

التبصير في شرح

# صنطو المظفر

شرح لكتاب المنطق للعلامة المظفر  
يتناوله بأسلوب علمي حديث، خالٍ من التعقيد اللفظي  
مشملاً للمطالب المنطقية بصورة جلية...

الشيخ حسين عطية الحفاجي

دار اللوح المحفوظ - دار الباقر

النبير في شرح

# صنطوا المظفر

شرح لكتاب المنطق للعلامة المظفر  
يتناوله بأسلوب علمي حديث، خالٍ من التعقيد اللفظي  
مشملاً للمطالب المنطقية بصورة جلية...

الشيخ حسين عطية الخفاجي

دار النشر اللوح المحفوظ - دار الباقر



## الإهداء

إلى خاتم النبيين وسيد المرسلين محمد الهادي الأمين صلوات ربي وسلامه  
عليه وعلى آله الطاهرين.

إلى الأئمة الأطهار صلوات ربي عليهم، إلى المؤمنين الأخيار.

إلى أبي وأمي، ووالديهما، وأرحامي...

إلى أساتذتي الأفاضل...

إلى الطلبة الأعزاء...

إلى من أعانني على إنجاز هذا الكتاب...

أهدي هذا الجهد المتواضع.

السَّيِّحُ حُسَيْنٌ عَظِيمٌ الْخَفَاجِي

## مقدمة الشارح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الخلق محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعنة الأبدية على أعدائهم أجمعين.

وبعد ...

إن علم المنطق من العلوم المهمة الذي إنكب عليه العلماء من المتقدمين والمتأخرين، وإعتنوا به غاية الإعتناء لوجود الغاية والفائدة المترتبة عليه.

فأخرجوا لنا كنوزاً ثمينة مفصلة ومختصرة، وقد أدى كلُّ رسالته الموضوع على عاتقه في عصره.

ومن أهم المحققين الذين اهتموا بتطويره المعلم الثاني أبو نصر الفارابي، والشيخ الرئيس ابن سينا، وابن رشد، والفخر الرازي، والميرداماد، وشيخ الإشراق، والمحقق الطوسي، وصدر المتألهين، الذي كان بفلسفته الدور الرئيس والفعال في الصيانة العقلية في المنطق، الذي تهتم به الحوزات العلمية.

وأكثر ما أُلّف في ذلك العلم ما يناسب روح العصر الذي أُلّف فيه، فترى فيها إسهاباً في مجالات، واختصاراً في مجالاتٍ أُخر.

وكتب المنطق القديمة إمتازت بالتعقيد اللفظي والمعنوي، أمثال حاشية ملا عبد الله، والتهذيب، وإشارات الشيخ الرئيس، والشمسية.

بينما إمتاز كتاب المنطق للشيخ المظفر تفتُّد بوضوح العبارة، وسلاسة الإسلوب.

وصار هذا الكتاب موضع إهتمام المُحصلين مُدارسة له وتدريساً منذ اليوم الأول لصدوره وإلى الآن، وإلى ما شاء الله تعالى من الأزمان، وفي مختلف الحوزات العلمية، والمعاهد الدينية، وفي جميع أرجاء العالم الإسلامي، حتى صار هذا العلم - المنطق - يقرون باسمه الشريف.

والحقيقة إن كتاب المنطق للشيخ المظفر تفتُّد يعتبر كتاباً هاماً ساهم مساهمة فعالة في تطوير الفكر المنطقي والفلسفي، حيث لا يزال يدرس في الحوزات العلمية شعوراً من العلماء بأهميته.

وما تميز به من إسلوب سلس في المطالب، فإنه غني عن البيان مؤلفاً ومؤلفاً، فمؤلفه هو العلامة الكبير المجتهد آية الله الشيخ محمد رضا المظفر تفتُّد.

ومؤلفه يخبرك عن مادته وهيبته، حيث أودعه صاحبه مسائل الفن وقواعده، تاركاً زوائده وفضوله بأجمل أسلوب، وأرقى عبارة، وأجزل لفظ، وأقوى حجة.

مما جعله المقدم في باب، والمفضل لدى رواده، فصارت له الصدارة في التدريس في جل المراكز العلمية الدينية وبعض الكليات والمعاهد العالية.

ومع ما فيه من سلاسة الإسلوب، ووضوح العبارة، إلا إنه يبقى محتاجاً الى الشرح والتبسيط، وفك بعض العبارات التي تتسم بشيء من التعقيد اللفظي.

وبمئته تعالى وإحسانه عليّ، أن وفقني الله لكتابة هذا الشرح، والذي أرجو أن أكون قد بلغت به ما كنت ارمي اليه.

فقد كتبته لإخوتي الأعزاء من طلبة العلوم الدينية في حوزة النجف الأشرف نزولاً عند رغبتهم، وآملاً بأن يساهم ذلك في تيسير هذا العلم الى طلابه ومريديه.

وهذا الكتاب هو مجموعةٌ دروس في علم المنطق، قد وُفقت لإلقائها على بعض من طلبة الحوزة العلمية في النجف الأشرف شرحاً لكتاب المنطق للعلامة المظفر تقي.

وكنت قبلها، دارساً لهذا الكتاب لعدة دوراتٍ خلت من حياتي تلميذاً عاشقاً للمعرفة ولهذا الفن من العلم.

فلما دَرَسْتُهُ وبحمد الله وتوفيقه عدة مرات، قمت بتسجيل هذه المحاضرات وتدوينها على شكل ملزمة.

ونظراً الى تلك المحاضرات المدونة بالشكل المتقدم آنفاً، لم تكن متسمةً بطابع ينهض بها الى مقام الطبع والنشر، فأحببتُ أن أعيد النظر فيها مُدخلاً فيها بعض التعديلات العلمية والفنية، حتى تخرج بأبهى صورة وأرقى حُلة لتُتم وتُعم الفائدة لمن أراد التحلي بلباسها طلبة ومثقلين ومثقفين...

ولهذا حرصت في هذا الكتاب على طرح ما أمكن طرحه من مسائل، شرحاً وتوسعةً في مجال، وتحليلاً ونقداً في مجال آخر، كي تتسنى لنا الممارسة الفنية العلمية على فهمها وهضمها بشكل جيد.

فجاء هذا الكتاب (التبصر في شرح منطق المظفر) والذي هو بين يديك، تجسيدا لهذه الغاية، وتهيئة لهذا الكتاب، شارحا مقاصده بإسلوب واضح، وعبارة متينة.

وموضحا ما أبهم وما أشكل من فنونه ومعانيه، بأجمل صورة وأبلغ عبارة، كي يكون في متناول الأستاذ والطالب.

وهنا بودي أن أبين للدارس المُحصل والقارئ غير المتطفّل أسس هذا الشرح

فأقول :

اولاً) وهو الأساس في عملنا، وهو تقطيع المتن ضمن مقطع علمي واحد، وعرض توضيح له، ولما كان غرضنا هو توضيح المتن، لذا سيجد القارئ الكريم أن المتن المقطع تارة يكون كبيراً نسبياً، واخرى ليس كذلك، وهذا ليس بالأمر المهم بعد أن كان الغرض هو توضيح المتن المقطع.

ثانياً) إن الأسلوب المتبع في كتابة هذه المحاضرات هو عرض المحاضرة وشرحها اولاً.

وعليه، إقتصرتُ على ما هو المذكور في المتن، ثم توضيح بعض الكلمات الغامضة، وتفكيك بعض العبارات الواردة في المتن، مما يحتاج الى توضيح وتفكيك.

ويحسُنُ الإيماء الى إنني لاحظت من كتابة البحث أن يكون العرض مدرسياً ولو في الجملة.

ولذا استخدمت التقسيم الى نقاط ومقاطع تسهيلاً للدارسين.



ثالثاً) راعيت في كتابة هذه المحاضرات المستوى العلمي لطلبة مادة كتاب المنطق للشيخ المظفر تت ودارسيه، أعني مستوى مرحلة المقدمات .

لذا إقترحت عرض المطالب التي يحتضنها كتاب المنطق وبيانها بالإسلوب المتقدم.

رابعاً) المزج بين الأسلوب الحوزوي والأكاديمي في الطريقة الفنية والمادة العلمية.

خامساً) الإبتعاد قدر الإمكان عن المصطلحات والرموز، وتفعيل الأمثلة الكثيرة لتتضح الصورة أكثر لدى الطالب.

سادساً) تصوير عناوين كل مسألة بشكل موحد في موضوعه، وفي مجموعة علم المنطق، ليعرف الدارسون تنسيق المطالب والمسائل بصورة أكبر.

سابعاً) جعلت في مقدمة كل موضوع تقسيم بياني يبين نسبة الموضوع بتسلسل منطقي مشجر، وهذا يسهل الموضوع ويجعله سريع التناول والعرض.

ثامناً) أكثرت فيه من الأمثلة اليسيرة الفهم الى اذهان الطلبة الأعزاء، بالإضافة الى الامثلة التي يذكرها المصنف تت.

تاسعاً) أضفت أمثلة أثرت الكتاب، إضافة لما كانت فيه من أمثلة، من الفقه، والفلسفة، والعقيدة، والاصول، وغيرها، تلك التمارين وظفت فيها قواعد المنطق، فكان المطلوب من الطالب أن يكتشف هذا التداخل ليفهم كيف يوظف المنطق في العلوم الأخرى.

عاشراً) تبيان كيفية تشعب أبواب المنطق وترتيبها بالنحو الذي يبرز للطلاب كيفية تحقيقها للغرض من العلم، وهو الوصول الى قواعد التركيب الصحيح.

حادي عشر) إعطاء كل مسألة ما تستحقه من التحقيق ببيان لائق ودقيق.

ثاني عشر) إعمدتُ في شرح الدروس على الكتب المنطقية، كالإشارات للشيخ بن سينا، والتجريد في المنطق، وشرح الاشارات لنصير الدين الطوسي تَدْتُّ، والجواهر النضيد لتلميذه العلامة الحلبي تَدْتُّ، والبصائر النصيرية لإبن سهلان الساوي، وغيرها مما سنشير اليه أثناء البحث.

هذه هي أسس الشرح ، وأشكر الله لتوفيقه، إذ قمت بمحاولة متواضعة، مع تفضل الأساتذة والمعنيين على إيقافي على أخطائي ونقائص الكتاب.

وأسأل الله أن يعصمني من هفوات البيان، وشطحات الأذهان، وأن يجعل هذا الجهد خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به المشتغلين، وينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

حسين عطية الخفاجي

النجف الأشرف

٢٢ ذوالحجة ١٤٤٠ هـ

## تقديم

الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، محمد وآله النجباء عليهم السلام، وصحبه البررة، وبعد...

يُعد علم المنطق من العلوم الأساسية، التي لا يستغنى عنها صاحب الفكر السليم، فقوانين المنطق قوانين عامة لكل العلوم.

وقد مر علم المنطق منذ بداية تدوينه بيد أرسطو طاليس لِمَن كتب في المنطق اليوناني، والإسلامي، والأوربي الحديث، بمنعطفات كثيرة، متعرضة للنقد تارة، وتارة أخرى للتأصيل.

وفي عصرنا الحالي كتب الفيلسوف الاسلامي المفكر السيد محمد باقر الصدر رحمته الله كتابه القيم الأسس المنطقية للإستقراء متناولاً جملة من الثوابت، وأجرى تغييراً على الأخرى، فأقام البرهان على جملة من البديهيات عند من سبقه، وجعلها نظرية، وأثبت ان البديهيات هي مقدمتين (إستحالة تخلف المعلول عن علته، والنقيضان لا يجتمعان).

فأعاد المنطق الأرسطي نظريته الخاصة وموقفه الخاص من الإستقراء، وتحديد يقينه، وكيفية هذا اليقين، في ما قدم المنطق التجريبي تصوراته لحل المشكلة بالطرق الأربعة، التي

إعتمدها جون ستواريت ميل، فخصص السيد محمد باقر الصدر بما يقارب أكثر من ربع كتابه لنقد هذين الاتجاهين<sup>(١)</sup>.

وقد تعرض المصنف<sup>تذ</sup> في كتابه هذا، بعبارات رصينة، خالية من الإسهاب، ومتممة لجهود من سبقه، فكان هذا الكتاب بحق ثروة علمية لا يستغني عنها طالب العلم.

فقد تعرض في الجزء الأول في مبحث التصورات لأهم الآراء المبحوثة فيه بالنقد والتحليل العلمي، مبتدئاً بالمقدمة، معرجاً على موضوع المنطق وغايته، مستعرضاً لأهم آراء الشيخ الرئيس ابن سينا، والغزالي، والفارابي، وجملة من العلماء الذين تعرضوا لهذا المطلب، مبيناً رأيه في آخر المطاف.

ثم عرج على بحث البديهيات والنظريات والإستدلال على بدهاة ونظرية جملة من المقدمات.

وحقق في بحث الدلالة وأقسامها الثلاثة وشروطها، مروراً بالمفرد والمركب والكلي والجزئي واقسامهما.

ثم بين النسب المنطقية الأربعة ونقائضها، بإستدلال منطقي، مبيناً أهم الإشكالات الواردة على إستدلالات القوم بذلك.

ورغم ذلك، لا تخلو بعض عبارات الكتاب من غموض يحتاج لتبسيط، ومن تركيز يحتاج لتوضيح.

(١) الأسس المنطقية للأستقراء، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، ص ١٣ - ١١٩.

فكان هذا الكتاب (التبصر في شرح منطق المظفر) الذي خطته أنامل جناب الشيخ حسين عطية الخفاجي بحقٍ موضحاً ومبيناً لذلك الغموض بإبهى صورة، وأجلى عبارة، تتناسب وذهن الطالب المبتدأ لهذا العلم.

ويمتاز هذا الشرح عن بقية الشروحات بسلاسة العبارة، ورزانة الكلمة، ووفرة الأمثلة، وعدم إستعمال العبارات الغامضة، مجتنباً الإسهاب والتطويل، وقمت بإضافة بعض التعديلات والإضافات التي رأيتها تتناسب والمقام.

أسأل الله تعالى أن يوفق العلماء العاملين في إيصال الحق لأهله، وأخص بالذكر طلبة العلوم الحقة ومفاتيحها، إنه نعم المولى ونعم النصير.

الشيخ إبراهيم فؤاد البصري



## المؤلف في سطور

نتناول باختصار جوانب من حياة الشيخ محمد رضا المظفر تت:

### ١: الجانب الأسري:

الشيخ المظفر تت من الأسر العلمية في النجف الأشرف عُرِفَ في أواسط القرن الثاني عشر.

كان والده الشيخ محمد بن عبد الله تت من علماء النجف، ومن مراجع التقليد. نشأ في النجف الأشرف، وترعرع فيها في شبابه، منكباً على العبادة والتدريس، الى أن برع في الفقه، وعرف بجودة التحقيق فيه، والى موسوعة فقهية: (شرح كتاب شرائع الإسلام بتوضيح الكلام<sup>(١)</sup>).

### ٢: ولادته:

ولد الشيخ محمد رضا المظفر تت في اليوم الخامس من شعبان المبارك عام ١٣٢٢ هـ

(١) توضيح الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد رضا المظفر، مخطوط، وهو دورة فقهية كاملة، مع التركيز والإيجاز. (رجال السنة في الميزان، الشيخ محمد حسن المظفر، ج ١، ص ٢٥).

بعد وفاة والده بخمسة اشهر، فلم يقدر الله ان يظفر الطفل الرضيع برؤية والده، ولا الوالد أيضاً به، فكفله اخوه الأكبر الشيخ عبد النبي نذري المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ.

### ٣: نشأته:

نشأ الشيخ المظفر نذري في البيئة النجفية، وتقلب في مجالسها ومدارسها، وحضر فيها حلقات الدراسة العالية، وتخرج على يد كبار مراجع التقليد، ومن جملة هؤلاء العلماء الشيخ آقا ضياء الدين العراقي نذري في علم الأصول، والشيخ ميرزا محمد حسين النائيني نذري في الفقه والأصول، وحضر بصورة خاصة أبحاث الشيخ محمد حسين الأصفهاني نذري في الفقه والأصول والفلسفة الإلهية.

### ٤: نشاطه العلمي:

كان نشاطه في التأليف والكتابة يشكل جزءاً مهماً من رسالة الشيخ المظفر نذري.

فكتب<sup>(١)</sup> في الأصول، والمنطق، والفلسفة، والعقائد، وغيرها.

وكان أيضاً يمارس النظم في شبابه بين حين وآخر، وله شعر متين رقيق الديباجة<sup>(٢)</sup>.

### ٥: وفاته:

توفي نذري في النجف الاشرف في سنة ١٣٨٣ هـ، ودفن فيها في مقبرة الأسرة التي تضم بعض من أسرة آل المظفر الأعلام.

(١) أصول الفقه، المنطق، عقائد الإمامية، توضيح الكلام في شرح شرائع الإسلام، تعليقة على رسالة الشيخ الكاظمي، رسالة في قراءة القرآن، وغيرها العديد. (المصدر السابق).

(٢) ينظر: شعراء الغري، علي الخاقاني، ج ٤، ص ٤٨٠، وما بعدها.



## المدخل

### توطئة:

إن الطرق المألوفة في تأليف الكتب أن يُكتب في مقدمة الكتاب المقدمة، بينما المصنف تَدْرُجُ عدل عن ذكر المقدمة إلى المدخل، فعبر بالمدخل ولم يعبر بالمقدمة.

والسر في ذلك: يرجع الى أن المراد من المقدمة ما يتوقف عليه الشروع.

فكل شيء يتوقف عليه الشروع يسمى (مقدمة).

وعليه فالعلم يتوقف على ثلاثة أمور:

الأمر الأول: تعريف العلم.

الأمر الثاني: موضوع العلم.

الأمر الثالث: الغاية من العلم.

فاذا إشتمل العلم على هذه الأمور الثلاثة عبروا عنه (مقدمة علم).

فمقدمة العلم: هي التي تشتمل على هذه الأمور الثلاثة، فلو انتفى واحد منها، سواء كان (الموضوع)، أو (الغاية)، أو (التعريف)، فعُبر عن ذلك بالمدخل؛ لأنه عُرف بتعريف يشتمل على ذكر الغاية المترتبة عليه، لكنه لم يذكر الموضوع لذلك عبر (بالمدخل).

وعليه، فالكلام يقع في عدة نقاط:

### (١) نُبذة عن تأريخ علم المنطق:

ويمكن القول بأن المنطق قد قيل في حقه إنه وُلد مع العالم (أرسطو طاليس) حتى أشار بعضهم: وُلد معه وانتهى بعده<sup>(١)</sup>.

وأرسطو كان عالماً من علماء المنطق<sup>(٢)</sup>.

وقيل: إنه كان نبياً من الأنبياء فجهله قومه.

وإستدل القائل برواية، لكن سند الرواية لا يخلو من إشكال.

والرواية هي: (إن عمر ابن العاص عندما قدم من الاسكندرية للنبي ﷺ -

سأله: ماذا وجدت هناك؟

فقال: رأيت قوما يتطلسون وبجتمعون حلقات، يذكرون رجلا اسمه (أرسطو طاليس لعنه الله)، قال ﷺ: مه يا عمر، فإنه كان نبياً من الأنبياء فجهله قومه<sup>(٣)</sup>.

ومه في اللغة<sup>(٤)</sup>: تعني إسكت.

(١) ينظر: كشف إصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، ج ١، ص ٤٦.  
(٢) ينظر: إنثولوجيا، أرسطو طاليس، ج ١، ص ٩٢.  
(٣) ينظر: تفسير روح المعاني، شهاب الدين الألوسي، ج ١٦، ص ٢٩.  
(٤) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٣، ص ٥١١.

## (٢) واضع علم المنطق:

إدعى الكثير أن علم المنطق مبتكر من رجل يوناني يقال له أرسطو<sup>(١)</sup>.

إلا أن الحق والإنصاف يمكن أن يقال: أن هذه الدعوة ليست في محلها، وهي أن هذه القوانين موجودة قبل أرسطو.

والمنبه على ذلك: إن هذه القوانين كانت موجودة قبل (أرسطو)، في عهد (إفلاطون) أستاذ أرسطو، وإفلاطون لُوْحظ في كلامه إنه يستفيد من القواعد المنطقية.

إذن: هذه الدعوى ليست في محلها.

نعم، هو أول من هذّب علم المنطق وأضاف عليه.

ولهذا، فإن أرسطو طاليس صاغ تلك القوانين، ووضعها في مجموعة أطلق عليها (أركونون)<sup>(٢)</sup> وهي كلمة يونانية تعني الوسيلة، وجمع في ذلك الكتاب المباحث المنطقية.

## (٣) دور المسلمين تُجَاه علم المنطق:

ويُقسم الى قسمين:

### القسم الأول:

من قام بنقل علم المنطق من اليونان إلى العرب، ويظهر ذلك في فكر (الفارابي).

(١) الوافي بالوفيات، الصفدي، ج٢، ص٨٢.

(٢) المصدر السابق.

فإنه أول من قام بنقله ، ووُجد ما يسمى بالمنطق الفارابي ، وأطلق عليه المعلم الثاني قبل المعلم الأول<sup>(١)</sup> .

### القسم الثاني:

من أضاف على المنطق شياً جديداً ، ويظهر ذلك في منطق الشيخ الرئيس (ابن سينا).

ثم بعد ذلك برزت التجديدات المنطقية، على يد (أبي حامد الغزالي)، (وصدر المتألهين الشيرازي)، حتى وصل دور السيد محمد باقر الصدر<sup>(٢)</sup> في كتابه (الأسس المنطقية للإستقراء)، حيث ملأ ثغرات لم يستطع المنطق الأرسطي اجتيازها.

### ٤) موقف المسلمين تجاه علم المنطق:

هناك من حاربه على أساس أنه يتنافى مع فكر الإسلام، أي أن الفكر الإسلامي لا يلتقي مع علم المنطق<sup>(٢)</sup>.

والسر في ذلك: لان علم المنطق وليد الفكر اليوناني، فلا يلتقي مع الفكر الإسلامي.

فحُورب على هذا الأساس، مثل ابن القيم الجوزي، وابن حزم الأندلسي، وغيرهما الكثير.

(١) المصدر السابق.

(٢) أمثال: أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله القرطبي (١١٣٥ - ١٢٠٤هـ)، كان أواخر زمانه في صناعة الطب، ومتفناً في العلوم، وله معرفة جيدة بالفلسفة. يوجد معهد يحمل اسمه في القاهرة. (عظماء الإسلام، محمد سعيد مرسي، موسى القرطبي، ص ٣٤٧).

وهناك من حاربه على أساس أنه لا يولد يقينا، أي لا يوصل إلى الحقيقة، فحُورب على هذا الأساس<sup>(١)</sup>.

والحق يمكن أن يقال: إن علم المنطق لا يتنافى مع الإسلام.

والسر في ذلك: إنه ليس كل المطالب المنطقية هي نتاج الفكر اليوناني، بل وعلى ما سيأتي أن الناس تعمل بالقواعد المنطقية من حيث لا يشعرون.

وإن قلت: إنه وليد الفكر البشري وليس وليد الفطرة.

قلت: من قال إن وليد الفكر البشري يتنافى مع الإسلام؟

هناك قضايا وليدة الفكر البشري توافق المبدأ الإسلامي، بل هناك مطالب منطقية ليست وليدة الفكر البشري، وإنما وليدة الفطرة.

وتهذيب علم المنطق في الفكر اليوناني لا يعني أنهم وضعوه.

أما محاربتة على أساس أنه لم يوصل إلى الحقيقة سيأتي ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

## ٥) التعبير بـ(المدخل):

قال: ((مدخل: الحاجة إلى علم المنطق<sup>(٢)</sup>)).

(١) أمثال: الآراء والديانات، فهو من أشهر كتب النوبختي وانفسها، ومن سوء الحظ إنه مفقود، وموضوع هذا الكتاب شرح لمقالات الملل والنحل القديمة، وعقائد الفرق الدينية، والمذهب الفلسفية للمسلمين. (رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي النجاشي الاسدي الكوفي، ص ٤٦). وكتاب: دقائق الكلام، القاضي ابي بكر الباقلائي، يتكلم فيه عن المذاهب والفرق الدينية. (وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، ابن خلكان، ج ١، ص ٦٠٩). وكتاب: شرح ابن حزم لكلام ارسطو طاليس، كما اشار اليه في كتابه الفصل في الملل والنحل، ابو محمد علي ابن احمد بن سعيد بن حزم الاندلسي، الفصل الاول، ص ٤. وكتاب: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، جلال الدين السيوطي، يبين المؤلف فيه اسبابه لتحريم المنطق. (المصدر السابق).

(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٩.

الشيخ المظفر رحمه الله لم يذكر موضوع علم المنطق في بداية الكتاب؛ لأن موضوع علم المنطق حتى يمكن أن يُستوعب يحتاج إلى مقدمات:

( ١ ) المعلومات على قسمين: تصورية وتصديقية.

( ٢ ) المجهولات على قسمين: تصورية وتصديقية.

( ٣ ) علم المنطق يهتم بتصحيح الفكر.

( ٤ ) الفكر هو الانتقال من المعلوم إلى المجهول.

ولما كانت المجهولات على قسمين سيكون الانتقال أيضا على قسمين:

( ١ ) الانتقال من المعلوم التصوري إلى المجهول التصوري.

( ٢ ) الانتقال من المعلوم التصديقي إلى المجهول التصديقي.

فإذا كان الانتقال من المعلوم التصوري إلى المجهول التصوري يسمى (باب الشارح).

أما إذا كان الانتقال من المعلوم التصديقي إلى المجهول التصديقي يسمى (باب الحجة).

فهناك فرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب.

فمقدمة العلم: تلك المقدمة التي يُذكر فيها جميع الأركان الثلاثة.

أما مقدمة الكتاب: وهي التي لا يُذكر فيها واحدة من تلك المقدمات، أي الأركان الثلاثة.

