍ، ونبراتٍ خاصّة، وما إلى ذلك ممّا سيأتي شرحه في مقوّمات الخطابة وأجزائها.

(٤) أجزاء الخطابة

الخطابة تشتمل على جزئين رئيسيين: العمود وهو المقدمات التي يستعين بها الخطيب لتشكيل الاستدلال سواءً كان استدلالاً قياسيًّا أو استقرائيًّا أو تمثيليًّا، وهذه المقدمات التي يعتمد عليها الخطيب للوصول إلى النتائج المطلوبة لإقناع الجمهور، هي عمود هذا الفنّ أو هذه الملكة، وما زاد عن ذلك - وهي أمورٌ كثيرةٌ - تسمّى الأعوان؛ باعتبار أنّها تعين العمود للوصول إلى المطلوب، وهو إقناع الجمهور. فالجزء الثاني من أجزاء الخطابة هو ما قال عنه: والأعوان.

أ. (العمود). ويقصدون بالعمود هنا مادّة قضايا الخطابة باعتبار أنّ الخطابة ملكةٌ تحتاج إلى استدلالٍ، والاستدلال يتقوم بالمادّة والهيئة كأبي استدلالٍ آخر. ومادّة قضايا الخطابة: هي التي تتألّف منها الحجّة الإقناعيّة. وتسمّى الحجّة الإقناعيّة باصطلاح هذه الصناعة «التثبيت» على ما سيأتي. فالحجّة جميعاً تسمّى

التثبيت، والمادة تسمى العمود.

وبعبارة أخرى: العمود هو كل قول أو مادة أو قضية، لا الهيئة منتج لذاته للمطلوب إنتاجاً بحسب الإقناع لا غلبة الخصم، بل لإيصال الطرف الآخر إلى الإقناع والتصديق مع احتمال النقيض أو مع عدمه. وإنما سمي عموداً: فباعتبار أنه قوامُ الخطابة، وعليه الاعتمادُ في الإقناع.

ب. (الأعوان). ويقصدون بها الأقوال والأفعال والهيئات الخارجة عن العمود، المعينة له على الإقناع، والمساعدة له على التأثير، المهيئة للمستمعين على قبوله. وكل من الأمرين (العمود والأعوان) يعدُّ في الحقيقة جزءاً مقوماً للخطابة، لأنَّ العمود وحده قد لا يؤدي تمام الغرض من الإقناع ما لم تنضم إليه العوامل المساعدة، بل على الأكثر يفشل في تحقيقه. والمقصود الأصلي من الخطابة هو الإقناع كما تقدم، فكل ما هو مقتضٍ له دخیلٌ في تحقيقه، لا بد أن يكون في الخطابة دخیلاً، فكل ما يؤثر في تحقيق الهدف من الخطابة وتحقيق غايتها - وهو الإقناع - يكون من أجزاء الخطابة وإن كان من الأمور الخارجة عن مادة القضايا التي تتألف منه الحجّة (العمود).

وقولنا هنا: «مقتضٍ للإقناع» نقصد به أعم من أن يكون مقتضياً ومقتضياً، أو يكون مهيئاً لتحقيق المقتضي، لأنَّ المقتضي تارةً يكون قضيةً متحققةً فيتحقق بعدها الأثر، وأخرى لا يتأثر المقتضي ولا يوجد ولكن تتهيأ مقدمات تحقيقه. مثلاً: قد تكون النار موجودةً، فيتحقق المقتضي بالفعل، وقد لا تكون موجودةً مع تحقق المقتضي كعود الكبريت والخشب والنفط، فالمقتضي للإحراق ليس موجوداً بالفعل، إلا أن مقدماته متحققةً بالفعل.

فالأعوان أو المساعدات الخارجة إما هي مقتضية للإقناع، وإما مهيئة لمقدمات مقتضي الإقناع، فهي أعم مما يكون مقتضياً لنفس الإقناع أو مقتضياً للاستعداد له - أي: يهيئ الأرضية لتحقيق المقتضي ثم تحقق الإقناع بعد ذلك -

والمقتضي لنفس الإقناع ليس العمود وحده - كما ربما يُتخيل - بل شهادة الشاهد أيضاً تقتضيه مع أنها من الأعوان.

وشهادة الشاهد على قسمين: شهادة قول وشهادة حال. فهذه أربعة أقسام ينبغي البحث عنها: العمود، والشهادة القولية، وشهادة الحال، والمقتضي للاستعداد للإقناع.

ويمكن فتح البحث فيها بأسلوب آخر من التقسيم بأن نقول:

الخطابة تشتمل على عمود وأعوان. ثم الأعوان على قسمين: إما بصناعة وحيلة، وإما بغير صناعة وحيلة، يعني إما أن تحتال بتلك المقدمات أو لا والأول وهو ما كان بصناعة وحيلة ويسمى «استدراجات» وأما الاستدراجات فعلى ثلاثة أقسام: استدراجات بحسب القائل، أو بحسب القول، أو بحسب المستمع. والثاني، وهو ما كان بغير صناعة وحيلة يسمى «نصرة» و«شهادة». وهي - الشهادة - على قسمين: شهادة قول وشهادة حال. فهذه ستة أقسام:

١. العمود.

٢. استدراجات بحسب القائل.

٣. استدراجات بحسب القول.

٤. استدراجات بحسب المستمع.

٥. شهادة القول.

٦. شهادة الحال.

فهذه الستة هي - بالأخير - تكوّن أجزاء الخطابة، فينبغي البحث عنها واحدة واحدة^(١).

(٥) العمود

العمود - وقد تقدّم معناه - فيما سبق بنحو الإجمال، وأما تفصيله فقد تقدّم:

(١) وقد أدرجها المصنّف ضمن قواعد وأصول الخطابة، ولذلك حملت الأرقام (٥-١٠).

أنّ مادّة الاستدلال في البرهان هي اليقينيّات، وتقدّم: أنّ مادّة الاستدلال في الجدل هي المشهورات الحقيقيّة. أمّا مادّة الاستدلال في الخطابة فهي أعمّ من المشهورات الحقيقيّة والظاهريّة والمسلمات والمقبولات والمظنونات... وعلى هذا فدائرة المقدمات والموادّ التي تدخل في عمليّة الاستدلال الخطابيّ أوسع بكثير من دائرة البرهان والجدل. فالعمود الخطابيّ يتألّف من المظنونات أو المقبولات أو المشهورات أو المختلفيّة بينها. وقد سبق شرح هذه المعاني تفصيلاً في مقدّمة الصناعات الخمس، فلا نعيد.

واستعمال «المشهورات» في الخطابة ليس مختصّاً بالمشهورات الحقيقيّة، وهي التي لا تزول عند التعقيب والتأمّل، بل يمكن أن تكون مشهوراتٍ ظاهريّة، وهي التي تزول عند التعقيب والتأمّل **باعتبار ما لها من التأثير على السامعين في الإقناع. ولذا - أي: فسبب الحيشية التي نستعمل فيها هذه الموادّ والقضايا الغرض منها تأثير تلك المقدمات في الإقناع سواء كانت مطابقة للواقع أم لا، وسواء كانت مشهوراتٍ حقيقيّة أم لا - فالغرض هو أنّ المقدّمة مؤثّرة في إقناع المستمع أو الجمهور فلا يعتبر فيها إلا أن تكون مشهوراتٍ ظاهريّة، بل لا يشترط فيها إلا أن تكون مشهوراتٍ ظاهريّة. نعم، لا يشترط فيها أن تكون مشهوراتٍ حقيقيّة، ولكن لا يشترط أن تكون مشهوراتٍ ظاهريّة. وفرق كبير بين أن يشترط في المقدمات أن تكون مشهوراتٍ ظاهريّة - ممّا يعني أنّ المشهورات الحقيقيّة لا يجوز استعمالها - وبين أن لا يشترط أن تكون مشهوراتٍ حقيقيّة، ممّا يعني أنّه قد تكون حقيقيّة وقد تكون ظاهريّة. وهي التي تحمّد في بادئ الرأي وإن لم تكن مشهوراتٍ حقيقيّة.**

وبهذا تفرّق الخطابة عن الجدل، إذ الجدل لا يستعمل فيه إلا المشهورات الحقيقيّة. وقد سبق ذلك في الجدل. وقلنا هناك: «إنّ الظاهريّة تنفع فقط في صناعة الخطابة» وإنّما قلنا ذلك، فلأنّ الخطابة غايتها الإقناع، ويكتفى بما هو

مشهوراً أو مقبولاً لدى المستمعين وإن كان مشهوراً في بادئ الرأي وتذهب شهرته بالتعقيب والتأمل؛ إذ ليس فيها ردٌّ وبدلٌ ومناقشةٌ وتعقيبٌ، على العكس من الجدل المبني على المحاوراة والمناقضة، فلا ينبغي فيه استعمال المشهورات الظاهرية، إذ يعطي بذلك - أي: لو استعملنا المشهورات الظاهرية في الجدل يعطي بذلك - مجالاً للخصم لنقضها وتعقيبها بالرد.

أما المظنونات والمقبولات، فواضح اعتبارها في عمود الخطابة إذا كانت تحقق الغرض المقصود وهو إقناع الجمهور.

(٦) الاستدرجات بحسب القائل

تقدم: أن العمود هو مادة الاستدلال الخطابي، وتبين من خلال البحث: أن هذه المادة أعم من المشهورات الحقيقية والظاهرية والمقبولات والمسلمات وكل ما يؤدي إلى الإقناع. أما القسم الثاني وهو الاستدرجات بحسب القائل، فهي أن يظهر الخطيب بمظهر يؤثر في إقناع الجمهور كلاً بحسبه، أي: إذا كان المستمع من الجنود مثلاً فالذي يؤثر فيه قائده. وعلى هذا فلو فرض أن شخصاً له من المعلومات أكثر من القائد العسكري، ولكنه ليس بعسكري، فإنه لا يستطيع إقناعهم، وإنما الذي يستطيع ذلك هو القائد، وذلك لوجود مجموعة من الأمور متوفرة في القائد وليست متوفرة في ذلك الشخص....

وهكذا نجد كلام المرجع الفقيه مؤثراً في الناس أكثر من كلام من لم يكن له هذا الزي واللباس، وإن كان المطلب الذي يخاطبان به الناس واحداً، لأن للقائل خصوصيات - كالملبس والكلام والناحية الروحية والنفسية - تؤثر في الإقناع لم تتوفر لدى شخص آخر وإن كان من حيث المعلومات أفضل من القائل. وهذا هو المراد من الاستدرجات بحسب القائل.

ولهذا ينبغي للخطيب أن يعرف نفسية الجماهير وما يؤثر في نفسياتهم وما

يتنّفرون منه وما ينجذبون إليه، حتّى يستطيع أن يتكلّم بما يجذبهم إليه فيقنعهم، لا أن ينقّرهم منه فترفضه وبالتبع ترفض رأيه^(١). ولهذا قال:

وهي من أقسام ما يقتضي الاستعداد للإقناع ولا تقتضي نفس الإقناع، كما ذكرنا، وتكون بصناعةٍ وحيلةٍ وتدخّل من نفس الخطيب، وذلك بأن يظهر الخطيب قبل الشروع في الخطابة بمظهرٍ مقبولٍ القولِ عندهم. ويتحقّق ذلك أي: الظهور بمظهرٍ مقبولٍ عند الجماهير، على نحوين:

١. أن يُثبت فضيلةً نفسه - إذا لم يكن معروفاً لدى المستمعين - وأنّه صاحب تخصصٍ في المجال الذي يريد أن يتكلّم فيه إمّا بتعريفه هو لنفسه وتبينه لاختصاصه أو بتعريف غيره يقدمه لهم بالثناء، بأن يعرف نسبه وعلمه ومنزلته الاجتماعية أو وظيفته إذا كان موظفاً أو نحو ذلك.

ولمعرفة شخصية الخطيب الأثر البالغ - إذا كانت له شخصية محترمة - في سهولة انقياد المستمعين إليه والإصغاء له وقبول قوله، فإنّ عموم الناس تنظر إلى من قال، لا إلى ما قيل؛ ولهذا قالوا: «عقول الناس في عيونهم، لا عيونهم في عقولهم»، فإنّ الناس يفكّرون بعيونهم ولا ينظرون بعقولهم. والعاقل يرى لكنّه يرى بعقله، بخلاف عموم الناس، مع أنّ الحكمة هي أن ينظر الإنسان إلى ما قيل، لا إلى من قال، والحكمة ضالة المؤمن يبحث عنها أينما كانت.

وذلك - أي: انقياد المستمعين... والنظر إلى من قال لا إلى ما قيل - أتباعاً لطبيعة المحاكاة التي هي من غريزة الإنسان، لاسيّما في محاكاته لمن يستطيع أن

(١) وهذا ما تمثّلته الزهراء عليها السلام في خطبتها التي ألقته في مسجد النبي صلّى الله عليه وآله بعد رحيل والدها صلّى الله عليه وآله فبعد أن ذكرت الله تعالى وأثنت عليه وعلى نبيه الخاتم صلّى الله عليه وآله ولما أرادت أن تدخل في الموضوع الذي خرجت لأجله أشارت إلى ما لها من قدرٍ ومنزلةٍ عند المخاطبين: «... أيها الناس اعلّموا أنّي فاطمة وأبي محمّد، أقول عوداً وبدءاً ولا أقول غلطاً ولا أفعل شططاً...».

يسيطر على مشاعره وإعجابيه، ولاسيما في المجتمعات العامة، فإنّ غرائز الإنسان - وبالخصوص غريزة المحاكاة - تحيا في حال الاجتماع أو تقوى فيما إذا كانت موجودة بدرجة ضعيفة. وهذا ما يسمّى بالعقل الجمعيّ، وقد تقدّم: أنّه يؤثّر في عقل الإنسان وطريقة تفكيره. ولعلّه لو كان منفرداً لما اتخذ القرار ولما قام بالعمل، ولكنّه لما كان ضمن المجتمع فإذا صمّم المجتمع على عمل شيء قام الفرد بنفس ذلك العمل متابعاً للمجتمع، مثلاً نجد بعض سائقي السيارات يقف على إشارة المرور عندما تكون حمراء، ولكنّه يتجاوزها إذا رأى باقي السائقين يتجاوزونها مع علمه أنّ تجاوزها خطأً، فطبيعة محاكاة الجمهور تحكم عليه بمتابعتهم.

٢. أن يظهر بما يدعو إلى تقديره واحترامه، وتصديقه والوثوق بقوله كما إذا خرج رجل الدين بلباسه المخصوص إلى الجمهور وخاطبهم، فإنّه ينال تقديرهم واحترامهم ويؤثّر فيهم، ولكنّه لو خرج بغير لباسه المخصوص وتكلّم وخاطبهم مع علمهم بشخصه، فإنّه يقلّ تأثيره. ومن هنا ورد أنّ العالم إذا لبس لباس الجنديّ خالف المروءة.

وذلك - أي: الظهور بما يدعو لتقديره و... - يحصلُ بأمور:

(منها) لباسه وهندامه^(١) فاللازم على الخطيب أن يقدر المجتمعين ونفسيّاتهم وما يقدر من مثله أن يظهر به من حسن الهندام واللباس اللائق بحاله، فقد يقتضي أن يظهر بأفخر اللباس وبأحسن بزّة تليق بمثله، وقد يقتضي أن يظهر بمظهر الزاهد الناسك.

(١) نقل الشيخ محمد جواد مغنية قضية في كتابه (مع علماء النجف الأشرف)، قال: حصل اجتماع بين علماء العامة وعلماء الإمامية في مدينة قم، فلما دخل علماء العامة نظرت إلى علمائنا ثمّ نظرت إلى علمائهم فوجدت مظهر علمائنا مقدّماً على مظهر أولئك، لأنّ بعضهم كان حليق اللحية، وبعضهم عمّته ليست بالشكل المناسب. وهذا يعني أن حسن المظهر يؤثّر في الناس تأثيراً كبيراً

قال رجلٌ لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله ذكرت عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس الخشن يلبس القميص بأربعة دراهم وما أشبه ذلك ونرى عليك اللباس الجيّد؟ فقال له: «إنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس ذلك في زمانٍ لا يُنكر عليه، ولو لبس مثل ذلك اليوم شُهر به»^(١).

وهذا يختلف باختلاف الدعوة وباختلاف الحاضرين فقد تدعو الإنسان لأن يتنعم في الدنيا وعليك لباس الزهد، فإنّ لباسك لا يتناسب مع دعوتك ولا يؤثّر كلامك فيهم، فلا بدّ أن يكون اللباس يتناسب مع الدعوة إلى التمتع في الدنيا، وإذا كانت دعوتك إلى الزهد وأنت تلبس أفخر الثياب فلا يتناسب لباسك مع دعوتك فلا يؤثّر كلامك فيهم.

وعلى كلّ حال، ينبغي أن يكون الخطيب مقبول الهيئة عند الحاضرين، حتّى لا يثير تهكمهم أو اشمئزازهم أو تحقيرهم له.

(منها) ملامح وجهه وتقاطيع جبينه ونظرات عينيه وحركات يديه وبدنه، فإنّ هذه أمورٌ معبّرةٌ ومؤثّرةٌ في السامعين إذا استطاع الخطيب أن يحسن التصرف بها حسبما يريده من البيان والإقناع.

وبعبارةٍ أصرح: ينبغي أن يكون ممثلاً في مظهره، فيبدو حزيناً في موضع الحزن، وقد يلزم له أن يبكي أو يتباكى، ويبدو مسروراً مبتشاً في موضع السرور، ويبدو بمظهر الصالح الواثق من قوله، المؤمن بدعوته في موضع ذلك... وهكذا.
وكثيراً من الواعظين يتأثّر الناس بهم بمجرد النظر إليهم قبل أن يتفوهوا. وكمن خطيبٍ في مجالس ذكرى مصرع سيّد الشهداء عليه السلام يدفع الناس إلى البكاء والرقة بمجرد مشاهدة هيئته وسمته قبل أن يتكلّم.

(١) الأصول من الكافي، الكليني: ج ١، ص ٣٤٠، كتاب الحجّة، باب سيرة الإمام في نفسه وفي المطعم والملبس إذا ولي الأمر.

(٧) الاستدرجات بحسب القول

يُتضح لنا ممَّا تقدّم: الاستدرجات بحسب القول، وأنّه كيف يتكلّم الخطيب مع السامعين، وأنّه لا بدّ أن يكون قادراً على أن يحرك عواطف الجماهير وأحاسيسهم ولا بدّ أن يتعرّف على الكلام المؤثر المناسب للغرض الذي يقصده.

وهي أيضاً من أقسام ما يقتضي الاستعداد للإقناع لا ما يقتضي الإقناع وتكون بصناعةٍ وحيلةٍ، وذلك بأن تكون لهجةً كلامية مؤثرةً مناسبةً للغرض الذي يقصده إمّا برفع صوته أو بخفضه أو ترجيعه أو الاسترسال فيه بسرعةٍ أو التأمّني به أو تقطيعه. كل ذلك بحسب ما تقتضيه الحال من التأثير على المستمعين. فمَن كان في مجلس فاتحةٍ فعليه أن يتكلّم بكلامٍ يذكرّ الناس فيه بالموت وبالآخرة وبانقطاع اللذات، فإن تكلمّ بملذّات الحياة الدنيا وحرّضهم على الركون إلى الدنيا يكون قد عمل خلاف مقتضى الحال والمقام، فلا تكون خطابته مؤثرةً فيهم.

وحسن الصوت وحسن الإلقاء والتمكّن من التصرف بنبرات الصوت وتغييره حسب الحاجة، من أهم ما يميّز به الخطيب الناجح. وذلك في أصله موهبةً ربّانيةً يختصّ بها بعض البشر من غير كسبٍ - أي: من غير الكسب الاختياري للخطيب - وإلا فهي قد تحصل بالوراثة أو من الظروف أو البيئة التي يعيش فيها، وغير ذلك من العوامل التي تهيئ كسب ذلك. فهناك مجموعة من العوامل قد لا تكون اختياريةً ولكنّها كسبيةً أيضاً.

بعبارةٍ أخرى: إن فسّرنا الأمور الكسبية بما يحصل عليه الإنسان بالاختيار فلا يكون ذلك كسبياً، بخلاف ما لو فسّرناها بالفرص التي هيأها الله سبحانه وتعالى لخطيبٍ دون غيره. وهذا نظير الشجاعة، فحتى لو فرضنا أنّها من الصفات المعنوية وأنّها لا تورث، لكنّ الوراثة لها مدخلٌ فيها على كلّ حال، وذلك لأنّا لو فرضنا أنّ الأبوين ضحما الجثّة، فمِمّا لا شكّ فيه يكون ولدهما مثلها في

الضخامة. والإنسان الضخم مقدمات الشجاعة مهياً له، بخلاف من كان طوله متراً ونصف ووزنه ثلاثون كيلو غراماً، فإنه وإن كان له قدرة على الإقدام لكن المقدمات ليست مهياً له. إذن الشرائط المادية لها مدخل في الأمور المعنوية. إذن حتى لو افترضنا أن القدرة على الخطابة لا تورث، لكن الظروف التي تحيط بالإنسان قد تهيئه لأن يكون خطيباً.

وهكذا القمم العلمية، أودعها الله سبحانه وتعالى إمكاناتٍ وذكاءً وقادراً وقدراتٍ علمية هائلة، أهلها لأن تكون كذلك. فلو فرضنا أن شخصاً لم تهيأ له ما تهيأ لتلك القمم، فإنه قد يصل إلى ذلك المقام العالي، ويكون له ذلك النبوغ الفكري، ولكن هذا النبوغ يفتقر إلى الإخراج من القوة إلى الفعلية، وهذا يحتاج إلى توفر مجموعة من الشرائط وهي ليست كسببية، فإن كون الإنسان ابن فلانٍ وأمه فلانةٌ وولد في البيئة الفلانية ليس باختياره، لكنّها أيضاً مرتبطة باختيار الآخرين وليست ذاتية أودعها الله في شخصٍ دون شخصٍ آخر، كما يتوهم البعض من أن مثل هذه الأمور إذا كانت موهبة إلهية فمعناه: أن الله وهبها لفلانٍ من الناس ولم يهبها لشخصٍ آخر؛ فإن الأمر ليس كذلك، بل هناك مجموعة شرائط إن توفرت هيئات الشخص، وهذه الشرائط أمورٌ اختياريةٌ تابعة لاختيار الأبوين فصاعداً.

غير أنها تقوى وتنمو بالتمرين والتعلم، كجميع المواهب الشخصية. وليس هناك قواعد عامة مدونة، يمكن بها ضبط تغييرات الصوت ونبواته حسب الحاجة، وإنما معرفة ذلك تتبع نباهة الخطيب في اختياره للتغيرات الصوتية المناسبة، التي يجدها بالتجربة والتمرين مؤثرة في المستمعين.

ولأجل هذا، يظهر لنا كيف يفشل بعض الخطباء، لأنه يحاول المسكين تقليد خطيب ناجح في لهجته وإلقائه، فيبدو نايباً سخيلاً، إذ يظهر بمظهر المتصنّع الفاشل لأنه يكون ممثلاً، والممثل مهما حاول التصنّع يبقى ممثلاً، والسُرُّ: أن هذا أمرٌ يدرك بالغريزة والتجربة قبل أن يدرك بالتقليد للغير.

(٨) الاستدرجات بحسب المخاطب

وهي أيضاً من أقسام ما يقتضي الاستعداد للإقناع، وتكون بصناعة من الخطيب. وذلك بأن يحاول استمالة المستمعين وحب عواطفهم نحوه، ليتمكن قوله فيهم ويتهيؤوا للإصغاء إليه، وذلك بأن يمدحهم ويشني عليهم ويظهر احترامهم، فلو فعل عكس ذلك واحتقرهم لا يقبلون قوله ولا يصغون إليه، بل على العكس ينفرون منه.

مثل أن يحدث فيهم انفعالاً نفسياً مناسباً لغرضه كالرقة والرحمة، أو القوة والغضب، أو يضحكهم بنكتة عابرة لتفتح نفوسهم للإقبال عليه، ومثل أن يشعرهم بأنهم يتخلقون بأخلاق فاضلة كالشجاعة والكرم والإنصاف والعدل وإثارة الحق، أو يتحلون بالوطنية الصادقة والتضحية في سبيل بلادهم، أو نحو ذلك مما يناسب غرضه. وهذا يكون بمدحهم والثناء عليهم، أو بذكر سوابق محمودة لهم أو لآبائهم أو أسلافهم.

وإذا اضطر إلى التعريض بخصومه الحاضرين، فيظهر بأنهم الأقلية القليلة فيهم - في الجماهير - بأن يقول: المعارضون لقولي قليلون جداً، وهم أقل القليل لا يشكلون نسبة الواحد بالمائة أو الألف، أو يتظاهر بأنه لا يعرف بأنهم موجودون في الاجتماع، أو أنهم لا قيمة لهم ولا وزن عند الناس.

وليس شيء أفسد للخطيب من التعريض بدم المستمعين أو تحقيرهم أو التهكم بهم أو إجحالهم، فإن هذا يجعل حجاباً بينه وبينهم فإن خطابه سيكون قليل الأثر أو عديمه أصلاً، وإن كان يأتي بذلك التحقير والتهكم والتعريض بهم وإجحالهم، بقصد إثارة الحمية والغيرة فيهم، لأن هذه الأمور - بالعكس - تثير غضبهم عليه وكرهه والاشمئزاز من كلامه. ولإثارة الحمية طرقاً أخرى غير هذه. وبعبارة أشمل وأدق: إن التجاوب النفسي بين الخطيب والمستمعين شرط

أساسي في التأثير بكلامه. فإذا ذمَّهم أو تهكَّم بهم، بعدهم عنه، وخسرَ هذا التجاوبَ النفسي. وهكذا لو أضجرهم بطول الكلام أو التكرارِ المملِّ، أو التعقيدِ في العبارة، أو ذكر ما لا نفعَ فيه لهم، أو ما ألقوا استماعه. ولهذا نجد المنابر التي فيها تكرارٌ لا يكون فيها تجاوبٌ نفسيٌّ من المستمعين مع الخطيب، ولا ينجذبون له، لأنهم سمعوا منه ما يقوله لهم أكثر من مرَّة. ولهذا نصح إخواننا الذين يرتقون المنابر أن يغيِّروا في المنهجية المتعارفة، وأن يأخذوا منحىً آخر في الخطاب الدينيّ ويقلِّلوا من التعرُّض للقضايا التاريخية ويركِّزوا على مسائل العقائد، كالتوحيد والنبوة والإمامة والمعاد، ويعرِّجوا على تلك الأبواب، فإنها أبوابٌ جديدةٌ لم يسمعها الجمهور، ولم يألُفوا سماعها كثيراً، فإذا تطرَّق الخطباء إليها ينجذب الناس إليهم ويتجاوبون معهم.

والخطيبُ الحاذقُ الناجحُ: مَنْ يستطيعُ أن يمتزجَ بالمستمعين ويهيمنَ عليهم بأن يجعلهم يشعرون بأنه واحدٌ منهم وشريكهم في السراء والضراء، وبأنه يعطفُ على منافعهم ويرعى مصالحهم، وبأنه يحبُّهم ويحترمهم، لاسيما الخطيبُ السياسيُّ والقائدُ في الحرب.

(٩) شهادة القول

شهادة القول: هي أن يستشهد الخطيب بعد ذكر قوله بكلام من يقتدى به أو يؤخذ بقوله كالمعصوم عليه السلام أو العلماء ومن أشبه. وهي من أقسام «النصرة» التي ليست بصناعةٍ وحيلةٍ، ومن أقسام ما يقتضي نفس الإقناع. وهي تحصلُ إمَّا بقول من يُقتدى به مع العلم بصدقه، كالنبيِّ والإمام، أو مع الظنِّ بصدقه، كالحكيم والشاعر والعالم ونحوهم، وإمَّا بقول الجماهير أو الحاكم أو النظارة - سيأتي من هو الحاكم والنظارة - وذلك بتصديقهم للخطيب أو تأييدهم له بهتافٍ أو تصفيقٍ أو نحوهما. وإمَّا بوثائق ثابتةٍ كالصكوك والسجلات والآثار

التاريخية ونحوها. وكما هو المعلوم من طريقتنا في بيان مطالب الكتاب أننا نذكر بعض المصادر، مما يعني أننا نعتمد على أقوال العلماء، ومما لا ريب فيه أن تقريرنا لمطلب وأخذ الطالب له منّا شيء، واستماعه أو قراءته من كتاب العلامة الطباطبائي مثلاً شيء آخر، وما ذلك إلا نتيجة للقبول العلمي والهيبة العلمية المتجسدة في أشخاص علمائنا الأعلام، والتي لها تأثيرها الفعال في نفوس الناس. ولهذا نحن نؤكد في أبحاثنا: أن هذه المطالب موجودة في كتب العلماء والمحققين ونحن نقلها حتى تحصل القناعة العلمية في نفوس طلابنا الأعزاء بصحة ما نقول.

وهذه الشهادة - على أنها من الأعوان - تفيده بنفسها الإقناع. أي: إنها مقتضية للإقناع، بل قد تكون عموداً، لأن القول الذي ينقله من المعصوم - مثلاً - يمكن جعله مقدّمة في الاستدلال الخطابي، وكل ما كان مقدّمة في الاستدلال الخطابي، يكون عموداً. ولهذا قال: **وقد تكون بنفسها عموداً لو صحَّ أخذها مقدّمة في الحجّة الخطابية، وتكون حينئذٍ من قسم «المقبولات» التي قلنا إن الحجّة الخطابية قد تتألف منها؛ لأنّ قول المعصوم عليه السلام الذي ينقله الخطيب مقبولٌ عند الطرف الآخر أيضاً.**

(١٠) شهادة الحال^(١)

وهي أيضاً من أقسام «النصرة» التي ليست بصناعةٍ وحيلةٍ، ومن أقسام ما يقتضي نفس الإقناع. وهذه الشهادة تحصل إما بحسب نفس القائل أو بحسب القول. ١. ما هي بحسب القائل: إما لكونه مشهوراً بالفضيلة من الصدق والأمانة والمعرفة والتميز، أو معروفاً بما يثير احترامه أو الإعجاب به أو التقدير لما يقوله ويحكم به، كأن يكون معروفاً بالبراعة الخطابية أو بالشجاعة النادرة، أو بالثراء

(١) هذا البحث تكررٌ للأبحاث المتقدمة، ولهذا لا نقف عنده ونقتصر على عبارة المصنّف قدّس سرّه.

الكثير، أو بالحنكة السياسيّة، أو صاحب منصب رفيع أو نحو ذلك. وقد قلنا: إنّ لمعرفة الخطيب الأثر البالغ في التأثير على المستمعين، فكيف إذا كان محبوباً أو موضع الإعجاب أو الثقة. وكلّما كبرت سمعة الخطيب وتمكّن حبه واحترامه من القلوب، كان قوله أكثر قبولاً وأبعد أثراً.

وإما لكونه تظهر عليه أمارات الصديق - وإن لم يكن معروفاً بأخفاء المعرفة السابقة - مثل أن تطفح على وجهه أسارير السرور إذا بشر بخير، أو علامات الخوف والهلع إذا أذّر بشر، أو هيئة الحزن إذا حدّث عما يُحزن... وهكذا.

ولتقاطع وجه الخطيب وملاحة ونبرات صوته الأثر الفعّال في شعور المستمعين بأنّ ما يقوله كان مؤمناً به أو غير مؤمن به. والوجه الجامد القاحل من التعبير لا يستجيب له المستمع. ولذا اشتهر: أنّ الكلمة إذا خرجت من القلب دخلت في القلب. وما هذا إلا لأنّ إيمان الخطيب بما يقول، يظهر على ملامح وجهه ونبرات صوته، رضي أم أبي، فيدرك المستمع ذلك حينئذٍ بغريزته، فيؤثّر على شعوره بمقتضى طبيعة المحاكاة والتقليد.

٢. ما هي بحسب القول: مثل الحلف على صدق قوله والعهد^(١) أو التحدّي كما تحدّي نبينا الأكرم صلى الله عليه وآله قومه أن يأتوا بسورة أو آية من مثل القرآن المجيد، وإذ عجزوا عن ذلك التجؤوا إلى الاعتراف بصدقه. ومثل ما لو تحدّي الصانع أو الطبيب أو نحوهما خصمه المشارك له في صناعته بأن يأتي بمثل ما يعمل، ويقول له: إن عجزت عن مثل عملي فاعترف بفضلي عليك واخضع لقولي.

(١١) الفرق بين الخطابة والجدل

لما كانت صناعة الخطابة وصناعة الجدل يشتركان في كثير من الأشياء،

(١) العهد هو الشريعة الخاصة التي يصنعها شخصان أو أكثر لا يصح لكل واحد أن يعدل عنها أو يتجاوزها.

استدعى ذلك التنبيه على جهات الافتراق بينهما، لئلا يقع الخلط بينهما^(١).
 أما اشتراكهما ففي الموضوع، فإنّ موضوع كلّ منهما عامٌّ غيرٌ محدودٍ بعلمٍ
 ومسألةٍ، كما قلنا في الجدل أنّه ينفَعُ في جميع المسائل الفلسفيّة والدينيّة والاجتماعيّة
 وجميع الفنون والمعارف. والخطابة كذلك، وما يُستثنى هناك يُستثنى هنا. ويشتركان
 أيضاً في الغاية، فإنّ غاية كلّ منهما الغلبة. ويشتركان في بعض موادّ قضاياهما، إذ
 تدخل المشهوراتُ فيهما كما تقدّم.

أما افتراقهما ففي هذه الأمور الثلاثة نفسها:

١. في الموضوع، فإنّ الخطابة يُستثنى من عموم موضوعها المطالب العلميّة التي
 يُطلبُ فيها اليقين، فإنّ الأسلوبَ الخطابيّ فيها معيبٌ مستهجنٌ إذا كان المخاطبُ
 بها الخاصّة، وإن جاز استعمالُ الأسلوبِ الجدليّ لإلزام الخصم وإفحامه أو لتعليم
 المبتدئين، كما أنّه - على العكس - لا يحسنُ من الخطيبِ أن يستعملَ البراهينَ العلميّة
 والمسائلَ الدقيقة لغرض الإقناع.

٢. في الغاية، فإنّ غاية الجدليّ الغلبةُ بالزام الخصم وإن لم تحصل له حالةُ
 القناعة، وغاية الخطابة الغلبةُ بالإقناع.

٣. في الموادّ، فقد تقدّم في الكلام عن العمود بيانَ الفرقِ فيها، إذ قلنا: إنّ الخطابة
 تُستعملُ فيها مطلقُ المشهوراتِ الظاهريّة، وفي الجدل لا تستعملُ إلاّ الحقيقة.
 وهناك فروقٌ أخرى لا يهمنّا التعرّض لها. وسيأتي في باب إعداد المنافراتِ
 التشابهُ بين الجدليّ والمنافرة بالخصوص والفرقُ بينهما كذلك.

(١٢) أركان الخطابة

لقد أشار المصنّف قدّس سرّه^(٢) إلى ما تقوم به الخطابة ولا تكون من دونه،

(١) بما أنّنا شرحنا هذا المطلب في أوّل البحث فلا نعيد ونكتفي بعبارة المصنّف قدّس سرّه.

(٢) من بداية هذا البحث إلى نهاية فصل صناعة الشعر، بقلم: الشيخ الحجّة عبد الله الأسعد.

وهي أمورٌ ثلاثةٌ، وقد وصفها بالأركان؛ وذلك لأتمها - أي: الخطابة - تستند إليها ولا تنهض من دونها، والأمور الثلاثة هي التالية:

١. الخطيب.

٢. الخطاب.

٣. المستمع.

أمّا الخطيب فهو القائل، أي: صاحب القول، والذي يسعى بكلّ ما أوتي من مهارةٍ لكي يُقنع المخاطبين بفكرةٍ من الأفكار، ولهذه المهارة مقوماتها وأمورٌ تعين المقومات وتدعم أمرها.

وأمّا الخطاب فهو القول الذي يتّخذه الخطيب وسيلةً لتحصيل غرضه الذي عرفت أنّه الإقناع.

وأمّا المستمع فهو الذي يلقي القول في محضره.

ولعلّك كنت تتوقّع أن يذكر المصنّف قدّس سرّه الركن الثالث بعنوان «المخاطب» بناءً على المشاكلة اللفظية لا أقلّ. لكنّه لم يفعل، وأتى بلفظٍ معناه أعمّ مطلقاً من معنى لفظ المخاطب، وذلك لأنّ المراد بالمخاطب هو الجمهور الذي يوجّه إليه الخطاب من أجل إقناعه بما يريد الخطيب إقناعه به. وليس كلّ مَنْ يوجّه إليه الخطاب يراد منه ذلك. فالحكّم - مثلاً - وهو الذي يحكم للخطيب أو عليه، يوجّه له الخطاب، لكن لا يراد إقناعه بالفكرة أوّلاً وبالذات، بل يوجّه إليه الخطاب لكي يحكم بين الخطيب وبين مَنْ يشاجره وينافره أملاً في الإقناع.

وكذلك النظارة الذين هم أشخاصٌ مقتنعون سلفاً بمقالة الخطيب صحّةً أو بطلاناً، فإنّهم ممّن يسمع الخطاب، لكن لا يراد إقناعهم، بل يقصر دورهم على تقوية الخطيب وتأييده فيما لو كانوا مؤيدين له، أو توهينه ومحاوله إحراجه والضغط عليه نفسياً ممّا يؤدي إلى إرباكه وتعثره وإضعافه، حيث يتوسّل المؤيّدون أشكالاً شتى للتأييد، كالتكبير والصلوات على محمد وآل محمد، أو

التصفيق، أو الصفير... إلخ، وكذلك المعارضون، لهم أساليبهم في أداء غرضهم المذكور، حيث يستعمل البعض الصراخ للتشويش على الخطيب أو رفع شعاراتٍ مكتوبةٍ تندد به، وغير ذلك من أساليبٍ آخذةٍ بالتطور مع مرور الأيام. إذن، كلُّ مخاطبٍ مستمعٌ، وليس كلُّ مستمعٍ مخاطبٌ، بل المستمع تارةً يكون مخاطباً، وأخرى حاكماً وثالثةً ناظراً.

لذلك قال رحمه الله: **أركانُ الخطابة، أي: المقومَةُ لها** - ومن المعلوم أن المقومَ لشيءٍ، لا يوجد الشيء من دونه - **ثلاثة: القائل (وهو الخطيب)، والقول (وهو الخطاب) والمستمع.**

ثمَّ المستمعُ ثلاثة أشخاصٍ على الأكثر: مخاطبٌ، وحاكِمٌ، ونظَّارٌ، وقد يكونُ مخاطباً فقط. وبهذا يُعلم: أن الأركان التي لا بدَّ من توفرها في الخطابة هي التالية:

١. الخطيب.

٢. الخطاب.

٣. المستمع.

وذلك لأنك عرفت: أن الغرض من الخطابة هو الإقناع، ولا إقناع مع غير المخاطب من المستمعين. ولهذا قال العلامة الحليّ قدس سره: «أقول مدار الخطابة على ثلاثة أشياء: القول، والمقول له، والقائل.

والسامعون ثلاثة: مخاطبٌ وهو ضروريٌّ، وحاكِمٌ ونظَّارٌ، وهما غير ضروريين...»^(١)، وبما أن الأخيرين - أي: الحاكم والنظَّارة - غير ضروريين، فلا يكونان من الأمور التي تدور الخطابة مدارهما، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي وهو من الشكل الثاني:

(١) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ص ٤١٢.

لا شيء من الحاكم والنظارة
كل ما هو مدارٌ للخطابة

بضرورةٍ للخطابة
ضرورةٍ لها

.: لا شيء من الحاكم والنظارة بمدارٍ للخطابة

وإذا كان الأمر كذلك، فقول المصنّف بدوران الخطابة على المستمع إنّما هو كذلك في الجملة لا بالجملة، وهذا ما يصرّح به في نهاية هذا الفصل.

١. (المخاطب) وهو الموجّه إليه الخطاب، وهو الجمهور أو من هو الخضم في المفاوضة والمحاورة، حيث يسعى الخطيب جاهداً لإقناع هؤلاء جميعاً، سيما إذا كان في حال المفاوضة والمحاورة حيث يكون المخاطب فيها مسلّحاً بموادّ تحول دون الإقناع بما يرمي إليه الخطيب، وهذا بخلاف الجمهور الذي جاء موطناً نفسه على الإقناع بما يقوله الخطيب إلا إذا جاء بما لا يطاق ولا يتحمّل.

٢. (الحاكم) وهو الذي يحكم للخطيب أو عليه، إمّا لسلطة عامّة له في الحكم شرعيّة أو مدنيّة، أو لسلطة خاصّة برضا الطرفين؛ إذ يحكّمانه ويضعان ثقتهم به وإن لم تكن له سلطة عامّة. إنّما يلتجئ الحاكم بين الخطيب وبين طرف آخر يجاوره أو يفوضه أو جمهور يقنعه لأحد أمرين:

١. في حال التشكيك في مقدرة الخطيب أو مهارته.

٢. في حال أراد الخطيب أن يطمئن أكثر لمقدرته ومهارته.

حيث يقف الخطيب ويلقي ما عنده أمام مخاطبيه، وذلك بحضور حاكم معترف بحكومته من قبل الطرفين كما في الحالة الأولى، أو من قبل الخطيب فقط كما هو الأمر في الحالة الثانية.

٣. (النظارة) وهم المستمعون المتفرجون الذين ليس لهم شأنٌ إلا تقوية الخطيب أو توهينّه، مثل أن يهتفوا له أو يصقّقوا باستحسانٍ ونحوه، حسبما هو عادة شعبيهم في تأييد الخطباء، ومثل أن يسكتوا في موضع التأييد والاستحسان، أو يُظهروا توهينّه بهتافٍ ونحوه، وذلك إذا أرادوا توهينّه. النظارة: جماعة يأتون لاستماع

الخطاب لا هدف الاقتناع بفكرة الخطيب، وذلك إمّا لأنهم مقتنعون سلفاً، بطريقةٍ أو بأخرى، أو لأنهم مقتنعون بفكرةٍ مناهضةٍ للفكرة التي يحاول الخطيب إقناع الحُضار بها، فيعمد المقتنعون إلى شدّ أزر الخطيب ليزداد حماساً واندفاعاً في طرح فكرته وعرضها بكلّ ما أُوتي من طلاقة لسانٍ وحسن بيانٍ، بينما يذهب المخالفون إلى التشويش والجلبة، وذلك إمعاناً في إرباك الخطيب وتشتيتاً لذهنه، ممّا يؤدّي إلى إضعاف طرحه، وتعثر بيانه، فلا يؤدّي غرضه.

والنظارة عادةً مألوفةٌ عند بعض الأمم الغربية في المحاكمات، حيث يكون الخطيب، إمّا مدّعياً يريد إثبات دعواه أمام هيئة المحكمة التي يعدُّ العنصر الأهمّ فيها هم النظارة، وإمّا مدّعياً عليه، حيث يسعى كلُّ منهما لإقناع المحكمة والنظارة بما يريد، **ولهم - للنظارة - تأثيرٌ في سير المحاكمة، وربّما يسمّونهم «العدول» أو «المعدّلين»** حيث يرجّحون كفة المدعي تارةً أو كفة المدعى عليه أخرى.

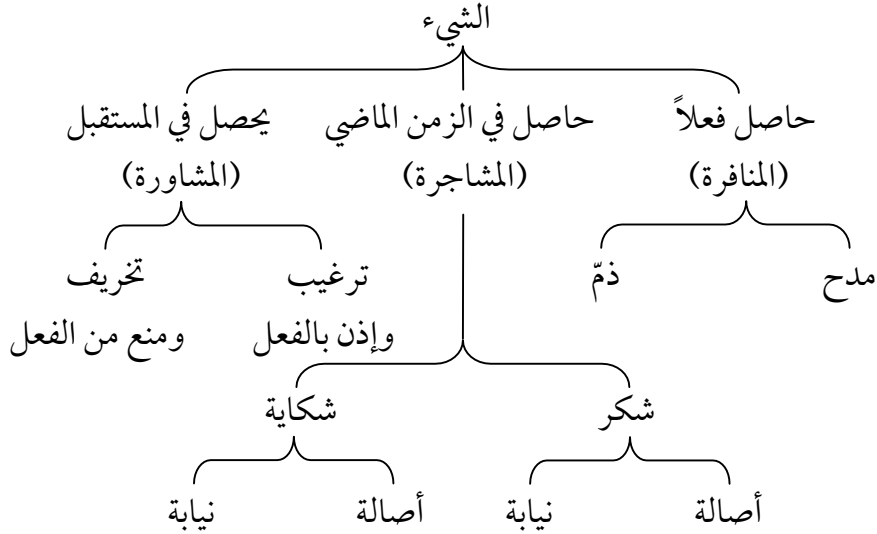
وليس وجود الحاكم والنظارة بلازم في جميع أصناف الخطابة، وبعبارةٍ أخرى: ليس الحاكم مقوّمًا لأصل الخطابة وإنّما هو مقوّمٌ لنوع منها، **بل في خصوص المشاجرات كما سيأتي.** وذلك في الأصل اللاحق: أصناف المخاطبات.

(١٣) أصناف المخاطبات^(١)

في هذا الأصل يراد بيان: أنّ للخطابة أصنافاً أو أقساماً عدّة، وليست هي على شاكلةٍ واحدةٍ، وذلك لأنّ الغرض الرئيس الذي تصاغ لأجله الخطبة إنّما هو لإثبات فضيلة ونفع شيءٍ، أو رذيلته وضرره، وهذا الشيء إمّا أن يكون واقعاً حاصلًا في زمن

(١) وقد تناولها صاحب منطق التجريد من خلال القول: أقسام الخطابة. (الجوهر النضيد: ص ٤١٨).

إلقاء الخطبة أو حاصلًا في زمانٍ ماضٍ، ويراد تقيمه لوجود أثرٍ يترتب عليه، أو لا هذا ولا ذاك ولكن تساق الخطبة من أجل أن يحصل ويقع، وذلك لمنفعته وفضيلته، أو من أجل أن يتجنب وقوعه وحصوله، لما فيه من رذيلةٍ ومفسدةٍ ومضرةٍ. وبهذا تكون الأقسام ثلاثةً، ولكلِّ قسمٍ أقسامٌ، وهذا ما يمكن عرضه إجمالاً؛ تمهيداً لتناوله تفصيلاً لاحقاً:



المنافرة: قال الشيخ رحمه الله: «وأما المنافرة: فمخاطبةٌ يراد بها الإقناع في مدح شيءٍ بفضيلةٍ، أو ذمه بنقيصة^(١)، فإذا أثبت الخطيب من خلال منافرته التي تتعلق بالحاصل فعلاً فضيلة ذلك الفعل، سميت منافرته مدحاً، وتكون ذمماً إذا أثبت الرذيلة^(٢).

المشاجرة: قال الشيخ رحمه الله: «وأما المشاجرة: فمخاطبةٌ يراد بها الإقناع في شكاية ظلم، أو اعتذارٍ بأنه لا ظلم، وربما لم تقع منازعةٌ في كون الأمر نفسه،

(١) الشفاء، المنطق، ابن سينا: ج ٤، ص ٥٥.

(٢) المصدر السابق.

ولكن في كونه نافعاً أو غير نافع، وكونه ظلماً أو غير ظلم، أو فضيلةً أو نقيصةً، الشيء الذي حصل في الماضي، إمّا أن يكون نافعاً أو ضارّاً، فإذا كان نافعاً فإنّ الخطيب الذي وصل إليه نفع ذلك الشيء يكون شاكرّاً، ومخاطبته تكون شكريّاً، وإن كان ذلك الشيء ضارّاً، فإنّ تناول الخطيب له يكون شكايّةً إمّا أصالةً، وذلك فيما لو كان المتضرّر هو الخطيب، أو نيابةً إذا كان المتضرّر من يهّمه أمره، وكذلك الأمر بالنسبة لمخاطبة الشكر.

المشاوره: قال الشيخ رحمه الله: «أمّا المشاوره: فهي مخاطبة يراد بها الإقناع في أنّ كذا ينبغي أن يُفعل لنفعه، أو أن لا يُفعل لضرّه»^(١). لا تكون الشورى والمشورة والتشاور والاستشارة إلا في أمرٍ لما يحصل بعد، ويراد من خلال تدارس الآراء أخذ قرارٍ بالنسبة لذلك الشيء، فإذا حصل الاقتناع بفائدته ومنفعته يعمل على تحصيله، وإلا فيعمل على الحيلولة دونه، والمنفعة المنظورة ليست المنفعة الحقيقيّة الواقعيّة، بل هي الأعمّ من ذلك، فإذا لوحظت منفعةٌ في أمرٍ مستقبلٍ، وذهب الخطيب في إقناع المخاطبين بها، كانت خطابته مشورةً يراد بها الإذن بالفعل، ويراد بها المنع فيما لو لوحظت مضرةً.

التصديرات: قد يرى الخطيب أنّ من الحكمة أن لا ينهك مباشرةً بتحصيل غرضه من الخطابة، سواء كان منافرةً أو مشاورةً أو مشاجرةً، وإتّما يرى أن يقدم مقدّمة لها مساسً بالعرض، ولهذا دورٌ في إعداد المخاطب وتهيئة ذهنه للاقتناع بما يحمله إليه الخطيب من معنى، وهذه عادةٌ درج عليها الشعراء قديماً والخطباء كذلك إلى يومنا هذا، أمّا الشعراء فقد التزموا بالوقوف على ديار الأحبة وأطلالها البالية ورسومها الدارسة، يتذكرون الأيام الخوالي ويصفون لحظات الرحيل الموجعة، ثمّ إذا ما قضوا من هذا الوقوف وطراً مفروضاً عليهم، دخلوا في

(١) المصدر السابق.

الغرض الذي لأجله نظموا قصائدهم، إلا أنّ هذه العادة تُركت، بل صارت محطّ نقد الأدباء.

أمّا الخطباء فما زالوا يفعلون ذلك حيث يتفنّنون في المقدمات الممهّدة للدخول إلى أغراضهم، ويحرصون على إجادة الربط، وهذا ما نراه في المجالس الحسينية، وكيف يقدّم الخطيب الحسيني موضوعاً ثمّ يختمه بلفتة تكون حلقة الوصل بين المقدّمة والغرض الذي صعد الخطيب لأجله المنبر؛ مثل هذه المقدمات الممهّدة تسمّى بالتصديرات.

قال المصنّف قدّس سرّه: **إنّ الغرض الأصليّ لصاحب الصناعة الخطابيّة - على الأغلب - إثبات فضيلة شيء ما أو رذيلته، أو إثبات نفعه أو ضرره - قال: على الأغلب، لأنّ الخطيب قد يوجّه خطابه وهو لا يرجو شيئاً من ذلك، كما لو خطب أمام النظّارة أو الحاكم، فإنّه لا يراد بذلك شيءٌ ممّا يتوخّاه الخطيب على الأغلب - ولكن لا أيّ شيء كان، بل الشيء الذي له نفعٌ أو ضررٌ للعموم بوجه من الوجوه على نحو له دخالةٌ في المخاطبين وعلاقةٌ بهم.** هذا ما يقتضيه الحال من الخطيب الحكيم، حيث يتناول في خطبه ما يعني مخاطبيه، لا أنّه يحدثهم بما لا يعينهم، كأن يحدثهم وبشكل موضوعٍ مستقلٍّ عن طقوس و مراسم زواج أمّة من الأمم، أو ينهمك ويخطب عدّة خطبٍ في شرح صناعة آلة من الآلات التي لا تستعمل في بلد مخاطبيه، بل ينبغي للخطيب أن يتناول مواضيع تهّم المخاطبين، بحيث يجدون لديه الحلول لمشاكلهم، وزيادة الوعي والبصيرة فيما يحسن بهم الوعي فيه والبصيرة.

وهذا الشيء لا يخلو عن حالاتٍ ثلاثٍ:

١. **أن يكون حاصلًا فعلاً، فالخطابة فيه تسمّى «منافرةً»،** لقد سمعت: أنّ المنافرة خطابٌ يراد به إقناع المخاطبين بفضيلة شيءٍ وجد أو بنقيصته، وكأنّ هذا ليس بالأمر السهل، حيث يوجد في أذهانهم ما يحول دون ذلك وينفّرهم من

الاقتناع، فيحاول الخطيب المطلع على معوقات إقناع مخاطبيه أن يعالجها بأجوبة، ثم يدفع ما يمكن أن تواجهه به تلك الأجوبة من ردود وإشكالات.

٢. أن يكون غير حاصلٍ فعلاً، ولكنه حاصلٌ في الماضي، فالخطابة فيه تسمى

«مشاجرة». قال العلامة ابن منظور في لسان العرب: «...اشتجر القوم: تحالفوا. ورمح شواجر ومشجرة ومشاجرة: مختلفة متداخلة، وشجر بينهم الأمر يشجر شجراً: تنازعوا فيه... والمشاجرة المنازعة، وفي التنزيل العزيز: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ...﴾ قال الزجاج: أي: فيما وقع من الاختلاف في الخصومات حتى اشتجروا وتشاجروا، أي: تشابكوا مختلفين، وفي الحديث: إياكم وما شجر بين أصحابي. أي: ما وقع بينهم من الاختلاف»^(١)، إذن فالمشاجرة هي عملية استدعاءٍ لأمرٍ وقع وحصل في الزمان الماضي لمحاکمته والحكم عليه بما يبدو من خلال ما لدى الخطيب من شواهد وقرائن.

وأما التحذير من محاولة نبش الماضي واستدعائه فهو إما لعدم الثمرة من ذلك، وإما لأنّ النبش ليس في صالح البعض فيذهب في التحذير من استدعاء الماضي ويستعين بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ١٣٤).

٣. أن يكون غير حاصلٍ فعلاً أيضاً، ولكنه يحصل في المستقبل، فالخطابة

فيه تسمى «مشاورة». وهي أهمُّ الأصناف؛ وذلك لأنها تقوم بدورٍ دفعيٍّ لذلك الشيء غير الحاصل، وذلك فيما لو كان مضرّاً، وهي - الخطابة - تقوم بدورٍ دفعيٍّ فيما لو كان الشيء المضرّ حاصلًا، ولا شك أن دفع الشيء قبل وقوعه أكثر فائدةً من رفعه بعده، وأما الخطابة التي هي على نحو المشاورة فتقوم بدورٍ إعداديٍّ بالنسبة للشيء غير الحاصل فيما لو كان منفعَةً، أو فقل بدورٍ مساهمٍ على مستوى

(١) لسان العرب، لابن منظور: ج ٣، ص ٣٩٨.

الحدوث، بينما الخطابة بنوعها السابقين تقوم بدورٍ على مستوى البقاء.

فالمفاوضات الخطابية على ثلاثة أصناف:

١. (المنافرات) المتعلقة بالحاصل فعلاً، وذلك لإثبات فضيلته ومنفعته أو لإثبات خلاف ذلك، فإن قرّر الخطيب فضيلته أو نفعه سُميت «مدحاً»، وإن قرّر ضدّ ذلك سُميت «ذمّاً». وهذا لا يكون إلا إذا كان الخطيب مُدركاً ومن الوهلة الأولى منفعة ذلك الشيء، وهو ينهمك في خطابه لبيان تلك المنفعة، وذلك من خلال الإطراء والتحسين لذلك الشيء أمام من لا يقرّ بذلك؛ أملاً في الإقناع، وكذلك الأمر فيما لو كان الشيء مضرّاً.

فالمنافرة على الوجه الأوّل تسمى «مدحاً»، وذلك لأنّ الخطيب يأخذ على عاتقه فيها مهمّة إبراز فضائل ذلك الشيء، وهذا هو معنى المدح، وأمّا المنافرة على الوجه الثاني فتسمى «ذمّاً»؛ لأنّ الخطيب يستعرض مساوئ ومضارّ ونواقص ذلك الشيء، وهذا هو معنى الذمّ.

٢. (المشاجرات) وتسمى «الخصاميات» أيضاً، وهي المتعلقة بالحاصل سابقاً؛ هذا إذا كان له ذبولٌ وآثارٌ ممتدّة إلى زمان الخطيب، فيستدعي ذلك الشيء الذي كان حاصلًا لمحاكمته لا لأجل إرجاعه وإقامة الحكم عليه، فهو بحسب الغرض كان حاصلًا، وقد عدم، فلا يمكن إرجاعه للحكم عليه سلباً أو إيجاباً، وإنّما تفعل ذلك لأخذ الموقف منه، سيّما إذا كان له أثرٌ فيما جاء من بعده من أجيالٍ.

ولابدّ أن تكون الخطابة لأجل تقرير وصول فائدته ونفعه، أو ما فيه من عدلٍ وإنصافٍ إن كان نافعاً، ولأجل تقرير وصول ضرره أو ما فيه من ظلمٍ وعدوانٍ. فمن الجهة الأولى تسمى الخطابة «شكراً» إمّا أصالةً عن نفسه أو نيابةً عن غيره. وإنّما سُميت كذلك لأنّ تقرير الخطيب يكون اعترافاً منه للمخاطبين بفضيلة ذلك الشيء فلا يقع فيه نزاعٌ منهم؛ وذلك فيما لو وفق من خلال ما عرضه عليهم من شواهد وقرائن تفيد أهليّة ذلك الشيء الحاصل سابقاً، فيقتنع

المنازع ويزداد قناعة المقتنع من أول الأمر.

ومن الجهة الثانية تسمى الخطابة «شكاية» إما عن نفسه أو عن غيره. والمدافع يسمى «معتذراً» والمعتزف به «نادماً». الشكاية والشكاة والشكاوة من: شكا الرجل أمره، يشكو شكواً، وشكوى. وشكوت فلاناً تشكوه شكوىً وشكايةً وشكياًً ومشكاةً: إذا أخبرت عنه بسوء فعله بك.

فإذا وقف الخطيب يقرر وصول ضرر ذلك الشيء الحاصل سابقاً فهو شاكٌ، وإلا فهو شاكرٌ، غير أن المخاطبين منهم من يقرُّ بما قرره الخطيب من ضررٍ واصلٍ فيكون نادماً، ومنهم من يكون مدافعاً غير قابلٍ بما قرره الخطيب من ضررٍ واصلٍ فهو ملتمسٌ للعذر، فهو معتذرٌ بالنسبة لذلك الشيء الحاصل.

٣. (المشاورات) المتعلقة بما يقع في المستقبل. ولا محالة أن الخطابة حينئذ لا تكون من جهة وجوده أو عدمه، وذلك لأننا فرضناه في المستقبل، وما هو كذلك مفروغٌ من عدمه، وإنما يتحدّث عن إمكان وجوده، أو عن وقوعه فيما لو كان ممكن الوجود ذاتاً ووقوعاً، وهذا البحث لا تنهض به صناعة الخطابة وإنما صناعة البرهان، فإن هذا ليس شأن هذه الصناعة. بل لا بد أن تكون من جهة ما فيه من نفعٍ وفائدةٍ، فينبغي أن يفعل، فتكون الخطابة فيه ترغيباً وتشويقاً وإذناً في فعله. أو من جهة ما فيه من ضررٍ وخسارةٍ فينبغي أن لا يفعل، فتكون الخطابة فيه تحذيراً وتخويفاً ومنعاً من فعله، وكأن لسان حال الخطابة التي هي على نحو المشاورة أن الشيء الفلاني الذي لا وجود له بالفعل الآن، لو وجد لترتب عليه كذا وكذا من خيراتٍ ومنافع، فيأخذ الخطيب في تفصيل تلك الآثار والمنافع تحفيزاً منه للمخاطبين وحثاً لهم لبذل الوسع في المساهمة في إيجاد ذلك الشيء لكي ينعم الناس بما له من خيرٍ ومنفعةٍ، وكذلك يفعل فيما لو كان الشيء فيه مضاراً، فإنه يجد في بيانها من أجل أن ينقّر الناس منه، فلا يفسحوا المجال لوجوده.

فهذه الأنواع الثلاثة هي الأغراض الأصلية التي تقع للخطيب، وقد يتوصل

إلى غرضه بيان أمورٍ تقع في طريقه وتكون ممهّدةً للوصول إليه ومعينةً للإقناع وتسمى «التصديرات»، مثل أن يمدح شيئاً أو شخصاً، فينتقل منه إلى المشاورة للتنظير بما وقع أو لغير ذلك. وذلك كما يفعل خطباء المنبر الحسيني عندما يريدون الدخول في بيان مصيبةٍ من مصائب كربلاء مثلاً، وذلك كتصوير أثر مصرع أبي الأحرار الحسين بن علي عليهما السلام على ملائكة السماء، وذلك من خلال استحضار صور الحسين عليه السلام وهو يبكي لفقد أمّه الزهراء عليها السلام فيروي الخطيب أن نداءً أو هاتفاً جاء علياً عليه السلام يطلب منه تنحية الحسن والحسين عليهما السلام عن أمّهما فاطمة عليها السلام، فوالله لقد أبكيا ملائكة السماء. وهنا يجدها الخطيب فرصةً مناسبةً للدخول في تهيج عواطف الحاضرين من خلال قوله: إذن ما الذي فعلته ملائكة السماء وهي تراك على تلك الحالة في صعيد كربلاء سيدي يا أبا عبد الله!؟

والتشبيبُ الذي يستعمله الشعراءُ سابقاً في صدر مدائحهم من هذا القبيل، فإنَّ الغرضَ الأصليَّ هو المدحُ، والتشبيبُ تُصدَّرُ به القصيدةُ للتوصّلِ إليه. وكثيراً ما لا يكونُ الشاعرُ عاشقاً وإنما يتشبهُ به اتِّباعاً لعادة الشعراء.

أولاً: التشبيب من شَبَّ بالمرأة: قال فيها الغزل والنسيب، وهو يشبَّ بها، أي: ينسب بها، والتشبيب: النسيب بالنساء، والنسيب بالنساء هو التغزل بهنّ، وقد قيل: النسيب رقيق الشعر في النساء.