## تعريف علم المنطق

### توطئة:

من الواضح في الوجدان أن الإنسان لا يطلب المجهول المطلق؛ لأنه لا شيء حتى يطلبه؛ لأن الإنسان لا يطلب شيئاً إلا إذا كان معلوماً ولو على نحو الإجمال.

أما إذا كان ذلك الشيء غير معروف فلا يُطلب.

فطلب معلومية الشيء فرع العلم بذلك الشيء ولو بنحو يسير، ولهذا إذا لم يُعرف شيء عن ذلك العلم فلا يُطلب.

وعليه فالكلام يقع في عدة نقاط:

### (١) المنطق لغةً وإصطلاحاً:

المنطق لغةً: من نطق: وهو ما يُشدُّ به الوسط وهو: (المنطق) من الجلد فتقول: (شدَّ التاجر سرواله بمنطق) بكسر الميم، أما بالفتح: (منطق) فهو الكلام، والمنطيق: البليغ على صيغة المبالغة، ومنه قول ثعلب:

والنوم ينزع العصا من ربهَا ..... ويلوك ثني لسانه المنطيق<sup>(١)</sup>.

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٠، ص ٣٥٤.

هو على وزن (مِفْعَل)، وهو اسم آله، ك (منجل)، ومنه قوله تعالى: ﴿عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ<sup>(١)</sup>﴾.

فهو مشتق من نطق ينطق نطاقا، وهو من أفعال النفس الإنسانية.

وهذا الفعل يتحقق عبر أداتين:

**الأولى:** قوة ظاهرية عن طريق اللسان، وفعالها ظهور الأصوات عن طريق اللسان مثلاً لتصل إلى المسامع عن طريق (الأذان)، وهو المعبر عنه بالمنطق اللغوي؛ لأنه يتمثل بتلك الكلمات والشؤون النحوية الاعرابية؛ لأن بعض الكلمات تخرج عن طريق اللسان، فالمنطق المقوم لتلك الكلمات هو (المنطق اللغوي).

**الثانية:** القوة الباطنية، وتمثل بالعقل.

وهذه القوة لإدراك الحقائق، والكشف عن المجهول.

والعقل قبال اللسان، ويسمى (المنطق العقلي) قبال (المنطق اللغوي).

## (٢) المنطق اصطلاحاً:

قال المصنف **تتأ:** هو (آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر)<sup>(٢)</sup>.

(١) سورة النمل، آية ١٦.

(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١٠.



## شرح مفردات التعريف:

(١) قوله (آلة):

لغةً: تعني الوسيلة، فيقال: الطائرة آلة لتحقق السفر أي وسيلة لتحقق السفر<sup>(١)</sup>.

فالمنطق آلة بمعنى الوسيلة لتحقق عصمة الذهن عن الخطأ.

أما إصطلاحاً: المراد بها الوسطة بين المبدأ أي (الفاعل) والمنفعل في وصول أثر الفاعل إلى المنفعل.

توضيح ذلك:

القلم واسطة بين (الفاعل) وهو الكاتب، وبين المنفعل وهو (الورقة) في وصول أثر الفاعل وهو الكتابة إلى الورقة.

فالقلم آلة، أي وسيلة.

فعلم المنطق آلة بين (الفاعل) وبين (المنفعل).

بمعنى واسطة بين (الفاعل) وهو القوة العاقلة، وبين (المنفعل) وهي المعلومات التي يريد أن يكتسبها الإنسان.

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ١١، ص ٢٤.

هل ان علم المنطق من العلوم الآلية ام الاستقلالية؟

الجواب: تُقسم العلوم الى قسمين:

القسم الأول: العلوم الآلية.

القسم الثاني: العلوم الإستقلالية.

والفرق بينهما:

إن العلوم الإستقلالية: الغرض من دراستها لنفس مسائلها، كعلم العقائد، وإثبات الصفات لله تعالى لا لأجل غاية اخرى سواها.

أما العلوم الآلية: الغرض من دراستها ليس لنفس مسائلها، بل للوصول إلى مسائل وعلوم أخرى، كعلم النحو والبلاغة، فدراستهما لأجل فهم النصوص العربية كالقرآن الكريم، والروايات الشريفة، ونحوهما.

والتحقيق: يمكن أن نصنف علم المنطق علم إستقلالي بلحاظ، وعلم آلي بلحاظ آخر.

بيان ذلك:

تارة ننظر إلى المنطق من حيث مسائل علم المنطق.

وأخرى ننظر إليه بالقياس إلى المسائل الأخرى.

فإذا لوحظ علم المنطق بخصوص مسائله التي تميزه عن العلوم الأخرى، فيكون الغرض منه تعلم نفس العلم، ونفس المسائل، دون أن تأخذها لغرض مسائل أخرى، فيكون (إستقلالي).

اما اذا لوحظ علم المنطق أو مسائله على أنها وسيلة لعلوم أخرى، فيكون علم (آلي) وليس إستقلالي.

## ٢) قوله (قانونية):

القانون: هو ذلك الأمر الكلي الذي ينطبق على المصاديق والأفراد<sup>(١)</sup>.

فإذا قلنا (كل فاعل مرفوع) هذا أمر كلي، وقانون عام ينطبق على أمور كثيرة.

مثلاً: (ضرب زيدٌ عمرًا) فزيد مرفوع؛ لأنه وقع فاعل، و (أكل محمد التفاحة) فيكون محمد مرفوعاً؛ لأنه وقع فاعل.

مثال آخر: (كل موجود يحتاج إلى علة)، بمعنى أن أي موجود فإنه يحتاج إلى علة لإيجاده.

إذن: القانون ينطبق على جزئيات ومصاديق كثيرة.

فعلم المنطق عندما يُقال عنه بأنه قانون، أي يشتمل على قوانين عامة، تنطبق على جزئيات ومصاديق متعددة.

## واحدة من هذه القوانين:

لا إنتاج من سالبتين على ما سيأتي إن شاء الله تعالى في الجزء الثاني.

(١) ينظر: التعريفات، الشريف الجرجاني، ج ١، ص ٧٣. إذ يقول ما نصه: (أمر كلي منطبق على جميع جزئياته التي يتعرّف أحكامها منه، كقول النحاة الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور). المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج ١، ص ٥٣٠.

(٣) قوله (تعصم):

العصمة في اللغة: هي المنع، كقولنا: عصمك الله من الزلل، بمعنى منعك عن الوقوع في الخطأ<sup>(١)</sup>.

أما إصطلاحاً: عصمة الذهن عن الوقوع في الخطأ في عملية التفكير والإستنتاج، وهذه وظيفة القواعد المنطقية عند تطبيقها بشكل سليم على ما سيأتي لاحقاً<sup>(٢)</sup>.

والمراد من الذهن: هي تلك القواعد التي أودعها الله تعالى في الإنسان، والتي يمتاز بها عن الحيوانات<sup>(٣)</sup>.

وهي التي كرم الله بها الإنسان وجعله متميزاً عن بقية الحيوانات.

(٤) قوله (الفكر):

المراد من الفكر: هو ترتيب أمور معلومة للوصول إلى أمور مجهولة، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

إذن: علم المنطق هو عبارة عن قواعد عامة متى ما طبقت تُوصل إلى أمور مجهولة.

(٥) قوله (الخطأ):

الاطعاء على قسمين:

(١) أخطاء مرتبطة بمادة التفكير.

(٢) أخطاء مرتبطة بهيئة التفكير.

(١) ينظر: العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج ١، ص ٣١٣.  
(٢) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١٠.  
(٣) ينظر: الحكمة المتعالية، ملا صدرا الشيرازي، ج ٦، ص ٢٠.

والمنطق يعالج كلا الخطأين، سواء الخطأ المرتبط بالمادة، أو الخطأ المرتبط بالهيئة.  
والمادة والهيئة أيضاً تُستخدم في علوم أخرى: كالفيزياء، والكيمياء، والفلسفة، والأصول،  
وغيرها من العلوم.

### المادة والهيئة في علم المنطق:

لو أراد المهندس أن ينشأ منزلاً قوياً صالحاً للسكن عليه أن يجهز المواد اللازمة من  
الطابوق والإسمنت والرمل والحصى وغيرها من مواد البناء.  
مجرد توفير المواد اللازمة لا يكفي، بل عليه أن يضع خارطة للمنزل، كغرف الدار مثلاً،  
فتحات التهوية الصحية للمنزل، الاستفادة من ضوء الشمس، وغيرها الكثير التي تقع على  
عاتق المهندس المصمم.

إذن: ما يحقق المنزل هو مجموع أمرين :

١ ( الخارطة وهي بمنزلة الهيئة.

٢ ( مواد البناء وهي بمنزلة المادة.

ففي المنطق نحتاج إلى المادة والهيئة:

المادة: هي تلك المعلومات التي ينتخبها الإنسان لكي يستدل بها على فكرته.

الهيئة: هي كيفية ترتيب الدليل.

مثال:

(الإنسان موجود) ..... صغرى

(كل موجود يحتاج إلى علة) ..... كبرى

إذن: (الإنسان محتاج إلى علة) ..... النتيجة

فالمادة: الإنسان، موجود، علة.

والهيئة: هي كيفية الترتيب، الصغرى مقدمة على الكبرى، أو أن المبتدأ مقدم على الخبر؛ لأن الذهن قد يخطأ في المادة، وقد يخطأ في الهيئة، وقد يخطأ في كليهما.

وعليه، نذكر ثلاثة أمثلة لتلك الحالات:

١ ( الخطأ في المادة، ومثاله:

(الله موجود) ..... صغرى

(كل موجود يحتاج إلى علة) ..... كبرى

إذن: الله يحتاج إلى علة ..... نتيجة

المادة الأولى الله موجود (صحيحة وصادقة).

لكن المادة الثانية خاطئة؛ وذلك لأنه ليس كل موجود يحتاج إلى علة، بل الذي يحتاج إلى علة هو الوجود الفقير.

إذن: المادة في المقدمة الثانية كانت خاطئة لكن الهيئة صادقة.

وعليه: النتيجة تكون خاطئة، وهي (الله محتاج إلى علة)، بسبب المادة.

( ٢ ) الخطأ في الهيئة، ومثاله:

(لاشئ من الإنسان بجماد)، هذه المادة صحيحة..... صغرى

(لاشئ من الجماد بمتحرك)، المادة أيضا صحيحة..... كبرى

إذن: لاشئ من الإنسان بمتحرك..... نتيجة

الخطأ في الهيئة، وهي يستحيل الاستدلال من سالتين، لذلك قال<sup>(١)</sup> المصنف: لا إنتاج من سالتين.

( ٣ ) الخطأ في كلا الأمرين، أي في المادة والهيئة، ومثاله:

(لاشئ من الموجود بمتحرك) المادة خاطئة

(لاشئ من المتحرك بإنسان) المادة خاطئة.

إذن: (لاشئ من الموجود بإنسان) خاطئة أيضا.

وعليه: النتيجة تارة تكون خاطئة بسبب المادة، وأخرى بسبب الهيئة، وقد تكون بسبب

المادة والهيئة.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٢٠٨.

## الغاية والحاجة إلى علم المنطق

يمكن القول بأن علم المنطق يخلق حصانتين عند الإنسان:

( ١ ) حصانة داخلية.

( ٢ ) حصانة خارجية.

الحصانة الداخلية: تشتمل في تكوين نفس أفكار الإنسان من خلال دراسة علم المنطق، حيث يستطيع أن يضعها تحت الميزان المنطقي، ليعرف الصحيح منها من الخطأ.

الحصانة الخارجية: تشتمل في تقييم أفكار الآخرين، وتشكل مناعة للإنسان، بحيث لا يتأثر عند التيارات المنحرفة، مع مراعات القوانين وتطبيقها تطبيقاً صحيحاً.

إشكال:

لو كان علم المنطق يعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ أثناء عملية التفكير، فلماذا هناك من درس علم المنطق وقع في الخطأ؟ فهذا كاشف على أن علم المنطق لا يعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ؟

كذلك نفس المناطقة يختلفون في القواعد المنطقية، أو يختلفون على قانون من القوانين، فكيف نعلم على قانون خاطئ ليعصم الذهن عن الخطأ؟



الجواب: يتم من وجهين:

الوجه الأول: الجواب النقضي.

الوجه الثاني: الجواب الحلّي.

الجواب النقضي: إن الجواب النقضي في الحقيقة والواقع ليس حلاً للإشكال، بل هو من باب توسعة دائرة الإشكال، أو قل هو جواب لسؤال المستشكل بسؤال آخر يعتقد به نفس المستشكل، على ما سيأتي في صناعة الجدل في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

مثال: أشكل بعض المتكلمين في باب الشفاعة حيث أشار: إن الشفاعة لو كانت جائزة للزم من ذلك تمادى الإنسان في عصيان الله تعالى؛ لوضوح أن هذا الإنسان بعد المعصية يترجى الشفاعة وعليه فتشريع الشفاعة يتمادى مع العصيان<sup>(١)</sup>.

يقول صاحب الإشكال: حتى نسد على الإنسان باب التماذي، لا بد وأن نقول بعدم جوازها، ولما كانت كذلك لا بد من إغلاقها.

أجيب عن هذا الإشكال: بجواب نقضي نفس الكلام يأتي في تشريع التوبة، قد يقال: إنها تجعل الإنسان يسوف ولا يتوجه إلى الله تعالى، ويقول سوف أتوب من بعد، فالمفروض يُسد باب التوبة<sup>(٢)</sup>.

وعليه: أن ينكر باب التوبة، كما أنكر باب الشفاعة، وهذا الإشكال يُسمى (إشكال نقضي)، أي نقضنا على إشكال الشفاعة باب التوبة.

(١) ينظر: الشفاعة في القرآن والسنة، الشيخ جعفر السبحاني، ج ١، ص ٣٨.  
(٢) المصدر السابق.

هنا جعل إشكال آخر غير الإشكال الأول، أي رد الإشكال بإشكال آخر يؤمن به المستدل أو الخصم.

ولهذا يقال: إن الجواب النقضي هو إسكات المستشكل وليس جواباً له.

### الجواب الحلّي:

إن مبدأ الشفاعة في الحقيقة والواقع، لا ينالها كل من هب ودب، بل بشرطها وشروطها. وأحد شروطها أن يكون موالٍ، على تفصيل مبحوث في محله، والشرط الآخر أن لا يكون مستخفاً بالصلاة، وكذا أن لا يرتكب الكبائر.

وبالتالي، إن مبدأ الشفاعة لا يجعل الإنسان يتمادى في المعصية، كذلك في التوبة، فمن يضمن حياته حتى يتوب قبل الموت؟

### دفع الإشكال:

الجواب (النقضي) أجيب: هناك من يدرس علم النحو ويُلحن في كلامه فينصب المرفوع ويرفع المنصوب<sup>(١)</sup>.

الجواب (الحلّي): أُخذ في تعريف علم المنطق قيداً مهماً وهو (المراعاة)، فمن لم يراعي القواعد يقع في الخطأ في الفكر.

(١) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٩. قال: (إن الناس يدرسون علمي النحو والصرف، فيخطئون في نطقهم،... فكما أن النحو والصرف لا يعلمان الإنسان النطق، وإنما يعلمانه تصحيح النطق، فكذلك علم المنطق لا يعلم الإنسان التفكير، بل يرشده إلى تصحيح التفكير).

وعليه، لا بد من توفر أمرين:

الأول: أن تصبح قواعد المنطق ملكة عند المستخدم لها، وسيأتي بيان كيفية تحصيل الملكة في القواعد المنطقية.

الثاني: أن يطبق تلك القواعد تطبيقاً صحيحاً، فلو أساء إستعمالها، كما لو إستعملها في غير موضعها الصحيح، لكان الخلل في المُستعمل وليس في القاعدة.

إشكال:

أشكل على الشيخ المظفر بأشكالٍ حاصله<sup>(١)</sup>: إن الشيخ المظفر تَدَثُّرُ عندما قال: ((فيعلمك على أي هيئة وترتيب فكري تنتقل من الصورة الحاضرة في ذهنك إلى الأمور الغائبة<sup>(٢)</sup>))، ذكر الهيئة فقط دون المادة، بينما المنطق لا يهتم بالهيئة فقط؟

لكن الحق أن يقال: إن الشيخ المظفر تَدَثُّرُ له عبارة أخرى سابقةً على هذه العبارة، وهي: ((قد يعتقد بأمرٍ فاسد، أو صحيح، من مقدمات فاسدة<sup>(٣)</sup>)).

وهذه إشارة إلى المادة، فكما أن المنطقي يبين إهتمامه بالهيئة، كذلك بالمادة؛ لأن صحة النتيجة متوقفة على صحة مادة الدليل وكذلك الهيئة.

(١) ينظر: شرح كتاب المنطق للشيخ المظفر، السيد كمال الحيدري، ج ١، ص ٥١.  
(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١٠.  
(٣) المصدر نفسه.

## المنطق ميزان العلوم ومعيارها وخادمتها

المناطقة<sup>(١)</sup> سموا علم المنطق بالميزان؛ لأنه كالميزان، ودوره يجعل الموزون صحيحاً، وسموه<sup>(٢)</sup> بالمعيار؛ لأنه وصف للدقه، وجاءت هذه التسمية من قبل الغزالي.

وسُمي بخادم العلوم<sup>(٣)</sup>، وجاءت هذه التسمية من قبل الشيخ الرئيس ابن سينا؛ لأن جميع العلوم محتاجة إلى المنطق.

ووجه الحاجة: إن دور المنطق يعلمك كيف تُعرف الأشياء تعريفاً صحيحاً، وكذلك في إقامة الحجج البرهانية والجدلية ونحوهما.

قد يقال: لماذا بعض المناطقة يعبر عنه بالخادم أو الميزان؟

أقول: تقدم سابقاً أن موقف المسلمين تُجاه علم المنطق متعدد، فقد حُورب على أساس أنه يتنافى مع الفكر الإسلامي، ولهذا الغزالي أخذ يعبر عنه (بالمعيار)، ولأجل تلك المحاربه والمواجهة لعلم المنطق أدى إلى عدم التصريح بإسمه.

(١) إنظر: نهج العرفان في علم الميزان، العلامة الحلي. (الذريعة الى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني، ج ٢٤، ص ٤٢٢).

(٢) إنظر: معيار العلم في المنطق، أبو حامد الغزالي.

(٣) إنظر: شرح المواقف، مير سيد شريف الإيجي، ج ١، ص ٦٠. وكذا إنظر: كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، ج ١، ص ٤٤، إذ يقول عن ابن سينا: (يسميه خادم العلوم إذ ليس مقصوداً بنفسه، بل هو وسيلة إلى العلوم، فهو كخادم لها...). وكذا إنظر: الإشارات والتبہات، ابو علي بن سينا، ج ١، ص ٩٢.

## المنطق ميزان العلوم ومعيارها وخادمها

المناطق<sup>(١)</sup> سموا علم المنطق بالميزان؛ لأنه كالميزان، ودوره يجعل الموزون صحيحاً، وسموه<sup>(٢)</sup> بالمعيار؛ لأنه وصف للدقه، وجاءت هذه التسمية من قبل الغزالي.

وسمي بخادم العلوم<sup>(٣)</sup>، وجاءت هذه التسمية من قبل الشيخ الرئيس ابن سينا؛ لأن جميع العلوم محتاجة إلى المنطق.

ووجه الحاجة: إن دور المنطق يعلمك كيف تُعرف الأشياء تعريفاً صحيحاً، وكذلك في إقامة الحجج البرهانية والجدلية ونحوهما.

قد يقال: لماذا بعض المناطق يعبر عنه بالخادم أو الميزان؟

أقول: تقدم سابقاً أن موقف المسلمين تجاه علم المنطق متعدد، فقد حُورب على أساس أنه يتنافى مع الفكر الإسلامي، ولهذا الغزالي أخذ يعبر عنه (بالمعيار)، ولأجل تلك المحاربه والمواجهة لعلم المنطق أدى إلى عدم التصريح بإسمه.

(١) إنظر: نهج العرفان في علم الميزان، العلامة الحلي. (الذريعة الى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني، ج ٢٤، ص ٤٢٢).

(٢) إنظر: معيار العلم في المنطق، أبو حامد الغزالي.

(٣) إنظر: شرح المواقف، مير سيد شريف الإيجي، ج ١، ص ٦٠. وكذا إنظر: كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، ج ١، ص ٤٤، إذ يقول عن بن سينا: (يسميه خادم العلوم إذ ليس مقصوداً بنفسه، بل هو وسيلة إلى العلوم، فهو كخادم لها...). وكذا إنظر: الإشارات والتبيهات، ابو علي بن سينا، ج ١، ص ٩٢.

إن قلت: هناك من حارب علم المنطق على أنه لم يوصل إلى الحقيقة، بل الذي يُوصل إلى الحقيقة المكاشفات الباطنية والكشف الباطني، وهذا ما يعبر عنه بالمدرسة الكشفية، أو المدرسة الإشراقية<sup>(١)</sup>.

أي إذا أراد الإنسان أن يصل إلى الحقيقة، عليه بالمجاهدة والتقوى حتى تُشرق نور الحقيقة في داخله.

لذلك يقولون نحن لسنا بحاجة إلى علم المنطق؛ لأنه يتنافى مع الوصول إلى الحقيقة.

أقول: لا بد أن نفرق بين جهتين:

الأولى: ليس علم المنطق هو العلم الذي يثبت الحقيقة.

الثانية: تقييم الحقيقة، وعلم المنطق يهتم بالجهة الثانية وهي تقييم الحقيقة.

فلو وصل الإنسان إلى حقيقة مفادها: أن هناك خالق ومدبر لهذا الكون، فعلم المنطق لا يوصلك إلى هذه الحقيقة.

كذلك لو وصل إلى حقيقة الإمام عليه السلام وأنه سفير، وأن شأنه شأن الرسول ﷺ.

فعلم المنطق لا يوصل إلى هذه الحقيقة، بل الذي يوصل إليها هو نفس العلم، ودور المنطق أن يقيم لك الحقائق هل هي صحيحة أم لا.

مثال: لو ثبت وجود الله عز وجل عن طريق برهان عقلي.

لكن من قال إن هذا البرهان العقلي صحيح؟

(١) ينظر: أصول الفلسفة الإشراقية، شهاب الدين السهروردي، ج ١، ص ٧٤.

علم المنطق لا يقيم لك بأن هذا البرهان صحيح أو غير صحيح، بل الأدلة العقلية هي التي تقيم.

وعلم المنطق يبين محذور الدور مثلاً فهو باطل، وكذلك يبين محذور المغالطة فهو باطل وهكذا.

وكذلك لا يقيم الافكار الرياضية فلو قال الرياضي ان هذه المعادلة خاطئة، فعلم المنطق يقول لا توصل الى الحقيقة مادام فيها خطأ.

#### ملاحظة:

إن نفس صياغة تعريف علم المنطق يستبطن ذكر الغاية المترتبة على علم المنطق، لذلك قال: (تعصم الذهن<sup>(١)</sup>).

وعليه، يكون تعريف علم المنطق بلحاظ الغاية؛ لأنه عادة التعريف على نحوين:

النحو الأول: التعريف بلحاظ الغاية، مثلاً لو عُرف علم الفقه، بأنه (هو الذي يحدد وظيفة المكلف)، فهذا التعريف هو غاية الفقه.

النحو الثاني: التعريف بلحاظ الموضوع الذي يبحث عنه، فلو عُرف علم الفقه، بأنه (هو عملية إستنباط الحكم الشرعي)، فهذا التعريف ليس بلحاظ الغاية؛ لأن الغاية هي معرفة الحكم لا معرفة الإستنباط.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١٠.

كذلك علم المنطق، تارة يُعرف بلحاظ الموضوع الذي يبحث عنه، فيُعرف ( هو العلم الباحث عن التعريف والاستدلالات)، وهذا التعريف بلحاظ موضوع علم المنطق؛ لأن موضوعه التعريف والحجة.

وتارة يُعرف بلحاظ الغاية ومثاله التعريف الذي ذكر في الكتاب فهو بلحاظ الغاية.



# العلم

## توطئة:

إن المنطقي بحث العلم وعنوانه، مع أن العلم ليس من الأبحاث المنطقية، بل من أبحاث نظرية المعرفة؛ لأن نظرية المعرفة تبحث عن نوع المعارف التي ترد إلى ذهن الإنسان، والتي من خلالها يستطيع أن يكتسب المعارف والعلوم، وعن الأدوات التي يستعملها لكسب معارفه، والبحث في مفردات العلم المفيد للإنسان وتمييزه عن غير المفيد.

وعلى هذا الأساس كان من المفترض أن العلم يبحث عنه هناك في نظرية المعرفة، في حين أنه جاء إلى علم المنطق.

والسر في ذلك يرجع إلى أن الغاية والهدف من دراسة علم المنطق هي خلق حصانتين عند الإنسان:

حصانة داخلية: تقيه من شر نفسه، وتتمثل في تقييم معلوماته من الصحة والخطأ ببركة علم المنطق.

وحصانة خارجية: تتمثل في تقييم أفكار الآخرين إذا كانت خاطئة يصححها.

وعليه، فالمعلومات التي ترد إلى ذهن الإنسان، والتي يريد المنطق أن يضعها تحت ميزانه ليعرف الخطأ من الصحيح، تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

(أ) أن تكون تلك المعلومات التي يمتلكها الإنسان جميعها صحيحة وليست خاطئة.

(ب) أن تكون تلك المعلومات التي يمتلكها الإنسان جميعها خاطئة.

(ج) أن تكون تلك المعلومات التي يمتلكها الإنسان بعضها خاطئة وبعضها صحيحة.

أما الأول: أن جميع المعلومات صحيحة، فهذا ليس صحيحاً، وذلك لو كانت جميع المعلومات صحيحة لما احتاج الإنسان إلى أن يتعلم ويناقش ويستبدل فكرة بفكرة أخرى، ولبقى على حاله؛ لأن جميع معلوماته صحيحة، مع العلم أن أكابر العلماء يغيرون أفكارهم.