ثانياً: ما كان يفعله الشعراء حتى بدايات القرن الماضي بل أواسطه، كان يسمّى بـ«المقدّمة الطليّة» حيث يجد الشاعر نفسه ملزماً بالوقوف على أطلال الأحبة ورسومهم الدارسة، يتذكّر أيامهم، ويبكي بكاءً مرّاً على فراقهم، ويتذكّر يوم رحيلهم ولوعة ذلك اليوم، ثمّ وبعد أن يقضي وطره من ذلك الوقوف يجد مناسبةً للدخول إلى غرضه الذي قد يكون مدحاً وقد يكون حكماً وقد يكون فخراً، كما هو حال معلّقة عمرو بن كلثوم، فيذكر المحبوبة وما يلقاه منها من

صدودٍ وجفوةٍ، حيث يصف محاسنها وما لها من امتلاءٍ وحصانةٍ وصيانةٍ، فإذا ما أفرغ جعبته من كل هذا، عرّج على موضوعه الذي لأجله نظم القصيدة، حيث يفتخر بقومه وبما لهم من شجاعةٍ وشدّة بأسٍ ورفضٍ للضيم، كيف وقد قتل الملك عمرو بن هند لمجرد أنه سمع أمّه التي كانت جالسةً مع أمّ الملك تصيح لإهانةٍ وجّهتها إليها أمّ الملك، فما كان منه إلا أن قام إلى سيفٍ معلقٍ، فقتل به الملك. فقيل في المثل: «أفتك من عمرو بن كلثوم»^(١):

أبا هندٍ فلا تعجل علينا وأنظرنا نخبرك اليقينا
بأننا نورد الرايات بيضاً ونصدرهنّ حمراً قدروينا
متى ننقل إلى قومٍ رحانا يكونوا في اللقاء لها طحينا

وفي هذا العصر يمهدّ خطباء المنبر الحسيني أمام مقصودهم من ذكر فاجعة الطّف ببيان أمورٍ تاريخيّةٍ أو أخلاقيّةٍ أو دينيّةٍ من موعظةٍ ونحوها، وما ذاك إلا لجلب انتباه السامعين أو لإثارة شعورهم وانفعالاتهم؛ مقدّمةً للغرض الأصلي من ذكر الفاجعة. هذا ما قد مثلنا له آنفاً، وأكثر الخطباء إجادةً هم الذين يتقنون ربط الموضوع الذي يتناولونه مع المصيبة التي يراد عرضها على الحاضرين.

(١٤) صور تأليف الخطابة ومصطلحاته

لقد تعرّض رحمه الله هاهنا لأمرين:

١. الإشارة إلى ما تعتمد عليه الخطابة من حجّة.
٢. الإشارة إلى مصطلحاتٍ متداولةٍ في هذه الصناعة، وهي التالية:
 ١. التثبيت.
 ٢. الضمير.
 ٣. التفكير.

(١) المجاني الحديثة، عن مجاني الأب شيخو، بقلم فؤاد أفرام البستاني: ج ١، ص ١٢٧.

٤ . الاعتبار .

٥ . البرهان .

٦ . الموضوع .

أمّا الأمر الأوّل، فقد ذكر أنّ الخطابة تقوم من حيث الصورة على القياس والتمثيل غالباً، وعلى الاستقراء أحياناً، وأشار إلى أنّ الخطابة عندما تقوم على القياس من خلال شكلٍ من أشكاله الأربعة لا يشترط فيه توفر الشروط المعتمدة في إنتاجه، وذلك لأنّه لا يراد من القياس يقين حتّى يتوجّب على مستعمله أن يراعي ما له من شروطٍ. وكذلك الأمر بالنسبة للتمثيل، حيث يمكن للخطيب أن يهمل بعض شروطه، وذلك كضرورة وجود الجامع بين الأصل والفرع اللذين هما ركنان من أركان التمثيل الأربعة.

أمّا الأمر الثاني، فقد تناول قدّس سرّه توضيح مصطلحاتٍ متداولةٍ في الخطابة من حيث الصورة لا المادّة، وهي ستّة قد أشرنا إليها في مفتتح هذا الشرح؛ لذلك قال قدّس سرّه هذا العنوان: (صورُ تأليفِ الخطابةِ ومصطلحاتها) يشار به إلى الأمرين اللذين ذكرناهما آنفاً.

قد قلنا في الجدل: إنّ المعوّل في تأليف صورهِ غالباً على القياس والاستقراء، وفي الخطابة أكثر ما يعوّل على القياس والتمثيل، وإن استعمل الاستقراء أحياناً، وذلك لأنّ الجدل والخطابة نحو استدلالٍ وحجّةٍ للوصول إلى مجهولٍ تصديقيٍّ، وهذا النحو من الاستدلال لا شكّ يتألّف من مادّةٍ وصورةٍ.

إذن، الخطابة تقوم على مادّةٍ تسانخ الدور الذي يؤخذ على عاتقها وهو الإقناع، ولذلك كانت الخطابة حجّةً إقناعيّةً، والمادّة التي تعين على أداء ذلك الدور هي المشهورات - كما تقدّم - وتقوم أيضاً على صورةٍ وهيئةٍ، والصورة والهيئة هي غالباً ما تكون قياساً وتمثيلاً وأحياناً استقراءً، لكن وكما أشرنا إلى أنّ القياس أو التمثيل اللذين يستعملان كصورةٍ في الحجّة الإقناعيّة لا يشترط توفر شروط كلّ منهما بحذافيرها.

ولذلك قال المصنّف قدّس سرّه: **ولا يجبُ في القياس وغيره عند استعماله هنا: أن يكونَ يقينياً من ناحية تأليفه، أي: لا يجبُ أن يكونَ حافظاً لجميع شرائط الإنتاج، بل يكفي أن يكونَ تأليفه منتجاً بحسبِ الظنِّ الغالبِ وإن لم يكن منتجاً دائماً.** وهذا التراخي والتساهل في شروط القياس إنّما تفرضه طبيعة الغرض المتوخّى من الخطابة، حيث إنّ الإقناع - وهو غرضها - لا يحتاج إلى توفّر كلّ شروط القياس، وذلك لأنّها تؤدّي إلى اليقين، ونحن غرضنا من الخطابة لا يرقى إلى مستواه.

كما لو تألّف القياسُ مثلاً على نحو الشكلِ الثاني - قد علمت أنّ الشكل الثاني هو ما يكون الحدّ الأوسط فيه محمولاً في الكبرى والصغرى - **من موجبتين، كما يقال: «فلانٌ يمشي متأنياً فهو مريضٌ».** فحذفت كبراه الموجبة وهي (كلُّ مريضٍ يمشي متأنياً) مع أنّ الشكل الثاني من شروطه اختلافُ المقدمتين بالكيف، إذن الذي غفر تجاوز هذا الشرط هو أننا لسنا في مقام الوصول إلى اليقين، بل إنّنا نحن بصدد الإقناع الذي يكفي فيه التصديق بمستوى الظنّ الذي تؤدّيه الخطابة.

وكذلك قد يستعمل التمثيلُ في الخطابة خالياً من جامع، حيث يفيدُ الظنُّ بأنّ هناك جامعاً، مثل أن يقال: «مرّاً بالأمس من هناك رجلٌ مسرعٌ وكان هارباً، واليومَ يمرُّ مسرعٌ آخرٌ من هنا، فهو هاربٌ».

تقدّم: أنّ للتمثيل أركاناً أربعةً:

١. الأصل: وهو الجزئيّ الأوّل المعلوم بثبوت الحكم له، وهو في المقام: من مرّاً بالأمس مسرعاً وقد كان هارباً.

٢. الفرع: وهو الجزئيّ الثاني المطلوب إثبات الحكم له، وهو في المقام: المسرع الآخر الذي مرّ اليوم.

٣. الجامع: وهو جهة الشبه بين الأصل والفرع، لا جامع في البين.

٤. الحكم المعلوم بثبوتته في الأصل والمراد إثباته للفرع: وهو في المقام الهروب، حيث يراد الحكم على المسرع الثاني بأنّه هاربٌ.

وكذلك قد يستعمل الاستقراء فيها بدون استقصاء لجميع الجزئيات، ومع هذا يقول بكليّة موجبة، وهي لا تكون صادقة إلا إذا كان الاستقراء تاماً، فما بالك إذا كانت وليدة ملاحظة بضع جزئيات، مثل أن يقال: «الظالمون قصيرو الأعمار، لأنّ فلان الظالم وفلان وفلان قصيرو الأعمار»، فيعدّ جزئيات كثيرة يظنّ معها إلحاق القليل بالأعمّ الأغلب، فالذي جعله يقول بقصر العمر لكلّ ظالم هو أنّه عاين عدداً من الظلمة وقد ماتوا سريعاً دون أن يعمرُوا.

وبحسب تأليف صور الخطابة ومصطلحات ينبغي بيانها فنقول:

١. (التثبيت) والمقصود به: كلُّ قولٍ يقعُ حجّةً في الخطابة، ويمكنُ فيه أن يوقع التصديق بنفس المطلوب بحسب الظنّ، سواءً كان قياساً أو تمثيلاً، إذن مطلق الحجّة التي تستعمل في الخطابة يقال له: التثبيت، وهو تارة يكون قياساً وأخرى استقراءً.
٢. (الضمير) والمقصود به: التثبيت إذا كان قياساً، وبالتالي فإنّ النسبة بين الضمير والتثبيت هي نسبة العموم والخصوص المطلق، حيث إنّ كلّ ضمير هو تثبيتٌ ولا عكس، أي: التثبيت < الضمير، والضميرُ باصطلاح المناطقة في باب القياس: كلُّ قياسٍ حُذفت منه كبراه. ولما كان اللائق في الخطابة أن تُحذف من قياسها كبراه للاختصار من جهةٍ وإخفاء كذب الكبري من جهةٍ أخرى، سموا كلّ قياسٍ هنا «ضميراً» لأنّه دائماً أو غالباً تُحذف كبراه. الضمير، على وزن فعيلٍ، أي: المضمّر المخفّي والمقابل للظاهر، والذي أورث القياس هذه الصفة هو خفاء وعدم ظهور كبراه التي إنّما يلتجأ لإخفائه لأحد أمرين:
 ١. ظهورها لدى المخاطبين والذي يغني عن ذكرها.
 ٢. إخفاء كذبها.

وبناءً على هذا، فكلّ قياسٍ في الخطابة يوصف بأنّه ضميرٌ، وذلك على نحو التغليب، حيث إنّ أغلب الحالات في الخطابة تدعو لحذف الكبري، وليس كذلك في البرهان حيث الغالب فيه ذكر الكبري، بل لا بدّ من بيانها إذا لم تكن بيّنةً.

٣. (التفكير) وهو الضميرُ نفسه، ويسمى «تفكيراً» باعتبارِ اشتماله على الحدِّ الأوسطِ الذي يقتضيه الفكرُ. إذا كان المراد بالاشتغال التضمّن، فكلُّ الأقيسة كذلك، وأمّا إذا كان المراد به الإبراز والإظهار فهو أخصّ من الضمير.

٤. (الاعتبار) ويقصدون به: التثبيت إذا كان تمثيلاً، فيقولون مثلاً: «يساعدُ على هذا الأمرِ الاعتبار». وهذه الكلمة شائعة الاستعمالِ عند الفقهاء، وما أحسب إلا أنّهم يريدون هذا المعنى منها. إذن، الاعتبار هو التثبيت إذا كان تمثيلاً، وبالتالي فهو أخصّ منه مطلقاً، إذ كلُّ اعتبارٍ تثبيتٌ ولا عكس، إذ بعض التثبيت ضميرٌ، والذي عرفت أنّه هو التثبيت إذا كان قياساً، وبالتالي فإنّ الضمير يباين الاعتبار.

٥. (البرهان) وهو كلُّ اعتبارٍ يستتبع المقصودَ بسرعة، فهو غيرُ البرهانِ المصطلح عليه في صناعة البرهان. فلا تغرّبك كلمة «البرهان» في بعض الكتبِ الجدليّةِ والخطابيّةِ. إذن، البرهان: هو الاعتبار الذي ينتج سريعاً، والاعتبار: هو التثبيت إذا كان تمثيلاً، إذن، فالبرهان هو التمثيل، فلا يكون هو البرهان في صناعة البرهان، وذلك لأنّ التمثيل يباين القياس الذي يندرج تحته البرهان، وبالتالي فإنّ البرهان مشتركٌ لفظيٌّ بين معنيين: ما هو هاهنا، وما هو في صناعة البرهان.

٦. (الموضع) والمقصودُ به هنا: كلُّ مقدّمةٍ من شأنها أن تكون جزءاً من التثبيت، سواءً كانت مقدّمةً بالفعلِ أو صالحةً للمقدّميّة. وهو غيرُ الموضع المصطلح عليه في صناعة الجدل. ومعنى الموضع هناك يسمى «نوعاً» هنا، وسيأتي في الباب الثاني. حيث سيكون أكثر وضوحاً هناك.

ولا بأس بالبحث عن الضميرِ والتمثيلِ اختصاراً هنا، البحث عن الضمير هنا، أي: في صناعة الخطابة.

(١٥) الضمير

إنّما أفرد المصنّف الضمير وخصّه بالعناية؛ لما له من أثرٍ في تحقيق غرض

الخطيب من إقناع جمهوره بأمرٍ غير قابلةٍ للتصديق أحياناً، وذلك من خلال حذف كبرى القياس التي يظهر من خلالها علّة ثبوت الأكبر للأصغر، وهو ما يريد إقناع جمهوره به، والذي يدعو له حذفها أمورٌ عدّة هي التالية:

١. الاختصار وتجنّب التطويل.

٢. الابتعاد عن الطرح العلميّ المعقّد الذي يعافه الجمهور ولا يميل إليه.

٣. إخفاء صدق الكبرى على نحوٍ كليّ، وفي كلّ موردٍ موردٍ.

لذلك قال: **للضمير شأنٌ خاصٌّ في هذه الصناعة، فإنّ على الخطيب أن يكون متمكناً من إخفاء كبراه في أقيسته أو إهمالها. الإهمال إنّما يلجأ إليه الخطيب في حال اضطرّ إلى الذكر، فيذكر الكبرى مهملةً.**

إنّ باقي الصناعات قد تُحذف الكبرى في أقيستها ولكن لا الحاجة وغرض خاصّ، بل لمجرد الإيجاز عند وضوح الكبرى. وقد أشير إلى هذا في قول المصنّف رحمه الله في أواخر الجزء الثاني، تحت عنوان: «خاتمة في لواحق القياس».

أمّا في الخطابة فإنّ إخفاءها غالباً ما يضطرُّ إليه الخطيب بما هو خطيبٌ - وإلّا فهو غير مضطرٍّ لمثل هذا الإخفاء فيما لو جلس مجلس البرهان - لأحد أمورٍ:

١. **إخفاء عدم الصدق الكليّ فيها،** حيث تكون الكبرى صادقةً في الجملة لا بالجملة، وبعبارةٍ أخرى: هي كاذبةٌ من حيث ادّعاء الإيجاب الكليّ، الذي يراد من خلاله إثبات المحمول لكلّ فردٍ فردٍ من أفراد الموضوع أو مصاديقه، **مثل أن يقول: «فلانٌ يكفُّ غضبه عن الناس فهو محبوبٌ»** فهو يريد أن يقيم قياساً مفاده:

فلانٌ يكفُّ غضبه عن الناس

كلّ من يكفُّ غضبه عن الناس محبوبٌ

:. فلانٌ محبوبٌ

فإنّه لو صرّح بالكبرى وهي «كلُّ من كفَّ غضبه عن الناس هو محبوبٌ لهم» ربّما لا يجدها السامع صادقةً صدقاً كلياً، أي: في كلّ موردٍ موردٍ، يصدق فيه كفّ

الغضب عن الناس، تصدق فيه المحبة.

وقد يتنبه السامع بسرعة إلى كذبتها، إذ قد يعرف شخصاً معيناً متمكناً من كَفِّ غضبه ومع ذلك لا يحبُّه الناس، والكلية تكذب في موردٍ واحد، حيث يمكن أن يجعل ذلك المورد موضوعاً لسالبةٍ جزئيةٍ تقول: بعض مَنْ يكفُّ غضبه لا يحبُّه الناس، ويراد بهذا البعض زيدٌ فقط. ومن المعلوم: أن السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية، ففي حال صدقها، تكذب الموجبة الكلية.

٢. تجنّب أن يكونَ بيانه منطقيّاً وعلمياً معقداً، فلا يميلُ إليه الجمهورُ الذي من طبعه الميلُ إلى الصورِ الكلامية الواضحة السريعة الخفيفة التي تساق بطريقتهم العرفية التي يظنون أنّها عامية غير خاضعة لقواعد وأساليب أهل المنطق، وهي كذلك على مستوى الاصطلاح لا الواقع، حيث سمعت من المصنّف رحمه الله أنّ الناس منطقيّون من حيث لا يشعرون.

والسرّ: أنّ ذكرَ الكبرى يصبغُه بصبغة الكلام المنطقي العلمي الذي ينصرفُ عن الإصغاءِ إليه الجمهورُ. بل قد يثيرُ شكوكهم وعدمَ حسنِ ظنّهم بالخطيبِ ويذهبون في مقارنة بينه وبين خطيبٍ استحوذ على إعجابهم، وذلك لكثرة معلوماته وتنوعها وللغته المحببة القريبة من أفهامهم أو سخريّتهم به، فيقول قائلهم مثلاً: وكأنّه يظنّ يخطب في جامعةٍ أو معهدٍ علميٍّ.

٣. تجنّب التطويل، فإنّ ذكرَ الكبرى غالباً يبدو مستغنياً عنه، وذلك إمّا لوضوحها، أو لذكاء المخاطب. والجمهورُ إذا أحسَّ أنّ الخطيبَ يذكرُ ما لا حاجة إلى ذكره أو يأتي بالمكررات، يسرعُ إليه المللُ والضجرُ والاستيحاشُ منه. وقد يؤثرُ فيه ذلك انفعالاً معكوساً فيثيرُ في نفوسهم التهمة له في صدقِ قوله. نعم، التكرار الذي لا فائدة منه، يفعل هذا الأثر، حيث يؤدّي إلى الملل والضجر والاستيحاش، وقد يؤدّي إلى نقض الغرض أيضاً، فبدل أن يقتنع المخاطب بدعوى الخطيب، يبادر إلى الاقتناع بما يقابلها، فإذا كرّر الخطيب ما لا داعي إلى

ذكره فإن هذا ربّما يؤدّي إلى القول بأنّ الخطيب لو كان صادقاً فيما يدّعيه لما احتاج إلى توضيح الواضحات.

فلذلك ينبغي للخطيب دائماً تجنّب زيادة الشرح، والتكرار المملّ؛ فإنّه يثير التهمة في نفوس المستمعين وشكوكهم في قوله وضجرهم منه. لقد قيّد رحمه الله التكرار وزيادة الشرح التي تؤثر هذا الأثر السلبيّ بالإملال والإضجار، ولا أظنّه أراد به التوضيح، وأنّ كلّ تكرارٍ يؤثر هذا الأثر، بل التكرار الذي يكون مملاً ينبغي تجنبه، وأمّا إذا كان الحال يقتضي التكرار فينبغي تعاطيه.

وبعد هذا، فلو اضطرّ الخطيبُ إلى ذكر الكبرى - كما لو كان حذفها يوجبُ أن يكون خطابه غامضاً - فينبغي أن يوردها مهملةً حتى لا يظهر كذبها لو كانت كاذبةً، وأن لا يوردها بعبارةٍ منطقيّةٍ جافّةٍ، إذن ليس كلّ تكرارٍ يؤثر ذلك الأثر، بل لعلّ الحال يقتضي التكرار، ومن التكرار إيراد الكبرى في الكلام، لكن لا مطلق الإيراد، بل يوردها مبهمّةً مهملةً إذا لم تكن صادقةً كما لو كانت «كلّ من يطوف في الليل فهو سارقٌ» وذلك لأنّ إيرادها خلاف ذلك، يؤدّي إلى فضيحة الخطيب وعدم صدقه. وأمّا الشرط الثاني لإيراد الكبرى فهو عدم إيرادها بعبارةٍ منطقيّةٍ؛ وذلك لما عرفته من موقف الجمهور من استعمال الاستدلال العلميّ والمنطقيّ.

وصنعةُ الخطابة تعتمدُ كثيراً على المقدرة في إيراد الضمير أو إهمال الكبرى، فمن الجميل بالخطيب أن يراقب هذا في خطابه. وهذا ما يحتاجُ إلى مرانٍ وصنعةٍ وحذقٍ.
والله تعالى قبل ذلك هو المسدّد للصواب الملهم للمعرفة. بما أنّ الخطابة صنعةٌ فهي تحتاج إلى لياقاتٍ ومهاراتٍ حتى يظهر أثرها على أتمّ وجهٍ وأحسنه، وهو ما يتجلّى في إيراد الضمير، أي: الإتيان بالقياس محذوفاً منه الكبرى، هذا إذا لم يكن هناك ما يدعو لإيرادها، وإلا فيأتي بها مهملةً، ليعين إهمالها الخطيب في تمرير ما يريد إمراره من أفكارٍ لا ترقى مستوى التصديق اليقينيّ.

ثم أشار إلى الأمر الأسّ والأساس في كلّ أمرٍ وهو ﴿...وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ...﴾ (هود: ٨٨).

(١٦) التمثيل

هاهنا مزيد عنايةٍ بالتمثيل، وذلك لكون الخطابة أكثر اعتماداً عليه من القياس، وذلك لأمرين:

١. كونه أقرب إلى أذهان الجمهور.

٢. كونه أمكن في نفوسهم.

والأمران المذكوران يمكن إرجاعهما إلى قلة المؤنة، فالأقلّ مؤنةً من الأفكار هو أقرب وأمكن بالنسبة للجمهور، ولا شكّ أنّ التمثيل الذي تعتمد عليه الخطابة أقلّ مؤنةً من القياس الذي يحتاج إلى مقدماتٍ علميّةٍ تكون علةً للنتيجة، كما يحتاج إلى حدٍّ أوسط أيضاً، وهو ما لا يحتاجه القياس^(١).

ونظراً لأهميّة التمثيل، أخذ في بيان أنحاءه بعد أن بين أفضليّته بالنسبة للقياس في هذه الصناعة.

لذلك قال رحمه الله: **سبق أن قلنا (في الفصل ١٤) - أي: عنوان (١٤) صور**

تأليف الخطابة ومصطلحاته - إنّ الخطابة تعتمد على القياس والتمثيل. وفي الحقيقة تعتمد على التمثيل أكثر؛ نظراً إلى أنه أقرب إلى أذهان العامة وأمكن في نفوسهم. وهو في الخطابة يقع على أنحاءٍ ثلاثة. الذي صير هذه الأنحاء ثلاثة هو تعدّد أنحاء الجامع الذي يعدّ أحد الأركان الأربعة التي تلحظ في التمثيل.

النحو الأوّل من أنحاء التمثيل هو المتعارف، والذي تقدّم ذكره في أبحاث الباب الخامس في الحجّة وهيئة تأليفها، فإذا ما أراد الخطيب أن يقنع الجمهور بحكمٍ على شيءٍ أو شخصٍ، استدلّ عليه من خلال تسرية حكم شيءٍ أو شخصٍ

(١) كتاب أساس الاقتباس، خواجه نصير الدين: ص ٥٣٦.

آخر، وذلك لوجود جامع بينهما، فإذا ما أراد الخطيب مثلاً أن يحمل أو يسلب صفةً عن زيد، استدلَّ على ذلك بحملها أو سلبها عن عمرو، والجامع هو الانتفاء إلى مدرسةٍ دينيةٍ أو حزبيةٍ أو... واحدةٍ، فكما أن عمراً - مثلاً - شجاعٌ شجاعةً أبداهها في وجه الأعداء فكذلك زيد، وذلك لأنَّ الذي جعل عمراً يقف هذا الموقف هو أنه تربى في مدرسةٍ تحثُّ على الشجاعة والفداء، وكذلك زيد، فهو لا بدَّ أن يتحلَّى بها يتحلَّى به عمرو ويتأبى عمّا يتأبى عنه كذلك.

ولذلك قال رحمه الله:

١. أن يكونَ من أجل اشتراك الممثلِ به مع المطلوبِ في معنى عامٍّ يظنُّ أنه العلةُ للحكمِ في الممثلِ به. عمرو هو الممثلُ به، وهو الأصل، وزيد الممثلُ وهو الفرع، والحكم هو الشجاعة، والجامع هو الانتفاء إلى المدرسة الواحدة، وهو يظنُّ أنه العلةُ لشجاعة عمرو. وهذا النحو هو التمثيلُ المنطقيُّ الذي تقدمَ الكلامُ فيه آخرَ الجزء الثاني. أي: الباب الخامس.

٢. أن يكونَ من أجل التشابهِ في النسبةِ فيهما، كما يقال مثلاً: كلما زادَ تواضعُ المتعلِّمِ زادت معارفُه بسرعةٍ، كالأرضِ كلما زادَ انخفاضُها، انحدرت إليها المياهُ الكثيرةُ بسرعةٍ. من الموارد التي تدعو الخطيب لاستعمال التمثيل لتسرية حكم الأصل إلى الفرع لجامع يظنُّ أنه علة الحكم في الأصل، هو التشابه في النسبة فيهما. ولما أشار إلى النسبة، فالأصل ليس بمفردٍ وكذلك الفرع، وإنما كلُّ منهما قضيةٌ وجملةٌ يصحُّ السكوت عندها، حيث تكون إحداهما ممثلاً به والأخرى مثلاً، والحكم للثانية يراد تسريته للأولى، وذلك للجامع الذي هو بمثابة العلة للحكم في الثانية، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال التالي:

الأصل: كلما زادت الأرض انخفاضاً انحدرت إليها المياه الكثيرة بسرعةٍ.

الفرع: كلما زاد تواضع المتعلِّم زادت معارفه بسرعةٍ.

الحكم: سرعة وصول النفع الكثير.

الجامع: وجود الأهلية والاستحقاق، وكلُّ استحقاقه بحسبه.
إذن، الطالب المتواضع يصل إليه النفع الكثير بسبب تواضعه، ويزداد
كذلك كلما ازداد تواضعاً.

وكلُّ من هذين القسمين قد يكون الاشتراك والتشابه في النسبة حقيقةً بحيث
يكون الإسناد في كلِّ منهما حقيقياً وليس مجازياً، والأرض كلما ازدادت انحداراً
وصلها مياه أكثر، وكذلك بالنسبة للطالب المتواضع، حيث نجد أن الإسناد حقيقياً.
وقد يكون بحسب الرأي الواقع، كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كُمِلُوا التَّوَرَةَ ثُمَّ لَمْ
يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً...﴾ أو كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ
أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةٌ حَبَّةٍ...﴾.
فالحمار الذي يحمل كتباً لا يناله من حملها شيءٌ إلا التعب، وهذا أمرٌ واقعٌ لا
ريب فيه، وكذلك واقعٌ من يتحمَّل مسؤوليةً ثم لا يكون لها أهلاً.

وقد يكون بحسب رأيٍ يظهر ويلوح سداؤه لأوّل وهلة، ويُعلم عدم صحته
بالتعقيب، كقول عمر بن الخطاب يوم السقيفة: «هيهات لا يجتمع اثنان في قرن».
والقرن - بالتحريك - الحبل الذي يُقرن به البعيران، قال ذلك ردّاً على قول بعض
الأنصار: «منا أميرٌ ومنكم أميرٌ»، بينما أن هذا القائل غرضه أن الإمارة مرّةً لنا ومرّةً
لكم، لا على أن يجتمع أميران في وقتٍ واحدٍ حتى يصحَّ تشبيهه باجتماع اثنين في
قرنٍ. يمكن عرض هذا التمثيل بالصورة التي عرضنا التمثيل الذي جاء أولاً:

الأصل: اجتماع بعيرين في قرنٍ واحدٍ.

الفرع: اجتماع أميرين في وقتٍ واحدٍ.

الحكم: الاستحالة.

الجامع: الهرج والمرج وعدم الاستقرار، مثلاً.

إذن، لا يمكن أن يكون أميران في وقتٍ واحدٍ؛ واحدٌ من قبل أهل السقيفة،

وآخر من المعارضين لهم.

فكما أنه لا مجال لوجود بعيرين في حبلٍ واحدٍ، فكذلك لا مجال لوجود أميرين في زمانٍ واحدٍ.

هذا التمثيل إنما يصحّ فيما لو كان المعارضون يطالبون بذلك، أي: يطالبون بوجود أميرين في آنٍ واحدٍ، ولكنّ هذا لم يكن منهم، وإنّما أرادوا أن يصبح أمر السلطة على نحو التداول، بحيث يتناوب الطرفان على الحكم.

وبالتالي فما ظنّه الخليفة عمر بن الخطاب فرعاً يريد تسرية حكم الأصل إليه، ليس كذلك بعد التعقيب والتدقيق.

وبالتالي لا استحالة فيما قاله الأنصار حتّى يستدلّ عليها بلزوم اجتماع بعيرين في قرْنٍ واحدٍ.

على أنّه أيّة استحالة في الممثل به، وهو أن يجتمع بعيران في حبلٍ واحدٍ يُقرنان به، لو أرادَ هذا القائل اجتماعَ أميرين في آنٍ واحدٍ؟ فالاستحالة في الممثل نفسه لا في الممثل به، أي: من قال أن حكم الأصل الذي هو اجتماع بعيرين الاستحالة، بل لا مشكل في إمكانه، وإذا كان حكم الأصل الإمكان فلا يتم الاستدلال به على امتناع وجود أميرين في آنٍ واحدٍ، إن كان المراد من قول بعض الأنصار ذلك، وليس بذلك.

٣. أن يكون التمثيل بحسب الاشتراك بالاسم فقط، وقد ينطلي هذا الأمر على غير المنتبه المثقف. وهو مغالطة، ولكن لا بأس بها في الخطابة حيث تكون مقنعة وموجبة لظن المستمعين بصدقها.

مثال: أن يحبب الخطيب شخصاً ويمدحه لأنّ شخصاً آخر محبوب ممدوح له هذا الاسم، أو يتشاءم من شخصٍ ويذمه، لأنّ آخر له اسمه معروف بالشرّ والمساوئ، فيقول الخطيب في الحالة الأولى - مثلاً - وكيف لا تكون شجاعاً واسمك حيدر، حيث يستدلّ على شجاعة ممدوحه بأن اسمه حيدر كاسم ذلك الذي أبدى ضرراً من البسالة والإقدام في المعارك وكأنّه يزعم:

كَلَّ مَنْ اسْمُهُ اسْمُ ذَلِكَ الشَّجَاعِ شَجَاعٌ
هَذَا اسْمُهُ اسْمُ ذَلِكَ الشَّجَاعِ

.: هذا شجاع.

وكذلك في الحالة الثانية حيث يقال لشخصٍ يراد ذمُّه، وكيف لا تكون ندلاً ساقطاً وأنت زيدٌ، حيث يستدلُّ على ندالته بأنَّ اسمه زيد على اسم شخصٍ سجَّل المثل الأعلى في الندالة والسقوط، وكأنَّه يزعم:

كَلَّ مَنْ اسْمُهُ اسْمُ ذَلِكَ النَّذْلِ السَّاقِطِ نَذْلٌ سَاقِطٌ
هَذَا اسْمُهُ اسْمُ ذَلِكَ النَّذْلِ السَّاقِطِ

.: هذا نذلٌ ساقطٌ.

لكنَّه - أي: الخطيب - يحذف الكبرى في القياسين، وذلك لكذب كلِّ منهما.

ويشبهه أن يكون من هذا الباب قول الأرجاني:

يزدادُ دمعي على مقدارِ بُعْدِهِمْ تزايدُ الشهبِ إثرَ الشمسِ في الأفقِ

فحكم بتزايدِ الدموعِ على مقدارِ بُعْدِ الأحبَّةِ، قياساً على تزايدِ الشهبِ بمقدارِ تزايدِ بُعْدِ الشمسِ في الأفقِ؛ لاشتراكِ الدموعِ والشهبِ بالاسمِ؛ إذ تسمَّى الدموعُ بالشهبِ مجازاً، ولاشتراكِ الحبيبِ والشمسِ بالاسمِ؛ إذ يسمَّى الحبيبُ شمساً مجازاً. إذن، تمت تسرية حكم جزئيٍّ لآخر، بسبب اشتراكهما في الاسم ليس إلا.

المبحث الثاني الأنواع

(١) تمهيد

بعد أن أوقفنا المصنّف على أصناف المخاطبات وأنها ثلاثة: المنافرة والمشاجرة والمشاورة، أراد أن ينبّه ويشير إلى الموضع المناسب لكلّ صنّف من هذه الأصناف، فبدأ بتمهيد يبيّن ضرورة امتلاك الخطيب لمواضع جاهزة لكلّ صنّف من هذه الأصناف.

لذلك قال رحمه الله: **تقدّم في الفصل ١٤ من الباب الأوّل - أي: عنوان (١٤) من الفصل الثالث، الباب السادس - أن الموضع في اصطلاح هذه الصناعة: كلّ مقدّمة من شأنها أن تكون جزءاً من التثبيت. وهو غير الموضع باصطلاح صناعة الجدل، بل إنّ ما هو بمنزلة الموضع في صناعة الجدل يسمّى هنا «نوعاً»، وهو - أي: النوع - كلّ قانونٍ تُستنبط منه المواضع أي: المقدمات الخطابيّة. إذ الموضع مشتركٌ لفظيٌّ بين معنيين: في الخطابة، وفي الجدل، أمّا الموضع في الجدل فهو الأصل أو القاعدة الكلّية التي تتفرّع منها قضايا مشهورة يمكن لها أن تقع مقدّمة في القياس الجدليّ، أمّا الموضع هاهنا فهو المقدّمة التي من شأنها أن تقع جزءاً في التثبيت. والذي ينتج المقدمات الخطابيّة يقال له: «النوع»؛ فهو كالموضع في الجدل، الذي يقوم بدور إنتاج المقدمات الجدليّة.**

مثلاً: يقال لنقل الحكم من الضدّ إلى ضده: «نوعٌ»؛ إذ منه تُستخرج المواضع - المقدمات الخطابيّة - الموصلة إلى المطلوب الخطابيّ، فيقال مثلاً: إذا كان خالدٌ عدوّاً فهو يستحقّ الإساءة، فأخوه لما كان صديقاً فهو يستحقّ الإحسان. فهذه

القضية «موضع» أي: مقدمة خطيبية، وهي من «نوع». من هنا نشئة. أي: المقدمة المذكورة نشأت واستنبطت من هذا النوع الذي هو **نقل الحكيم من الضد إلى ضده**، والحكم هو الإساءة والإحسان، والصدان هما: العدو والصديق.

ثم إنه لما كان المجادل مضطراً إلى إحضار المواضيع في ذهنه وإعدادها لكي يستنبط منها ما يحتاجه من المقدمات المشهورة، فكذلك الخطيب يلزمه أن يحضر لديه ويعدّ الأنواع لكي يستنبط منها ما يحتاجه من المواضيع - المقدمات المقتنعة - ، وذلك لأن حصر الأنواع بالنسبة للخطيب أو حصر المواضيع بالنسبة للجدلي، يعين كلاً منهما على تذكر المقدمات، وهو أسهل من حفظها جميعاً وإحصائها.

وكل خطيب في أي صنف من أصناف المفاوضات الخطيبية، له أنواع خاصة وقواعد كلية تخصه يستفيد منها في خطابه؛ وذلك لأن الأصناف الثلاثة متغايرة متباينة، ومع هذا لا يعقل أن يتقوّم كل منها بنفس المقدمات التي يتقوّم منها الآخر، هذا خلف.

إذن، لكل صنف موضع خاص يستنبط منه قواعد خطيبية خاصة بها. فلذلك اقتضى أن ننبّه على بعض هذه الأنواع في أصناف الخطابة للاستيناس وللتنبية على نظائرها، كما صنعنا في مواضع الجدل، فنقول:

(٢) الأنواع المتعلقة بالمنافرات

لقد تناول المصنّف الأمور التالية:

١. التذكير بمعنى المنافرات.
٢. وجه الشبه بين المنافرات والجدل.
٣. أوجه الاختلاف بين المنافرات والجدل.
٤. بعد الوقوف على طبيعة هذا الصنف من المخاطبة، تتضح طبيعة الأنواع التي ينبغي استعمالها فيها.

لذلك قال رحمه الله: **تقدّم في البحث ١٣ (أصناف المخاطبات) في معنى «المنافرات»: أنها التي تُثبت مدحاً أو ذمّاً، إمّا للأشخاص أو للأشياء، باعتبار ما هو الحاصل في الحال، فيقرّر الخطيب فضيلته أو نفعه في المدح أو يقرّر ضدّهما في الذمّ. وإنّما سُمّيت «منافراتٍ» فلأنّ بها يتنافر الناس ويختلفون، ويروم بعضهم قهر بعض بقوله وبيانه. هذا كما قدّمناه آنفاً تذكيراً بمعنى المنافرة، وبسبب تسمية هذا من الخطابة بهذا الاسم.**

ومن هذه الناحية تشبه الخطابة الجدل. إذن، هذا الصنف أو وجد وجه اشتراكٍ بين صناعتي الخطابة والجدل، وهو أنّ هناك طرفين يسعى كلّ منهما للغلبة على الطرف الآخر. وإنّما الفرق من وجهين:

١. إنّ في الخطابة ينفرد الخطيب في ميدانه، وفي الجدل يكون الكلام للخصمين سؤالاً وجواباً وردّاً وبدلاً. يمكن تلخيص هذا الوجه بأنّه في الخطابة لا يوجد إلاّ طرفٌ واحدٌ وهو الخطيب، هو الذي يقرّر ويستدلّ ويستنتج من دون أن يجاور ويُردّ عليه، وهذا بخلاف الجدل حيث يجلس طرفان، وقد جاء كلٌّ ببضاعته وعتاده الذي يريد من خلاله الانقضاء على الآخر.

٢. إنّ غرض الخطيب أن يبعث المستمعين على عمل الأفعال الحسنة والتنقير من الأفعال السيئة لا لمجرد المدح والذمّ، والمجادل ليس غرضه إلاّ التغلب على خصمه، وليس همّه أن يعمل به أحدٌ أو لا يعمل. وبالاختصار: غرض الخطيب إقناع الغير بفضل الفاضل ونقص المفضول، ليعمل على مقتضى ذلك، وغرض المجادل إرغام الغير على الاعتراف بذلك.

الفارق الآخر بين الصناعتين هو على مستوى الغرض، حيث إنّ غرض الخطيب من خطابته هو الإقناع الذي يراد منه الجري العمليّ على وفقه، وليس كذلك الجدل حيث يراد من الإقناع الإفحام والإسكات ليس إلاّ.

وبين الأسلوبين بونٌ بعيدٌ، فإنّ الأوّل يتطلّب الرفق واللين والاستحواذ على

مشاعرِ المخاطبِ ورضاه، وإلا لما قبل منه ولما جرى على طبق ما يريد. والثاني لا يتطلّب ذلك؛ فإنّ غرضه يتمّ حتى لو اعترف الخصمُ مرغماً مقهوراً.

إذا عرفت ذلك إذا وقفت على طبيعة هذا الصنف من الخطابة؛ فعلى الخطيبِ في المنافرات أن يكونَ مطلعاً على أنواعِ جمالِ الأشياءِ وقبحها.

الأنواع: جمع نوع، وهو مقابل الموضوع في الجدل، وهو الأصل الذي نستنبط منه المقدمات الخطابية التي تفيد في المدح أو الذمّ.

ولكلّ شيءٍ جمالٌ وقبحٌ بحسبه. كان من الدقّة بمكان إيراد هذه الجملة مورد التعليل، فيقول مثلاً: إذ لكلّ شيءٍ جمالٌ وقبحٌ بحسبه؛ ففي الإنسانِ جماله بالفضائلِ وقبحه بالذرائلِ، وباقي الأشياءِ جمالها بكمالِ صفاتها اللائقةِ بها، وقبحها بنقصها.

ثمّ الإنسان - مثلاً - فضيلته أن تكونَ له ملكةٌ تقتضي فعلَ الخيراتِ بسهولةٍ، كفضيلةِ الحكمةِ والعلمِ والعدالةِ والإحسانِ والشجاعةِ والعفةِ والكرمِ والمرورةِ والهمةِ والحلمِ وأصالةِ الرأي. وهذه أصولُ الفضائلِ، ويتبعها ممّا يدخلُ تحتها كالإيثارِ الذي يدخلُ تحت نوعِ الكرمِ، أو ممّا يكونُ سبباً لها كالحياءِ الذي يكونُ سبباً للعفةِ، أو ممّا يكونُ علامةً عليها، كصبرِ الأمينِ على تحمّلِ المكارهِ في سبيلِ المحافظةِ على الأمانةِ، فإنّ هذا الصبرَ علامةٌ على العدالةِ. ولعلّه رحمه الله أراد الأمانةَ، فصبرِ الأمينِ على تحمّلِ المكارهِ في سبيلِ المحافظةِ على الأمانةِ يدلُّ على مستوى أمانته الرفيع.

وأما باقي الأشياءِ غيرِ الإنسانِ فكماهاً بمحصولِ الصفاتِ المطلوبةِ لمثلها، وقد قلنا: لكلّ شيءٍ جمالٌ وقبحٌ بحسبه، فكمالُ الدارِ - مثلاً - وجمالها باشتغالها على المرافقِ المحتاجِ إليها وسعتها وجدّةِ بنائها وملاءمةِ هندستها للذوقِ العامِّ، وهكذا. وكمالُ المدينةِ - مثلاً - وجمالها بسعةِ شوارعها وتنسيقها ونظافتها وكثرةِ حدائقها وتهئيةِ وسائلِ الراحةِ فيها والأمنِ وحسنِ مائها وهوائها وجدّةِ بناءِ دورها... وهكذا.

إذن، بما أنّ الخطيبَ المعتمدَ على هذا الصنف من الخطابة يعتمد على المدح والذمّ، وهما مرتبطان بالجمال والقبح، وبما أنّ لكلّ شيءٍ من الأشياءِ جماله وقبحه

الخاصّ به، فلا بدّ له من الإحاطة علماً ومعرفةً بحسن وقبح الأشياء التي يريد تناولها مدحاً أو ذمّاً.

وعلى الخطيب بالإضافة إلى ذلك: أن يكون قادراً على مدح ما هو قبيحٌ بمحاسنٍ قد يظنُّ الجمهورُ أنّها ممّا يستحقُّ عليها المدحُ والثناء، مثل أن يصوّر فسقَ الفاسقِ بأنّه من بابِ لطفِ المعاشرةِ وحقّةِ الروح، ويصوّر بلاهةَ الأبلهٍ أنّها بساطةُ نفسٍ وصفاءُ سريرةٍ وقلّةُ مبالاةٍ بأمورِ الدنيا واعتباراتها، ويصوّر حاكماً أو نظاماً خانعاً خاضعاً لإملاءاتِ الاستكبارِ العالمي على أنّه حكيمٌ يحترم الشريعةَ الدوليّة، ويصوّر متتبعِ عوراتِ الناسِ الهمازَ الغمازَ بأنّه محبٌّ للصراحةِ أو أنّه لا تأخذهُ في سبيلِ قولِ الحقِّ لومةٌ لائمٍ، ويصوّر الذي يثير الفتن من خلال المزاح بأنّه خفيف الظلّ لطيف العشرة، ويصوّر الحاكمَ المرتشيَّ بأنّه يسهّل بالرشوةِ أمورَ الناسِ ويقضي حوائجهم... لكن إذا صوّر الحاكمَ الذي لا عهد له بمعركةٍ ولا مطمع له بنزالٍ حتّى وإن اعتدي على كرامته الوطنيّة في اليوم ألف مرّة، بشتّى ألوان الألبسة العسكريّة والنياشين التي تبدأ من ترقوته وتنتهي أسفل سرّته، فلعمري لا مجال لإدراجه تحت صورة من صور المنطق بأوهى درجاته.

وهكذا يمكنُ تحويرُ كثيرٍ من الرذائلِ والنقائص، إلى ما يشبهُ أن يكونَ من الفضائلِ والكمالاتِ في نظرِ الجمهورِ، كأن يصوّر الخنوعَ حكماً، والشجاعةَ والبسالةَ تهوراً ومغامرةً، ثمّ وهل للجمهورِ المذكورِ آنفاً نظراً وهو يقبل هذا المستوى الفاضح من التحوير؟!!

وكذلك - على العكس - يمكنُ تحويرُ جملةٍ من الفضائلِ، إلى ما يشبهُ أن يكونَ من الرذائلِ والنقائصِ في نظرِ الجمهورِ، كوصفِ المحافظِ على دينه بأنّه جافٌّ متزمتٌ أو رجعيٌّ خرافيٌّ، أو وصفِ الشجاعِ بأنّه مجنونٌ متهورٌ، أو وصفِ الكريمِ بأنّه مسرفٌ مبدّرٌ... وهكذا. والكثيرُ من هذا يحتاجُ إلى حذليّةٍ وبُعدِ نظرٍ. وهذا ما تجده جليّاً في أزمئتنا هذه من خلال الفضائيات التي تجعل الجبان شجاعاً

شجاعةً منقطعة النظر، والشجاع شجاعةً منقطعة النظر إما متهوراً أو جباناً يقال عنه أنه شجاعٌ.

وإذ عرفت وجوه مقتضيات المدح، يمكن أن تعرف بمناسبتها وجوه مقتضيات الذم، لأنها أضدادها.

(٣) الأنواع المتعلقة بالمشاجرات

أما الأنواع المتعلقة بالمشاجرات التي لا بد للخطيب أن يقف عليها، وأن يكون متمكناً من الاعتماد عليها حين الحاجة، فهي التي يحتاجها في الشكاية، وبما أن الشكاية لا مورد لها إلا الظلم والجور، فلا بد من إلمام الخطيب بمناشئ كلٍّ منهما لكي يجيد الاعتماد عليها في بيان الظلم والجور لكي تكون الشكاية أوقع، والاعتذار أنفع، والذم أكد.

لذلك قال رحمه الله: **تقدّم معنى المشاجرات من أنها تتعلّق بالحاصل سابقاً. وذلك**

لبيان ما حدث كيف حدث؟ هل حدث على وجه جميل ممدوح أو على وجه مذموم؟

فتكون المشاجرة شكراً أو شكايّة أو اعتذاراً أو ندماً واستغفاراً.

و«الشكر» إنّما يكون بذكر محاسن ما حدث وكمالته إنساناً أو غير إنسان،

على حسب ما تقدّم من البيان الإجمالي عن محاسن الأشياء وكالاتها في المنفردات،

فلا حاجة إلى إعادته. هذه مقدّمة احتوت على أمور تقدّمت يراد من خلالها

التذكير بها؛ للبناء عليها فيما يراد تناوله الآن من بحث.

وإنما الذي ينبغي بيانه: ما يختصّ بـ«الشكاية» ثمّ «الاعتذار» و«الندم» فنقول:

لا نصحّ الشكاية إلا من الظلم والجور. وهذا واضح؛ إذ لا يشكو عاقل من

العدل إذا وقع عليه حتّى وإن أدّى إلى خسارته والإضرار به.

وحقيقة الجور: «هو الإضرار بالغير على سبيل المخالفة للشرع بقصد وإرادة».

وهنا لا بدّ من بيان المراد من الشريعة التي جعلت مقاساً في الجور، حيث إنّ

الإضرار إذا جاء مخالفاً لها كان جوراً، وإلا كان عدلاً.

والمقصود من «الشرع»: ما هو أعم من الشريعة المكتوبة وغير المكتوبة، والمكتوبة: مثل الأحكام المنزلة الإلهية، والقوانين المدنية والدولية، وغير المكتوبة: ما تطابق عليها آراء العقلاء، أو آراء أمة بعينها وكان المعتدي منها، أو آراء قطره أو عشيرته أو نحو ذلك. إذن، المراد بالشريعة هي الشريعة بالمعنى الأعم، وهي مطلق القوانين المرعية لدى أمة أو قوم أو فئة أو جماعة، سواء كانت إلهية أو وضعية.

فما تطابق عليها آراء الجميع هي «المشهورات المطلقة»، وقد تقدم ذكرها عندما جرى الحديث في مبادئ الأقيسة. **والباقي هي من «المشهورات الخاصة»؛** حيث تقدم هناك تقسيم المشهورات إلى مطلقة وهي التي تكون مشهورة عند الجميع، وإلى محدودة وهي المشهورة عند قوم دون آخرين.

ومثال الأخير: «النهوة» باصطلاح عرب العراق في العصور الأخيرة، فإنها عند غير المتحضرين منهم شريعة غير مكتوبة، وهي أن للرجل الحق في منع تزوج ابنة عمه من أجنبي. وتسمى في بلدان عربية أخرى بـ«الحيار» فيقال: حير ابنة عمه، أو حيرها، أي: أعلم الناس أنها له ومن ثم لا يحق لأحد أن يقدم على خطبتها، ولعل ابن العم يحير ابنة عمه وهو لا يريد الزواج بها وإنما تنكياً وإضراراً ونكائية بها أو بشخص يهّمها أمره، فإذا علم الناس بذلك كفوا عن التقدم إليها خاطبين، وإلا فلا يلوموا إلا أنفسهم؛ وسوف يكونون ملامين جداً من قبل المجتمع، إذ كيف يقدمون على خطبة امرأة قد حيرها ابن عمها!!

فالأجنبي إذا تزوجها من دون رخصة ابن عمها وإذنه عدوه في عرفهم جائراً غاصباً وقد يهدر دمه. وإن كان هذا العرف يعد في الشريعة المكتوبة الإسلامية وغيرها ظلماً وجوراً وأن «الناهي» هو الجائر الظالم

ثم «المخالفة للشرع» إما أن تقع في المال أو العرض أو النفس، ثم إما أن تكون على شخص أو أشخاص معينين، أو تقع على جماعة اجتماعية كالدولة

والوطن والأمة والعشيرة.

وعلى هذا، فينبغي للخطيب المشتكي أن يعرف معنى الجورِ وبواعثه وأسبابه، وما هي الأسباب التي تقتضي سهولته أو صعوبته، ومتى يكون عن إرادةٍ وقصدٍ، وكيف يكون كذلك. وكلُّ هذه فيها أبحاثٌ واسعةٌ تُطلبُ من المطوّلات^(١)؛ حيث كلما ازداد الخطيب اطلاعاً على هذه الجنبات، كان عنده المجال الأوسع في الشكاية وإثبات المظلومية.

وأما «الاعتذار» فحقيقته: التنصّل مما ذكره المتظلم المشتكي ودفع تظلمه. وهو يقع بأحد أمرين:

١. إنكار وقوع الظلم رأساً.

٢. إنكار وقوعه على وجهٍ يكون ظلماً وجوراً. وهذا ما نجده في المناقشات التي تتناول وقائع وحوادث في التاريخ الإسلامي، حيث إذا لم يجد البعض مخلصاً يبرّر من خلاله ما جرى، يبادر إلى إنكار الحادثة التي يراد من خلالها تقرير ظلمٍ وجورٍ، فلا وجود «أصلاً لمعركة الجمل» مثلاً، أو هي موجودةٌ ولكنّ الطرفين إنّما خرجا للإصلاح ليس إلّا، حيث أثار حفنةً من الغوغاء مشكلةً في البصرة فخرج عليّ عليه السلام وعائشة لحلّ المشكلة وسارت الأمور على أفضل ما يرام ولم يصب أحدٌ بأذى!!

فإن كثيراً من الأفعال إنّما تقع عدلاً حسنةً، وظلماً قبيحاً بالوجوه والاعتبار، إمّا من جهة القصد، وإمّا من جهة اختلاف الشريعة المكتوبة مع الشريعة غير المكتوبة، كما مثلنا بالنهاية، فيقال مثلاً: إنّ خالد بن الوليد لم يشأ أن يفعل ما فعله مع مالك بن نويرة من الأمر بقتله وقتل أصحابه، وإنّما وقع هذا نتيجة اختلاف لهجات اللغة العربيّة، حيث قال خالد للحرس: ادفنوا أسراكم، وهذا

(١) الشفاء، المنطق، ابن سينا: ج ٤، ص ٩٣، الفصل الخامس، الظلم والاعتذار بأنّه لا ظلم.

يفهم منه في لهجة قبيلة القتل، واتفق أن الحارس الذي أمر بهذا الأمر كان من تلك القبيلة.

وأما «الندم» فهو الإقرار والاعتراف بالظلم. وقد يسمّى «استغفاراً». وذلك بأن يلتمس العفو عن العقوبة والتفضل بإسقاط ما يلزم من غرامة ونحوها. وللإستغفار والاعتذار أساليب يطول شرحها^(١)، فهي تختلف باختلاف العادات والثقافات التي للأمم.

(٤) الأنواع المتعلقة بالمشاورات

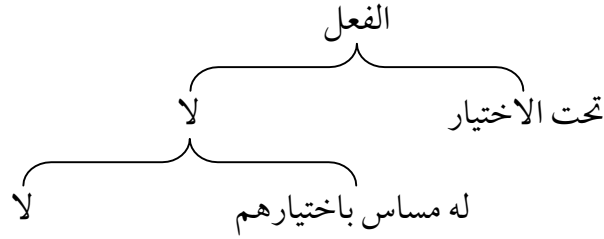
البحث في الأنواع المتعلقة بالمشاورة من الأبحاث المهمة، بل هي الأهم في هذا الباب، حيث يراد من خلالها استنباط المقدمات الخطابية التي تساهم في إقناع الجمهور لفعل ما ينبغي فعله، أو ترك ما ينبغي تركه، وبما أنه على الجمهور أن يعمل في مجالات عديدة حتى ينهض بمجمعه، وهذا يحتاج إلى مقدمات خطابية إقناعية متعددة بتعدد تلك المجالات، فلذا لا بد للخطيب الذي يريد أن يكون مؤثراً هذا التأثير الخطير أن يكون على اطلاع على هذه الأنواع قدر الإمكان. إذن، هناك فعلٌ يحاول الخطيب إقناع جمهوره بإنجازه أو البعد عنه وتركه، والإقلاع عنه فيما لو كان متلبساً به، وهذا الفعل لا بد أن يكون مقدوراً عليه، إذ لا يكلف الحكيم بما لا يستطيع.

لذلك قال رحمه الله: **لَمَّا كَانَتْ غَايَةُ الْخَطِيبِ فِي الْمَشَاوِرَةِ إِقْنَاعَ الْجُمْهُورِ عَلَى فِعْلِ مَا هُوَ خَيْرٌ لَهُمْ وَفِيهِ مَصْلَحَتُهُمْ، وَالْإِقْلَاعُ عَنِ الْمَسَاوِي وَالشَّرُورِ وَمَا يَضُرُّهُمْ، نَاسِبٌ أَنْ لَا يُبْحَثَ إِلَّا عَمَّا يَقَعُ تَحْتَ اخْتِيَارِهِمْ مِنَ الْخَيْرَاتِ وَالشَّرُورِ، أَوْ مَا لَهُ مَسَاسٌ بِاخْتِيَارِهِمْ وَإِنْ كَانَ فِي نَفْسِهِ خَارِجاً عَنِ اخْتِيَارِهِمْ.**

وهذا الثاني كالأرض السبخة - مثلاً - فإن سوءها وضررها ليس باختيار

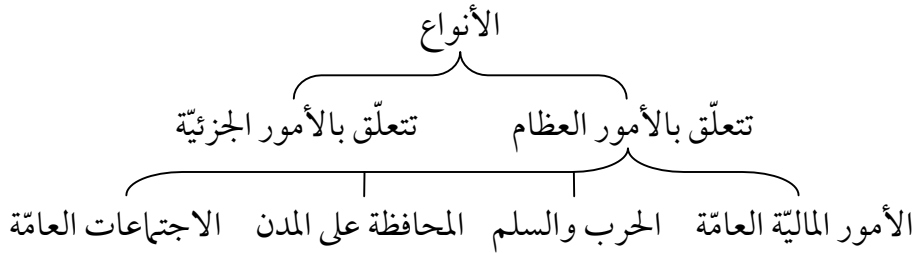
(١) المصدر السابق: ص ١١، فصل في التنصّل والاعتذار وجواب الشاكي.

المزارعين ولا من أفعالهم، ولكن يمكن أن يكون لها مساسٌ باختيارهم بأن يتجنبوا الزراعة فيها مثلاً، فيمكن أن يوصي الخطيبٌ بذلك ويدخل في غرضه. وهذا ما يمكن عرضه من خلال المخطط التالي:



أمّا الأوّل فكأن يدعوهم إلى العناية بعلمٍ من العلوم أو زراعةٍ من الزراعات التي تتوفر شروطها في بلدهم لكن لم تجرِ عاداتهم على ممارستها. وأمّا الثاني فكما مثل له المصنّف رحمه الله، وكذلك يمكن التمثيل له بعدم السكنى في أرضٍ مجاورةٍ لبركانٍ يثور بين الفينة والأخرى. وأمّا الثالث وهو ممّا ليس باختيارهم ولا له مساس باختيارهم، وذلك كالممتنع العرفيّة والتي لا يمكن لهم فعلها لا من قريبٍ ولا من بعيدٍ، وذلك كنقل جبلٍ من مكانٍ لآخر، فهذا ممّا لا ينبغي للخطيب أن يتعرّض له. لذلك قال قدس سرّه: **أمّا ما لا يقع تحت اختيارهم، وما ليس له مساسٌ به أصلاً، فليس للمشاور أن يتعرّض له.**

والأنواع التي تتعلّق بالمشاورات على قسمين رئيسيين. يمكن عرض هذين القسمين وما يتفرّع على الأوّل من الأقسام للأنواع المتعدّدة من خلال المخطط التالي:



(القسم الأول) ما يتعلّق بالأُمور العظام. المراد بالأُمور العظام: الأُمور الخطيرة التي يقوم المجتمع عليها؛ لا بدّ للخطيب الذي يريد أن يتعاطاها أن يمتلك رصيذاً من المعرفة المعلقة بها يعينه في عملية الإقناع. **وهي أربعة:**

١. **(الأُمور الماليّة العامّة).** من نحو صادراتِ الدولة ووارداتها، وما يتعلّق في دخلِ الأُمّةِ ومصروفاتها. فالخطيبُ فيها ينبغي أن يطلّع على القوانين التي تخصّها وعلى العلوم التجاريّة والماليّة وما له دخلٌ في زيادة الثروة أو نقصها ويكون للخطيب موقفٌ من البطال الذي لا يضرب يده في حرفة ينفع بها المدينة، وكذلك من المتعطل الذي أفعدته الزمانة والعلّة عن الاحتراف، وكذلك من المسرف يعدل به إلى الاعتدال؛ «فليس كلّ ميسرة عن استكثار دخل، بل عمود الميسرة التّأّي للتقدير في النفقة، فإنّ التقدير الخرج ممّا يبسط في ذات اليد. فهذا ممّا ينبغي أن ينصرف إليه. وكذّمَن كان مشيراً في باب العدّة، وينبغي أن يحيط علماً بجزئيات الأخبار وبعوائد التجارب، فإنّها تذاكير وأمثال»^(١).

٢. **(الحربُ والسلم).** فالخطيبُ فيه، لا يستغني عن معرفة القوانين العسكريّة والعلوم الحربيّة وأصول تنظيم الجيوش وقيادتها، مع الاطلاع على تاريخ الحروب والوقائع، وسرّ نشوبها وإخمادها، والوسائل اللازمة للهجوم والدفاع، وما يتحقّق به النصر، وما يتمكّن به من النجاة من الهزيمة. كما ينبغي أن يكون عارفاً بما يثير الغيرة والحميّة في نفوس الجنود، وما يشجّعهم ويثبّت عزائمهم، ويشحذ هممهم، ويهوّن عليهم الموت في سبيل الغاية التي يحاربون لأجلها. وأن يكون عارفاً بما يثير في نفوس الأعداء الخوف والرهبّة وضعف الهمة واليأس من النصر وتوقع الهزيمة، ونحو ذلك ممّا يسمّى في الاصطلاح الجديد بـ«حرب الأعصاب».

الخطيب الذي يريد أن يقنع الجند بالقتال والاستبسال فيه حتّى الانتصار،

(١) الشفاء: ص ٥٩.

لابدّ له أن يكون ذا معرفةٍ واسعةٍ منوّعةٍ ذات مساسٍ بهذا الفعل:

- الرأي العسكري الراجح الذي يطمئن إليه الجند، فيقدمون بلا هوادة.
- استعراض بعض التجارب، واستدعاء بعض النماذج التاريخية التي تظهر انتصار قومٍ هبوا للدفاع عن كرامتهم فحازوا على شرف الدنيا والآخرة.
- التركيز على الشرف الأخرى العظيم الذي ينتظر الشهداء في سبيله تعالى.
- الثقة بالنصر، ومخاطبة الأعداء بلغة الواثق المعتمد على عناصر قوّة لا قبل للعدوّ بها، حيث يجعله في حيرةٍ من أمره وترقبٍ.

٣. (المحافظة على المدن). والعلوم التي تخصّها ولا يستغني الخطيب عن معرفتها هي علومٌ هندسة البناء، والمسح، وتنظيم الشوارع، وما تحتاجه البلدة من مجاري مياهها وتنويرها وتعبيد طرقها ونظافتها، ونحو ذلك. كتأمين «... القوت وما يجري مجراه من آلات اللبس وأهب الفصول، إذا انحسرت مادّتها عجز عن حفظ المدينة، وتكون هذه الأشياء لكل بحسبه، والناس يحتاجون في العادة إليها، فينبغي أن يكون المشير بصيراً بمقدار حاجة كل إلى كل، وبأحوال أهل الفضائل وأهل الثروة منهم، فيشير بما ينبغي أن يستعان به فيه بأهل الفضائل والصنائع، وما ينبغي أن يستعان فيه بأهل الثروة، ممّا ينظم به شمل المصلحة»^(١).

٤. (الاجتماعيات العامّة). كالشرايع والسنن من دينية أو مدنية أو سياسية. ففي المصلحة الدينية - مثلاً - ينبغي للخطيب أن يكون عارفاً بالشرعية السماوية، حافظاً لآثارها، مطلعاً على تأريخها، ملماً بأصول العقائد وفروع تلك الشريعة. أمّا لو كان خطيباً في غاية سياسية أو نحوها، فينبغي أن يكون خبيراً بما يخصّها من قوانين وعلوم، وما يكتنفها من تاريخ وحوادث وتقلبات. فالسياسي يحتاج إلى العلوم السياسية والخبرة بأموورها، والأخلاقي يحتاج إلى

(١) المصدر السابق: ص ٦١.

علم الأخلاق، والحاكم والمحامي إلى القوانين الشرعية والمدنية. هذا النحو من المشورة له الدور الأكبر في المحافظة على المجتمع، وذلك من خلال تقوية ودعم القانون الحاكم، وضعياً كان أم سائياً، وكذلك دعم المنهج المتبع في تنفيذه والسياسة الحاكمة، وهذا كله يتطلب من المتحدث فيه اطلاعاً وخبرة، كلما كان أكثر تخصصاً، كان أوقع وأشد تأثيراً في الإقناع.

وعلى الإجمال: إن الخطيب في الأمور الاجتماعية - لاسيما مريد المحافظة على سته أو دولة - يلزم فيه: أن يكون أعلم وأمهراً الخطباء الآخرين، وأعرف بنفسيات الجمهور ومصالحهم، لأن موقفه مع الجمهور من أدق المواقف وأصعبها وبه يتحدد مصيره نجاحاً أو فشلاً، بل هذا الباب (باب المشاورة) على العموم من أخطر أبواب الخطابة وأشققها، فقد يسقط الرجل الديني والسياسي في نظر الجمهور لأتفه الأسباب؛ وذلك كأن يقف أحدهما خطيباً فيبث في قضية لها خصوصية عند الجمهور فيأتي بما يعدّه الجمهور تناوياً لمنطقة محرمة لديه، فيقع بين نارين نار التراجع وهو الخطيب صاحب المقام الرفيع، ونار إرضاء الجمهور وإطفاء ثائرته.

وكم شاهدنا وسمعنا رئيس دولة، أو مرشد قطر، أو مرجعاً دينياً لفرقة، بينما هو في القمة من عظمتها إذا به يهوي بين عشية وضحاها من برجه الرفيع محطماً لخطأة صغيرة ارتكبها لعله لتسرع أو لسعي وراء شهرة على مبدأ «خالف تُعرف». أو لأمر فعله أو قاله معتقداً فيه الصلاح، فأتهمه الجمهور بالخيانة أو الخطل، أو ظنوا فيما عمله أو رآه الفساد والضرر والتهاون بالعقائد الحقّة والتفريط بها.

والجمهور لا صبر له على كتمان رأيه أو تأجيل التعبير عنه إلى وقت آخر، كما لا يعرف المجاملة والمداراة والمداهنة والمماشاة؛ ولا يفهم البرهان والدليل حينئذ، إلا القوة تسكته أو السيف يفنيه، وما عدم صبر الجمهور إلا لعدم درايته بحقائق الأمور، ولغلبة العاطفة عليه، فهو غالباً ما يستعمل في النزاعات والصراعات التي يكون مبدؤها علمياً أو سياسياً، وذلك لشدة أثره بما يحدثه من ضجة وغوغاء.

هذا، وإن حصر كل ما ينبغي للخطيب في باب الاجتماعيات من معرفة، لا يسعه هذا المختصر؛ حيث يجري الحديث في أمور عدّة لها مساسٌ بأمر السنن والاجتماعات العامة:

١. ما ينبغي للسان أن يعلمه من الأنواع.
٢. سبب الفساد الناجم في المدينة:
 - أ. عنف من المدبر لأهل المدينة وتشديد في أمر الواجبات عليهم.
 - ب. إهمال ومساحة وفسح ومراخاة.
٣. أصناف السياسات:
 - أ. السياسة الوحداية إذا لم يرص السائس فيها بالشريك.
 - ب. سياسة الكرامة.
 - ج. سياسة القلّة.
 - د. سياسة الحرية والديمقراطية.
 - هـ. سياسة الخير.
 - و. سياسة الملك.

«ينبغي أن يكون المشير بصيراً بهذه السياسات، وما يعرض لكل واحد منها من العوارض، وما يؤول إليه حال كل واحد منها من المآلات...»^(١). وكفى ما أشرنا إليه. ونزيد هنا أنه على العموم: من أهم ما يلزم له - بعد معرفة كل ما يتعلّق بفرعه المختصّ به - أن يكون مطلعاً على علم الاجتماع وعلم النفس. وأهم من ذلك الخبرة في تطبيقهما، وتشخيص نفسيات الجماهير المستمعين له، ومعرفة تاريخ من سبقه من القادة والرؤساء، والاستفادة من تجاربهم منضمةً إلى تجاربه الشخصية. وأهم من ذلك كله: المواهب الشخصية التي أشرنا إليها سابقاً حيث إنّ لها الدور الأكبر في نجاح القائد

(١) المصدر السابق: ص ٦٣.

أو الرئيس، وهي التي تسهّل عليه الاطلاع على تلك المعارف، بل تدفعه لتحصيلها. **فإنّه كم من خطيبٍ موهوبٍ يبرزُ أعلمَ العلماءِ وهو لم يدرسْ علومَ الاجتماعِ، إذ يسوقُه ذكاؤه وفطرته إلى معرفةٍ ما يقتضيه ذلك الاجتماعُ وما يتطلبه، فيستطيعُ أن يهيمنَ عليه ويسخرَه ببيانه ويسخرَه بأسلوبه. ولربّ دارسٍ لعلم الاجتماع قد أخذ فيه الشهادات العليا، لا يسعه أن يحلّ عقدةً اجتماعيةً بشكلٍ عمليٍّ.**

(القسم الثاني) الرئيسي: ما يتعلّق بالأمرِ الجزئية. قال الشيخ قدّس سرّه: «قد

وقف ممّا عددناه على المواضع التي منها تنتزع المقدمات المشورية في الأمور العظام. والآن فقد يحقّ علينا أن نتقل إلى إعداد المواضع المشورية النافعة في الأمور التي بحسب الأشخاص، وهي في أنفسها غير معدودة، إلا أن جميعها يشترك في حكم أن المشورة تنحو نحو صلاح الحال»^(١) **إذن هي غيرُ محدودةٍ ولا معدودةٍ، وذلك لأنّها بحسب الأشخاص، والأشخاص غير محدودةٍ ولا معدودةٍ، فلذلك لا يمكنُ ضبطها، وإنما يتبعُ فيها نباهة الخطيبِ وفطنته. غيرَ أنّها تشترك في شيءٍ واحدٍ عامٍّ هو طلبُ صلاح الحال. فلذلك من جهةٍ عامّةٍ ينبغي للخطيبِ أن يعرفَ الأمور التالية:**

١. معنى صلاح الحال.

٢. الأمور التي يتحقّق بها صلاح الحال.

٣. طرق اكتساب هذه الأمور واحدةً واحدةً.

٤. الأمور النافعة في تحصيل الخيرات.

٥. معرفة الأفضل من الخيرات.

(أولاً) معنى صلاح الحال، مثل أن يقال: إنّه في الإنسان استجماعُ الفضائلِ

النفسيّة والجسميّة، أو الحصولُ على الخيراتِ والمنافع التي بها السعادةُ في الدنيا والآخرة، أو الحصولُ على الملذّاتِ وإشباعُ الشهواتِ مع محبّة القلوبِ واحترامِ الناسِ

(١) المصدر السابق: ص ٦٤.

في الحضورِ والثناءِ عليه في الغيبة... وهكذا على حسبِ اختلافِ الآراءِ والأنظارِ في معنى صلاحِ حالِ الإنسانِ حيثُ كلُّ حزبٍ فكريٍّ له حدٌّ ورسمٌ لصلاحِ الحالِ يختلفُ عن الحزبِ الآخرِ، فصلاحِ الحالِ بالنسبةِ للإنسانِ عند قومٍ هو الحصولُ على الفضائلِ المادّيةِ والمعنويّةِ وعند آخرين هو الحصولُ على ما ينفَعُ في الحصولِ على السعادةِ الحقيقيّةِ في الدارينِ وهكذا.

(ثانياً) الأمورُ التي بها يتحقّقُ صلاحُ الحالِ، مثل: فضيلةِ النفسِ بالحكمةِ والأخلاقِ ونحوها ممّا تقدّمَ، ومثل: فضيلةِ البدنِ بالصحةِ وقوّةِ العضلاتِ والجمالِ واعتدالِ البنيةِ، ومثل: طهارةِ الأصلِ ونباهةِ الذكرِ والكرامةِ والشرفِ والثروةِ وكثرةِ الأتباعِ والأنصارِ وحسنِ الحظِّ ونحو ذلك. والكلُّ يندرج تحت الفضائلِ البدنيّةِ أو النفسيّةِ، وبعضها داخلَةٌ وبعضها خارجَةٌ.

(ثالثاً) طرقُ اكتسابِ هذه الأمورِ واحدةٌ واحدةً، وأحسنُ الوسائلِ وأسهلُها في الحصولِ عليها. مثل: أن يعرفَ أنّ الحكمةَ والمعرفةَ تحصلُ بالجِدِّ والتحصيلِ والإخلاصِ لله والتجرّدِ عن مغرياتِ الدنيا، وأنّ الصّحةَ تحصلُ بالرياضةِ وتنظيمِ المأكولاتِ، وأنّ الثروةَ تحصلُ بالزراعةِ أو التجارةِ أو الصناعةِ... وهكذا، حيثُ إنّ لكلِّ فضيلةٍ وسيلةً لكسبها لا يمكنُ كسبِ فضيلةٍ أخرى بها، فلا يمكنُ اكتسابِ الثروةِ بالوسيلةِ التي تكتسبُ بها الحكمةَ والمعرفةَ، وبالعكسِ.

(رابعاً) الأمورُ النافعةُ في تحصيلِ تلكِ الخيراتِ والمعينيّةُ لوسائلِها كالسعيِ وانتهازِ الفرصِ والتضحيةِ بكثيرٍ من المملداتِ، والصدقِ والأمانةِ. وبعكسِها الأمورُ الضارّةُ كالركونِ إلى الراحةِ والكسلِ وإيثارِ اللذّةِ واللّهوِ والبطالةِ ونحو ذلك، حيثُ لا يكفي تشخيصُ ما يصلحُ الحالِ وتشخيصُ الوسيلةِ التي يتمُّ تحصيله بها، بل لابدّ من توفّرِ أمورٍ أخرى، لها مدخليّةٌ في تحصيلِ ما يصلحُ الحالِ، كما لو أنّ إنساناً شخّص أنّ الحكمةَ والمعرفةَ تُصلحُ حاله، وعرف أنّها تحصلُ من خلالِ الدرسِ والبحثِ، لكنّه لم يجِدْ ولم يجهد نفسه ولم يستغلّ الفرصةَ التي تعرض

عليه، كأن يدرس عن أستاذٍ ذي مقدرةٍ نادرةٍ.

(خامساً) ما هو الأفضل من الخيراتِ والأنفع، وبأي شيءٍ تتحقّق الأفضليّة، مثل: أنّ الأعمّ الشامل أفضل ممّا هو دونه في الشمول، والدائم خيرٌ من غير الدائم، وما هو أكثرُ نفعاً أحسن ممّا هو أقلُّ، وما يستتبع نفعاً آخرَ أنفع ممّا لا يستتبع... وهكذا.

قال الشيخ رحمه الله: «وقد يحتاج الخطيب المشير إلى مقدّماتٍ يعدّها في إثبات أنّ هذا الخير أفضل، وهذا النافع أنفع، بل قد يحتاج إليه غيره أيضاً، فينبغي أن يعدّ الأنواع النافعة في ذلك.

فأفضل الخيرين أعمّهما، أو أدومهما أو أكثرهما جهات نفعٍ وخيريّةٍ وأولاهما بأن يكون مقصوداً لنفسه... والخير الذي عظيمه أفضل من عظيم خيرٍ آخر فهو أفضل، مثل أنّ العظيم من الحكمة هو معرفة الله، والعظيم من العبادة هو المثابرة على الصلوات، ومعرفة الله أفضل من المثابرة على الصلوات، فالحكمة أفضل من العبادة. وما كان أيضاً نفسه أفضل، فعظيمه أفضل، فإنّه إذا كان القرآن أفضل وأفصح من خطبة النبيّ، ففصيح القرآن أفضل وأفصح من فصيح خطبة النبيّ، وإذا كان أحد الخيرين يستتبع الآخر... فالمستتبع أفضل»^(١).

هذه جملة الأنواع المتعلقة بأصناف الخطابة الثلاثة المنافرة والمشاجرة والمشاورة، وهناك أنواعٌ أخرى مشتركة بطول الكلام عليها، كأنواع ما يعدُّ للاستدراجات وما يتعلّق بإمكان الأمور، أضربنا عنها اختصاراً. وقد بحث الشيخ هذا في «الشفاء» تحت عنوان: في الأنواع المشتركة للأمور الخطابيّة^(٢)، حيث تناول الأنواع التي يمكن استعمالها في الأصناف الخطابيّة الثلاثة: المنافرة والمشاجرة والمشاورة.

(١) المصدر السابق: ص ٧٦-٧٧.

(٢) المصدر السابق: ص ١٦٤.

المبحث الثالث

التوابع

(١) تمهيد

بعد أن فرغ من الكلام في مقومات الخطابة أراد أن يختم الكلام فيما يتممها ويحسنها، وهو ما يزيد في أدائها للغرض وتحقيق الهدف. والتوابع في الخطابة كعلم البديع في البلاغة حيث يحسن الكلام إذا ما كمل بتوفر مقوماته. وما يلقي على الخطابة رداء الحسن والتمام أمورٌ عدّة: منها ما يتعلّق بالألفاظ، ومنها ما يتعلّق بكيفية نظمها وتركيبها، ومنها ما يرجع إلى هيئة الخطيب وأحواله. لذلك قال قدّس سرّه: **تقدّم ص ٣٥١ معنى العمود والأعوان، وذكرنا هناك أقسام الأعوان من الشهادة والاستدراج التي هي خارجة عن نفس العمود. وكل ذلك من أجزاء الخطابة.**

وهناك وراء أجزاء الخطابة أمورٌ خارجة عنها مزينة لها وتابعة ومتممة لها، باعتبار ما لها من التأثير في تهيئة المستمعين لقبول قول الخطيب. إذن للخطابة أجزاءً مقومة لا تكون الخطابة من دونها، وهناك أجزاءً غير مقومة لوجود الخطابة، بل مزينة للخطابة ومتممة لها، وهذا التزيين والتميم له دورٌ إعدادي في تهيئة المستمعين لقبول قول الخطيب واقتناعهم به. وهي على الإجمال ترتبط كلها بنفس القول والخطابة. فلذلك تسمى بـ«التوابع» وتسمى أيضاً «التحسينات» و«التزيينات». وهي ثلاثة أنواع:

(١) ما يتعلّق بنفس الألفاظ.

(٢) ما يتعلّق بنظمها وترتيبها.

(٣) ما يتعلّق بالأخذ بالوجوه. فإذا ما أجاد الخطيب استعمال هذه الأنواع أمكنه أن يحصل الغرض الذي يرومه خير تحصيل.

ونحن نشير إلى هذه الأقسام ونوضّحها على حسب هذا الترتيب فنقول:

(٢) حال الألفاظ

بما أنّ الخطيب يتّخذ من اللفظ وسيلةً لإقناع جمهوره، وبما أنّ الألفاظ ليست على شاكلةٍ واحدةٍ، مفردةً كانت أم مركّبةً، حيث إنّ لها حالاتٍ تصير بسببها ممجوجةً مستكرهةً، ولها حالاتٌ تصير بسببها مأنوسةً مستملحةً، ولا شكّ أنّ الألفاظ التي على الشاكلة الأولى إن لم تحلّ دون تحقيق الخطيب لغرضه، فلا أقلّ لا يكون موفقاً فيه كما يراد، وليس كذلك الألفاظ فيما لو كانت على الشاكلة الثانية. والذي يعين على إجراء الكلام مليحاً مستجوداً هو رعاية قواعد الكلام الموجودة في علوم العربيّة المختلفة، من نحوٍ و صرفٍ وبلاغةٍ وغير ذلك من علوم.

لذلك قال رحمه الله: **والمراد منها ما يتعلّق بهيئة اللفظ مفرداً كان أو مركّباً، وقد وقفت على الأساس الذي بموجبه يكون اللفظ مفرداً أو مركّباً. والتي ينبغي للخطيب أن يراعيها؛ وذلك لتأثير حالات اللفظ على المعنى، حيث إنك عرفت مدى استحكام العلاقة والقرب بينهما. وأهمّها الأمور الآتية:**

١. أن تكون الألفاظ مطابقةً للقواعد النحويّة والصرفيّة في لغة الخطيب، فلا يرفع ما حقّه النصب، ولا يجرّ ما حقّه الرفع، ولا يفكّ ما حقّه الإدغام، وذلك كما أخذ على أبي النجم في قوله:

الحمد لله العليّ الأجلل الواحد الفرد القديم الأوّل

حيث فكّ الإدغام في «الأجلل» وفي هذا مخالفةً للقانون الصرفيّ المستنبط من كلام العرب^(١).

(١) جواهر البلاغة، في المعاني والبيان البديع، السيد أحمد الهاشمي: ص ١١.

ومراعاة هذه القواعد ليست واجبةً على الخطيب وحده، بل واجبةٌ على كلِّ متكلمٍ؛ فإنَّ اللحنَ والغلطَ يشوهُ الخطابَ ويُسقطُ أثره في نفوس المستمعين. ولا يُعبأ بتبرير مَنْ يقول: إنَّ المدار على المحتوى العلمي للخطاب، سواءً عرض بلغةٍ عربيّةٍ فصيحةٍ أم مخلخلةٍ متضععةٍ.

٢. أن تكونَ الألفاظُ من جهةٍ معانيها صحيحةً صادقةً، بأن لا تشتمل - مثلاً - على المبالغاتِ الظاهرِ عليها الكذبُ.

٣. أن لا تكونَ ركيكةَ الأسلوبِ، ولا متكلِّفاً بها على وجهٍ تخرُجُ عن المحاورَةِ التي تصلحُ لمخاطبةِ العامّةِ والجمهورِ؛ كأن يحرص الخطيب - مثلاً - على إخراج الحروف من مخارجها بطريقةٍ تجويديةٍ مترمّمةٍ، بل ينبغي أن يكونَ أسلوبُها معتدلاً على نحوٍ ترتفعُ به عن ركاكةِ الأسلوبِ العائِي، ولا تبلغَ درجةَ أسلوبِ محاورَةِ الخاصّةِ الذي لا ينتفعُ به الجمهورُ؛ إذ لا بدّ من مراعاة حقِّ كلِّ من الجمهور وحقِّ المقام العلمي للخطيب، فلا يسفّ ولا يتعالى.

٤. أن تكونَ وافيةً في معناها بلا زيادةٍ وفضولٍ، ولا نقصانٍ مخلٍّ، أي: أن تكون الألفاظُ مساويةً للمعاني، لا إيجازٌ مخلٌّ ولا إطنابٌ مملٌّ.

٥. أن تكونَ خاليةً من الحشو الذي يفكِّكُ نظامَ الجملِ وارتباطها، أو يوجبُ إغلاقَ الكلامِ وصعوبةَ فهمه، فالحشو يؤدِّي إلى بعثرة تركيز المستمعين، وجريه وراء أفكارٍ لا رابطَ بينها، وفي هذا إلهاءٌ لهم عن المعنى الذي يراد إقناعهم به.

٦. أن يتجنَّبَ فيها الإبهامَ والإيهامَ واحتمالَ أكثرَ من معنَى، وإن كان ذلك ممّا قد يحسنُ في الكلامِ الشعريِّ، ويحسنُ من الكُهانِ الذين يريدون أن لا يظهرَ كذبهم في تنبؤاتهم. ولكنّه لا يحسنُ ذلك من الخطيبِ إلّا إذا كان سياسياً حينما يقضي موقفه عليه الفرارَ من مسؤوليّةِ التصريح. آفةٌ قد تفتك بالخطاب، وهي الإبهام الذي قد يؤدِّي إلى الإيهام الذي يؤدِّي إلى خلط الأوراق لدى الجمهور الذي دائماً تُفترضُ عاميّةُ التي لا تعينه على اقتناص المراد من بين الاحتمالات المتعدّدة.

نعم، يصح الإبهام وإن أدى إلى الإيهام من ثلاثة، أو قل: يخدم ثلاثة:
 ١. الشاعر، حيث إن من آفات الشعر الضارّة سيّما في الأزمنة المتأخّرة:
 المباشرة والخطبيّة الواضحة.

٢. الكاهن: فإنّه إذا صاغ نبوءةً من نبوءاته بعبارة واضحة لا توهم بأكثر من معنى، يكون قد سلّم رقبته للآخرين، حيث لا مفرّ له إذا ما انكشف كذبه.

٣. السياسيّ: الإبهام الذي يراد منه الإيهام تارةً يكون مذموماً وأخرى ممدوحاً، أمّا الأوّل فهو كالذي يكون من الكاهن، وهذا حال كثيرٍ من سياسيّ البشرية في كلّ زمانٍ ومكانٍ، وأمّا الثاني فهو الذي يراد من خلاله تضليل الخصم وإرسال رسائل تهديدٍ ووعيدٍ من دون مستمسكٍ ملموسٍ محسوسٍ.

٧. أن تكون معتدلةً في الإيجاز والإطناب، لأنّ الإيجاز قد يخلُ بالمعنى، والتطويل يورث الملل. والحالات تختلف في ذلك، فقد يكون المستمعون كلّهم أو أكثرهم على حالٍ من الذكاء والمعرفة يحسنُ في خطابهم الإيجاز، وقد يكون المطلوب يستدعي التأكيد والتكرار والتهويل فيحسنُ التطويل حتى مع المستمعين الأذكياء.

وعلى كلّ حالٍ، ينبغي - بل يجب - تجنّب التكرار الذي لا فائدة فيه في جميع المواقع، وكذلك إيراد الألفاظ المترادفة لا يحسنُ الإكثار منه. وهذا لا يمكن للخطيب أن يراعيه إلّا إذا كان ذا حكمةٍ ورجاحة عقلٍ تمكّنه من تشخيص المقام لإجراء ما يلزم من الكلام مساوئةً، أو إيجازاً أو تطويلاً.

٨. أن تكون خاليةً من الألفاظ الغريبة والوحشيّة وغير المتداولة، ومن التعبيرات التي يشمئزُّ منها المستمعون، كالألفاظ الفحشيّة، فلو اضطرّ إلى التعبير عن معانيها فليستعمل بدلها الكنايات، فإنّ الوحشيّة هي من الصفات التي تعكّر صفو اللفظ وتذهب برونقه، والغرابة تؤدّي إلى إجهاد ذهن المستمع، حيث سيتساءل عن المعنى الذي وضعت له سيّما إذا كانت الغرابة من العيار الثقيل، وقد تعرّض علماء البلاغة لملاك كون الكلمة غريبةً أو وحشيّةً، ونقلوا الأمثلة التي لا تخلو من ظرافة، وذلك كما

نُقل عن بعض أمراء العرب وقد اعتلت أمه، فكتب رقاعاً وطرحها في المسجد الجامع: «صين امرؤ ورعي، دعا لامرأة أنقحله، مقسنة، قد منيت بأكل الطرموق، فأصابها من أجله الاستمصال، بأن يمن الله عليها بالإطرعشاش والإبرغشاش»^(١)، وأما الألفاظ الفحشية البذيئة فهي مما يسقط الوقور خطيباً كان أم متحدثاً بمجلس خاص، حتى وإن كانت تلك الألفاظ متداولة بين الجمهور وبشكل طبيعي.

٩. أن تكون مشتملة على المحسنات البديعية والاستعارات والمجازات

والتشبيهات، فإن هذه كلها لها الأثر الكبير في طراوة الكلام وجاذبيته وحلاوته.

ولكن يجب أن يعلم أن الاستعارات والمحسنات ونحوها، لا تخلو عن غرابية وبعيد

على فهم الناس، فلا ينبغي الخروج بها عن حد الاعتدال؛ حيث إن هذا يظهر الخطيب بمظهر المتكلف المتصنع في الكلام، وهذا مما يخفف من الإقبال عليه والاعتناء بما يريد.

نعم، ما يكون من الخطيب من هذه المحسنات عفو الخاطر، فإنه أثر وأتق لدى المستمعين، كما لو ورد بين الحين والآخر سجعان أو ثلاث، لا أن يلفظ خطبته من أولها إلى آخرها سجعاً بعد سجع.

وينبغي أن يراعي فيها الأقرب إلى طبع العامة، ويفضل منها ما هو مطبوع على

المتصنع المتكلف به. الكلام المطبوع: هو الكلام الذي يقال عن طبع وسجية، والمتصنع: هو الذي يقال عن تكلف ومكابدة وإجالة فكرة حتى ولو على حساب الموضوع الذي يراد طرحه.

ويحسن أن نشبهها بالغرباء في مجالس الأصدقاء فإن حضورهم لا يخلو من

فائدة، ولكنهم لا بد أن يؤثروا ضيقاً وانقباضاً في نفوس الأصدقاء، هذا إذا جاءت تلك المحسنات عن تكلف ومكابدة لا عن طبع وسجية، فإن بعض الغرباء لهم من لطافة الروح ما يجعلهم أصدقاء بلا استئذان.

(١) جواهر البلاغة: ص ١٣.

١٠. أن تكونَ الجملُ مزدوجةً موزونةً المقاطع. ومعنى الوزنِ هنا ليس الوزنَ المقصودَ به في الشعرِ بل معادلثها على الوجوه الآتية، وهي على أنحاءٍ متفاوتةٍ متصاعدةٍ. هذا الوزن الذي ينبغي وجوده في كلام الخطيب هو الجرس والنغمة المنبعثة من سجع، أو جناس، أو طباق، أو ما شاكل ذلك من المحسنات التي تبعث نبضاً في الكلام وحيويةً ورشاقةً في اللفظ والمعنى، وللوزن في الكلام فائدة، بل فوائد عدة، فهو لكونه محصوراً محدوداً يكون سهل الحفظ، لأنّ الذهن يقف عنده، وذلك لمحدوديته الموزونة بخلاف ما لو لم يكن موزوناً. والوجوه التي تورث الكلام وزناً هي التالية:

١. تقارب مقاطع الجمل.
 ٢. تساوي عدد كلمات المقاطع.
 ٣. تشابه كلمات المقاطع وكذلك حروفها.
 ٤. تعادل المقاطع في المدّ وعدمه.
 ٥. تشابه حروف المقاطع الأخيرة، كما هو الحال في السجع.
- أ. أن تكونَ مقاطعُ الجملِ متقاربةً في الطولِ والقصرِ، وإن كانت حروفها وكلماتها غيرَ متساوية، وإلا فلو كانت متفاوتةً لاختلّ الوزن الذي يراد في كلام الخطيب وضاعت المناسبة ما بين مقاطع الجمل، مثل قوله: **بكثرة الصمت تكونُ الهيبةُ، وبالنصفِ يكثرُ الواصلون،** حيث لا يوجد تفاوتٌ فاحشٌ ما بين هذين المقطعين في الطول والقصر، مع تفاوتهما في الحروف والكلمات.
- ب. أن يكونَ عددُ كلماتِ المقاطعِ متساويةً نحو: **العلمُ وراثَةٌ كريمةٌ، والآدابُ حلالٌ مجددةٌ،** حيث تألّف المقطع الأوّل من ثلاث كلماتٍ وكذلك الثاني.
- ج. أن تكونَ الكلماتُ بالإضافةِ إلى تساويها متشابهةً وحروفها متعادلةً، نحو: **أقوى ما يكونُ التصنُّعُ في أوّله، وأقوى ما يكونُ الطبعُ في آخره.** هذا مستوى أرقى من المستويين السابقين، حيث اشترط فيه ما تقدّم وزيادةً.

د. أن تكون المقاطيع مع ذلك، في المدّ وعدمه متعادلةً نحو: «طلبُ العادة أفضلُ الأفكارِ، وكسبُ الفضيلةِ أنفعُ الأعمالِ» فالأفكارُ تعادلُ الأعمالَ في المدّ. وهنا مستوى أرقى من الذي سبق، حيث اشترط فيه زيادة في التعادل، وهي على مستوى المدّ وعدمه.

هـ. أن تكون الحروفُ الأخيرة من المقاطيع متشابهةً كما لو كانت مسجعةً، نحو: الصبرُ على الفقرِ قناعةٌ، والصبرُ على الذلِّ صراعةٌ. لقد تعادل المقطعان في عدّة أمورٍ من جملتها المدّ، وكذلك التشابه في الحرف الأخير في كلّ من القناعة والصراعة.

وأحسنُ الأوزانِ في الجمل: أن تكون متعادلةً مثنى أو ثلاث، أمّا ما زادَ على ذلك فلا يحسنُ كثيراً، بل قد لا يستساعُ ويكونُ من التكلّفِ الممقوتِ. فالمتعادلة كما في قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً﴾ وكذلك في قوله عزّ وجلّ: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتاً * أَحْيَاءً وَأَمْواتاً﴾، وكقوله تعالى: ﴿فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ * وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ * وَظَلٍّ مَّمْدُودٍ﴾.

(٣) نظم وترتيب الأقوال الخطابية

هناك إرشاداتٌ يؤدّي اتّباعها إلى زيادة فائدة تمكّن الخطيب من الوصول إلى مبتغاه، فبالإضافة إلى جزئين أساسيين لا بدّ للخطيب من التعرّض لهما، وهما:

١. الدعوى.
٢. الدليل عليها.

لا بدّ من إحاطة هذين الجزئين بوسطٍ يقوّي دورهما في تحصيل الغرض المطلوب من الخطابة، وهذا الوسط يتمثّل بتوفّر وصلاحيّ الأمور الثلاثة التالية:

١. التصدير.
٢. الاقتصاص.
٣. الخاتمة.

لذلك قال قدّس سرّه: **كلُّ كلامٍ يشتملُ على إيضاحٍ مطلوبٍ خطابياً أو غيرِ خطابيّ، لا بدّ أن يتألّف من جزئين أساسيين، هما الدعوى والدليلُ عليها. والنظمُ الطبيعيُّ يقتضي تقديم الدعوى على الدليل، وقد تقتضي مصلحة الإقناع العكس،**

وهذا أمرٌ يرجعُ تقديره إلى نفس المتكلم. ما ذكره خاصّةً نحو من الكلام لا كلّ الكلام، حيث إنّ محور الكلام هاهنا هو الكلام الذي يساق لإيضاح وإثبات مطلوب، ومثل هذا الكلام لا بدّ أن يطرح الدعوى أولاً وما يريد إثباته ثمّ يشرع في الاستدلال عليها، وقد مررت بأمثلةٍ عديدةٍ حيث تذكر الدعوى أو المدعى أولاً ثمّ يؤتى بالبرهان ثانياً، وهذا الترتيب يأتي وفق الطبع ومقتضاه، إلاّ أنّه ولداعٍ أو لآخر يُلتجأ إلى البرهان على المطلوب ثمّ بيانه، ولعلّ أحد الدواعي هو تهيئة نفس السامع وإعدادها لكي يرسخ المطلوب عندها.

أما الأقوال الخطابيّة فالتناسب لها على الأغلب - بالإضافة إلى ذينك الجزئين الأساسيين - أن تشتمل على ثلاثة أمورٍ أخرى: تصديرٌ واقتصاصٌ وخاتمةٌ. ونحن نبينها بالاختصار. هذه الأمور لا تقتصر على الأقوال الخطابيّة، بل تتعداها لغيرها من الأقوال، كالشعريّة، والكتابيّة، حيث ينبغي للمتكلّم شاعراً كان أو كاتباً أن يحسن صنعاً في ثلاثة مواضع من كلامه، وهي: الابتداء، والتخلّص، والإنهاء.

الأول: (التصدير) وهو ما يوضع أمام الكلام ومقدّمةً له ليكون بمنزلة الإشارة والإيدان بالغرض المقصود للخطيب، حيث لا يحسن مباحثة المخاطبين بالغرض المقصود، بل لا بدّ من تقديم مقدّمة فيها إشارة إلى الموضوع. والفائدة منه إعداد المستمعين وتهيئتهم إلى التوجّه نحو الغرض. وهو يشبه تنحنح المؤذن قبل الشروع وترنم المغني في ابتداء الغناء، وكذلك ما كان يفعل الشعراء من مقدّماتٍ قبل الولوج إلى أغراضهم، وقد أكّد أهل البديع على جودة الابتداء وحسنه، حيث قد يكون له الدور الكبير في إقناع السامع أو صدّه. وكذلك كلّ أمرٍ ذي بالٍ يراود منه لفت الأنظار إليه، ينبغي تصديره بشيء مؤذن به.

والأحسن في الخطابة: أن يكون التصدير مشعراً بالمقصود وملوحاً به، لأنّه إنّما يؤتى به لفائدة تهيئة المستمعين لتقبّل الغرض المقصود. وهذا عند أهل البلاغة يسمّى بـ«براعة الاستهلال» حيث يشمل الابتداء على ألفاظٍ لها مساسٌ بالغرض المقصود.

ولأجل هذا يفتتحُ خطباء المنبر الحسيني خطاباتهم بالصلاة على الحسين عليه السلام والتظلم له. ويفتحُ الكتابُ رسائلهم بالبسملة ونحوها، وبالسلام والشوق إلى المرسل إليه، وبما قد يُشعرُ بالمراد، كما هو المؤلف عند أصحاب الرسائل في العصور المتقدمة.

ولكن ينبغي للخطيب أو الكاتب - إذا رأى أن التصدير ممّا لا بدّ منه - أن يلاحظ فيه أمرين:

١. أن لا يفتتح خطابه بما ينقُرُ المخاطبين أو يثيرُ سخطهم، كأن يأتي - مثلاً - بما يُشعرُ بالتشاؤم في موضع التهنئة والفرح والسرور، أو ما يُشعرُ بالسرور في موضع التعزية والحزن، أو يعبرُ بما يُشعرُ بتعاضيه على المخاطبين ونحو ذلك، وفي هذا تطبيقٌ للحكمة الرائجة «لكلّ مقام مقال»، أي: مقالٌ يناسبه، ولا بدّ للإنسان لكي يكون كلامه مؤثراً أن يجري فصيحاً مطابقاً لما يقتضيه الحال، ولذلك عيبٌ على كثيرٍ من أهل الأدب كلامهم على فصاحتهم، حيث لم يراعوا ما يقتضيه الحال منهم، حيث ترى البعض يأتي بالمديح بما يُتطيرُ منه وذلك كقول ابن المقاتل الضرير في مطلع قصيدة أنشدها الداعي العلوي: موعد أحبابك بالفرقة غدٌ. فقال له الداعي: موعد أحبابك يا أعمى، ولك المثل السوء، وروي أيضاً أنه دخل على الداعي في يوم المهرجان وأنشد:

لا تقل بشرى ولكن بشريان غرة الداعي ويوم المهرجان

فتطيرُ به الداعي، وقال: يا أعمى تبتدئ بهذا يوم المهرجان. وقيل: بطحه، أي: ألقاه على وجهه وضربه خمسين عصاً، وقال: إصلاح أدبه أبلغ من ثوابه^(١). والذي جعل هذا الشاعر يلاقي هذا المصير المهين هو أنه جاء بكلمة: «لا تقل بشرى» وهي بعض شطرٍ من بيتٍ أكثره مديحٌ، لكنّها تبعث على التشاؤم

(١) المطول، شرح تلخيص المفتاح، للتفتازاني، ومعه حاشية الجرجاني: ص ٧٣١.

والطيرة، فكان عليه أن لا يوردها أصلاً سيما في هذا المقام مقام الفرح والسرور.

٢. أن يحاول الاختصارَ جهدَ الإمكانِ بشرطِ أن يوردهَ بعبارةٍ مفهومةٍ متينةٍ،

فإنَّ الإطالةَ في التصديرِ تُضجِرُ المخاطبينَ فينتقضُ عليه الغرضُ قبل الوصولِ إلى

مطلوبِهِ، إلَّا إذا كان استدراجهُ لهم يتوقَّفُ على الإطالةِ، كما لو أرادَ أن يذمَّ خصماً

أو فعلاً، أو يثنيَ على نفسه أو رأيه، وذلك لأنَّ الغرضَ من التصديرِ هو إعداد

المستمعينَ وتهيئتهم إلى التوجُّه، فإذا أطال وتمادى فيه فأثَّه سوف يستنفد نشاطهم

الذهنيَّ من خلال الالتفاتِ إلى تصديره الطويل، فلا يبقى لديهم ما يعينهم على

الاستمرار للتوجُّه إلى موضوعٍ آخر يتوقعون أن يطول فيه الكلام أكثر، هذا إذا

جاروه في تصديره الطويل، وإلَّا لتولدت لديهم ردَّة فعلٍ محتجَّةٌ على تغيير الموضوع

الذي جاؤوا للاستماع إليه، وسواءً هذا أو ذاك ففي تطويل التصدير تفويتٌ للغرض.

نعم، قد يكون للخطيب مأربٌ من التطويل، فقد يريد وبشكلٍ عمليٍّ أن يقنع

المستمعين ببطولة وصمود وصبر شخصٍ، حيث تحمّل الوقوف على رجله مقيداً

مشدوداً إلى الحائط في زناينة التعذيب، ومن دون أن ينال ذلك من عزمه وصبره،

فإذا كان المستمعون الجالسون في المكان الآمن المريح لم تتحمّل أعصابهم الإطالة

في موضوع، فأَيُّ رجلٍ ذلك الذي لم يزدَه الوقوف لأيامٍ إلَّا عزيمةً.

وعلى كلِّ حالٍ: إنَّ التصديرَ بالكلامِ المكرَّرِ المألوفِ أو إطالتهُ بالكلامِ الفارغِ، من

أشنع ما يصنعه بعضُ الخطباءِ والكتَّابِ، وهو على العجزِ أكثرُ منه دليلاً على المقدرة.

كما أنَّ الأفضلَ في الاعتذارِ أن يتركَ التصديرَ أصلاً؛ لأنَّه قد يُثيرُ الظنَّ بأنَّه

يريدُ التعلُّلَ والتهرَّبَ من الجوابِ والدفاعِ، فلكي يكون الاعتذارُ أكد وأوقع لا بدَّ

من الدخولِ فيه بلا مقدِّماتٍ، وهو يشعر المعتذرُ إليه بصدق المعتذر وإخلاصه

واقتناعه بخطئه الذي جاء يقدِّم الاعتذارَ لأجله؛ بخلاف ما لو راح يقدِّم المقدمات

ويشرح ملابسات الخطأ، فإنَّ هذا يشعر المعتذرُ إليه بعدم القناعة بالاعتذار، وإنَّها

يفعل ذلك لأسبابٍ قد تكون مريبةً.

الثاني: (الاقتصاص) وهو ما يُذكرُ بياناً على التصديق بالمطلوبِ وشارحاً له بقصةٍ صغيرةٍ تؤيِّده، فإنَّ القصةَ من أروع ما يُعينُ على الإقناع، ويُقرِّبُ الغرضَ إلى الأذهانِ، كأنَّها من أقوى الأدلَّةِ عليه لاسيَّما عند العامَّةِ.

الاقتصاص: هو إيراد قصَّةٍ تؤيِّد الموضوع وتعين الجمهور على الاقتناع به، فمثلاً: لو كان الخطيب يحضُّ الناس على برِّ الوالدين وعدم التنفُّر من وجودهما، فيريد إقناعهم بأنَّ مَنْ يعامل والديه معاملةً يعاملُ بمثلها من أبنائه، فيكون مثله كمثل الذي حمل والده العجوز في سلَّةٍ وأراد أن يضعه في أحد المساجد وذلك بإلحاح من زوجته، فيبينا هو في الطريق وإذا بولده يصبح مستوقفاً والده، سائلاً: إلى أين تأخذ جدِّي يا أبي؟!

فيجيب الأب: إلى المسجد يا ولدي.

فيسأل الولد: ولم إلى المسجد يا أبي.

فيجيب الوالد: هناك أناسٌ خيرٌون سيعتنون به أكثر.

فيقول له الولد: إذاً بعد أن تترك جدِّي في المسجد أعد السلَّة معك يا أبي.

فيسأله الوالد بدهشةٍ: وماذا تريد بالسلَّة يا ولدي؟!

فيجيب الولد: لكي أحملك بها إذا صرت عجوزاً وآتي بك إلى المسجد لكي يعتني بك الناس الخيرون.

وأصبحت القصةُ في العصورِ الأخيرةِ أدباً وفناً قائماً برأسه يستعينُ بها دعاةُ الأفكارِ الحديثةِ لتلقينِ العامَّةِ وإقناعهم، وإن كانت من صنع الخيالِ.

للقصَّة وقعٌ وأثرٌ كبيرٌ في الترويجِ للأفكارِ وترسيخها في الأذهانِ، وقد استعملها القرآن الكريم في مواضع عديدةٍ، وذلك لغرض العبرة، ولغرس بعض الأفكار أو استئصالها من السلوك والثقافة، وقد كانت قصصه بحقٍّ أحسن القصص.

وكذلك أجاد بعض الشعراء في استعمالها في شعرهم فصاغوا أفكارهم شعراً بأسلوب القصَّة، وقد أجاد أمير الشعراء شوقي في هذا المجال كثيراً، فمِمَّا أنشد:

برز الثعلبُ يوماً في ثيابِ الواعظينا

فمشى في الأرض يهدي ويسبُّ الماكرينا

وازهدوا في الطير إن العيش عيش الزاهدينا
وابعثوا الديك يؤذن لصلاة الصبح فينا
فأتى الديك رسولاً من إمام الناسكينا
عرض الأمر عليه وهو يرجو أن يلينا

بلغ الثعلب عني عن جدودي الصالحينا
مخطئ من ظن يوماً أن للثعلب ديناً

هذه قصة أوردها شوقي في شعره ينقد واقعاً سياسياً متأزماً، حيث إن الذي يدعي الحضارة والمدنية ويريد أن يعلمها للناس هو أبعد ما يكون عنها.

والسر: أن في طبيعة الإنسان شهوة الاستماع إلى القصة فيلتد بها. وذلك لإشباع غريزة حبّ الاطلاع أو لغير ذلك من غرائزه، وقد يعتبرها شاهداً ودليلاً باعتبارها تجربة ناجحة، ويزداد التذاذ القارئ أو السامع للقصة كلما كانت تحتوي على أحداثٍ متشابكةٍ وحبكةٍ معقدةٍ سيماً إذا بدأ بالحبكة والمشكلة أولاً ثم راح يشرح ويفصّل، وهذا ما يسمّى بـ«الخطف خلفاً»، فإنّ مباحثة السامع بوقوع المشكل من دون عرض مقدماته تثير فضول الإنسان ورغبته بمعرفة ما جرى حتى وصلت الأمور إلى ما وصلت إليه من إرباكٍ وتعقيدٍ.

ثم الخطيب أو الكاتب بعد الاقتصاص، ينبغي أن يشرع في بيان ما يريد إقناع الجمهور به، فإذا أجاد وأحسن في التصدير والاقتصاص، فهو وإلا فلا بدّ من زيادة المران على ذلك.

الثالث: (الخاتمة) وهي أن يأتي بملخص ما سبق الكلام فيه، وبما يؤذن بوداع المخاطبين، من دعاءٍ وتحيّةٍ ونحوهما حسب ما هو مألوف، ومن المحبط والباعث على

النفور إلى مستوى لا يطاق: أن يتكلم الخطيب بكلماتٍ تشعر بالوداع وأنّ الخطبة - سيّما إذا كانت قد أتلفت الاعصاب سأمًا وضجرًا - آذنت بانتهاء، فإذا بالخطيب يدخل في موضوع آخر ويطيل فيه ثمّ يودّع ويعتذر للجمهور عن الإطالة، وإتلاف أوقاتهم - طبعاً تواضعاً منه على حدّ حسبانه - ثمّ يعاود للخطابة والكلام، وهكذا...

ولا شك أنّ الخاتمة - كالتصدير - فيها تزيينٌ للقول وتحسينٌ له، لاسيّما في الرسائل والمكاتبات. من المواضيع التي ينبغي التأنق بها الخاتمة والانتهاء، كما هو حال التصدير والاقتصاص «فيجب على البليغ أن يختم كلامه شعراً كان أو خطبةً أو رسالةً بأحسن خاتمة؛ لأنه آخر ما يعيه السمع ويرتسم في النفس، فإن كان مختاراً حسناً تلقاه السمع واستلذه حتى جبر ما وقع فيما سبق من التقصير... وإن كان بخلاف ذلك كان على العكس حتى ربّما أنساه المحاسن الموردة فيما سبق»^(١).

(٤) الأخذ بالوجوه

المقصودُ بالأخذ بالوجوه: تظاهرُ الخطيبِ بأمورٍ معبّرةٍ عن حاله، ومؤثّرةٍ في المستمع. من الأمور التي تساهم في وصول الخطيب إلى الغرض الذي يريه ما يسمّى بـ«الأخذ بالوجوه» وقد عرّفها المصنّف رحمه الله بأنّها: عمليةٌ تصنّع وتظاهرٍ يقوم بها الخطيب يريد من خلالها شدّ الجمهور إلى غرضه تمهيداً لاقتناعهم به. والوجوه هذه غير مقوِّمةٍ لحقيقة الخطابة، وإنّما هي داعمةٌ لها ومعينةٌ في أداء الغرض، وهي على نوعين:

١. ما يتعلّق بهيئات الألفاظ.

٢. ما يتعلّق بهيئة الخطيب، وهذه بدورها تنقسم إلى قسمين:

أ. هيئاتٌ قوليةٌ. ب. هيئاتٌ فعليةٌ.

وسوف يتمّ الوقوف عند هذه الأنواع لاحقاً.

(١) المطوّل: ص ٧٣٥.

على وجه تكون خارجة عن ذات الخطيب وأحواله، وخارجة عن نفس ألفاظه وأحوالها. فالخطيب مثلاً شهرته ومعرفة الناس به تساهم في قبول مقالته، وكذلك محاولته بطريقة أو أخرى لدعم مقبوليته لدى الجمهور من خلال الإشارة إلى تاريخه في الجهاد مثلاً، ومقاومة الاستعمار، وكذلك طريقة تلفظه للمفردات تساهم في الدور المذكور.

وتكون بصناعة وحيلة، وإلا تورط الخطيب بسماجة تؤدي إلى مقتته والنفور منه والإعراض عنه، **ولذلك يسمى هذا الأمر نفاقاً ورياءً وليس المقصود به أنه يجب أن لا تكون له حقيقة كما قد تعطيه كلمة «النفاق» و«الرياء».** قد يقال: النفاق والرياء بالمعنى اللغوي لا في الاصطلاح الكلامي أو الأخلاقي، وهذا ما نراه من بعض خطباء المنبر الحسيني عندما يشهقون وكأثمهم على وشك أن تزهق أنفسهم من لوعة المصاب، نعم هم مصابون ولا شك، لكن هذا الشهيق فيه الكثير من التكلف، وهو يؤدي غرضه بنسب متفاوتة.

وهذا الأمر مع فرضه من الأمور الخارجة عن ذات الخطيب ولفظه، فهو له تعلقٌ بأحدهما، فهو لذلك على نوعين:

١. ما يتعلق بلفظه، والمقصود به ما يخص هيئة أداء اللفظ وكيفية النطق به، فإن الخطيب الناجح من يستطيع أن يؤدي ألفاظه بأصواتٍ ونبراتٍ مناسبةٍ للانفعال النفسي عنده، أو الذي يريد أن يتظاهر به، ومناسبة لما يريد أن يحدثه في نفوس المخاطبين من انفعالات.

لعل الغرض الذي يريد الخطيب أن يحصل عليه إنما يحصل عليه من خلال إظهار غضبه للجماهير، وهو يعلم أن هذا يدبُّ الحماس في عروقهم، ولكي يظهر الخطيب شدة غضبه واستيائه من أمر يريد تحريض الناس عليه راح يخطب بلهجة حادة وصوتٍ جهوري، بخلاف ما لو تعلق غرضه بإظهار تأثره وحزنه وأساه، فإنه يلجأ إلى نبرة أخرى فيها لينٌ وانكسار؛ لذلك قال:

وأن يلقبها بنغماتٍ مناسبةٍ لمقصوده، والمعنى الذي يريدُ إفهامه للمخاطبين
وسوف يوافقك ما فيه زيادة إيضاح في صناعة الشعر، حيث يظهر جلياً ما للنبذة
والنغمة من دلالةٍ على المعنى. **فيرفعُ صوته عند موضع الشدة والغضبِ مثلاً،**
ويخفضه عند موضع اللين، ويسرعُ به مرّةً ويتأني أخرى، وبنغمةٍ محزنةٍ مرّةً
ومفرحةٍ أخرى... وهكذا حسب الانفعالاتِ النفسيةِ وحسب المقاصد.

لذلك نجد أن المحلّين النفسيين يقرؤون بعض المعاني من خلال نبرات
الألفاظ وكيفية إلقائها، ولذلك نجد أيضاً - وخصوصاً في زماننا هذا - أن بعض
الخطباء من الساسة الذين أدركوا هذه الوسيلة، وما تؤدّيه من غرضٍ، قد بلغوا
المستوى الأرفع في إتقانها، فراحوا يلعبون بأعصاب مناوئهم والمتربّصين بهم شراً
وينكّلون بهم شرّاً تنكيلاً.

وقد قلنا سابقاً في الاستدرجات: إن هذه أمورٌ ليس لها قواعدٌ مضبوطةٌ ثابتةٌ،
بل هي تنشأ من موهبةٍ يمنحها الله تعالى من يشاء من عباده تُصقلُ بالمرانِ
والتجربة. هذه الموهبة تساهم في وجودها لصاحبها عوامل عدّة من جملتها الوراثة.
وعلى كلِّ حالٍ، ينبغي أن يكون الإلقاء معبراً عما يجيش في نفس الخطيب من
مشاعرٍ وحالاتٍ نفسيةٍ أو يتكلّفها، ومعبراً عما يريد أن يحدثه في نفوس
المخاطبين، كما ينبغي أن يكون معبراً أيضاً عن مقاصده وأغراضه الكلامية.

هذا يتوقّف على مدى معرفة وثقافة وتعلّق الخطيب والتفاتة إلى ما يجيش في
نفسه إن كان يجيش في نفسه شيءٌ فلا يمكن لخطيبٍ يريد أن يدّر دمة الجماهير
حزناً على مصاب سيّد الأحرار الحسين عليه السلام وهو يخطب بطريقة جافةٍ لا
تكشف عن تفاعله وتأثره وانفعاله.

فإن جملةً واحدةً قد تُلقي بلهجةٍ استفهامٍ، وقد تُلقي نفسها بلهجةٍ خبرٍ من
دون إحداثٍ أيّ تغييرٍ في نفس الألفاظ، والفرقُ يحصلُ بالنغمةِ واللهجةِ.
فإذا ما أراد الخطيب مثلاً أن يظهر وقفة زينب عليها السلام أمام جسد

الحسين عليه السلام الذي فعل فيه ضرب السيوف وطعن الرماح ووطء الخيل ما فعل، فتقول: أنت ابن والدي؟! لا شك أن الخطيب يقتل هذه العبارة فيما لو ساقها بلهجة الإخبار، وأما لو ساقها بلهجة الاستفهام والاستغراب والدهشة والصدمة فلا شك في أنها تعبر عن الموقف المفجع خير تعبير.

أو قول الشاعر على لسان أم القاسم عليه السلام:

بنيّ تقضي على شاطي الفرات ظمى والماء أشربه صفواً بلا كدر؟!!

فلو أن الخطيب لفظ الشطر الثاني من البيت بطريقة الإخبار لكان إطفاءً وطمساً منه لروح معناه، وذلك لأن الثاكل المفجوعة تنكر على نفسها شرب الماء صافياً زلالاً بعد أن قضى ولدها ظامياً وهو على بعد أمتارٍ من ماء الفرات.

إذن، فالصحيح أن يلقي هذا الشطر بنعمة الاستفهام، أي: شرب الماء من دون غصّة ولوعةٍ بعدك أمرٌ باطلٌ لا يقع من أمّ فجعت بولدها، على تلك الحالة.

وهذه القدرة على تأدية الكلام المعبر بلهجاته ونغماته ونبراته شرط أساس لنجاح الخطيب، إذ بذلك يستطيع أن يمتزج بأرواح المستمعين ويادهم العواطف ويجذبهم إليه. وإلقاء الكلام الجامد لا يُثير انفعالاتهم ولا تفتّح له قلوبهم ولا عقولهم، بل يكون على العكس مملاً مزعجاً.

لذلك تجد علامات الانشداد والتفاعل من قبل الجماهير واضحة فيما لو كان الخطيب مراعيًا لهذه الشروط وغيرها مما له الأثر في جذب الجماهير وانشدادها، فيهتفون تأييداً وتأكيداً، بينما الخطيب الذي لا يمتلك تلك اللياقة تجده يستدرّ التأييد من خلال إحراج الناس، كأن يقول لهم: صلّوا على محمد وآل محمد، وبطبيعة الحال فإنّ الناس سوف ترفع الأصوات عالياً بالصلاة على محمد وآل محمد، أو يطلب منهم التكبير بين الحين والآخر.

٢. ما يتعلّق بالخطيب، وهو ما يخص معرفته عند المستمعين وهيئته ومنظره

الخارجي ليكون قوله مقبولاً. وقد تقدّم ذكر بعضه في الاستدراجات. وهو على

وجهين: قوليّ وفعليّ.

هذه أيضاً من الأمور الخارجة عن مقوّمات الخطابة والمتعلّقة بذات الخطيب، لكنّها ذات أثرٍ في تحصيل غرضه، والأمور هذه والتي تتعلّق بذات الخطيب، لا بنحو نطقه ولفظه، على وجهين: قوليّ وفعليّ.

أما القوليّ فمثلُ الثناءِ عليه أو على رأيه وإظهارِ نقصانِ خصمه أو ما يذهبُ إليه، وتقريرِ ما يقتضي اعتقادَ الخيرِ به والثقةِ بقوله.

عندما يقف الخطيب مستدلاً على ما له من خبرةٍ وتجربةٍ وحصافةٍ رأيٍ، وذلك من خلال سرد مواقف وقفها وآراء أدلى بها، أتت ثمارها الياضعة، فإنّ هذا يسهّل مرور ما يريده من أفكارٍ إلى أذهان المستمعين؛ ليقنعوا بها ويعملوا على وفقها. ومن الأمور التي توحى - بل تصرّح أحياناً - بمكانة الخطيب إيجاده المقارنة بينه وبين خصمه، فيثبت الأضرار التي سببها خصمه والخيرات التي جناها الناس من جرّاء رجاحة رأيه هو، ووزانه عقله. وهذا كلّهُ يؤدّي إلى تقرير ما يؤدّي إلى الاقتناع والثقة به، وهذا ما يطمح إليه الخطيب من خطابته.

وأما الفعليّ فمثلُ: الصعودِ على مرتفعٍ كالمنبر، فإنّ مشاهدةَ الخطيبِ لها أكبرُ الأثرِ في الإصغاءِ إليه، وملاحقةِ تسلسلِ كلامه والانطباعِ بأفكاره وانفعالاته النفسية. ومثلُ: الظهورِ بمنظرٍ جذابٍ ولباسٍ مقبولٍ لمثله، فإنّ لذلك أيضاً أثره البالغُ في نفوس المخاطبين. من الوجوه التي إن أخذ بها زادت من مقبولية الخطيب لدى الجمهور بروزه وظهوره أمامه، وذلك يتأتّى عادةً - سيّما قديماً - بارتقائه لمكانٍ مرتفعٍ يؤدّي هذا الغرض، فيُرى ويُسمع، وهذا أوقع في النفس، وهذا يمكن تسريته إلى حضور الطالب لدرس الأستاذ مباشرةً، فإنّه أكثر نفعاً وفائدةً من حضور الدرس من خلال آلة التسجيل.

ومثلُ: الإشاراتِ باليدِ والعينِ والرأسِ وحركاتِ البدنِ وتقاطيعِ الوجهِ وملامحه، فإنّ كلّ هذه تعبّرُ عن الانفعالاتِ والمقاصدِ إذا أحسنَ الخطيبُ أن يضعها في

مواضعها. ومثل هذه الحركات تجدد نشاط السامعين أيضاً، حيث نجد بعض الخطباء إذا صعدوا المنبر في صلاة الجمعة مثلاً يصبحون كأحد أعواده، وكذلك وتيرة صوتهم الواحدة التي لا تعرف الهوادة واللين.

نعم، وكما قال المصنّف رحمه الله: إنّها تكون الحركات مؤدّية للغرض إذا جاءت في موضعها وكانت ضمن الإطار المناسب للمقام. **وهكذا كلُّ فعلٍ، له تأثيرٌ على مشاعر السامعين على نحو ما أشرنا إليه في الاستدراجات.**

والعوامُّ أطوعُ إلى الاستدراجات من نفس الكلام المعقول المنطقيّ، ولهذا السبب تجد أنّ المتزهد المتقشّف يسيطر على نفوسهم وإن كان فاسد العقيدة أو غير مرضي القول أو سيئ التصرفات.

سلطان الحكماء والمتكلمين عطّف الحمقى على العوامّ، فقال: «والاستدراج تارة يكون بالتقريب والبسط، وأخرى بالتباعد والقبض، وثالثة بالاستيناس ورابعة بالإيحاء. والعوامّ والحمقى أكثر طاعةً للاستدراج»^(١)، وهذا ما نلاحظه عندما يستدلّ بعضهم على إعجابه بخطيب من الخطباء بأنّه يهدر كما البحر المائج، وإذا سألته: ماذا علق بك من هذا البحر الهائج، يقول: لا أفهم ما قال: ولعلّ ذلك لعمق معناه!

ثمّ إنّّه ينبغي أن يجعل من باب الأخذ بالوجوه الذي يستعين به الخطيب على التأثير هو «الشعر» فإنّه - كما سيأتي - أكد في التأثير على العواطف وأمكن في القلوب. فلا ينبغي أن تفوت الخطيب الاستعانة بالشعر، فيمزج به كلامه ويلطّف به خطاباً، لاسيّما الأمثال والحكم منه، ولاسيّما ما كان مشهوراً لشعراء معروفين. وسيأتي في البحث الآتي الكلام عن صناعة الشعر. حيث يظهر من خلال بيانه طبيعة الفائدة الكبيرة والأثر الخطير الذي يؤدّيه.

(١) أساس الاقتباس: ص ٥٨١-٥٨٢.

الفصل الرابع

صناعة الشعر

- تمهيد
- تعريف الشعر وفائدته
- السببُ في تأثيره على النفوس
- بماذا يكون الشعر شعراً؟
- القضايا المخيّلات وتأثيرها
- من أين تتولّد ملكة الشعر؟

تمهيد

- لقد تعرّض المصنّف رحمه الله من خلال هذا التمهيد إلى أمورٍ عدّة، هي التالية:
- الشعر صناعةٌ لفظيّةٌ موجودةٌ لدى جميع الأمم على اختلاف ثقافتها وحضاراتها.
 - الغرض الأساسي المتوخى من هذه الصناعة هو التأثير على النفوس والتمكّن من انفعالها.
 - الذي يحصل الغرض المذكور هو التصوير والتخييل، ولذلك عدّ ركناً مقوّمًا للكلام الشعريّ، وبعبارةٍ أخرى: الكلام الشعريّ لا يؤدّي الغرض الذي صيغ لأجله إلّا إذا اشتمل على التخييل والتصوير. ولعلّ من زعم أنّ المناطقة من اليونانيّين لا يعيرون للوزن بالألّا ولا اعتباراً إنّما كان بسبب شدّة عنايتهم بالتصوير والتخييل، وإلّا فلأشعارهم أوزانٌ عديدةٌ ذكرها الشيخ في الشفاء، وسوف نستعرض بعضها لاحقاً.
- وبالتالي فإنّ موادّ الصناعة الشعريّة هي المتخيّلات التي وقفنا عليها، وقد قيل هناك في تعريفها: هي قضايا ليس من شأنها أن توجب تصديقاً، إلّا أنّها توقع في النفس تخييلاتٍ تؤدّي إلى انفعالاتٍ نفسيّة.
- لقد تمسّك العرب بالوزن والقافية أشدّ تمسّك، وذلك من خلال القصيدة العموديّة، وكذلك فعل غيرهم من الأمم القريبة منهم تاريخياً وجغرافياً كالفرس والترك. وقد شدّد المصنّف رحمه الله على هذه الفكرة حيث قال: «وهكذا يجب أن يكون». وقد استدلّ على ذلك من خلال بيان دور الوزن والقافية في تحصيل الغرض من هذه الصناعة الذي هو انفعال النفس، وهكذا ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

كلُّ مؤثِّرٍ في التخييل وانفعالات النفس مقوِّمٌ لصناعة الشعر
الوزن والقافية مؤثِّران في التخييل وانفعالات النفس

.: الوزن والقافية مقوِّمان لصناعة الشعر

طبعاً ليس أثر القافية في الصناعة كأثر الوزن، وذلك لمحدوديّة مجالها، وهذا ما سوف يتّضح عند الوقوف على معنى القافية.

والذي يحتاج إلى بيانٍ في القياس المذكور صغراه، وقد أوضحها المصنّف رحمه الله بقوله: «من الواضح أنّ الشعر الموزون يفعل في النفوس ما لا يفعله الكلام المنثور» إذن، هذا الأثر للوزن والقافية يُدرَك بالوجدان، وبالمقارنة ما بين الشعر الموزون وغيره، حيث يترتّب الغرض من الصناعة على الأوّل دون الثاني، وهذا يكشف عن مدخليّة الوزن في الصناعة. بل للوزن مدخليّة حتّى ولو كان على نطاق أواخر الكلمات كما هو الحال في السجع ورعاية الفاصلة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ * إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾.

وبالتالي فإنّ المصنّف يخلص إلى: أنّ الشعر متقوِّمٌ بأمرين:

أ. تصويرٌ وتخييلٌ.

ب. وزنٌ وقافيةٌ.

إذ بين الأمرين المذكورين عمومٌ وخصوصٌ من وجه، حيث يلتقيان في بعض الموارد وهي التي تكون شعراً لا غير، وأمّا إذا افترق التصوير والتخييل عن الوزن - كما هو حال الشعر المنثور - فلا شعر في البين، وكذا إذا افترق الوزن والقافية عن التصوير والتخييل فما يصدقان عليه يكون نظماً وليس شعراً.

٥. الوزن الذي تمّ إثبات مقوِّمته للشعر لا يشترط فيه أن يكون بحسب ما قرّره الخليل بن أحمد الفراهيدي في علم العروض، بل المعيار في الوزن والقافية هو كلّ مقاطع صوتيّة ذات جرسٍ وإيقاعٍ مؤثِّرٍ في النفس.

لذلك قال رحمه الله: **إنّ الشعر صناعةٌ لفظيّةٌ تستعملها جميعُ الأممِ على اختلافها**

والغرض الأصليُّ منه التأثيرُ على النفوس لإثارة عواطفها: من سرورٍ وابتهاجٍ أو حزنٍ وتألّمٍ، أو إقدامٍ وشجاعةٍ، أو غضبٍ وحقدٍ، أو خوفٍ وجبنٍ، أو تهويلٍ أمرٍ وتعظيمه، أو تحقيرٍ شيءٍ وتوهينه، أو نحو ذلك من انفعالاتِ النفس. وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري^(١):

إنّ القياس إن يُفد شيئاً خلا تصديق، أي عجبنا وخيلاً
فـذاك شـعري...