أما الثاني: أن جميع المعلومات التي يمتلكها الإنسان خاطئة؛ لأن كل ما في الكون وهم وخيال، فليس هناك حقيقة لذا أشار إلى: (ان المعلومات كلها وهم<sup>(١)</sup>).

فهناك من دعم هذه الفكرة وحاصل ما قال: إن الأداة الوحيدة التي تمتلك المعلومات بها هي الحواس الخمس، ومن المعلوم أنها لاتضمن لك الحقيقة؛ لأن تصور شيء على خلاف الواقع.

والمنبه على ذلك: عندما ننظر إلى الشيء في الماء في حالة إنكسار مع إنه في الواقع ليس مكسوراً.

وعليه فالنتيجة التي توصلتم إليها صادقة أم كاذبة؟

(١) ينظر: الفتوحات المكية، محمد بن علي بن عربي، ج ١، ص ٤٥.

إن قلت بعضها صادقة، فليس كل المعلومات خاطئة، وإن قلت أنها حقيقية صادقة، فهذا تناقض.

أشار ابن سينا: إن واجهنا مثل هؤلاء فاضربه، فإن قال آخ وتألم، قل له إن الألم وهم، والضرب وهم<sup>(١)</sup>.

أو إرمه في الماء، فإن قال لماذا؟ قل له: إنه وهم وخيال.

أما الثالث: أن المعلومات التي يمتلكها الإنسان بعضها خاطئة وبعضها صحيحة .

ومثاله: أن الإنسان إذا سمع صوت أخيه فيعلم به ، ويعلم بوجود نفسه، ويعلم بوجود أبيه إذا نظر إليه، ويعلم استحالة اجتماع النقيضين، ويعلم بكثير من الأمور البديهية التي لا ينكرها إلا مكابر.

أما المعلومات الوجدانية لا تحتاج إلى علم المنطق؛ لأن علم المنطق دوره أن يصحح الفكر عن الخطأ، و المعلومات الوجدانية لا يعترها الخطأ اصلاً.

أما المعلومات القابلة للخطأ فتحتاج إلى علم المنطق لكي يصححها.

ومن هنا لا بد أن نعرف العلوم التي يعترها الخطأ تحتاج إلى علم المنطق، والعلوم التي لا يعترها الخطأ لا تحتاج إلى علم المنطق.

وهذا هو السر، الذي جعل علم المنطق يبحث عن العلم الذي يحتاج إلى تصحيح.

(١) ينظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج ١، ص ١٣٩.

والكلام يقع في عدة نقاط:

### (١) تعريف العلم:

العلم مفهوم بديهي، فلا أحد يجهل العلم، ومن قال انا أجهل العلم فهو يعرفه؛ لأن الأشياء تعرف بأضدادها.

فإذا قال الإنسان انا أجهل العلم، فهو يعرف العلم؛ لأن الجاهل يعرف الجهل، وليس هو إلا عدم العلم، فلا بد أن يعرف معنى العلم.

ولهذا ذهب البعض الى إستحالة تعريف العلم؛ لأن كل تعريف سيكون بالعلم، والعلم أيضا يحتاج إلى تعريف، وهكذا يلزم الدور أو التسلسل الباطلين<sup>(١)</sup>.

وبالتالي توصل الى إستحالة تعريف العلم، لذلك وضع تعريفاً صياغياً له من باب توضيح المفردة، ولهذا قالوا: ((حضور المعلوم لدى العالم<sup>(٢)</sup>)).

فإذا نظرت إلى الكتاب فقد حصلت صورة الكتاب في ذهني، (فالعلم هو حصول صورة المعلوم - وهو الكتاب - إلى ذهني انا العالم).

إن قلت: كيف يحضر المعلوم لدى العالم؟

أقول: يحضر من خلال طريقين:

الأول: بشكل مباشر، كما لو نظرت الى النار في الخارج وحصلت صورتها في ذهني، وليس نفس النار.

(١) ينظر: تفسير الرازي، فخر الدين الرازي، ج ٢٤، ص ١٢٤.  
(٢) أصول الفلسفة، العلامة الطباطبائي، ج ١، ص ١١٣.

الثاني: من خلال نفس المعلوم يحضر لدى العالم.

إن قلت: هل أن الله تعالى يحتاج إلى الوسطة في علمه؟

أقول: الله تعالى لكي يعلم لا يحتاج إلى الوسطة والا لكان محتاجاً، فعلمه تعالى كما قال الإمام عليه السلام: (وعلمها لا بأداة، لا يكون العلم إلا بها<sup>(١)</sup>).

فإذا كان المعلوم يحضر عن طريق الصورة فيسمى بـ (العلم الحصولي)، أما إذا كانت نفس ذات المعلوم تحضر عند العالم فيسمى بـ (العلم الحضوري).

فالعلم الحصولي: هو حصول صورة المعلوم لدى الإنسان.

أما العلم الحضوري: هو حضور نفس المعلوم لدى العالم.

## (٢) الفوارق بين العلم الحصولي والحضوري:

من الأمور المهمة التي تتوقف عليها المعرفة البشرية، أن الإنسان إذا أراد أن يعرف العلوم عليه أن يميز بين نوعين من العلم: العلم الحصولي، والعلم الحضوري، حتى في مجال الروايات قد أُشير إلى هذا المعنى، لذلك ورد أن أحدهم يسأل الإمام عليه السلام:

ما هو الدليل على وجود الله تعالى؟

يقول له الإمام عليه السلام: (لك أن تنظر إلى ما حولك من سماء وأشجار<sup>(٢)</sup>).

(١) أصول الكافي، الشيخ الكليني، ج ٨، ص ١٨.

(٢) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٨٤، ص ١٨٦.

وكذلك في القرآن الكريم، إذ يستدل على وجود الله تعالى عن طريق الآثار، كقوله تعالى:  
﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾<sup>(١)</sup>.

بينما نجد في رواية أخرى: (كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك  
عميت عين لا تراك... أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك<sup>(٢)</sup>).

كأنه هناك إشارة إلى أن هناك معرفة الله تعالى قد تكون حضورية، وقد تكون حصولية،  
ولهذا بحث الفرق بينهما سوف يكون من أهم المباحث.

### لذلك هناك جملة من الفروق:

الأول: إن العلم الحسولي طريقه غير مباشر، بخلاف العلم الحضورى فطريقه مباشر.

### بيان ذلك:

إذا أراد الإنسان أن يعلم بوجود الكعبة أو بوجود السماء أو بوجود الأرض، فعلمه لا  
يتحقق إلا عن طريق الصورة، أي صورة الكعبة مثلاً، أو صورة السماء، أو صورة الأرض،  
ترد إلى الذهن، فعلمت بوجودها عن طريق الصورة.

أما العلم الحضورى فلا يعتمد على الوساطة، فطريقه مباشر، أي أن نفس المعلوم يحضر  
لدى العالم، كما في علم الإنسان بنفسه، فإن ذاته حاضرة عنده، وكعلمه بالجوع، والعطش،  
والمرض.

(١) سورة الغاشية، آية ١٧.

(٢) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٦٤، ص ١٤٢.

الثاني: إن المعلوم بالعلم الحسولي هو الصورة، أما المعلوم بالعلم الحسوري هو ذات المعلوم، فصورة الشجرة الحاصلة في الذهن غير ذات الشجرة، وكذا صورة النار الحاصلة في الذهن، فلا تترتب عليها الآثار الخارجية، فلا يحترق الذهن بمجرد حصول الصورة فيه، بينما عين النار الخارجية (محرقة ومضيئة) وكذلك بقية الآثار التي تستلزمها.

الثالث: إن العلم الحسولي ثلاثي الأطراف، أما العلم الحسوري ثنائي الأطراف.

فإذا أراد الإنسان أن يعلم بالشجرة مثلاً علماً حسولياً فهناك ثلاثة أطراف:

أولاً: المعلوم الخارجي وهو الشجرة، أو قل المدرك (بالفتح).

ثانياً: العالم وهي الذات أو الإنسان، أو قل المدرك (بالكسر).

ثالثاً: صورة الشجرة.

أي لا بد أن تكون هناك شجرة وهي المعبر عنها (بالمدرك)، والطرف الثاني (المدرك) و هو الذهن، الذي أدرك الشجرة، والطرف الثالث صورة الشجرة.

أو قل: معلوم، وعالم، والصورة، وهي العلم الحسولي.

أما في العلم الحسوري فالمعلوم والعالم فقط، فلا توجد صورة.

ومثاله: الإنسان هو العالم، والمعلوم هو جوعه أو مرضه، فنفس الجوع حاضر عنده،

ونفس المرض كذلك.

الرابع: إن العلم الحسولي وجوده العلمي مغاير لوجوده العيني، أما العلم الحسوري

فوجوده العلمي عين وجوده العيني.

## بيان ذلك:

الوجود العلمي هو الوجود الذهني.

والوجود العيني هو الوجود الخارجي.

فالوجود الذهني: هو ذلك الوجود الذي لا ترتب عليه الآثار الخارجية.

أما الوجود العيني: هو ذلك الوجود الذي ترتب عليه الآثار الخارجية.

مثاله: النار في الوجود الخارجي، والنار في الوجود الذهني.

والفرق بينهما: إن النار في الخارج ترتب عليها الآثار منها انبعاث الحرارة، وأنها

مضيئة، وغيرها من الآثار.

أما النار في الذهن لا ترتب عليها الآثار الخارجية، فأنها غير حارة وغير مضيئة.

الخامس: إن العلم الحسولي الإدراك فيه مركبًا، بخلاف العلم الحسوري الإدراك

فيه بسيطًا.

## بيان ذلك:

لو أراد الانسان أن يدرك حالة الخوف الحاضرة عنده ؛ لأن الخوف حالة من حالات

النفس، فهذه الحالة النفسانية مفهوم بسيط؛ لانه أدركها بدون توسط خارجي، والخوف علم

حسوري، لكن لو أراد أن يعبر عن هذه الحالة النفسية فيقول انا خائف أو انا محب، نفس

العلم بحالة الخوف من قبل انسان آخر علم حسولي، فهو إدراك مركب، أي علم بأنه خائف

أو محب.



السادس: إن العلم الحسولي ينقسم إلى قسمين التصور والتصديق، أما العلم الحسوري فلا.

بيان ذلك:

إن تصور الشيء معناه إنطباع صورة الشيء في الذهن، والتصديق هو الاعتقاد الذي يستتبع إنطباع الصورة.

بينما العلم الحسوري ليس قوامه الصورة، فلا يكون إلا تصديقاً.

وبعبارة أخرى:

هناك تصور ساذج غير مستتبع بحكم، وهو تصور ذهني لمفردات متناثرة، كتصور القلم، السماء، الكتاب، ونحوها، فإذا استتبع هذه الصورة حكم خاص، إثبات أو نفي، كان تصديقاً، مثلاً القلم أسود، السماء غير ممطرة، الكتاب جميل، فنسبنا السواد للقلم، ونفينا المطر عن السماء، وهكذا، هذا كله في العلم الحسولي.

بينما في العلم الحسوري، فلا يكون إلا تصديقاً، كعلمي بأني جائع، أو سقيم، أو عالم، وهكذا، فلا يمكن تجريد التصديق أو الحكم عن ذلك العلم الحسوري.

السابع: إن العلم الحسولي قابل للخطأ، بخلاف الحسوري فإنه غير قابل للخطأ؛ لأن العلم الحسولي يعتمد على الصورة، وهذه الصورة التي يحصل عليها العقل عن طريق الخارج، قد تطابق الواقع، وقد لا تطابق الواقع، فتحتمل الخطأ.

أما العلم الحسوري فلا يعتمد على الصورة، بل يعتمد على الواقع ونفس الشيء، فلا يحتمل الكذب.

الثامن: إن العلم الحضوري لا يقام عليه الدليل لإثبات صحته، بخلاف العلم الحسولي، الذي يمكن إقامة البرهان عليه لإثبات صحته؛ لأن العلم الحسولي قابل للخطأ، بخلاف العلم الحضوري غير قابل للخطأ.

وعندما نقول لا يحتاج إلى الدليل، لا يعني استحالة إقامة الدليل، فعلمي بوجود الألم أو الحرارة أو الصداع من العلم الحضوري، لكن مع ذلك يمكن إقامة الدليل، فلا نقول يستحيل البرهان، بل نقول لا يحتاج إلى دليل .

وكذا في براهين إثبات الخالق، رغم أنها فطرية، لكن إثبات ذلك للخصم لأجل رفع الشبهات حول ذلك، وإرجاع الناس إلى الفطرة السليمة، كما قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ<sup>(١)</sup>﴾.

إن قلت: العلم الحضوري لا يجتمع مع الغفلة.

أقول: ذلك إشتباه؛ لأن العلم الحضوري قد تجتمع معه الغفلة، كما لو غفل الإنسان عن جوعه، أو مرضه، أو حالة معينة، رغم علمه بها بمجرد الإلتفات لذلك.

وكما قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ<sup>(٢)</sup>﴾.

التاسع: إن العلم الحضوري آثاره حتمية الظهور، أما العلم الحسولي فأثاره ليست حتمية الظهور.

(١) سورة الروم، آية ٣٠.

(٢) سورة الروم، آية ٧.

## بيان ذلك:

إن الإنسان يعرف الفقه ويدرسه، وعلمه بالمسائل الفقهية من باب العلم الحسولِي، فكذلك يعرف التوبة وشروطها، فهو يعلم بها بالعلم الحسولِي، لكن مجرد علمه بها لا تظهر آثارها.

وفكما ورد في الحديث: (العلم يهتفُ بالعمل فإن أجابه والا إرتحل<sup>(١)</sup>).

أما العلم الحسوري فأثاره حتمية الظهور، كظهور آثار الجوع، أو العطش على الصائم مثلاً.

وعليه فعلم المنطق لا يهتم بدراسة العلم الحسوري؛ لأنه لا يعتريه الخطأ، بخلاف العلم الحسولي، فإنه يعتريه الخطأ.

لذلك ظهرت الحاجة لعلم المنطق؛ لإزالة الخطأ في الفكر كما تقدم سابقاً.

(١) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٢، ص ٣٦.

## بداية المعرفة عند الإنسان وطرق نموها

توطئة:

إن بحث طرق نمو المعرفة من حسنات هذا الكتاب، حيث أن الكتب المنطقية مثل الحاشية، أو الشمسية، أو الجواهر النضيد، لم تذكر نظرية المعرفة، أي لم تذكر بحث نوع إدراكات الإنسان، والأدوات التي يكتسبها لإدراك معارفه.

بخلاف هذا الكتاب، الذي ذكر هذا البحث، لذلك أصبح هذا البحث من الأبحاث المهمة.

ومفتاح الشروع في هذا البحث قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

الآية المباركة تشير إلى نقطتين:

الأولى: إن الإنسان حين خرج من عالم الأرحام إلى النشأة الدنيوية لا يملك أي علم فعلي، كما قالت الآية: ﴿لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾.

الثانية: إن الإنسان يمتلك أدوات، وببركة هذه الأدوات يتحقق العلم عنده، وهذه النقطة أشار إليها المقطع الثاني من الآية: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾.

(١) سورة النحل، آية ٧٨.

فالآية في المقطع الأول أشارت الى أن الإنسان خرج من بطن أمه لا يعلم شيئاً، أي أن ذهنه خالٍ من المعلومات، مثل الورقة البيضاء الخالية التي فيها استعداد للكتابة، أو للنقش.

إن قلت: كيف أن الإنسان يخرج وهو خالٍ الذهن من العلم، مع أنه توجد آيات وروايات تُشير إلى أن الإنسان لا يُولد وهو خالٍ من العلم، كقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا<sup>(١)</sup>﴾.

أقول: الفطرة تعني نوعية الخلقة، التي إقتضت أن تتعرف على الله تعالى، فمعرفة الله تعالى موجودة مع الإنسان.

كما أن الآية الآتية الذكر أشارت الى العلم الفطري بالله تعالى، ولم تشر الى بقية الأقسام الآتية الذكر، التي هي العلم الحسي، والوهمي، والخيالي، والعقلي.

وعليه فالكلام يقع في عدة نقاط:

## ١) مراحل الانتقال من القوة إلى الفعل عند الإنسان:

المرحلة الأولى: الإدراك الحسي، وهي انطباع صور الأشياء في الذهن عبر الحواس الخمسة، كما جاء في القرآن: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾.

والإدراك الحسي: هو انطباع صور الأشياء في الذهن، مثلاً لو لمس الكتاب إنطبعت صورته في ذهنه، وإذا نظر إلى السماء إنطبعت صورتها في ذهنه، وإذا تذوق السكر إنطبعت صورة طعم السكر في ذهنه، أو الحلاوة، وهكذا في الشم، وبقية الحواس الخمس الظاهرة للإنسان.

(١) سورة الروم، آية ٣٠.

إذن: عن طريق هذه الأدوات أو الحواس يستطيع الإنسان أن يدرك الأشياء، وتنطبع صورها في ذهنه.

لذلك، من فقد حساً فقد علماً، فلو فقد حاسة من الحواس فقد جزء من العلم بقدر ما فقده من الحواس، وهذه الأداة الأولى التي تسمى أداة الحس.

المرحلة الثانية: الإدراك الخيالي، فلو أراد الإنسان أن يرجع الصور بعد فقدان الحس، كما لو أغمض عينه عن السماء، فإن الصورة باقية عنده، يمكنه إرجاعها، وهذا النوع هو الذي يعبر عنه بالإدراك الخيالي، أو العلم الخيالي، وهو إسترجاع الصور المحفوظة في الذهن.

وقد يقوم بتأليف وتركيب الصور الذهنية لإشياء غير موجودة واقعاً عن طريق (التخيل، أو المتخيلة)، كتخيل الحصان المجنح، أو طائر الرخ، أو العنقاء.

والمتخيلة ليست من أقسام الإدراك لدى الإنسان .

وعليه فهناك قوتان:

الأولى قوة الخيال: وهي القوة التي تسترجع الصور المحفوظة في ذهن الإنسان بعد الإنقطاع عن الحواس.

ودورها إسترجاع الصور المحفوظة عنده، وهذا النحو ليس الإدراك الحسي؛ لأنه لا يوجد إتصال مع الحس.

الثانية قوة التخيل: وهي قوة التصرف بالصور المحفوظة في ذهنه وإنشاء أشياء لا واقع لها.

فالإنسان بعد إمتلاكه مجموعة من الصور، كما لو كانت صورة البحر، وصورة الطائر،  
وصورة الفرس، وغيرها من الصور.

فعند فقد الإتصال عن الحس، يمكن إرجاع الصور عن طريق قوة الخيال.

وكذا يمكنه أن يتصرف في هذه الصور، بأن يركب جناحي الطائر على جسم الفرس،  
فيتتج الفرس المجنح الذي لا وجود له في الواقع الا في متخيلته، عن طريق قوة التخيل أو  
المتخيلة.

فهنا في الحقيقة ليس فقط إسترجاع، بل إسترجع وتصرف في هذه الصورة، فهذا النحو من  
التصرف عن طريق قوة التخيل.

ويمكن أن نعبر عن قوة الخيال قوة (مسترجعة)، وعن قوة التخيل قوة (متصرفة).

وعليه، فالتأليف بين الصور على قسمين:

(أ) التأليف الذي له ما بأزاء في الخارج.

مثلاً: أتصور أخي، وأتصور تاج الملك، وأجعل تاج الملك على رأسه، فهذا التأليف له  
ما بإزاء في الخارج.

(ب) التأليف الذي ليس له ما بأزاء في الخارج.

مثلاً: أتصور الذهب، والجبل، ثم أقوم بتأليف صورة للجبل من الذهب، فهذا ليس له  
ما بإزاء في الخارج.

فكما أن الإنسان يسترجع الصور، فكذلك الحيوان أيضا يسترجع الصور، فإن الحيوانات التي تخرج في الصباح ترجع إلى نفس المكان في الليل، وهذا يكشف على أن هناك إشتراك في الخيال.

المرحلة الثالثة: الإدراك الوهمي وهو إدراك المعاني الجزئية، للأمور التي لا مادة لها ولا مقدار.

كأن يدرك الإنسان حب أبويه له، ويدرك صداقة صديقه، ويدرك الخوف من الرعد، فهو إدراك المعاني الجزئية.

### بيان ذلك:

إن الإنسان في بداية ولادته لا يدرك إلا من خلال علمه الحسي بواسطة حواسه، فينظر إلى الكتاب مثلاً فيدرك وجود الكتاب.

بعد ذلك يمكن ان يدرك صور الأشياء بعد الإنقطاع عن عالم الحس من خلال القوة الخيالية، كإدراكه لصورة الكتاب بعد إنقطاعه عن حسه.

أما في الإدراك الوهمي، يترقى الإنسان بأن يدرك أشياء ليست لها صلة بالحس، أي ليس لها ما بإزاء في الخارج، وإنما هو إدراك معنى من المعاني الجزئية، كحب الأبوين له، فعندما أدرك هذا الحب، فلا وجود له في الخارج، إذ لا صورة ولا مقدار له.

إذن: الإدراك الوهمي هو إدراك المعاني الجزئية عن طريق قوة الوهم.



لكن هذه المعاني على قسمين :

(١) المعاني الكلية: كمفهوم الحب المطلق، والخوف المطلق، وغيرهما من المفاهيم الأخرى.

(٢) المعاني الجزئية: كمفهوم حبك لأبيك، وخوفك من الحيوان المفترس، وغيرهما. والفرق بينهما: إن المعاني الجزئية معاني مضافة مقيدة، خلاف المعاني الكلية، إذ أنها كلية وليست مقيدة.

فمثلاً: معنى الحب، ومعنى الخوف، ومعنى الكراهية، هذه المعاني لم تكن مقيدة، بل معنى مطلق، مثلاً معنى الحب مطلق، حب الأب، حب الله تعالى، وهكذا معنى الخوف معنى مطلق، وله مصاديق كثيرة، كخوف الإنسان من الله تعالى، وخوفه من الحيوان المفترس، وهكذا، فهي معاني ومفاهيم كلية، ليس لها ما بإزاء في الخارج، فلا مادة ولا مقدار لمثل هذه المعاني.

أما المعاني الجزئية: وهي تلك المعاني المقيدة، كحب الإنسان لأبويه فقط، أو خوفه من الله تعالى فقط، وليس مطلقاً، فهذه المعاني تسمى جزئية، وليس لها طول وعرض ومقدار، ومادة .

أما أنها جزئية؛ لأنها مقيدة، فإنها لا تنطبق إلا على مصداق واحد، حب الابن لأبيه لا ينطبق إلا على الابن مع أبيه، وهكذا بقية المعاني.

فالقوة الوهمية في هذه المرحلة تدرك المعاني الجزئية دون المعاني الكلية؛ لأن المعاني الكلية لا تدركها القوة الوهمة، بل تدركها القوة العاقلة، هي المرحلة الرابعة، وسيأتي الكلام عنها.

لذلك إن الطفل الصغير لا يدرك إلا حب أبوية له، فلا يدرك الحب الكلي العام، الذي ينطبق على الله تعالى وعلى أبويه.

لكن بعد ذلك يترقى ويدرك المعاني الكلية عن طريق قوة العقل.

والإدراك الوهمي يشترك فيه الإنسان مع الحيوان.

فالحيوان يدرك حب أمه له، ويدرك خوفه من حيوان آخر، فخوفه من هذا الشيء وحبه لهذا الشيء معان جزئية، يدركها بالقوة الواهمة.

المرحلة الرابعة: الإدراك العقلي وهو مختص بالإنسان فقط، وهذه المعاني تدرك عن طريق القوة العاقلة، لذلك أن الإنسان كما يمتلك الغرائز الشهوية كذلك يمتلك القوة العاقلة.

وبهذه القوة يصير الإنسان إنسانا، لكن مع حسن استعمالها، أما إذا غلبت شهوته عقله كان كالانعام بل هو أضل من الأنعام، كما قالتعالى: ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ<sup>(١)</sup>﴾.

(١) سورة الأعراف، آية ١٧٩.

## (٢) الفوارق بين الإدراك الحسي والإدراك الخيالي:

(أ) إن الإدراك الحسي يتقوم بأداة الحس مباشرة بمعنى عمدته الحواس، فلو لم تكن هناك حواس لم يكن هناك إدراك حسي، (من فقد حساً فقد علماً).

أما الإدراك الخيالي لم يكن إعماده المباشر على الحواس الخمسة، بل على الصورة الحسية، أي التي أدركها العقل عن طريق الحواس؛ لأن الإدراك الخيالي هو إسترجاع الصور، وإسترجاع الصور ليس بحاجة إلى الحواس الخمسة.

ففاقد البصر، وفاقده السمع، يمكنه إسترجاع الصور بعد فقدان الحواس، وهذا يعني أن إسترجاع الصور المحفوظة في ذهن الإنسان لا يتوقف على وجود الحواس الخمسة.

إذن: الإدراك الحسي لا يتحقق إلا بالحواس الخمسة، أما الإدراك الخيالي ليس متوقفاً على الحواس الخمسة، بل متوقفاً على الصورة الذهنية، ومع عدم وجود الصور الذهنية فلا وجود له.

(ب) إن الإدراك الحسي مقدم على الإدراك الخيالي، بمعنى أن الإدراك الخيالي لا يأتي إلا بعد الإدراك الحسي.

(ج) إن الصورة التي إنتزعها الذهن بالإدراك الحسي بواسطة الحواس واضحة وضوحاً كاملاً، بخلاف الصورة المسترجعة عن طريق قوة الخيال ليست واضحة بوضوح الصورة الحسية.

### (٣) العلم الفعلي والعلم الإنفعالي:

العلم الفعلي: هو العلم الذي يمتلكه الإنسان فعلاً، في قبال العلم ما بالقوة، فيقال هذا يعلم بالفعل وذاك يعلم بالقوة.

ومثاله: الإنسان الفقيه يعلم بالفعل بإحكام الفقه، لكن ابنه الرضيع قد يعلم بها بالقوة.