حيث لا يراد من الشعر تصديقٌ، وبل يراد ما يدعو إلى التعجب والتخييل، وذلك من خلال المخيّلات التي يشير السبزواري أيضاً إلى دورها والغرض المرجى منها: مخيّلاتنا التي ما أثرت تصديقاً إلا قبضاً أو بسطاً ثبت^(٢)

والركنُ المقومُ للكلام الشعريّ المؤثّر في انفعالاتِ النفوس ومشاعرها يجبُ أن يكونَ فيه تخييلٌ وتصويرٌ؛ إذ للتخييل والتصوير الأثرُ الأوّل في ذلك، أي: في انفعالاتِ النفوس ومشاعرها، كما سيأتي بيانه، فلذلك قيل: إنّ قدماءَ المناطقِ من اليونانيين جعلوا المادّةَ المقومةَ للشعرِ القضاياَ المتخيّلاتِ فقط، وقد أشار السبزواري رحمه الله لهذا بقوله:

على المخيّلات للشعر احتواء بالسجع والقافية زاد رواء^(٣)

حيث يحتوي الشعر على القضايا المخيّلات ويزداد رونقاً ورواءً بالوزن والقافية، وهو لا يريد أن الوزن والقافية من المحسنات، بل هما من مقومات الشعر كما هو حال التخييل والتصوير.

ولم يعتبروا فيه وزناً ولا قافيةً. سوف يأتي أتهم اعتبروا ذلك، وذلك من

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، تأليف الحكيم المتألّه السبزواري: ص ٣١٧-٣١٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٣١٩.

(٣) المصدر السابق.

خلال الأوزان التي كانوا يعتمدون عليها في صناعتهم الشعرية.

أما العرب - وتبعتهم أممٌ أخرى ارتبطت بهم كالفُرس والترك - يعني أنّ
الفرس والترك لم يكونوا يعتنون بالوزن والقافية حتّى احتكّوا بالعرب وارتبطوا
بهم! **فقد اعتبروا في الشعرِ الوزنَ المخصوصَ المعروفَ عند العروضيّين.**

هناك أوزانٌ للشعر العربيّ متعدّدةٌ اكتشفها الخليل بن أحمد الفراهيدي،
والعروضيّون هم علماء العروض وهو العلم الذي يُعرف من خلاله الشعر المتّزن
ويُميّز عن المنكسر.

واعتبروا القافية على ما هي معروفةٌ في علمِ القافية وإن اختلفت هذه الأمم في
خصوصيّاتها؛ حيث عرّفت القافية باثني عشر قولاً أو لاها قول الخليل الذي يكاد
يكون هو المعتمد، «وهو أنّ القافية من آخر ساكنٍ في البيت إلى أوّل متحرّكٍ قبل
ساكنٍ بينها، أي: بين المتحرّك الأوّل والساكن الأخير»^(١) وعبارةً أخرى: «من آخر
حرفٍ ساكنٍ في البيت إلى أوّل ساكنٍ يليه من قبله، مع الحرف الذي قبل الساكن»^(٢)،
وعلى هذا فقد تجيء القافية كلمةً، كما في قول شوقي مخاطباً النيل:

من أيّ عهدٍ في القرى تتدقُّ وبأيّ كفٍّ في المدائن تغدقُ

فالقافية فيه هي تمام كلمة تُغدق.

وقد تجيء بعض كلمة، أو تجيء كلمتين. وقد بيّن هذا في الكتب المختصّة
وقد سُمّيت القافية قافيةً لأنّها تقفو أثر كلّ بيتٍ، أي: تتبع.
وللقافية علمٌ يتناول أحوالها جملةً وتفصيلاً، وقد جرت العادة عند أكثر
العروضيّين على أن يذكروه بعد علم العروض فكأنّه الرديف له.

وأما ما ليس له وزنٌ وقافيةٌ فلا يسمّونه شعراً وإن اشتمل على القضايا المخيّلات. لم

(١) الوافي بحلّ الكافي، في علمي العروض والقوافي: ص ٢٥.

(٢) موسيقى الشعر العربي: ص ١٣٧.

يعد هذا هو الرأي الذي لا يقابله رأي، وذلك منذ عام ١٩٤٧م حيث كانت بداية ما يسمّى بـ«الشعر الحرّ» وفي بغداد تحديداً، ثم انطلق يمتدّ في الجهات الأربع، هو وإن كان ذا وزنٍ خاصٍّ إلاّ أنّه غير موزونٍ وزناً فراهيدياً، وما لا وزن فراهيديّ له فهو كلا وزن. هكذا كان الرأي المتّخذ في شأن هذا الشعر الجديد، لكنّه لم يعد نافذ الحكم كما كان بداية نشوء ذلك اللون من الشعر، وهناك لونٌ آخر يسمّى بـ«قصيدة النثر» حيث لا يوجد فيها وزنٌ - حتّى لو وزن - كالذي هو للشعر الحرّ أو المرسل وقد «شاعت في الجوّ الأدبيّ في لبنان بدعةً غريبةً... فأصبحت بعض المطابع تصدر كتباً تضمّ بين دفتها نثرًا طبيعيًا مثل أيّ نثرٍ آخر، غير أنّها تكتب على أغلفتها كلمة (شعر). ويفتح القارئ تلك الكتب متوهماً أنّه سيجد فيها القصائد مثل القصائد، فيها الوزن والإيقاع والقافية، غير أنّه لا يجد من ذلك شيئاً، وإنّما يطالعه في الكتاب نثرٌ اعتياديٌّ ممّا يقرأ في كتب النثر. وسرعان ما يلاحظ أنّ الكتاب خلوّ من أيّ أثرٍ للشعر»^(١).

ولكنّ الذي صرّح به الشيخ الرئيس في منطق الشفاء: أنّ اليونانيين كالعرب كانوا يعتبرون الوزن في الشعر، حتّى أنّه ذكر أسماء الأوزان عندهم، وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على عدم صحّة ما قيل من أنّ قدماء المناطق من اليونانيين لم يعتبروا الوزن في الشعر.

والأوزان التي ذكرها الشيخ رحمه الله هي التالية، حيث كان للشعر أغراضٌ لديهم، ولكلّ غرضٍ وزنٌ خاصٌّ به لا يصحّ استعماله في غيره. طراغوذيا: له وزنٌ ظريفٌ لذيذٌ يتضمّن ذكر الخير والأخبار والمناقب الإنسانيّة، ثمّ يضاف جميع ذلك إلى رئيسٍ معيّنٍ يراد مدحه. ديثرجي: هو مثل السابق إلاّ أنّه لا يخصّ به مدحة إنسانٍ معيّنٍ أو أمةٍ معيّنَةٍ بل مدح الأخيار على الإطلاق.

(١) قضايا الشعر المعاصر، نازك الملائكة: ص ٢١٣.

قوموزيا: وهو نوعٌ تذكّر فيه الشرور والرذائل والأهاجي، وهو الذي يُصطلح عليه في عصرنا: «الكوميديا».

دراما: نوعٌ تذكّر فيه المشهورات والأمثال المتعارفة بما يدور حول إنسانٍ مخصوص، أو أناسٍ معلومين. ويسمى في زماننا «دراما» وغير ذلك من أنواعٍ ذكرها الشيخ رحمه الله في الشفاء^(١).

وهكذا يجب أن يكون - أي: لا بدّ أن يكون الوزن متوفراً في الكلام حتى يكون شعراً - فإنّ للوزن أعظم الأثر في التخيل وانفعالات النفس؛ لأنّ فيه من النعمة والموسيقى ما يلهب الشعور ويحقره، وما قيمة الموسيقى إلا بالتوقيع على وزنٍ مخصوص منظم، بل القافية كالوزن في ذلك وإن جاءت بعده في الدرجة؛ وذلك لأنّ مساحة القافية في البيت ضيقة لكنّها مؤثرة غاية الأثر.

ومن الواضح: أنّ الشعر الموزون المقفى يفعل في النفوس ما لا يفعله الكلام المنثور. وهذا ممّا لا ينكره لطيف الروح سويّ السليقة.

سواءً كان هذا الفرق بين الشعر الموزون المقفى والكلام المنثور بسبب العادة؛ إذ الوزن صار مألوفاً عند العرب وشبههم وتربى لديهم ذوقٌ ثانٍ غير طبيعيّ، أم - على الأصحّ - كان بسبب تأثر النفس بالوزن والقافية بالغريزة كتأثرها بالموسيقى المنظّمة بلا فرق، والعادة ليس شأنها أن تخلق الغرائز والأذواق بل تقويها وتشحذها وتنمّيها. إذن الناس يفرّقون تماماً ما بين الشعر الموزون المقفى والكلام المنثور، بغضّ النظر عن منشأ هذا التفريق، حيث يوجد رأيان:

العادة: أي: إنّها فرّق الناس ما بين الموزون والمنثور بسبب اعتيادهم على الوزن، ولولا ذلك الاعتقاد لما صحّ الاستدلال على مقومية الوزن بميل الناس إليه أكثر من النثر.

(١) الشفاء، المنطق: ج ٤، ص ٢٩-٣٠.

الغريزة: النفس إنما تتأثر بالموزون المقفى بشكلٍ جبليٍّ غريزيٍّ كما هو حالها بالنسبة للموسيقى، والعادة لا توجد في الإنسان الأمور الفطرية الغريزية، هذا خلف كونها كذلك.

بل حتى الكلام المنشور المقفى والمزدوج المعادلة كالسجع جملة بدون أن يكون له وزنٌ شعريٌّ وإنما نحوٌ من الوزن تحدته تلك الفواصل كما هو الحال في السجع له وقعٌ على النفوس ويهزها، كما سبق الكلام عليه في توابع الخطابة. نعم، المبالغة في التسجيع الذي يبدو متكلفاً - على النحو الذي أفتته القرون الإسلامية الأخيرة - أفقدت الكلام رونقه وتأثيره.

يعدّ السجع من المحسنات اللفظية للكلام يذكر ويتمّ البحث عنه في علم البديع من علوم البلاغة، حيث يعرف بأنه: «تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرفٍ واحدٍ، وهذا معنى قول السكاكي: الإسجاع في النثر كالقوافي في الشعر»^(١)، وتذكر له ضروبٌ عدّة، ومن لطيف السجع قول البديع الهمداني من كتابٍ له إلى ابن فريقون: «كتابي والبحر وإن لم أره، فقد سمعت خبره، والليث وإن لم ألقه تصوّرت خلقه، والمملك العادل وإن لم أكن لقيته قد لقيني صيته، ومن رأى من السيف أثره، فقد رأى أكثره»^(٢)، «ولا يستحسن السجع إلا إذا جاء عفواً، خالياً من التكلف والتصنع، ومن ثم لا تجد لبليغ كلاماً لا يخلو منه، كما لا تخلو منه سورةٌ وإن قصرت» وذلك كقوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً﴾ (نوح: ١٣) أو كقوله تعالى: ﴿وَطُلُحٍ مَنْضُودٍ * وَظِلِّ مَمْدُودٍ﴾ (الواقعة: ١٨). والسجع في اللغة صوتٌ معه فواصل وتكريرٌ كتغريد الحمام، وقد اعتيد أن لا يقال لما في القرآن منه سجعاً، وذلك رعايةً للأدب

(١) الإيضاح في علوم البلاغة، للإمام الخطيب القزويني: ج ٢، ص ٥٤٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٤٨.

وتعظيماً لكلام الله تعالى، وذلك لأنك علمت أنه في اللغة صوت الحما م وهديله.

وعلى هذا، فالوزن والقافية يجب أن يُعتبرا من أجزاء الشعر ومقوماته، لا من محسناته وتوابعه، مادام المنطقي إن ما يهّمه من الشعر هو التخييل. وقد لخصنا هذا

من خلال قياس من الشكل الأول، وذلك في مستهلّ البحث في هذا التمهيدي:

كل مؤثر في التخييل وانفعالات النفس مقوم لصناعة الشعر

الوزن والقافية مؤثران في التخييل وانفعالات النفس

.: الوزن والقافية مقومان لصناعة الشعر.

أما الصغرى فهي ما استدلّ عليه المصنّف من خلال التمييز بين أثر الشعر الموزون المقفى وأثر الكلام المنثور، فوصل إلى نتيجة تفيد بأنّ الأول يفعل ما لا يفعله الثاني في النفس، وما ذلك إلا لوزنه وقافيته، وهذا يدلّ على مقومية كلّ منهما للشعر.

وكلّما كان أقوى تأثيراً وتصويراً، كان أدخل في غرضه. ويصحّ - على هذا - أن يعدّ الوزن والقافية من قبيل «الأعوان» نظير التي ذكرناها في الخطابة. أما العمود، فهو نفس القضايا المخيلات، فكما تنقسم أجزاء الخطابة إلى عمود وأعوان فكذلك الشعر. كلّما ازداد الشعر تخيلاً وكان وزنه أكثر رشاقة، كان أوقع في النفس وأدخل في تحقيق الغرض، وقد مرّ معك متى يكون الشيء عموداً في الصناعة، ومتى يكون عوناً من الأعوان.

نعم، إنّ الكلام المنظوم المقفى إذا لم يشتمل على التصوير والتخييل، لا يعدّ من الشعر عند المناطقية، فلا ينبغي أن يُسمّى المنظوم في المسائل العلمية أو التاريخية المجردة - مثلاً - شعراً، وإن كان شبيهاً به صورة، وقد يسمّى شعراً عند العرب، أو بالأصحّ عند المستعربين. لقد علمت: أنّ ما يصير الكلام شعراً أمران: الوزن والقافية من جهة، والتخييل والتصوير من جهة، حيث يوجد بينهما عموم وخصوص من وجه، إذ ليس كلّ موزون يكون شعراً، كما هو حال المنظومات

العلمية في الحكمة والمنطق والتجويد والنحو، وغير ذلك، ومن المعلوم: أن هذه المنظومات تصاغ على بحر الرجز الذي وقع الاختلاف في كونه شعراً^(١) حتى ذهب البعض إلى أنه بضرب من السجع أشبه. إلا أن جمهور العروضيين يذهب إلى كونه شعراً طبعاً إذا توافر التخيل والتصوير، وإلا أي شاعرية في قول الحكيم السبزواري رحمه الله وهو يتحدث عن أصالة الوجود:

إن الوجود عندنا أصيلٌ دليل من خالفنا عليلٌ
كيف وبالكون عن استواءٍ قد خرجت قاطبة الأشياء

الوزن موجودٌ، والشاعرية مفقودة؛ لعدم التصوير، وقد سمّي هذا البحر - أي: الرجز - بـ«حمار الشعراء» لسهولة النظم عليه. مع أنه كما قال الخطيب:

الشعر صعبٌ وطويلٌ سلّمه إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
ذلت به إلى الحضيض قدمه يريد أن يعرّبه فيعجمه

الذي يقول عليه في شاعرية الكلام الموزون المقفى العاري عن التخيل والتصوير إنما هو قول العرب العاربة لا المستعربين، حيث إن العرب العاربة هم العرب الخالص من العرب نسباً ولغةً بخلاف المستعربين الذين هم دخلاء غير خالص. والعرب العاربة لا تجد في الكلام المذكور شعراً. نعم، ذهب إلى الشاعرية المستعربون من العرب وهم ممن لا يعوّل على ذوقهم في أمور كهذه.

ومما ينبغي أن يُعلم في هذا الصدد أننا عندما اعتبرنا الوزن والقافية فلا نقصد بذلك خصوصاً ما جرت عليه عادة العرب فيهما على ما هما المذكوران في علمي العروض والقافية؛ حيث للعرب أوزانهم الخاصة بهم اكتشفها لهم الخليل بن أحمد الفراهيدي فكانت خمسة عشر بحراً، ثم استدرك تلميذه الأخصس الأوسط بحراً آخر فكان المجموع ستة عشر بحراً، وقد جمعها بعضهم في البيتين التاليين:

(١) موسيقى الشعر العربي: ص ٧٣.

طويل يمدُّ البسطَ بالوفر كاملٌ ويهزج في رجز ويرمل مسرعاً
فسرح خفيفاً ضارعاً تقتضب لنا من اجتث من قرب لتدرك مطمعا

حيث اشتمل الصدر من البيت الأوّل على خمسة: الطويل، المديد، البسيط، الوافر، الكامل؛ بينما اشتمل العجز على أربعة: الهزج، الرجز، الرمل، السريع. أمّا الصدر الثاني فقد احتوى على أربعة: المنسرح، الخفيف، المضارع، المقتضب، بينما تضمّن العجز ثلاثة: المجتث، المتقارب، المتدارك.

إذن، فالمجموع ستة عشر بحراً، خمسة عشر استنبطها الخليل وهي الجميع ما عدا المتدارك الذي تداركه الأخفش التلميذ.

هذه الأوزان ألفتها الأذن العربيّة وأنست بها، وذلك لعدّة عوامل؛ منها الجغرافيا والمحيط الذي يعيشه الإنسان العربيّ وما يعجّ به من أصواتٍ تجعله يطرب لإيقاع وجرسٍ دون آخر.

الخليل ولتضلّعه في علم الموسيقى وقف على إيقاعاتٍ عديدةٍ كان ينظّم على وقعها الشاعر، فضبطها ضمن قواعد وأسسٍ. فكلّ بحرٍ وزنه وتفعيلاته التي هي عبارةٌ عن قطعٍ موسيقيّةٍ منسجمةٍ فيما بينها يتشكّل منها دون تفعيلاتٍ أخرى غيرها نمطٍ موسيقيّ لا يوجد في قصائدٍ أخرى منظومةٍ على بحرٍ آخر. إنّنا نجد فرقاً موسيقيّاً واضحاً ما بين هذين البيتين من الشعر، حيث نُظّم كلٌّ منهما وفق نمطٍ موسيقيّ يختلف عن الآخر:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل^(١)
لخولة أطلال بركة ثمهد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد^(٢)

خلاصة الكلام: لا يشترط لكي يكون الشعر موزوناً مقمّىً أن يأتي موافقاً لأوزان

(١) من معلقة امرئ القيس.

(٢) من معلقة طرفة بن العبد.

الخليل مئةً بالمائة، بل كلُّ ما له تفاعيل لها جرسٌ وإيقاعٌ في النفس، ولو مثل «البنود» وما له قوافي مكررةً مثل «الموشحات» و«الرباعيات»، فإنه يدخل في عداد الشعر.

هذا هو الملاك في الوزن الذي هو عبارة عن مجموع أجزاء موسيقية وقطع صوتية يراعيها الشاعر عند النظم، تسمى بـ«التفعيلات» التي تتوزع على الأبحر الشعرية منفردة أو مجتمعة، والتفعيلة مؤلفة من أجزاء صوتية تسمى بالسبب تارة وبالوتد أخرى. وتفصيل الكلام في كل هذا موكولٌ إلى علم العروض.

أما البنود: فهي جمع بندٍ، وهو لونٌ من ألوان الشعر لم يذكره الخليل، وذلك لأنه نشأ في عصور متأخرة، ولم يأخذ الأهمية من الدرس من قبل العروضيين المتأخرين، وهذا ما جعله غامضاً في أذهان الشعراء والأدباء، وهو من الشعر الذي ينهض على وزنٍ غير متداولٍ في المنظومة الفراهيدية حيث يستند إلى بحر الهزج^(١): مفاعيلن مفاعيلن.

ما يريد المصنّف رحمه الله قوله هو أنّ عدم انطباق أحكام وضوابط الوزن الفراهيدية ليس معياراً وليس مبرراً لسلب الموسيقى من كلام، وبالتالي سلب الشعرية. فالبند مثلاً للكلام الموزون على غير ما يشتهي الخليل، ومع هذا فوزنه يؤدّي الغرض من الصناعة.

وهذا البند لا ريب في شاعريته مع أنّ وزنه ليس متداولاً في العرف الفراهيدي:

أتعلم أم لا أنّ للحب لذاذات؟

وقد يعذر لا يعذل من فيه غراماً وجوى مات

فذا مذهب أرباب الكمالات.

فدع عنك من اللوم زخاريف المقالات^(٢).

(١) قضايا الشعر المعاصر: ص ١٩٦-١٩٧.

(٢) المصدر السابق، من بند ابن الخلفة.

وأما الموشحات: فقد نشأت في الأندلس أواخر القرن الثالث الهجري وراجت مع رواج الغناء واللهو، لذلك نجد أن مواضيعها تدور حول الغزل والخمرة والطبيعة. للموشحات أوزانٌ عديدةٌ منها ما لا يتفق مع أوزان الخليل ومع هذا فهو شعرٌ ذو وزنٍ وتصويرٍ وتخيلٍ:

بدرتَم، شمس ضحا غصن نقا، مسك شم
 ما أتمم، ما أوضحا ما أورقا، ما أنم
 لا جرم، من لمحا قد عشقا، قد حرم^(١)

وأما الرباعيات: فهي لونٌ من الشعر أيضاً، اخترعه الفرس واقتبسه العرب، وهو الذي يعرف عندهم بـ«الدوبيت» وهي كلمةٌ مركبةٌ من كلمتين؛ دو: أي اثنان، وبيت معروفٌ، وهو ما تتألف القصيدة منه. وينقسم إلى شطرين، يقال للأول: صدرٌ، وللثاني: عجزٌ. حيث لم يكن أصحاب هذا اللون من الشعر ينظمون أكثر من بيتين، ومن المعلوم: أن البيتين يشتملان على أربعة أشطر، لذلك سمي بالرباعي:

يا من بسنان رحمه قد طعنا والصارم من لحاظه قطعنا
 ارحم نفاً في سنه قد طعنا من حبك لا يصيبه قطُّ عنا^(٢)

وقد اشتهر من هذا اللون رباعيات الشاعر الإيراني عمر الخيام، حيث ترجمت إلى العربية عدّة ترجمات، قيل: إن أمتنها وأتقنها هي ترجمة الشاعر أحمد الصافي النجفي:

كلّ ذرات هذه الأرض كانت أوجهاً كالشموس ذات بهاء
 أجلُّ عن وجهك الغبار برفقٍ فهو خدُّ لكاعبٍ حسناء^(٣)

(١) موسيقى الشعر: ص ١٩١.

(٢) المصدر السابق: ص ١٩٢.

(٣) رباعيات عمر الخيام، تعريب: أحمد الصافي النجفي، ١٤٢٦هـ.

الوجه في عدم فراهيديّة هذا اللون من الشعر هو اقتصاره على البيتين، وذلك لأنّ الشعر إذا أريد له أن يكون قصيدةً فلا بدّ أن لا يكون أقلّ من سبعة أبياتٍ، وإلاّ فالرباعيّة المذكورة قائمةٌ على وزنٍ من أوزان الخليل وهو البحر الخفيف.

أما «الشعرُ المنثورُ» المصطلحُ عليه في هذا العصر فهو شعرٌ أيضاً، ولكنّه بالمعنى المطلق، أي: بالمعنى الأعمّ الذي قيل عنه: أنّه مصطلحُ منطقةِ اليونان، فقد قدّ ركناً من أركانه وجزءاً من أجزائه الذي هو الوزن والقافية، ويسمّى هذا الشعر بأسماء عديدة: «الشعر المطلق؛ الشعر الطليق؛ الشعر المنطلق؛ الشعر المرسل؛ الشعر المختلف الأوزان والقوافي؛ الشعر المنثور؛ الشعر الجديد؛ الشعر الحديث؛ الشعر الحرّ؛ الشعر التفعيلي؛ شعر التفعيلة»^(١) ووجه عدم الوزن فيه هو عدم نظمه على بحرٍ من بحور الشعر المعروفة، وإلاّ فهو قائمٌ على وزن التفعيلة الواحدة أو الأكثر.

والإنصاف: أنّ إهمالَ الوزن والقافية يُضعفُ القيمةَ الشعريّةَ للكلام ويضعفُ أثره التخيلي في النفوس، وإن جازَ إطلاقُ اسمِ الشعرِ عليه إذا كانت قضاياها تخيليةً. ومن لطيف ما يذكر في المقام: أنّ الكاتب المعروف عبّاس محمود العقّاد - وكان يرأس لجنة الشعر في المجلس الأعلى للآداب والفنون - كتب على ملفّات دواوين شعراء كتبوا شعرهم شعراً حرّاً: «إلى لجنة النشر للاختصاص»^(٢)، وقد راق هذا الموقف للمناوئين لهذا اللون من الشعر الذي يعدّه البعض منهم مؤامرةً حيكت ضدّ اللغة العربيّة وآدابها.

(١) موسيقى الشعر: ص ٢٠٤.

(٢) الديوان: مصطفى جمال الدين، من المقدّمة: ص ٤٥.

تعريف الشعر وفائدته

تعريف الشعر

لقد اتّضحت ماهية الشعر من خلال معرفة ما يتقوم به، حيث كان كلُّ من التخيل والتصوير من جهة والوزن والقافية من جهة أخرى، الركين اللذين يقوم بهما الشعر، ولا غنى له عن واحدٍ منهما.

ما يريد المصنّف رحمه الله الإشارة إليه هاهنا هو بيان ما يتحقّق به الوزن، وأنه إنّما يتحقّق بتساوي الأفعال المقفّاة، وإلا فلا وزن بين أمورٍ متنافرة، ولذلك تجد البيت في عرف العروضيين ينقسم إلى شطرين، وكلُّ شطرٍ يتألّف من أجزاء تسمّى كلٌّ واحدةٍ منها بـ«التفعيلة»، وقد اشترط في البيت الذي ينظم على بحرٍ من الأبحر المعروفة أن تتساوى تفعيلات كلِّ من الشطرين. فمثلاً نجد البحر الطويل يتألّف من ثماني تفعيلاتٍ تتوزّع أربع منها في الصدر ومثلها في العجز:

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن

تلاحظ أنّ الشطرين متساويان في عدد التفعيلات وفي أوزانها، وإن طرأ عارضٌ على أحدهما فإنّه طفيفٌ لا يחדش بالاتّساق الموسيقيّ للتفعيلة وهي ضمن السياق الموسيقيّ العام، حيث تمرّ تفعيلة «فعول» مثلاً وقد طالتها يد الجواز والزحاف لضروراتٍ عدّة تفرض نفسها على الشاعر، من دون أن تشعر الأذن بخللٍ يعكّر الصفو الصوتي للبيت.

وعلى ما تقدّم من الشرح، ينبغي أن نعرّف الشعر بما يأتي: إنه كلامٌ مخيّلٌ مؤلّفٌ من أقوالٍ موزونةٍ متساويةٍ مقفّاةٍ حيث يخرج بالتخيل الكلام المنظوم الموزون عن كونه شعراً، وذلك كالمنظومات العلميّة المختلفة ويخرج بالوزن والقافية

الكلام المسمّى بـ«الشعر الحرّ» الذي يشتمل على خيالٍ مجنّحٍ وموسيقىٍ لكنّها ليست على الوزن المتداول المأنوس، وكذلك تخرج قصيدة النثر من بابٍ أولى.

وقلنا: «متساوية»؛ لأنّ مجرّد الوزن من دون تساوي بين الأبيات ومصارعها فيه، لا يكون له ذلك التأثيرُ إلا إذا لعب الزمان والمكان دورهما في تغيير الثقافة التي لها دورٌ في تغيير ما له تأثيرٌ في النفوس من أوزانٍ وموسيقى، تبقى النفس تهتزّ للوزن والموسيقى، لكنّ الكلام في تبدّل مصداق الوزن والموسيقى الذي يهزّها. إذ يفقدُ مزيّة النظام فيفقدُ أثره، فتكرارُ الوزنِ على تفعيلاتٍ متساويةٍ هو الذي له الأثرُ في انفعالِ النفوس، فلا وزن موزونٌ من دون تساوي، ولا تأثرٌ للنفوس من دون وزنٍ.

فائدته

إنّ للشعر نفعاً كبيراً في حياتنا الاجتماعية سيّما في العصور الأولى، حيث كانت القبيلة تقيم وزناً للشاعر فتحتفل بولادته؛ فهو المحامي المدافع عنها، الناشر لمآثرها ومكارمها في أحياء العرب؛ وذلك لإثارة النفوس عند الحاجة في هياجها، لتحصيل كثيرٍ من المنافع في مقاصد الإنسان فيما يتعلّق بانفعالات النفوس وإحساساتها في المسائل العامّة: من دينيّة أو سياسيّة أو اجتماعيّة، أو في الأمور الشخصية الفرديّة. ويمكنُ تلخيصُ أهمّ فوائده في الأمور الآتية^(١).

١. إثارة حماس الجندي في الحروب وذلك كقول سودة ابنة عمارة بن الأشتر الهمدانيّة لأخيها وهي تثير الحماس في نفسه لنصرة عليّ بن أبي طالب عليها السلام يوم صفين:

شمّر كفعل أبيك يا بن عمارة يوم الطعان وملتقى الأقران
وانصر عليّاً والحسين ورهطه واقصد لهندي وابنها بهوان

(١) الوقوف على فائدة ومنفعة الشيء باعثٌ على الإقبال عليه ابتداءً وكذلك في دوام ذلك الإقبال، وقد كانت تذكرة منفعة وفائدة العلوم كراسٍ من الرؤوس الثمانية لهذا الغرض.

إِنَّ الإِمَامَ أَخُو النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ عَلِمُ الْهَدَى وَمَنَارَةُ الإِيْمَانِ
فَقَدْ الْجِيُوشَ وَسِرَّ أَمَامَ لَوَائِهِ قُدُمًا بِأَيْضِ صَارِمٍ وَسَنَانِ

وقد وفدت هذه المرأة على معاوية فذكرها بهذه الأبيات فلم تتنكر لها^(١).

٢. إثارة حماس الجماهير لعقيدة دينية أو سياسية، أو إثارة عواطفه لتوجيهه

إلى ثورة فكرية أو اقتصادية؛ قال الشاعر العراقي وهو يستنهض الهمم لرفض

الوصاية المفروضة على بلده:

يا شعب كيف حمى علاك يرامُ وبنوك بعد العزّ كيف تُضامُ
هم يطلبون على العراق وصايةً عجباً فهل أبناؤه أيتام؟

وهذا الشاعر الراحل مصطفى جمال الدين يرى خلاص الأمة ممّا هي فيه من مأس وضياع وانعدام وزنٍ في عودتها إلى أمرها الذي انطلقت منه قوياً تشعّ نوراً وألقاً على الأمم^(٢):

عودي لأمسك ينطلق منك الغدُ ماشعّ في دمك النبيّ محمّدُ
عودي لدربك لا يصدك أنّه عسرٌ ودرب الآخرين معبّدُ
وبأنّ أمسك من متاعب شوطه هرم ويومك من صقال أمردُ
فالمجد لا ترقى إليه أمّةٌ لم يُبن فيها بالضحايا مصعدُ

٣. تأييد الزعماء بالمدح والثناء، وتحقير الخصوم بالذم والهجاء:

الزعماء شتّى وذلك بحسب الزعامة، والأولى بالتأييد والمدح والثناء هم الزعماء الإلهيون من أنبياء وعلماء، سيّما الخاتم صلّى الله عليه وآله وخلفائه الأماجد، كيف وقد مدحه خالق الكلام بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾.

قال السيّد رضا الهندي رحمه الله في ذكر مولد الرسول الأعظم صلّى الله عليه

(١) كتاب العقد الفريد، محمد بن عبد ربّه الأندلسي: ج ٢، ص ٨٣.

(٢) الديوان: ص ٢٣٣-٢٣٤.

وآله^(١):

أرى الكون أضحى نوره يتوقد لأمر به نيران فارس تخمد
وأيوان كسرى انشق أعلاه مؤذناً بأن بناء الدين عاد يشيد
نبي يراه الله نوراً بعرشه وما كان شيئاً في الخليقة يوجد
عليك سلام الله ما قام عابداً بجنح الليل يدعو ومادام يعبد

ويقول أبو الطيب رحمه الله في مدح سيف الدولة الحمداني:

يا سيف الدولة ذي الجلال ومن له خير الخلائق والأنام سمي
أو ما ترى صفين كيف أتيتها فانجاب عنها العسكر الغربي
فكأنه جيش ابن حرب رعته حتى كأنك يا عليّ علي^(٢)

وقال يهجو كافوراً^(٣):

أريك أرضي لو أخفت النفس خافياً وما أنا عن نفسي ولا عنك راضيا
أميناً^(٤) وأخلاقاً وغدراً وخسّة وجبناً أشخصاً لحت لي أم مخازيا
تظنّ ابتساماتي رجاءً وغبطة وما أنا إلا ضاحك من رجائيا
ومثلك يؤتى من بلاد بعيدة ليضحك ربّات الحداد البواكيا

٤. هياج اللذة والطرب وبعث السرور والابتهاج لمحض الطرب والسرور، كما في

مجالس الغناء. هناك أشعار كثيرة من هذا القبيل، الكثير منها يحكي تجارب خاضها صاحبها ولا يجد في عرضها حرجاً ولا غضاضةً، ومن الشعراء من لا يسمح له التزامه الديني والاجتماعي أن يخوض فيما يخوض به الكثير من الشعراء، لكنه ينظم

(١) ديوان السيّد رضا الموسوي الهندي: ص ١٧.

(٢) العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب، الشيخ ناصيف اليازجي: ص ٦٣٨.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المين: الكذب.

الأشعار جرياً على عادة الشعراء في تناول الأغراض الشعرية المتعددة التي من جملتها الغزل ووصف الخمرة أو لعله يريد من معانيها غير ما يتبادر إلى الأذهان بسبب الأنس بمصداقٍ من مصاديق المعنى، فإذا ما قيل: خمرٌ، فإنه ينصرف ذهن أكثر السامعين إلى الشراب المحرم شربه، بينما يريد به أهل المعرفة - مثلاً - مصداقاً آخر خاصاً بأجواء عشقهم وسكرهم؛ فهذا ابن الفارض ومن خلال تأييده التي تجاوزت السبعمئة بيتٍ يذكر الخمرة وأثرها، وما يفعله العشق في صاحبه:

سقتني حمياً الحبّ راحةً مقلتي	وكأسي محياً مَنْ عن الحسن جلتِ
فأوهمتُ صحبي أن شرب شرابهم	به سرُّ سري في انتشائي بنظرة
وبالحدق استغنيت عن قدحي ومن	شمائلها لا من شمولي نشوتي
ففي حانٍ سكري حانٍ شكري لفتية	بهم تمّ لي كتم الهوى مع شهرتي
ولما انقضى صحوي تقاضيت وصلها	ولم يغشني في بسطها قبض خشيتي
وقلت وحالي بالصباية شاهد	ووجدي بها ما حييَّ والفقْد مثبتي
هبي قبل يفني الحبُّ مني بقيّة	أراك هالي نظرة المتلفّت
ومني على سمعي بـ(لن) إن منعت أن	أراك فمَنْ قبلي لغيري لذت ^(١)

وهذا العالم التقويّ السيّد رضا الهندي رحمه الله وجرياً على عادة الشعراء المتبعة إلى القرن الماضي، يقف في مقدّمة قصيدته التي يتفجّع بها على سيّد الشهداء الحسين بن علي عليها السلام يذكر الشباب ويحنّ إليه ويقرُّ بعدم عوده وإن حاول:

أوبعد ما ابيضّ القذال وشابا	أصبو لوصل الغيد أو أتصابي؟!
هبني صبوتُ فمن يعيدُ غوانياً	يحسبن بازيّ المشيب غرابا
قد كان يهدينّ ليل شيبتي	فضللن حين رأين فيه شهابا
والغيد مثل النجم يطلع في الدجى	فإذا تبلّج ضوء صبح غابا

(١) ديوان ابن الفارض الحموي الأصل، دار الكتب العلميّة.

لا يبعدنَّ وإنَّ تغيرَ مألَفَ بالجمع كان يولِّف الأَحبابا
ولقد وقفت وما وقفن مدامعي في دار زينب بل وقفن ربابا
فسجمت فيها من دموعي ديمَةً وسجرت من حرِّ الزفير شهابا
وذكرتُ حين رأيتها مهجورةً فيها الغراب يردُّ التنعابا
أبيات آل محمدٍ لَمَّا سرى عنها ابن فاطمة فعدن يابا^(١)

هـ. إهاجَةُ الحزنِ والبكاءِ والتوجعِ والتألمِ، كما في مجالس العزاءِ سيِّما التي تقام

تخليداً لذكرى سيِّد الشهداء أبي عبد الله الحسين عليه السلام، هذه الذكرى التي لا تنطفئ رغم المحاولات التي لم تهدأ قديماً وحديثاً، وهي كما قيل فيها:

ذكراك تنطفئ السنين وتغرب ولها على كفّ الخلود تلهَّب
لا الظلم يلوي من طمّاح ضرامها أبداً ولا حقد الضمائر يحجب
ذكرى البطولة ليلها كنهارها ضاحٍ توجُّج به الدماء وتلهَّبُ
ذكراك مدرسة الذين تعرَّضوا للسطو يحكم في الشعوب فأرعبوا
دوى بأذان الزمان هديرك الـ صافي وضاءت من سناه الأحقب^(٢)

وكيف لا يهبج الحزن ويكاد ينفطر الفؤاد عندما يقف الإنسان على هذه الصورة التي تصوّر حرائر الحسين عليه السلام يرتمين عليه بعد أن صُرع وكلُّ واحدةٍ تجدُّ فيه ما تفقده:

فواحدةٌ تحنو عليه تضمّه وأخرى عليه بالرداء تظلل
وأخرى بفيض النحر تصبغ وجهها وأخرى تفدييه وأخرى تقبل
وأخرى على خوفٍ تلوذ بجنبه وأخرى لما قد نالها ليس تعقل^(٣)

(١) ديوان السيِّد رضا الموسوي الهندي، في رثاء الإمام الحسين عليه السلام.

(٢) الديوان، مصطفى جمال الدين.

(٣) مقتل الإمام الحسين أو حديث كربلاء، السيِّد عبد الرزاق المقرّم: ص ٣٨٣.

٦. إهاجة الشوق إلى الحبيب أو الشهوة الجنسية، كالتشبيب والغزل، والتشبيب:

من شَبَّبَ بالمرأة، أي: قال فيها الغزل والنسيب، وإظهار محاسنها وشدة حبها، وقد استدلَّ على حرمة بلزومه إدخال النقص عليها وعلى أهلها وهتك حرمتها وإغراء الفساق بها، وهذا ما لا ترضاه النفوس الأبية.

وهذا الزمان يعدُّ سوقاً رائجةً لهذا اللون من التشبيب بالشنيع الماجن الخليع، وأما من الشعر القديم فيكفي المرور على معلقة امرئ القيس والنابعة الذبياني وغيرهما من شعراء الجاهلية.

ولعلَّ إنساناً يتغزل دون أن يعني امرأةً بعينها، وبمفرداتٍ لائقةٍ وأسلوبٍ محتشمٍ، فهذا ممَّا لا بأس به. ونعود مرَّةً أخرى للسيد رضا الهندي رحمه الله:

أَمْفَلَّجْ ثَغْرَكَ أَمْ جَوْهَر	ورحيق رضابك أم سكر
قد قال لثغرك صانعه:	إنَّا أعطيناك الكوثر
والخال بخدك أم مسك	نقطت به الورد الأحمر
أم ذاك الخال بذاك الخد	فتيت الند على مجمر
عجباً من جمرته تذكو	وبها لا يحترق العنبر
أرحم أرقالو لم يمرض	بنعاس جفونك لم يسهر ^(١)

وللعالم المجاهد وشاعر العراق في عصره السيد محمد سعيد الحبوبي رحمه الله

في الغزل الراقي الأنيق:

حَتَّامَ يَا قَلْبُ وِراءِ المِلاح	تصفق من وجدك راحاً براخ
كم راعك الوجد وكم جئتني	من مرهف الأجنان تشكو الجراح
جدَّ الهوى يا قلب فاجر ع به	كأس همام ما به من مزاح
من حاملٍ شكوى ضعيف الهوى	من ناعس الأجنان شاكي السلاح

(١) ديوان السيد رضا الموسوي الهندي.

يا صاحب الخصر النحيل الذي يحكي خيالاً منه بالطيف لاح
أوهى قواه الثقل في ردفه فراح يشكو ضعفه للوشاح
تفديك نفس الصب مهلاً فقد أفسدت من كان حليف الصلاح^(١)

٧. الاتعاط عن فعل المنكرات وإخماد الشهوات، أو تهذيب النفس وترويضها

على فعل الخيرات، كالحكم والمواعظ والآداب. لقد كان للحكمة والموعظة مساحة واسعة في أدبنا العربي وكذلك الآداب الأخرى، حيث يقدم الشاعر تجربة في الحياة التي أكسبته خبرةً وتبصراً في الأمور، فراح يتأني ويتحلم ويدعو إلى التحلي بذلك وبمختلف الفضائل التي تزين الإنسان وتظهره بمظهرٍ محببٍ للآخرين:

أصالة الرأي صانتني عن الخطل وحلية الفضل زانتني لدى العطل
مجدي أخيراً ومجدي أولاً شرع فالشمس راد الضحى كالشمس في الطلل

بل لقد اشتهر بعض الشعراء بأنه من شعراء الحكمة؛ حيث كثر شعره فيها، كما اشتهر البعض بالفخر أو الغزل أو غير ذلك من أغراض الشعر المختلفة.

فهذا زهير بن أبي سلمى قد أفرد مساحةً واسعةً من معلقته وقف فيها واعظاً مرشداً بني قومه الذين دخلوا في حربٍ دامت أربعين سنةً من أجل فرسين يسميان بـ«داحس» و«الغبراء» مع بني عبس، وفعلت بهم الحرب ما فعلت من فظائع حتى قيض الله لهم رجلين حكيمين فأنبها هذه الملحمة التي ما ولدت لأهلها إلا الدمار والهلاك، والرجلان هما: الحارث بن عوف، وهرم بن سنان. قال النابغة يمدحهما ويذكر فضلها وهو يشنع على الحرب ويظهر ما تجرّه على أهلها من ويلات:

يميناً لنعم السيّدان وجدتما على كلّ حال من سحيلٍ ومبرم
تداركتما عبساً وذبيان بعدما تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم
وما الحرب إلا ما علمتم وذقتُم وما هو عنها بالحديث المرجم

(١) ديوان السيد محمد سعيد الحبوبي: ص ٢٦٦.

إلى أن يقول:

وَمَنْ لَا يَصَانَعُ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ
وَمَنْ يَجْعَلُ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عَرْضِهِ
وَمَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيِيخُلُ بِفَضْلِهِ
وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَايَا يَنْلِنُهُ
وَمَنْ يَجْعَلُ الْمَعْرُوفَ فِي غَيْرِ أَهْلِهِ
وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ امْرِئٍ مِنْ خَلِيقَةٍ
لِسَانَ الْفَتَى نَصْفٌ، وَنَصْفٌ فَوْدَاهُ

يَضْرَسُ بِأَنْيَابٍ وَيُوطَأُ بِمَنْسَمٍ
يَفْرَهُ^(١) وَمَنْ لَا يَتَّقُ الشَّتْمَ يَشْتَمُ
عَلَى قَوْسِهِ يُسْتَغْنَى عَنْهُ وَيُذَمُّ
وَإِنْ يَرَقَّ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسَلْمٍ
يَكُنْ حَمْدُهُ ذَمًّا عَلَيْهِ وَيَنْدَمُ
وَإِنْ خَالَهَا تَخْفَى عَلَى النَّاسِ تُعْلَمُ
فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صُورَةُ اللَّحْمِ وَالْدَمِ^(٢)

(١) وفرت الشيء أفره وفراً: أكثرته، ووفرتة وفوراً.

(٢) معلقة النابغة الذبياني.

السبب في تأثيره على النفوس

لقد ساق المصنّف رحمه الله عدّة أغراضٍ يؤدّيها الشعر الذي يتقوّم بالأمرين الأساسيّين اللذين تقدّم ذكرهما، وهما: التخيل، والوزن، وقد علمت أنّ دور التخيل هو الأهمّ، إذن للتخيل دورٌ في حصول تلك الأغراض التي تمّ عرضها على سبيل المثال لا الحصر، وإنّما كان الوجه في ترجيحها على غيرها من أغراضٍ لشيوعها وكثرة تداولها.

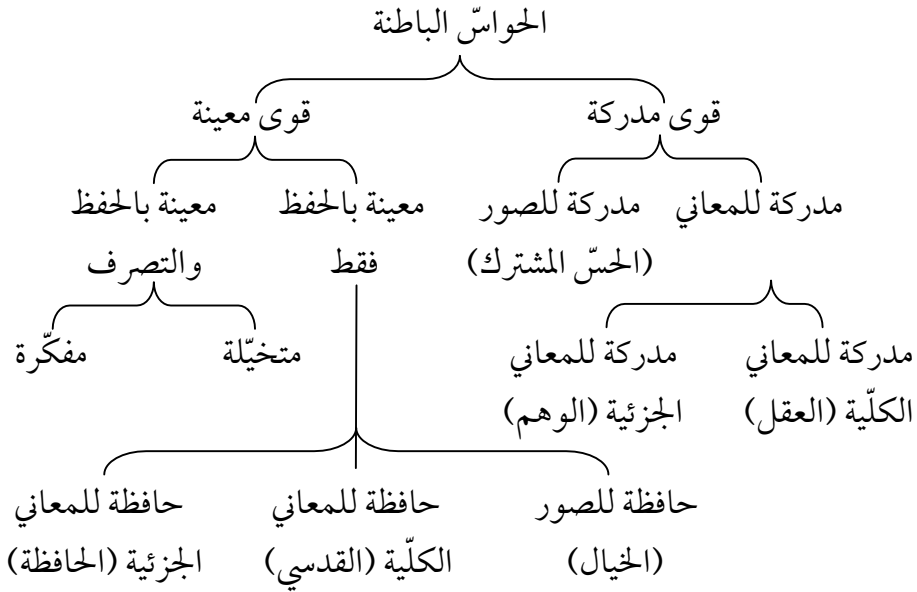
أراد رحمه الله أن يلقي الضوء أكثر على هذا الركن الأساسيّ في قوام الشعر وبنائه، وهذا ما يمكن عرضه أوّلاً من خلال الأمرين التاليين:

١. المراد بالتخيل. ٢. الأثر الذي يحدثه التخيل.

أمّا الأوّل فيراد بالتخيل: إلباس معنى من المعاني المجرّدة بصورة من الصور التي لا وجود لها ولا تحقّق قبل هذا الإلباس، وآلية الإلباس إنّما تكون من خلال وصل أو فصل صورٍ متعدّدة ذات مناسبة للمعنى المراد إظهاره من خلال الصور محاكاةً له وتشبيهاً، والقوّة التي تقوم بهذا العمل هي المتخيّلة، وهي إحدى قوى النفس وحواسّها الباطنة؛ حيث جبلت هذه القوّة على المحاكاة والتصوير. ولأهمّية هذه القوّة ومدخليّتها، لا بأس بالإشارة إليها بعض إشارة، ونوكل التفصيل في أمرها إلى محلّه المناسب.

القوّة المتخيّلة: يمكن تقسيم الحواسّ الخمس الباطنة^(١) من خلال التالي:

(١) بحوث في علم النفس الفلسفيّ: تقريراً لدروس المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: عبد الله الأسعد: ص ٥٧.



الحواسّ الباطنة الخمس هي التالية: الحسّ المشترك، الوهم، الخيال، الحافظة، المتصرّفة.

والحسّ المشترك: هو القوّة التي تدرك الصور، كصورة زيد وعمرو، والوهم: هو القوّة التي تدرك المعاني الجزئية، كمحبّ زيد، والحافظة: هي القوّة التي تحفظ المعاني الجزئية، والخيال: هو القوّة التي تحفظ الصور التي يدركها الحسّ المشترك، والمتصرّفة: هي التي تتصرّف وصلاً تارةً وفصلاً أخرى، وهي متخيّلة إذا كانت منقاداً للوهم، ومفكرة إذا كانت منقاداً للعقل.

لابد أن تعلم: أنّ التقسيم المذكور للحواسّ الباطنة وأتمها خمس، إنّما هو على مذاق الحكمة الرائجة، حيث ذهبت إلى مادّية القوى المذكورة دون قوّة العقل. فالمقسم هو القوى المادّية، وإنّما ذكر العقل في هذه القسمة تمييزاً لها، وكذلك الأمر بالنسبة لخازنه الذي هو القدسي والذي يدعوه أهل الإشراف بـ«ربّ النوع الإنساني» بينما يطلق عليه المشاؤون: «العقل الفعّال».

القوّة المتخيّلة تعمد إلى الخيال فتتصرّف بالصور الموجودة فيه وصلاً وفصلاً

لتشكّل صورةً جديدةً لا واقع لها قبل هذا الوصل والفصل، وذلك كإنسانٍ له رأسان أو جناحان أو كإنسانٍ لا رأس له، وهذه القوّة مجبولةً على المحاكاة، فهي تصنع صوراً تحاكي بها المعاني المجردة، وقد أشار لهذه الوظيفة الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

فصور تثبتها كليّة في قوّة التخيّل جزئيّة
لأنّ طبعها بدأ محاكيا بصور جزئيّة معانيا^(١)

وهي تقوم بهذا الدور في اليقظة والنام، أمّا في اليقظة فهي تعين الشاعر على إلباس المعاني المجردة بلباس الصور المحسوسة الجزئية، فمثلاً تلبس تراكم الهمّ الذي هو معنىٌ كليٌّ مجردٌ بصورةٍ مؤلّفةٍ من صورٍ متعدّدةٍ موجودةٍ في خازن الصور الذي يسمّى بـ«الخيال»، كالسهم، والنبال، والنصال، والفؤاد، والغشاء، فإذا يتراكم الهمّ يلبس صورةً تثير العجب والدهشة في النفس، وذلك عندما يسمع صاحب الذوق هذين البيتين لأبي الطيّب المتنبي:

رمانى الدهر بالأرزاء حتّى فؤادي في غشاءٍ من نبال
فصرتُ إذا أصابتنى سهامٌ تكسّرت النصال على النصال^(٢)

صورةً لا واقع لها قبل قيام المتخيّلة بوظيفتها الأثيرة لديها وهي المحاكاة، حيث ترقى الشاعر من صورةٍ تُرى فيها المصائب غطّت الفؤاد كما يغطّي الغشاء شيئاً ويُخفيه، بل أمعن في إبراز تراكم المصائب وتدافعها على قلبه بحيث لم يعد للسهم موضعٌ ينغرز فيه فيرتطم بسابقه فينكسر السهم على الآخر. وأمّا في المنام فلها دورٌ تلعبه. فإذا ما أدركت النفس معنىً من المعاني حال

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة غرر الفرائد وشرحها، تعليق: آية الله حسن زاده الأملي:

ج ٥ ص ٢٣١.

(٢) ديوان المتنبي.

النوم كالعلم مثلاً، فإنها تعتمد إليه فتحاكيه وتصوره بصورة اللبن، وذلك «لأنّ الصور العلميّة المحذوف عنها الزوائد والقشور غذاءً للنفس الناطقة، كما أنّ اللبن الذي هو جوهرٌ لطيفٌ لذيذٌ سائغٌ، غذاءٌ للبدن الذي هو مثال النفس. فالمناسبة بينهما موجودة...»^(١).

الأمر الذي لا مناص من الاعتراف به ولا مجال لإنكاره، هو أنّ الصور التي تتولّد بفعل المتخيّلة، لها واقعٌ غيره، ألا ترى أنّك تدهش وتعجب بإنسانٍ عندما يجيد الكلام بنفس طريقة إنسانٍ، كأن يجيد طريقة لفظه ويتقن تقليد صوته، وهذا ما لا تجده إلاّ أمراً عادياً عندما يصدر من صاحب الصوت الحقيقيّ؛ أمّا ما السّرّ في هذا الانفعال عن المحاكاة التي تتولّد عن التصوير والتخييل؟

السّرّ في هذا هو خاصّةٌ من خواصّ الإنسان التي هي التعجّب حيث «يتبع إدراكه الأشياء النادرة حالة انفعاليّة تسمّى بالتعجّب ويتبعه الضحك...»^(٢) أو حالة أخرى مناسبة للسبب الذي أثار التعجّب وبعثه.

وليس هذا الأمر خاصّة الشعر، بل يتبع كلّ محاكاةٍ أيّاً كان مصدرها، فقد يكون مصدر المحاكاة وسببها الشعر - كما نحن فيه - وقد يكون سببها الرسم، حيث تثير الكثير من الصور اندهاشاً وتعجباً وتأثراً لا يحصل لمشاهدها فيما لو عاين ذمها في الواقع، أو ما تشير إليه، ومن ذلك الصور «الكاريكاتوريّة»، وقد يكون سبب التعجّب المسرح أو التلفزيون أو السينما وما يطرح فيها من مشاهد تفعل في النفس ما لا يفعله الواقع.

وبعد معرفة تلك الفوائد، يبقى أن نسأل عن شيئين: الأوّل عن السبب في تأثير الشعر على النفس لإثارة تلك الانفعالات وهذا ما قد تمّ البحث فيه تماماً، والثاني

(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٢٣١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٩، ص ٨٠.

بماذا يكون الشعرُ شعراً، أي: مخيلاً؟ وهو الذي سوف يُبحث لاحقاً مستقلاً.
 والجواب على السؤال الأول أن نقول: إنَّ الشعرَ قوامه التخيل، أي: إيجاد صورٍ لا واقع لها قبل أعمال المتخيِّلة، ما فطرت عليه من محاكاةٍ، والتخيلُ من البديهيِّ أنه من أهمِّ الأسباب المؤثرة على النفوس؛ لأنَّ التخيلَ أساسه التصويرُ - حيث تعتمد المتخيِّلة إلى ما عند الخيال من صورٍ وتعمل فيها الوصل أو الفصل - والمحاكاةُ والتمثيلُ لما يراهُ من التعبير عن معنًى، والتصويرُ له من الوقع في النفوس ما ليس لحكاية الواقع بأداءٍ معناه مجرداً عن تصويره. ولعلَّك ترى هذا واضحاً في قول امرئ القيس وهو يصف سرعة فرسه:

وقد أغندي والطير في وكناتها بمنجردٍ قيد الأوابد هيكل
 مكرُّ مفرُّ مقبلٌ مدبرٌ معاً كجلمود صخرٍ حطَّ السيل من علٍ
 له أيطلا ظبيٍّ وساقا نعامةٍ وإرخاء سرحانٍ وتقريب تتفل

فإنَّ صورة السرعة الموجودة في هذه الأبيات، لا شكَّ أوقع في النفس ممَّا لو عرض معناها مجرداً عن هذه الصور: قيد الأوابد، فهو لشدة سرعته يصبح كالقيد للوحوش التي يطاردها يجدُّ من حراكها لشدة سرعته.
 مقبلٌ مدبرٌ معاً: تراه تارةً مقبلاً وسرعان ما تراه مدبراً، فهو لشدة سرعته يجمع بين الكرِّ والفرِّ والإقبال والإدبار.

كجلمود صخرٍ: هذا الجلمود الثقيل عندما يدرجه السيل من مكانٍ عالٍ فإنَّه يهوي بسرعةٍ واندفاعٍ شديدين.
 ارخاء سرحانٍ وتقريب تتفل: الذي أعانه على السرعة القصوى لياقة بدنه، حيث إنَّ له خاصرتي ظبيٍّ تزيد في رشاقتة، وكذلك ساقا النعامة تعينه في العدو، ولذلك اكتسب مهارة الثعلب في العدو، حيث يضع رجله مكان يديه أثناء العدو، ولياقة الذئب في إرخائه وعدّوه.

فإنَّ الفرقَ عظيمٌ بين مشاهدة الشيء في واقعه وبين مشاهدة تمثيله بالصورة

أو بمحاكاته بشيءٍ آخرٍ يمثله. وهذا يتفق مع ما أشار إليه الشيخ الأكبر في «فصوص الحكم» وهو يعالج مسألة ظهور الله تعالى في صورة الإنسان الكامل، حيث قال: «فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمرٍ آخر يكون له كالمراة، فإنه تظهر له نفسه في صورةٍ يعطيها المحلّ المنظور فيه ممّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ ولا تجلّيه له»^(١)، ولذلك يأنس الإنسان بصورته فيعلّقها في صدر البيت ويلتذّبها، أو صورة إنسانٍ عزيزٍ عليه.

إذ التصويرُ والتمثيلُ يثيرُ في النفسِ التعجّبَ والتخييلَ فتلتذّبُ به وترتاحُ له، وليس لواقعِ الحوادثِ المصوّرةِ والممثّلةِ قبلَ تصويرها وتمثيلها ذلك الأثرُ من اللذّةِ والارتياحِ لو شاهدتها الإنسانُ. وهذا واضحٌ غاية الوضوح سيّما عند أولئك الذين لديهم ذوقٌ أدبيٌّ وفنيٌّ راقٍ.

واعتبرَ ذلكَ فيمن يحاكون غيرهم في مشيةٍ أو قولٍ أو إنشادٍ أو حركةٍ أو نحو ذلك. ألسنا نمتلئ سعادةً عندما نجد طفلاً صغيراً يحاكي حركات والده وهو يصليّ أو يحاكي مشيته أو يحاول أن يلبس لباسه، مع أنّ هذه الأمور لو صدرت من نفس ذلك الصبيّ بعد أن يصبح شاباً لما حرّكت فينا شيئاً كما حصل لما كان صغيراً صبيّاً. وكذلك نشعر بلذّةٍ عندما نسمع شخصاً يقلّد صوت شخصيّةٍ معروفةٍ سياسيّةٍ مثلاً أو غير سياسيّةٍ؛ فإنه يثيرُ إعجابنا ولدتّنا أو ضحكنا، مع أنّه لا يحصلُ ذلك الأثرُ النفسيُّ ولا بعضُه لو شاهدنا نفسَ المحكيين في واقعهم. فلو قلّد شخصٌ خطابَ طاغيةٍ من طغاة الدنيا لأضحكنا، مع أنّ الخطاب الواقعيّ لنفس ذلك الطاغية سمحٌ لا يطاق.

وما سرُّ ذلك إلا التخييلُ والتصويرُ في المحاكاة؛ لذلك كانت قصص كليلة ودمنة ذات وقعٍ وأثرٍ أكبر فيما لو سيقّت الأحداث بلغة المحلّل السياسيّ المناهض

(١) شرح فصوص الحكم، تحقيق: آية الله حسن زاده الأملي: ج ١، ص ٢١٦-٢١٧.

لواقعٍ سياسيٍّ فاسدٍ، كالذي عاشه مؤلف تلك القصص.

وعلى هذا، كلما كان التصويرُ دقيقاً معبراً، كان أبلغَ أثراً في النفس. ومن هنا كانت السينما من أعظم المؤثرات على النفوس، وهو سرُّ نجاحها وإقبال الجمهور عليها؛ لدقة تعبيرها وبراعة تمثيلها عن دقائق الأشياء التي يرادُ حكايتها.

والخلاصة: إنَّ تأثيرَ الشعرِ في النفوس من هذا الباب، لأنَّه بتصويره يثير الإعجابَ والاستغرابَ والتخييلَ. إذن فللصورة في الكلام الدور الأكبر في صيرورته شعراً، ولذا كانت محطَّ عناية أهل التحقيق في الأدب، حيث تمت دراسة مقوماتها وما يجعلها تؤدي الغرض على الوجه الأتم، وعندما يقال: إنَّ التخييل مقوِّمٌ لشاعرية الكلام إنَّما هو من ذكر المسبب وإرادة السبب، وذلك لأنَّك علمت أن سبب التخييل المثير للإعجاب إنَّما هو الصورة والتصوير ليس إلا.

فتلتدُّ به النفس وتتأثرُ به حسبما يقتضيه من التأثير فقد يثير الضحك وقد يثير الحزن والبكاء، أو الأشمزاز والإنكار، وغير ذلك من انفعالات النفس العديدة.

ولذا قالوا: إنَّ الشاعرَ كالمصوِّرِ الفنَّانِ الذي يرسمُ بريشته الصورَ المعبرة، بل الشاعر أيضاً مصوِّرُ فنَّانٍ، إلا أن ألوانه الكلمات التي يشكِّل منها الصور التي تسهم في إبراز المعنى وترسيخه في النفوس، وبعبارة أخرى: لكلِّ مصوِّرٍ ألوانه المناسبة لصوره.

وحقُّ أن نقولَ حينئذٍ: إنَّ الشعرَ من الفنونِ الجميلة، الغرضُ منه تصويرُ المعاني المرادُ التعبيرُ عنها ليكونَ مؤثراً في مشاعرِ الناس، ولكنَّه تصويرٌ بالألفاظ. إذن، هناك فرقٌ بين المعنى والصورة، ولولا ذلك لما استقام الكلام، حيث يشترك كلُّ منهما بأنَّه مدركٌ من مدركات النفس، وهو ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

مدرَكنا إمَّا معانٍ أو صورٍ والأوَّل الكليُّ والجزئيُّ سبب^(١)

أمَّا المعاني فهي المدركات التي تدرك بواسطة العقل إن كانت كليَّة، أو الوهم

(١) شرح المنظومة: ج ٥، ص ٥٣.

إن كانت جزئيةً، بينما الصور فإنها لا تكون إلا جزئيةً، وهي المدركات التي من شأنها أن تدرك بإحدى الحواس الظاهرة. فالسرعة - مثلاً - أمرٌ كليٌّ لا يدرك بالحواس الظاهرة، وسرعة زيد كذلك، بينما يمكن إلباس السرعة بلباس الصور التي تدرك بالحواس الظاهرة، فسرعة الفرس كجلمود صخرٍ حطّه السيل من علٍ، كما تقدّم في أبيات امرئ القيس.