العلم الفعلي: قبال العلم الإنفعالي.

ومثاله: إن الإنسان لو أراد أن يبني بيتاً، وكان ذهنه خالٍ من أي صورة ذهنية سابقة على الوجود الخارجي، كتصميم البيت وتفصيله في ذهنه فتتفعل نفسه بعد مشاهدة البيت خارجاً.

وعليه فلا فرق بين الفعلي والإنفعالي إلا بتقدم العلم الفعلي عن العين المتحققة بالخارج، بخلاف العلم الإنفعالي المتأخر عنها.

فالعلم الفعلي: هو العلم بالشيء قبل تحققه في الخارج.

والعلم الإنفعالي: هو العلم بالشيء بعد تحققه بالخارج.

لذلك قال الشيخ المظفر<sup>(١)</sup>: ((هو خالي النفس من كل فكرة وعلم فعلي<sup>(١)</sup>)).

مراده من العلم الفعلي العلم الذي قبال ما بالقوة، أي انه ليس عالماً عند الخروج من رحم الأم، لكنه يحمل استعداداً فطرياً للتعلم.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١١.

وكذا يقصد بالعلم الفعلي في قبال الإنفعالي، لذا قال **تتكل**: ((فتنفع نفسه...<sup>(١)</sup>)) إشارة الى ما ذكرناه آنفاً.

#### ٤) وظيفة القوة العاقلة:

إن القوة العاقلة لا تختصر على الإدراكات التي يدركها الحس فقط، بل تفوق ذلك، إذ أنها تدرك المعاني التي لا تحقق لها في الخارج.

فتدرك المعاني الكلية من الجزئيات فتتعقلها، بمعنى عندما ينظر الإنسان إلى زيد وبكر وعمر، هذه جزئيات موجودة في الخارج، فيجد عناصر مشتركة بين هذه الأفراد، وعناصر مختلفة بين كل فرد فرد.

فالعقل يقوم بعملية التجريد، بمعنى تجريد هذه الأفراد عن الخصوصيات، وعن الإمتيازات، فمثلاً الفرد الأول يمتاز بالطول واللون والمكان والزمان وغيرها، فيلغي العقل، هذه الفوارق ويُبقي الحيوان المفكر وهو الانسان.

إذن: العقل أدرك عن طريق هذه الجزئيات - بعد أن ألغى الخصوصيات والفوارق - وإنترع مفهوماً كلياً، وهذا ما سيأتي إن شاء الله تعالى في بحث (الكلي والجزئي).

#### ٥) الفوارق بين إنطباع الصورة في المرآة وفي الذهن:

أ) إن المرآة لا يرسم فيها إلا المحسوسات فقط، بخلاف العقل كما يُرسم فيه الصور الحسية، كذلك يُرسم فيه المعقولات، أما مثال المحسوسات كصورة الكتاب، وصورة السماء، وصورة القلم، وصورة البحر، أما مثال المعقولات كالحب، والبغض، وغيرها.

(١) المصدر السابق.

(ب) إن المرآة لا تعكس إلا بعض جهات الشيء المعكوسة فيها، بخلاف العقل فيعكس جميع جهات الشيء المنطبع فيه، مثلاً التفاحة أمام المرآة تنعكس صورتها، ولا ينعكس إلا شكلها، فلا تعكس الطعم والحلاوة، بخلاف العقل فيعكس كل ذلك بالإضافة الى الشكل.

(ج) إن المرآة لما كانت محدودة بحدود مقدارية، فالمنعكس فيها أيضاً يكون محدوداً بحد المنعكس فيها، مثلاً لو كانت المرآة صغيرة لا تعكس شيئاً أكبر منها، مثل الجبل فإنها تعكس بمقدارها، بخلاف العقل يتصور الجبل بأكمله، وهذا معناه إما أن الجبل يتجرد عن الأمور المادية من الطول والقدر وغيرها، أو أن العقل يتصرف في صورة الجبل ويجعله ذا أبعاد صورية ضمن نطاقه.

إذن: المعلوم الذي يحصل في العقل مجرداً، والظرف - الذي هو الذهن - أيضاً مجرداً؛ لأن المجرد لا يحظر عنده المادي؛ لأنه أقوى منه.

إن قلت: كيف يحصل الإنسان على هذه الإدراكات، فهل أدرك الإنسان للكتاب مثلاً يحصل في ذهنه نفس الكتاب أم صورة الكتاب؟

أقول: صورة الشيء عبر أدوات الحس، والخيال هو حضور صور الأشياء، وليس إرجاع نفس الشيء، وكذلك الوهم إرجاع المعاني وهي صور الإدراك.

والإدراك العقلي هو إدراك الصور الكلية.

## التصور والتصديق

### توطئة:

تقدم سابقاً أن علم المنطق لا يولي عناية إلا في العلم الحصولي، فإذا قسمنا العلم - الذي هو حضور صورة الشيء عند العقل - إلى تصور وتصديق، فهو العلم الحصولي، وهو حضور صورة الشيء عند العقل.

وعليه فالكلام يقع في عدة نقاط:

### (١) التصور والتصديق لغةً:

التصور لغةً: ((تصور الشيء: توهمت صورته فتصور لي<sup>(١)</sup>)).

التصديق لغةً: ((التصديق على النسب، أي ذات تصديق<sup>(٢)</sup>)).

أو التصديق: عبارة عن ربط القلب بما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت بإخبار المصدق<sup>(٣)</sup>.

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ٤، ص ٤٧٣.

(٢) المصدر السابق، ج ١٠، ص ١٩٣.

(٣) ينظر: شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ٥، ص ١٨٦.

## ٢) معنى التصور والتصديق إصطلاحاً:

التصور إصطلاحاً: ((تصور مجرد لا يستتبع جزماً وإعتقاداً<sup>(١)</sup>)).

التصديق إصطلاحاً: ((الصورة المطابقة للواقع التي تعقلتها وإدركتها<sup>(٢)</sup>)).

فمثلاً: إذا قمنا بمقارنة بين جملتين، يتضح من خلالهما الفرق بين التصور والتصديق:

الجملة الأولى: (علمي بوجود حوزة في النجف الأشرف).

الجملة الثانية: (علمي أن مؤسس هذه الحوزة هو الشيخ الأنصاري تثنئ مثلاً).

لا شك ولا شبهة أن هناك فرق بين الجملتين.

ففي الجملة الأولى: علمي بوجود حوزة في النجف الأشرف، معنى ذلك أن صورة

الحوزة إنطبعت في ذهني فتحقق العلم.

أما الجملة الثانية: علمي أن المؤسس لها هو الشيخ الأنصاري تثنئ، فهنا بالإضافة إلى

أن صورة الحوزة مطبوعة في ذهني، هذا الإنطباع صاحبه تصديق النفس، أن من أسسها هو

الخوئي.

وبعبارة أخرى: إن الثاني تضمن إعتقاداً وحكماً، خلاف الأول الذي هو مجرد

حصول الصورة.

مثال آخر: علمي بصورة بحر من زئبق، فهذا العلم مجرد حصول الصورة في الذهن، من

دون الحكم والاذعان.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١٤.

(٢) المصدر السابق.



أما لو قلت: علمت بوجود بحر من زئبق، فهذا العلم يعني أن تصور البحر، صاحبه حكم وإذعان.

مثال آخر: لو تصورت السماء فمجرد صورة السماء في ذهني، لا يصاحبها حكم وإعتقاد، بخلاف لو تصورت السماء وقلت (السماء ممطرة)، إذ أن هذا العلم صاحبه حكم وإعتقاد، بكون السماء ممطرة.

إذن: إنطباع الصورة في الذهن تارة تكون مجردة عن الحكم وعن الإعتقاد، وتارة يصاحبها حكم وإعتقاد.

فإذا كان العلم لا يصاحبه حكم وإعتقاد فيسمى (بالعلم الحسولي التصوري).

أما إذا كان العلم في الذهن قد صاحبه إذعان وتصديق، فهذا المعبر عنه بـ(العلم الحسولي التصديقي).

### ٣) العلم ينقسم إلى تصور وتصديق:

قسم العلم إلى قسمين إلى تصور أو تصور مع حكم أو إلى تصور وتصديق على قول آخر.

فذهب صاحب الشمسية القزويني حيث قال: ((والعلم أما تصور أو تصور مع حكم<sup>(١)</sup>)).

في حين أن الشيخ المظفر<sup>(٢)</sup> قال: ((العلم أما تصور أو تصديق<sup>(٢)</sup>))، ولم يقل كما قال القزويني.

(١) الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، نجم الدين الكاتبي القزويني، الطبعة الحجرية.

(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١٤.

ولعل ذلك يرجع الى رفع إشكال حاصله: يعتمد على بيان مقدمة، وهي كما قد ذُكرت في مبحث القسمة من أن القسمة تتوقف صحتها على أمور ثلاثة:

(١) المقسم.

(٢) القسم.

(٣) القسيم.

فكل قسمة لا بد وأن تكون حاوية على هذه الأمور الثلاثة.

مثال: الموجود: إما كائن حي أو جماد.

فالموجود هو (المقسم).

أما الكائن الحي هو (القسم)، كذلك الجماد هو (القسيم أيضاً).

الكائن الحي نسبته إلى الجماد هو (قسيم)، والقسيم بمعنى أن الكائنات الحية لا تجتمع مع الكائنات غير الحية، أو قل أن القسمة فيها جهة إشتراك في المقسم، وجهة إفتراق في القسم بتميز هذا القسم عن القسم الآخر.

مثال آخر: الإنسان إما عالم أو جاهل.

(فالمقسم) هو الإنسان.

(والقسم) هو العالم، وكذلك الجاهل.

(والقسيم) العالم بالنسبة الى الجاهل.

فهنا أن الأقسام مندرجة تحت المقسم وهو الإنسان، فالإنسان بالنسبة إلى الجاهل والعالم هو الجامع.

فمن المستحيل أن يكون المقسم والقسم شيئاً واحداً، بل لا بد أن يكون المقسم أوسع دائرة من الأقسام، فالإنسان أوسع دائرة من العالم والجاهل؛ لأن العلاقة بين القسم والمقسم علاقة العام والخاص، المقسم عام والقسم خاص.

وبناء على ذلك: لا يصح أن يقسم الفعل المضارع إلى الفعل المضارع وإلى المنصوب، فهذا التقسيم خاطيء فلا يصح تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

فلا بد أن يكون المقسم أوسع من القسم.

وعليه، فلو أردنا أن نقسم العلم، الذي هو الجامع، إلى تصور وتصديق.

فالعلم هو المقسم.

فالقسم الأول: هو التصور وتعريفه (حضور صورة الشيء عند الذهن).

والقسم الآخر: هو التصديق وتعريفه (حضور صورة الشيء عند الذهن مع الحكم).

فالجامع هو العلم، وهو (حضور صورة الشيء عند الذهن).

بعد أن تم إيضاح المقدمة نجيب عن الإشكال، فأقول:

إن المقسم هو حضور صورة الشيء عند الذهن، وإن القسم هو حضور صورة الشيء عند الذهن، وأن التصديق أيضاً حضور صورة الشيء عند الذهن، لكن الكل يختلف؛ لأن المقسم - وهو العلم الذي هو حضور صورة الشيء عند الذهن - مجرداً عن القيد.

أما القسم الأول - وهو التصور الذي هو حضور صورة الشيء عند الذهن - مقيد بقيد عدمي.

والقسم الثاني - وهو التصديق الذي هو حضور صورة الشيء عند الذهن - مقيد بقيد وجودي.

بيان ذلك:

حضور صورة الشيء عند الذهن على ثلاثة أنحاء:

(١) حضور صورة الشيء عند الذهن بدون قيد.

(٢) حضور صورة الشيء عند الذهن بقيد عدمي، وهو عدم الحكم، وهذا قيد عدمي.

(٣) حضور صورة الشيء عند الذهن بقيد وجودي، وهو وجود الحكم.

هنا المقسم - وهو العلم - الذي لم يُؤخذ فيه قيد أصلاً، وهو العلم المطلق.

أي لم يُؤخذ فيه القيد العدمي، كما أُخذ في التصور، ولم يُؤخذ فيه القيد الوجودي، كما أُخذ في التصديق، لذلك هو العلم المطلق.

بعبارة اخرى: إن التصديق بشرط شيء، والتصور بشرط لا، وهو شرط عدمي، والمقسم لا بشرط من حيث القيد العدمي أو القيد الوجودي.

فالعلم تارة يُؤخذ بشرط لا، وأخرى يُؤخذ بشرط شيء، والمقسم لا بشرط وهو العلم المطلق، أي لا بشرط وجود الحكم، ولا بشرط عدم وجود الحكم.

وعلى هذا فلا يكون المقسم هو نفس الحكم، فيرتفع هذا الإشكال.

لهذا نقول: إن العلم تارة يكون تصوراً، وأخرى يكون تصديقاً، حتى لا يلتبس الأمر عند المبتدأ.

فمعنى التصديق: هو الاعتقاد مطلقاً، سواء كان مطابقاً للواقع أو ليس مطابقاً للواقع.

فإذا قلت: (الشمس تُشرق نهراً) كان هذا تصديقاً؛ لأنه إدراك تضمن اعتقاداً وحكماً، كذلك إذا قلت: (الشمس تُشرق ليلاً) كذلك تصديق؛ لأنه إدراك وتصور تضمن اعتقاداً وحكماً.

إذن: ليس المراد من التصديق هو كل قضية تطابق الواقع، بل كل جملة كانت مشتملة على إدراك متضمن للحكم والاعتقاد فهو تصديق.

إن قلت: ما المراد من التصور معه الحكم؟ فما المراد بالمعنى هنا؟ فهل هذه المعنى للمصاحبة؟ أو معنى مداخلة، أو معنى تركيب؟

## الجواب عن ذلك:

(أ) معية التركيب: ومثالها اجتماع الأوكسجين مع الهيدروجين الذي يُولد المركب وهو الماء، وهذه معية التركيب.

ومعنى ذلك أن الماء مشتملاً على أمرين أوكسجين وهيدروجين، بحيث أن كل واحد منهما جزء من جزئي الماء.

(ب) معية المصاحبة: ومثالها كما في قولنا (سافر عمرو مع زيد) ، ، ومعناه أن سفر زيد مصاحب لسفر عمرو، أو أن سفر عمرو مصاحب لسفر زيد، وهذه معية المصاحبة.

فإن قلنا: إن التصديق من الأمور المركبة، معناه أن التصديق يتركب من أمرين الأول التصور والإدراك، والآخر هو الحكم، كما تقول (الماء مركب) ، كذلك التصديق مركب من الإدراك والحكم، هذه نظرية من النظريات.

لكن هناك نظرية أخرى تقول: الأمر ليس كذلك، أي أن التصديق حقيقة بسيطة وليست مركبة، أي أن التصديق هو التصور، لكن - هذا التصور - يلازمه الحكم، وليس أن الحكم داخل في حقيقة التصديق، فيكون الحكم خارجاً لكنه لازم.

ومثاله كما تقول: الإنسان لازمه أن يكون ضاحكاً، ليس حقيقة الإنسان أنه ضاحك، بل هو حيوان ناطق.

ظاهر كلام الشيخ المظفر تثبت عندما قال: ((تسمية للشيء بإسم لازمه<sup>(١)</sup>))، أي أن الحكم يكون لازماً بسيطاً وليس مركباً، وهذه نظرية الحكماء، خلافاً للرازي حيث أشار إلى حقيقة التصديق مركبة وليست بسيطة<sup>(٢)</sup>.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١٤.

(٢) ينظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدين الرازي، ج ١، ص ٣٠١.

أما الدليل على ذلك يطلب في أبحاث أعمق من هذه الأبحاث.

#### ٤) مبدأ التصور والتصديق:

تقدم فيما سبق قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾<sup>(١)</sup>.

قلنا أن الآية تتضمن أداتين الأولى: أداة الحس المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ﴾<sup>(٢)</sup>، والإداة الأخرى هي أداة العقل المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَالْأَفْئِدَةَ﴾<sup>(٣)</sup>.

فالفؤاد بمعنى العقل؛ لأن العقل يطلق عليه الفؤاد كما في اللغة، إذن الآية إشارة إلى أداتين:

الأولى: الحس، وهو المبدأ للعلم التصوري.

الثانية: العقل، وهو المبدأ للعلم التصديقي.

فالتصور: يكفي في تحقيقه الإستعانة بأدوات الحس، فمن نظر إلى السماء حدثت صورة السماء في ذهنه، مجردة عن الحكم، وهكذا في الحواس الأخرى، لهذا نقول يكفي في تحقق العلم التصوري هو الإعتماد على الحس.

أما التصديق: عبارة عن الحكم والإذعان، والحكم لا يكون إلا من خلال أداة العقل، فإن الذي شأنه أن يدعن هو العقل، والذي شأنه أن يحكم هو العقل.

(١) سورة النحل، آية ٧٨.

(٢) الآية السابقة.

(٣) الآية السابقة.

فلما كان التصديق يتضمن الحكم، فلا يأتي ذلك الحكم إلا عن طريق العقل، لذلك قلنا أن مبدأ التصديق هو العقل، ومبدأ التصور هو الحس.

فإن قلت: هل تريد أن تقول أن منبع المعلومات التصورية تتم عن طريق التصور، والمعلومات التصديقية تتم عن طريق طريق العقل، أم ماذا؟

أقول: لا بد أن نفرق بين أمرين:

الأول: مبدأ التصور والتصديق.

الثاني: منبع التصور والتصديق.

فمثلاً: تارة نقول أن مبدأ الفكر عند الإنسان هو القوة العاقلة، فالقوة العاقلة هي القوة الوحيدة عند الإنسان التي من خلالها يدرك المعاني الكلية، من قبيل إدراك معنى عدم إجتماع النقيضين، أو إدراك معنى الوجود الكلي، أو الحب الكلي.

فلولا القوة العاقلة لما استطاع الإنسان إدراك المعاني الكلية، وهذا لا يعني أن مصادر المعلومات للإنسان هي الحسية فقط، إذ تارة تكون حسية، وأخرى تكون مزدوجة .

فمثلاً: الإحساس بحرارة النار لا يأتي إلا عن طريق الحس، فهنا نقول تارة أن الإنسان يكتسب المعلومات عن طريق الحس، وأخرى عن طريق العقل، مثلاً إدراكه لحقيقة النار، أو النار بالمعنى الكلي.

وعليه، إن مبدأ التصور هو الحس، ومبدأ التصديق هو العقل.

لكن المعلومات التصورية والتصديقية قد تكون مدركة عن طريق الحس، وقد تكون عن طريق العقل، وقد تكون عن طريق ازدواج الحس والعقل، كما أسلفنا.



قد تقول: كيف توصلنا إلى إدراك الحرارة بالمعنى الكلي؟

أقول: إدراك أن النار حارة عن طريق الحس، عند لمس النار تدرك أن هذه النار حارة، ثم تدرك أن كل نار في العالم حارة، هذا لا يأتي عن طريق الحس فقط؛ لأنه لم تُلمس كل نار موجودة في العالم، فتوصل العقل إلى ذلك عند إدراكه عن طريق الحس أن هذه النار حارة، فقام بعملية التعميم، وقال (كل نار حارة).

## ٥) موارد التصور والتصديق:

### أ) مورد التصديق:

التصديق لا يأتي إلا في مورد واحد، وهو المركب التام الخبري الذي نستطيع وصفه بالصدق أو الكذب.

فلو قال أحد: (مطرت السماء اليوم)، فهذا الخبر يحتمل نسبتين:

الأولى: نسبة تحقق وقوع المطر.

والأخرى: نسبة عدم تحقق وقوع المطر.

فإذا أدرك العقل نسبة واحدة وهي أما تحقق وقوع المطر أو نسبة عدم تحقق وقوع المطر هذا هو (اليقين) وهو القطع بنسبة واحدة، أما نسبة وقوع المطر إذا وقع فعلاً، أو عدم وقوع المطر فعلاً.

أما إذا أدرك العقل نسبتين فهنا صورتان:

**الأولى:** أن تكون نسبة التحقق مساوية لنسبة عدم التحقق، كأن يقول العقل (خمسون في المائة) وقوع المطر، و (خمسون في المائة) عدم الوقوع، وهذا ما يُسمى بالشك المنطقي، وهو تساوي الطرفين التحقق وعدمه.

**الثانية:** أن تكون نسبة أحد الطرفين أرجح من نسبة الطرف الآخر، فالنسبة الراجحة (ظن) منطقي، والنسبة المرجوحة (وهم) منطقي.

**ومثاله:** إذا رجح العقل نسبة تحقق وقوع المطر على عدم وقوع المطر، يقال عنه يظن في الوقوع، ويتوهم عدم الوقوع.

**أوبالعكس:** إذا قلت العقل يرجح نسبة عدم وقوع المطر على وقوع المطر، فيكون ظن بعدم الوقوع ويتوهم وقوعه.

**إذن:** النسبة العليا تسمى (ظن)، دون الأقل التي تسمى (وهم).

فنسبة (ثمانون في المائة) يرجح وقوع المطر، ونسبة (عشرون في المائة) عدم وقوعه، كانت النسبة الأكبر هي (ظن)، والنسبة الأقل هي (وهم)، وهكذا العكس.

ولهذا يقال إن الظن والوهم دائماً يتعاكسان، فإذا رجحت أحد الطرفين فانت تتوهم الطرف المرجوح<sup>(١)</sup>.

كان على المصنف أن يقول حالات النسبة لا أقسام التصديق؛ لأنه لا يوجد إلا قسمان الية يز والظن دون الوهم والشك.

(١) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١٨.

قال الشيخ المظفر: ((إن الوهم والشك ليس من أقسام التصديق، بل هما من أقسام الجهل، مع العلم تقدم سابقاً إن الوهم من أقسام التصور، وهو من أقسام العلم<sup>(١)</sup>))، فكيف يكون من أقسام الجهل؟

أقول: إن الجهل على قسمين: تصوري، وتصديقي.

فهو علم تصوري لكنه جهل تصديقي؛ لأنه لا يتضمن الإعتقاد والحكم، فقول المصنف: (من أقسام الجهل) عليه أن يقول الجهل التصديقي.

أشار الشيخ السبحاني في كتابه (نظرية المعرفة): إن الظن ليس من أقسام التصديق؛ لأنه عبر عن التصديق بأنه الترجيح، وأخرج الشك والوهم؛ لأنهما لا يشتملان على الترجيح<sup>(٢)</sup>.

وعليه، فالتصديق هو التصور مع الحكم والإذعان.

والحكم فسر بأحد معنيين:

(١) إن الحكم هو الإذعان والإعتقاد، ولعل هذا المعنى هو الذي أشار إليه المصنف<sup>(٣)</sup> فقال: (تصور ساذج؛ لأنه يخلو عن الحكم والإذعان<sup>(٣)</sup>).

(٢) إن الحكم هو إدراك وقوع النسبة أو عدم وقوعها.

(١) المصدر السابق.

(٢) ينظر: نظرية المعرفة، الشيخ جعفر السبحاني، ج ١، ص ٣٢.

(٣) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١٥.

والفرق بينهما:

أما على الأول فيكون الحكم والإذعان مستلزمًا للتصديق.

أو على الثاني - وهو إدراك وقوع النسبة وعدم وقوعها - هو نفسه التصديق.

إن قلت: هل الظن يستلزم إعتقاداً لأحد الطرفين أم لا؟

أقول: لاشك أنه يتضمن اعتقاداً بأحد الطرفين، والنفس تدعن نسبة وقوع الأكبر، لذلك فسر الظن أنه لإعتقاد الجازم غير المطابق للواقع أو الإعتقاد غير الجازم.

بمعنى آخر: ما يرجح فيه أحد الطرفين النفي أو الإثبات، وتجويز الطرف الآخر.

وبأي تفسير فسر الظن فإنه يتضمن إعتقاداً.

وعليه، إذا كان الظن يتضمن إعتقاداً - بأي تفسير فسر الظن - والحكم بمعنى الإذعان، فيكون الظن من أقسام التصديق.

هذا على المعنى الأول، وهو ما صرح به الشيخ الطوسي في منطق الإشارات.

حيث قال: ((أقسام التصديقات بالإعتبار المذكور هي علمي وظن<sup>(١)</sup>)).

وكذلك ما ذكره صدر المتألهين تذ في مفاتيح الغيب، حيث قال: ((والظن هو الإعتقاد الراجح، وهو تفاوت الدرجات قوةً وضعفاً<sup>(٢)</sup>)).

وكذلك ما قاله ابن سينا تذ في طبيعيات الشفاء، حيث قال: ((والظن هو الإعتقاد والميل إليه مع تجويز الطرف الآخر<sup>(٣)</sup>)).

(١) شرح الإشارات والتهيئات، الخواجة نصير الدين الطوسي، ج ١، ص ١٣.

(٢) مفاتيح الغيب، ملا صدرا، ج ١، ص ١٠٠.

(٣) الشفاء (الطبيعيات)، أبو علي بن سينا، ج ١، ص ١٣٧.

وعليه، إذا تضمن الظن الاعتقاد، فيكون من أقسام التصديق.

ولهذا يندفع ما اشكله الشيخ السبحاني على الشيخ المظفر <sup>تدئ</sup> في كتابه نظرية المعرفة، حيث أشار: إن الشيخ المظفر <sup>تدئ</sup> جعل الظن من أقسام التصديق، وهو كما ترى، إذ ليس في الظن حكم؛ لأن التصديق فعل النفس، وهو دائر بين الوجود والعدم، فلو كان هناك حكم فيكون حكماً باتاً وجازماً والافلا<sup>(١)</sup>.

وأما الحكم الظني معناه وإن يحكم به (تسعين في المائة) فهذا يساوق عدم الحكم.

أقول: في الحقيقة والواقع أن الحكم مشترك بين معنيين:

(أ) الإذعان، والاعتقاد، ولا شك أن الظن، يشتمل على الإذعان والاعتقاد.

(ب) الحكم بالمطابقة أو عدم المطابقة فلا يشتمل الظن على ذلك، وهذا يعتمد على

تفسير الحكم.