بماذا يكون الشعر شعراً؟

بعد أن أجاب المصنّف رحمه الله عن السؤال الأوّل، من سؤالين طرحهما، ها هو يشرع في علاج السؤال الثاني للإجابة عليه، حيث كان مفاد السؤال: أنه متى يكون الشعر شعراً، أي: مخيّلاً؟ وقد علمت أن التخيل إنّما يكون بسبب الصورة لكنّ الصورة المثلى للتخيل لا تكون إلا بثلاثة أمور:

١. الوزن والبحر الذي يُنظم وفقه الشعر، حيث - وكما هو مذكور في محله - لا ينظم وفق البحر إلاّ المواضيع التي تناسبه، فالبحر الطويل مثلاً يستوعب ما لا يستوعبه غيره من البحور، فهو يتسع للفخر والحماسة والمدح، حيث إنّ فيه رحابة تجعله يستوعب الكثير من الاستعارات وسرد الحوادث والمغامرات والأيام، ولذا تجد أكثر القصائد الذائعة الصيت قديماً وحديثاً تنظم على هذا البحر، كمعلّقة امرئ القيس، وطرفة بن العبد، ولامية العرب للشنفرى، وكثير من قصائد المتنبي وأبي فراس، بينما موسيقى المتقارب لا تعين على ذلك وإنّما هو أنسب للعنف والحماس الخاطف، ولذلك تجد كثيراً من الأناشيد الوطنيّة قد نظمت وفقه، ومن روائع ما نُظّم كذلك عينيّة الجواهريّ في الإمام الحسين عليه السلام:

فداء لمثواك من مضجع تنوّر بالأبلىج الأروع

٢. ممّا يرفد موسيقى الشعر غير البحر الذي ينظم وفقه وينسجم مع غرضه، هو جرس الألفاظ وموسيقاها، فمن الألفاظ: العذب الجرس، الرقيق الوقع. ومنها: الغليظ الذي ينزل على السمع كما الصاعقة، وكلّ هذا يرفد موسيقى الشعر إذا استعملت الكلمة في موقعها، فالصاخّة فيها من العنف الموسيقى ما لا

يوصف لكِنَّه غايةً في روعة الإيقاع، لأنَّه جاء في سياقه، بينما تشعر برقرقةٍ وانسيابٍ عندما تسمع كلمة: عذب فرات. إذن، للفظ وحده مخزونٌ صوتيٌّ يرفد موسيقى الشعر. وكذلك يسهم في تظهير صورته إذا أحسن وضعه في مواضعه.

٣. نفس الكلام المخيل والقضايا التي لا دور لها إلا إثارة التعجب والدهشة والاستغراب، وقد وقفت على نماذج فيما تقدّم من كلام.

ومن المعلوم أنّ هذه الأمور الثلاثة لا يجيد صناعتها إلا الأوحدي من الشعراء، الذي حاز موهبةً فأحسن تمثيلها بالممارسة والثقافة، حيث لا بدّ أن يكون الشاعر متقناً لعلوم العربيّة نحواً وصرفاً وبلاغةً وغير ذلك من علوم، ومن أهمّها علماً العروض والقافية. ولذا قيل: «الشعر ليس عملاً سهلاً ساذجاً كما يعتقد كثيرٌ من الناس، بل هو عملٌ معقّدٌ غاية التعقيد، هو صناعةٌ تجتمع لها في كلّ لغة طائفةٌ من المصطلحات والتقاليد، وما يزال النقاد منذ أرسطو طاليس يحاولون أن يصفوها بما يقيمون عليها من مراصد ومقاييس، وقد يكون من الغريب أن نجعل الشعر صناعةً، ولكنّه الواقع. فكلمة «شاعر» عند اليونان القدماء معناها صانعٌ، ولذلك كنّا نراهم يقرنون في أبحاثهم الشعر إلى الصناعات والفنون الجميلة من نحتٍ وتصويرٍ... وموسيقى...»^(١).

إذا عرفت ما تقدّم، فلنعدّ إلى السؤال الثاني فنقول: بماذا يكونُ الشعرُ شعراً

أي: مخيلاً؟

والجواب: إنّ التصوير في الشعر - كما ألعنا إليه في التمهيد - يحصل بثلاثة أشياء:

١. الوزن، فإنّ لكلّ وزنٍ شأنًا في التعبير عن حالٍ من أحوال النفس ومحاكاته له،

وهذا لا يقتصر على الوزن الموسيقيّ المتعارف، بل يتعدّاه إلى كثيرٍ من الأصوات حيث نعرف من خلال نبرة بكاء الطفل أنّه جائعٌ، ومن أخرى أنّه مريضٌ، ومن

(١) الفنّ ومذاهبه في الشعر العربيّ، الدكتور شوقي ضيف: ص ١٣.

ثالثة أنه مشاكس، بل وبعض الحيوانات نستعلم من خلال نبرة صوتها أنها جائعة أو خائفة.

ولهذا السبب يوجب انفعالاً في النفس، فمثلاً بعض الأوزان يوجب الطيش والخفة كما هو حال بحر المقتضب الذي يعدُّ من الأبحر النادرة التي قلَّ النظم عليها، لكنّه مستحليّ في الطباع والسماع، وعليه يقول أبو نؤاس:

حامل الهوى تعبٌ يستخفه الطربُ
تعجبين من سقمي صحتي هي العجبُ

وبعضها يقتضي الوقار والهدوء وذلك كالبحر الطويل، والبسيط والكامل،
أما الأوّل فكقول الشنفرى في لامية العرب:

وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى
لعمرك ما في الأرض ضيقٌ على امرئ
وإن مدّت الأيدي إلى الزاد لم أكن
وما ذاك إلا بسطةً عن تفضّل
واستفّ ترب الأرض كيلا يرى له
عليّ من الطول امرؤ متطوّل

وأما الثاني فكقول كعب بن زهير:

بانّت سعاد فقلبي اليوم متبول
وما سعاد غداة البين إذ رحلت
متيمّ إثرها لم يُفد مكبول
إلا أغنّ غضيض الطرف محكول

أو كقول الفرزدق في قصيدة يمدح فيها عليّ بن الحسين عليه السلام:

يا سائلي اين حلّ الجود والكرم
هذا الذي تعرف البطحاء وطأته
وليس قولك: من هذا؟ بضائره
عندي بيان إذا طلّابه قدموا
والبيت يعرفه والحلّ والحرم
العرب تعرف من أنكرت والعجم

وأما الثالث فكقول عنتره:

أثني عليّ بما علمت فيّ إنني سمح مخالفتي إذا لم أظلم
وإذا ظلمت فإنّ ظلمي باسلٌ مرّ مذاقته كطعم العلقم

حيث تجد الحزم والحسم والوقار، وإن لم يكن من هدوءٍ في البين إلا ظاهراً.
وبعضها يناسب الحزن والشجى، وذلك كقول الشيخ ابن عربي^(١):

بان العزاء وبان الصبر إذ بانوا بانوا وهم في سويد القلب سگان
سألتهم عن مقيل الركب؟ قيل لنا: مقيلهم حيث فاح الشيخ والبان
فقلت للريح: سيرى والحقي بهم فإتهم عند ظلّ الأيك قطّان
وبلّغهم سلاماً من أخي شجنٍ في قلبه من فراق القوم أشجان

وبعضها يناسب الفرح والسرور، كما قال السيّد الحبوبيّ مهنتاً بعض أساتذته:

هل انعقدت أكاليل الشعور على غير الأهلّة والبدور
وهل سفرت براقع من شقيقٍ على الوجدان من نارٍ ونور
أزفُ لك التهاني نيراً تِ تنظّم من طروسٍ في سطور^(٢)

**فالوزن - على كلّ حال - بحسب ما له من إيقاعاتٍ موسيقيةٍ، يثيرُ التخيلَ
واللذة في النفوس**، ولذا حرّمت الموسيقى التي تثير الشهوة الجنسية، والطرب الذي
يدعو إلى الخلاعة والمجون، وذلك لأنّ هذه الأصوات تساهم في خلق صورٍ تثير
الغريزة، وإذا ثارت الغريزة دفعت بصاحبها إلى ما تقتضيه.

**وهذا أمرٌ غريزيٌّ في الإنسان، وإذا أدّى الوزن بلحنٍ ونغمةٍ تناسبه مع صوتٍ
جميلٍ، كان أكثرَ إيقاعاً وأشدّ تأثيراً في النفس**؛ ولذا يؤكّد على أسلوب إلقاء الشعر
وأنّ له دوراً في جذب الجمهور إليه، حيث تجد الشاعر المُجيد يهدر صوته في
مواضع تتطلّب هديراً ورعداً، بينما يرقّ وينساب كما الساقية الرقاقة في مواضع

(١) ترجمان الأشواق: للشيخ الإمام محيي الدين بن علي بن العربي: ص ٤٧.

(٢) ديوان السيّد الحبوبي: ص ١٥٦.

الرقّة واللين والرفق، وهكذا حال الخطيب أيضاً. ولشدة أثر الموسيقى في تعميق التخيل، راحت تستعمل مع المشاهد التمثيلية في المذيع والرائي، فإذا ما كان المشهد مشهد سطو وسرقة، كانت الموسيقى مساهمة في إثارة أجواء الرعب والهلع والترقب، أو تساهم في تعميق مشهدٍ ساخرٍ ضاحكٍ أيضاً، وغير ذلك من معانٍ يعمل الوزن والإيقاع الموسيقي على تأكيدها وتعميقها أكثر.

لاسيما أنّ لكلّ نغمة صوتية أيضاً تعبيراً عن حالٍ. فالنغمة الغليظة مثلاً، تعبّر عن الغضب، والنغمة الرقيقة عن السرور وهيجان الشوق، والنغمة الشجيّة عن الحزن. فإذا انضمت النغمة إلى الوزن تضاعف أثر الشعر في التخيل، ولذلك تجد الاختلاف الكثير في تأثير الشعر باختلاف إنشاده بلحنٍ وبغير لحن؛ ولذا استحَبّ لقارئ القرآن أن يقرأه بصوت، وذلك لأنّه يعينه على الالتفات إلى معانيه. وباختلاف طرق الألحان وطرق الإنشاد حتى قد يبلغ إلى درجة النشوة والطرب، فيثير عاطفةً عنيفةً عاصفةً.

٢. المسموع من القول، يعني الألفاظ نفسها، فإنّ لكلّ حرفٍ أيضاً نغمةً وتعبيراً عن حالٍ، كما أنّ تراكيبها لها ذلك الاختلاف في التعبير عن أحوال النفس والاختلاف في التأثير فيها، فهناك مثلاً ألفاظٌ عذبةٌ رقيقةٌ، وألفاظٌ غليظةٌ ثقيلةٌ على السمع، وألفاظٌ متوسطة. وهذا أمرٌ «...لاحظه علماءنا من مناسبة الحروف العربية لمعانيها، وما لمحوه في الحرف العربي من القيمة التعبيرية الموحية، إذ لم يعينهم من كلّ حرفٍ أنّه صوتٌ، وإنّما عناهم من صوت هذا الحرف أنّه معبّرٌ عن غرضٍ، وأنّ الكلمة العربية مركّبةٌ من هذه المادة الصوتية التي يمكن حلّ أجزائها إلى مجموعةٍ من الأحرف الدوال المعبرة، فكلّ حرفٍ منها مستقلّ ببيان معنىٍ خاصّ مادام مستقلّ بإحداث صوتٍ معيّن. وكلّ حرفٍ له ظلٌّ وإشعاعٌ، إذ كان لكلّ حرفٍ صدىٌ وإيقاعٌ...»^(١).

(١) دراسات في فقه اللغة العربية، تأليف: الدكتور صبحي الصالح: ص ١٤٢.

ثم إنَّ للفظِ المسموعِ أيضاً تأثيراً في التخيل، إمّا من جهةِ جوهره، أي: ذاته من دون أن يوجد في الكلام، وذلك كلفظ «المعنع» في كلام لراع سُئل عن ناقته، فقال: تركت ناقتي تأكل الهُنع، أي: نباتاً ترعاه الإبل؛ **كأن يكون فصيحاً جزلاً.** يقال: رجلٌ جزل الرأي، والمرأة جزلَةٌ بينة الجزالة: جيّدة الرأي، وما أبين الجزالة فيه، أي: جودة الرأي، والكلمة الجزلة: هي الكلمة البيّنة الجيّدة المستساغة السهلة النطق، لا ما ذكرناه، فهو مثالٌ للكلمة السمجّة الثقيلة، ولا شك أنّك تميز جدّاً ما بين لفظة المزنّة، والبعاق، فالأولى سمحةٌ جزلةٌ تقطر تلقائيّةً وانسياباً، بينما الأخرى سمجة الصوت تُسيء إلى المعنى الذي قد يكون جميلاً، وذلك لما عرفت من العلاقة الوثيقة ما بين اللفظ والمعنى، حيث يؤثر أحدهما في الآخر ويتأثر به.

أو من جهة حيلةٍ بتركيبه. قد لا يكون اللفظ ذا حسنٍ ودلالةٍ تعبيريةٍ موحيةٍ في حدّ ذاته ونفسه، لكنّه إذا ما انضمّ إلى ألفاظٍ أخرى في تركيبٍ كلاميٍّ معيّن، اكتسب رونقاً وجزالةً لم تكن له لما كان وحده. فلا قديماً كره الأدباء كلمة (أيضاً) وعدّوها من ألفاظ العلماء، فلم تجرّ بها أقلامهم في شعرٍ أو نثرٍ، حتّى ظهر بينهم من قال:

ربّ ورقاء هتوفٍ في الضحا	ذات شجوى صدحت في فنن
ذكرت ألفاً ودهراً سالفاً	فبكت حزناً فهاجت حزني
غير أنّي بالجوى أعرفها	وهي «أيضاً» بالجوى تعرفني

فوضع «أيضاً» في مكانٍ لا يتطلّب سواها ولا يتقبّل غيرها، وكان لها من الروعة والحسن في نفس الأديب ما يعجز عنها البيان.

وربّ كلامٍ كان في نفسه حسناً خلّاباً، حتّى إذا جاء في غير مكانه وسقط في غير مسقطه، خرج عن حدّ البلاغة، وكان غرضاً لسهام الناقلين...»^(١).

ولكي يحصل اللفظ على دوره في التخيل من خلال انخراطه في التركيب

(١) البلاغة الواضحة: ص ٩.

اللفظي، لا بد أن يخضع لقواعد مقرّرة في محلّها من علوم البلاغة، كما في أنواع البديع المذكورة في علمه، أي: في علم البديع، وكالتشبيه والاستعارة والتورية، ونحوها المذكورة في علم البيان؛ حيث إن تقديم ما حقّه أن يتأخّر - مثلاً - يساهم ليس فقط في تعميق المعنى، بل في إيجاد معنى ابتداءً، فقوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يدلّ على معنى لا لفظ يدلّ عليه وهو الاختصاص والحصر، والقول بأنّ زياداً كثير الرماد، يساهم في إيجاد معنى آخر وتصوّره وهو الكرم.

وأما التورية فقد أدرجها المصنّف في علم البيان وهي ليست منه، بل هي من المحسنات المعنوية للكلام، التي تذكر في علم البديع، ومن أمثلتها قول سراج الدين الوراق:

أصون أديم وجهي عن أناسٍ لقاء الموت عندهم الأديب
وربّ الشعر عندهم بغيضٌ ولو وافى به لهم حبيب

حيث جاءت كلمة «حبيب» في عجز البيت الثاني تدلّ على معنيين: أحدهما قريبٌ غير مرادٍ وهو ما يدلّ عليه ظاهر اللفظ بقريظة «بغيض». وثانيهما بعيدٌ هو المراد، حيث هو اسم الشاعر المعروف أبي تمام الطائي رحمه الله، وهذه المفردة دورٌ في تخييل الكلام.

٣. نفس الكلام المخيل، أي: معاني الكلام المفيدة للتخييل، وهي نفس القضايا المخيلات. وقد مرّ تعريفها، والإشارة إلى دورها فيما تقدّم من أبحاث، والتي هي العمدة في قوام الشعر ومادّته التي يتألّف منها، حيث علمت أنّ كلّ صناعة لا بد لها من موادّ سواء كانت صناعةً علميةً أو عمليةً، والشعر كما عرفت صناعةً فلها موادّها الخاصّة بها، حيث لا يصلح أيّ شيء أن يكون مادّةً لأيّ صناعةٍ، وذلك لأنّ العلاقة ما بين الصناعة وموادّها علاقةٌ حقيقيةٌ نفس أمريةٌ، وليست جعليةً اعتباريةً اصطلاحيةً.

وإذا اجتمعت هذه العناصر الثلاثة كان الشعرُ كاملاً، وحقُّ أن يسمَّى «الشعرَ التامَّ». وبها يتفاضل الشعراءُ وتسمو قيمته إلى أعلى المراتبِ أو تهبطُ إلى الحضيضِ. وبها تختلفُ رتبُ الشعراءِ وتعلو وتنزلُ درجاتُهُم: فشاعرٌ يجري ولا يُجرى معه، فيستطيعُ أن يتصرَّفَ في النفوسِ حتى يكادَ تكونُ له منزلةُ الأنبياءِ من ناحيةِ التأثيرِ على الجماهيرِ، وشاعرٌ لا يستحقُّ إلا أن تصفَعَه وتحقرَه حتى يكادَ يكونُ أضحوكةً للمستهزئين، وبينهما درجاتٌ لا تحصى. الأمور الثلاثة التي تمَّ استعراضها لها دوران في الشعر:

الأول: أتمها قوام الشعر؛ فمن دونها لا شعر.

الثاني: أتمها إن توفرت، كان الكلام شعراً، أي: هي سببُ لرقبي الشعر أو انحداره، فهي تقوِّم الشعر وجوداً وجودةً.

قال أمير المؤمنين عليه السلام وقد سئل: مَنْ أشعر الشعراء: «إنَّ القوم لم يجروا في حلبة، تعرف الغاية عند قصبته، فإن كان ولا بدَّ فالملك الضليل»^(١) أي: امرؤ القيس، حيث أشار عليه السلام إلى الجنبه الفنية من شعره حيث تتوافر فيه مقومات الشعر كصناعة، وكذلك نبّه على ما في شعره وفي مسلكه من مجونٍ وخلاعةٍ.

أكذبه أعذبه

بعد أن علمت ما للتخييل من دورٍ في صناعة الشعر، وأتته عبارة عن صناعة صورةٍ لا واقع لها قبل إعمال المتخيّلة دورها فصلاً أو وصلاً، بل وكلّما ازدادت المتخيّلة إمعاناً في إيجاد صورةٍ أبعد عن الواقع، كان الشعر أرقى وأنق، وإلا فلا شعر ولا شاعريّة في كلام يتناول الواقع بمفرداته كما هو، وقد علمت أنّ المنظومات العلميّة وإن قامت على وزنٍ ما، إلا إنَّ هذا وحده لا يشفع لها لأن تكون شعراً، بل

(١) نهج البلاغة، شرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: ج ٤، الكلمات القصصار، الكلمة رقم (٤٣٨).

ما هي إلا محض نظم، وقد سمعت أن النظم أعمّ مطلقاً من الشعر.
هذا الذي علمته في الأبحاث المتقدمة قد لخص في عبارة مختصرة معبرة عن
حقيقة الشعر خير تعبير. وهي: «أعذب الشعر أكذبه» أي: كلما ازدادت مخالفة
الكلام الموزون للواقع، ازدادت شاعريته وعذوبته.

وهذا قد أثار حفيظة بعض أهل الأدب حيث عدّوه استملاحاً للكذب الذي
لا شك في قبحه، وكيف يمكن أن يستخدم الشعر الذي هو كذبٌ - نظراً لعذوبته -
في تصوير الواقع مع أنه لا يمت إليه بصلة، وبعبارة أوضح: كيف يمكن تصوير
الواقع بكلام غير مطابق للواقع، حيث إن الكذب هو الكلام غير المطابق للواقع؟
لقد عالج المصنّف هذا الإشكال الناشئ عن قلة التدبّر في حقيقة الأمر
وجوهره، وذلك من خلال التمييز بين مستويين من المراد من الكلام:

١. المراد الاستعمالي. ٢. المراد الجدّي.

أما الأوّل فيراد به مجرد استعمال الألفاظ فيما وضعت لها، والذي يترتب على
هذا الاستعمال هو تصوّر المعاني المدلولة لمجرد سماع الألفاظ التي وضعت لها،
حتى ولو صدرت من اصطكاك حجّرين - مثلاً - أو من نائم، فإذا ما كان المتكلم
قاصداً من إرادته هذه، الإخبار عن ثبوت النسبة في الواقع وأن ما أسنده من
محمول إلى الموضوع ثابت لا شك فيه، كان هذا منه إرادةً جديةً تصديقيةً تدعونا
إلى التصديق والإذعان بثبوت النسبة ووقوعها في الواقع المناسب لها.
فإذا رجعنا إلى قول المتنبي مثلاً وهو يصوّر تزاحم الخطوب والرزايا على
فؤاده حيث يقول:

رمانى الدهر بالأرزاء حتى فؤادي في غشاء من نبال
فصرت إذا أصابتنى سهامٌ تكسرت النصال على النصال

لكلامه هذا مرادان:

١. الاستعماليّ وهو أنّه أراد استعمال الألفاظ فيما وضعت له. إذن، هناك فؤادٌ هو فؤاد الشاعر، وهناك دهرٌ يرمي سهاماً هي الأرزاء، ونتيجةً هي: أنّ ذلك الفؤاد صار في غطاءٍ وغشاءٍ من نبالٍ.

فلو كان غرض الشاعر هو هذا المراد ويريد من خلاله أن يكشف عن تحقّق نسبٍ عديدةٍ:

النسبة بين الدهر والرمي، النسبة بين الفؤاد وصيرورته في غشاءٍ.

النسبة بين السهام والأرزاء، حيث اعتبر الأرزاء سهاماً ونبالاً.

النسبة بين الفؤاد وتكسر النصال عليه.

لو كان غرضه أن يجعلنا نصدّق ونذعن بوقوع هذه النسب، لكان كاذباً في كلّ الإخبارات التي ساقها للكشف عنها.

لكنّ الأمر غير ذلك تماماً، وإنّما غرضه ومراده الجدّي والذي يدعونا للأخذ به والتفاعل معه هو الإخبار عن كثرة وتتابع الهموم على قلبه، وقد اتّخذ المبالغة في التشبيه سبيلاً للكشف عن هذا الواقع الذي يجياه الشارع، فإذا كان حال الشاعر كذلك فمراده الثاني صادقٌ لا ريب فيه.

وبالتالي فقد اشتمل المثال المذكور على الكذب وهو غير مقصودٍ ومرادٍ من حيث هو كذبٌ وإنّما أرادته لترسيخ المراد الثاني وهو الكشف عن واقع الشاعر المأساوي.

لذلك قال المصنّف رحمه الله: (أكذبه أعذبه) كلّما أوغل الشعر في الكذب بالمعنى المشار إليه، ازداد عذوبةً وروعةً وحلاوةً.

من المشهورات عند شعراء اللغة العربية قولهم: «الشعرُ أكذبه أعذبه»، وقد استخفّ بعضُ الأدباءِ المحدثين بهذا القول، وذلك لأنهم لم يميّزوا جيداً بين مستويي الكلام الذي يصدر عن الشاعر ومراديه: الاستعماليّ، والجدّيّ التصديقيّ، أو فصل ما بين مراده الابتدائيّ والآخر النهائيّ، والأول وسيلةٌ من وسائل إبراز الثاني الذي

يحاكم الشاعر صدقاً وكذباً على وفقه.

ذهاباً إلى أنّ الكذب من أقبح الأشياء، فكيف يكون مستملاً. وهذا الدليل يمكن عرضه من خلال القياسين التاليين؛ وكلاهما من الشكل الأول، إلا أنّ الأول من الضرب الأوّل، والثاني من الضرب الثاني:

الكذب	قبيح
الشعر	كذب

∴ الشعر قبيح

ثمّ نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الشعر	قبيح
لا شيء من القبيح	بمستملح

∴ لا شيء من الشعر بمستملح

مضافاً إلى أنّ القيمة للشعر إنّما هي بالتصوير المؤثّر، فإذا كان كاذباً فليس في الكذب تصويراً لواقع الشيء. هذا دليل آخر لأولئك الأدباء الذين لم ترفههم عبارة: «أكذبه أعذبه». وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياسين التاليين: الأوّل اقترانيّ حمليّ من الشكل الثاني، والآخر استثنائيّ اتّصاليّ:

تصوير الواقع	له مساس بالواقع
لا شيء من الكذب	له مساس بالواقع

∴ لا شيء من تصوير الواقع بكذب

فلو كان الشعر كذباً لما كان له مساس بالواقع، ولو لم يكن له مساس بالواقع لم يكن تصويراً، لكنّه تصوير، إذ له مساس بالواقع. وإذن، فليس الشعر كذباً.

وهذا النقد حقّ لو كان المراد من الشعر الكاذب مجرد الإخبار عن الواقع كذباً، غير أنّ مثل هذا الإخبار - كما تقدّم - ليس من الشعر في شيء وإن كان صادقاً، فأية شاعريّة في قولنا: «نام زيد» مع أنّه إخبار صادق، وقد عرفت أنّ المنظومات

العلمية عبارة عن كلام توافر فيه الوزن الشعري وقد احتوى على قضايا صادقة لكنه ليس من الشعر في شيء، وإنما الشعر بالتصوير والتخييل، ولكن يجب أن نفهم أن تصوير الواقع تارة يكون بما له من الحقيقة الواقعة - وهذا ما يمكن تسميته بالتصوير المباشر - بلا تحوير ولا إضافة شيء على صورته ولا مبالغة فيه أو حيلة في تمثيله، ومثل هذا يكون ضعيف التأثير على النفس ولا يوجب الالتئاذ المطلوب، وهذا خلف المراد من هذه الصناعة، حيث إننا كانت لإيجاب الالتئاذ والتذوق قبضاً أو بسطاً، وتارة أخرى يكون بصورة تخيلية - على ما نوضحه فيما بعد - بأن تكون كالترويض التي تُصنع للصور الفوتوغرافية إما بتحسين أو بتقبيح، مع أن الواقع من ملامح ذي الصور محفوظ فيها، أو كالصورة الكاريكاتورية التي تحكي صورة الشخص بملامحه المميزة له، مع ما يفيض عليها المصور من خياله من تحريفات للتعبير عن بعض أخلاقه أو حالاته أو أفكاره أو نحو ذلك، كما لو كان في أذنيه طول، فيجعلها فيه كأذني فيل، فهو لا يريد أن يقول: إن الواقع هكذا بحذافيره وإلا لكان كاذباً وخارجاً عن أصول الفن.

وما تفعله المرأة بنفسها من زينة يندرج تحت ذلك، حيث هي لا تكذب عندما تصبغ وجنتيها بالأحمر.

فهذا التعبير أو التصوير من جهة صادق، ومن جهة أخرى كاذب، ولكن في عين كونه كاذباً هو صادق، وهذا من العجيب! ليس من العجيب أبداً؛ إذ الجهة مختلفة، ولكن معناه: أن المراد الجدّي - أي: المقصود بيانه واقعاً وجداً - من هذا التخييل صادق، في حين أن نفس التخييل الذي ينبغي أن نسميه المراد الاستعمالي كاذب. فالمرأة المذكورة كاذبة لو كانت تقف على المراد الاستعمالي من فعلها والذي يعني أن وجنتيها حمراوان، وكذلك يكذب المتنبي عندما يقول في وصف الحمى:

أبنت الدهر عندي كل بنتٍ فكيف أتيت أنت من الزحام

حيث يزعم أنّ بنات الدهر - أي: مصائبه - مزدحمةٌ عليه متكاثرةٌ وهو يتعجّب ويتساءل مستغرباً من أنّه مع هذا الازدحام كيف أمكن للحمى أن تشقّ طريقها إليه.

وليتّضح لك هذا المعنى تأمّل نظيره في تصوير الصورة الكاريكاتوريّة؛ فإنّ المصوّر قد يضفي على الصورة ما يدلُّ على الغضب أو الكبرياء من ملامح تخيلها المصوّر وليست هي حقيقيّة لصاحب الصورة بالشكل الذي تخيله المصوّر، وهي مرادٌ استعماليّ كاذبٌ.

أما المرادُ الجدّيّ - وهو بيان أنّ الشخص غضوبٌ أو متكبرٌ - فإنّ التعبير عنه يكون صادقاً لو كان الشخص واقعاً كذلك، أي غضوباً أو متكبراً، فإنّ إنّما التخييل الكاذب وقع في المراد الاستعماليّ لا الجدّيّ. فالمرأة المذكورة لم ترد المراد الاستعماليّ حتّى يقال بكذبها وإنّما تريد من فعلها هذا بأنّ فيها من الحسن ما يحتاج إلى عناية ليس إلّا، والمنتبّي كذلك فهو يريد أنّ مصائبه كثيرةٌ ولم يعد هناك مجالٌ للمصائب حتّى تنزل أخرى على قلبه. فهو يعزّز هذا المعنى من خلال اندهاشه من حصول مصيبة الحمى إليه على رغم الازدحام المذكور للمصائب.

وكذلك نقولُ في الشعر. وقد اتّضح ذلك من خلال ما تقدّم، حيث أفيد ذلك من خلال أمثلة، **ولاسيّما أنّ أكثر ما يأتي فيه التخييل بالمبالغات - كالمبالغة بالمدح أو الذمّ.** أمّا المبالغة بالمدح فكقول أبي نُوّاس^(١):

وأخفت أهل الشرك، حتّى إنّهُ لتخافك النطف التي لم تُخلقي

وكقول أحدهم في الذمّ:

قومٌ إذا استنبح الأضيافُ كلبهم قالوا لأهمهم: بولي على النّارِ

فهؤلاء قد بلغ البخل منهم مبلغاً حتّى راحوا يطفئون النيران لكي لا يهتدي

(١) الإيضاح في علوم البلاغة: ص ٥١٥.

إليهم طلاب الحاجات، ولشدة بخلهم فإنهم لا يلقون الماء على النار لإخمادها.
أو التحسين أو التقييح - والمبالغة ليست كذباً في المراد الجدّي إذا كان واقعه كذلك، فإذا كان ممدوح أبي نؤاس شجاعاً فالمراد الجدّي يكون صادقاً، وإلا فهو كاذبٌ، سببه نحو تملّق أو مداحاة أو دفع ضررٍ، وهذا ما نراه في القنوات الرسمية لكثيرٍ من دول عالمنا حيث يُصوّر الزعيم باللباس العسكريّ المختلف الألوان، والنياشين تملأ صدره، والنجوم أكتافه، وأرضه محتلةٌ، ولا قيمة له ولا وزن في حسابات الدول.

ولكنها كاذبة في المراد الاستعماليّ. وليس هذا من الكذب القبيح المذموم مادام هو ليس مراداً جدّياً يراد الإخبار عنه حقيقةً.
 مثلاً: قد يشبه الشعراء الخصرَ الدقيق بالشعرة الدقيقة، فهذا تصويرٌ لدقة الخصر. فإن أُريدَ به الإخبارُ حقيقةً وجدّاً عن أنّ الخصرَ دقيقٌ كالشعرة، أي: إنّ المرادَ الجدّيّ هو ذلك، فهو كذبٌ باطلٌ وسخيفٌ. وكذلك قول دوقلة المنبجي صاحب اليتيمة:

ولها بنانٌ لو أردتَ له عقداً بكفك أمكن العقد

فلو أراد الإخبار كذلك، لكان إخباره من الكذب الذي لا يطاق ولا يُتحمّل؛ إذ كيف يمكن لأحدٍ أن يعقد بنانَ آخر كما لو كان خيطاً؟!
وليس فيه أيُّ تأثيرٍ على النفس ولا تخييلٌ، فلا يعدُّ شعراً؛ وذلك لأنك عرفت أن قوام الشعر بالتخييل والتصوير.

ولكن في الحقيقة: أنّ المرادَ الجدّيّ منه إعطاء صورةٍ للخصرِ الدقيق؛ لبيان أنّ حسنه في دقته يتجاوز الحدّ المألوف في الناس، وهكذا كان مراد صاحب اليتيمة، حيث أراد أن يصوّر أنّ أصابع المحبوبة بلغت من اللين والنضارة فوق الحدّ المألوف في لين الأصابع.

وإنما يكون هذا كاذباً إذا كان الخصر غير دقيق، لأنّ الواقع يخالف المراد الجديّ. أمّا المراد الاستعماليّ وهو التشبيه بالشعرة فهو كاذبٌ، ولا ضير فيه ولا قبح مادام المراد به التوصل إلى التعبير عن ذلك المراد الجديّ بهذه الصورة الخياليّة. إذن هذا من الروعة في مكانٍ حيث يكون الكذب داعماً للصدق، بل ولا يخلو الصدق من دونه، بل كلّما اشتدّ الكذب إيغالاً، ألقى رونقاً على الصدق ورواءً.

وبمثل هذا يكون التعبير تخيلاً مستغرباً وصورةً خياليّةً قد تشبه المحال، فتجلب الانتباه وتثير الانفعال لغرابيتها. وهذا ما تقع عليه لدى وقوفك على لونٍ من ألوان التشبيه المسمّى بالتشبيه الضمنيّ، حيث «لا يوضع فيه المشبه والمشبه به في صورةٍ من صور التشبيه المعروفة، بل يُلمحان في التركيب. وهذا النوع يؤتى به ليفيد أنّ الحكم الذي أسند إلى المشبه ممكن»^(١)، وذلك كقول أبي الطيّب المتنبيّ في مدح سيف الدولة الحمدانيّ:

فإن تُفق الأنام وأنت منهم فإنّ المسك بعضُ دم الغزال

حيث لما شعر أنّ مبالغته في مدح سيف الدولة سيثير استغراباً ودهشةً؛ إذ كيف لشخصٍ هو من الناس ثم لا يكون مثلهم، عالج هذا الاستغراب بالإتيان بواقع مشابه، حيث إنّ المسك هو في الأصل بعض دم الغزال لكنّه بعد أن صار مسكاً صارت له قيمةٌ ليست لأصله «الدم» الذي يسفح بينما المسك يطلب ويحفظ في القوارير.

وكلّما كانت الصورة الخياليّة غريبةً بعيدةً، تكون أكثر أثراً في التناذ النفيس وإعجابها. ولذا نقول: إنّ الشعر كلّما كان مغرقاً في الكذب في المراد الاستعماليّ بذلك المعنى من الكذب، كان أكثر عذوبةً. وهذا ما تجده في قول ابن الفارض في تائيته الكبرى:

(١) البلاغة الواضحة: ص ٤٧.

فلو همّ مكروه الردى بي لما درى مكاني ومن إخفاء حبك خفيتي

فلشدة ما أصابه من نحولٍ بسبب ما يكابده من حرق الحبّ ولواعجه، خفي ولم يعد يراه أحدٌ، بل حتّى الموت لو همّ به لا يعرف له مكاناً؛ لشدة خفائه بسبب نحوله، وسبب هذا الخفاء هو إخفاء الحبّ، حيث إنّ إخفاء الحبّ أشدّ مضاضةً من الحبّ. وكذلك فعل المتنبي في شعرٍ له وهو صبي^(١):

أبلى الهوى أسفاً يوم النوى بدني وفرّق الهجر بين الجفن والوسن
روحٌ تردّد في مثل الخلال إذا أطارت الريح عنه الثوب لم يبن
كفى بجسمي نحولاً أنّني رجلٌ لولا مخاطبتي إياك لم ترني

لقد نحل وذوى أسفاً وحنناً على فراق الأحبة فغدا جسمه كعود الخلال وروحه تتردّد فيه، ولم يقف عند هذا الحدّ في بيان نحوله وشدة سقمه، بل أمعن في المبالغة فزعم أنّه بلغ من النحول حدّاً ما عاد يعرفه من يجالسه لولا سماع صوته وحديثه.

وهذا معنى «أكذبه أعذبه» لا كما ظنّه بعض من لا قدّم له ثابتةً في المعرفة. على أنّ التخييل وإن كان كاذباً حقيقةً. فالمتنبي مثلاً لم يصل إلى ذلك الحدّ من النحول، أي: في مراده الجدي أيضاً، فإنّه يأخذ أثره من النفس، كما سنوضّحه في البحث الآتي.

(١) العرف الطيّب: ص ٣.

القضايا المخيلات وتأثيرها

لا يتناول هذا المقطع من كلام المصنّف بحثاً جديداً، وإنما هو تعميقٌ للبحث السابق وتدعيمٌ له، حيث تقدّم: أنّ الذي يريده الشاعر من شعره ليس إلاّ التخيل، والتخيل إنّما يراد لإحداث أثرٍ في النفس وجعلها تُقبل على أمرٍ أو تدبر عنه وتنفر منه، وهذا الأثر للتخيل يكون دائماً حتّى وإن كان مجانباً للحقيقة ومجافياً للواقع، وقد ساق رحمه الله أمثلةً قد أحدث التخيل أثره فيها، ووقف الواقع عاجزاً أمام تأثيره.

فبصورةٍ لا واقع لها، جعل الشاعرُ لبيدُ النعمانُ بن المنذر ينفر من صاحبه الربيع ولم تشفع له منادمةٌ ولا مطايبةٌ وطولٌ صحبةٍ. وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على قوّة التأثير التي يخترنها التخيل؛ لذلك قال رحمه الله:

ونزيد على ما تقدّم فنقول: إنّ المخيلات ليس تأثيرها في النفس من أجل أنّها تتضمن حقيقةً يُعتقد بها، بل حتّى لو علّم بكذبها فإنّ لها ذلك التأثير المنتظر منها. وبعبارةٍ أخرى: إنّ تأثير هذه القضايا ليس منوطاً ومتوقفاً على مطابقة الواقع والاشتغال على الحقيقة، بل هي لا بشرطٍ من هذه الجهة؛ لأنّه مادام أنّ القصد منها هو التأثير على النفوس في إحساساتها وانفعالاتها، فلا يهمّ أن تكون صادقةً، إذ ليس الغرض منها الاعتقاد والتصديق بها.

قال الشيخ رحمه الله: «والمخيّل: هو الكلام الذي تدعن له النفس فتنبسط عن أمورٍ، وتنقبض عن أمورٍ، من غير رويّةٍ وفكرٍ واختيارٍ. وبالجملة: تنفعل له انفعالاً نفسانياً غير فكريّ، سواء كان القول مصدّقاً به أو غير مصدّقٍ به، فإنّ كونه مصدّقاً به غير كونه مخيلاً أو غير مخيّل، فإنّه قد يصدّق بقولٍ من الأقوال ولا ينفعل عنه، فإن قيل مرّةً أخرى، وعلى هيئةٍ أخرى فكثيراً ما يؤثّر الانفعال ولا يُحدث تصديقاً، وربّما كان المتيقن كذبه مخيلاً.

وإذا كانت محاكاة الشيء بغيره، تحرك النفس وهو كاذب، فلا عجب أن تكون صفة الشيء على ما هو عليه تحرك النفس وهو صادق، بل ذلك أوجب^(١).
وبعبارة أخرى: إن النسبة بين المخيل والصدق هي نسبة العموم والخصوص من وجه، حيث إن بعض المخيل ليس بصادق، وبعض الصادق ليس مخيلاً، وذلك لأنك سمعت أن مرد العموم والخصوص إلى سالتين جزئيتين:

والجمهور والنفس المهذبة تتأثر بالمتخيلات أكثر من تأثرها بالحقائق العلمية، لأن الجمهور أو الفرد غير المهذب عاطفي أكثر من أن يكون متبصراً، وهو أطوع للتخييل من الإقناع «وكثير منهم - الناس - إذا سمع التصديقات استنكرها وهرب منها، وللمحاكاة شيء من التعجب ليس للصدق؛ لأن الصدق المشهور كالمفروغ منه... والصدق المجهول غير ملتفت إليه، والقول الصادق إذا حُرّف عن العادة وألحق به شيء تستأنس به النفس، فربما أفاد التصديق والتخييل، وربما شغل التخييل عن الالتفات إلى التصديق والشعور به»^(٢).

ألا ترى أن الكلام المخيل الشعري قد يحببُ أمراً مبعوضاً للنفس، وقد يبغض شيئاً محبوباً لها. واعتبر ذلك في اشمزاز بعض الناس من أكلة لذينة قد أقبل على أكلها فقيل له: إنه وقع فيها بعض ما تعافه النفس - كالخنفساء مثلاً - أو شبّهت له ببعض المهوعات أو سميت أكلة عند قوم باسم قبيح جداً عند قوم آخرين، وهذا متداول بين أقطار المشرق والمغرب العربي، فإن الخيال حينئذ قد يتمكن منه، فيعافها حتى ولو علم بكذب ما قيل.

ولا تنس القصة المشهورة لملك الحيرة (النعمان بن المنذر) مع نديمه الربيع وقد كان يأكل معه، فجاءه لبيد الشاعر وهو غلام - ذكره ابن سلام الجمحي في

(١) الشفاء: ج ٤، ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق.

الطبقة الثالثة من شعراء الجاهليّة، فقال: «وكان لبيد بن ربيعة، أبو عقل، فارساً شاعراً شجاعاً، وكان عذب المنطق، رقيق حواشي الكلام...»^(١) وهو يعدّ من أصحاب المعلّقات - مع قومه للانتقام من الربيع في قصّة مشهورة في مجامع الأمثال، فقال لبيد مخاطباً للنعمان:

مهلاً - أبيت اللعن - لا تأكل معه إنّ استه من برص ملّمعه
وإنّه يُدخل فيها إصبعه يُدخلها حتى يوارى أشجعه

أمّا قوله: أبيت اللعن، جملة اعتراضية يراد بها الدعاء بالبعد عن اللعن والمذمة، وقد كان هذا الاصطلاح متداولاً في العصر الجاهليّ حيث ورد في اعتذار النابغة الذبياني من النعمان:

أتاني - أبيت اللعن - أنّك لمتني وتلك التي تستكّ منها المسامع^(٢)

وأما الاست: فهو من باب ستّه وليس من باب أست كما أفاد ذلك العلامة ابن المنظور في لسان العرب، وهو هنا بمعنى حلقة الدبر.

وأما الأشجع: في اليد والرجل العصب الممدود من بين الرسغ إلى أصول الأصابع. وقيل: الأشجاع رؤوس الأصابع، وهو المراد هاهنا. ومما يؤكّد كلام المصنّف أنّ التخيل له دور التنفير من الشيء، وأنّه يدعو النفس لتعافه: أنّ النفس نفرت من شرح هذين البيتين وعافته.

فرفع النعمان يده من الطعام، وتنكّر لنديمه هذا، وأبى أن يستكشف صدق هذا القول فيه بالرغم من الحاجة^(٣) - أي: إلحاح الربيع - وقال له ما ذهب مثلاً من أبيات:
قد قيل ذلك إن حقاً وإن كذباً فما اعتذارك من قول إذا قبلاً؟

(١) طبقات فحول الشعراء: تأليف محمد بن سلام الجمحي: السفر الأوّل.

(٢) تاريخ الأدب العربي: دكتور شوقي ضيف، العصر الجاهلي: ص ٢٨٨.

(٣) في بعض النسخ: بالرغم على الحاجة، أي: إنّ الأمر يتطلب التحقّق.

أي: بعد أن قيل ما قيل، ما عاد يمحو أثره شيء، والذي قيل بما يحمله من بشاعةٍ وقبح، لم يترك مجالاً للنفس لكي تستفسر عن حقيقة الأمر وواقعه، وهذا ما أشار إليه الشيخ رحمه الله في عبارته الأخيرة التي نقلناها من الشفاء: (وربما شغل التخيل عن الالتفات عن التصديق والشعور به) بل ربّما صرف صرفاً لا هوادة فيه، كما كان من الملك النعمان بن المنذر.

واعتبر ذلك أيضاً (دعوةً للوقوف على مثالٍ آخر يظهر فيه أثر التخيل المنفّر) **في تصوير الإنسان بهذه الصورة اللفظية البشعة: «أوله نطفة مذرة، وآخره جيفة مذرة، وهو ما بين ذلك يحمل العذرة، إنّما سبقت هذه الصورة لتكون كإحساناً للإنسان على غروره وعجبه، لا لتكون سبباً لقرع الإنسان من نفسه، كيف وقد خلقه تعالى في أحسن تقويم، وجعله أهلاً لحمل الأمانة والخلافة الإلهية.**

فإنّ هذه صورةٌ حقيقيةٌ للإنسان ولكنها ليست كلّ ما له من صور، وللنفس على كلّ حالٍ محاسنها التي ينبغي أن يُعجبَ بها، لاسيّما من صاحبها، وإعجاب المرء بنفسه، وحبُّه لها، أساسُ حياته كلّها، حيث فطر الله الإنسان على حبِّ ذاته، الذي يدفعه لأن يجلب لها المنفعة ويدفع عنها الضرر، وإلا لأهلك الإنسان نفسه بكلّ سهولةٍ ويسرٍ، وهذا يؤدّي إلى انقراض النوع البشريّ، وهذا خلاف العناية الإلهية التي قضت أن يصل كلُّ إلى كماله اللائق به.

ولكنّ مثل ذلك التصوير البشع، يأخذ من النفس أثره من التنفّر والاشمئزاز، حتّى لو كان أبعد شيءٍ في التأثير في التصديق والاعتقاد بحقارة النفس رغم أنّ الإنسان يصدّق ويدّعي بأنّ الإنسان مكرّمٌ من قبل خالقه، لكن يبقى أثر هذا التصوير يثير الشعور بالحقارة والاشمئزاز من النفس.

وسببُ هذا التأثير النفسي هو التخيلُ الذي قد يُقلع المتكبر عن غطرسته ويخفّف من إعجابه بنفسه، وهذا هو المقصود من مثل هذه الكلمة.

ولعلّ دور التخيل وأثره في صرف النفس عن الالتفات إلى حقيقة الأمر،

كدور الوهم حيث يصدّ النفس عن الإذعان بالنتيجة رغم إقراره بالمقدمات.
 واعتبر أيضاً بالشعر العربي، فكم رفعً وضعياً أو وضعً رفيعاً، وكم أثارَ
 الحروبَ وأورى الأحقاد! وكم قرّب بين المتباعدين وآخى بين المتعادين! وربّ بيتٍ
 صار سبّةً لعشيرةٍ، وآخر صار مفخرةً لقوم.
 على أنّ كلّ ذلك لم يغيّر واقعاً ولا اعتقاداً. ومرّد ذلك كلّهُ إلى الانفعالاتِ
 النفسيةِ وحدها. وقد قلنا: إنّها أعظمُ تأثيراً على الجمهور الذي هو عاطفيٌّ بطبعه،
 وعلى الأفراد غير المهذّبة التي تتغلّب عليها العاطفةُ أكثر من التبصّر. إنّما يكون
 التهذيب بتحرير النفس من قبضة الحسّ والخيال وجعلها منقاداً للعقل ليس إلّا.
 والخلاصة: إنّ التصوير والتخييل مؤثّرٌ في النفس وإن كان كاذباً بل - وقد سبق -
 كما كانت الصورة أبعد وأغرب، كانت أبلغ أثراً في إعجاب النفس والتذاذها. وأحسنُ
 مثالٍ لذلك قصصُ ألف ليلةٍ وليلةٍ، وكليّة ودمنة، والقصصُ في الأدب الحديث.
 والسبب الحقيقي لانفعال النفس بالقضايا المخيّلات، الاستغرابُ الذي يحصلُ
 لها بتخييلها، على ما أشرنا إليه فيما تقدّم، وهذا ما يمكن عرضه من خلال
 الطريقة التالية:

الفرض: الشعر هو الكلام المخيّل أو المؤلّف من القضايا المخيّلات.
 المدّعي: النفس منفعلَةٌ متأثّرةٌ بالشعر
 البرهان: يمكن عرضه من خلال القياسين التاليين وهما من الشكل الأوّل:
 كلّ أمر مستغرب يفعل في النفس ويثيرها
 الكلام المخيّل أمر مستغرب
 ∴ الكلام المخيّل يفعل في النفس ويثيرها
 ثمّ نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:
 الكلام المخيّل يفعل في النفس ويثيرها
 الشعر كلام مخيّل

.: الشعر يفعل في النفس ويثيرها

إذن، كان الاستغراب في القياس الأوّل واسطةً لثبوت انفعال النفس وتأثيرها بالكلام المخيّل الذي من جملة الشعر. وهو المطلوب.

ألا ترى أنّ المضحكات والنوادر عند أوّل سماعها، تأخذ أثرها في النفس من ناحية اللذة والانبساط، أكثر ممّا لو تكرّرت وألفت الأذان سماعها. بل قد تفقد مزيتها وتصيح تافهةً باهتةً لا تهتزّ النفس لها، بل قد يؤثر تكرارها الملل والاشمئزاز. إنّما ذكر النوادر والمضحكات كمصاديق للأمر المستغرب، فالنادر الوقوع عند وقوعه للوهلة الأولى يثير الاستغراب وكذلك الأمر المضحك، حيث إنّ الضحك وليد التعجب والاستغراب، وهذا المعنى يمكن عرضه من خلال لغة القياس أيضاً:

كلّ أمر مستغرب يثير النفس ويفعل بها

النوادر والمضحكات أمورٌ مستغربة

.: النوادر والمضحكات تثير النفس وتفعل بها.

فإذا ما تكرّرت النوادر فلا تبقى نوادر، بل صارت أموراً أكثريةً، وبالتالي لا تكون من الأمور المستغربة، وكذلك المضحكات.

وإذا قيل في بعض الشعر: إنّ «هو المسك ما كرّرتّه يتضوّع» فهو من مبالغات الشعراء. وإذا صحّ ذلك فيمكن ذلك لأحد وجهين:

(الأوّل): أن يكون فيه من المزايا والنكات ما لا يتضح لأوّل مرّة أو لا يتمثّل للنفس جيّداً. فإذا تكرّرت قراءته، استمرى أكثر، وانكشفت مزاياه بصورة أجلى، فتجدد قيمته بنظر المستمع.

(الثاني): أنّ عذوبة اللفظ وجزالته لا تفقد مزيتها بالتكرار وليست كالتخييل.

هذا منه رحمه الله دفع إشكالٍ يورد على ما تقدّم وهو: أنّ النوادر والمضحكات لا تبقى مستغربةً مثيرةً للنفس فيما لو تكرّرت، حيث قد يشكل البعض فيقول: إنّنا لا نجد هذا في موارد عدّة، من جملة شعر الذي لا نملُّ من تكرار

قراءته وترديده، وفي كل مرة نلتدّ، بل لعلنا نزداد لذةً به كلما قرأناه، وقد قيل في هذا: إن الشعر كالمسك، حيث إن المسك كلما هزرت قارورته انتشرت رائحته، وذلك الشعر كلما كررت قراءته ازداد الأنس والالتذاذ به. فيجيب رحمه الله: **أولاً:** أن هذا التشبيه غير صحيح حقيقةً، وإنها هو كناية عن رقي الشعر وروعته. **وثانياً:** لو كان هذا الأمر صحيحاً بحيث كلما كررنا الشعر ازدادنا به شغفاً وتذوّقاً، فإنه ليس للاستغراب، وذلك لأن الاستغراب يزيله التكرار، وإنها هذا يرجع إلى أحد أمرين:

الأول: لبقاء الاستغراب مع التكرار، وقد علمت: أن الاستغراب هو سبب انفعال النفس وتأثرها.

وإن قلت: ألم يقل: إن التكرار يزيل الاستغراب، ونحن قد فرضنا شعراً تكرر.

فإنه يقال: الاستغراب الموجود بعد التكرار غير الذي كان قبله، وذلك لأن القارئ في قراءته الأولى لم يقف على معنى أو على مستوى أرقى من المعنى الذي قرأه، فإذا ما قرأ الشعر ثانية ووقف على معنى جديد أو على مستوى أرقى من المعنى الذي وقف عليه في القراءة الأولى، استغرب واندحش وانشد والتدّ. **الثاني:** جرس الألفاظ وعدوبتها بيقين من دون أن يחדش بهما التكرار.

هل هناك قاعدة للقضايا المخيلات؟

يشتمل هذا المقطع من كلام المصنّف رحمه الله على الأمرين التاليين:

١. التذكير بمقومات الشعر الثلاثة: الوزن والأفكار والمعاني، والإشارة إلى العلوم التي تعين على توفيرها.
٢. بيان الوجه في عدم محدودية المخيلات كما هو حال القضايا المشهورة الأخرى المظنونة.

لذلك قال رحمه الله: **قد تقدّم: أنّ قوام الشعر بثلاثة أمورٍ: الوزن والألفاظ والمعاني المخيّلة، فلا بدّ لمن يريد أن يتقن صناعة الشعر، من الرجوع إلى القواعد التي تضبط هذه الأمور، حاله حال أيّ صناعةٍ من الصناعات، وقد تقدّم: أنّ الشعر صناعةٌ. فنقول: أمّا الوزن والألفاظ فلها قواعدٌ مضبوطةٌ في فنونٍ معروفةٍ يمكن الرجوع إليها، وليس في علم المنطق موضعٌ ذكرها، لأنّ المنطق إنّما يهتمُّ النظر في الشعر من ناحيةٍ تخيّليةٍ فقط. وأمّا الوزن من ناحيةٍ ماهيّةٍ فإنّما يُبحث عنه في علم الموسيقى الذي يندرج تحت علم الحساب، موضوعه النغم من حيث كونه نسباً عدديّةً متناسبةً.**

ومن ناحيةٍ استعماله وكيفيّةٍ فيبحث عنه في علم العروض.

قال محمد بن سلام الجُمحي: «...ثمّ كان الخليل بن أحمد، وهو رجلٌ من الأزد من فراهيد - يقال: هذا رجلٌ فراهيديٌّ، ويونس يقول: فُرهُوديٌّ، مثل: فُرُدُسيٌّ - فاستخرج العروض واستنبط منه ومن علله ما لم يستخرج أحدٌ ولم يسبقه إلى مثله سابقٌ من العلماء كلّهم»^(١)، وقد وجدت آراء متعدّدةً تبين سبب تسميته هذا العلم بـ«العروض»، وقد كانت ستّةً:

١. لأنّ الشعر يعرض عليه فيظهر المتّزن من المنكر.
٢. أو لأنّه مستعارٌ من العروض بمعنى الناحية، وذلك لأنّ الشعر ناحيةٌ من نواحي العلوم والأدب.
٣. أو لأنّ الخليل ألهم هذا العلم واكتشفه بمكّة التي من أسماؤها «العروض» فسماها الخليل بها.
٤. أو توسّعاً وطلباً للخفّة، وذلك من الجزء الأخير من صدر البيت الذي يسمّى عروضاً.
٥. ومن قائلٍ: إنّ المراد بالعروض الناقاة الصعبة، فيسمّى هذا العلم باسمها

(١) طبقات فحول الشعراء، السفر الأوّل: ص ٢٢.

لصعوبته.

٦. وذهب بعضهم إلى أن من معاني العروض الطريق في الجبل، والبحور طرق إلى النظم.

وأقرب هذه الآراء إلى الصواب الأوّل، فيكون مشتقاً من العرض لأنّ الشعر يعرض ويقاس على ميزانه»^(١).

وأما الألفاظ: فهي من شأن علوم اللغة وعلوم البلاغة والبديع. علوم اللغة كعلم فقه اللغة، وعلوم البلاغة كعلمي المعاني والبيان، حيث إنّ البديع ليس من علوم البلاغة وإن جرت العادة على إلحاقه بها.

وعلى هذا، فلا بدّ للشاعر من معرفة كافية بهذه الفنون. إما بالسليقة أو بالتعلّم والممارسة، مع ذوقٍ يستطيع به أن يدرك جزالة اللفظ وفصاحته، ويفرّق بين الألفاظ من ناحية عدوبتها وسلاستها، فينتقي منها ما يضيف على المعنى روعةً وكياسةً، حيث إنّك عرفت: أنّ اللفظ يؤثّر في المعنى ويتأثّر به، وذلك لما بينهما من علاقةٍ راسخةٍ أكيدة.

والناس تتفاوت تفاوتاً عظيماً في أذواقها، وإن كان لكلّ أمةٍ ولكلّ أهلٍ لغةٍ، ذوقٌ عامٌّ مشتركٌ يشدُّ من كان دونه، وإنّما التفاوت المذكور يكون فيه شدةً وضعفاً، وما ليس لديه الحدّ الأدنى فيه لا يعوّل عليه.

وللممارسة وقراءة الشعر الكثير، الأثر الكبير في تنمية الذوق وصقله. لقد قال أهل الفنّ: «...الذوق السليم هو العمدة في معرفة الكلمات وسلاستها، وتمييز ما فيها من وجوه البشاعة ومظاهر الاستكراه؛ لأنّ الألفاظ أصواتٌ، فالذي يطرب لصوت البلبل وينفر من صوت البوم والغربان، ينبو سمعه عن الكلمة إذا كانت غريبةً متنافرة الحروف. ألا ترى أنّ كلمتي «المزنة» و«الديمة»

(١) موسيقى الشعر العربي: ص ١١.

للسحابة الممطرة، كلتاهما سهلةٌ عذبةٌ يسكن إليها السمع، بخلاف كلمة «البُعاق» التي في معناها فإنها قبيحةٌ تصك الآذان، وأمثال ذلك كثيرٌ في مفردات اللغة، تستطيع أن تدركها بالذوق»^(١) إذن على الذوق المعول في تعاطي الشعر كتابةً ونقداً، والآلية المثل لتنميته يمكن عرضها من خلال التالي:

١. قراءة الكثير من الشعر الجيد ومحاولة حفظ الكثير منه.

٢. حفظ ما تقع عليه العين من مفرداتٍ وتراكيب تتوافر فيها شروط الفصاحة

والبيان.

٣. محاولة توظيف هذه المفردات والتراكيب من خلال استعمالها في الكتابة،

حيث يؤدي هذا إلى رسوخها ودخولها كمفرداتٍ تغني القاموس اللغوي للأديب وتثريه. حتى إذا ما كان لها ذلك، جرت على اللسان بكل سلاسةٍ وانسيابٍ.

أما «القضايا المخيلات» فليس لها قاعدةٌ مضبوطةٌ يمكن تحريزها والرجوع إليها؛ لأنها ليست من قبيل القضايا المشهورات والمظنونات يمكن حصرها وبيان أنواعها.

يمكن عرض هذا الاستدلال من خلال القياسين التاليين:

الأمر المستغربة بعيدة مغمورة

البعيد المغمور لا يجدد ولا يحصر

∴ الأمر المستغربة لا تحد ولا تحصر

ثم نضع هذه النتيجة كبرى في القياس التالي:

الأمر المستغربة لا تحد ولا تحصر

المخيلات أمور مستغربة

∴ المخيلات لا تحد ولا تحصر

وقد أشار إلى مفاد هذا، الشيخ رحمه الله بقوله: «والتصديقات المظنونة

(١) البلاغة الواضحة: ص ٥.

محصورةً متناهيةً يمكن أن توضع أنواعاً ومواضع، وأمّا التخيلات والمحاكيات فلا تحصر ولا تحدّ، كيف والمحصور هو المشهور أو القريب»^(١).

وهذا يمكن عرضه من خلال الضرب الأوّل من الشكل الثاني:

كلّ محصور مشهورٌ قريب

لا شيء من التخيلات بمشهورٍ قريب

∴ لا شيء من المحصورات بتخيلات

وهذه السالبة الكليّة تنعكس عكساً مستويّاً إلى سالبة كليّة أيضاً:

لا شيء من التخيلات بمحصورٍ.

أمّا كبرى القياس فبيّنة، وأمّا صغراه فقد بيّنت فيما تقدّم حيث كان الحدّ الأوسط لعدم شهرتها وقربها هو الاستغراب. وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال الضرب الثاني من الشكل الأوّل:

التخيلات أمورٌ مستغرّبة

لا شيء من المستغرب بمشهورٍ قريب

∴ لا شيء من التخيلات بمشهورٍ قريب

إذ القضايا المخيّلات - كما سبق - كلّما كانت بعيدةً نادرةً وغريبةً مستبعدةً، كانت أكثرَ تأثيراً في التخييل والتذاذ النفس. وقد سبق أيضاً بيانُ السببِ الحقيقيّ في انفعالِ النفسِ بهذه القضايا، حيث قال المصنّف رحمه الله: «والسبب الحقيقيّ لانفعال النفس بالقضايا المخيّلات الاستغراب الذي يحصل لها بتخييلها»^(٢).

وعليه، فالقضايا المخيّلات لا يمكنُ حصرها في قواعدٍ مضبوطةٍ، بل الشعراءُ ﴿فِي كُلِّ وَادٍ يَهيمُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢٥) وليس لهم طريقٌ واحدٌ مستقيمٌ معلومٌ.

(١) الشفاء: ص ٢٥.

(٢) تقدّم تحت عنوان: القضايا المخيّلات وتأثيرها.

من أين تتولد ملكة الشعر؟

لقد سأل المصنّف رحمه الله سؤالاً ولم يُجب عليه إلاّ جواباً عاماً مبهماً، حيث ذهب إلى أنّها موهبة ربّانية كسائر مواهبه - تعالى - يختصّ بها أناساً دون آخرين، بل هذا الجواب يجرّض على السؤال أكثر وهو: لمّ اختصّ هؤلاء دون هؤلاء، وكأنّ من اختصّ بالموهبة لا دور له في الحصول عليها!

لعلّه رحمه الله لم يفصّل في الجواب؛ لأنّ الحال لا يقتضي ذلك، وإنّما الذي يقتضيه هو أنّ من يختصّه الله تعالى بهذه الموهبة فهو ذو حظّ عظيم.

وإن كان يمكن الإشارة العابرة لمخصّص من المخصّصات كالوراثة مثلاً، أو الوسط المحيط بالشخص لهما دورٌ في هذا الاختصاص الربّاني بزيد دون عمرو. ولعلّ الذي دعاه لعدم الخوض في ذلك - ولو على نحو الإشارة - هو: أنّ البحث ليس بحثاً في العلل الموجبة لوجود الموهبة؛ إذ البحث ليس بحثاً في فعل الإنسان، بل الأنسب هو الحديث عن الموهبة بما هي أمرٌ مفروغ الوجود وكيفية تنميتها لتشتدّ وتقوى، ولينتفع صاحبها بها؛ لذلك قال قدّس سرّه: **لا يزال غير واضح لنا سرّ ندرة الشعراء الحقيقيين في كلّ أمة**. تقييد الشعراء بالحقيقيين تقييد احترازيّ، وإلاّ فالشعراء غير الحقيقيين أكثر من السهام النازلة على قلب المتنبّي الذي صار كالغشاء من نبال.

بل يمكن تلمّس عدّة أسبابٍ لهذه الندرة، وهي التالية:

١. عدم وجود الموهبة.
٢. عدم اكتشافها.
٣. عدم العناية بها حال اكتشافها.

٤. عدم مبالاة الوسط المحيط بشيء اسمه الشعر، كما هو حال زماننا، حيث أخذ المجتمع إلى ثقافة الميوعة والانبهار بما يسمونه نجوماً وفنانين استعراضيين.

بل لا تجد من كل أمة من تحصل له قوة الشعر في رتبة عالية، فينبغ فيه ويتمكن من الإبداع والاختراع، إلا النادر القليل وفي فترات متباعدة قد تبلغ القرون.

ومن العجيب: أن هذه الملكة - على ما بها من اختلاف في الشعراء قوة وضعفاً - لا تتولد في أكثر الناس وإن شاركوا الشعراء في تذوق الشعر وممارسته وتعلّمه.

هذه هي خاصّة الاستعداد أو الإمكان الاستعدادي حيث استدلل على وجوده، وعلى أنه خارجي لأنه يتّصف بصفات الخارج من شدّة وضعف وقرب وبعد «فالنطفة التي فيها إمكان أن تصير إنساناً أقرب إلى الإنسانية من الغذاء الذي يتبدّل نطفةً، والإمكان فيها أشد منه فيه»^(١)، وكذلك حال ملكة الشعر فهي ممّا يتفاوت فيه الشعراء بعد اشتراكهم فيها، والناس الذين لم يحصلوا على هذه الموهبة يتذوّقون الشعر ويستسيغونه، بل ويفاضلون بين شعرٍ وآخر.

وكل ما نعلّمه عن هذه الملكة: أنها موهبة ربّانية كسائر مواهبه تعالى التي يختص بها بعض عباده دون البعض الآخر لا على نحو الإرادة الجزافية حتماً، وإنما يوجد شيء عند هؤلاء ليس موجوداً عند غيرهم. ولا يضرّ بهذه الحقيقة عدم وقوفنا تفصيلاً على ذلك الشيء.

كموهبة حسن البيان أو الخطابة أو التصوير أو التمثيل... وما إلى ذلك ممّا يتعلّق بالفنون الجميلة وغيرها.

ومن أجل هذا الاختصاص الربّاني، اعتبر الشعراء نوابغ البشر. طبعاً ليس في زماننا هذا، ولعلّ الأمر الذي أعطى الشاعر أهميّة أكثر من غيره هو دوره في الأزمنة الغابرة حيث كان يعدّ الشاعر وزير إعلام القبيلة؛ يدافع عن مجدها ويُعلي

(١) بداية الحكمة، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، المرحلة العاشرة، الفصل الأوّل.

من شأنها بين القبائل من خلال تعداد مكارمها ومآثرها وأيامها الخالدة، ويردّ كيد من يكيدها، الصاع صاعين، هذه الحاجة الماسّة للشاعر ساهمت في توجيه الأنظار إليه، وقد أخذت «الفضائيات» دور الشاعر في هذا الزمان، حيث إذا أرادت قبيلة عربيّة - أي: دولة عربيّة، حيث إنّ الحكم في القرن الواحد والعشرين هو حكم قبليّ تباركه وتدعمه الدول التي تعطي دروساً في الديمقراطية - أن تنال من أخرى، فما عليها إلا أن تفتح نيران فضائيتها أو فضائياتها على القبيلة الأخرى، ثمّ تلتقي القبائل في قمم تتحدّث عن التضامن والوقوف صفّاً واحداً في وجه عدوّ يبادله معظمهم الودّ والولاء من خلال قنواتٍ سرّيةٍ للغاية، وذلك إلى حين.

وقد وجدنا العرب كيف كانت تعتزّ بشعرائها، فإذا نبغ في قبيلةٍ شاعرٌ أقاموا له الاحتفالات، وتهنئونها به القبائل الأخرى. ولو كان يتمكّن أكثر الناس من أن يكونوا شعراءً لما صحّت منهم هذه العناية بشاعرهم ولما عدّوه نبوغاً.

تقدّم آنفاً: أنّ الحاجة إلى الشاعر كان لها الدور الأكبر في توجيه الأنظار إليه والعناية به، فلو تمكّن أكثر الناس من أن يكونوا شعراءً في زماننا هذا، لما لقوا ما كان يلقاه الشاعر قديماً من تقديرٍ وتبجيلٍ.

غير أنّ هذه الموهبة - كسائر المواهب الأخرى - تبدأ في تكوينها في النفس، كالبذرة لا يحسّ بها حتى صاحبها، فإذا اكتشفها صاحبها من نفسه صدفةً وسقاها بالتعليم والتمرين، تنمو وتستمرّ في النمو حتى قد تصبح شجرةً باسقةً تؤتي أكلها كلّ حين.

لقد اعتمد قدس سرّه في تقريب معنى معقولٍ على التشبيه بالمحسوس، فكما أنّ البذرة لكي تشقّ طريقها في صراط الشجرية، لابدّ لها من رعايةٍ ورعايةٍ، فكذلك الموهبة يحتاج في حال اكتشافها إلى رعايةٍ ورعايةٍ، فكما أنّ البذرة تحتاج إلى ماءٍ فكذلك الموهبة؛ إذ لكلّ ماؤه المناسب له، وماء الموهبة التعلّم والتمرين، ولا يستغنى بأحدهما عن الآخر، إذ مجرد تعلّم الشيء لا يجعله يؤتي الأكل المرجوّ

منه، بل لا بدّ من تمرينٍ ومثابرةٍ ورعايةٍ، وقد سمعتَ في تعريف المنطق: أن مجرد تعلّمه لا يوصل إلى العصمة من الخطأ في الفكر، بل لا بدّ من الرعاية والمراعاة والتمرين على تطبيق القواعد التي يحصل عليها بالتعلّم.

ولكنّ اكتشاف الموهبة ليس بالأمر الهين، وقد يكتشفها الغير العارف قبل صاحبها نفسه. وهنا ينصح التربويون الآباء بمتابعة ومراقبة أبنائهم للوقوف على ميولهم وممارساتهم في اللعب، لمعرفة مواهبهم واكتشافها من أجل تنميتها فيهم وبشكلٍ غير مباشرٍ.

وقد تذوي وتموت المواهب في كثيرٍ من النفوس إذا أهملت في السنّ المبكر لصاحبها. وكم من مواهب قتلها الإهمال وسحقتها الغفلة، فمات شاعرٌ واعدٌ، ومخترعٌ حاذقٌ، وطبيبٌ ماهرٌ، و... إلخ.

صلة الشعر بالعقل الباطن

الحديث هاهنا يدور حول المنبع الذي يفيض على الشاعر شعراً وأنّ أمر استحضار الشعر ليس بيد أكثر الشعراء؛ وذلك لأنّ لا سلطان للشاعر على المنبع، إذ هو في منطقة بعيدة عن الشعور بها، وإنّما يدرك وجودها من خلال أثرها المنبعث عنها.

إذن، هناك مَنْ يذهب إلى أنّ للإنسان عقليْن: ظاهرٌ وآخر باطنٌ، وقد اعتيد على إسناد هذا التقسيم إلى «فرويد»^(١). وقد شبّه بعضهم هذين العقليْن لدى الإنسان «بجبل الجليد الطافي في البحار القطبية لا يظهر منه إلا جزءٌ صغيرٌ فوق الماء، أمّا الجزء الأكبر فقد انغمس في الماء لا يُرى منه شيءٌ. إنّ أغلب حركات الإنسان وسكناته يسيرها هذا الجزء المنغمس من العقل...»^(٢).

(١) خوارق اللاشعور، أو أسرار الشخصية الناجحة، الدكتور علي الوردي: ص ٣٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٣.

إذن، هناك ما يحرك الإنسان من دون أن يجد الإنسان لهذا المحرك تفسيراً، فإذا ما انساق الإنسان بحركته بما ينسجم مع إرادته، أشعره ذلك براحة لا يجد لها سبباً ظاهراً، وإلا فبانقباض وانزعاج.

ولعلّ هناك مَنْ يطبّق منطقة اللاشعور التي اتّخذت تفاسير عدّة منها الغث ومنها السمين، على العين الثابتة للإنسان، وهي حقيقته الأولى اللازمة لاسم من الأسماء، فهي المحرك الحقيقي له، حيث يكون دور الإنسان وعقله الظاهر هو استتساخ ما لديه من صورٍ وكمالاتٍ.

لذلك قال قدّس سرّه: **والحقُّ أنّ الشاعرَ البارِعَ كالخطيبِ البارِعِ، يستمدُّ في إبداعه من عقله الباطنِ اللاشعوريِّ، فيتدفّقُ الشعرُ على لسانه كالإلهامِ من حيث يدري ولا يدري، على اختلافٍ عظيمٍ للشعراءِ والخطباءِ في هذه الناحية.**

هناك أمران يحسن الوقوف عندهما باختصارٍ:

١. العقل اللاشعوريّ.

٢. الإلهام.

أمّا الأوّل فقد يُفهم منه للوهلة الأولى التهافت ظاهراً، حيث إنّ العقل يعني الشعور والدرك، فكيف يوصف الشعور والدرك بأنّه لا شعوريّ.

الجواب: بالرجوع إلى تقسيم الجهل إلى بسيطٍ ومركّبٍ؛ وكذلك العلم فإنّه ينقسم إلى بسيطٍ ومركّبٍ، والعلم البسيط هو أنّك تعلم ولا تعلم أنّك تعلم، والعقل الباطن منه فهو عقلٌ وشعورٌ لكنّه غير مشعورٍ به، وأمّا العلم المركّب فهو أنّك تعلم، وتعلم أنّك تعلم.

وأما الثاني فقد فرّقوا بين الإلهام والوحي: «إنّ الإلهام قد يحصل من الحقّ تعالى بغير واسطة الملك بالوجه الخاصّ الذي له مع كلّ موجودٍ، والوحي يحصل بواسطته، ولذلك لا تسمّى الأحاديث القدسيّة بـ(الوحي) و(القرآن) وإن كانت كلام الله تعالى... وأيضاً الوحي من خواصّ النبوة... والإلهام من خواصّ الولاية،

وأيضاً هو مشروطٌ بالتبليغ دون الإلهام...»^(١).

صحيحٌ أنّ الشعراء الحقيقيين لهم هذه الحالة من الاستمداد من العقل الباطن، لكنهم يتفاوتون في مستوى هذا الاستمداد شدةً وضعفاً، وبهذا يمتازون، وحالهم في هذا حالهم في تفاوتهم - بل تفاوت الناس - في الاستفادة من العقل الباطن.

وليس الشعرُ والخطابةُ كسائرِ الصناعاتِ الأخرى التي يبدعُ فيها الصانعُ عن رويّةٍ وتأملٍ دائماً، حيث قد يلهم الشاعر فكرةً وهو يخوض في كلّ شيءٍ إلا الشعر، وليس كذلك أصحاب الصناعات الأخرى كالنجارة مثلاً، فلكي يبدع النجّار لا بدّ له من رويّةٍ وتأملٍ قد يمتدّ ويطول.

وإلى هذا أشارَ صحارُ العبدى لما سأله معاويةُ: ما هذه البلاغةُ فيكم؟ فقال: شيءٌ يختلجُ في صدورنا، فتقدّفه ألسنتنا كما يقذفُ البحرُ الدررَ^(٢). إنّما أعجب معاوية ببلاغة صحار بن عيَّاش العبدى لما قال له: يا أزرق.

فقال صحار: البازيُّ أزرق، قال: يا أحمر، قال: الذهب أحمر، قال: معاوية: ما هذه البلاغة فيكم عبد القيس؟

فقال عندها صحار: شيءٌ يختلج في صدورنا فتقدّفه ألسنتنا كما يقذف البحر الزّبد^(٣). فقال: فما البلاغة عندكم؟ قال: أن نقول فلا نخطئ، ونجيب فلا نبطئ^(٤).

وهذه لفنةٌ بارعةٌ من هذا الأعرابي أدركها بفطرتِه، وصوّرها على طبع سجيّته.
ومن أجل ما قلناه من استمدادِ الشاعرِ من منطقةِ اللاشعورِ، تجده قد لا يؤاتيه الشعرُ وهو في أشدّ ما يكونُ من يقظتِه الفكريةِ ورغبته الملحةِ في إنشائه. والسرّ في ذلك: أنّ تلك المنطقة ليست تحت سيطرة صاحبها، كيف وهي منطقةٌ غير

(١) شرح فصوص الحكم، داود القيصري: ج ١، ص ١٢٧.

(٢) كتاب العقد الفريد: ج ٤، ص ٣٠.

(٣) جاء في العقد الفريد الزّبد، وليس الدرر كما نقل المصنّف قدس سرّه.

(٤) المصدر السابق.

مشعور بها شعوراً مركباً حتى يتم النيل منها كلما أراد الشاعر، بل لعل الإلحاح عليها يزيد لها استعصاءً وامتناعاً وإحجاماً عن إعطاء ما يراد منها.

قال الفرزدق^(١): قد يأتي عليّ الحينُ وقلعُ ضريسٍ عندي أهونُ من قولِ بيتِ

شعرٍ. أما الفرزدق فقد عدّه محمد بن سلام الجمحي في الطبقة الأولى من طبقات الإسلام التي هي عشر طبقاتٍ، واسمه همّام بن غالب بن صعصعة بن ناجية بن عقال بن مجد بن سفيان بن مجاشع، وإنما سمّي الفرزدق لأنّه شبّه وجهه بالخبزة، وهي فرزدقة^(٢)، ويشترك معه في هذه الطبقة جرير والأخطل عبيد بن حصين المسّمى بـ«راعي الإبل».

وبالعكسٍ قد يفيضُ الشعرُ ويتدفّقُ على لسانِ الشاعرِ من غيرِ سابقِ تهيؤٍ فكريّ،

والشعراءُ وحدّهم يعرفون مدى صحّةِ هذه الحقيقةِ من أنفسهم. وقد عرف هذا من نفسه قدس سرّه لأنّ له باعاً في آداب اللغة والشعر.

وأحسبُ أنّه من أجلِ هذا، زعمَ العربُ - أو شعراؤهم خاصّةً - أنّ لكلّ شاعرٍ

شيطاناً أو جنياً يلقي عليه الشعرَ. والغريبُ: أنّ بعضهم تخيلَه شخصاً يمثّلُ له، وأسماءه باسمٍ مخصوصٍ. وكلُّ ذلك لأنّهم رأوا من أنفسهم أنّ الشعرَ يؤاتيه من على الأكثرِ من وراءِ منطقةِ الشعورِ، وعجزوا عن تفسيره بغيرِ الشيطانِ والجنّ.

إذن، أدرك العرب قديماً أنّ صقعاً في أنفسهم يمدّهم بالشعر من دون أن يروه، وهذا هو معنى العقل الباطن، أو منطقة اللاشعور، وقد اعتاد العرب الأوائل وغيرهم من الشعوب البدائية أن تسند الأفعال والآثار التي لا يدركون مصدرها بشكلٍ واضحٍ إلى الجنّ والشياطين، أي: إلى القوى التي لا تُرى، وهم يعتبرون أنّ مصداق ما لا يرى منحصرٌ بهذين المصداقين: الشياطين والجانّ.

(١) راجع العقد الفريد: ج ٣، ص ٤٢١.

(٢) طبقات فحول الشعراء، السفر الثاني، الطبقة الأولى.

وعلى كلِّ حالٍ، فإنَّ قوَّةَ الشعرِ إذا كانت موجودةً في نفسِ الفردِ، لا تخرُجُ - كما تقدّمَ - من حدِّ القوَّةِ إلى حدِّ الفعليةِ اعتباطاً من دون سابقِ تمرينٍ وممارسةٍ للشعرِ بحفظٍ وتفهمٍ، ومحاولةٍ نظمه مرّةً بعد أخرى.

القوَّةُ هاهنا بمعنى الاستعداد، حيث يقسّم الموجود - من حيث هو موجودٌ - إلى ما بالقوَّة وإلى ما بالفعل، فالبذرة شجرةٌ بالقوَّة، أي: هي ليست شجرةً بالفعل حتّى لا تترتّب آثار الشجرية عليها، ولكنها تشتمل على استعداد أن تصبح شجرةً و«ليعلم أنّ (القوَّة) أو (ما بالقوَّة) كما تطلق على حيثية القبول كذلك تطلق على حيثية الفعل إذا كانت شديدةً، وكما تطلق على مبدأ القبول القائم به ذلك، كذلك تطلق على مبدأ الفعل...»^(١).

وبالتالي لا يكفي لكي يكون الإنسان شاعراً أن يمتلك الاستعداد والقبليّة، بل إضافةً إلى ذلك، لا بدّ له أن يتعهّد هذا الاستعداد حتّى تخرج الشعريّة من مرحلة القوَّة التي لا يترتّب عليها نظم الشعر إلى مرحلة الفعل التي يكون لها ذلك، وهذا يتمّ من خلال:

١. حفظ كمّياتٍ كبيرةٍ من الشعر المختار المتقّى.

٢. محاولة النظم بعد إتقان العلوم التي لها مساسٌ بالشعر كالنحو، والبلاغة، والعروض، والقافية.

ويجب أن لا ييأس المحاول فيما لو أخفق ولو مراراً؛ فإنّ هذا لا يعني عدم الجدوى، بل له دورٌ في إعداد النفس لكسب المزيد من اللياقة التي تقرّبه أكثر من امتلاك ناصية الشعر.

وقد أوصى بعضُ الشعراءِ ناشئاً ليتعلّم الشعرَ أن يحفظَ قسماً كبيراً من المختارِ منه ثمّ يتناساه مدّةً طويلةً، ثمّ يخرجُ إلى الحدائقِ الغنّاءِ ليستلهمه، وكذلك فعل

(١) بداية الحكمة، المرحلة العاشرة، الفصل السادس عشر.

ذلك الناشئ فصار شاعراً كبيراً. أما الناشئ فيروى أنه الحسن بن هانئ المعروف بأبي نؤاس، فقد أوصاه أستاذه خلف الأحمر أن يحفظ عشرين ألف بيت، وقد فعل ذلك الحسن خلال ستة أشهر، ثم جاء أستاذه يعلمه بأنه أنجز ما أراده، فقال له: انسها جميعاً. فأجابه فتناسى، ثم قال له الأستاذ: تصوّر أنّي متُّ، فترثيني بقصيدة، فعاد أبو نؤاس بعد يومين وقد كتب بدل القصيدة اثنتين.

إنّ الأمرَ بحفظه وتناسيه فلسفة عميقة في العقل الباطن، توصل إليها ذلك الشاعر بفطرته وتجربته: إنّ هذا هو شحنُ القوّة للعقل الباطن لتهيئته لإلهام الشعور في ساعة الانسراح والانطلاق التي هي إحدى ساعات تيقظ العقل الباطن وانفتاح المجرى النفسي بين منطقتي اللاشعور والشعور، أو بالأصحّ إحدى ساعات اتّحاد المنطقتين. بل هي من أفضل تلك الساعات. وما أعزّ انفتاح هذا المجرى على الإنسان، إلا على من خلق مُلهماً فيؤاّتيه بلا اختيار.

أما الأمر بحفظ كمّ هائل من الشعر المختار فهو ممّا لا بدّ منه، وذلك إثراءً للقاموس اللغوي بالألفاظ وإغناءً للمتخيّلة بالصور الكثيرة، وأما الأمر بالنسيان - أي: عدم الالتفات إلى المحفوظات وعدم استدعائها - فإنّه يؤمّن فرصة لرسوخ هذه الصور وتمكّنها من النفس وتفاعلها في منطقة لا شعورها حتّى تتلاقى وتتلاقح لتنتج صوراً أخرى يستدعي بعضها بعضاً بسبب العلاقة التي تقوم بين الصور المحفوظة في قوّة الخيال.

فإذا تمكّنت تلك الصور من الخيال، والألفاظ كذلك، وأخذت حقّها من الركون والاستقرار، كانت كالثمرة التي إن لم تقطف بيد الفلاح هي تلقي بنفسها تاركةً الغصن، معلنةً أنّها بلغت مرحلة النضج، وأنها تحت تصرّف المشتهمين، وكذلك حال الصور والألفاظ التي غاصت في عمق لا شعور الإنسان، فإنّها تلحّ عليه بين الحين والآخر، حتّى تسترعي انتباهه وتلفت نظره إلى أنّه صار بالإمكان القطاف بسهولة ويسرٍ ومتعة.

الفصل الخامس صناعة المغالطة

وفيها ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المقدمات

المبحث الثاني: أجزاء الصناعة الذاتية

المبحث الثالث: أجزاء الصناعة العرضية

المبحث الأول

المقدمات

(١) معنى المغالطة وبماذا تتحقق

المغالطة - كما سيأتي تعريفها - هي: أن تقيم قياساً يشبه الحق، أي: إما يشبه القياس البرهاني وإما يشبه القياس الجدلي. وقد ذكرنا فيما تقدم: أن الخطابة والشعر ليس لهما أية أهمية، وإنما الأهمية للقياس البرهاني والجدلي، وقد ميزنا - فيما سبق - بينهما من حيث المقدمات (المادة) وقلنا: البرهان يعتمد على مقدمات يقينية، والجدل يعتمد على مقدمات مشهورة حقيقية.

ونحن نعلم أن العالم الذي نعيش فيه، اختلط فيه الحق بالباطل، فلكل حق باطل يشبهه، ولهذا قال الله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ (الرعد: ١٧) الزبد الرابي: ما أشبه الحق وليس هو الحق كما توهم البعض. وقد ورد في تفسير الشبهة أنها إنما سميت شبهة: «لأجل أنه بمزج الحق مع الباطل تشبه الحق إما بصورته أو في مادته»^(١) وورد في مقبولة عمر بن حنظلة قول الإمام عليه السلام: «الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^(٢) وإن كان قد حملها بعض الأصوليين على الشبهة الأصولية، أي: الشك، ولكن الشهيد الصدر قدس سره أفاد بأنه ليس المراد منها الشبهة

(١) شرح أصول الكافي للمولى محمد صالح المازندراني: ج ٥ ص ١٠٠.

(٢) الحدائق الناضرة للمحقق البحراني: ج ١ ص ٤٧.

الأصولية، وإتّما المراد منها ما يشبه الحقّ وليس حقّاً.

فالشبهة تشبه الحقّ من حيث الظاهر ولكنها باطلٌ من حيث الباطن، كما في بعض المعادن المطلية بالذهب، حيث يتبادر إلى ذهن الناظر إليها أنّها ذهبٌ خالصٌ، مع أنّ ظاهرها ذهبٌ ولكن باطنها معدنٌ آخر. ومن هنا ورد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة، فمن كان له في الجاهلية أصلٌ، فله في الإسلام أصلٌ»^(١) فإنّك إذا نظرت إلى ظاهر الناس، لا تجد أيّ اختلافٍ فيما بينهم من ناحية الخلقة والأصل؛ إذ كلّ إنسانٍ يرجع إلى اثنين أبٍ وأمٍ إلا أنّهم يختلفون في بواطنهم.

إذن، في كلّ موردٍ نستعمل قياساً يشبه الحقّ - سواءً كان يشبه الحقّ البرهانيّ أو الجدليّ، بالمادّة أو الصورة - يسمّى مغالطَةً.

والغرض من إقامة هذا القياس الشبيه بالحقّ أو بالقياس الصحيح تغليط الطرف الآخر أو نقض وضعه المعين، وهو رأيه المعتقد به أو الملتزم به، فالمغالط يرى أنّ الطرف الآخر له وضعٌ معيّنٌ حقّاً لا يمكن إقامة البرهان الحقيقيّ على خلافه لأنّه مطابقٌ للواقع، فيضطرّ إلى إقامة برهانٍ يشبه الحقّ لينقضه. وحيث إنّ الطرف الآخر قد لا يكون له قدرةٌ على التمييز بين القياس الحقّ والقياس الشبيه به، فيتوهّم أنّ هناك برهاناً على خلاف وضعه الذي يعتقد به.

وهذه الأقيسة التي يقيمها المغالطون لها أسماءٌ تختلف باختلاف الخصوصيات: كالتبكيّة البرهانيّ، والتبكيّة الجدليّ، والعناد والمشغبة. والأصل في ذلك: أنّ المغالطيّ يقيم قياساً أو استدلالاً شبيهاً بالحقّ وليس بحقّ في الواقع، وحيث إنّ

(١) الكافي: ج ١٩٧ ص ٨؛ ١٧٧؛ من لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ٣٨٠، ح ٥٨٢١، ورواه أهل العامة عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وفيه: خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام. راجع صحيح البخاري، باب قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلْمُسَائِلِينَ﴾: ج ٤، ص ١٢٢.

الطرف الآخر قد لا يكون له قدرة على التمييز بين ما هو حق وما هو شبيه به، تنظلي عليه اللعبة. ولهذا قال: **كلُّ قياسٍ نتيجته تكون نقضاً لوضع من الأوضاع يسمّى باصطلاح المنطقيين «تبكيته»^(١) باعتبار أنه تبكيته وتعنيف أو تقرير بالكلام لصاحب ذلك الوضع المعين الذي يعتقد أو يلتزم به.**

فإذا كانت موادّه - أي: موادّ القياس الذي يُنقض به وضع معيّن - من اليقينيّات، قيل له: «تبكيته برهانيّ». وإذا كانت من المشهورات الحقيقيّة والمسلّمات، قيل له: تبكيته جدليّ.

ما ذكره إلى هنا كان بعنوان المقدّمة لبيان معنى المغالطة ولم يكن بحثاً عنها. أمّا البحث عنها فقولُه: **وإذا لم تكن موادّه من اليقينيّات في التبكيته البرهانيّ ولا من المشهورات والمسلّمات في التبكيته الجدليّ أو كانت منها، أي: إذا كانت من اليقينيّات أو المشهورات أو المسلّمات، وكانت صورة القياس باطلّة، لم تتوفّر فيها الشرائط المعترية، فتسمّى مغالطة، لأنّ المغالط يأتي بمقدّمات تشبه المقدّمات اليقينيّة في التبكيته البرهانيّ أو تشبه المقدّمات المشهورة أو المسلّمات في التبكيته الجدليّ. هذا من حيث المادّة، وأمّا من حيث الصورة فيأتي بقياس لم تتوفّر فيه الشرائط المعترية في الأشكال الأربعة أو ضروبها، أو كما قال: **ولكن لم تكن صورة القياس صحيحة - على حسب قوانينه - فلا بدّ أن يكون القياس حينئذٍ شبيهاً بالحقّ واليقين هيئته ومادّة. وذلك لأنّ القياس الشبيه بالحقّ، في مقابل القياس الذي هو حقّ ويقين.** فقولُه: (شبيهاً بالحقّ) إشارة إلى هيئته القياس، وقوله (باليقين) إشارة إلى المادّة، أو شبيهاً بالمشهور مادّة أو هيئته، فيلتبس أمره على المخاطب ويروجّ عليه فيتصوّر أنّه حقّ ويكون عنده في معرض التسليم لقصور فيه أو غفلة، أي: يكون القياس الذي فيه خلل من حيث المادّة أو من حيث الصورة لأنّه يشبه الحقّ مسلماً عند الطرف**

(١) التبكيته لغة: التعنيف والتقرير إمّا بالسوط أو السيف. ويستعمل في التعنيف بالكلام مجازاً.

الآخر لقصور فيه أو لغفلة **وإلا فلا يستحق أن يسمى قياساً** فإنه إذا لم يكن يشبه الحق مادةً وصورةً، لا يسمى قياساً برهانياً ولا جدلياً. فتتحقق المغالطة في القياس الذي يشبه الحق البرهاني أو الحق الجدلي مادةً وصورةً.

وعلى هذا، فهو إن كان شبيهاً بالبرهان سُمي «سفسطائياً»، وصناعته «سفسطة».

ومن هنا يتّضح لنا: أنّ اصطلاح السفسطة في المنطق عبارة عن استعمال قياسٍ شبيهٍ بالحق البرهاني، وهذا الاصطلاح يختلف عن الاصطلاح الفلسفيّ.

وإن كان القياس شبيهاً بالجدل سُمي «مشاغبياً» وصناعته «مشاغبة».

ولقائل أن يقول: لماذا يضطرّ الإنسان إلى السفسطة أو المشاغبة؟

فيقال له: إنّ الاضطرار إليهما إمّا بالاختيار والعمد، وإمّا بالغفلة والاشتباه والغلط. فهو إمّا يريد أن يغلط الآخرين، وإمّا أنه يظنّ أنّ المقدمة التي يستعملها في القياس يقينيةٌ وهي ليست كذلك في الواقع، بل شبيهةٌ بها لمناسبةٍ ما، فيكون غالطاً في نفسه ولا يكون مغلطاً للغير. وإلى هذا يشير قوله:

وسبب كل من السفسطة والمشاغبة لا يخلو عن أحد شيئين: إمّا الغلط حقيقةً

من القائس بأن لا يكون عارفاً بالموازن مادةً ولا صورةً وإمّا تعمّد تغليط الغير

وإيقاعه في الغلط مع انتباهه إلى الغلط فهو ملتفتٌ لكنه يغلط الآخرين لأنّه لا

يستطيع نقض وضعهم بالقياس الحقيقي البرهان والجدل وعلى كل منهما يقال له

«مغالط»، وقياسه «مغالطة»، باعتبار أنّه في كلا الحالين يكون ناقضاً لوضع ما.

وعلى هذا، فالمغالطة التي نعنيها هنا (في صناعة المغالطة) تشمل القسمين:

الغلط من نفس الغالط وتعمّد التغليط من المغالط. ومن أجل ذلك الاعتبار (أي:

اعتبار نقضه لوضع ما) قيل له «تبكيثٌ مُغالطيٌّ» لا تبكيثٌ برهانيٌّ، لأنّ التبكيث

البرهانيّ قائمٌ على أساس برهانيّ مادةً وصورةً، ولا تبكيثٌ جدليّ، لأنّ التبكيث

الجدليّ قائمٌ على أساس القوانين الجدليّة مادةً وصورةً، والمفروض أنّه لم يقم على تلك

القوانين وإنّما يقوم على أساس المشابهة بينها وبين قوانين الحق البرهانيّ والجدل، وإن

كان في الحقيقة تضليلاً لا تبكيتاً، وإنما سمي تبكيتاً فمن باب المشابهة والمشاكلة، إما لأنه مُضَلَّل في نفسه وإما لأنه عارفٌ لكنه يضلُّ غيره، كما قد يقال له بسببِ غرضٍ آخر «امتحاناً» أو «عناداً» كما سيأتي. وهذه مجرد اصطلاحاتٍ، وإلا فالمحتوى واحدٌ.

واعلم: أن سببَ وقوع تلك المواد في القياس المغالطي الذي يصحَّ جعله قياساً هو رواجها أي: المقدمات والمواد، على العقول. وسببُ الرواج مشابهُتها للحق في البرهان أو المشهور في الجدل، ولا تروجُ على العقول فيشتبه عليها الحال، لولا قلة التمييز وضعف الانتباه يعني رواجها وقبول الآخرين للمشابهة للحق أو المشهور، سببه ينشأ من قلة التمييز وضعف الانتباه عند الأكثر، حيث إن الأعم الأغلب لا يميزون بين الحق والشبه به والمشهور والشبيه به.

ولعله لأجل هذا، نجد بعض الناس يصدّقون بعض المتنبيين الذين يُجرون على أيديهم ما يتخيّله البعض معجزةً. وما ذلك إلا لعجزهم عن التمييز بين المعجزة الحقيقية وبين ما يشبهها، كذلك حال من يتبع بعض الأحزاب أو الملل والنحل والمذاهب الباطلة، فإنهم وجدوا فيها ما يشبه الحق. ولقلة تمييزهم بينها اشتبه عليهم وظنّوا أنّها حق في الواقع فأمنوا بها.

ولهذا ورد: أنّ الشبهة إنّما سُميت شبهةً لأنّها تشبه الحق كما تقدّم. فعلى الإنسان إذا أراد أن يعتقد بعقيدة، أن لا يشتبه عليه الأمر، فيتصوّر ما يشبه الحق حقاً واقعاً. وكم للحق من شبيه. وهذا ما نلمسه من أقوال أصحاب النظريات وأصحاب المذاهب، حيث لم يقل أحدٌ منهم أنّه على باطلٍ، بل كلّهم يدّعي أنّ دعوته حقٌّ. ومنشأ ذلك أحد الأمرين السابقين؛ أي: إما يكون هو غالطاً في نفسه فيشتبه عليه أن ما يعتقدُه حقٌّ، وهذا قليلٌ. وإما هو مغرّضٌ يبتغي بذلك الوصول إلى مقام أو جاهٍ أو سلطةٍ ونحو ذلك، فيغلط الآخريّن الذين يتصفون بقلة التمييز وضعف الانتباه.

ومن هنا نجد الحثّ من أئمة أهل البيت عليهم السلام على العلم والمعرفة والتفكّه، حتّى لا تشبه علينا الأمور، وإذا حصل اشتباهٌ فهو نادرٌ جداً، بخلاف

أولئك الذين يتصفون بقلّة التمييز فإنّهم أتباع كلّ ناعقٍ، يميلون مع كلّ ريحٍ، كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «الناس ثلاثة: عالمٌ ربّانيٌّ، ومتعلّمٌ على سبيل نجاةٍ، وهمجٌ رعاغٌ، أتباع كلّ ناعقٍ، يميلون مع كلّ ريحٍ».

ومن هنا يتّضح لنا أيضاً: أنّ بحث المغالطة من حيث الاصطلاح، ليست له تلك الأهميّة، إلّا أنّه من حيث المحتوى من الأبحاث الأساسيّة في علم المنطق، فإنّ الإنسان إذا أراد أن يعتقد بشيءٍ، عليه أن لا يتوهّم أن كلّ قياسٍ أقيم على دعوىٍ هو قياسٌ برهانيٌّ، بل عليه أن يعرف أنّه برهانٌ أو شبهةٌ بالبرهان أو أنّه جدلٌ أو شبهةٌ به. وبالجملة فلا تروج على العقول فيشتبه عليها الحال لولا قلّة التمييز وضعف الانتباه فيخلطُ الذهنُ بين المتشابهين ويجعلُ الحكمَ الخاصَّ بأحدهما للآخر، من غير أن يشعرَ بذلك، سواءً كان قلّة التمييزِ والخلطِ من قبل نفسِ القاييسِ أو من قبلِ المخاطبِ إذ يروجُ عليه ذلك.

وهذا نظيرٌ ما لو وضعَ الحاسبُ أحدَ العددين كالعدد (٢) و(٣) فيضعُ أحدهما مكانَ الآخرِ لمشابهةٍ بينهما فيشتبهُ عليه، فيقعُ له الغلطُ في الحسابِ بجمعٍ أو طرحٍ أو نحوهما.

مثلاً: لو أنّ أحداً تمثّلَ في ذهنه معنىً من معاني المشتركِ في موضعٍ معنيٍّ آخرٍ له، وهو غافلٌ عن استعماله في المعنى الآخرِ، فلا محالةً يعطي للمعنى الذي تمثّلَه الحكمُ المختصُّ بذلك المعنى الآخرِ، فيغلطُ. وقد يتعمّد ذلك ليقعَ بالغلطِ غيره من قليلي التمييزِ كما في لفظ الرؤية، حيث أشار القرآن الكريم إلى أنّها ممكنةٌ، إلّا أنّها قد تستعمل ويراد بها الرؤية البصريّة وقد تستعمل ويراد بها الرؤية القلبيّة. والغالط يتعمّد أن يجعل أحد المعنيين مكان الآخر.

والخلاصة: أنّه لولا قلّة التمييز وضعف الانتباه والقصورُ الذهنيُّ، لما تحققت مغالطةٌ ولما تمّت لها صناعةٌ، نظير كلّ علمٍ، فلولا أنّ الناس يشتهون فيستعملون ما يضرّهم لما احتاجوا إلى الطبِّ ولما وُجدت صناعته.

ومن سوء الحظّ أنّ البشرَ مرتكسٌ إلى قَمّةِ رأسِهِ بالمغالطاتِ والخلافاتِ بسببِ القصورِ الذهنيّ العامّ الذي لا يكادُ يخلو منه إنسانٌ - ولو قليلاً - إلاّ مَنْ خَصَّه اللهُ تعالى بِرحمتهِ من عبادهِ الصالحين الذين هم في الناسِ كالنقطةِ في البحرِ الخضمِّ. ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾ (العصر: ٢-٣). والارتكاس من رَكَسٍ، والرَّكْسُ: قلب الشيء على رأسه أو ردّ أوله على آخره، رَكَسَهُ يركسه ركساً فهو مَرَكُوسٌ وركيسٌ^(١).

(٢) أغراض المغالطة

و«المغالطة» بمعنى: **تعمّد تغليط الغير**، وهي بهذا المعنى لها أغراضٌ، فقد تكون بسبب غلط نفس القاييس، وهذا لا علاقة لنا به، وقد تكون بسبب تعمّد القائس، كما قال: **قد تقع عن قصدٍ صحيحٍ لمصلحةٍ محمودةٍ، مثل اختبارِه وامتحانِ معرفتِه، فتسمّى «امتحاناً»** كما لو ادّعى أنّه عالمٌ فغالطه لنختبر علمه ومعرفته وأنّه تنظلي عليه الأمور الشبيهة بالحقّ أم لا، فنذكر له بعض القياسات المغالطيّة لنرى هل يستطيع أن يميّز بين الحقّ وما يشبهه أم لا، فإن وجدناه يستطيع التمييز بينهما ويعرف الصحيح والباطل، عند ذلك يمكن أن يقال للناس اتّبِعوه، «فإنّ العارف بزمانه لا تهجم عليه اللوابس» جمع لبسٍ، أي: لبس الباطل بالحقّ. ومن المعلوم: أنّ إلباس الباطل بالحقّ عبارةٌ عن جعل الباطل له تطليةً، أي: طلاءً بالحقّ. فالغرض من إقامة القياسات المغالطيّة لنعرف هل تهجم عليه اللوابس وتشبهه عليه الأمور. فإن لم يستطع التمييز بينهما فلا يكون مؤهلاً لأن يتّبعه الناس وإن كان عالماً فاضلاً عابداً زاهداً. فإنّه قد يكون شخصٌ عالماً عارفاً فقيهاً أصولياً حكيماً ورعاً زاهداً عابداً... قد توفّرت فيه جملةٌ من صفات الكمال، لكنّه قد تنظلي عليه الأمور بسرعةٍ. ومثل هذا ليست له الأهلية لقيادة الأمة.

(١) لسان العرب، ابن منظور: ج ٣، ص ١١٣.

مثلاً ذكر الفقهاء في كتاب الوقف أنه يشترط في المتولي أن يكون له خبرةً وبصيرةً في إدارة شؤون الوقف، لئلا تنطلي عليه الأمور، بأن يؤجّر منافع الوقف مثلاً بأجرة قليلة، بل اشترطوا الخبرة في جميع أبواب الفقه، بل لا بدّ من الخبرة في جميع الأمور الحياتية. وكذلك قد تكون المغالطة لغرضٍ آخر وهو قوله: **أو مدافعتيه وتعجزه إذا كان مبطلاً مصراً على باطله، فتسمى «عناداً»**. فندفع باطله بتغليظه.

وقد تقع عن غرضٍ فاسدٍ ولا تقع عن غرضٍ صحيحٍ مثل كشف الطرف الآخر أو دفع باطله، بل تقع لغرضٍ فاسدٍ كإبراز قدرته العلمية أمام الآخرين رياءً، كما قال: **مثل الرياء بالعلم والمعرفة والتظاهر في حبهما، ومثل طلب التفوق على غيره. والذي يدفع الإنسان إلى هذا الرياء وطلب التفوق شعوره بالنقص من الناحية العلمية** والمفروض أن العالم - كما يقولون - كالشجرة كلما ازدادت ثمرات ازدادت تواضعاً، وكلما قلّ ثمرها ارتفعت أغصانها، أو كسنبلة كلما كان فيها حبٌّ كثيرٌ طأطأت، وكلما خلت من الحبّ ارتفعت وأمالتها الريح من كلّ جانبٍ.

ينقل أن العلامة الطباطبائي قدس سرّه صاحب تفسير الميزان لم يكن يتكلّم ما لم يوجّه إليه سؤالٌ، وإن وقع نقاشٌ حادٌّ في مسألةٍ هو ابن بجدتها وإمامها إذا أراد أن يحقّق فيها، على عكس بعض الطلاب الذين مازالوا في المقدمات ويدفعهم فضولهم إلى الخوض في مسائلٍ علميةٍ دقيقةٍ والظهور بمظهر العلماء والفقهاء؛ نظير ما إذا وقع نقاشٌ بين طبيبين في أبحاثٍ تخصصيةٍ فيتدخل أحد طلاب بحث الخارج ويقول: قول فلانٍ ليس بصحيحٍ، ولا يعرف هذا المسكين أن الأمر لا يعنيه وليس من اختصاصه.

والحاصل: إن البعض يريد أن يستر على النقص الموجود في نفسه فيحفظ بعض المسائل المعقّدة ثم يأتي إلى عالمٍ في مجلسه العام، ويسأله في تلك المسألة، ليبيّن للناس أنه عارفٌ وأنّ العالم لم يتمكّن من الإجابة على سؤاله **فيريد في دخيلة نفسه أن يعوّض عن هذا النقص. وإذ يعرف من نفسه العجز عن التعويض بالطريق المستقيم،**

وهو التعلّم والمعرفة الحقيقية يلتجئ إلى التظاهر بما يسدُّ نقصه بزعمه.
وهو في هذا يشبه مَنْ يريد أن يسترَ نقصه في منزلته الاجتماعية بطريق
التكبر والتعظيم، أو يسترَ نقصه في عيوبه الأخلاقية بالطعن في الناس وغيبتهم.
ولذلك يلتجئ هذا الإنسان - الذي فيه مركّب النقص - إلى أن يلتمس طرق
الحيل والمغالطات عند مواجهة أهل العلم، ليظهر أمام الناس بمظهر العالم
القدير، فيجهد نفسه في تحصيل أصول المغالطة وقواعدها، لتكون له ملكة ذلك
والقدرة على المصاولة الخادعة، ولم يدر - هذا المسكين - أنّ الالتجاء إلى الرياء
والتظاهر كالاتجاء إلى التكبر ونقد الناس تعبيراً صارخاً عن نقصه الكامن في الوقت
الذي يريد فيه - خداعاً لنفسه - أن يسترَ على نقصه ويظهر بالكمال.
أعاذنا الله تعالى من الأباطيل والأحاييل، وهدانا الصراط المستقيم.

(٣) فائدة هذه الصناعة

لصناعة المغالطة فوائد عديدة، كما يلي:
الفائدة الأولى: أن يتجنّب الإنسان القياس المغالطي. فإذا أراد أن يستدلّ
على إثبات حقّ، عليه أن لا يقيم القياس المغالطي، مع غضّ النظر عمّا إذا أقيم
عليه قياس مغالطي أو لا. فالثمرة الأولى في المغالطة مرجعها إلى نفسه، مع غضّ
النظر عن الآخرين؛ ليحفظ نفسه من الوقوع في الباطل.
الفائدة الثانية: كشف مغالطات الآخرين. مثلاً: لو اشتبه شخص وأقام قياساً
مغالطياً من غير تعمدٍ، فالعارف بالمغالطة يستطيع أن يكشف ذلك ويميّزه عن
القياس الحقّ.

الفائدة الثالثة: وهي مهمّة في باب السحر، فذكروا: أنّ السحر لا يبطل إلاّ
بالسحر. ومن هنا حكم الفقهاء بجواز تعلّمه كفاية وإن حكموا بحرمة تعلّمه،
لأنّ بعضه لا يبطل إلاّ بسحر يقابله، قال تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا

عَلَيْهِ بِمَثَلٍ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿البقرة: ١٩٤﴾ مع أن المعتدى عليه عندما يدافع عن نفسه لا يكون دفاعه اعتداءً، وإنما سمي كذلك من باب المشاكلة باعتبار أنه لا يردّه إلا اعتداءً يقابله؛ نظير ما إذا حارب الإنسان بأسلحة معينة، فإنه لا يستطيع أن يدافع عن نفسه إلا إذا حارب خصومه بنفس تلك الأسلحة. والمقام كذلك، فلو وجدت إنساناً يغالط في استدلاله، فإنك لا تستطيع أن تردّه إلا بقياسٍ مغالطيٍّ، باعتبار أنك لا تستطيع أن تردّه بالقياس البرهانيّ أو بالقياس الجدليّ.

ومع كل ما قلناه، فإن لصناعة المغالطة فائدة لا يستهان بها لدى أهل العلم، وذلك من ناحيتين:

١. إنه قد يتمكّن الباحث من النجاة من الوقوع في الغلط ويحفظ نفسه من الباطل، لأنه إذا عرف مواقع المغالطة ومدخلها يعرف الطريق إلى الهرب من الغلط والاشتباه.

٢. إنه بها قد يتمكّن من مدافعة المغالطين وكشف مداخل غلطهم. وعلى هذا ففائدة الباحث من تعلّم صناعة المغالطة كفاءة الطيب في تعلّمه للسموم وخواصّها، فإنه يتمكّن بذلك من الاحتراز منها، ويستطيع أن يأمر غيره بالاحتراز ويداوي من يتناولها.

ثمّ لهذه الصناعة فائدة أخرى، وهي أن يقدر بها على مغالطة المغالط ومقابلة المغالطين المشعوذين بمثل طريقتهم، كما قيل في المثل المشهور: إن الحديد بالحديد يفلح^(١)، أي: الحديد يشقّ الحديد.

وقد سبق أن قلنا: إن البشر مرتكسٌ إلى قمة رأسه بالمغالطات والخلافات، فما أحوَج طالب الحق السابح في بحر المعارف أن يزيح عنه الزبد الطافح على الماء، أي: على

(١) الفلحُ بفتح الحاء: الشقّ ومنه الفلاح للحرّاث الذي يشقّ الأرض.

ماء الحقيقة، من رواسب غلطات الماضين، بمعرفة ما يصطنعه المغالطون من أوهام.
ولكن ذوي الطباع السليمة والآراء المستقيمة في غنى عن معرفة مواضع الغلط بتعلم القوانين والأصول في هذه الصناعة؛ فإن بعض الناس زودهم الله بفطرة سليمة وقدرة على تمييز الحق عما يشبهه، ومثل هؤلاء لا يحتاجون إلى تعلم قوانين وأصول صناعة المغالطة فإن لهم بمواهبهم الشخصية الكافية، وإن كان لا تخلو هذه الصناعة من زيادة بصيرة لهم.

(٤) موضوع هذه الصناعة وموادها

من خلال ما تقدم أتضح لنا: أن هذه الصناعة ليس لها مواد معينة وإنما موادها تشبه مواد القياس البرهاني والقياس الجدلي. ولذا قال: ليس موضوع هذه الصناعة محدوداً بشيء خاص، بل تتناول كل ما تتعلق به صناعة البرهان والجدل، فموضوعاتها بإزاء موضوعاتهما، ومسائلها بإزاء مسائلهما، بل إن مبادئها أي: مقدماتها، مشابهة لمبادئها أي: لمقدمات الجدل والبرهان.

غير أن هاتين الصناعتين البرهان والجدل حقيقتان، وهذه أي: صناعة المغالطة صورية ظاهرة وليست واقعية لأن المشابهة بحسب الرواج والظاهر، كما قلنا سابقاً، من جهة ضعف قوة التمييز والقصور الذهني.

ومواد هذه الصناعة هي المشبهات التي هي من مبادئ الأقيسة، وقد تقدم في تعريف المصنف لها: «هي قضايا كاذبة يُعتقد بها لأنها تشبه اليقينيّات أو المشهورات في الظاهر، فيغالط فيها المستدلّ غيره؛ لقصور تمييز ذلك الغير بين ما هو هو، وبين ما هو غيره، أو لقصور نفس المستدلّ، أو لغير ذلك».

والمشابهة إما من ناحية لفظية، مثل ما لو كان اللفظ مشتركاً أو مجازاً فاشتبه الحال فيه، وإما من ناحية معنوية، مثل ما لو وضع ما ليس بعلة علة ونحو ذلك. وتفصيل أسباب الاشتباه يأتي في صناعة «المغالطة»، لأن مادة المغالطة هي

المشبهات والوهميّات، وأهمّها المشبّهات.

والوهميّات: وهي على ما ذكره المصنّف سابقاً: «المقصود بها القضايا الوهميّة الصرّفة. وهي قضايا كاذبةٌ إلاّ أنّ الوهم يقضي بها قضاءً شديد القوّة، فلا يقبل ضدها حتّى مع قيام البرهان على خلافها» وضرّبنا لها مثلاً وقلنا: إنّ الإنسان في الليل لا يستطيع أن ينام في المقبرة إلى جانب شخصٍ ميّت، مع أنّ الميت جمادٌ وهو يستطيع أن ينام في بيته إلى جانب الجماد. وما ذلك إلاّ لقوّة الوهم، مع أنّ البرهان العقليّ حاكمٌ بأنّه جمادٌ ولا فرق بينه وبين جمادٍ غيره.

والحاصل: إنّ موادّ صناعة المغالطة هي المشبّهات والوهميّات **على ما بيّناه في مقدّمة الصناعات، والوهميّات من وجهٍ داخله في المشبّهات، باعتبار التوهّم فيها أنّ المعقولات لها حكمُ المحسوسات.**

(٥) أجزاء هذه الصناعة

ولهذه الصناعة جزءان كالجزيين في صناعة الخطابة: (أحدهما) كالعمود في الخطابة، وهي القضايا التي بذاتها تقتضي المغالطة. ذكرنا في بحث الخطابة: أنّ العمود بنفسه يقتضي الإقناع، وأمّا الأعوان أو أجزاء الخطابة فلا تقتضيه بنفسها، وإنّما هي مهيةٌ للإقناع. والجزء الأوّل من صناعة المغالطة عبارةٌ عن قضايا بذاتها تقتضي المغالطة فتكون كالعمود في الخطابة من حيث اقتضائه بذاته الإقناع. ولهذا قال: **وهي نفسُ التبكيّت، ولنسمّها «أجزاء الصناعة الذاتية».**

(ثانيهما) كالأعوان في الخطابة، وهي ما تقتضي المغالطة بالعرض، وهي الأمور الخارجة عن التبكيّت، كالتشجيع على المخاطب وتشويش أفكاره بإخجاله والاستهزاء به، ونحو ذلك ممّا سيأتي. ولنسمّها: «أجزاء الصناعة العرضيّة».

وقد عقدنا المبحث الثاني الآتي في الأجزاء الذاتية، والمبحث الثالث في الأجزاء العرضيّة.

المبحث الثاني

أجزاء الصناعة الذاتية

تمهيد

اعلم أنّ الغلطَ الواقعَ في نفيس التبكيتِ، وهو القياسُ المغالطيّ، إمّا أن يقعَ من جهةٍ مادّيّةٍ وهي نفسُ المقدماتِ، أو من جهةٍ صورتيّةٍ وهي التألّفُ بينها أي: بين المقدماتِ أو من الجهتين معاً، أي: من المادّةِ والصورة معاً، فيكون شبيهاً بالحقّ من حيث المادّةِ ومن حيث الصورة. ثمّ إنّ هناك غلطاً يقعُ في القضايا وإن لم تؤلّف قياساً، أي: وإن لم يتألّف منها قياسٌ.

ثمّ الغلطُ الواقعُ في مادّةِ القياسِ على ثلاثة أنواعٍ:

١. من جهةٍ كذبها، أي: مادّةِ القياسِ المغالطيّ في نفسها وقد ألبست بالصادقة، أي: هي شبيهةٌ بالمقدماتِ البرهانيّةِ، أو شناعتهَا في نفسها وقد التبست بالمشهورة، أي: هي شبيهةٌ بالمقدماتِ الجدليّةِ.
٢. من جهةٍ أنّها ليست غيرَ النتيجةِ واقعاً إلاّ أنّ المغالطَ يظهر أنّ هذه الموادّ والمقدماتِ غيرَ النتيجةِ، فتكون مصادرةً على المطلوب. أو كما قال: مع توهم أنّها أي: الموادّ والمقدماتِ، غيرُها، أي: غيرَ النتيجةِ فتكونُ مصادرةً على المطلوبِ.
٣. من جهةٍ أنّها ليست أعرَفَ من النتيجةِ مع ظنّ من المغالط أنّها أعرَفُ من النتيجةِ.

ثمّ إنّ النوعَ الأوّلَ (وهو الكذبُ أو الشناعةُ والالتباسُ بالصادقةِ أو المشهورةِ) أهمُّ الأنواعِ، وأكثرُ ما تقعُ المغالطاتُ من جهتهِ. وهو تارةً يكونُ من جهةِ اللفظِ وأخرى من جهةِ المعنى؛ ولهذا تكون المغالطاتُ لفظيّةً ومعنويّةً.

فهذه جملة أنواع الغلط.

ثم يمكن إرجاع الأنواع الأخرى، أي: النوع الثاني والثالث حتى الغلط من جهة صورة القياس - باعتبار أن البحث كان من حيث المادة - إلى الغلط من جهة المعنى. فتقسم أنواع المغالطات إلى قسمين رئيسيين كما قال.

١. المغالطات اللفظية.

٢. المغالطات المعنوية.

فنعقدها في بحثين:

(١) المغالطات اللفظية

تقدم: أن أنواع المغالطات ترجع إلى قسمين: المغالطات اللفظية والمغالطات المعنوية. والمغالطات اللفظية على أقسام. وفهرسها المصنف قدس سره في التمهيد المتقدم وترك ذكر أمثلتها لهذه الأبحاث.

وهنا نشير إلى نكتة، وهي: أن المغالطات لا تنحصر في عدد معين، فلا يتبادر إلى أذهانكم أنه إذا عرفنا المغالطات وأنواعها، نكون في مأمن منها في مجال الاستدلال والقياس، بل أنواعها لا يمكن حصرها في عدد معين. وهذا من قبيل أنواع المجاز والاستعارة والكناية، فإنه إنما توصل إليه علماءنا (رضوان الله تعالى عليهم) بالاستقراء في زمانهم؛ مما يعني: أن الحصر في أنواع المجاز ليس حصرًا عقليًا لا يمكن إضافة شيء إليه، بل الحصر فيها استقرائي يمكن أن يضاف إليها أنواع جديدة من المجازات والاستعارات والكنائيات. وكذلك أنواع المغالطات، فإن الأنواع التي ذكرت، هي ما توصل إليه علماء المنطق بالاستقراء. وهذا يعني أنه قد توجد أنواع أخرى يحصل عليها المتبع في العلوم، كما نجد ذلك في المنطق الغربي حيث وجدت أنواع أخرى من المغالطات لا ارتباط لها بالأنواع التي نذكرها هنا.

إن الغلط من جهة لفظية إما أن يقع في اللفظ المفرد أو المركب:

الأول: ما في اللفظ المفرد. وهو على ثلاثة أنواع:

١. ما يكون في جوهر اللفظ، أي: يقع الغلط في نفس اللفظ لا في هيئته ولا في حاله ولا في إعرابه من جهة اشتراكه بين أكثر من معني. ويسمى «اشتراك الاسم».

٢. ما يكون في حال اللفظ وهيئته في نفسه، وحال اللفظ وهيئته مرتبطان بالتصريف والإعراب والفاعل والمفعول وما إلى ذلك مما هو مرتبط بهيئة اللفظ لا في نفسه وجوهره؛ وذلك للاشتباه بسبب اتحاد شكله، أي: إن شكل اللفظ واحد، ولكن هيئته تختلف من حال إلى أخرى كما سيأتي بيانه.

٣. ما يكون في حال اللفظ وهيئته ولكن لا لسبب داخلي وإنما لأسباب خارجية عن مادته وهيئته، كما قال: ولكن بسبب أمور خارجية عنه عارضة عليه. وذلك للاشتباه بسبب اختلاف الإعراب والإعجام، كالرفع والنصب، وسيأتي ذكر أمثله. إذن، الغلط في اللفظ، منه ما يرجع إلى نفس اللفظ، أو إلى مادته وهيئته، أو إلى أمور خارجية عارضة عليها.

الثاني: ما - أي الغلط - في اللفظ المركب. وهو على ثلاثة أنواع أيضاً:

١. ما يكون نفس التركيب يقتضي المغالطة. ويسمى «المماراة».

٢. ما يكون توهم وجود التركيب يقتضيها. أي: إن نفس التركيب لا يقتضي المغالطة إلا أنه يتوهم وجود التركيب، وفي الواقع لا يوجد إلا تفصيلاً فقط؛ وذلك بأن يكون التركيب معدوماً فيتوهم أنه موجود. ويسمى «تركيب المفصل». أي: إنه في الواقع مفصل لكنه يتوهم وجود التركيب.

٣. ما يكون توهم عدمه يقتضيها. وهذا النوع عكس النوع السابق، أي: إنه يوجد تركيباً إلا أنه يتوهم وجود التفصيل ولا يوجد تركيباً فيتوهم عدمه؛ وذلك بأن يكون التركيب موجوداً فيتوهم أنه معدوم. ويسمى «تفصيل المركب».

فالمغالطات اللفظية - إذن - تنحصر في ستة أنواع، فلنشر إليها بالترتيب المتقدم:

١. المغالطة باشتراك الاسم

يَتَّضِحُ من خلال ما ذكره المصنّف هنا: أنّ المراد من اشتراك الاسم ليس ما هو المقابل للفظ المختصّ والمنقول والمرتجل والحقيقة والمجاز، التي تقدّم ذكرها في تقسيمات الألفاظ في الجزء الأوّل، بل المراد بالاشتراك معناه الأعمّ. أي: معناه اللغويّ - وهو اللفظ الواحد الذي تشترك فيه عدّة معانٍ سواءً وضع لها أم لا - لا الاصطلاحيّ. فسواءً كان منشأ الاشتراك - في اللفظ في جوهره أو في حاله - بسبب معناه الاصطلاحيّ أو بسبب اللفظ المختصّ أو المنقول أو المرتجل أو الحقيقة والمجاز فهو المراد هنا^(١)، كما قال:

ليس المراد بالاشتراك هنا في المغالطة، الاشتراك اللفظي المتقدّم معناه في الجزء الأوّل ص ٣٧^(٢)، بل المراد منه أن يكون اللفظ صالحاً للدلالة على أكثر من معنى واحدٍ سواءً كان بنحو الحقيقة والمجاز أو بنحو المنقول والمنقول إليه أو بنحو الاستعارة وبأيّ نحوٍ من أنحاء الدلالة، سواءً كانت بسبب الاشتراك اللفظي وهو الاشتراك الاصطلاحيّ أو النقل أو المجاز أو الاستعارة أو التشبيه أو التشابه أو الإطلاق والتقييد أو نحو ذلك من الأسباب الأخرى التي أشرنا إليها في مقدّمة هذا الكتاب.

فالمهمّ: أنّ اشتراك اللفظ الواحد بين معنيين يوقع الإنسان في المغالطة. ومن هنا تأتي أهميّة تحرير محلّ النزاع، وهو ما نوّكده في كلّ أبحاثنا، فإنّنا إذا أردنا بيان مسألةٍ وذكر الموافق والمخالف فيها وأدلة الطرفين، لا بدّ أن نحدّد محلّ النزاع لنعرف لمن نوافق ولمن نخالف. وتحرير محلّ النزاع يتوقّف على معرفة الألفاظ الواردة في تلك المسألة؛ مثلاً: إذا أردنا أن نعرف محلّ النزاع في مسألة أنّ الوجود

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق المسمّى بـ«اللائي المنتظمة»: ج ١، ص ٣٤٧.

(٢) ص ١٤٦، بحسب هذا الكتاب.

أصيلٌ أم اعتباريٌّ، علينا أن نعرف معناه؛ إذ له عدّة معانٍ كالوجود الذهنيّ والوجود الخارجيّ، فعندما نقول: إنّ الوجود أصيلٌ، أي: منشأً للآثار، فأيّ وجودٍ هو؟ أهو الذهنيّ (أي: مفهومه) أم الخارجيّ (أي: مصداقه)؟ وكذا النزاع في أنّ الوجود مشتركٌ معنويٌّ، وأنّه مصداقه أو مفهومه؟ قال الحكيم ملاً هادي السيزواري في منظومته قسم الحكمة^(١):

مَفْهُومُهُ مَنْ أَعْرَفَ الْأَشْيَاءَ وَكُنْهَهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ

أي: مفهوم الوجود واضحٌ لكنّ كُنْهَهُ ومصداقه في غاية الخفاء، ولا تنافي بين المطلبين. وقد ذكرنا في محلّه: أنّ مصداق الوجود أصيلٌ ومفهومه مشتركٌ معنويٌّ. ولكنك إذا لم تحدّد محلّ النزاع ووجدت بعضاً يقول: إنّ الوجود أصيلٌ وليس اعتباريًّا، وبعضاً يقول: إنّ الوجود اعتباريٌّ، فلا تعرف ما هو المراد، مع أنّ مقصود القائل: (أنّه أصيلٌ) هو الوجود الخارجيّ، ومراد القائل: (أنّه اعتباريٌّ) هو مفهوم الوجود الذهنيّ، ولا نزاع بينهما؛ وبعبارة الحمل الأوّلي والشائع الصناعي الذي يكون قيداً للموضوع نقول:

الوجود بالحمل الأوّلي ليس بأصيلٍ، أي: مفهوم الوجود.

الوجود بالحمل الشائع أصيلٌ، أي: مصداقه وحقيقته.

وكذا النزاع في المراد من الماهيّة، والخلاف بين مَنْ نفاها عن الله تعالى ومَنْ أثبتها له، فإنّ النزاع يبقى قائماً ما لم تعرف أنّ للماهيّة اصطلاحين: الماهيّة بالمعنى الأخصّ وهي ما يقال في جواب ما هو؟ والماهيّة بالمعنى الأعمّ ويراد بها: «ما به الشيء هو هو» والماهيّة بهذا المعنى كانت أعمّ من الماهيّة بالمعنى الأوّل؛ لأنّها ذات مصاديق ثلاثة:

١. الماهيّة بالمعنى الأخصّ.

٢. الهويّة الوجوديّة التي تكون الخارجيّة عين ذاتها، كالحقّ تعالى ماهيّةً إنّيته.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢، ص ٥٩.

٣. المفاهيم والتي من جملتها مفهوم العدم^(١).

وأن مراد النافي معناها الأخصّ، فالله تعالى لا ماهيّة له، وأن مراد المثبت معناها الأعمّ فهي ثابتة له تعالى. فتتوقّف معرفة ذلك على تحرير محلّ النزاع، فإذا لم يُحرّر تبقى المعركة قائمة بين الآراء، ولم يحدّد الحقّ مع أيّ من الطرفين.

وكذا النزاع في الأمر الاعتباري^(٢)، مثلاً: عندما نقول الماهيّة اعتباريّة، فإنّ الأمر الاعتباري له عدّة معانٍ، فهل هي بفرض الفارض أم باعتبار العقلاء كاعتبار الملكيّة؟ أم هي غير ذلك من معاني الاعتبار؟ إنّ معرفة كلّ ذلك متوقّفة على تحرير محلّ النزاع. وهكذا الحال في الخلافات في جميع العلوم، لا بدّ فيها من تحديد المقصود من اللفظ، عندها يمكن الدخول في الأبحاث العلميّة والاستدلال على الإثبات أو النفي.