أما الشيخ <sup>تدئ</sup> قال: ((إن التصديق ما يتضمن اعتقاداً وهو الظن<sup>(٢)</sup>))، وهذا الكلام

مبني على أحد تفسيري الحكم كما تقدم.

(١) ينظر: نظرية المعرفة، الشيخ جعفر السبحاني، ص ٣٢.

(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٢١.

(ب) موارد التصور:

موارد التصور كما يلي:

(١) المفردات:

سواء كانت أسماء، مثل تصور (محمد، سماء، أرض) فقط، أو الأفعال مثل (ذهب، يكتب، يرسم) فقط، أو الحروف مثل (من، في، على)، فقط، فهذه المعاني المفردة تتضمن تصوراً ساذجاً مجرداً عن الحكم.

(٢) النسبة في الجملة الخبرية عند الشك بها وتوهمها:

فالنسبة في الجملة الخبرية على ثلاثة أنحاء:

(أ) النسبة في الجملة الخبرية الحكمية.

ومثالها: عندما نقول: (محمد رسول الله ﷺ) هذه جملة خبرية تحتمل الصدق والكذب، وتشتمل على نسبة وهي نسبة الرسالة إلى محمد ﷺ، وهي نسبة حكمة؛ لأن النفس تدعن لرسالة محمد ﷺ.

(ب) النسبة في الجملة الخبرية الشكية.

ومثالها: لوقيل (المريخ مسكون) فهذه جملة خبرية، وليست إنشائية، وهي تشتمل على طرفين (المريخ)، و(مسكون)، وأيضاً تشتمل على نسبة، لكن هذه النسبة ليست حكمية، بل هي شكية؛ لأن النفس لا تصدق بالسكنى وعدمها، بل تشك في ذلك، لذلك تكون نسبة شكية، بمعنى يتساوى الصدق والكذب في القضية ذاتها بنفس النسبة.

ج) النسبة في الجملة الخبرية التوهمية.

ومثالها: لو قيل (الغول مخيف)، فهذه جملة خبرية، وتشتمل على طرفين، الأول (الغول)، والآخر (مخيف)، لكن النسبة التي تربط الخوف بالغول نسبة (توهمية)، أي العمل بالمرجوح وترك الراجح، بمعنى آخر الوهم يكون عكس الظن تماماً.

وعليه، فإن الوهم والشك لا يدخلان في التصديق، فليس كل جملة خبرية تدخل في التصديق.

فيمكن أن يقال: كل مورد يتضمن اذعاناً وحكماً فهو من موارد التصديق، وكل مورد لا يتضمن حكماً وإعتقاداً فهو من موارد التصور.

ومثاله: كلمة (محمد) لا تتضمن حكماً ولا تصديقاً فهي من موارد التصور، أما إذا قلنا (محمد رسول الله ﷺ)، فهذه الجملة المتكونة من المبتدأ والخبر تتضمن إعتقاداً وحكماً أن محمداً ﷺ هو رسول.

### (٣) المركب الناقص:

ويقصد به الجملة الناقصة التي لا يُحسن السكوت عليها، وله موارد عدة:

(أ) المضاف والمضاف إليه: ومثاله (غلام زيد).

(ب) الشبيهة بالمضاف، ومثاله (يا طالعا جبلاً، ياراكبا فرسا)، فهذا أيضاً لا يكتمل معناه إلا إذا أتم الكلام، إذ يبقى السامع منتظراً للمتكلم.

والفرق بينهما: إن الشبيه بالمضاف أن الحكم الأصلي فيه ينون، بخلاف المضاف والمضاف إليه فإنه لا ينون.

(ج) الموصول وصلته، ومثاله (الذي زارنا)، فإنه لا يصح السكوت عليه.

(د) الصفة والموصوف، ومثاله (الإنسان العالم)، إذ يبقى السامع منتظراً.

(هـ) كل واحد من طرفي الجملة الشرطية، مثلاً (إذا حضر الماء) هذه الجملة بكاملها تصديقية؛ لأنها جملة خبرية كـ (إذا حضر الماء فالتيمم باطل).

أما أطراف الجملة الشرطية فمركب ناقص، مثلاً الطرف الأول هو فعل الشرط (إذا حضر الماء)، أو الطرف الثاني هو جواب الشرط (فالتيمم باطل).

فهنا (إذا حضر الماء) معلوم تصوري؛ وهو مركب ناقص، و من موارد التصور؛ لأنه لا يتضمن اذعاناً، وكذا جواب الشرط فإنه جملة ناقصة وليس تامة.

#### ٤) المركب التام الإنشائي:

إن المركب التام على قسمين:

القسم الأول: المركب التام الإنشائي وهو الذي يصح السكوت عليه، لكن لا نسبة له في الواقع قبل كلام المتكلم، وهو منحصر بأساليب الطلب: كالأمر والنهي والدعاء والتحضيض، وهذه أيضاً من موارد التصور، نحو: أكتب الدرس.

القسم الثاني: المركب التام الخبري وهو الذي يصح السكوت عليه، ولا يبقى السامع منتظراً لكلام آخر، ويكون مخبراً عن أمر حصل قبل كلام المتكلم، نحو جاء زيد، مطرت السماء، وهو على قسمين:



أ) المركب التام الخبري الذي لا يمكن التحقق من صحة القضية، ووصفها بالصدق أو الكذب، كالمحبوس مثلاً ونُقل له أن السماء تمطر، فلا يستطيع أن يصفها بالصدق أو الكذب، أي يبقى كل الاحتمالين عنده راجح، وهذا أيضاً من موارد التصور.

ب) المركب التام الخبري الذي يمكن التحقق من صحة القضية، ووصفها بالصدق أو الكذب، سواء باليقين، أو بالظن، وهذا مورد التصديق فقط، ومثاله (محمد رسول الله ﷺ) تستطيع أن تصف القضية أنها صادقة أو كاذبة،

فمحمد رسول الله ﷺ) هذه جملة تامة لها ثلاثة أركان:

١) المبتدأ وهو (محمد ﷺ).

٢) الخبر وهو (رسول الله).

٣) النسبة الرابطه بين المبتدأ والخبر.

فولا هذا الرابط والنسبة التي تربط بين المبتدأ والخبر لبقيت كلمة (محمد) وحدها، وكلمة (رسول الله) وحدها، فلا بد من رابط، هذا الرابط أو النسبة يكون تاماً في الجملة التامة، وناقصاً في الجملة الناقصة.

وعليه، فالفرق بين الجملتين الخبرية والإنشائية.

هو أن الجملة الخبرية هي التي تحتمل الصدق والكذب (لذاتها)، لكن الجملة التامة الإنشائية هي التي لا تحتمل الصدق ولا الكذب (لذاتها)، وسيتم تفصيل ذلك لاحقاً في الجزء الثاني، في بحث القضايا إن شاء الله تعالى.

مثال الجملة التامة الخبرية: (علي عليه السلام إمام) جملة تامة خبرية تحتل الصدق وتحتمل الكذب.

(إقرأ الدرس)، جملة تامة يحسن السكوت عليها لكنها إنشائية؛ لأنها لا تحتل الصدق ولا الكذب.

مثال الجملة التامة الإنشائية: فعندما يقال (إقرأ الدرس)، لا يقال أنها صادق أو كاذبة؛ لأنه ليس هناك إخبار، بل هناك أمر بقراءة الدرس.

فالجملتان تشتملان على نسبة، ففي الجملة الأولى (محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم) مشتملة على مبتدأ وخبر ونسبة تربط الرسالة بالرسول، وهذه النسبة الموجودة في الجملة الخبرية تُسمى (بالنسبة الخبرية)، أما النسبة في الجملة (إقرأ الدرس) أيضاً جملة تامة، فيها نسبة تُسمى نسبة إنشائية.

قال المصنف: في المثال ﴿لَا تُحْصُوهَا<sup>(١)</sup>﴾، عن الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿وَأِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْنَ<sup>(٢)</sup>﴾ فهل هذه الجملة خبرية أم إنشائية؟

قبل الخول في الجواب نذكر مقدمة وحاصلها، ماهو نوع (لا) في قوله ﴿لَا تُحْصُوهَا﴾ أهى (لا) نافية للجنس و﴿تُحْصُوهَا﴾ فعل مضارع، و(الواو) فاعل بمعنى لا تحصوا النعمة؟

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١٦.  
(٢) سورة النحل، آية ١٨.

هناك قاعدة نحوية: أن لا النافية للجنس إذا دخلت على الفعل المضارع تفيد الطلب<sup>(١)</sup>، كقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.

بمعنى طلب مفاده عدم إتخاذ الكافر ولي، فالمعنى طلب الترك.

فالله تعالى يطلب من المؤمنين أن لا يتخذوا الكافرين أولياء لهم، فهنا ﴿لَا تُخْصَوْنَهَا﴾ على القاعدة لا نافية للجنس، ودخلت على الفعل المضارع، فهل أن الله تعالى يريد أن يُخبر باستحالة الإحصاء، أو إنه يريد أن يطلب بعدم الإحصاء لإستحالته؟

وإستحالة طلب الترك له مبرر عقلائي وهو عدم إحصاء النعمة.

فعلى القاعدة جواب الشرط جملة إنشائية، وعليه يكون معلوماً تصورياً؛ لأن الجملة الإنشائية من موارد التصور، فكيف يكون كل منهما معلوم تصديقي؟

قد يقال إن الجملة الشرطية تارة تكون خبرية وأخرى تكون إنشائية، والضابط لمعرفة أن الجملة خبرية أو جملة إنشائية هو:

أن ننظر إلى جواب الشرط، فإن كان جواب الشرط خبراً فهي خبرية، وإن كان جواب الشرط انشاءً فهي إنشائية.

ومثاله: (إذا حضر الماء فالتيمم باطل) فهنا التيمم باطل جملة خبرية، فتكون كل الجملة خبرية، وكل الجملة معلوم تصديقي؛ لأنها خبرية.

(١) ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام الأنصاري، ج ١، ص ٢٤٤.

(٢) سورة آل عمران، آية ٢٨.

هناك قاعدة نحوية: أن لا النافية للجنس إذا دخلت على الفعل المضارع تفيد الطلب<sup>(١)</sup>،  
كقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.

بمعنى طلب مفاده عدم إتخاذ الكافر ولي، فالمعنى طلب الترك.

فالله تعالى يطلب من المؤمنين أن لا يتخذوا الكافرين أولياء لهم، فهنا ﴿لَا تُحْصَوهُمَا﴾  
على القاعدة لا نافية للجنس، ودخلت على الفعل المضارع، فهل أن الله تعالى يريد أن يُخبر  
بإستحالة الإحصاء، أو إنه يريد أن يطلب بعدم الإحصاء لإستحالته؟

وإستحالة طلب الترك له مبرر عقلائي وهو عدم إحصاء النعمة.

فعلى القاعدة جواب الشرط جملة إنشائية، وعليه يكون معلوماً تصورياً؛ لأن الجملة  
الإنشائية من موارد التصور، فكيف يكون كل منهما معلوم تصديقي؟

قد يقال إن الجملة الشرطية تارة تكون خبرية وأخرى تكون إنشائية، والضابط لمعرفة  
أن الجملة خبرية أو جملة إنشائية هو:

أن ننظر إلى جواب الشرط، فإن كان جواب الشرط خبراً فهي خبرية، وإن كان جواب  
الشرط انشاءً فهي إنشائية.

ومثاله: (إذا حضر الماء فالتيمم باطل) فهنا التيمم باطل جملة خبرية، فتكون كل الجملة  
خبرية، وكل الجملة معلوم تصديقي؛ لأنها خبرية.

(١) ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام الأنصاري، ج ١، ص ٢٤٤.

(٢) سورة آل عمران، آية ٢٨.

مثال آخر: (إذا ذهبت إلى بيت الخلاء فأدخل برجلك اليسرى)، فهذه جملة إنشائية؛ لأن جواب الشرط إنشائي، فتكون كل الجملة معلوم تصوري.

وعليه، فجملة ﴿لَا تُحْصُوهَا﴾ المفروض أن الجواب إنشائي؛ لأنه طلب الإحصاء، فإذا كان ﴿لَا تُحْصُوهَا﴾ طلب ترك الإحصاء، فيكون الجواب إنشائي؛ لأنه بمعنى طلب الترك، وهو معلوم تصوري، وهذا خلاف ما ذكر في المقام.

علمًا أن الطلب الذي جاء في الآية المباركة ﴿لَا تُحْصُوهَا﴾ هو إرشاد، يرشدك إنه لو قمت بإحصاء النعمة لن تستطع ذلك.

أما سبب استحالة عدم إحصاء النعمة، وكذا وصفها بإنها نعمة واحدة، فهذا من المباحث العقديّة، وله تفصيله الخاص في علم الكلام.

## الجهل

توطئة:

قالوا: إن الأشياء تعرف بأضدادها<sup>(١)</sup>، فمن عرف معنى العلم أمكنه أن يعرف معنى الجهل؛ لأن الجهل عدم العلم ممن له الإستعداد للعلم وله قابلية أن يتعلم.

أي أن الجهل لا يطلق على شئ إلا إذا كان ذلك الشئ له القابلية أن يكون عالماً.

فلا يقال للحائط أنه جاهل؛ لأنه ليس له قابلية أن يتعلم.

إذن: لا يُطلق الجهل إلا في مورد له قابلية واستعداد أن يحمل العلم؛ لأن التقابل بين العلم والجهل هو تقابل الملكة والعدم، فالعلم ملكة والجهل عدم لتلك الملكة.

وعليه، فالكلام يقع في عدة نقاط:

(١) ينظر: دروس في البلاغة، الشيخ محمد البامياي، ج ١، ص ١٧١. الحاشية على الإلهيات، ملا صدرا الشيرازي، ج ١، ص ٩٣. الحاشية على قوانين الأصول، السيد علي القزويني الموسوي، ج ١، ص ٧٢.

## (١) الجهل لغةً واصطلاحاً:

الجهل لغةً: الْجَهْلُ: نَقِيضُ الْعِلْمِ، وَقَدْ جَهَلَهُ فُلَانٌ جَهْلًا وَجَهَالَةً، وَجَهَلَ عَلَيْهِ، وَتَجَاهَلَ: أَظْهَرَ الْجَهْلَ<sup>(١)</sup>.

الجهل اصطلاحاً: عدم العلم ممن له الإستعداد للعلم والتمكن منه<sup>(٢)</sup>.

## (٢) التقابل بين العلم والجهل:

نوع التقابل بينهما هو تقابل الملكة وعدمها.

سيأتي إن شاء الله أن التقابل على أربعة أقسام:

(أ) تقابل النقيضين، مثل الوجود والعدم.

(ب) تقابل الضدين، مثل السواد والبياض.

(ج) تقابل المتضايقين، مثل الأبوة والبنوة.

(د) تقابل الملكة والعدم، مثل العلم والجهل، فالعلم ملكة والجهل عدم لها.

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ١١، ص ١٢٩.  
(٢) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١٧.

### (٣) أقسام الجهل:

ينقسم الجهل إلى قسمين:

(أ) الجهل التصوري: وهذا القسم لم يكن مذكوراً في منطق المظفر <sup>تذ</sup>.

ومعناه خلو الذهن عن صورة الشيء، أي كون الذهن فارغاً من أي صورة.

ومثاله: إذا لم توجد عندي صورة للغول أقول عندي جهل تصوري له، أي خلو الذهن عن الصورة.

(ب) الجهل التصديقي: وهو عدم وجود إعتقاد مطابق للواقع، أو وجود إعتقاد لكنه غير مطابق للواقع.

فالجهل التصديقي تارة يُفسر بأنه عدم وجود إعتقاد مطابق للواقع، إذ قد توجد صورة لكن هذه الصورة لا يخالطها إعتقاد مطابق للواقع.

ومثاله: صورة الأرض هل هي مركبة أم بيضوية أم مستطيلة أم مربعة، هذه الصورة لم يمازجها أي إعتقاد مطابق للواقع.

وتارة يُفسر - كما يراه المشهور من علماء المنطق - أن الجهل التصديقي هو مجرد الصورة الذهنية عن مطلق الإعتقاد، سواء كان مطابقاً للواقع، أو لم يكن مطابقاً للواقع <sup>(١)</sup>.

أما المصنف <sup>تذ</sup> يفسر الجهل التصديقي هو عدم وجود إعتقاد مطابق للواقع <sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الشيخ محمد علي التهانوي، ج ٢، ص ١٢٢٠.

(٢) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١٩.



من قبيل تصور الأرض بأنها كروية، لكن مع عدم وجود إعتقاد مطابق للواقع بل مجرد صورة.

**الفرق بين الجهل التصوري والجهل التصديقي:**

الجهل التصوري: هو تجرد الذهن عن الصورة مطلقاً.

الجهل التصديقي: هو التصور المجرد عن الحكم والإعتقاد كتصور أن الأرض كروية، لكن هذه الصورة لا تستيع إعتقاداً مطابقاً للواقع.

**والجهل التصديقي على قسمين:**

**(أ) الجهل التصديقي البسيط:** وهو تجرد الصورة عن مطلق الإعتقاد المطابق للواقع.

ومثاله: تصور (الرمز) ، لكن أجهل أنه حرام أم حلال، فهنا لا يوجد حكم مطابق للواقع، وهذا جهل بسيط.

**(ب) الجهل التصديقي المركب:** وهو أن يجهل الإنسان شيئاً، وهو معتقد أنه عالم، فهذا جهل يتركب من جهلين، جهل بالواقع و جهل بهذا الجهل، لذلك يُسمى مركب.

ومثاله: صاحب العقيدة الفاسدة، الذي يجهل الواقع، لكنه يعتقد أنه من أصدق الناس، لذلك سمي جهل مركب؛ لأنه جهل بالواقع و جهل بهذا الجهل.

والجهل التصوري لا يكون إلا بسيطاً ولا يكون مركباً؛ لأن الجهل البسيط لا يتضمن اعتقاداً، وبالتالي لا يصح أن يكون إلا بسيطاً.

وبعد أن تبين معنى الجهل المركب يأتي السؤال هل أن الجهل المركب من أقسام العلم أم لا؟

قال المصنف **تذُّرُ**: ((إن الجهل المركب ليس من أقسام العلم<sup>(١)</sup>))، وهذا البحث من الأبحاث الدقيقة.

وأقام على ذلك دليلين:

الدليل الأول:

عدم إنطباق تعريف العلم على الجهل المركب، وهذا الدليل يتكون من مقدمتين:

(أ) إن العلم معناه حضور صورة الشيء عند العقل.

(ب) إن الجاهل بالجهل المركب تحضر عنده صورة غير ذلك الشيء.

بيان ذلك:

إن المقدمة الأولى واضحة، كما تقدم سابقاً إن العلم حضور صورة الشيء عند العقل.

وبعد أن نضم المقدمة الأولى إلى الثانية، نتوصل إلى هذه النتيجة (حضور صورة الشيء) أن تحضر نفس صورة ذلك الشيء المتصور، لا أن تحضر صورة غيره.

فتصور الشجرة تحضر صورة نفس الشجرة في الذهن، لا أن تحضر صورة غيرها، فالجاهل بالجهل المركب، لم تحضر عنده صورة الواقع، بل حضرت عنده صورة يعتقد أنها الواقع، وهذا هو الدليل الأول الذي ذكره المصنف **تذُّرُ**.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٢١.

## الدليل الثاني:

إن الشيء لا يكون من أقسام مقابله، وهذا الدليل مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الجهل والعلم متقابلان تقابل الملكة وعدمها، فالعلم ملكة الجهل عدم لها.

المقدمة الثانية: إن أحد المتقابلين لا يندرج أحدهما تحت الآخر، فالجهل لا يندرج تحت العلم.

ومثاله: البصر والعمى، فالبصر يقابل العمى، فلا يقال أن البصر يندرج تحت العمى

فكذلك في المقام، أن العلم ملكة والجهل عدم لها، فلا يندرج العلم تحت الجهل، فلا يكون الجهل من العلم.

## إشكال:

أشكل بعض الأستاذة: إن كلام الشيخ المظفر <sup>تذت</sup> ليس صحيحاً على إطلاقه، وذلك أن المناطقه عرفوا العلم بجملة من التعاريف، وهذا ما ذكره ابن سينا في الشفاء أن العلم يطلق على عدة معان:

الأول: هو حضور المعلوم لدى العالم.

الثاني: حضور صورة الشيء عند العقل (١).

فالذي يجهل جهلاً مركباً يوجد عنده معلوم، وبالتالي يصدق عنوان العلم، وعليه يكون الجهل المركب من أقسام العلم.

(١) ينظر: الشفاء (الطبيعيات)، ابن سينا، ج ١، ص ٣٥.

نعم، بناءً على هذا التعريف الثاني وهو (حضور صورة الشيء عند العقل)، لا يكون الجهل المركب من أقسام العلم، بالبيان الذي ذكره المصنف <sup>(١)</sup>.

إذن: لا يصح للشيخ المظفر <sup>(٢)</sup> أن يقول أن الجهل المركب ليس من أقسام العلم على الإطلاق، بل بناءً على هذا التعريف.

وهذا الإشكال غير وارد لوجوه:

أولاً: إن الشيء ليس من أقسام مقابله، فالجهل لا يندرج تحت العلم.

ثانياً: لا بد من تحرير محل النزاع بين المناطق، في كون الجهل المركب من العلم أو ليس من العلم.

ولا بد أن نحدد نقطة الاختلاف، فإذا قيل الجهل المركب من العلم أم ليس من العلم، فما هو المراد من العلم؟

فالشيخ المظفر <sup>(٣)</sup> يسلم أن الجهل البسيط علماً تصورياً؛ لأن العلم التصوري حضور صورة الشيء مجردة عن الاعتقاد، وهذا الذي يجهل جهلاً مركباً عنده صورة لذلك الشيء.

إذن: المصنف <sup>(٤)</sup> نقاشه ليس في العلم التصوري، والقريفة على ذلك قوله <sup>(٥)</sup>: ((لأن حضور صورة الشيء عند العقل أن تحضر صورة نفس ذلك الشيء أما إذا حضرت صورة غيره بزعم أنها صورة ذلك الشيء لا يغير الواقع، فمن يعتقد أن الأرض مسطحة لا يصيرها كروية <sup>(٦)</sup>)).

(١) ينظر: شرح كتاب المنطق للشيخ المظفر <sup>(٧)</sup>، السيد كمال الحيدري، ج ١، ص ٧٨.

(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٢١.

فأخذ المصنف <sup>تتأ</sup> مفردة (الزعم) ومفردة (الإعتقاد)، فنستظهر من هذا المقطع أن صاحب الجهل المركب يمتلك صورة على أي حال، وهذا ينطبق على العلم التصوري. أما إذا حضرت صورة غيره، فهناك صورة على كل حال، سواء كانت مطابقة للواقع أولاً. فمفردة (يزعم)، ومفردة (يعتقد) لاتنسجم إلا مع العلم، فالذي يجهل جهلاً مطلقاً لا يعتقد؛ لأنه ينافي الإعتقاد والزعم، وهذا العلم القدر المتيقن منه هو التصور. إذن: محل الخلاف هو أن الجهل المركب كونه من العلم أو لا، فالمراد من العلم هو العلم التصديقي.

فالمصنف <sup>تتأ</sup> أشار إلى أن المراد منه هو الإعتقاد المطابق للواقع<sup>(١)</sup>، في حين أن المشهور أشاروا إلى مطلق الإعتقاد<sup>(٢)</sup>.

وعليه، فإن الذي يجهل جهلاً مركباً لا يملك إعتقاداً مطابقاً للواقع، وبالتالي لا يكون من العلم التصديقي.

أما إذا فُسر العلم التصديقي بأنه مطلق الاعتقاد، فالجاهل جهلاً مركباً يملك إعتقاداً، وتصديقاً وهو مطلق الإعتقاد، فيكون الجهل المركب من العلم.

وعليه، فالنقاش مبنيًا.

فلا يكون الإشكال وارداً؛ لأن النقاش ليس في الجهل التصوري حتى يقال أن هناك صورة، وبناءً على تعريف التصور فالجهل التصوري من العلم، وإنما النقاش في الجهل التصديقي.

(١) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٢١.

(٢) ينظر: الشفاء (الطبيعات)، ابن سينا، ج ١، ص ٣٥.

فالشيخ المظفر <sup>رحمته</sup> يرى أن العلم التصديقي يتقوم بركنين:

(١) عنصر الإعتقاد.

(٢) عنصر المطابقة.

أما المشهور يرى أن العلم التصديقي لا يتقوم إلا بركن واحد وهو الإعتقاد فقط.

إذن: قبل أن يقال أن الجهل المركب من العلم أو ليس من العلم، لابد من تحرير محل النزاع من أن العلم التصديقي هل هو مطلق الإعتقاد، أو الإعتقاد المطابق للواقع فقط.

فإن كان العلم التصديقي هو الإعتقاد مع المطابقة فلا يكون الجهل المركب من العلم، أما إذا كان العلم التصديقي مطلق الإعتقاد فيكون الجهل المركب من العلم.

لكن يمكن أن يقال: إن العلم التصديقي هو مطلق الإعتقاد، وليس المطابقة للواقع فقط؛ لأن الجهل الذي يقابل العلم في الحقيقة والواقع ليس الجهل التصديقي؛ لأن الجهل التصديقي يتضمن إعتقاداً، في حين أن الجهل التصوري هو خلو الذهن عن الصورة، فالجهل التصوري لا يندرج تحت العلم، وعليه فالجهل التصديقي المركب لا يقابل العلم.

فلو سلمنا بالقاعدة: وهي أن الشيء لا يندرج تحت مقابله، فمن قال أن الجهل الذي يقابل العلم هو الجهل التصديقي المركب، بل قد يقال أن الجهل التصوري هو الذي يقابل العلم، تقابل الملكة والعدم.

وعليه، فلا يرد إشكال أن يكون الشيء من أقسام مقابله، والله العالم.