إنّ كثيراً من المغالطات مرجعها إلى الاشتراك الاسميّ بالمعنى الذي بيّناه. أي: وجود لفظٍ له معانٍ متعدّدة، يقصد المثبت معنىً ويقصد النافي معنىً آخر، كالثبت لرؤيته تعالى، حيث يقصد معنىً غير المعنى الذي يقصده النافي، باعتبار أنّ محلّ النزاع لم يُحرّر، ولم يعرف هل المراد الرؤية البصريّة أم الرؤية القلبيّة؟

وأكثرُ اشتباهِ الناسِ وغلطهم ومغالطاتهم وخلافاتهم من أقدم العصورِ، يرجعُ إلى هذه الناحية اللفظيّة، حتّى أنّه نُقلَ عن أفلاطون الحكيم أنّه وضعَ كتاباً في خصوص صناعة المغالطة دون باقي أجزاء المنطق، وحصّرها في هذا القسم من المغالطات اللفظيّة وأغفل باقي الأقسام لأنّ الأقسام الباقية مرجعها إلى هذا القسم. ومن أجلِ هذا كان ألزماً شيءٌ للباحثين أن يوضّحوا ويحدّدوا التعبيرَ باللفظ عن مقاصدِهم قبل كلّ بحثٍ، حتّى لا يُلقي الكلامُ على عواهنه ناقصاً غير واضح المقصود منه؛ فإنّ لكلّ لفظٍ إطاره الذهنيّ الخاصّ به الذي قد يختلف باختلاف

(١) رحيق مختوم، شرح حكمت متعالیه، آية الله جوادي آملي: ج ٥، ص ٤٤.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٣١٦.

العصور أو البيئات أو العلوم والفنون، بل الأشخاص.

مثلاً ورد في كتب الفريقين النهي عن التفسير بالرأي. وقد اختلفت آراء مفسري المدرستين في فهم المراد بالرأي، مع اتفاقهم على أن القرآن الكريم قابل للفهم، وأنه يمكن استخراج معانيه من ظاهره، وأنه على أقسام أربعة، نلخصها لك على النحو التالي:

أحدها: ما اختص الله تعالى بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلف القول فيه ولا تعاطي معرفته، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَفْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٧) ونحو ذلك مما اختص الله تعالى بمعرفته.

وثانيها: ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه، فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناها، مثل قوله تعالى: ﴿...وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمُ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١) وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (التوحيد: ١) ونحو ذلك.

وثالثها: ما هو مجمل لا ينبى ظاهره عن المراد به مفصلاً مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة: ٤٣) ومثل قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧) وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرَّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأنعام: ١٤١) ونحوها، فإن تفصيل أعداد الصلاة وعدد ركعاتها وتفصيل مناسك الحج وشروطه ومقادير النصاب في الزكاة، لا يمكن استخراجه إلا ببيان النبي صلى الله عليه وآله ووحى من جهة الله، فتكلف القول في ذلك خطأ ممنوع منه، ويمكن أن تكون الأخبار متناولة له.

ورابعها: ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عنهما، ويمكن أن يكون كل واحدٍ منهما مراداً، فإنه لا ينبغي أن يقدم أحد به فيقول: إن مراد الله فيه بعض ما يحتمل إلا بقول نبيٍّ أو إمامٍ معصومٍ، بل ينبغي أن يقول: إن الظاهر يحتمل لأمرٍ، وكل واحدٍ يجوز أن يكون مراداً على التفصيل، والله أعلم بالمراد. ومتى كان اللفظ مشتركاً بين شيئين أو ما زاد عليهما، ودلّ الدليل على أنه لا يجوز أن يريد إلا وجهاً واحداً، جاز أن يقال: إنه هو المراد^(١).

ولعله لأجل هذا ذهب بعض علمائنا إلى أن الاستفادة من ظواهر القرآن الكريم رأيٌ، وإذا كان كذلك فلا بدّ من تفسيره بالحديث والرواية فقط ولا يُفسّر باللغة أو بالفهم العرفي، لاحتمال أن المخاطب بها يريد شيئاً غير ما يتبادر معناه من اللغة والعرف، وأهل البيت أعرف بما فيه، خوفاً من الوقوع في التفسير بالرأي.

لكن عند التدقيق في الروايات الناهية عن التفسير بالرأي، يتضح أنه ليس المراد منه معناه اللغوي، وإنما المراد معناه الاصطلاحي؛ وذلك لأنه في زمن الإمام الباقر والصادق عليهما السلام كانت هناك مدرسة ضخمة - وهي مدرسة الرأي في قبال مدرسة الحديث - تفسّر القرآن على أسسٍ معيّنة، بل تفسّر الإسلام على أساس الرأي. فالأئمة عليهم السلام عندما أنكروا تفسير القرآن بالرأي كان مرادهم الإشارة إلى مدرسة الرأي، وليس مرادهم النهي من تفسيره على قواعد اللغة والنحو والفهم العرفي، فإنّ الاعتماد على هذه الأمور ونحوها لا يمتُّ إلى الرأي بشيءٍ. لكن لما لم يحزَّ محلّ النزاع وبيان المراد بالرأي الذي يثبت القائل به - حيث يريد به معنىً هو غير المعنى الذي يريده القائل بالنفي - وقع الخلاف بين الرأيين، ولا ريب أنّ مراد كلٍّ منهما غير الآخر. ونحن ننفي الرأي الذي تعتمد عليه تلك المدرسة الخاصّة، ونثبت به معناه اللغوي.

(١) التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: ج ١، ص ٥.

ومثل هذه النزاعات - كما قلنا - تجري في جميع العلوم، خصوصاً في الأبحاث العقلية، لأنّ تحديدها بيد الواضع، فلا بدّ أن نسأل في المقدّمة عندما يطلق الباحث كلمة الوجود أو الماهية أو البسيط مثلاً، عن المقصود منها. وكذا عندما يقال: (الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد) لا بدّ أن نفهم المقصود من الواحد، إذ له معانٍ متعدّدة، فيطلق على الواحد الحقيقي والعدديّ والنوعيّ، والواحد بالعموم والواحد بالخصوص وبالكلية^(١)... وقد يقاس ذلك على الأفراد حيث يقول شخصٌ: أنا واحدٌ ويصدر مني كثيرٌ من الأفعال المختلفة^(٢). إذن، فما هو مراد الحكماء من قولهم: الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد؟ ولا بدّ من فهم المقصود من الواحد الذي صدر منه الواحد، ومن الواحد الذي صدر عنه، حيثنّذ يفهم أنّ المراد من الواحد هو بسيط الحقيقة الذي صدرت عنه كلّ الأشياء وهو الله تعالى، والمراد من الواحد الذي صدر منه هو كلّ عالم الإمكان لا الواحد العدديّ. فالله واحدٌ بسيطٌ وصدر منه عالم الإمكان وهو واحدٌ. وبهذا يتنقح معنى الواحد، وأنّه يطلق على معانٍ متعدّدة، ولا بدّ من تحديد أنّ المراد منه الواحد البسيط لا الواحد في باب الأعداد، كما يدلّ عليه قول أمير المؤمنين عليه السلام عندما قام إليه أعرابيُّ يوم الجمل، فقال: أتقول إنّ الله واحدٌ؟ قال: يا أعرابي؛ إنّ القول إنّ الله واحدٌ على أربعة أقسام: فوجهان منهما لا يجوزان على الله عزّ وجلّ ووجهان يثبتان فيه. فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل واحدٌ يقصد به باب الأعداد...^(٣) فالقول: بأنّ الله واحدٌ ليس المقصود به الواحد من باب الأعداد.

ويطول علينا ذكر الأمثلة لهذا القسم. وحسبك كلمة الوجود والماهية في علم الفلسفة، وكلمة الحسن والقبح والرؤية في علم الكلام. وكلمة الحرية والوطن في الاجتماعيات... وهكذا. ونستطيع أن نلتقط من كلّ علمٍ وفنٍّ أمثلة كثيرةً لذلك.

(١) نهاية الحكمة: ص ١٨٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٢١٥.

(٣) حقّ اليقين في معرفة أصول الدين للسيد عبد الله شبر: ص ١٤.

٢. المغالطة في هيئة اللفظ الذاتية

وهي المغالطة المرتبطة بالهيئة الداخلية للفظ لا بالهيئة الخارجية وهي فيما إذا كان اللفظ يتعدّد معناه من جهة تصريفه أو من جهة تذكيره وتأنيثه أو كونه اسم فاعلٍ أو اسم مفعولٍ. ولعدم تمييز أحدهما عن الآخر، يقع الاشتباه والغلط، فيوضع حكم أحدهما للآخر، مثل لفظ «العدل» كما لو قلت: زيد عدلٌ؛ فإن العدل لهيئته حالتان: فقد تستعمل بمعنى الوصف، أي: في المبالغة في اتّصافه بالعدل، وقد تستعمل بمعنى المصدر. والمصدر كما هو معلوم غير قابلٍ للحمل حمل مواطاةٍ، لأنّه بشرط لا، فيحتاج إلى تقدير مضافٍ، فيقال: زيد ذو عدلٍ، وقد تقصد من العدل صفته ولكنّ هذه الصفة متمكّنة من زيد بنحو أنّه صار عدلاً، ويمكن حمله على زيد بعنوان أنّه صفةٌ، وحينئذٍ تقع المغالطة بينك وبين غيرك، حيث ترى إمكان حمله بعنوان أنّه صفةٌ، ويرى الغير استحالة إمكان حمله بعنوان أنّه مصدرٌ من جهة كونه مصدرًا مرّةً وصفةً أخرى، ولفظ «تقوم» من جهة كونه خطاباً للمذكّر مرّةً وللمؤنث الغائبة أخرى فتقع المغالطة في المراد من المقصود بالفعل «تقوم» أي: أنت أو هي، ولفظ «المختار» و«المعتاد» اسم فاعلٍ مرّةً واسم مفعولٍ أخرى... وهكذا.

٣. المغالطة في الإعراب والإعجام

وهذه المغالطة لا ترتبط بالمادة ولا بالهيئة الداخلية الذاتية، وإنّما ترتبط بأمورٍ عارضةٍ على اللفظ، كالرفع والنصب والجرّ، فإنّ هذه الأحوال ليست ذاتيةً للفظ، بل تعرض عليه بحسب موقعه في الجملة، وإلاّ لما انفكّت عن اللفظ وتغيّرت بتغيّر موقعه في الجملة. إذن هي أمورٌ خارجةٌ عن اللفظ مادّةً وهيئةً. أو كما قال: **وهي فيما إذا كان اللفظ يتعدّد معناه بسبب أمورٍ عارضةٍ على هيئةٍ خارجةٍ عن ذاته مادّةً وهيئةً بأن يصحّف اللفظ نطقاً أو خطّاً كتصحيف كلمة بحت بـ«يجب» وبريد بـ«يزيد»،** وكتصحيف الواقع في بعض نسخ الكتب الحجرية. وهذا التصحيف كثيراً ما

يشوّش الذهن حيث يكون منشأً لعدّة احتمالاتٍ في فهم عبارات تلك الكتب.

ولفهم التصحيف طريقتان: أن تعرف اللفظة الصحيحة وأنّ التصحيف من نفس المؤلّف لا شتباؤه بين التذكير والتأنيث مثلاً، أو أن تعرف أنّ الاشتباه من سهو النساخ أو الطباعة، ومن هنا تتعدّد الاحتمالات من العبارة وفي النتيجة تتعدّد الشروح **بإعجامٍ أو حركاتٍ في صيغته أو إعرابه. مثل ما قال الرئيس ابن سينا بما معناه: إنّ الحكماء قالوا: إنّ تعالَى «بِحَتْ وجوْدُهُ» أي: إنّ ليس مركّباً من وجودٍ وماهيّةٍ، فهو وجودٌ صرفٌ «وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر» فهو وجودٌ محضٌ فصحّفه بعضهم، فظنّ أنّهم قصدوا «يجبُ وجوْدُهُ» فإنّهم لما ظنّوا أنّ الله تعالى يجب وجوده سألوا: لماذا يجب وجوده؟ وإنّما سألوا ذلك لأنّ كلّ موجودٍ يحتاج إلى علّةٍ، وإذا كان كذلك فلماذا لا يحتاج إلى العلّة؟ فهل هذا تخصيص لهذه القاعدة؟ إذن، لما نقول: (الله بحتٌ وجوده) لا يرد السؤال، ولما نقول (يجب وجوده) يرد، مع أنّ ضرورة الوجود شيءٌ، وبحث الوجود وصرّفه وبساطته شيءٌ آخر.**

تنبيه

إنّ النوعين الأخيرين يرجعان في الحقيقة إلى الاشتباه من جهة الاشتراك في اللفظ، إلا أنّ منشأ الاشتراك يختلف، فإنّ منشأ تارة يكون مادة اللفظ، وأخرى هيئته، وثالثة الأمور العارضة الخارجة عن ذاته كالحركات الإعرابية، فمرجهه إذن إلى اشتراك اللفظ **غير أنّهما من جهة هيئته لا جوهره،** والهيئة إمّا خارجيّة أو داخلية كما تقدّم. ولما كان النوع الأوّل يرجع إلى جوهر اللفظ، خصّوه باسم «اشتراك الاسم»، بل إنّ الأنواع الثلاثة الآتية ترجع من وجهٍ إلى اشتراك اللفظ؛ ومن هنا قال: إنّ أفلاطون الحكيم وضع كتاباً في خصوص صناعة المغالطة دون باقي أجزاء المنطق وحصرها في هذا القسم من المغالطات اللفظية... وأمّا مثال المغالطة الناشئة من الاشتباه في الإعراب، فمثل أنّ الحكماء قالوا: «الواجب بالذات موجبٌ بكسر

الجيم، لأنه أوجب فأوجد، والشيء ما لم يجب لم يوجد ولا يوجد بالأولوية، فذهب الوهم إلى أنه عندهم موجبٌ بفتح الجيم، كالطبائع وإن هو إلا افتراءً^(١).

٤. مغالطة الممارسة

وهي أن تحصل المغالطة من نفس تركيب ألفاظ الجملة ومنشأ الاشتباه بسبب مرجع الضمير، كما قال:

وهي ما تكون المغالطة تحدث في نفس تركيب الألفاظ. وذلك فيما إذا لم يكن اشتراك في نفس الألفاظ ولا اشتباه فيها. فالمستعمل فيه واحد؛ كاللعن فإنه مستعمل في الطرد من رحمة الله ولا اشتباه فيه ولكن بتركيبها وتأليفها يحصل الاشتراك والاشتباه، أي: إن الألفاظ لما تتركب يحصل اشتباه بسبب عود الضمير، مثل قول عقيل لما طلب منه معاوية بن أبي سفيان أن يعلن سب أخيه علي بن أبي طالب عليه السلام، فصعد المنبر وقال: أمرني معاوية أن أسب علياً ألا فالعنوه فإن عاد الضمير إلى أمير المؤمنين عليه السلام فيكون هو المقصود وحاشا عقيلاً أن يلعن أخاه، ولكنه لم يقصده بل قصد غيره الذي سن هذه السنة السيئة فأمر عماله بسببه على المنابر لعشرات السنين.

وعلى أي حال لم يقصد عقيل بن أبي طالب أن يلعن أخاه عليه السلام وإنما استخدم الممارسة وأوهم معاوية أنه استجاب لدعوته. وهذا الإيهام جاء من جهة اشتراك عود الضمير، وعود الضمير قد يقع في القياسات الاستدلالية، فيرجع الضمير ويتوهم الطرف الآخر أنه أرجعه إلى (ألف) وهو يقصد إرجاعه إلى (ب) فتقع المغالطة. فأظهر أنه استجاب لدعوة معاوية وإنما قصد لعنه. ومثل هذا جواب من سئل: من أفضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله بعده؟ فقال: «من بنته في بيته». وكما هو معلوم أنهم اختلفوا في أفضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص ٣٤٨.

بعده فهو أمير المؤمنين عليه السلام كما ذهب إليه بعض المعتزلة كأبي جعفر الإسكافي وغيره من شيوخهم إلا أنهم زعموا أن لا دليل على وجوب تقديم الأفضل على المفضول، بل يمكن أن يتقدم المفضول على الأفضل، فجمعوا بين أفضلية أمير المؤمنين عليه السلام وصححو خلافة الخلفاء؟ أم أن الأفضلية بحسب ترتيب الخلفاء، كما ذهب إليه أهل العامة؟ ومثل هذا مرتبط بالعقائد وليس بالمنطق ولكن ذكره من باب المثال، فلو سئل شخص عن ذلك واستخدم التورية في جوابه فقال: من بنته في بيته، فإن عاد الضمير في (بنته) إلى الرسول صلى الله عليه وآله كان الأفضل علياً عليه السلام لأن ابنة الرسول صلى الله عليه وآله وهي فاطمة الزهراء عليها السلام في بيته، وإن عاد إلى غيره وهو الأول والثاني كان هو المقصود. ومع هذا يمكن المناقشة في المثال، فإنه على رأي البعض أن عثمان أيضاً تزوج ابنتي الرسول صلى الله عليه وآله رقية وأم كلثوم فيكون علي وعثمان أفضل الصحابة. وإن كان على التحقيق لم يثبت أن له من البنات غير الزهراء عليها السلام.

ومن قسم الممارسة أيضاً: التورية والاستخدام المذكوران في أنواع البديع وباب

الحيل (التورية) الذي ذكره المحقق الحلي في شرائع الإسلام، مثلاً: لو سألك شخص ويريد منك أن تحببه بنعم، فتقول: نعم، وتورّي بها، باعتبار أنها تستعمل حرف جواب وتستعمل جمع أنعام. فالتورية تعدّ من المحسنات المعنوية للكلام، وهي في اللغة مصدر ورّيت الخبر توريةً: إذا سترته وأظهرت غيره.

واصطلاحاً: «هي أن يذكر المتكلم لفظاً مفرداً له معنيان: أحدهما قريب غير مقصود، ودلالة اللفظ عليه ظاهرة، والآخر بعيد مقصود، ودلالة اللفظ عليه خفية، فيتوهم السامع أنه يريد المعنى القريب وهو إنما يريد المعنى البعيد بقريته تشير إليه ولا تظهره وتستره عن غير المتيقظ الفطن»^(١).

(١) جواهر البلاغة، في المعاني والبيان والبديع، السيد المرحوم أحمد الهاشمي: ص ٣٦٢.

٥. مغالطة تركيب المفصل

وهي ما تكون المغالطة بسبب توهم وجود تأليف بين الألفاظ المفردة، وهو ليس بموجود، فيشتبه وجود تركيب بين الألفاظ وفي الواقع لا تركيب بينها وذلك بأن يكون الحكم في القضية مع عدم ملاحظة التأليف صادقاً، أي: يكون حمل المحمول على الموضوع صادقاً مع تفصيل الموضوع، إلا أن الحكم يكون كاذباً مع ملاحظة الموضوع مركباً، كما قال: ومع ملاحظته كاذباً، فيصدق الكلام مفصلاً، أي: يصدق حمل المحمول على الموضوع مفصلاً لا مركباً، فلذلك سمي هذا النوع «مغالطة تركيب المفصل» لأنه في واقعه مفصل ولكنه يركب اشتباهاً وسماه الشيخ الطوسي^(١) وهو الخواجه نصير الدين قدس سره «المغالطة باشتراك القسمة».

وهو على نحوين: إما أن يكون التفصيل والتركيب في الموضوع أو المحمول، أي: هو تفصيل في الموضوع ويتوهم فيه التركيب، وتفصيل في المحمول ويتوهم فيه التركيب أيضاً.

و(الأول) أن يكون الموضوع له عدة أجزاء، وكل جزء منها له حكم خاص، والأحكام بحسب كل جزء صادقة ولكن لو لوحظت الأجزاء بما هي كل، لا يكون الحكم صادقاً. مثلاً: الحيوان ليس بإنسان والناطق أيضاً ليس بإنسان؛ لأن مفهوم الحيوان شيء، ومفهوم الإنسان شيء آخر، ومفهوم الإنسان شيء ومفهوم الناطق شيء آخر، فإذا نظرت إلى كل جزء - بما هو منفصلاً - كان له حكم، وهو النفي، وإذا نظرت إلى الأجزاء - بما في كل مركب - كان لها حكم آخر، وهو أن الحيوان الموجود في الإنسان إنسان وكذلك الناطق الموجود فيه إنسان أيضاً.

وإذا جعلنا الموضوع المركب من الأجزاء بما هو مركب، كانت الأحكام بحسبه كاذبة، كما يقال مثلاً: الخمسة زوج وفرد؛ فالخمس بحسب التفصيل والتحليل

(١) الجوهر النضيد: ص ٢٧٠-٢٧١.

إلى اثنين وثلاثة، يصحّ الحكم عليها بأتمها زوج وفرد؛ لأنّ الاثنين زوج والثلاثة فرد، ولكن بما هي مركّبة، ليست هي زوجاً وفرداً، بل هي فرد.

وكُلُّ ما كان زوجاً وفرداً فهو زوج؛ مثل أن يقال: كُلُّ أصفرٍ وحلوٍ فهو أصفر؛

من قبيل ما لو قلت: الإنسان حيوانٌ وناطقٌ، وكلُّ ما كان حيواناً وناطقاً فهو حيوانٌ؛ لأنّ الحيوان جزءٌ منه. فإذا قصدت التفصيل، فالكبرى صحيحة، وإذا قصدت التركيب فهي باطلة. وكذلك الصغرى إذا قصدت التفصيل صحيحة، وإذا قصدت التركيب باطلة. فالمغالطة في الصغرى والكبرى بسبب المقصود من الخمسة زوج وفرد، وأنه بحسب التفصيل أو بحسب التركيب.

:. الخمسة زوج

هي جاءت وليدة قياسٍ من الشكل بحسب الظاهر لا بحسب الظاهري بحسب الواقع، حيث لم يتكرّر الحدّ الأوسط وذلك لأنّ قوله زوج وفرد جاء في الصغرى، بمعنى غير المعنى الذي جاء به في الكبرى.

وهذه النتيجة كاذبة مع صدق المقدمتين. والسرّ في ذلك: أنّه في «الصغرى»:

الموضوع - وهو الخمسة - إذا لوحظ بحسب التفصيل والتحليل يعني إذا حلل إلى اثنين وثلاثة صحّ الحكم عليه - بحسب كلّ جزء - بأنّه زوج وفرد، أي: الاثنان زوج والثلاثة فرد. أمّا إذا لوحظ الموضوع وهو الخمسة بحسب التركيب فليس عدد الخمسة بما هي خمسة إلا فرداً، فيكون الحكم عليه بأنّه زوج وفرد كاذباً.

وكذلك في الكبرى: الموضوع - وهو ما كان زوجاً وفرداً - إن لوحظ بحسب التفصيل والتحليل، كملاحظة ما هو أصفر وحلو في الحكم عليه، بأنّه أصفر، صحّ الحكم عليه بأنّه زوج. أمّا إذا لوحظ بحسب التركيب فالحكم عليه بأنّه زوج كاذب، لأنّ المركّب من الزوج والفرد فرد وهو الخمسة في المثال وليس بزواج.

أمّا الموضوع في النتيجة (الخمسة زوج) المراد من النتيجة الموضوع، كما كان المراد من الصغرى والكبرى موضوع كلّ منهما، ففي نتيجة القياس لا بدّ أن يؤخذ

دائماً موضوعها بما هو مركّب لا بما هو مفصّل، لأنّ المفروض أن نحصل على نتيجة واحدة. فإذا كان الموضوع مفصّلاً أنتج نتيجتين، والقياس لا ينتج إلا نتيجة واحدة. أمّا المقدّمتان فيحتمل فيهما التركيب ويحتمل التفصيل، فتنتجان نتيجة خاطئة. أمّا الموضوع في النتيجة (الخمسة زوج) فلا يصحّ أن يؤخّد إلا بحسب التركيب، مع أنّ المقدّمتين يمكن أخذهما بالتفصيل والتركيب؛ لأنّ الحكم على أيّ عددٍ بأنّه زوج فقط أو فرد فقط، لا يصحّ إلا إذا لوحظ بما هو مركّب، ولا يصحّ أن يلاحظ الموضوع في النتيجة بحسب التحليل والتفصيل إلا إذا حكم عليه بهما معاً أو بأنّه زوج وزوج أو بأنّه فرد وفرد أي: إذا كان الحكم بحسب التفصيل اثنين واثنين أو ثلاثة وثلاثة، ومن هنا كان الحكم على الخمسة بأنها زوج كاذباً.

فتحصّل: أنّ الموضوع في الصغرى والكبرى لوحظ بحسب التفصيل والتحليل، ولذا كانتا صادقتين. وفي النتيجة لوحظ بحسب التركيب فكانت كاذبة، فالنتيجة: أنّ المفصّل يتوّهم أنّه مركّب.

فإذا اشتبه الأمر على القاييس أو المخاطب وركّب ما هو مفصّل، وقعت المغالطة وكان الغلط.

(الثاني) أن يكون المحمول له عدّة أجزاء - وهذا نفس البحث السابق بلا فرق بينهما إلا أنّ البحث هنا في المحمول وهناك في الموضوع - وكلّ جزء إذا حكم به منفرداً على الموضوع كان صادقاً، وإذا حكم بالجميع بحسب التركيب بينها، أي: بين أجزاء المحمول - أي: المركّب بما هو مركّب - كان كاذباً.

مثاله: إذا كان زيد شاعراً غير ماهرٍ في شعره، وكان ماهراً في فنّ آخر - وهو الخياطة مثلاً - فإنّه يصحّ أن يحكم عليه بانفرادٍ بأنه شاعرٌ مطلقاً، ويصحّ أيضاً أن يحكم عليه بانفرادٍ بأنه ماهرٌ مطلقاً. المراد بالإطلاق في الموضوعين: أن لا يقيّد بشيءٍ فتقول: هو شاعرٌ وهو ماهرٌ، فإذا جمعت بين الحكمين، أي: المحمولين: (الشعر والمهارة) في عبارة واحدة وقلت: زيدٌ شاعرٌ وماهرٌ فيوهم أنّه ماهرٌ في

شعره فإن هذه العبارة توهم أن هذا الحكم وقع بحسب التركيب بين الحكمين، أي: إنه شاعرٌ ماهرٌ في شعره. وهو حكمٌ كاذبٌ حسب الفرض. ولكن إذا لوحظ بحسب التفصيل والتحليل إلى حكمين أحدهما غيرٌ مقيّد بالآخر كان صادقاً.

٦. مغالطة تفصيل المركب

ذكرنا في القسم السابق: أن التفصيل موجودٌ والمغالط يتوهم التأليف والتركيب. أمّا في هذا القسم فالأمر بالعكس، فإن التركيب موجودٌ والمغالط يتوهم التفصيل والتحليل، وكلاهما مغالطةٌ، أي: سواءً توهم التفصيل في مورد التركيب أو توهم التركيب في مورد التفصيل.

وهو ما تكون المغالطة بسبب توهم عدم التأليف وعدم التركيب، مع فرض وجوده، أي: مع فرض وجود التأليف والتركيب؛ وذلك: بأن يكون الحكم في القضية بحسب التأليف والتركيب صادقاً، وبحسب التفصيل والتحليل كاذباً، فيصدق مركباً لا مفضلاً. فلذا سُمي هذا النوع «مغالطة تفصيل المركب». وسماه الشيخ الطوسي «المغالطة باشتراك التأليف».

مثاله: «الخمسة زوجٌ وفردٌ». فإنك تارة تقول: الخمسة زوجٌ وفردٌ - مع توهمك أن التركيب غير موجودٍ - تقصد الخمسة هي زوجٌ وهي فردٌ. فلا يكون هذا الحكم صادقاً، لأن العدد إمّا زوجٌ وإمّا فردٌ. وأخرى تقصد أن الخمسة بحسب التحليل يمكن أن تكون زوجاً وفرداً، أي: تنحلّ إلى اثنين وثلاثة، فيكون الحكم صحيحاً، مع أن العدد خمسة مركبٌ؛ باعتبار أن الخمسة مرتبةٌ من مراتب العدد. إذن، الخمسة مركبةٌ وأنت تتوهم التفصيل فتقول: هي زوجٌ وفردٌ، مع أنّها إمّا زوجٌ وإمّا فردٌ. ولهذا قال:

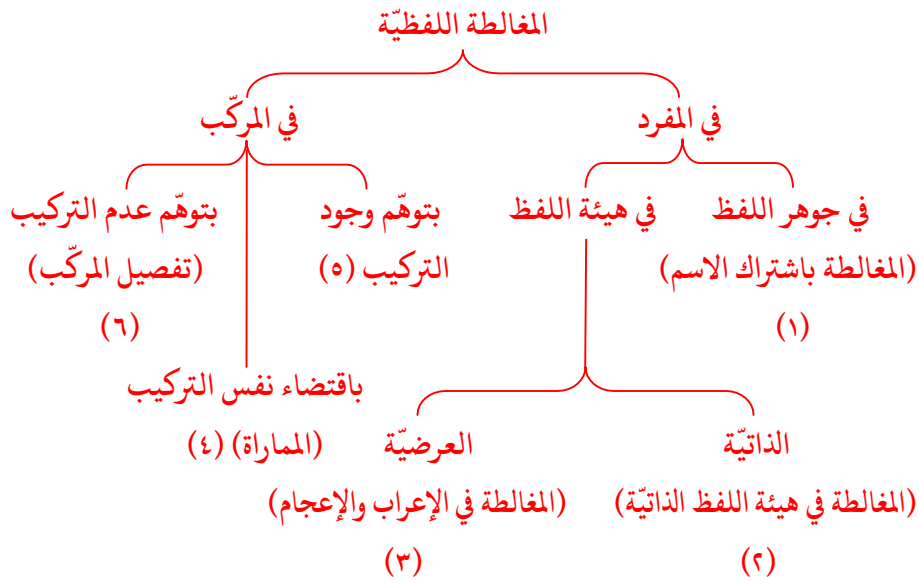
فإنه إنما يصح قولك: الخمسة زوجٌ وفردٌ إذا حمل الجزءان معاً بحسب التركيب بينهما على الخمسة، بأن تكون الواو عاطفةً، بمعنى جمع الأجزاء، يعني: الخمسة مركبةٌ

من زوج وفرد، لا أتمها زوج وفرد، كالحكم على الدار بأنها آجرٌ وجصٌ وخشبٌ؛ إذ ليس المقصود أن الدار جصٌ أو آجرٌ أو خشبٌ وإنما هي مركبةٌ من مجموع هذه الأجزاء، فتجمع بينها بواو العطف، بخلاف ما إذا كان المقصود أن الدار جصٌ فقط أو آجرٌ أو خشبٌ، فإن الحكم عليها بذلك خطأً كما قال: أي: إنها مركبةٌ من مجموع هذه الأجزاء. أمّا إذا حمل كلُّ من الجزئين بانفراده بحسبِ التفصيل والتحليل، بأن تكون الواو عاطفةً بمعنى الجمع بين الصفات لا الجمع بين الأجزاء، أي: هذه الدار صفتها الجصٌ وصفتها الآجر وصفتها الخشب، والعدد خمسةٌ صفته الزوجية وصفته الفردية، كان الحكم كاذباً، كالحكم على شخصٍ بأنه شاعرٌ وكاتبٌ، لأنَّ عدد الخمسة ليس إلاً فرداً، بل يستحيل أن يكون عدداً واحداً فرداً وزوجاً معاً.

فمن لاحظ الحمل في مثل هذه القضية بحسبِ التفصيل والتحليل - أي: توهم عدم التركيب - فقد كان غالطاً أو مغالطاً.

هذا تمام الكلام في المغالطات اللفظية، ويليه الكلام في المغالطات المعنوية.

الخلاصة



(٢) المغالطات المعنوية

وهي كثيرة أيضاً واكتفى المصنّف بذكر سبعة أنواع منها، واستعرضها أولاً على نحو الإجمال كما صنع في المغالطات اللفظية، ثم ذكرها تفصيلاً مع ذكر أمثلتها، فقال:

نقصد بالمغالطة المعنوية: كل مغالطة غير لفظية، أي: ليست ناشئة من اللفظ لا مادة ولا هيئة داخلية ولا خارجية كما قدمنا، وهي على سبعة أنواع، لأنها تنقسم بالقسمة الأولية إلى قسمين:

أ. ما تقع في التأليف بين جزئي^(١) قضية واحدة، أي: تكون قضية واحدة لها موضوع ومحمول أو مقدم وتال، وتقع المغالطة في التأليف بينهما.

ب. ما تقع في التأليف بين القضايا لا بين جزئي القضية.

والأول له ثلاثة أنواع، والثاني له أربعة أنواع. فهذه سبعة، لأن: (الأول) وهو ما يقع في التأليف بين جزئي القضية ينقسم بالقسمة الأولية إلى قسمين، لأنه إما أن يقع للخلل في الجزئين معاً، أي: في الموضوع والمحمول أو في جزء واحد، أي: يقع للخلل في الموضوع دون المحمول أو يقع في المحمول دون الموضوع.

(والثاني) إما أن يُحذف الجزء ببدله، أي: يذكر بدل الجزء مكانه، لأنّ البدل شبيه الجزء فيضعه مكانه، كما لو كان المفروض وضع (ألف) لكنّ بما أنّ (باء) يشبهه فيضعه مكانه أو يُذكر أي: الجزء ولكن ليس على ما ينبغي. فهذه ثلاثة أنواع:

١. (إيهام الانعكاس) كما لو كانت القضية كلية موجبة من طرف واحد، لا موجبة من طرفين. فبدل أن تقول: كلّ إمام هو معصوم، أي: كلّ شخص ثبتت إمامته العامة فهو معصوم ولا عكس، تقول: ليس كلّ معصوم إماماً. أو يحكم بأنّ كلّ لونٍ سواد بناءً على أنّ كلّ سوادٍ لونٌ كمن رأى إنساناً أبيض يكتب فظنّ

(١) الجزآن هما الموضوع والمحمول، أو المقدم والتالي.

أن كل كاتب يكون كذلك، فأخذ الأبيض مكان الإنسان.

وهو أن يقع الخلل في الجزئين معاً، وذلك بأن يعكس موضعهما فيجعل الموضوع محمولاً وبالعكس، أو يجعل المقدم تالياً وبالعكس.

٢. (أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات) وهو أن يقع الخلل بجزء واحد، بأن يُحذف الجزء ويُذكر مكانه ما هو بدلُه، إمّا البدل عارضُه أو معروضُه، وإمّا لازمه أو ملزومه.

٣. (سوء اعتبار الحمل) وهو أن يقع الخلل بجزء واحد، بأن يُذكر ليس على ما ينبغي، إمّا بأن يوضع معه - الجزء - ما ليس منه ولا من قيوده، أو يُحذف ما هو منه ومن قيوده وشروطه كمن يأخذ غير الموجود قاراً غير موجود مطلقاً، حيث لا يلزم من عدم الوجود قاراً عدم الوجود مطلقاً، بل يلزم منه العدم مقيداً، والذي أوقع في المغالطة هو إيراد الموضوع على غير ما ينبغي، حيث قيده بالقرار، وهو ممّا لا يصحّ لكي يحكم عليه بالحكم المذكور.

والثاني - وهو من المغالطة ما يقع في التأليف بين القضايا لا بين جزء قضية

واحدة - ينقسم بالقسمة الأولية إلى قسمين:

إمّا أن يكون التأليف غير قياسي، أي: يقع التأليف بين القضايا لكنه لا يراد من تأليفها الوصول إلى نتيجة، فيؤلف بينها تأليفاً غير قياسي، وتقع المغالطة في التأليف، أي: لا تؤلف تلك القضايا قياساً، وإمّا أن يكون التأليف قياسياً. **والثاني وهو ما إذا كان التأليف قياسياً إمّا أن يقع الخلل في نفس تأليف المقدمات من حيث المادة أو من حيث الهيئة والصورة، بأن تأخذ في القياس البرهاني مقدّمة مشهورة وليست يقينية لشبه المقدّمة المشهورة بالمقدّمة اليقينية، فتقع المغالطة في مادة القياس، أو تأخذ إحدى المقدمتين سالبةً أو موجبةً جزئيةً، وتجعلها كليةً، أو تجعل الكلية جزئيةً، فتقع المغالطة في هيئة القياس وذلك بخروجه عن الأصول والقواعد المقررة للقياس (وهذا مرتبط بالهيئة)، والبرهان والجدل (مرتبط بالمادة)**

وإما أن يقع بملاحظة المقدمات إلى النتيجة. والثاني أي: ما وقع بملاحظة المقدمات إما لأن النتيجة عين إحدى المقدمات فيكون مصادرةً على المطلوب وإما لأن النتيجة غير مطلوبة بالقياس. فهذه أربعة أنواع مرتبطة بالقسم الثاني. والقسم الأول قوله:

١. (جمع المسائل في مسألة واحدة) وهو: أن يقع الخل في التأليف بين القضايا التي ليس تأليفها قياسياً، بأن يتوهم أن تلك القضايا قضية واحدة.
 ٢. (سوء التأليف) وهو: أن يقع الخل في نفس تأليف المقدمات بخروجه، أي: خروج تأليف المقدمات على أصول وقواعد القياس والبرهان والجدل.
 ٣. (المصادرة على المطلوب) وهو: أن يقع الخل في المقدمات بملاحظة النتيجة أي: عندما تقاس المقدمات إلى النتيجة نجد إحدى المقدمات عين النتيجة التي نريد الوصول إليها، كما قال: باعتبار أنها - أي: النتيجة - عين إحدى المقدمات.
 ٤. (وضع ما ليس بعلة علة) وهو: أن يقع الخل في المقدمات بملاحظة النتيجة باعتبار أنها ليست مطلوبة منها.
- فكملت بذلك سبعة أنواع للمغالطات المعنوية، نذكرها بالتفصيل:

١. إيهام الانعكاس

وهذا القسم يقع الغلط فيه كثيراً، كما لو كانت قضية موجبة كلية من طرف واحد، فيتوهم أنها كذلك من الطرفين، مثل قولنا: كل إمام فهو معصوم وليس كل معصوم بإمام؛ فإن الكثير من الأنبياء عليهم السلام معصومون ولكنهم ليسوا بأئمة.

وبالجمله فقد يتبادر إلى الذهن: أن الموجبة الكلية من طرف واحد تنعكس إلى موجبة كلية من الطرفين. ومن هنا اشترط المنطقيون في العكس المستوي للموجبة الكلية: أن تعكس موجبة جزئية - كما تقدم بيانه في العكس المستوي -

وذلك لأنَّ القدر المتيقن منها الجزئية، فقد تكون كليةً وقد لا تكون، فيقتصر على القدر المتيقن لكي لا تقع المغالطة.

وهو - كما قدّمنا - أن يوضع المحمول والموضوع أو التالي والمقدّم أحدهما مكان الآخر. وهذا ينشأ من عدم التمييز بين اللازم والملزوم والخاصّ والعامّ. وأكثر ما يقع ذلك في الأمور الحسّية.

مثلاً: لَمَّا كان كُلُّ عَسَلٍ أَصْفَرَ وَسَيَّالاً، فقد يظنُّ الظانُّ أنَّ كُلَّ ما هو أَصْفَرٌ وَسَيَّالٌ فهو عَسَلٌ وليس الأمر كذلك.

مثل آخر: قد يظنُّ الظانُّ أنَّ كُلَّ سَعِيدٍ لا بدَّ أن يكونَ ذا ثروةٍ، حينما يشاهدُ أنَّ كُلَّ ذي ثروةٍ سَعِيدٌ فيقول: كُلُّ ذي ثروةٍ سَعِيدٌ، ويتوهمُ أنَّ كُلَّ سَعِيدٍ له ثروةٌ، فيعكس القضية إلى هكذا: كُلُّ مَنْ له ثروةٌ فهو سَعِيدٌ. مع أنّها لا تنعكس.

وأمثال هذه الأمور يقع الغلط فيها كثيراً عند العامّة. ولأجله اشترط المنطقيون في العكس المستوي للموجبة الكلية أن تعكس إلى موجبة جزئية، تجنّباً عن هذا الغلط وضماناً لصدق العكس؛ لأنّه القدر المتيقن.

٢. أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات

كما لو ذكرت جزءاً - أي: موضوعاً - في القضية ولكنه ليس موضوعاً في الحقيقة وإنّما لشبهه بالموضوع تجعله موضوعاً، فتأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. أو كما قال: وهو أن يوضع بدل جزء القضية الحقيقي غيره ممّا يشته به، أي: ممّا يشابهه كعارضه ومعروضه، أو لازمه وملزومه. ومن موارد ذلك:

١. أن تكون لموضوع واحد عدّة عوارض ذاتية له، فلو فرضنا أن الماء - مثلاً - له عارضان: أحدهما أنّه طاهرٌ، والثاني: أنّه لا ينفعل بملاقة النجاسة إذا بلغ كراً. فالموضوع واحدٌ وهو الماء وله عارضان وهما الطاهر، ولا ينفعل بملاقة النجاسة إذا بلغ كراً، فتجعل الموضوع لعدم الانفعال بالنجاسة عارض

الماء وهو الطاهر، فتقول: كلٌّ طاهرٍ لا ينفعل بملاقاة النجاسة إذا بلغ كراً. وهذا خطأ، فإنه لو كان ماءً مضافاً بلغ مقدار كراً فإنه طاهرٌ لكنه ينجس بمجرد الملاقاة. فالاشتباه نشأ من أخذ عارض الموضوع وجعله موضوعاً، مع أن الحكم وهو لا ينفعل بالنجاسة إذا بلغ كراً حكم المعروض، أي: الماء وليس حكم العارض، أي: الطهارة فيحمل أحد هذه العوارض على العارض الآخر، بتوهم أنه من عوارضه، بينما هو في الحقيقة من عوارض موضوعه ومعروضه.

مثلاً يقال: إن كلَّ ماءٍ طاهرٌ. الماء هو المعروض، والطاهر هو العارض الأول. وإن كلَّ ماءٍ لا يمتنجس بملاقاة النجاسة إذا بلغ كراً، وهذا هو العارض الثاني. فقد يظنُّ الظانُّ من ذلك: أن كلَّ طاهرٍ وهو العارض على الماء، لا يمتنجس بملاقاة النجاسة إذا بلغ كراً فيجعل العارض على الماء موضوعاً يعني: يظنُّ أن خاصية عدم التنجس بملاقاة النجاسة عند بلوغ الكثرة هي خاصية للطاهر بما هو طاهرٌ مع أنها خاصية الماء، كما قال: لا للماء الطاهر، فيحسب أن الطاهر غير الماء من المايعات كالمضاف إذا بلغ كراً كان له هذا الحكم.

فقد حذف هنا الموضوع وهو «الماء»، ووضع بدله عارضه وهو «طاهر».

٢. أن يكون لموضوع عارض، ولهذا العارض عارض آخر. ففي المثال الأول كان لموضوع واحد عارضان أحدهما في عرض الآخر، لا أن أحدهما متقدّم على الآخر، وهنا يكون لموضوع عارضان أيضاً ولكن أحدهما في طول الآخر فيحمل عارض العارض على الموضوع، بتوهم أنه أي: عارض العارض، من عوارضه، أي: يتوهم أنه من عوارض نفس الموضوع، بينما هو في الحقيقة من عوارض عوارضه.

مثلاً يقال: الجسم يُعرض عليه أنه أبيض، والأبيض يُعرض عليه أنه مفرّق للبصر. وبعبارة أخرى: لو قلت: كلُّ جسمٍ يعرض عليه البياض، وكلُّ أبيض فهو مفرّق لنور البصر، فكلُّ جسمٍ مفرّق لنور البصر، مع أن الجسم ليس مفرّقاً لنور البصر، فوَقعت المغالطة من حذف الموضوع وهو الأبيض ووضع معروضه

بدله وهو الجسم.

وبعبارة أخرى: نشأت المغالطة من عدم تكرار الحد الأوسط، فإنك قلت: الجسم يعرض عليه البياض والمفروض أن تقول في الكبرى: وكل ما عرض عليه البياض فهو مفرق لنور البصر، فتذكره كاملاً لا تذكر جزءاً واحداً، ولو ذكرته كاملاً تكون الكبرى كاذبة؛ إذ ليس كل ما يعرض عليه الأبيض هو مفرقاً لنور البصر.

والحاصل: نشأت المغالطة لأن الحد الأوسط لم يتكرر. فلو حذفنا من الصغرى «يعرض عليه» وحذفنا من الكبرى «يعرض عليه» فينتج: الجسم مفرق للبصر. ففي المقدمة الأولى كان الجسم يعرض عليه أنه أبيض، وفي الثانية الأبيض يعرض عليه أنه أبيض، فلم يتكرر الحد الأوسط.

فيقال: الجسم مفرق للبصر. بينما أن الأبيض في الحقيقة هو المفرق للبصر، لا الجسم بما هو جسم.

فقد حذف هنا الموضوع وهو الأبيض، ووضع بدله معروضه، أي: معروض الأبيض، فبدل أن يجعل الأبيض موضوعاً حقيقةً، جعل معروضه موضوعاً وهو الجسم. وإن شئت قلت: حذف المحمول في المقدمة الأولى وهو الأبيض ووضع بدله عارضه وهو مفرق للبصر فحذف الأبيض ووضع بدله عارض العارض، فأنتج: الجسم مفرق لنور البصر، وليس كذلك، فإنه ليس كل جسم مفرقاً لنور البصر. ويمكن أن يقال: الجسم حذف محموله، ووضع بدله عارض المحمول، وهو المفرق للبصر. أو يقال: «مفرق لنور البصر» حذف موضوعه، ووضع بدله معروض موضوعه.

٣. سوء اعتبار الحمل

وهو - كما تقدم - أن يورد الجزء ليس على ما ينبغي، وذلك بأن يوضع معه، أي: مع الجزء قيداً ليس منه أو يُحذف منه ما هو منه كقيده وشرطه.

فالأول: وهو أن يوضع قيدٌ مع الجزء ليس منه، **مثل ما قد يتوهمه بعضهم أن الألفاظ موضوعة للمعاني.** تقدّم في الجزء الأول: أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الأعمّ من كونها موجودة في الذهن أو في الخارج، مثل لفظ إنسانٍ، فإنّه موضوعٌ لمعنى وهو هذا الموجود الذي له هذه المواصفات سواء كان معنى اللفظ موجوداً في الذهن أم في الخارج، ولكنك إذا أردت أن تضع لفظاً لمعنى، تستحضر ذلك المعنى في ذهنك، إذ لا تتمكّن أن تضع لفظاً للمعنى الخارجيّ، إلا بواسطة صورته الحاكية عن الخارج، فتتوهم أنّ اللفظ موضوعٌ للمعنى بقيد كونه في الذهن. وعلى هذا فإذا وجد المعنى في الخارج فلا يطلق عليه اللفظ. فنشأت المغالطة من تقييد المعنى بقيد ليس مقيداً به في الواقع، فيتوهم البعض أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي موجودة في الذهن، فأخذ في الموضوع - أي: المعاني - قيد «بما هي موجودة في الذهن»، بينما أنّ الموضوع في قولنا: «المعاني وضعت لها الألفاظ» هي المعاني بما هي معانٍ من حيث هي سواء كانت موجودة في الذهن أم في الخارج لا بما هي موجودة في الذهن.

والثاني: وهو قوله: أو يُحذف منه ما هو منه كقيده وشرطه، **يحصل في موارد اختلال إحدى الوحدات الثمان المذكورة في شروط التناقض، مثل ما حسبه بعضهم أنّ الماء مطلقاً لا يتنجس بملافة النجاسة، مع أنّ الماء إذا بلغ قدر كراً لا يتنجس، لا الماء مطلقاً، فحذف قيد منه. كما قال: بينما أنّ الصحيح أنّ الماء بقيد «إذا بلغ كراً»، له هذا الحكم، فحذف قيد «إذا بلغ كراً».**

ومن هذا الباب: ما تخيّل بعضهم أنّ قولهم: «الجزئي ليس بجزئي» من التناقض، وذلك لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ، فإنّ الجزئي جزئيٌّ بالضرورة، وإذا كان كذلك فكيف يقال: الجزئي ليس بجزئيٍّ؟ من الواضح: أنّ في الموضوع قيداً لم يؤخذ، وهو قيد كونه في الذهن، فإنّ الجزئيّ بما هو مفهومٌ في الذهن ليس جزئياً، بل هو كليٌّ له مصاديق كثيرة، فلا بدّ من تقييد الموضوع بقيد «كونه في الذهن» حتى

يصحّ الحكم فيقال: الجزئيّ بالحمل الأوّلي - أي: مفهوم الجزئيّ - كليّ، أي: ليس بجزئيّ، ويقال أيضاً: الجزئيّ بالحمل الشايع جزئيّ، أي: ليس بكليّ. لكن إذ **حُدِّفَ قيدُ الموضوعِ يقع توهمُ التناقضِ بينما أنّ المقصودَ في مثلِ هذا الحملِ: أنّ الجزئيّ - بما له من المفهوم - ليس بجزئيّ، لأنّه كليّ، لا مصداقُ الجزئيّ، أي: إنّ مفهوم الجزئيّ ليس من مصاديق الجزئيّ، بل من مصاديق الكليّ أي: الجزئيّ بالحمل الشايع.**

فعدمُ التفرقةِ بين ما هو بالحملِ الشايع وبين ما هو بالحملِ الأوّلي - أي: بين المعنويّ والعنوان - يعدُّ من سوءِ اعتبارِ الحملِ.

٤. جمع المسائل في مسألة واحدة

وهو الخللُ الواقعُ في قضايا ليست بقياسٍ.

ما تقدّم من أنواع المغالطات المعنويّة الثلاثة كان مرتبطاً بالتأليف بين جزئيّ قضية واحدة. وهذا النوع والأنواع التي تليه كلّها مرتبطة بالتأليف بين القضايا. والقسم الأوّل وهو: أن يكون التأليف بين القضايا التي ليست قياساً: **بأن يقع الخللُ في القضيةِ الواردةِ على نحوِ السؤالِ بحسبِ اعتبارِ نقيضها؛** كما لو سألت: **أزيد عالمٌ أم لا؟ فيجاب إمّا بنعم أو لا! أمّا لو سألت: أزيد مجتهدٌ أم شاعرٌ؟** فتحتاج إلى جوابين، لأنّ الجملة وإن كانت في ظاهرها قضية واحدة إلا أنّها في الواقع قضيتان، وصحيحٌ أنّها في ظاهرها سؤالٌ واحدٌ إلا أنّها في الواقع سؤالان، وهما: **أزيد مجتهدٌ أم لا؟ و: أزيد شاعرٌ أم لا؟** هذا وقد يغالط البعض فلا يردّد السؤال بين النفي والإثبات، وإنّما يردّده بين أطرافٍ متعدّدة فيكون ظاهر السؤال واحداً إلا أنّه بحسبِ الواقع ثلاثة أسئلة أو أكثر، فيقع المجيب في المغالطة ولا يدري على أيّ سؤالٍ يجيب، ولعلّه يقع الجواب عن بعضها بنعم، وفي بعضها بلا وفي بعضها هو لا يعلم، وحيثنذ بأيّ وجهٍ يجيب يقول له المغالط:

جوابك ليس بصحيح، فإن أجاب بنعم، ذكر له السؤال الذي جوابه لا. فلا بد إذن أن يكون المجيب قادراً على تحليل السؤال إلى أسئلة متعددة، ثم يجيب، وإلا وقع في المغالطة.

وهنا مطلبٌ لطيفٌ ذكروه في المنطق الحديث، وهو أنه ينبغي للمجيب أن يحلل السؤال قبل الإجابة عليه، ويتأمل فيه لعله يكون خطأً. مثلاً: إذا سُئِلت: الله له عينان أم لا؟ فإن هذا السؤال خطأً لأنه تعالى ليس بجسمٍ حتى يجاب بنعم أو لا، وكذا لو سُئِلت: الله جوهرٌ أم لا؟ فإن السؤال خطأً وهو تعالى ليس بجوهرٍ ولا عرضٍ ولا أيِّ شيءٍ آخر، والجوهر من الأمور المرتبطة بالماهيات، والله تعالى فوق الماهية إلا إذا أريد بالجوهر معنىً آخر غير أنه ماهيةٌ إذا وجدت في الخارج وجدت في لا موضوع، فقد ذهب أهل المعرفة إلى أنه جوهرٌ بمعنى الحقيقة المتبوعة^(١).

فلا بد إذن من التأمل في نفس السؤال من جهة صحته وعدمها، ثم ينظر فيه أنه واحدٌ أم اثنان أو أكثر في الحقيقة وظاهره واحدٌ أم لا، **كأن يوردَ السائل غير النقيض طرفاً للسؤال مكان النقيض** بأن يقول كما في المثال: أزيد شاعرٌ أم لا؟ لكنه يورد غير النقيض طرفاً للسؤال **بينما يجب أن يكون النقيض هو الطرف له، فتكثر الأسئلة عنده بذلك حقيقةً مع أنه ظاهراً لم يورد إلا سؤالاً واحداً، فتجتمع حينئذ المسائل في مسألة واحدة.** وهذا هو المعروف في كلماتهم بمغالطة جمع المسائل في مسألة واحدة.

توضيح ذلك: أن السائل إذا سأل عن طرفي المتناقضين فليس له إلا سؤال واحد عن الطرفين الإيجاب والسلب، مثل أن يقول: «أزيد شاعرٌ أم لا؟» فلا تكون عنده إلا مسألة واحدة وليس لها إلا جواب واحد، إما الإثبات أو النفي «نعم» أو «لا».

(١) شرح فصوص الحكم، تحقيق: آية الله حسن زاده آملي: ج ١، ص ٩٥.

أما إذا ردّ السائل بين غير المتناقضين مثل أن يقول: «أزيدُ شاعراً أم كاتبٌ؟» فإنّ سؤاله هذا ينحلُّ إلى سؤالين، ومسألته إلى مسألتين: أحدهما: أكاَتَبُ هو أم لا؟ ثانيهما: أشاعِرٌ هو أم لا؟ فيكونُ جمعاً لمسألتين في مسألةٍ واحدةٍ. وكلّما تعدّدت الأطرافُ المسؤولُ عنها، تعدّدت المسائلُ بحسبِها وتعدّدت الأجوبة بحسب تعدّد الأسئلة.

إن قلت: لماذا يكون جمع المسائل في مسألةٍ واحدةٍ من المغالطة؟ قلنا: لأنّ المجيب يقع في المغالطة في أجوبته، كما قال:

وبقي أن نعرف لماذا يكونُ هذا من المغالطة؟ فنقول: إنّ ورودَ سؤالٍ واحدٍ ينحلُّ إلى عدّة أسئلةٍ قد يوجبُ تحيّرَ المجيبِ ووقوعه في الغلطِ بالجواب. وليس هذا التغلّيظُ من جهة كون التّأليفِ بين هذه القضايا التي ينحلُّ إليها السؤالُ قياسياً، بل لا يوجد قياسٌ أصلاً لأنّها أسئلةٌ بل هي بالفعل لا تؤلّفُ قياساً، فلذلك جعلنا هذا النوع (جمع المسائل في مسألةٍ واحدةٍ) مقابلاً لأنواع الخللِ الواقع في التّأليفِ القياسي الآتية، أي: الخامس والسادس والسابع.

إلى هنا الكلام في جمع المسائل في مسألةٍ واحدةٍ، بأنّ تجمع عدّة أسئلةٍ في سؤالٍ واحدٍ ظاهراً، ومن المعلوم: أنّ السؤال يستبطن معنى الاستفهام، إلّا أنّ بعض المناطقة وسّعوا هذه الدائرة لتشمل الخبر أيضاً، فذكروا أنّه توجد بعض القضايا تكون من قبيل جمع القضايا في قضيةٍ واحدةٍ. وهذا القسم يمكن أن يقع في تأليفٍ قياسيٍّ.

وعلى هذا الأساس فالمعنى الأوّل، أي (الاختصاص بالاستفهام) قسمٌ في قبال سوء التّأليف، والمراد من سوء التّأليف - كما سيأتي - أن يقع الخلل في تأليف مقدمات القياس، وإذا وسّعنا الدائرة، فلا يكون قسماً في قبال سوء التّأليف. ومن هنا يتّضح لنا الفرق بين المسألتين: فإنّ جمع المسائل في مسألةٍ واحدةٍ معناه: أنّ المسألة استفهاميةٌ وتكون قسماً مقابلاً للقسم الخامس (سوء التّأليف)

أما جمع القضايا في قضية واحدة فالقضية أعم من الاستفهام والخبر. وعلى هذا، فإذا كانت قضية، أمكن أن يؤلف منها قياس، لأنه لا يمكن أن تكون إحدى مقدمات القياس استفهامية، بخلاف ما إذا كانت جملة خبرية، فإنه يمكن جعلها مقدمة في القياس.

وإذا وسعنا الدائرة بأن قلنا: جمع القضايا في قضية واحدة، فلا يكون هذا من الأنواع التي لا يتألف منها قياس، وإذا ضيقنا الدائرة وقلنا: جمع المسائل في مسألة واحدة، فيكون هذا نوعاً مستقلاً مقابلاً للأقسام التي يتألف منها قياس. والصحيح على ما ذكره المصنف: أن جعل المسائل في مسألة واحدة هو ما لم يكن داخلاً في مقدمات القياس حتى يكون قسماً في قبال القسم الخامس.

نعم، قد تنحلُّ قضية إلى قضيتين، مثل قولهم: زيدٌ وحده كاتبٌ. وهذه وإن كانت في علم النحو قضية واحدة إلا أنها بحسب التحليل والمعنى قضيتان: إحداهما: زيد كاتبٌ، والأخرى: غيره ليس بكاتبٍ فإنها قضية واحدة ظاهراً، ولكنها تنحلُّ إلى قضيتين: زيدٌ كاتبٌ، وأنَّ مَنْ سواه ليس بكاتبٍ. ويمكن أن يقالَ عنها جمع المسائل في مسألة واحدة ولكنه تعبيرٌ مجازيٌّ لأنها ليست مسألة وإنما قضية خبرية، والمسألة استفهامية باعتبار أن كلَّ قضية يمكن أن تسمى مسألة باعتبار أنها قد تُطلبُ ويسألُ عنها. فالقضية خبرية، ولكنه يمكن أن تكون مسألة مجازاً.

ولو أنك جعلت مثلها جزء قياس فإن القياس لا يكون منتجاً، بل تكون نتيجته كاذبة. فالقياس الذي يتألف منها لا يكون سليماً ويكون مغالطاً. فلما أمكن جمع القضايا في قضية واحدة، أمكن تأليف قياس. أما في جمع المسائل في مسألة واحدة فلم يمكن تأليف قياس كما لو قيل: الإنسان وحده ضحاكٌ. وكلُّ ضحاكٍ حيوانٌ. ينتج: الإنسان وحده حيوانٌ. والنتيجة كاذبة مع صدق المقدمتين لأنَّ سوى الإنسان ليس بضحاكٍ قطعاً وكلُّ ضحاكٍ حيوانٌ قطعاً، لكن النتيجة

كاذبة، والمغالطة في الصغرى لأنها ليست قضيةً واحدةً وإنما هي قضيتان. ولهذا قال:

وما هذا الخلل إلا لأن إحدى مقدمتيه من باب جمع المسائل في مسألة واحدة، بل من باب جمع القضايا في قضية واحدة؛ إذ تصبح القضية الواحدة أكثر من قضية فيكون القياس مؤلفاً من ثلاث قضايا، مع أنه لا يتألف قياس بسيط من أكثر من مقدمتين كما تقدّم بحثه في مبحث القياس.

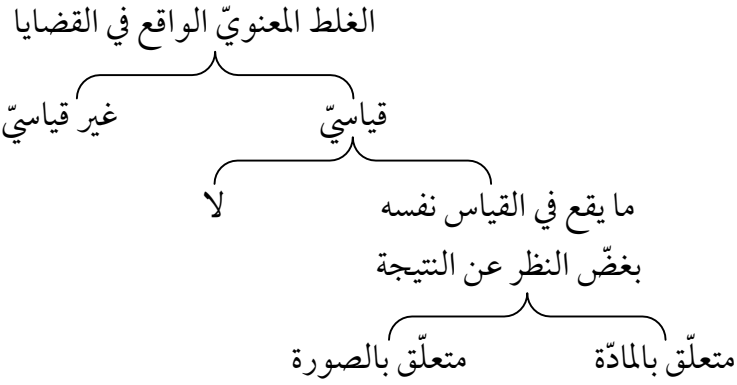
وعليه، يمكن أن يقال: إن جمع المسائل في مسألة واحدة بناءً على توسعة دائرة المسألة لتشمل القضية أيضاً وإخراجها من الاستفهام لتشمل الخبر، مما يقع في تأليف قياسي ويوجب المغالطة. ولأجل هذا مثل بعضهم لجمع المسائل بهذا المثال المتقدّم.

ولكن الحق والصواب: أن هذا المثال، (أي: الإنسان وحده ضحكاً) ليس بصحيح أن نجعله من أمثلة القسم الرابع؛ المغالطة المعنوية وإن وقع في كثير من كتب المنطق المعتمدة، لأن هذا الخلل في الحقيقة يرجع إلى «سوء التأليف» الآتي، أي: يرجع إلى القسم الخامس من أقسام المغالطة المعنوية، ولا ينبغي أن يكون من أمثلة القسم الرابع، إذ من المعلوم أن الأقسام متباينة، كما تقدّم بيانه أكثر من مرّة، فلا يصح أن يقال بعض الاسم حرف، أو بعض الفعل اسم أو بعض الحرف فعل. فإذا فسّرنا جمع المسائل في مسألة واحدة بما يشمل جمع القضايا في قضية واحدة، يلزم منه تداخل الأقسام ولا يكون هذا - إشارة إلى المثال المذكور - نوعاً مقابلاً للأنواع التي تخصّ التأليف القياسي وإنما يكون من أمثلة الخلل الواقع في التأليف القياسي، باعتبار أنهم عبّروا عن العنوان هكذا: جمع المسائل في مسألة واحدة. ولو كان هذا المثال داخلاً لقالوا: جمع القضايا في قضية واحدة؛ لأن المسألة أخصّ مورداً من القضية. على أن الظاهر من تعبيرهم بالمسألة في هذا الباب إرادة المسألة بمعناها اللغوي الحقيقي، أي: القضية التي فيها استفهام لا القضية مطلقاً وإن

كانت خيراً لأن القضية تشمل الخبر والاستفهام وإلا لحسن أن يقولوا: جمع القضايا في قضية واحدة لا أن يقولوا: جمع المسائل في مسألة واحدة.

٥. سوء التأليف

يعدّ سوء التأليف من أنواع المغالطة المعنوية المهمة؛ وذلك لأنه قد يبلغ من الخفاء والدقة درجة لا يتمكن غير الخاصة من العلماء من الوقوف عليه وتلافيه. سوء التأليف له صورٌ عدةٌ يمكن عرضها من خلال المخطط التالي:



إذن، سوء التأليف غلطٌ معنويٌّ يقع في القضايا المشكّلة على هيئة قياسٍ إمّا على مستوى المادّة أو الصورة، وهذا يجعله خارجاً على القواعد المقرّرة للقياس والبرهان والجدل.

وأما سوء التأليف على مستوى المادّة، فما يكون «بحيث إذا ربّبت المعاني فيه على وجه يكون صادقاً لم يكن قياساً، وإذا ربّبت على وجه يكون قياساً لم يكن صادقاً، كقولنا: (كلّ إنسانٍ ناطقٌ من حيث هو ناطقٌ، ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطقٌ بحيوانٍ) إذ مع إثبات قيد (من حيث هو ناطقٌ) فيهما تكذب الصغرى؛ إذ الناطق من حيث هو ناطقٌ، ناطقٌ لا غير؛ لأنّ كلّ ماهيةٍ من حيث هي، ليست إلّا هي، وكلّ شيءٍ في مرتبة ذاته ليس إلّا ذاته، والأجزاء المحمولة متغايرة المفاهيم، فكلّ إنسانٍ ناطقٌ لا بشرط، وليس ناطقاً بشرط لا، ومع حذفه

تكذب الكبرى، وإن حذف من الصغرى وأثبت في الكبرى لتصدقا، اختلفت صورة القياس؛ لعدم اشتراك الأوسط^(١).

وأما المتعلق بالصورة فهو فيما لو جاء ضرباً غير منتج؛ وذلك لعدم توفر شرائط الانتاج فيه، كما لو تألف من جزئيتين، أو سالتين.

لذلك قال قدس سره: **وهو - كما تقدم - أن يقع خلل في تأليف القياس إما من جهة مادته أو صورته.** وهو يعزز القول بأن المنطق يعنى بشؤون القياس من صورة ومادة؛ وذلك لأن الغرض المرجو من القياس لا يتحقق من دون سلامة كل منهما. **إذ يكون خارجاً على القواعد المقررة للقياس والبرهان والجدل،** حيث لا برهان ولا جدل مثمر من دون صحة صورة ومادة كل منهما.

ويعرف سوء التأليف من معرفة شرائط القياس، فإنه إذا عرفنا شرائطه وقواعده، فقد عرفنا الخلل بفقد واحد منها، وذلك على مبدأ: اعرف الحق تعرف أهله، وهنا تكمن ميزانية علم المنطق ودوره في تقييم الأفكار ومعرفة الصحيح وتمييزه عن السقيم. **وهذا قد يكون واضحاً جلياً، وقد يكون خفياً دقيقاً، وقد يبلغ الخلل من الخفاء درجة لا تنكشف إلا للخاصة من العلماء؛** حيث نجد علماً نحرياً كالسيد المحقق الخوانساري صاحب «مشارق الشموس» وهو الملقب بالعقل الحادي عشر يقول: «لو ظهر الحجّة (عجل الله فرجه) لما طلبت معجزة منه إلا الجواب عن شبهة ابن كمّونة^(٢)، حيث سميت هذه الشبهة المثارة حول توحيد واجب الوجود بالذات بـ«شبهة افتخار الشياطين» وقد تناولها صدر المتألمين قدس سره في كتابه الكبير الأسفار وعالجها تحت عنوان «رجم شيطان»^(٣).

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص ٣٤٩-٣٥٠.

(٢) الفردوس الأعلى، محمد حسين كاشف الغطاء، تعليقات السيد علي القاضي: ص ٢١٤.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ١٣١.

ومفاد الشبهة: «أنه لما لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتام الحقيقة، يكون كلُّ منهما واجب الوجود بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً...»^(١).

والكلام هذا قد لا يصلح مثلاً لسوء التأليف لكننا سقناه مثلاً لخفاء ودقّة بعض المغالطات. **والقياسُ الموردُ بحسبِ المغالطة ليس بقياسٍ في الحقيقة، بل شبيهٌ به** وهو الذي يساهم في الوقوع في الغلط، لذلك قيل سميت الشبهة شبهةً لأنّها تشبه الحق، حيث إنّ الشبهة تعين المدّلس في تمرير ما يريد من أفكارٍ إلى الأذهان. وكذا يكونُ شبيهاً بالبرهانِ والجدلِ، وإطلاقِ أسمائها عليه، كإطلاقِ اسمِ الشخصِ مثلاً على صورته الفوتوغرافية، فنقول: «هذا فلان»، وصورته في الحقيقة ليست إياه بل شبيهةً به، مباينةً له وجوداً وحقيقةً وإنّما فيها نحو حكايةٍ عن ذمها، وإلا لما يقال: هذا فلانٌ دون غيره؟

وإنّما تتحقّق صورُ القياسِ الحقيقيّ ويستحقُّ إطلاقَ اسمِ القياسِ عليه إذا اجتمعت فيه الأمورُ الآتية:

١. أن تكون له مقدّمتان.
٢. أن تكون المقدّمتان منفصلتين إحداهما عن الأخرى.
٣. أن تكون كلّ من المقدّمتين في الحقيقة قضيةً واحدةً، لا أنّها تنحلُّ إلى أكثرٍ من قضيةٍ واحدةٍ، لأنّ القياس لا يتألّف من أكثرٍ من مقدّمتين إلا إذا كان أكثر من قياسٍ واحدٍ، أي: قياسٍ مركّب.
٤. أن تكون المقدّمتان أعرف من النتيجة، فلو كانتا متساويتين معرفةً أو أخصّ، لا إنتاج، كما في المتضائفين.
٥. أن تكون حدوده متمائزةً، أي: الأصغرُ والأكبرُ والأوسطُ.

(١) المصدر السابق.

٦. أن يتكرَّر الحدُّ الأوسطُ في المقدمتين، أي: إنَّ المقدمتين يجبُ أن يشتركا في الحدِّ الأوسطِ.

٧. أن يكونَ اشتراكُ المقدمتين والنتيجة في الحدِّين (الأصغرِ والأكبرِ) اشتراكاً حقيقياً.

٨. أن تكونَ صورةُ القياسِ منتجةً، بأن تكونَ حاويةً على شرائطِ الأشكالِ الأربعةِ من ناحيةِ الكمِّ والكيفِ والجهةِ.

هذه الأمور تقدّمت فيما تقدّم من أبحاثٍ إمّا تصریحاً وإمّا تلويحاً، فالقياس لا بدّ أن تكون له مقدمتان؛ إذ هو قولٌ مؤلّفٌ من قضايا كما تقدّم في تعريفه، ولا بدّ من انفصال القضايا وإلا كانت واحدةً، وبالتالي فلا يصدق حدّ القياس وتعريفه، والقضية التي يتألّف منها القياس لا بدّ أن تكون واحدةً إذا كان القياس بسيطاً، وأمّا أعرفيّة المقدمتين دون مساواتهما فضلاً عن خصائصهما فإنّه المتماشي مع الغرض الذي يصاغ لأجله القياس وهو حصول معرفةٍ جديدةٍ، وهذا لا يتم مع المساواة ولا بكونه أخفى. **فإذا كانت النتيجة كاذبةً مع فرض صدق المقدمتين فلا بدّ أن يكونَ كذبها لفقد أحدِ الأمورِ المتقدّمة، فيجبُ البحثُ عنه لكشف المغالطةِ فيه إن أرادَ تجنّب الغلطِ والتخلّص من المغالطةِ.**

تقدّم في أبحاث القياس: أنّه إذا صدقت المقدمات لا بدّ من صدق النتيجة، وأمّا إذا كذبت لا يلزم من كذبها كذب النتيجة، لكننا إذا وقفنا على مقدماتٍ صادقةٍ ونتيجةٍ كاذبةٍ فلا بدّ أن يعلم أنّ في الأمر مغالطةً لا بدّ من كشف سببها والوقوف على نوعها، وبعبارةٍ أخرى: إنّ صدق المقدمات يقتضي صدق النتيجة إلا إذا منع مانعٌ وحال حائلٌ، والمانع والحائل يكون نوعاً من أنواع المغالطة التي وقفت على أكثرها فيما تقدّم.

إذن، القياس الذي تتوفر فيه الشروط المذكورة هو قياسٌ حقيقيٌّ وإلا فهو شبيهةٌ

بالقياس، وهو عقيمٌ لا خير يُرجى منه، وهذا ما يمكن صياغته من خلال القياس التالي:

هذا قياس
توفرت فيه الشرائط المذكورة
كلّ قياسٍ توفرت فيه الشرائط المذكورة قياس حقيقيّ
.: هذا القياس حقيقيّ.

٦. المصادرة على المطلوب

قال الحكيم السبزواري قدس سره: «المتعلّقة بالتأليف القياسيِّ إمّا أن يقع في القياس نفسه لا بقياسه إلى نتيجته - وهو ما يعرف بسوء التأليف، وقد فرغنا منه للتوّ - أو يقع فيه بقياسه إلى نتيجته... وأمّا الواقعة في القياس بالقياس إلى نتيجته، فينقسم إلى ما لا تكون النتيجة مغايرةً لأحد أجزاء القياس، فلا يحصل علمٌ زائدٌ على ما في المقدمات ويسمّى مصادرةً على المطلوب...»^(١). والمصادرة مشتركٌ لفظيٌّ بين معنيين:

أحدهما: هي المبادئ التي يتلقّاها المتعلّم بالإنكار والعناد^(٢).

وثانيهما: هي القياس الذي لا ينتج نتيجةً مغايرةً لأحد أجزائه، بحيث يلزم

منه الاستدلال على المطلوب به، ومثال ذلك القياس التالي:

كلّ إنسان

بشر

كلّ بشر

ناطق

.: كلّ إنسان ناطق

حيث كانت إحدى المقدمتين - وهي الكبرى - عين المطلوب، وبالتالي فقد

توقّف العلم بالمطلوب عليه، وهذا يلزم منه أن يكون الشيء الواحد وهو: (كلّ إنسانٍ ناطقٌ) معلوماً، وغير معلومٍ.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص ٣٤٩-٣٥٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٨٨.

وهي المصادرة على المطلوب: أن تكون إحدى المقدمات نفس النتيجة واقعاً وإن كانت بالظاهر بحسب رواجها على العقول غيرها، كما يقال - مثلاً -:

كُلُّ إنسانٍ بشر
كُلُّ بشرٍ ضحَّاكٌ

ينتج: كُلُّ إنسانٍ ضحَّاكٌ

فإن النتيجة هي عين الكبرى فيه، وإنما يقع الاشتباه - لو وقع في مثله - فلتغاير لفظي «البشري» و«الإنساني»، فيظنُّ أنهما متغايران معنيًا، فيروجُّ ذلك على ضعيف التمييز، إذن كان الترادف وراء هذه المغالطة، وهذا يعزز القول بأهمية الوقوف على مباحث الألفاظ، حيث علمت أن للفظ حالاتٍ تؤثر على فهم المعنى، وقد مرَّ عليك أن إحدى الحالات التي تسبب الغلط بشكلٍ مكثفٍ هي الاشتراك اللفظي، وقد وقفت الآن على حالةٍ أخرى من حالات الألفاظ، وهي الترادف، حيث كان لها دورٌ في وجود نحوٍ من الغلط وهو المصادرة، والترادف في القياس يلزمه خلوُّ إحدى مقدمتيه من عقدي الحمل والوضع، وهذا يلزمه أن لا قضية في البين، وبالتالي تبقى القضية الأخرى التي تعدُّ مقدمة معلومةً وهي نفس المطلوب المجهول.

والمصادرة قد تكون ظاهرةً وقد تكون خفيةً:

أما (الظاهرة) فعلى الأغلب تقع في القياس البسيط، كالمثال المتقدم.

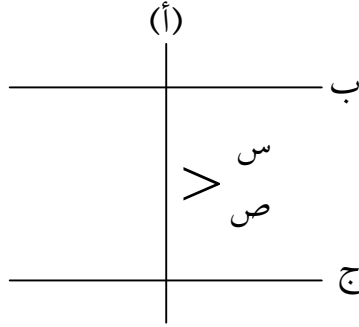
وأما (الخفية) فعلى الأغلب تقع في الأقيسة المركبة، إذ تكون النتيجة فيها بعيدةً عن المقدمة في الذكر. ولأجل هذا تكون أكثر رواجاً على المخاطبين المغفلين. وكلما كانت المقدمة أبعد في الذكر، كانت المصادرة أخفى وأقرب إلى القبول.

مثال ذلك: قولهم في علم الهندسة: يمكن عرض هذا الاستدلال من خلال

الطريقة التالية:

الفرض: ب، ج خطان متوازيان يقطعها (أ)، ويشكل هذا التقاطع زاويتين

داخلتين س، ص كما هو مبين في الشكل التالي:



المدعى: س، ص = قائمتين أي: ١٨٠ درجة.

البرهان: الزاويتان المذكورتان إما مساويتان لقائمتين، وهو المطلوب وإما غير مساويتين لقائمتين.

فإذا كانتا مساويتين لقائمتين فهو أمرٌ يحتاج إلى دليلٍ لبيان بطلان عدم مساواة مجموع (س) و(ص) لقائمتين وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية أيضاً:

الفرض: (س) و(ص) غير ناتجتين عن التقاطع المذكور.

المدعى: امتناع مساواة مجموعهما لقائمتين.

البرهان: وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي وهو من الشكل الأول:

(س) و(ص) لا يساويان قائمتين

كلّ زاويتين كذلك خطّاهما متلاقيان

∴ س و ص خطّاهما متلاقيان

نأخذ النتيجة لنجعلها صغرى في القياس التالي:

(س) و(ص) خطّاهما متلاقيان

كلّ زاويتين كذلك يشكّلان مثلثاً

∴ (س) و(ص) يشكّلان مثلثاً

إذن، تشكّل مثلثٌ من الزاويتين المذكورتين، وهو محالٌ؛ وذلك لأنّه سيكون

مجموع زواياه أكبر من قائمتين، وذلك لأن (س) و(ص) مساويتان لقائمتين وهما زاويتان من زواياه. وإليك مراحل الاستدلال على مساواة الزاويتين المذكورتين لقائمتين بمساواتهما لقائمتين:

امتناع عدم المساواة بسبب التلاقي، وامتناع التلاقي بسبب تشكّل المثلث، وامتناع تشكّل المثلث بسبب مساواة الزاويتين لقائمتين.

إذا قاطعَ خطٌّ خطَّين متوازيين (إنّما يتمّ الكلام إذا كان قطع الخطّ للخطّين بشكلٍ عموديٍّ لا مائلٍ) فإنّ مجموعَ الزاويتين الحادّتين من جرّاء ذلك القطع الداخليّ من جهةٍ واحدةٍ يساوي قائمتين. هذا هو المطلوب (أي: النتيجة) أي: المدعى الذي يراد إقامة الاستدلال لإثباته. وقد يستدلُّ عليه بقياسٍ مركّبٍ بأن يقال مثلاً: لو لم يكن مجموعهما يساوي قائمتين لتلاقي الخطان المتوازيان. ولو تلاقيا لحدث مثلثٌ زاويتان منه فقط تساوي قائمتين. هذا خلفٌ؛ لأنّ المثلث دائماً مجموعُ زواياه كلّها لا زاويتين كما أدّى إليه التالي المذكور تساوي قائمتين، أي: ١٨٠ درجةً حيث إنّ كلّ زاويةٍ قائمةٍ تساوي ٩٠ درجةً.

فإنّه بالأخير استدلّ على تساوي مجموع الزاويتين الداخليّتين من جهةٍ واحدةٍ للقائمتين بتساويهما للقائمتين. وهي مصادرةٌ باطلةٌ قد تخفى على المغفّل؛ لتركيّب الاستدلالِ وبُعدِ النتيجة عن المقدّمة التي هي نفسها.

واعلم أنّ المصادرة إنّما تقع بسبب اشتراك الحدّ الأوسط مع أحد الحدّين الآخرين في واحدةٍ من المقدّمتين، فلا بدّ أن تكون هذه المقدّمة محمولها وموضوعها شيئاً واحداً حقيقةً. أمّا المقدّمة الثانية فلا بدّ أن تكون نفس المطلوب - النتيجة - كما يتّضح ذلك في مثال القياس البسيط.

والمصادرة - على هذا - ترجع في الحقيقة إلى أنّ القياس يكون فيها مؤلفاً من

مقدّمة واحدة .

٧. وضع ما ليس بعلة علة

قال الحكيم السبزواري قدس سره:

أو في القياس بقياسه إلى مطلوبه فخلف وضع حصلا

أي: قد يقع الغلط في القياس بالقياس إلى المطلوب حيث ينتج خلاف المراد إثباته، وهو وضع ما ليس بعلة للمطلوب علة له، وبعبارة أخرى: علة عدم إنتاج القياس للمطلوب هو أنه اعتمد على حدٍّ أو وسط لا علاقة له به، فإذا كان الحق هو أن كل ب ج صادقة لكن القياس أنتج س ب ج، من المعلوم أن بينهما تناقضاً لأنه لا بد أن يعلم أن الحد الأوسط الذي استعمل في القياس الذي أنتج س ب ج، ليس علة للعلم بسلب الأكبر عن الأصغر وإنما هو علة لثبوته، فلو استدلل على صدق س ب ح بالقياس التالي وهو من الشكل الثاني مع أن كل ب ج صادقة جزماً فإنه يقال: م هو علة ثبوت ج ل ب وليس علة لسلبه عنه:

لاب م

ع ح م

∴ س ب ج

إذن (م) هاهنا وضع علة مع أنه ليس كذلك.

تقدم في بحث البرهان: أن البرهان يتقوم بأن يكون الأوسط علة للعلم بثبوت الأكبر للأصغر سواء كان علة في الخارج لثبوت الأكبر للأصغر أم كان معلولاً كما أنه يُعتبر فيه المناسبة بين النتيجة والمقدمات وذلك لأنه علة، ولا بد من المناسبة والمسانحة ما بين العلة والمعلول، وإلا لصح أن يكون أي شيء علة لأي شيء، وأي شيء معلولاً لأي شيء، والتالي باطل جزماً فالمقدم مثله؛ إذ لا بد من المناسبة والمسانحة ما بين العلة والمعلول، وضرورية المقدمات**، أي: أن يكون المحمول في قضايا القياس البرهاني ضروري الثبوت لموضوعها ضرورة إما ذاتية وإما وصفية.**

فإن اختلَّ أحدُ هذه الأمورِ ونحوها بأن يُظنَّ أن الحدَّ الأوسطَ علَّةٌ لثبوتِ الأكبرِ للأصغرِ، أو يُظنَّ المناسبةَ بين النتيجةِ والمقدِّماتِ أو أنَّها ضروريَّةٌ، وليست هي في الواقعِ كما ظنَّ وتوهمَّ؛ فإنَّ كلَّ ذلكِ يكونُ من بابِ وضعِ ما ليس بعلةٍ علَّةً. ويكونُ جعلُ القياسِ المؤلَّفِ على حسيِّها برهاناً مغالطَةً موجبةً لتوهمِ أنَّه برهانٌ حقيقيٌّ.

مثالُه: ما ظنَّه بعضُ الفلاسفةِ المتقدِّمين من جوازِ انقلابِ العناصرِ بعضها إلى بعضٍ، باعتبارِ أنَّ العناصرَ أربعةٌ: وهي الماءُ والهواءُ والنارُ والترابُ، فقالوا بانقلابِ الهواءِ ماءً والماءِ هواءً. واستدلُّوا على الأوَّلِ بما يُشاهدُ من تجمُّعِ ذرَّاتِ الماءِ على سطحِ الإناءِ الخارجِ عندَ اشتدادِ برودتِه، فظنُّوا أنَّ الهواءَ انقلبَ ماءً. وهذا الاستدلالُ يمكنُ عرضه من خلالِ القياسِ التالي:

البخار الملاقى لوسطٍ بارد	ينقلب ماءً
هذا	بخارٌ ملاقٍ لوسط بارد

∴ هذا ينقلب ماءً

وهذا القياسُ يتَّضح أكثر بعد تقديم مقدِّمةٍ يمكن صياغتها من خلال

القياسِ التالي:

البخار	ذرَّات الماء
ذرَّات الماء	هواء

∴ البخار هواء

وعلى الثاني بما يُشاهدُ من تبخُّرِ الماءِ عند ورودِ الحرارةِ الشديدةِ عليه، فظنُّوا

أنَّ الماءَ انقلبَ هواءً. واستدلَّوا بهذا يمكن عرضه من خلالِ القياسِ التالي أيضاً:

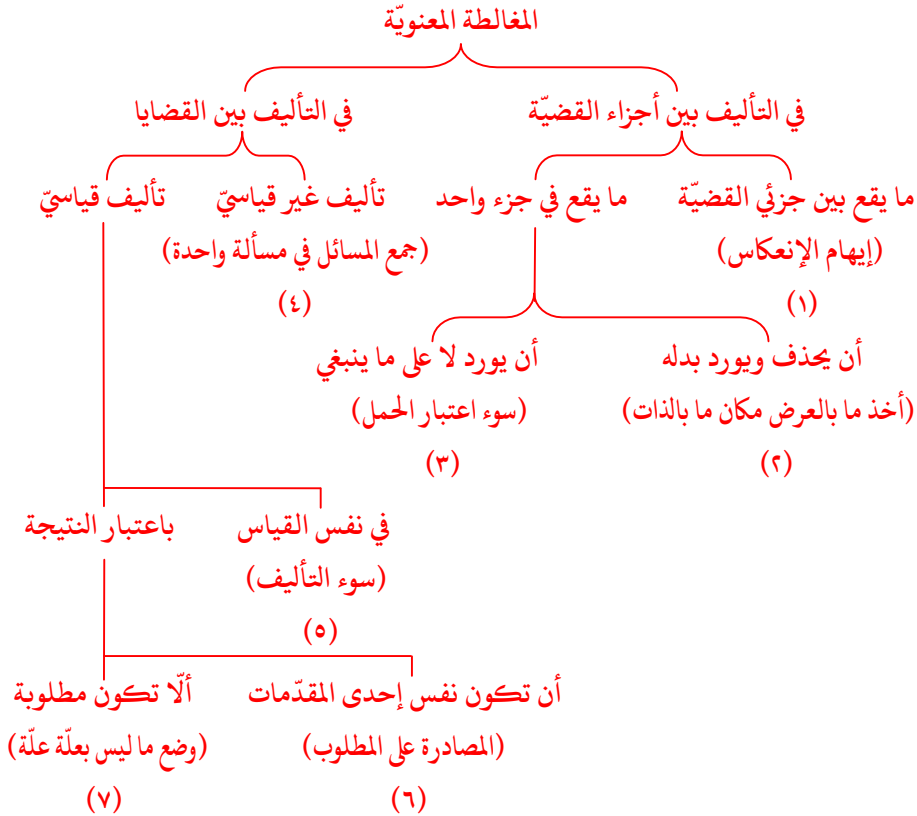
كلُّ ماء	يتبخَّر عند ورود الحرارة الشديدة عليه
كلُّ ما يتبخَّر كذلك	ينقلب هواء

∴ كلُّ ماء ينقلب هواءً

وباستدلالهم هذا قد وضعوا ما ليس بعلةٍ علَّةً، إذ حسبوا أنَّ العلةَ في الانقلابِ

هو تجمع ذرات الماء على الإناء وتبخّر الماء، بينما أنّ ما حسبه علة ليس بعلة، حيث رأيت في القياس الأوّل أنّ الحدّ الأوسط هو ملاقة البخار الذي هو عبارة عن تجمع ذرات الماء، حيث تمّ بموجبه ثبوت الانقلاب المذكور للماء، بينما جاء الحدّ الأوسط في القياس الثاني التبخر عند ورود درجة الحرارة الشديدة، وليس الأمر كذلك في القياس، فما حسبه حدّاً أوسط علة هو ليس كذلك، فإنّ الماء إنّما يتجمّع من ذرات البخار الموجودة في الهواء، والبخار هو ذرات الماء، فالماء - لا الهواء - تحوّل إلى ماء، أي: إنّ الماء تجمّع. وكذلك حينما يتبخّر الماء بالحرارة يتحوّل إلى ذرات صغيرة من الماء هي البخار، فالماء قد تحوّل إلى الماء لا إلى الهواء، أي: إنّ الماء تفرّق.

الخلاصة



المبحث الثالث

أجزاء الصناعة العرضية

تقدّم: أنّ أجزاء المعارضة تارة تكون ذاتيةً وأخرى عرضيةً، والذاتية تارة تكون لفظيةً وأخرى معنويةً، وقد تمّ الحديث حول الأجزاء الذاتية بكلا شقيها اللفظي والمعنوي، وما بقي إلاّ الحديث حول الأجزاء العرضية للمغالطة وهي إنّما يعتمد عليها من لا باع له في مجارة محاوره بالدليل، حقاً كان أم غير حقّ، فيلجأ هذا الإنسان العاجز لمعاركة خصمه بأساليب لا يراها أهل العلم والمعرفة لائقةً بشأنهم، وهذا نسمعه ونراه في هذه الآونة وكذلك نقرؤه حيث يلجأ من لا حول ولا قوة له على مقارعة الحجّة بالحجّة والرأي بالرأي إلى التهريج والصراخ والشتائم والاستهزاء بالآخر ظناً أنّ هذا الأسلوب يحفظ ماء وجهه وأنّه يستطيع أن يسجّل نقاطاً علمية على خصومه الفكريين.

ولعمري هذا الظنّ مصداق الظنّ الذي هو إثمٌ وعارٌ وشنارٌ على صاحبه، حيث نجد نتائجه العكسية ترتدُّ سلباً على صاحبه، فيصبح مقيت الطلعة ثقيل الإطلالة لا يُعبأ به ولا بما يقوله، وذلك لأنّه توّسل وسيلةً واعتمد أسلوباً لا يعتمد من عنده المعارف الحقّة التي تزوّده بقوة إقناعية لا تقاوم.

لذلك قال المصنّف قدّس سرّه: أجزاء الصناعة العرضية **وهي الأمور الخارجة**

عن نفس متين التبكيت، ومع ذلك موجبة لوقوع الغير في الغلط.

ويلتجئ إليها غالباً من يقصر بأعنه عن مجارة خصمه بالكلام المقبول والقياس الذي عليه سمة البرهان أو الجدل. والحقّد على الخصم والتعصّب الأعمى لرأي أو مذهبٍ هما اللذان يدعوان خفيف الميزان في المعرفة إلى اتّخاذ هذه السبل في المغالطة،

حينما يعجز عن المغالطة في نفس القياس التبكيتي؛ حيث نجد الكثير من فضائيات هذا الزمان التي تتصدى للبحث العقائديّ تقدّم المقدمات العديدة في أنّها تعتمد المنطق وتبتعد عن التعصّب والشحناء والبغضاء، فإذا ما اتّصل بها شخصٌ وتكلّم بما لا تهواه أنفسهم شوّشوا عليه، وإن لم يستطيعوا وبّخوه وأغفلوا الخطّ في وجهه. (إنّما يعجل من يخاف الفوت، ويحتاج إلى الظلم الضعيف).

ومن نافلة القول أن نذكر: أنّ أكثر من يتصدى للخصام والجدل في العقائد والنقد والرّد في المذاهب الاجتماعيّة والسياسيّة هم من أولئك خفيفي الميزان، كما وجدنا بعضهم حيث ظلّ يرفع عقيرته مجعجعا ومتحدّيا وهو ليس أهلا للبحث لا شكلا ولا مضمونا، فتمّ تجاهله ومن كان على شاكلته إلى أن قرّر القرار في الرّد على ترّهاته حرصاً على الآخرين خشية أن ينخدعوا بافترائه الذي لا يكمل ولا يملّ، فارتدّ السحر على الساحر بحول الله تعالى وقوّته.

إذن، عندما تجد أهل العلم يحاورون أهل السفاهة والجهالة فإنّهم لا يحاورون هؤلاء وإنّما يحاورون الآخرين حتّى لا يقعوا فريسة التضليل والأكاذيب. **والأ فالعلماء والمثقفون أكثر أدباً ووصوناً لكلامهم وحرصاً على سلامة بيانهم، وإن تعصّبوا وغالطوا. أمّا طلاب الحقّ المخلصون له من العلماء فهم النخبة المختارة من البشر الذين يندرو وجودهم ندرة الماسّ في الفحم، لا يتعصّبون لغير الحقّ، ولا يغالطون إلا في الحقّ، فالحقّ قبلتهم يدورون معه حيثما دار، ولا تأخذهم في هذا لومة لائم، فإذا كان الحقّ لا يتوصّل إليه إلا بالبرهان أعطوه بلا مهلة، وإلا فيتوسّلون الطرق المناسبة التي توصل إلى الحقّ، فالمغالطة عندهم طريق غير مباشرة للوصول إلى الحقّ رحمةً بالناس وشفقةً على عقائدهم.**

هذه هي مسؤوليّة العالم المخلص، شفيقٌ رحيمٌ، يعمل جاهداً لكي يرسخ عقائد الناس التي يرتبط بها مصيرهم ومآلهم، وقد قدّم العلماء المخلصون في سبيل ذلك حتّى الأرواح رخيصةً، فمضوا شهداء سعداء لأنّهم قُتلوا في سبيل

الله الذي هو الحق المطلق. **والحقيقة عندهم فوق جميع الاعتبارات، لا تأخذهم فيها لومة لائم** ولسان حالهم يردّد قولة أبي فراس^(١):

فليتك تحلو والحياة مريرةً وليتك ترضى والأنام غضاب
وليت الذي بيني وبينك عامر وبينني وبين العالمين خراب

وعلى كلّ حال، فإنّ هذه الأمور الخارجة عن التبكيّت، الموجبة للمغالطة يمكن إرجاعها إلى سبعة أمور، وهي ما يمكن عرضه من خلال التالي:

١. التشنيع على الخصم.
٢. دفع الخصم إلى قول الباطل.
٣. إثارة غضب الخصم وإرباكه.
٤. استعمال الألفاظ الغريبة لإرباكه وإيقاعه في الحيرة.
٥. تشتيت ذهن الخصم من خلال التطويل في أمور غير مفهومة وغير مترابطة.
٦. استعمال حركات توحى للخصم بأنّه جاء شيئاً فرياً.
٧. تعيير الخصم ببعض العيوب والنقص إمعاناً في تحطيم نفسيّته. ولذلك قال المصنّف قدّس سرّه:

١. التشنيع على الخصم بما هو مسلّم عنده أو بما اعترف به، وذلك بأن ينسبه إلى القول بخلاف الحقّ أو المشهور، سواء كان ما سلّم به أو اعترف به حقيقةً هو خلاف الحقّ أو المشهور، أو أنّه يظهره بذلك تنكيلاً به.

وهذا لا فرق بين أن يكون تشنيعه عليه بقول كان قد قاله سابقاً أو يجرّه إليه بسؤال أو نحوه، مثل أن يوجّه إليه سؤالاً يردّده بين طرفين غير مردّدين بين النفي والإثبات، فيكون لهما وجه ثالث أو رابع لا يذكره ويخفيه على الخصم. ولا شك أنّ

(١) ديوان أبي فراس الحمداني، شرح: الدكتور علي بو ملحم: ص ٧٥، من قصيدة له أرسلها إلى سيف الدولة وهو أسير يعاتبه لأنه امتنع عن إخراج ملك الروم إلّا بفداء عام.

الترديد بين شيئين فقط، يوهم لأوّل وهلة الحصرَ فيهما، فقد يظنّ الخصمُ الحصرَ، فيوقّعه بما يوجبُ التشنيعَ عليه.

كأن يقول له: هل تعتقدُ أنّ طاعةَ الحكومةِ لازمةٌ في كلّ شيءٍ؟ أم ليست لازمةً أبداً؟ فإن قال بالأوّل فقد تفرّضَ الحكومةَ مخالفةً ضميره أو واجبه الدينيّ أو الوطنيّ، وهذا شنيعٌ. وإن قال بالثاني، فإنّ هذا قد يوجبُ الإخلالَ بالنظام أو الوقوعَ في المهالكِ، وهذا شنيعٌ أيضاً، فيكونُ الاعترافُ به مجالاً للتشنيعِ عليه. وقد يغفلُ الخصمُ المسؤولُ عن وجهِ ثالثٍ فيه التفصيلُ بين الرأيين لينتقدَ نفسه من هذه الورطة.

وإليك هذا النحو من التغليف بصورة المحاوراة بين خصمين لا شكّ يعيشان في ظلّ نظام حكمٍ جائرٍ مستبدٍّ، لا يقيم للإنسان حقّاً ولا وزناً، كما هو حال أكثر أنظمة الحكم في عالمنا العربيّ والإسلاميّ:

زيد: ماذا تقول يا عمرو في طاعة الحكومة، هل يجب طاعتها في كلّ شيءٍ أم يجب مخالفتها في كلّ شيءٍ؟ فإن قلت بالأوّل إذن لا بدّ أن تمثل أمر الحكومة فيما لو أمرتك بعدم الصلاة والصوم والعبادة مطلقاً. ولا أظنّك تقول بالثاني وتجروّ حتى على التفكير في مثل هذا فضلاً عن القيام به.

عمرو الذي اعتقد غلطاً أنّ القسمة ثنائيةٌ مردّدةٌ بين النفي والإثبات سيقع في حيرةٍ بين أمرين يلزم من كلّ منهما التشنيع عليه، أمّا الأوّل فإنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأمّا الثاني فيلزم منه الوقوع في مهالك يعرفها من يعيش في ظلّ الأنظمة المذكورة التي عنها الشاعر بقوله:

الجُـمُ لسانك أـلـجـم فالـمـوت للمـتـكـلِّمِ
لا يسألونك إن أخذت أثمـت أم لم تـأثمِ

أمّا إذا كان عمرو نبيهاً فإنّه يقول لزيد: القسمة غير حاصرة، حيث يوجد شقُّ ثالثٌ، وهو أن نطيع الحكومة في موارد، ولا نفعل ذلك في موارد أخرى.

وهذا ونحوه قد يوجبُ ارتباكَ الخصمِ وحيرته، فيغلطُ في اختياره ورأيه ويضيعُ

عليه وجه الصواب.

٢. أن يدفعه إلى القول الباطل أو الشنيع، بأن يمدعه ليقول ذلك وهو غافل، فيوقعه في الغلط، إما بسؤال أو محاوره يوهمه فيها خلاف الواقع والمشهور. والمحاوره التالية مثال على هذا الأسلوب من أساليب المغالطة العرضية، حيث دارت ما بين رجلٍ سوفسطائيٍّ وآخر ساذج، حيث أثبت الأول للثاني أنه ابن كلب.

- السوفسطائي: قلت إن لديك كلباً؟
- الرجل الساذج: أجل لدي كلبٌ شرسٌ.
- السوفسطائي: وهل للكلب جراء؟
- الرجل الساذج: نعم وهناك شبه كبيرٌ بين الجراء وأبيهم الكلب.
- السوفسطائي: وذلك الكلب أبٌ لتلك الجراء؟
- الرجل الساذج: حتماً.
- السوفسطائي: هل تقبل أن ذلك الكلب أبٌ وهو لك؟
- الرجل الساذج: قطعاً ذلك الكلب أبٌ وهو لي.
- السوفسطائي: إذن ذلك الكلب أبوك^(١).

٣. أن يثير في نفسه الغضب أو الشعور بنقصه، فيربك عليه تفكيره وتوجه ذهنه، مثل أن يشتمه أو يقدح فيه أو يخجله أو يحقره أو يستهزئ به أو يسفّهه أو يسأله عن أشياء مجهلها أو يلفت نظر الحاضرين إلى ما فيه من عيوب جسمية أو نفسية.

مما يؤسف له أن هذا الأسلوب من التعامل مع الأفكار موجوداً قديماً وحديثاً، حيث يكون البحث فكرياً بين طرفين فيلجأ الطرف الذي لا طاقة له على الخوض في ذلك البحث وهو يريد الغلبة أمام الحاضرين إلى أساليب لا تمت

(١) مغالطات، علي أصغر خندان: ص ٢٠-٢١.

إلى البحث بصلية، كأن يستدلّ على خطأ كلام الخصم بأنّه من عائلة لا عهد لها بالعلم والمعرفة، أو من عائلة فقيرة فيقول له مثلاً: منذ متى صرت أهل ثقافة ومعرفة وآبائك وأجدادك ما كانوا إلا مهرولين من الصباح إلى المساء وراء رغيف الخبز وغالباً ما كانوا لا يدركونه؟!!

أو يقال للخصم الذي يعاني ضعفاً في بصره وقد قال: أنا أرى، بالقول: ترى؟! كيف ترى وأنت تضع نظارةً ثخنها كالوسادة؟ أو يقال في معرض نقد فرنسيس بيكون؛ كيف يكون فيلسوفاً وقد فصل من عمله لأنه احتال واختلس.

٤. أن يستعمل معه الألفاظ الغريبة والمصطلحات غير المتداولية والعبارات

المغلقة، فيحيّره ولا يدري ما يُجيبُ به، فيغلط.

٥. أن يدسّ في كلامه الحشو والزوائد الخارجة عن الصدد المطلوب أو الكلام غير المفهوم أو يطوّل في كلامه تطويلاً مملاً، بما يجعله يفقد الإحاطة بجميع الكلام وربط صدره بذيله. لذلك لا بدّ للخصم أن لا يفتح مجالاً لمثل هذا التطويل، وإن لم يفلح فليطلب منه تلخيص ما أفاده، فلعلّه يكون قد نسي ما تكلم به لطوله أولاً، ولأنّه لا يعنيه ثانياً، فيوقع الخصم في الحفرة التي حفرها له.

٦. أن يستعين على إسكاته وإرباكه برفع الصوت والصراخ وحركات اليدين وضرب إحدهما بالأخرى والقيام والقعود، ونحوها من الحركات المثيرة المهيجّة والمربكة. حيث قد يشعر الخصم أنّه جاء بأمرٍ يهتّز له العرش لشدة غلظه، وإلاّ ما الذي يدعو خصمه لأن يبرق ويرعد بهذه الصورة؟

٧. أن يعيّرّه بعبارات تبدو أنّها تُفقدُ ميزة آراء الخصم وصحّتها في نظر العامّة، أو تحمله على التشكيك أو الزهد فيها. وهذا أمرٌ يستعمله أكثر المتخاصمين من القديم. مثل تعبير خصوم أتباع آل البيت عليهم السلام عنهم بالرافضة وقد أُلّفت كتبٌ تحمل هذا العنوان ظناً من أصحابها أنّ في الرفض سبّة، وما هو بسبّة، وخير ما يجاب به على أصحاب هذا الظنّ ما ينسب إلى الإمام الشافعي:

يا راكباً قف بالمحصّب من منى واهتف بساكن خيفها والناهض
سحراً إذا فاض الحجيج إلى منى فيضاً كملتطم الفرات الفاض
إن كان رفضاً حبُّ آل محمد فليشهد الثقلان أنّي رافضيّ

وتعبير ذوي السلطان عن المطالبين بحقوقهم في هذا العصر بالثوّار أو العصابات أو المفسدين أو قطاع الطريق أو يقال للرافضين للهيمنة المقاومين للاستكبار: مغامرون، كما يقال للخانعين الخاضعين: معتدلون حكماً أو نحو ذلك، وتعبير دعاة التجديد عن أهل الدين بالرجعيين، وعن الآراء القديمة بالخرافات، وتعبير المتمسكين بالقديم دعاة الاصلاح بالمتجددين أو الكافرين أو الزنادقة... وهكذا يتخذ كل خصم لخصمه عبارات معيّرة ومعبرة عن بطلان آرائه ومقاصده ممّا يطول شرحه.

عصمنا الله تعالى من المغالطات وقول الزور؛ إنّه أكرم مسؤول.

(انتهى الجزء الثالث)

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

كتبه أقلّ خدّمة الدين الحنيف شأنًا نجاح بن الشيخ محمد حسن بن الشيخ عبود بن الشيخ مهدي النويني الغراوي، نزيل دمشق بجوار السيّدة زينب بنت أمير المؤمنين عليهما السلام. وقد تمّ الفراغ منه عصر يوم الأحد ٢/ جمادى الآخرة / ١٤٣١ هـ الموافق لـ ١٦/ ٥/ ٢٠١٠ م

مصادر الكتاب

١. الاحتجاج، للخبير أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، من علماء القرن السادس، انتشارات المكتبة الحيدريّة، قم، ١٤٢٥هـ.
٢. أساس الاقتباس، لسلطان الحكماء والمتكلمين محمد بن الحسن الطوسي، الملقّب بـ«خواجه نصير الدين» تصحيح: مدرّس رضوي، نشر: جامعة طهران، الطبعة الخامسة، خريف سنة ١٣٧٦ش - ١٩٩٧م.
٣. الأسس المنطقيّة للاستقراء... دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقيّ المشترك للعلوم الطبيعيّة وللإيمان بالله، للإمام الشهيد محمد باقر الصدر قدّس سرّه، نشر: المجمع العالمي للشهيد الصدر قدّس سرّه، ومؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٠هـ.
٤. الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، الجزء الأوّل في علم المنطق، مع الشرح للمحقّق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن جعفر الرازي، نشر البلاغة، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ش - ١٩٩٦م.
٥. الأصول العامّة للفقّه المقارن... مدخل إلى دراسة الفقّه المقارن، للعلامة السيّد محمد تقي الحكيم، تحقيق: المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
٦. أصول الفقّه، للعلامة الشيخ محمد رضا المظفّر (١٩٠٤-١٩٦٤م).
٧. الأصول من الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي، صحّحه وقابله: الشيخ نجم الدين الأملي، قدّم له وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، منشورات المكتبة الإسلامية.
٨. اغتيال العقل، إبراهيم غليون.

٥٥٤ شرح كتاب المنطق - ج ٣

٩. الأمالي، للسيد المرتضى، علي بن الحسين، تصحيح وتعليق: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ١٣٢٥ هـ.

١٠. الإيضاح في علوم البلاغة، للإمام الخطيب القزويني، شرح وتعليق وتنقيح: د. محمد عبد المنعم خفاجي، الشركة العالمية للكتاب ش م ل، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩ م.

١١. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للعلم العلامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي قدس سره، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة المصححة.

١٢. بحوث في علم الأصول، تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره، للسيد محمود الهاشمي، نشر: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ.

١٣. بحوث في علم النفس الفلسفي، تقريراً لدروس سيدنا الأستاذ كمال الحيدري، بقلم: عبد الله الأسعد، دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.

١٤. بداية الحكمة، للأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة عشر، ١٤١٩ هـ.

١٥. البلاغة الواضحة... البيان والمعاني والبديع، للمدارس الثانوية، لعلي الجارم ومصطفى أمين، نشر: سيد الشهداء، قم، الطبعة الأولى.

١٦. تاريخ الأدب العربي... العصر الجاهلي، للدكتور شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، الطبعة السابعة.

١٧. تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، للحسن بن يوسف بن علي المطهر الحلبي المعروف بالعلامة، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، نشر: مجمع الذخائر الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ.

١٨. التبيان في تفسير القرآن، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، نشر: مكتب الأعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
١٩. تحرير القواعد المنطقيّة، لقطب الدين محمد بن محمد الرازي، في شرح الرسالة الشمسية، لنجم الدين علي الكاشي القزويني، تعليق: السيّد شريف الجرجاني، تصحيح وتحقيق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، ١٤٢٤هـ.
٢٠. التحصيل، لبهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق: الشهيد مرتضى مطهري، جامعة طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ش - ١٩٩٦م.
٢١. ترجمان الأشواق، للشيخ الإمام محي الدين بن علي بن العربي، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٢٢. التعليقات، لابن سينا، حقّقه: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي.
٢٣. تمهيد القواعد (كتاب التمهيد في شرح قواعد التوحيد)، لصائن الدين علي التركية، صحّحه وعلّق عليه الأستاذ العارف العلامة حسن زاده آملي، نشر: ألف لام ميم، الطبعة الأولى، ١٣٨١ش - ٢٠٠٢م.
٢٤. التنقيح في المنطق، لصدر الدين محمد الشيرازي (ملاً صدرا)، بإشراف: السيّد محمد خامنئي، تصحيح وتحقيق: غلام رضا ياسي بور، مع مقدّمة الدكتور أحمد فرامرز قراملكي، نشر: بنياد حكمت إسلامي صدرا، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ش - ١٩٩٩م.
٢٥. التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً لأبحاث الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي، تأليف: سماحة آية الله الشيخ علي الغروي، نشر: مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي قدّس سرّه.
٢٦. التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٧هـ.

- ٥٥٦ شرح كتاب المنطق - ج ٣
٢٧. جواهر البلاغة... في المعاني والبيان البديع، للسيد المرحوم أحمد الهاشمي، دار إحياء التراث العربي.
٢٨. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، لجمال الدين حسن بن يوسف العلامة الحلبي، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، ١٤٢٣ هـ.
٢٩. الحدائق الناضرة، للمحقق يوسف البحراني، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران - قم، ١٣٦٣ ش.
٣٠. حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، للسيد عبد الله شبر.
٣١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي، مجدد الفلسفة الإسلامية، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٨١ م، والطبعة الرابعة، ١٤١٠ هـ.
٣٢. الخصال، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صححه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة، ١٤٢٦ هـ.
٣٣. خوارق اللاشعور (أو أسرار الشخصية الناجحة)، للدكتور علي الوردي، منشورات سعيد بن جبير، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ.
٣٤. دراسات في فقه اللغة العربية، للدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين، الطبعة التاسعة.
٣٥. درر الفوائد... وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري قدّس سرّه، تأليف: الحاج الشيخ محمد تقي الأملي قدّس سرّه، مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ.
٣٦. دروس في الحكمة المتعالية... شرح كتاب بداية الحكمة، للسيد كمال الحيدري، نشر: دار فراق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨ هـ.
٣٧. دروس في علم الأصول، لسماحة الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدّس سرّه، الحلقة الثانية، تحقيق وتعليق: مجمع الفكر الإسلامي،

- ١٩٩١ م. والحلقة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٠ هـ.
٣٨. ديوان ابن الفارض، عمر بن الحسين شرف الدين أبو حفص الحموي الأصل، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣ هـ.
٣٩. ديوان أبي فراس الحمداني، قدّم له ويوّبه وشرحه الدكتور علي بو ملحّم، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٣ م.
٤٠. ديوان السيّد رضا الموسوي الهندي، جمعه: السيّد موسى الموسوي، راجعه وعلّق عليه: الدكتور السيّد عبد الصاحب الموسوي، دار الكتاب الإسلامي.
٤١. ديوان السيّد محمد سعيد الحَبّوي، منشورات مكتبة العرفان، لصاحبها: الحاج إبراهيم زين عاصي.
٤٢. الديوان، لمصطفى جمال الدين، الناشر: المؤلّف، الطبعة الثانية.
٤٣. رباعيّات عمر الخيام، تعريب: أحمد الصافي النجفي، نشر: المشرق للثقافة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ.
٤٤. رحيق مختوم... شرح حكمت متعالیه، لآية الله جواد آملی، نشر إسرائ، الطبعة الثانية، ١٣٨٢ ش - ٢٠٠٣ م.
٤٥. شرح أصول الكافي، للمولى محمد صالح المازندراني، مع التعليقات القيّمة للميرزا أبو الحسن الشعراني، مؤسّسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٤٢٩ هـ.
٤٦. شرح المقاصد، للعالم الإمام مسعود بن عمر الشهير بسعد الدين التفتازاني، تحقيق وتعليق مع مقدّمة في علم الكلام، للدكتور عبد الرحمن عميرة، تصدير فضيلة الشيخ صالح موسى شرف، منشورات الشريف الرضي.
٤٧. شرح المنظومة، للأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، مركز الطباعة والنشر في مؤسّسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
٤٨. شرح المنظومة... قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، للحكيم المتألّه السبزواري قدّس سرّه، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملی، تقديم وتحقيق:

- مسعود طالبي، نشر: ناب، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٤٩. شرح المنظومة... قسم المنطق المسمّى بـ«اللائي المنتظمة» وشرحها، للحكيم المتألّه السبزواري قدّس سرّه، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١م.
٥٠. شرح حكمة الإشراق سهروردي، للعلامة محمد بن مسعود كازروني المعروف بـ«قطب الدين الشيرازي» باهتمام عبد الله نوراني، مهدي محقق، جامعة طهران، ٢٠٠١م.
٥١. شرح عيون الحكمة، للإمام فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين، تحقيق: الدكتور الشيخ أحمد بن حجازي أحمد السقا، منشورات مؤسّسة الصادق، طهران، شارع ناصر خسرو، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٥٢. شرح فصوص الحكم، لداود القيصري، تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي، بوستان كتاب، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٥٣. شرح مقدّمة قيصرى بر فصوص الحكم: سيد جلال الدين الاشتياني، ناشر، بوستان كتاب، الطبعة الثانية، ١٣٨٠ش - ٢٠٠١م.
٥٤. شرح نهاية الحكمة... الإلهيات بالمعنى الأخصّ، تقريراً لدروس آية الله السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، دار فراق، ١٤٣٠هـ.
٥٥. الشفاء، المنطق، لابن سينا، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدّسة، ١٤٠٤هـ.
٥٦. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، لمحمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي مع حواشي الحكيم المحقق الحاج ملا هادي السبزواري، تعليق وتصحيح وتقديم: السيّد جلال الدين الاشتياني، طبعة جامعة مشهد، ١٩٦٦م.
٥٧. طبقات فحول الشعراء، تأليف: محمد بن سلام الجمحي.
٥٨. العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب، للعالم العلامة اللغوي الشاعر المشهور الشيخ ناصيف اليازجي، دار القلم، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية.

٥٩. العقد الفريد، لأبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي، حقّقه وشرحه وعرفّ أعلامه: الدكتور محمد التونجي، دار صادر، ٢٠٠١م.
٦٠. عوائد الأيام، للمحقّق النراقي، أحمد بن محمد مهدي، طبع ونشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ، ١٣٧٥ش.
٦١. الفردوس الأعلى، لمحمد حسين كاشف الغطاء، تعليقات نفيسة بقلم السيّد علي القاضي، صحّحه واهتمّ بنشره: السيّد محمد حسين الطباطبائي، دار المحجّة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٦٢. الفلسفة... شرح كتاب الأسفار الأربعة الإلهيات بالمعنى الأعم، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي، نشر: دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٦٣. فلسفتنا، للشهيد السيّد محمد باقر الصدر، نشر: المجمع العلمي للشهيد الصدر قدّس سرّه، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
٦٤. الفنّ ومذاهبه في الشعر العربي، للدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة الحادية عشرة.
٦٥. القبسات، للسيّد محمد باقر الداماد الحسيني، منشورات جامعة طهران، ١٩٩٥م.
٦٦. قرآن وعرفان از هم جدایی ندارند، أستاذ علامه حسن زاده آملی، نشر: انتشارات قیام، الطبعة الرابعة، ١٣٨١ش - ٢٠٠٢م.
٦٧. قضايا الشعر المعاصر، لنازك الملائكة، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، ١٩٨٣م.
٦٨. قواعد کليّ فلسفی در فلسفه اسلامی، د. غلام حسين إبراهيمي ديناني، معهد العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافية، إيران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١م.
٦٩. كتاب المحصّل... وهو محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن فخر الدين الرازي، تقديم وتحقيق: الدكتور

- حسين أناي، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤٢٠هـ.
٧٠. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للعلامة الحلّي، صحّحه وعلّق عليه: آية الله الشيخ حسن زاده الأملي، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٢هـ.
٧١. كفاية الأصول، للأستاذ الأعظم المحقّق الأكبر الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني قدّس سرّه، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.
٧٢. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٧٣. مباحث الحجج والأصول، الحجج والأمارات، تقارير الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى محمد باقر الصدر (طاب ثراه)، للسيد محمود الهاشمي، نشر: مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.
٧٤. المبدأ والمعاد، لابن سينا، تحقيق عبد الله نوراني.
٧٥. المجاني الحديثة... عن مجاني الأب شيخو، بقلم: فؤاد أفرام البستاني، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩هـ.
٧٦. المختصر، للحسن بن سليمان الحلّي.
٧٧. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة، المنطق، للأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: حسن علي الهاشمي، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي، السيد علي مطر، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ.
٧٨. مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال عشرين قرناً، للأستاذ السيد محمد الخامني، انتشارات بنیاد حکمت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٧٩. المطوّل شرح تلخيص المفتاح، للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ومعه حاشية العلامة السيد الشريف الجرجاني، صحّحه وعلّق عليه: أحمد عزّو عناية، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.
٨٠. معرفت شناسی در قرآن (نظریة المعرفة في القرآن)، لآية الله جوادي أملي، نشر: إسرائ، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ش - ٢٠٠٠م.

٨١. مغالطات، لعلي أصغر خندان، مؤسّسة بوستان كتاب، الطبعة الثالثة، ١٣٨٦ش-٢٠٠٧م.
٨٢. مقتل الحسين عليه السلام أو حديث كربلاء، للعلامة الحجّة المحقّق المرحوم السيّد عبد الرزاق الموسوي المقرّم، من قصيدة للحاج هاشم الكعبي، إنتشارات الشريف الرضي.
٨٣. مقدّمة ابن خلدون... وهي مقدّمة الكتاب المسمّى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، للعلامة عبد الرحمن بن خلدون (ت: ٨٠٨هـ).
٨٤. المنطق، للمظفر، تعليق: الشيخ غلام رضا الفيّاضي، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.
٨٥. منطق الملخص، لفخر الدين الرازي، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، ١٣٨١هـ.
٨٦. منطق نوين فارسي، للدكتور عبد المحسن مشكاة الديني. وهو في شرح اللمعات لصدر المتألّهين الشيرازي.
٨٧. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، للأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩هـ.
٨٨. موسيقى الشعر العربي، اختارها وعلّق عليها: محمود فاخوري، منشورات جامعة حلب كلية الآداب، ١٤٠٦-١٤٠٧هـ.
٨٩. الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسّسة إسماعيليان.
٩٠. النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، للفاضل المقداد السيوري، حقّقه وقدّم له د. مهدي محقّق، نشر: آستان قدس رضوي (منشورات العتبة الرضوية المقدّسة)، الطبعة الثانية، ١٣٧٠ش- ١٩٩١م.
٩١. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، لابن سينا، انتشارات جامعة طهران، خريف سنة ١٣٧٩ش-٢٠٠٠م، الطبعة الثانية.

- ٥٦٢ شرح كتاب المنطق - ج ٣
٩٢. نظرية المعرفة في القرآن الكريم، لآية الله الشيخ جواد آملی، ترجمة: دار الإسرائ للتحقیق والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.
٩٣. نقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها، لساحة الحجّة الشيخ علي كاشف الغطاء، مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع.
٩٤. نهاية الحكمة، للأستاذ العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي قدس سرّه، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة عشر، ١٤٢٤هـ.
٩٥. نهج البلاغة... مجموعة ما اختاره الشريف الرضيّ من كلمات الإمام عليّ عليه السلام، ضبط نصّه وابتكر فهرسه العلميّة: د. صبحي الصالح، دار الهجرة، قم، وشرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٩٦. الوافي بحلّ الكافي في علمي العروض والقوافي، لمفتي الحرم المكيّ وإمام المسجد الحرام: عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد النمري، تحقيق ودراسة: أ. د. أحمد عفيفي، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة - ١٤٢٧هـ.
٩٧. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للفقاه المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٩٨. وصول الأخبار إلى أصول الأخبار، لوالد الشيخ البهائي العاملي.

الفهرس

الباب السادس الصناعات الخمس

٧	تمهيد
	المقدمة: في مبادئ الأقيسة
١٩	(١) اليقينيات
٢٧	١. الأوليات
٣٨	٢. المشاهدات
٤٢	٣. التجريبيات أو المجربيات
٥٨	٤. المتواترات
٦٥	٥. الحدسيات
٧٠	٦. الفطريات
٧٧	تمرينات
٧٩	الأجوبة
٨١	(٢) المظنونات
٨٤	(٣) المشهورات
٨٨	أقسام المشهورات
٩٠	١. الواجبات القبول
٩٠	٢. التأديبات الصلاحية
٩٩	٣. الخلقيات
١١٣	٤. الانفعاليات
١١٤	٥. العاديات
١١٦	٦. الاستقرايات

٥٦٤ شرح كتاب المنطق - ج ٣

١١٧ (٤) الوهميات

١٣١ (٥) المسلّمات

١٣٦ (٦) المقبولات

١٣٩ (٧) المشبهات

١٤٠ (٨) المخيلات

١٤٤ أقسام الأقيسة بحسب المادة

١٤٨ الخلاصة

١٤٩ فائدة الصناعات الخمس على الإجمال

الفصل الأوّل: صناعة البرهان

١٥٥ (١) حقيقة البرهان

١٦٣ (٢) البرهان قياساً

١٦٥ (٣) البرهان للمّي وإني

١٧١ (٤) أقسام البرهان الإني

١٨٥ (٥) الطريق الأساس الفكريّ لتحصيل البرهان

١٩٥ (٦) البرهان اللّميّ مطلق وغير مطلق

٢٠٠ (٧) معنى العلة في البرهان اللّميّ

٢٠٦ (٨) تعقيب وتوضيح في أخذ العليلِ حدوداً وسطى

٢١٦ (٩) شروط مقدّمات البرهان

٢٢٦ (١٠) معنى الذاتي في كتاب البرهان

٢٣٤ (١١) معنى الأوّلي

الفصل الثاني: صناعة الجدل أو آداب المناظرة

٢٣٧ المقدّمة

٢٤٥ المبحث الأوّل: القواعد والأصول

الفهرس	٥٦٥
(١) مصطلحات هذه الصناعة	٢٤٥
(٢) وجه الحاجة إلى الجدل	٢٤٨
(٣) المقارنة بين الجدل والبرهان	٢٥٥
(٤) تعريف الجدل	٢٥٨
(٥) فوائد الجدل	٢٦٠
(٦) السؤال والجواب	٢٦٤
(٧) مبادئ الجدل	٢٧٤
(٨) مقدمات الجدل	٢٨٠
(٩) مسائل الجدل	٢٨٢
(١٠) مطالب الجدل	٢٨٤
(١١) أدوات هذه الصناعة	٢٨٦
المبحث الثاني: المواضيع	٣٠٣
(١) معنى الموضوع	٣٠٣
(٢) فائدة الموضوع وسر التسمية	٣٠٩
(٣) أصناف المواضيع	٣١٠
(٤) مواضع الإثبات والإبطال	٣١٦
(٥) مواضع الأولى والآثر	٣١٨
المبحث الثالث: الوصايا	٣٢١
(١) تعليقات للسائل	٣٢١
(٢) تعليقات للمجيب	٣٢٧
(٣) تعليقات مشتركة للسائل والمجيب أو آداب المناظرة	٣٣٢
الفصل الثالث: صناعة الخطابة	
تمهيد	٣٣٩

٥٦٦	شرح كتاب المنطق - ج٣
٣٤١	المبحث الأول: الأصول والقواعد
٣٤١	(١) وجه الحاجة إلى الخطابة
٣٤٦	(٢) وظائف الخطابة وفوائدها
٣٤٨	(٣) تعريف هذه الصناعة وبيان معنى الخطابة
٣٤٩	(٤) أجزاء الخطابة
٣٥١	(٥) العمود
٣٥٣	(٦) الاستدراجات بحسب القائل
٣٥٧	(٧) الاستدراجات بحسب القول
٣٥٩	(٨) الاستدراجات بحسب المخاطب
٣٦٠	(٩) شهادة القول
٣٦١	(١٠) شهادة الحال
٣٦٢	(١١) الفرق بين الخطابة والجدل
٣٦٣	(١٢) أركان الخطابة
٣٦٧	(١٣) أصناف المخاطبات
٣٧٥	(١٤) صور تأليف الخطابة ومصطلحاته
٣٧٩	(١٥) الضمير
٣٨٣	(١٦) التمثيل
٣٨٨	المبحث الثاني: الأنواع
٣٨٨	(١) تمهيد
٣٨٩	(٢) الأنواع المتعلقة بالمنافرات
٣٩٣	(٣) الأنواع المتعلقة بالمشاجرات
٣٩٦	(٤) الأنواع المتعلقة بالمشاورات
٤٠٥	المبحث الثالث: التوابع

الفهرس	٥٦٧
(١) تمهيد	٤٠٥
(٢) حال الألفاظ	٤٠٦
(٣) نظم وترتيب الأقوال الخطيية	٤١١
(٤) الأخذ بالوجوه	٤١٧

الفصل الرابع: صناعة الشعر

تمهيد	٤٢٥
تعريف الشعر وفائدته	٤٣٨
تعريف الشعر	٤٣٨
فائدته	٤٣٩
السبب في تأثيره على النفوس	٤٤٧
بماذا يكون الشعر شعراً؟	٤٥٥
أكذبه أعذبه	٤٦٢
القضايا المخيالات وتأثيرها	٤٧١
هل هناك قاعدة للقضايا المخيالات؟	٤٧٧
من أين تتولّد ملكة الشعر؟	٤٨٢
صلة الشعر بالعقل الباطن	٤٨٥

الفصل الخامس: صناعة المغالطة

المبحث الأوّل: المقدمات	٤٩٣
(١) معنى المغالطة وبماذا تتحقّق	٤٩٣
(٢) أغراض المغالطة	٤٩٩
(٣) فائدة هذه الصناعة	٥٠١
(٤) موضوع هذه الصناعة وموادّها	٥٠٣
(٥) أجزاء هذه الصناعة	٥٠٤

٥٦٨	شرح كتاب المنطق - ج ٣
٥٠٥	المبحث الثاني: أجزاء الصناعة الذاتية
٥٠٥	تمهيد
٥٠٦	(١) المغالطات اللفظية
٥٠٨	١. المغالطة باشتراك الاسم
٥١٤	٢. المغالطة في هيئة اللفظ الذاتية
٥١٤	٣. المغالطة في الإعراب والإعجام
٥١٥	تنبيه
٥١٦	٤. مغالطة الممارسة
٥١٨	٥. مغالطة تركيب المفصل
٥٢١	٦. مغالطة تفصيل المركب
٥٢٢	الخلاصة
٥٢٣	(٢) المغالطات المعنوية
٥٢٥	١. إيهام الانعكاس
٥٢٦	٢. أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
٥٢٨	٣. سوء اعتبار الحمل
٥٣٠	٤. جمع المسائل في مسألة واحدة
٥٣٥	٥. سوء التأليف
٥٣٩	٦. المصادرة على المطلوب
٥٤٣	٧. وضع ما ليس بعلة علة
٥٤٥	الخلاصة
٥٤٦	المبحث الثالث: أجزاء الصناعة العرضية
٥٥٣	مصادر الكتاب
٥٦٣	الفهرس