## تقسيم العلم إلى ضروري ونظري

قال المصنف رحمه الله: ((ينقسم العلم بكلا قسميه التصور والتصديق الى قسمين: ضروري ونظري<sup>(١)</sup>)).

### توطئة:

إن العلم النظري يحتاج إلى جهد وتفكير، أما العلم الضروري هو الذي لا يتطلب إمعان النظر والجهد.

مثال التصور البديهي الضروري: تصور مفهوم الوجود، فمعنى الوجود هو الذي يقابل العدم، فهو معنى واضح لا يحتاج إلى تفكير.

ومثال التصور النظري: تصور حقيقة الروح ليس تصوراً بديهيًا، بل يحتاج إلى تفكير وهذا تصور نظري.

ومثال التصديق الضروري: الكل أعظم من جزءه، وهذه جملة خبرية، وهي من موارد التصديق، والتصديق بهذه الجملة لا يتطلب جهداً وعملية تفكير.

ومثال التصديق النظري: إن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين، فهذا تصديق؛ لأنها جملة خبرية تتطلب إعانة من قبل النفس، أما كونه نظرياً؛ لأنه يحتاج إلى برهان رياضي يثبت ذلك، فيكون تصديقاً نظرياً.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١٩.

إذن: كل علم يتطلب جهداً وتفكيراً فهو علم نظري، وكل علم لا يتطلب جهداً يسمى علماً ضرورياً.

وعليه فالكلام يقع في عدة نقاط:

### (١) الملاك في معرفة الضروري والنظري:

نريد أن نضع ضابطاً وميزاناً يوضح الفرق بين التصور النظري والتصور البديهي.

إن الذي يتطلب جهداً يكون نظرياً، وإن الذي لا يتطلب جهداً يكون بديهيًا.

والمراد من الجهد كما تقدم سابقاً في مدخل علم المنطق أن المنطق يهتم بعملية التفكير، ولهذا أن الفكر أخذ قيداً في تعريف علم المنطق.

وتقدم أيضاً أن معنى إهتمام المنطقي بالفكر هو الكشف عن المجهولات؛ لأن الفكر هو الكشف عن المجهولات عن طريق أمور معلومة.

وكشف الذهن عن المجهول يتم من خلال طريقتين:

الأولى: عن طريق التصور.

الثانية: عن طريق التصديق.

أما الطريق الأول: هو طريق التعريف على ماسياتي إن شاء الله في باب التعريف.

ومثاله: لو كانت ماهية الإنسان مجهولةً، فالعقل من خلال تلك المفردات المخزونة عنده، كمفردة (الحيوان)، ومفردة (الناطق)، يصل إلى تعريف الإنسان (حيوان ناطق)، فتم الكشف عن المجهول وهو الإنسان عن طريق مفردتين (الحيوان) و(الناطق).



الطريق الثاني: طريق التصديق، وهذا ما سيأتي إن شاء الله في باب البرهان.

إذن: الطريق الأول يعرف من خلال باب التعريف، أي يعلمك كيف تضع التعاريف الصحيحة.

وكذلك البرهان - أي الطريق الثاني - يعلمك كيف تضع البرهان الصحيح لحل المجهول التصديقي.

إذن: الكشف عن المجهولات في التصور هو التعريف، أما الكشف عن المجهولات التصديقية فهو البرهان.

## (٢) الملاك في معرفة العلم التصوري النظري والضروري:

لما كان العلم التصوري يندرج في باب التعريف، لا بد أن يكون الملاك لمعرفة الضروري أو النظري لا يتعدى باب التعريف، وهو أن يقال تصور الشيء تارة يستحيل تعريفه، وأخرى يمكن تعريفه.

فإذا كان الشيء المتصور مما يستحيل تعريفه تعريفًا منطقيًا فيكون ذلك المتصور ضروريًا بديهياً، أما إذا كان ذلك الشيء مما يمكن تعريفه فيكون ذلك الشيء المتصور نظريًا.

فإذا قيل التصور النظري هو العلم الذي يتطلب جهداً، أي يمكن تعريفه ويمكن أن يُوضع له حد، ومثاله تصور معنى الوجود، فإنه يستحيل تعريفه؛ لأنه واضح.

وإذا أردت أن تعرف شيئاً من الأشياء، لا بد أن يكون المعرف (بالكسر) أوضح من المعرف (بالفتح).

فلا يكون هناك شئ أوضح من مفهوم الوجود ، فكل كلمة تأتي بها فهي أخفى من كلمة الوجود.

وعليه، فلا يوجد ما هو أوضح من تعريف الوجود.

ولا يمكن تعريف الوجود بالعدم، فلا يكون العدم أوضح من الوجود حتى يتم التعريف به.

ولا يمكن تعريف الوجود بالوجود؛ لأنه تعريف للشئ بنفسه، ولا يصح تعريف الشئ بنفسه.

إذن: يستحيل تعريف معنى الوجود، لذلك فهو تصور بديهي.

ومثال النظري: لو كان الشئ يمكن تعريفه فيكون نظرياً، من قبيل تعريف الإنسان (حيوان ناطق) ، فيكون تصوراً نظرياً.

### ٣) الملاك في معرفة العلم التصديقي النظري والضروري:

لما كان التصديق يندرج ضمن البرهان كما تقدم سابقاً، فإذا كان الشئ المدعى به مما يحتاج إلى إقامة دليل فهذا هو التصديق النظري، أما إذا كان الشئ المصدق والمدعى به مما لا يحتاج إلى برهان وإقامة دليل عليه فهو التصديق الضروري، ومثاله التصديق بأن الأرض كروية.

## البديهيات

### توطئة:

إن البديهيات هي أصول اليقينية واليقينيات على أنواع بحكم الاستقراء: أوليات، ومشاهدات، وتجريبات، ومتواترات، وحدسيات، وفطريات.

وبما ذكرنا يتضح المراد من اليقينيات فهي القضايا الثابتة واقعا والمعتقد بثبوتها لا عن تقليد وبذلك يتضح أن من القضايا مايكون بديهيا وأن منها مايكون نظريا.

فهناك ثلاثة احتمالات في المقام:

(١) إن جميع القضايا تحتاج إلى دليل وبرهان، بمعنى كل القضايا من العلوم النظرية التي تتطلب جهداً وبرهاناً.

(٢) أن تكون جميع القضايا ضرورية، بمعنى لا تحتاج إلى إقامة الدليل.

(٣) أن تكون بعض القضايا تتطلب دليلاً دون البعض الآخر.

الإحتمال الأول: باطل، والسبب في ذلك لو كانت جميع القضايا تتطلب برهاناً وتحتاج إلى إثبات، لما تحقق لنا علم ابدأ وللزم التسلسل.

ومثاله: لو كان (أ) يحتاج إلى دليل، ودليله (ب)، و(ب) يحتاج إلى دليل ودليله (ج)، و(ج) يحتاج إلى دليل ودليله (د) وهكذا مُتسلسلاً؛ لأنه كل العلوم تحتاج إلى برهان، فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل فلا يوجد بعدها علم، وهذا خلاف الوجدان.

**الإحتمال الثاني:** أن تكون جميع القضايا لا تحتاج إلى دليل، أي كل قضية فهي بديهية، وهذا واضح البطلان، بدليل لو كانت كلها بديهية لما احتجنا إلى كسب ودراسة، ولما كان فينا جاهل على الإطلاق.

**الإحتمال الثالث:** وهو الإحتمال الصحيح، أن بعض القضايا تحتاج إلى دليل، وبعضها لا تحتاج إلى دليل.

ومعنى ذلك: إن القضايا لا تحتاج إلى دليل، فإن دليلها لا بد أن ينتهي إلى علم لا يتطلب برهاناً، أي إلى قضايا بديهية.

ومثاله: الدليل على وجود الله تعالى عندما نأتي بدليل، لكن هذا الدليل لا بد أن ينتهي إلى نقطة لا تحتاج إلى دليل، كما لو إنتهت القضية مثلاً إلى (إستحالة إجتماع النقيضين).

ولهذا قيل: إن العلوم بعضها نظرية وبعضها يكون بديهي، والنظريات تكتسب من الضروريات والبديهيات، والا لو كان النظري يكتسب من النظري، لكان ذلك يكتسب من نظري، وذلك النظري من نظري آخر، فيلزم التسلسل الباطل<sup>(١)</sup>.

إذن: لا بد أن تكون القضايا النظرية تكتسب من القضايا الضرورية التي لا تحتاج إلى دليل وبرهان.

(١) ينظر: أباكار الأفكار في اصول الدين، سيف الدين الأمدي، ج ١، ص ٢٢٠.

وعليه فالكلام يقع في أركان الإدراك:

(أ) وجود المقتضي للإدراك.

(ب) فقد المانع من الإدراك.

(ج) تحقق الشرط للإدراك.

مثلاً: إذا أردت أن أدرك النجوم في بطن السماء أحتاج الى أشياء:

(١) مقتضي الإدراك وهو وجود الحواس، أي وجود حاسة العين، إذ لولاها لما أدرك النجم في السماء، وهذه العين تسمى المقتضي.

(٢) فقدان المانع الذي يمنع من الإدراك، كالضباب في السماء، فلو كان هناك ضباب في السماء لا يمكن رؤية النجم.

(٣) شرط الإدراك، وهو النور والإضاءة، والالولا وجود النور لما تحقق الإدراك.

بيان ذلك :

الركن الأول: وجود المقتضي في إدراك البديهيات، وهو على نوعين:

(١) البديهيات التي تدرك بواسطة الحواس الخمسة الظاهرة.

(٢) البديهيات التي تدرك بواسطة القوة العقلية.

فإذا كان إدراك البديهي يتطلب حساً فيكون المقتضي هو الحواس.

ومثاله: إدراك النار أنها حارة تحتاج إلى أن يضع الإنسان يده عليها فيدرك الحرارة، فنقول إن المقتضي لإدراك النار هو اللمس، أو إدراك أن الحائط موجود يتطلب أن أنظر إليه فيحتاج إلى حاسة البصر، أو أن أسمع الصوت فأحتاج إلى حاسة السمع، ولهذا قيل من فقد حساً فقد علماً.

أما إذا كان إدراك البديهي بواسطة القوة العاقلة، فيكون المقتضي هو القوة العاقلة.

ومثاله: إجتماع النقيضين محال، وهذه الإستحالة ليس في الواقع الخارجي؛ لأن العدم لا تحقق له في الخارج، بل القوة الباطنية عند الإنسان تتصور الوجود، وتتصور العدم، وتتصور الحكم بأن النقيضين لا يجتمعان.

إذن: وجود المقتضي هو وجود الإدراك، سواء كان الحس أو القوة العقلية.

الركن الثاني: فقدان المانع، ويمكن أن نقسمه إلى ثلاثة أقسام:

(أ) موانع مختصة بالحواس.

(ب) موانع مختصة بالذهن.

(ج) موانع مشتركة بين الذهن والحواس.

أما الأولى - المختصة بالحواس - فهي على قسمين:

الأول: ما يكون مانعاً عن قوة الإدراك، ومثاله ضعيف البصر، فضعف البصر يمكنه إدراك ما كان قريباً من بصره، فالضعف في البصر مانع لكن ليس من أصل الإدراك، بل عن قوة الإدراك.

الثاني: ما يكون مانعاً عن أصل الإدراك، وهذا على قسمين:

مانع أصلي، ومانع عارض:

(أ) المانع الأصلي: يراد به كل شيء يعطل حاسة الإدراك، فالشيء الذي يعطل حاسة البصر هو العمى، فالعمى يكون مانعاً عن تحقق أصل الإدراك، فالعمى يعطل أصل الحاسة.

(ب) المانع العارض: يراد به كل ما يحول بينه وبين إدراك الحس، فالمانع من إدراك النجم في السماء وجود الضباب.

فهذا المانع لم يعطل أداة الحس، لكنه سبب من أن تقوم أداة الحس في إدراكها الطبيعي، وهذا المانع يسمى بالمانع العارض.

أما الثانية - المختصة بالذهن - فهي على قسمين:

الموانع الأصلية: هي التي تعطل أداة العقل، من قبيل الجنون، فإنه لا يدرك الأمور المتوقفة على الذهن والعقل، فهذا مانع أصلي من تحقق الإدراك.

الموانع العرضية: ومثاله التربية الفاسدة، فمن المسلم عند علماء التربية والنفس وعلماء الدين تأثير المحيط على معارف الإنسان ومعتقداته.

## فالإسلام أكد على نقطتين:

الأولى المادية: وهي التي تتمثل بجسم الإنسان، وهو الغذاء الذي يتناوله ، فأكد الإسلام على نوعية الغذاء الذي يتناوله الإنسان، لإنعقاد النطفة إلى آخر حياته.

ولهذا أن الإسلام أكد وحث على الإلتزام الواجب بالضوابط والإرشادات التشريعية من أجل الحفاظ على تلك النطفة وعدم تلوثها لينشأ الإنسان نشأة صالحة وسليمة ، ولكي يكون إنسان سليماً.

ولهذا ورد في جملة من الروايات منها عن النبي ﷺ: (إطعم المرأة التي تلد في شهرها التمر، فإن ولدها يكون حليماً تقياً<sup>(١)</sup>).

وكذا ورد النهي عن بعض الأطعمة، كما جاء عن الإمام الرضا عليه السلام إنه قال: (إن الله لم يبيح أكلاً ولا شرباً إلا بما فيه من المنفعة والصلاح، ولم يحرم إلا لما فيه الضرر والفساد<sup>(٢)</sup>).

ولما كان الغذاء يؤثر على سلوك الإنسان، وغضبه كما تقدم سابقاً، فيكون له التأثير في الصفات الأخلاقية عند الإنسان.

لذلك قال تعالى: ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ<sup>(٣)</sup>﴾، والجحود هو عدم إدراك الحقيقة، وقد يكون للغذاء دور كبير في تأثير الظلم على شخصية الإنسان.

(١) مكارم الأخلاق، الشيخ الطبرسي، ج ١، ص ٨٨.  
(٢) مستدرک الوسائل، المحدث النوري، ج ٣، ص ٧١.  
(٣) سورة العنكبوت، آية ٤٩.



إذن: لما كان للغذاء دور في شخصية الإنسان وصفاته، من ظلم وغيره، فيكون مانعاً من الإدراك.

نعم، قد يكون الإنسان سليم الذهن لكن الظلم مانعاً وحياناً بين القوة العقلية وبين المدرك، ولهذا ورد عن الإمام عليّ قال: (إنك إن أطعت هواك أصمك وأعماك<sup>(١)</sup>).

الثانية المعنوية: قد أكد الإسلام على طهارة الروح، ولهذا قال تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ<sup>(٢)</sup>﴾، وقال تعالى: ﴿صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ<sup>(٣)</sup>﴾.

إذن: ما يكون مانعاً بشكل عارض هو التربية الفاسدة، وعدم الإهتمام بالجانب المادي، والجانب المعنوي، هذا مانع عارض.

أما الثالثة - المشتركة بين الحواس والذهن - كالشبهة ونحوها:

والشبهة: هو أن يأتي إلى الذهن دليل فاسد يناقض بديهية من بديهيات العقل، وذلك نتيجة وجود مغالطة قد يغفل عنها الإنسان.

وهذه الشبهة لا تشكل مانعاً أصلياً - بمعنى تعطل القوة العقلية مثل الجنون - وإنما تجعل الإنسان يناقض بديهية من بديهيات العقل.

(١) عيون الحكم والمواعظ، الشيخ كافي الدين الليثي الواسطي، ج ١، ص ١٧٢.

(٢) سورة الحج، آية ٤٦.

(٣) سورة البقرة، آية ١٧١.

## أمثلة على أنواع من الشبهات:

الشبهة الأولى: من المعلوم أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، فيستحيل أن يجتمع الوجود والعدم، ويستحيل أن يخلو الشيء من الوجود والعدم، وهذا من الأمور الواضحة البديهية، لكن صاحب الشبهة يعتقد مثلاً بوجود واسطة بين الوجود والعدم.

توضيح ذلك: إن الأشياء الموجودة على نحوين:

(١) الذوات: وهي التي تقوم بنفسها، مثل الإنسان، الشجر.

(٢) الصفات: التي تقوم بغيرها وليس بنفسها، مثل السواد، والبياض، فلا يوجد سواد إلا في جسم، ولا يوجد بياض إلا في جسم.

وهذه الصفات القائمة بغيرها على قسمين:

(١) صفات متأصلة.

(٢) صفات إنتزاعية.

والفرق بينهما:

إن الصفات المتأصلة: هي كل صفة لها واقع في الخارج، ولها مابأزاء في الخارج، مثل السواد، البياض، فنقول هذا الجسم أبيض، وهذا الجسم أسود.

أما الصفات الانتزاعية: فهي التي ليس لها تأصل في الخارج، مثل العالمية، فهذه صفة من الصفات، وهي ليس لها مابأزاء في الخارج.

وتوصل العقل إلى هذه الصفة عندما نظر إلى قضية (زيد عالم) ، لاحظ أن هناك زيد، وأن هناك صفة العلم، فنسب العلم إلى زيد، وقاس العلم إلى زيد، وآنزع صفة العلم، وكذلك العلية منتزعه من الخارج؛ لأن في الخارج نار، فإنزع العقل (العلية)، وقال النار علة للحرارة.

فصفة السواد تختلف عن صفة العالمية، ففي صفة السواد أن الإدراك كان مباشرة، أما في صفة العالمية قام الذهن بقياس أحد الشئيين إلى الآخر، ثم انتزع عنوان العالمية.

وعليه فإن العالمية والخالقية ليس لها وجود في الخارج، بل هو أمر لا وجود له في الخارج، وهي صفة من الصفات، وكل صفة تحتاج إلى موصوف، وبما أنها صفة لموصوف، لا بد أن يكون الموصوف موجود في الخارج.

كما لو قلت زيد عالم، فالموصوف موجود وهو (زيد)، وعليه صفة الموصوف (العلم) لا بد أن تكون موجودة.

فمن جهة معدومة؛ لأنها لا واقعية لها، ومن جهة أخرى أنها موجودة؛ لأنها صفة لموصوف، وهذا جمع للنقيضين؟

لذا قالوا أن هناك واسطة بين الوجود والعدم، وتسمى بالحال<sup>(١)</sup>.

ومعنى الحال: إن هناك صفات لا هي موجودة ولا هي معدومة، وهذا المسمى في كلماتهم بالحال.

(١) ينظر: بحوث في الملل والنحل، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٣، ص ٢٠٩. نقلا عن بعض المعتزلة. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٢٤٦.

وهذه شبهة من الشبهات، إذ يقول الشيخ المظفر <sup>(١)</sup>: ((هذه شبهة في قبال البديهي<sup>(١)</sup>))، وهو إستحالة إجتماع النقيضين، وإنه لا توجد واسطة بين الوجود والعدم، فالشيء لا يخلو إما موجود وأما معدوم، فلا يوجد شيء ثالث لا موجود ولا معدوم وهو الحال.

### الشبهة الثانية:

قال بعضهم المعلول لا يحتاج إلى علة، إلا في أصل وجوده، أما بقاءه فلا يحتاج إلى العلة<sup>(٢)</sup>.

ومثاله: الإنسان لا يحتاج إلى العلة - وهو الله تعالى - إلا في أصل وجوده، أما بعد أن ايجاده، فلا يحتاج إلى العلة.

لذلك قالوا: إنها مسألة وجدانية، من قبيل الثوب حتى يتحقق وجوده يحتاج إلى الخياط، لكن بعد أن وجد لا يحتاج إلى بقاء الخياط<sup>(٣)</sup>.

وهذا دليل على أن كل معلول يحتاج إلى علة في أصل وجوده لا في بقاءه.

وهذه شبهة في مقابل البديهية.

فمن المعلوم أن الإنسان كما أنه محتاج إلى العلة في أصل وجوده، كذلك يحتاج إليها في بقاءه أيضاً، وهذه الشبهة تجعله ينكر بديهية من البديهيات.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٢٣.  
(٢) ينظر: الحكمة المتعالية، ملا صدرا الشيرازي، ج ٦، ص ٣٧١. نقلا عن المعتزلة.  
(٣) المصدر السابق.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ<sup>(١)</sup>﴾، أي أنتم محتاجون إليه في كل شيء لا في أصل الخلقة فقط.

والجواب عن هذه الشبهة:

هناك خلط بين شيئين:

الأول: العلل الإعدادية.

والثاني: العلل الحقيقية.

أما العلل الإعدادية: فهي التي يحتاج إليها المعلول في وجوده فقط دون الإستمرار، ومثاله الثوب الذي يحتاج إلى الخياط في وجوده فقط.

أما العلل الحقيقية: فهي التي يحتاج إليها المعلول وجوداً وبقاءً، فالإنسان يحتاج إلى الله تعالى في أصل وجوده ودوام وجوده.

الشبهة الثالثة:

من البديهيّات إستحالة إجتماع الحُسن والقُبْح على شيء واحد، فلو جاء شخص وقال: (سوف أكذب) فالكذب قبيح، لكنه عند الوفاء بالعهد يكون حسناً، فهنا إجتماع الحسن والقبح على شيء واحد، هذه شبهة قبال البديهيّة.

وجوابها: لم يجتمع الحسن والقبح على شيء واحد؛ لأنه من جهة الوفاء يكون حسناً، أي الوفاء بالوعد، ومن جهة أن الكذب قبيح، فالحُسن إجتماع مع الوفاء، والقبيح إجتماع

(١) سورة فاطر، آية ١٥.

مع الكذب، فهنا اختلف الموضوع الثاني عن الموضوع الأول، فلا يوجد إجتماع على شيء واحد.

فقد يُقال: كل حديدة يتمدد بالحرارة فهذا أمر بديهي، لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه.

فكيف يكون أمراً بديهياً مع ذلك يتوقف على التجربة، فإن المجرب تولدت عنده حالة اليقين البرهاني المستخلص عن طريق التجربة الحية فتوصل الى ظاهرة غير قابلة للنقض (إن كل حديدة تتمدد بالحرارة)، فالتوصل إلى هذه القاعدة متوقف على عناء طويل، وعليه المفروض خروجها عن البديهي ودخولها في النظري.

وجوابه: ليس الملاك في البديهي هو الإحتياج إلى عناء وعدم الإحتياج إليه، بل الملاك فيه هو إذا كان الشيء لا يحتاج إلى دليل فهو من الأمر البديهي، أما إذا كان يحتاج إلى دليل فهو الأمر النظري.

كذلك المتواترات: كما لو جاء شخص وقال: سمعت النبي ﷺ يوم الغدير يقول: (من كنت مولاه فعلي مولاه<sup>(١)</sup>)، وجاء نقل آخر من قبل شخص آخر أيضاً قال كذلك، فتواتر النقل، فأصبحت القضية من البديهيات الضرورية.

(١) فاق الحديث حد التواتر، وذكرته مصادر العامة قبل الشيعة، للمثال نذكر: يتابع المودة، القندوزي، ج ٤، ص ٣٠٣.

### الركن الثالث:

وهو تحقق شرط الإدراك، كالإضاءة بالنسبة للرائي، أو عدم وجود التشويش بالنسبة للسامع وهكذا في بقية الموارد.

## النظر أو الفكر

### توطئة:

إن الفكر أو التفكير عملية ذهنية يتم فيها ترتيب مجموعة من المعلومات الحاضرة في الذهن ليتهي بذلك الى معلومة جديدة.

ومعنى ذلك أن الذهن يتوسل لغرض التعرف الى المجهول بشيئين:

الأول: هو المعارف والمعلومات المدركة لديه في مرحلة سابقة.

والثاني: هو انتقاء ما ينفعه منها للوصول الى المجهول.

وذكر للفكر صيغ متعددة، من جملة هذه الصيغ ما ذكره الشيخ المظفر <sup>(١)</sup>: ((إن الفكر

هو حركة العقل بين المعلوم والمجهول))، أو قل: ((إن الفكر هو الانتقال بين المعلوم والمجهول<sup>(١)</sup>)).

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٢٤.



ويقع الكلام عن ذلك في عدة أمور:

**الأمر الأول: فروض الانتقال من شئ إلى شئ آخر:**

إن الانتقال من شئ إلى شئ آخر يتصور على أربعة فروض:

(أ) أن يكون الانتقال من المعلوم إلى المعلوم.

(ب) أن يكون الانتقال من المجهول إلى المجهول.

(ج) أن يكون الانتقال من المعلوم إلى المجهول.

(د) أن يكون الانتقال من المجهول إلى المعلوم.

**الفرضان الأول والثاني: تحصيل للحاصل، وهو محال، فلو كان الشئ معلوماً فالإنتقال للكشف عنه معلوم أيضاً، فلا حاجة إلى الكشف.**

**ومثاله: لو كان معنى الإنسان وهو (حيوان ناطق)، معلوماً فلا معنى أن يقال أنتقل الذهن من (الحيوان الناطق) إلى (الحيوان الناطق)، وهو تحصيل للحاصل، كأنك تنتقل من هذه النقطة إلى نفس النقطة، وهذا لا يسمى حركة ولا إنتقال.**

**والإنتقال لابد من وجود مبدأ، و منتهى، من قبيل حركة السيارة من هذه المدينة، الى مدينة أخرى.**

**فعندما يقال تحركت من هذه النقطة ووصلت إلى نفس النقطة، فهذه ليست حركة، كذلك نفس الكلام في الفرض الثاني، فحركة الشئ من المجهول إلى المجهول تحصيل للحاصل، فلم يتحرك، ولم يحصل إنتقال.**

الفرض الثالث: أن يكون الانتقال من المجهول إلى المعلوم، فلا يصح؛ لأن المجهول عدم، والعدم لا يكشف عن الوجود، فالجهل لا يكشف عن العلم.

إذن: لا يصح الانتقال؛ لعدم وجود المبدأ.

فإذا بطلت الفروض الثلاثة تعين الفرض الرابع، وهو الانتقال من المعلوم إلى المجهول؛ لأن المعلوم يكشف عن المجهول.

### الأمر الثاني: الانتقال من المعلوم الى المجهول:

لما كان الانتقال ينحصر في الفرض الرابع - وهو الانتقال من المعلوم إلى المجهول - والانتقال تارة يكون المجهول مجهولاً تصديقياً، وأخرى يكون ذلك المجهول مجهولاً تصورياً، كذلك المعلوم تارة يكون معلوماً تصورياً، وأخرى يكون ذلك المعلوم معلوماً تصديقياً.

وعليه، فالمعلوم على قسمين:

القسم الأول: معلوم تصوري، والمعلوم التصوري مختص بالإدراك دون التصديق.

القسم الثاني: معلوم تصديقي يشتمل على إدراك يلازمه الإذعان والإعتقاد، كما تقدم سابقاً.

وكما أن المعلوم على قسمين، كذلك المجهول على قسمين، فالمجهول تارة يكون تصورياً، وأخرى يكون تصديقياً.

والفرق بينهما: إن الجهل التصوري منشأه عدم تصور الشيء، ومثاله عندما يقال ماهي حقيقة الروح، أو ما حقيقة الكهرباء؟

فالسائل يجهل حقيقة الروح، أو حقيقة الكهرباء.

والجهل التصديقي، مثلاً يتصور الإنسان كروية الأرض، لكن يجهل الدليل على ذلك.

**الأمر الثالث: تعريف الفكر وفروض الانتقال:**

أما تعريف فالفكر لغةً: ((إعمال الخاطر في الشيء<sup>(١)</sup>)).

أما اصطلاحاً: ((حركة العقل بين المعلوم والمجهول<sup>(٢)</sup>)).

أما فروض الانتقال منها:

(أ) أن يكون الانتقال من المعلوم التصوري إلى المجهول التصوري.

(ب) أن يكون الانتقال من المعلوم التصديقي إلى المجهول التصديقي.

**فالكلام يقع في هذين الفرضين:**

**الفرض الأول: الانتقال من المعلوم التصوري إلى المجهول التصوري،**

ومثاله: لو قيل ما معنى الإنسان؟ فهذا الجهل جهلاً تصورياً.

فهنا بعد مواجهة المشكل أنتقل إلى تلك المعلومات المخزونة - ومن جملتها أنه كائن

بشري مفكر - إلى المجهولات التصورية، فنقول (الإنسان هو الكائن المفكر البشري).

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ٥، ص ٦٥.

(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٢١.

الفرض الثاني: الانتقال من المعلوم التصديقي إلى المجهول التصديقي.

ومثاله: لو قيل ماهو الدليل على كروية الأرض؟

فهنا بعد مواجهة المشكل أنتقل المعلومات التي تثبت كروية الأرض وهي الأدلة.

فيقال بما أن السفن التي ترد أو لا تظهر الواجهة العليا أو السارية، ثم بعد ذلك تدريجياً

تتضح شيء بعد شيء، فهذه الظاهرة تثبت كروية الأرض، فحصل الانتقال من هذا المعلوم التصديقي، وهذا البرهان لكشف المجهول التصديقي.

### الأمر الرابع: أدوار الفكر:

إن الفكر يحتاج إلى أمرين:

الأول: مقدمات الفكر.

الثاني: أدوار الفكر.

ليتحقق الانتقال من المعلوم إلى المجهول، لابد من تحقق أمرين هما:

(١) مقدمات الفكر: وهي عبارة عن أمرين:

(أ) مواجهة المشكل.

(ب) تحديد نوع المشكل.

ومثاله: عندما يأتي السؤال ماهو الإنسان؟ أولاً نواجه المجهول، وهو ماهو الإنسان، ثم

بعد ذلك نحدد نوع المجهول، فهل كان من قسم التصور، أم كان من قسم التصديق.

الثاني: أدوار الفكر وهي ثلاثة:

(أ) الحركة الذاهبة.

(ب) الحركة الدائرية.

(ج) الحركة الراجعة.

الحركة الذاهبة: ودورها أنها حركة من المجهول إلى المعلوم، فبعد مواجهة المجهول، يتم الانتقال إلى المعلوم لإختيار المعلومه المناسبة في الذهن.

الحركة الدائرية: وهي الحركة في نفس المعلومات الموجودة في الذهن ، بمعنى يقوم الذهن بالبحث حول المعلومات المناسبة للمجهول وهذه الحركة الدائرية.

الحركة الراجعة: وهي إنتقال الذهن من المعلوم ويرجع إلى المجهول، ليكشف عن

المجهول.

## الأمر الخامس: الحدس:

إن القضايا نوعان بديهية وضرورية، والبديهية على عدة أقسام منها المظنونيات والمشهورات ومنها اليقينية واليقينيات أيضاً على أنواع: منها الأوليات والمشاهدات والحدسيات من القضايا البديهية فالحدسيات ستأتي في الجزء الثالث من المنطق إن شاء الله تعالى.

ومثاله: إن الإنسان تارة يواجهه المجهول، مثلاً ماهو الدليل على أن العالم حادث، أي أن العالم لم يوجد ثم وجد، فهنا بما أن العالم متغير، وبما أن المتغير حادث، إذن العالم حادث، فالعقل إستطاع أن يثبت أن العالم حادث، بالحصول على الحد الأوسط، وتأليف الدليل، أي رتب المقدمات وهذا يُسمى الفكر.

أما بعض الناس، لا يحتاج أن يأتي بمقدمة صغرى، وكبرى، بل يكون الحد الأوسط - وهو المتغير - حاضراً عنده، بحيث لو قلت ماهو الدليل على حدوث العالم.

يقول لأنه متغير فهو حادث، أما في الكلام الأول قال بما أن العالم متغير، وكل متغير حادث، إذن العالم حادث، رتب بين المقدمات، ثم بعد ذلك إستطاع إثبات حدوث العالم، هذا الفكر.

أما الذي يحضر الحد الأوسط إلى ذهنه بسرعة، يسمى بقوة الحدس، وهذا الإستغناء يكون عن الحركتين الأولى والثانية.

# الباب الاول

## مباحث الألفاظ

### توطئة:

تقدم فيما سبق أن الوسيلة للتفكير والاستدلال هي المفاهيم والمعقولات، ولكن نقل الأفكار وتلقيها يتم بواسطة الألفاظ، وكما أن المفاهيم تقوم بدور المرآة للأشياء الخارجية كذلك الألفاظ تؤدي نفس هذا الدور بالنسبة للمفاهيم، وتستحكم العلاقة بين الألفاظ والمفاهيم إلى الحد الذي تأتي فيه الألفاظ الحاكية إلى الذهن غالباً ولهذا أُطلق على الألفاظ اسم (الوجود اللفظي) للأشياء كما سموا المفاهيم بـ (لوجود الذهني).

وعليه، فالكلام يقع في عدة نقاط:

### (١) الوجود الحقيقي والوجود الاعتباري

إن للأشياء أربعة وجودات وهي كما يلي:

(أ) الوجود الحقيقي الخارجي: كوجودك ووجود الأشياء التي حولك ونحوها، من أفراد الانسان والحيوان والشجر والحجر والشمس والقمر والنجوم، إلى غير ذلك من الموجودات الخارجية التي لا حصر لها.

والوجود الخارجي أيضاً على قسمين:

القسم الأول: أن يكون وجوداً خارجياً مادياً، من قبيل السماء والأرض والإنسان.

القسم الثاني: يكون وجوداً خارجياً مجرد أعن المادة، من قبيل الملائكة، والروح، فهي مجردة عن المادة، والأبعاد، والأحجام، والإنقسام.

فكلا القسمين - أي سواء كان وجوداً مادياً أو وجوداً مجرداً - يطلق عليه الوجود الخارجي، أو بتعبير الفلاسفة الوجود العيني<sup>(١)</sup>.

ب) الوجود الحقيقي الذهني: ويعبر عنه في كلمات الفلاسفة وهو علمنا بالأشياء الخارجية وغيرها من المفاهيم<sup>(٢)</sup> وهذا الوجود على قسمين:

القسم الأول: أن تكون تلك الصورة الذهنية حاكية عن الخارج، من قبيل صورة الإنسان تحكي عن الإنسان الخارجي.

القسم الثاني: أن تكون الصورة الذهنية لا تحكي عن الخارج، من قبيل صورة العدم في الذهن، فنحن نتصور العدم، فهو وجود ذهني، وهذا الوجود الذهني لا يحكي عن الخارج؛ لأنه لا يوجد شئ في الخارج يُسمى بالعدم.

كذلك صورة شريك البارئ لا تحكي عن الخارج؛ لأنه لا يوجد شريك له في الخارج.

فالوجود الخارجي تترتب عليه جملة من الآثار الخارجية، مثل وجود النار في الخارج تترتب عليها جملة من الآثار، فإنها تحرق، وتضيئ الأشياء.

(١) ينظر: الفتوحات المكية، محيي الدين ابن عربي، ج ٢، ص ٤٥٤. شرح الأسماء الحسنى، ملا هادي السبزواري، ج ٢، ص ١. نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، ج ١، ص ٢١٣.  
(٢) ينظر: نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، ج ١، ص ٢١٣.



أما الموجودات في الذهن لا ترتب عليها تلك الآثار الخارجية، فالنار في الذهن لا تحرق، ولا تضيئ.

(ج) الوجود الإعتباري اللفظي: ذهب المشهور الى أن الإنسان اجتماعي ومدني بالطبع فمظطر للتعامل مع أفراد نوعه فإنه محتاج الى نقل أفكار الغير والوسيلة لنقل الافكار لا تخلو من أمرين:

(أ) الوسيلة الإيجادية: وهي أن يحضر الأشياء الخارجية بنفسها ليحس بها الغير بإحدى حواسه الخمسة فيدركها ومثاله عندما اريد أن أتكلم له عن الجبل فأحضر له نفس الجبل وهذه الوسيلة تكلفه العناء الكثير.

(ب) الوسيلة الحكائية: وهي طريقة سهلة وسريعة في تفهيم الطرف الآخر وهي التي لأهمها الله تعالى للإنسان بأن منحه قوة على الكلام والنطق بالحروف ليؤلف منه الألفاظ ليحضر المعاني بالألفاظ بدلاً من إحضارها بنفسها.

وعليه، وجود اللفظ وجود للمعنى لكنه وجود لفظي.

(د) الوجود الإعتباري الكتابي: إن الألفاظ وحدها لا تكفي للقيام بحاجات الإنسان لأن الألفاظ مختصة بالمشافهين أما الغائبون أو الذين سيوجدون، فلا بد لهم من وسيلة أخرى لتفهمهم فالتجأ الانسان أن يضع الكتابة والنقوش ليوجد المعنى بها وهذا مايسمى بالوجود الكتابي.

## ٢) حقيقة اللفظ والمعنى:

من الأمور التي يدركها الوجدان، أن هناك سنخان متباينان:

الأول: هو اللفظ.

الثاني: هو المعنى.

ووجه التغاير: إن حقيقة اللفظ حقيقة مابه ينظر، وحقيقة المعنى حقيقة مافيه ينظر، وما به ينظر غير ما فيه ينظر.

### بيان ذلك:

إذا قال المتكلم أسد، فما هو معنى الأسد؟

الجواب: هو الحيوان المفترس، فهذا معنى الأسد، فيوجد لفظ (أ\_ س\_ د).

ويوجد معنى وهو (الحيوان المفترس)، فإذا قال الإنسان رأيت أسداً، أي رأيت حيواناً مفترساً، ووصول هذا المعنى إلى ذهن السامع عن طريق إحدى وسيلتين:

الأولى: الوسيلة الإيجادية، بمعنى إحضار نفس (الحيوان المفترس)، وهذه الوسيلة قد يوجد فيها العناء الكثير وفيها صعوبة.

الثانية: الوسيلة الحكائية، ومعناها عن طريق الألفاظ أحضر المعاني

لذا أقول رأيت أسداً، فاللفظ ينظر إلى المعنى، فهو كالمرآة، بواسطتها ينظر إلى الشيء، والصورة، والوجه، والمعنى.

### ٣) علاقة اللفظ بالمعنى:

تقدم فيما سبق أن هناك تباير بين اللفظ وبين المعنى وبناءً على هذا التباير يتضح وجه التسائل عن كيفية حصول بين حقيقتين متبايرتين يُوجب تصور أحدهما (اللفظ) إنتقال الذهن الى الآخر المعنى؟

يوجد مسلكان في كيفية نشوء العلاقة السببية بين اللفظ والمعنى:

#### المسلك الأول: المسلك الذاتي

حيث يرى أن العامل في تكوين ونشوء العلاقة بين اللفظ والمعنى هو عامل داخلي وهو ذات اللفظ.

وتوضيحه بمثال العلاقة بين النار وبين الحرارة، ومنشأ هذه العلاقة هي نفس النار تكون سبباً لوجود الحرارة، فالحرارة ناشئة من صميم النار، فالعلاقة تكون عامة ومعلول.

كذلك ذات اللفظ هو السبب في وجود المعنى.

وهذا المسلك واجه اعتراضاً من الأعلام، والسر في ذلك يرجع لو كان اللفظ سبباً لحصول المعنى لما إحتاج الإنسان أن يتعلم اللغة؛ لأنه مجرد سماع ينتقل إلى المعنى، سواء كان لسانه عربياً أو غير عربي، وهذا واضح البطلان.

#### المسلك الثاني: مسلك الوضع:

أجمع العلماء -بعد بطلان المسلك الذاتي - على أن العامل في تكوين العلاقة بين اللفظ وبين المعنى هو عامل خارجي يسمى الوضع، وإن اختلفوا في تحديد ماهيته وبيان حقيقته.

وتوضيحه بمثال لفظ الأسد وضعه الواضع للحيوان المفترس، وهكذا كل لفظ وضعه لمعنى، فهذا هو العامل الخارجي، وهذه العلاقة وضعية أو تُسمى النظرية الوضعية. وبعد أن تبين لنا علاقة اللفظ بالمعنى نذكر أن لهذه العلاقة خصائص:

**الخاصية الأولى:** إن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة ذهنية، أي أن ظرف تواجدها هو الذهن وليس الخارج، بمعنى أن صورة اللفظ ستكون سبباً لصورة المعنى.

**الخاصية الثانية:** إن هذه العلاقة بين صورة اللفظ وصورة المعنى علاقة راسخة قوية، أي إنه كلما ذكر الإنسان لفظاً إنتقل الذهن إلى المعنى.

**الخاصية الثالثة:** إن العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى علاقة سببية.

وبيان ذلك أن اللفظ بوجوده الذهني يكون سبباً لانتقال الذهن إلى المعنى، فإذا سمع السامع اللفظ وتصوره انتقل إلى المعنى.

والعلاقة السببية على قسمين:

**الأول:** علاقة خارجية أي ظرف تواجدها الخارج، ومثالها النار والإحراق، فالنار بوجودها الخارجي تكون سبباً لتحقق الإحراق الخارجي.

**الثاني:** علاقة ذهنية كعلاقة اللفظ بالمعنى، فصورة اللفظ ذهناً تكون سبباً لانتقال الذهن ذهن السامع.

#### ٤) حقيقة الوضع:

إختلف العلماء في حقيقة الوضع الى عدة أقوال:

أ) قال بعضهم : إن حقيقة الوضع هي القرن الأكيد، كما قال السيد الشهيد الصدر الأول <sup>(١)</sup>.

ب) وقال <sup>(٢)</sup> البعض الآخر بمسلك الأدواتية، وهو مسلك الأصفهاني <sup>(٣)</sup>.

ج) وقال البعض الآخر بمسلك الإعتبار، وهو أيضا منسوب إلى الأصفهاني <sup>(٣)</sup>.

د) وقال آخر بمسلك التعهد <sup>(٤)</sup>.

أما المصنف قال <sup>(٥)</sup>: ((وهذا الإرتباط القوي ينشأ من العلم بالوضع وكثرة الإستعمال)).

وكذلك وقع الكلام، والخلاف أيضا، في أن السبب هل هو نفس الوضع لتكوين العلاقة، أم أن السبب هو العلم بالوضع؟

فهل أن العلم هو السبب في تكوين العلاقة، أم أن العلم هو السبب في استعمال العلاقة؟

قد يقال: إن العلم هو شرط في الإستعمال، وليس شرطا في أصل تكوين العلاقة، وهذا

محل الخلاف بين الإعلام، وتحقيق ذلك موكول إلى دراسة أعمق من علم المنطق.

(١) ينظر: دروس في علم الأصول، السيد محمد باقر الصدر، ج ١، ص ٢١٥.

(٢) ينظر: نهاية الدراية في توضيح الكفاية، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، ج ١، ص ٥٤.

(٣) ينظر: نهاية الدراية في توضيح الكفاية، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، ج ١، ص ٢٤.

(٤) موسوعة السيد الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ٤٣، ص ٤٩.

(٥) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٣٠.

## مبحث الدلالة

### توطئة:

لما كان المنطقي يبحث عن اللفظ من جهة حكايته عن المعنى، شرع المصنف <sup>تدث</sup> في مبحث الدلالة، لتوضيح دلالة اللفظ على المعنى، وحكاية اللفظ عن المعنى، بأي نحو من أنحاء الحكاية والدلالة.

وبعبارة أخرى: لما كان اللفظ يدل على المعنى، والمنطقي يريد هذه الجهة، فأراد أن يبين سنخ هذه الدلالة، ونوع هذه الدلالة، وضعية، أو طبيعية، أو عقلية.

وعليه، فالكلام يقع في عدة نقاط:

(١) الدلالة لغةً وإصطلاحاً:

الدلالة لغةً: أي دله على الطريق<sup>(١)</sup>.

إدلالة إصطلاحاً: (( الدلالة هي كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده إنتقل  
ذهنك الى شيء آخر<sup>(٢)</sup>)).

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ١١، ص ٢٤٩.  
(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٣٣.

## شرح مفردات التعريف:

(١) الدلالة: بمعنى الانتقال، فإذا قال لك شخص أعمى (دُلني على الطريق)، أي إنقلني إلى ذلك الطريق، فالدلالة هي الانتقال من شيء إلى شيء آخر.

(٢) كون الشيء....، فمن الواضح أن الشيئية هي أعم الأشياء، أي أعم كلمة تجمع هي الشيء.

فلما كان تعبير المصنف (بالشيء) أراد أن يقول كما أن الدلالة تنطبق على الوجود الخارجي، كذلك تنطبق على الوجود الذهني، وكذلك تنطبق على الوجود اللفظي، والوجود الكتبي.

والتعبير بالشيئية يعم جميع أنحاء الوجود، سواء كان الوجود حقيقياً، أم كان الوجود مجازياً، كما تقدم سابقاً.

إما الوجود الخارجي: كوجود النار في الخارج، يدل على وجود الحرارة والضوء في الخارج.

أما الوجود الذهني: كوجود صورة اللفظ في الذهن، فإنها تدل على وجود صورة المعنى.

وكذا الوجود الكتبي، فإن كلمة (أسد) كتابة، أو (صورة الأسد)، أو ماشابه ذلك تدل على (الأسد) الخارجي.

إذن: الدلالة (كون الشيء)، سواء كان من موجود لفظي، أو من موجود كتبي، أو غير ذلك.

(٣) (بحالة): إشارة إلى أنه ليس كل شئ يدل على شئ آخر، بل كون الشئ بحالة، أي لا بد أن تكون العلاقة بين الدال والمدلول علاقة قائمة بينهما، بحيث يكون سماع الدال يُوجب الانتقال إلى المدلول، أي أن هناك إقتضاء وشأنية.

أما لو كان (الشئ) لا شأنية له من حيث دلالة على شئ آخر، فلا يسمى دالاً، ولا يسمى دلالة.

ومثاله: قد ذكر في علم اللغة (الألفاظ المهملة)، وهي كل لفظ لم يُوضع لمعنى<sup>(١)</sup>، كما في مقلوب زيد وهو (دَيز)، فهذا اللفظ مهمل؛ لأنه لا يدل على معنى، فهذه الألفاظ لا تسمى دالاً؛ لأنها ليس لها الشأنية.

وعليه، فإن الدلالة عبارة عن وجود (دال)، والانتقال منه إلى المدلول، وأنتم قلتم إنما يصدق عنوان (الدال) إذا (دل عليه)، وإلا لو لم يدل فلا يقال عنها (دلالة).

قد يقال: إن تحقق الدال يتوقف على تحقق المدلول، وعليه لا يُطلق على النار أنها دال، ولا طرقت الباب أنها دال، إلا بعد تحقق المدلولات، فلا يتحقق دال؛ لأن الدال متقدم على المدلول، وعليه يكون وجود الدال متوقف على وجود المدلول؛ لأنه لا يصدق عنوان الدال إلا بعد تحقق المدلول، فلا يقال لوجود النار أنها دال إلا بعد وجود الحرارة.

في مقام الجواب: أشار الشيخ المظفر والمناطقة: يكفي لإطلاق الدال على شئ إنه فيه إقتضاء الدلالة على شئ آخر سواء وجد المدلول خارجاً أم لا<sup>(٢)</sup>.

وهذا معنى (كون الشئ بحالة)، أي كون الدال بحالة، أي أن فيه إقتضاء وقابلية للدلالة

على شئ آخر.

(١) ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية بن مالك، ابن عقيل، ج ١، ص ١٤.

(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٣٣.



فلفظ الأسد يُقال أنه دال؛ لأن فيه قابلية الدلالة على معنى وشيخٍ آخر، سواء دل فعلاً أم لا، كذلك طرقت الباب، فيها القابلية أن تدل على أن هناك شخص، سواء وجد الشخص الآخر أم لا، بخلاف اللفظ المهمل وهو (ذير)، وإن كان لفظاً لكن لا يسمى دالاً؛ لأنه ليس فيه إقتضاء للدلالة على شيءٍ آخر.

(٤) (إذا علمت) هناك نظريتان في المقام:

**النظرية الأولى:** المراد من العلم أعم من التصور، والتصديق، والظن، واليقين، أي بمجرد تصور النار ينتقل الدهن إلى تصور الحرارة هذا في التصور، أما في التصديق فبمجرد التصديق بوجود الأسد في الخارج ينتقل الدهن إلى (الحيوان العفترس).

إذن: المراد من العلم على هذه النظرية هو الأعم، سواء كان تصوراً أو تصديقاً.

**النظرية الثانية:** المراد من العلم هو خصوص الإدراك التصوري، فقولته تثلاً (إذا علمت) أي إذا تصورت، لكن ظاهر كلام المصنف تثلاً يذهب إلى النظرية الأولى.

## (٢) منشأ تكوين الدلالة:

تتكون الدلالة من عدة أسباب:

(أ) قد يكون منشأ تكوين الدلالة هو العقل، فتكون الدلالة عقلية.

(ب) قد يكون منشأ تكوين الدلالة هو الطبع، فتكون الدلالة طبيعية.

(ج) قد يكون منشأ تكوين الدلالة الوضع فتسمى الدلالة الوضعية.

لكن الكاشف عن هذه الدلالات ، والذي يُبين نوعها هو العقل، ولهذا قال المصنف: (إنقل ذهنك<sup>(١)</sup>)، سواء كان إنتقال الذهن من وجود خارجي الى وجود خارجي، أو من معنى إلى معنى آخر، وعليه فسواء كانت الدلالة طبيعية، أو عقلية، أو وضعية، فالكاشف عنها هو العقل.

إذن: سبب تكون الدلالة تارة بسبب العقل، وأخرى بسبب الوضع، وثالثة بسبب الطبع، والكاشف عنها أمر واحد وهو العقل، فكلها دلالات عقلية، بمعنى أن الكاشف هو العقل، أما منشأ تكون الدلالة فمختلف كما تقدم.

### (٣) أركان الدلالة:

الركن الأول: الدال، وهو كما في المثال طريقة الباب.

الركن الثاني: المدلول، وهو كما في المثال وجود الطارق.

الركن الثالث: العلاقة القائمة بين الدال والمدلول، وهي الدلالة، بين الطارق والطريقة كما في المثال المتقدم.

### (٤) أقسام الدلالة:

من المعلوم أن لكل قسمة لا بد من أساس للتقسيم، فمثلاً إذا أردنا أن نقسم الإنسان، فلا بد من فرض أساس إما على أساس اللغة، أو على أساس البلد، أو الدين، أو العلم، وهكذا.

فالمنشأ في تقسيم الدلالة على أساس تكوينها ومنشأها، وهذا المنشأ يُتصور على ثلاثة

أنحاء:

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٣٣.

الأول: المنشأ هو العقل، وتُسمى به (الدلالة العقلية).

الثاني: المنشأ هو الطبع، أي طبع الإنسان، وتُسمى به (الدلالة الطَّبعية).

الثالث: المنشأ هو وضع الإنسان، وتُسمى به (الدلالة الوضعية).

فالدلالة تنقسم على أساس منشأ التكون، والجامع والمقسم لهذه الأمور الثلاثة هي (الدلالة).

ووجه التقسيم في ذلك يمكن أن يقال هو التقسيم العقلي، لأن القسمة على نحوين:

(١) قسمة عقلية.

(٢) قسمة إستقرائية.

والفرق بينهما: هو أن العقلية هي القسمة الحاصرة، بمعنى لا يمكن فرض قسم آخر، ومثاله الموجود إما مجرد وإما مادي، فيستحيل فرض قسم آخر.

أما النوع الثاني (القسمة الإستقرائية)، بمعنى أن العقل يمكن أن يفرض قسماً آخرًا وجديدًا، غير الأقسام المذكورة، ومثاله إذا قسمنا الجامعة إلى خمس مراحل، فهذا التقسيم ليس تقسيمًا حاصرًا، بل يمكن فرض مرحلة سادسة، فتقسيمها إلى خمس مراحل ليس على نحو الحصر.

وتقسيم الدلالة إلى هذه الأقسام، هل هو على نحو الحصر، أم على نحو الإستقراء؟

الجواب: هناك نظريتان:

النظرية الأولى: إنها قسمة عقلية حاصرة، ووجه المحصر في ذلك هو أن يقال منشأ تكون الدلالة هو العقل، أو لا.

وغير العقل إما طبع الإنسان أو لا، فلا يوجد شق رابع، فتكون القسمة حاصرة.

النظرية الثانية: وهي نظرية المشهور، أن القسمة إستقرائية، أي نحن نتبعها المناسي، فلم نجد غير هذه الأمور الثلاثة، ولا مانع من وجود قسم رابع.

وعليه، فالاقسام الثلاثة للدلالة هي:

القسم الأول: الدلالة العقلية:

وهي التي يكون منشأها العقل، أي إذا كانت العلاقة بين الدال والمدلول بنحو الملازمة الذاتية في الوجود الخارجي، فهنا قيدان:

الأول: الملازمة الذاتية.

الثاني: في وجودهما الخارجي.

ومثاله: دلالة الشمس على طلوع النهار، فهناك ملازمة ذاتية، ومعنى ذلك (كلما طلعت الشمس فالنهار موجود)، هذه الملازمة الذاتية، بمعنى كلما طلعت الشمس فالنهار موجود، وكلما وجدت النار فالحرارة موجودة في وجودها الخارجي، بمعنى إذا كانت الشمس موجودة خارجاً فتدل على وجود النهار خارجاً.

أما عدم وجود الملازمة الذاتية، من قبيل الإنسان الذي يعبث بلحيته، فقد يقول قائل العبث باللحية يدل على التفكير، فلا توجد ملازمة ذاتية، ولا تُسمى دلالة عقلية.

### والملازمة الذاتية على ثلاثة أنحاء:

**الأول:** الملازمة القائمة بين العلة والمعلول، ولهذا يقال وجود العلة يدل على وجود المعلول، بمعنى أن وجود النار في الخارج يدل على وجود الحرارة.

**الثاني:** العلاقة بين المعلول والعلة، فوجود المعلول يدل على وجود العلة، ومثاله وجود الحرارة يدل على وجود النار ووجود المخلوق يدل على وجود الخالق.

**الثالث:** دلالة معلولين لعلة واحدة، مثل دلالة التمدد على الغليان، أو العكس، فإذا كان الشيء يغلي فيدل على أنه يتمدد، فالغليان يدل على التمدد، والغليان ليس علة للتمدّد، ولا التمدد علة للغليان، بل هما معلولان لعلة واحدة، وهي وجود الحرارة بدرجة معينة.

وهذه الدلالة العقلية على قسمين:

**القسم الأول:** الدلالة العقلية اللفظية.

**القسم الثاني:** الدلالة العقلية غير اللفظية.

وذكر المصنف رحمته على ذلك مثالين:

**الأول:** دلالة ضوء الصباح على طلوع الشمس، فهذه دلالة عقلية غير لفظية؛ لأنها لا

تستند على الألفاظ.

الثاني: إذا سمعنا صوت متكلم من وراء جدار فعلمنا بوجود متكلم، فسماع الصوت يكون دلالة لفظية<sup>(١)</sup>، وتُسمى في بعض الكلمات الدلالة التكوينية.

### القسم الثاني: الدلالة الطبيعية:

وهي فيما إذا كانت الملازمة بين الشئيين ملازمة طبيعية، ومعنى ذلك إذا كان منشأها طبع الإنسان وقد يتخلف ويختلف باختلاف طباع الناس.

ومثاله: إقتضى طبع الإنسان أنه كلما تألم يقول (آخ)، فمن سمع كلمة (آخ) إنتقل ذهنه الى أن ذلك الإنسان متألم، فهذه الدلالة ناشئة من طبع الإنسان.

### والفرق بين الدلالة الطبيعية والدلالة العقلية كما يلي:

(أ) إن الدلالة العقلية يستحيل فيها التخلف والإختلاف، بمعنى كلما تحقق الدال تحقق المدلول، بخلاف الدلالة الطبيعية، التي يمكن فيها الإختلاف والتخلف، فإن طبع الإنسان أنه إذا تألم يقول (آه)، لكنه يمكن أن يتألم ولا يقول (آه)، ويمكن أن يقول (آه) وهو غير متألم، وممكن أن يقول (آخ)، حين الألم.

(ب) إن الدلالة العقلية قائمة على الملازمة الذاتية، وفيها أمور ثلاثة: وهي الملازمة القائمة بين العلة والمعلول، والملازمة القائمة بين المعلول والعلة، والملازمة القائمة بين المعلولين لعلة واحدة، لذلك إستحال التخلف.

وبعبارة أخرى: لما كانت الدلالة العقلية مبتنية على علاقة العلة بالمعلول، لا يتخلف

المعلول عن العلة.

(١) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٣٣.

بخلاف الدلالة الطبيعية، فليست قائمة على أساس العلاقة التكوينية، بل قائمة على أساس طبع الإنسان، وطبع الإنسان يمكن أن يختلف ويتخلف .

(ج) إن الدلالة العقلية ليست محدودة بحد زمني، وجهة معينة، أو مكان معين، بمعنى لا يمكن أن يقال إذا وجدت النار في الشمال دلت على وجود الحرارة، وفي الجنوب لا تدل عليها، بل الحكم و عام ومطلق ؛ لأنه قائم على أساس العلة والمعلول.

بخلاف الدلالة الطبيعية يمكن الاختلاف فيها بحسب اختلاف طباع البشر، ففي دولة من الدول إذا تألم الإنسان يقول (آه)، لكنه في دولة أخرى إذا تألم يضرب على وجهه مثلاً، فضرب الوجه يكون دلالة على التألم .

### القسم الثالث: الدلالة الوضعية:

وهي فيما إذا كانت الملازمة بين الشئيين تنشأ من التواضع والاصطلاح على أن وجود أحدهما يكون دليلاً على وجود الثاني .

ومثاله: وضع الألفاظ للمعاني، فالإنسان هو الذي وضع الألفاظ لتلك المعاني، وجعل الألفاظ دالة على المعاني ، من قبيل وضع كلمة الإنسان للدلالة على الحيوان الناطق، وهكذا.

### (هـ) فرق الدلالة عن الإستعمال وإنحصارها بالأمر الثلاثة:

أما فرق بين الدلالة وبين الإستعمال ، وهو أن الدلالة ترتبط بذهن السامع، أن الإستعمال فهو لإخطار المعنى في ذهن السامع.

إذن: المتكلم دوره يقوم بعملية الإستعمال، أي يستعمل اللفظ لغرض قصد توصيل المعنى إلى ذهن السامع، ودور السامع أن ينقل ذهنه من اللفظ إلى المعنى.  
 أما إنحصارها في الأمور الثلاثة، أشار البعض أنها إستقرائية<sup>(١)</sup>، أي يمكن أن يوجد قسمًا رابعًا، في حين أن البعض الآخر أشار إلى أنها قسمة عقلية محصورة في ثلاثة أمور<sup>(٢)</sup>.

### الدلالة الوضعية اللفظية:

(١) تعريفها

(٢) أقسامها

(١) تعريفها: عُرِفَت الدلالة اللفظية بعدة تعاريف منها كون الشيء بحالة يلزم من العلم بأحدهما الإنتقال إلى شيء آخر<sup>(٣)</sup>.

ومنها ما جاء في بعض الكتب المنطقية كالجوهر النضيد ((هي فهم المعنى بواسطة اللفظ<sup>(٤)</sup>)).

في حين أن المصنف تَدُّعُرُ عرفها ((هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى<sup>(٥)</sup>)).

فهذا التعريف يشمل كل الدلالات العقلية، والطبيعية، والوضعية، أما التعريف الذي ذكره صاحب الجوهر النضيد لا يشمل الدلالة الوضعية اللفظية.

- (١) ينظر: الألفاظ المستعملة في المنطق، أبو نصر الفارابي، ج ١، ص ٢٨.  
 (٢) الفصول الغروية، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، ج ١، ص ٢٣. الجوهر النضيد، العلامة الحلبي، ج ١، ص ٩.  
 (٣) الشفاء، ابن سينا، ج ١، ص ٥٢.  
 (٤) الجوهر النضيد، العلامة الحلبي، ج ١، ص ٨.  
 (٥) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٣٧.



إذن: المتكلم دوره يقوم بعملية الإستعمال، أي يستعمل اللفظ لغرض قصد توصيل المعنى إلى ذهن السامع، ودور السامع أن ينقل ذهنه من اللفظ إلى المعنى.

أما إنحصارها في الأمور الثلاثة، أشار البعض أنها إستقرائية<sup>(١)</sup>، أي يمكن أن يوجد قسمًا رابعًا، في حين أن البعض الآخر أشار إلى أنها قسمة عقلية محصورة في ثلاثة أمور<sup>(٢)</sup>.

### الدلالة الوضعية اللفظية:

(١) تعريفها

(٢) أقسامها

(١) تعريفها: عُرِفَت الدلالة اللفظية بعدة تعاريف منها كون الشيء بحالة يلزم من العلم بأحدهما الإنتقال إلى شيء آخر<sup>(٣)</sup>.

ومنها ما جاء في بعض الكتب المنطقية كالجوهر النضيد ((هي فهم المعنى بواسطة اللفظ<sup>(٤)</sup>)).

في حين أن المصنف تئذ عرفها ((هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى<sup>(٥)</sup>)).

فهذا التعريف يشمل كل الدلالات العقلية، والطبيعية، والوضعية، أما التعريف الذي ذكره صاحب الجوهر النضيد لا يشمل الدلالة الوضعية اللفظية.

(١) ينظر: الألفاظ المستعملة في المنطق، أبو نصر الفارابي، ج ١، ص ٢٨.  
 (٢) الفصول الغروية، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، ج ١، ص ٢٣. الجوهر النضيد، العلامة الحلبي، ج ١، ص ٩.  
 (٣) الشفاء، ابن سينا، ج ١، ص ٥٢.  
 (٤) الجوهر النضيد، العلامة الحلبي، ج ١، ص ٨.  
 (٥) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٣٧.

الفرق بين التعريف الأول والثاني: إن الأول لم يأخذ القصد والإرادة، فقال: (هي دلالة اللفظ على المعنى).

أما الثاني فقال: (دلالة اللفظ من المتكلم على المعنى)، من حيث هو مقصود المتكلم أخذ عنوان القصد والإرادة فيه.

يمكن أن يقال: إن تعريف المظفر <sup>تتخلل</sup> يرد عليه: (بأنه يمكن تحقق الدلالة الوضعية اللفظية من النائم أثناء نومه قد يتكلم، والمستمع ينتقل ذهنه من الألفاظ التي تصدر من النائم إلى المعنى، مع أن النائم لم يحصل عنده قصد)؟

أقول: أن الشيخ المظفر <sup>تتخلل</sup> أشار إلى أن هذه الدلالة ليست وضعية؛ لأن الدلالة الوضعية اللفظية هل هي المتقومة بالقصد والإرادة<sup>(١)</sup>.

فقد يقال: إن الدلالة لا تتقوم بالقصد والإرادة، وذلك لأننا إذا سمعنا اللفظ الصادر من النائم ينتقل ذهنه للمعنى، وهذا كاشف على عدم إشتراط القصد.

## (٢) أقسام الدلالة الوضعية اللفظية:

تُقسم إلى ثلاثة أقسام، والجامع لهذه الأقسام الثلاثة هو عنوان الدلالة الوضعية، ومنشأ هذا التقسيم أن يقال دلالة اللفظ على المعنى على أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له، وهذه هي (الدلالة المطابقية).

النحو الثاني: دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له، وهذه هي (الدلالة التضمنية).

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٣٨.

النحو الثالث: دلالة اللفظ على ما هو خارج عن ذات المعنى، لكنه لازم له، وهذه هي (الدلالة الالتزامية).

### بيان ذلك:

اللفظ هو الدال، والمعنى هو المدلول، فالواضع قام ووضع اللفظ بازاء المعنى، واللفظ قد يدال على تمام المعنى الذي وضعه الواضع.

ومثاله: لفظ (الإنسان) الواضع وضعه للحيوان الناطق، فإذا كان اللفظ يدل على الحيوان الناطق، فاللفظ طابق تمام المعنى، لهذا تُسمى الدلالة بـ (مطابقية)؛ لأن اللفظ طابق تمام المعنى الموضوع له اللفظ.

أما لو قلت (الإنسان) وأردت الناطق فقط، فاللفظ لم يطابق تمام المعنى، بل دل على جزء المعنى، فهذا يعني دلالة اللفظ على جزء المعنى، فالدلالة تُسمى بـ (تضمنية).

أما إذا قلت (إنسان) ودل على الضاحك، فهنا أن الواضع لم يضع لفظ الإنسان ليدل على الضاحك، وإنما لفظ الإنسان وُضع للحيوان الناطق، لكنه بالأستعمال دل على شيء خارج عن معنى الحيوان الناطق، وهو الضاحك، وهذه الدلالة تُسمى بـ (الالتزامية).

والفرق بين الدلالة المطابقية والتضمنية هو ان الدلالة المطابقية هي دلالة اللفظ على كل المعنى الداخل، أما الدلالة التضمنية فهي دلالة اللفظ على جزء المعنى، وعلى بعض المعنى.

أما إختلاف الدلالة الإلتزامية عن الدالتين المطابقية والتضمينية: دلالة اللفظ في الدلالة الإلتزامية على أمر خارج المعنى، لا على نحو التمام، ولا على نحو الجزء، كدلالة لفظ (الضاحك) على الإنسان، فالضاحك لم يُوضع للإنسان، بل وُضع للشئ المتعجب منه.

إذن: دل لفظ الضاحك على ما هو خارج عن ذات الإنسان من خلال الإلتزام.

وهذه الدلالة أيضاً متفرعة عن الدلالة المطابقية، وذلك بعد أن دل لفظ الإنسان على (الحيوان الناطق) ، علمت أن الضاحك خارج عن ذات الإنسان، ووجود التلازم بين الضاحك والحيوان الناطق.

### شرط الدلالة الإلتزامية:

أن يكون الإنسان على علم بتلك الملازمة، كما في مثال الملازمة بين المحبرة والقلم، فلو قال المولى لعبده آتني بدواة فلو كان العبد لا يعلم أن هناك ملازمة فلا يحق للمولى أن يعاتبه. ويشترط أيضاً أن يكون التلازم واضحاً وبيناً بالمعنى الأخص.

ومعنى ذلك: إن الذهن إذا تصور معنى اللفظ كما لو تصور (الإنسان) ، ينتقل ذهنه إلى لازمه وهو الضاحك، بدون توسط شئ آخر، أي مجرد أن يتصور لفظ الإنسان ينتقل ذهنه إلى الضاحك، ومجرد أن يتصور البصر ينتقل ذهنه إلى العمى.

والمراد من البين: هو مجرد تصور الشئ ينتقل الذهن إلى اللازم، كتصور العلمالذي يؤدي الى تصور الجهل.

بخلاف التلازم غير البين، الذي يحتاج إلى تصور الطرف الأول، وتصور الطرف الثاني، وتصور نسبة الطرف الثاني إلى الأول، بعد ذلك يتحقق الإنتقال.

ومثاله: تصور لفظ المثلث، وتصور مجموع الزوايا (١٨٠) درجة، ونسبة مجموع الزوايا إلى المثلث، ثم بعد ذلك ينتقل الذهن إلى أن مجموع زواياه تساوي كذا.

## تقسيمات الألفاظ

### توطئة:

علينا أن نفرق بين مقامين :

الأول: مقام الوضع.

الثاني: مقام الإستعمال.

مقام الوضع: معناه أن ننظر لوضع اللفظ للمعنى، كوضع لفظ الإنسان للحيوان الناطق. وهذا هو الوجود اللفظي، معناه أن يضع الواضع ألفاظاً للمعاني.

وعملية الوضع متكونة من ثلاثة أركان:

(١) الواضع والجاعل، وهو القائم بعملية الوضع.

(٢) الموضوع، والموضوع هو اللفظ.

(٣) الموضوع له، وهي المعاني، فالواضع وضع الألفاظ للمعاني.

أما مقام الإستعمال: قصد إخطار المعنى في ذهن السامع، أي كيف يستعمل المتكلم اللفظ المعين، لإخطار المعنى في ذهن السامع، أي إستعمال اللفظ بقصد إخطار المعنى.

ومقام الإستعمال متكون من ثلاثة أركان:

(١) المستعمل (بالكسر)، وهو المتكلم.

(٢) المستعمل (بالفتح)، وهو اللفظ.

(٣) المستعمل فيه، أي في المعنى الموضوع له، كوضع لفظ الإنسان للحيوان الناطق، وان المستعمل إستعمل لفظ الإنسان الذي وضعه الواضع في معناه.

إذن: مقام الوضع هو المرتبط بجهة السامع؛ لأن الوضع بمعنى الدلالة الوضعية، وهي إنتقال من الدال (وهو اللفظ)، إلى المدلول (وهو المعنى الموضوع له اللفظ).

وعليه، تُقسم الألفاظ الى ثلاثة أقسام بحسب اللحاظ:

(أ) يقسم اللفظ إلى أربعة أقسام بلحاظ نفس اللفظ، فنقول:

اللفظ بما هو لفظ واحد تارة يكون مختصاً، منقولاً، مشتركاً، مرتجلاً.

(ب) أن يُلحظ اللفظ بالقياس إلى غيره، أي أن يُلحظ اللفظ بما هو لفظ متعدد، فيقال لفظ الإنسان ولفظ البشر لفظان مترادفان، ولفظ الإنسان ولفظ الحجر لفظان متباينان، فهنا قسم اللفظ بما هو لفظ متعدد، أي إنسان وبشر، إنسان وحجر، وهكذا.

(ج) أن يُقسم اللفظ - بغض النظر، سواء كان واحداً أو متعدداً، - إلى مفرد وإلى مركب.

بيان ذلك:

القسم الأول: دلالة اللفظ على معنى واحد، أو معان متعددة:

يُقسم اللفظ على أساس المعنى الموضوع له الى أقسام أربع:

إذا وُضع اللفظ بأزاء معنى واحد كلفظ (الإنسان الموضوع للحيوان الناطق)، أو لفظ (الحديد الموضوع لهذا الجسم الصلب)، وهذا على قسمين:

(١) أن لا يكون هناك نقل في المعنى الموضوع له اللفظ، فيُسمى بـ (المختص).

ومثاله: لفظ الإنسان الموضوع للحيوان الناطق.

(٢) أن يدل اللفظ على أكثر من معنى، وهذا بدوره ينقسم الى قسمين رئيسيين:

(أ) أن يكون اللفظ يدل على المعاني المتعددة في وقت واحد، وهذا ما يُسمى بـ (المشترك اللفظي)، ومثاله لفظ (عين) الدالة على الباصرة، والجاسوس، وعين الشيء، وهكذا.

(ب) أن يدل اللفظ على معان متعددة، لكن بفارق زمني بينهما، وهذا على نحوين:

النحو الأول: أن يكون هناك تلازم بين المعنى الأول والثاني، وهو ما يُسمى بـ (المنقول).

ومثاله: لفظ الصلاة، فإن الواضع وضعه لمعنى واحد وهو مطلق الدعاء، والصلاة بمعنى الدعاء، ثم جاء الشارع ونقل هذا المعنى إلى معنى أضيق منه، لمناسبة بين المعنيين.

النحو الثاني: أن لا تكون هناك ملازمة ومناسبة بين المعنى الأول المنقول منه والمعنى الآخر الذي نقل منه، وهو ما يُسمى بـ (المرتجل)، ومثاله أسماء الاعلام الشخصية، فأغلبها معانٍ مرتجلة.



لذا أشار المصنف <sup>(١)</sup> إن المعنى الموضوع له اللفظ، إما أن يكون له معنى واحد وذلك هو المختص، وأما أن يكون له أكثر من معنى، فإن كان قد حصل نقل في المعنى الموضوع له اللفظ سُمي اللفظ (بالمنقول)، وإلا يُسمى (بالمشترك)، فإن كان مع وحده الوضع كان مشتركاً معنوياً، وإن كان مع تعدد الوضع سُمي بـ(المشترك اللفظي) <sup>(١)</sup>.

تنبيه:

إن المشترك المعنوي والمشترك اللفظي يختلف لحاظه عند اللغوي عن لحاظه عند الفيلسوف والمنطقي.

إن المشترك اللفظي والمشترك المعنوي عند اللغوي: هو عبارة عن تعدد الوضع ووحدة الوضع، أي إذا وُضِع اللفظ لأكثر من معنى بوضع واحد سُمي ذلك بالمشترك المعنوي، ومثاله لفظ الماء الموضوع لأكثر من معنى <sup>(٢)</sup>.

بخلاف لفظ العين الذي وُضِع لأكثر من معنى، بأوضاع متعددة، فيما أن الوضع هنا اختلف سُمي بـ(المشترك اللفظي).

أما عند الحكيم والمنطقي: هو أن المعنى إذا حمل على أكثر من مصداق واحد بمعنى واحد كان ذلك هو الإشتراك المعنوي <sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٣٩.

(٢) ينظر: الصحاح، أبو نصر الجوهري، ج ١، ص ٦٤. لسان العرب، ابن منظور، ج ١، ص ١٣١. تاج العروس، مرتضى الزبيدي، ج ١، ص ٢٢٠.

(٣) ينظر: البراهين القاطعة، محمد جعفر الأسترابادي، ج ١، ص ٩٠. شرح المواقف، مير سيد شريف الأيجي، ج ٦، ص ٢٨٢. شرح رسالة المشاعر، الشيخ محمد جعفر اللاهيجي، ج ١، ص ٧٨. الحكمة المتعالية، ملا صدرا الشيرازي، ج ١، ص ٣١١.

وإذا كان المعنى قد حُمِلَ على أكثر من مصداق واحد بمعنى متعدد سُمي بـ(الاشتراك اللفظي)<sup>(١)</sup>.

فالمشترك اللفظي عند الحكيم على أساس وحدة المعنى وتعدد المعنى.

ومثاله: لفظ الوجود الذي يُحمل على مصاديق متعددة: (السماء موجودة)، (الأرض موجودة)، (الإنسان موجود)، فحُمِلَ الوجود على هذه المصاديق المختلفة، لكن بمعنى واحد، لذلك يُسمى بـ(المشترك المعنوي).

أما لفظ (العين) تحمِل على مصاديق عديدة: (عين الذهب)، (عين الماء)، (عين البصر)، فلفظ العين حُمِلت على مصاديق عديدة، لكن العين التي حُمِلت على الذهب، غير العين التي حُمِلت على الباصرة، فهذا مشترك لفظي.

### الوضع التعييني والتعييني:

اللفظ المنقول: هو المعنى الموضوع لأكثر من معنى، إلا إنه حصل نقل في المعنى الموضوع له اللفظ، كلفظ (الحج) الذي وضعه الواضع لمطلق (الحج) بمعنى السير المقصود، كالحج للبصرة، ثم نُقل للمخصوص وهو (الحج) والقصد لبيت الله الحرام، سُمي منقول؛ لأنه نقل من معنى إلى معنى آخر.

وهذا النقل تارة يكون عن قصد واختيار.

(١) ينظر: المنظومة في المنطق، ملا هادي السبزواري، ج ١، ص ١٠٧. الشفاء، ابن سينا، ج ١، ص ٥٢. الألفاظ المستعملة في المنطق، أبو نصر الفارابي، ج ١، ص ٧٩.

ومثاله: لفظ الفعل الذي كان موضوعاً لكل شيء يصدر من الفاعل، فكل شيء يصدر من الفاعل يصدق عليه فعل، ثم جاء النحوي ونقل لفظ الفعل من هذا المعنى إلى معنى آخر، وهو خصوص المعنى الذي يقترن بحدث في أحد الأزمنة الثلاثة، وهي: (الماضي، المضارع، والأمر)، فإن هذا النقل إن كان عن قصد واختيار يُسمى به (النقل التعييني)، أي كان عن قصد وعن إختيار من الواضع والناقل.

وأخرى من دون قصد، واختيار، كما لو كان المستعمل يُكثر الإستعمال في معنى كان ذلك يُوجب إنتقال اللفظ لهذا المعنى الجديد.

ومثاله الذي يعمل في الخياطة، فيقال عنه الخياط، هذا الإستعمال نقل اللفظ من ذلك المعنى إلى معنى آخر.

وهذا يسمى به (المنقول التعييني) بمعنى أن النقل حصل من معنى إلى معنى آخر من دون إختيار.

## القسم الثاني: الترادف والتباين:

والكلام فيه يقع بعدة نقاط:

### (أ) أساس التقسيم:

قُسم اللفظ على أساس قياسه مع غيره من الألفاظ، بمعنى أن اللفظ إذا نُسب إلى لفظ آخر لا يخرج عن إحدى حالتين، أما أن يتحد معه في المعنى، وأما أن يختلف في المعنى.

فإذا كان هناك إتحد في المعنى سُمي به (الترادف)، وإن اختلف في المعنى سُمي به (التباين).

مثال الأول: لفظ الإنسان لو قُيس إلى لفظ البشر يتحد معه في المعنى، لذلك أصبح بين لفظ الإنسان ولفظ البشر ترادف.

مثال الثاني: لفظ الإنسان لو قُيس إلى لفظ الحجر، فكل منهما يدل على معنى آخر مباين للأول، فيُسمى بـ (التباين).

### ب) الفرق بين الترادف والتباين:

إن الترادف هو: ((إشتراك الألفاظ المتعددة في معنى واحد<sup>(١)</sup>))، لفظ الإنسان والبشر مشتركان في معنى واحد، وهو الحيوان الناطق، فإن الإنسان معناه الحيوان الناطق، وكذلك البشر معناه الحيوان الناطق.

أما التباين: (تعدد الألفاظ لمعان متعددة<sup>(٢)</sup>): أو تعدد المعاني بتعدد الألفاظ، فلفظ إنسان، وحجر، وحائط، وشجر، لكل واحد من هذه الألفاظ معنى مستقل في نفسه.

أما كثرة المعاني ووحدة الألفاظ يُسمى بـ (توافق)، أو بـ (المشترك)، مثل (لفظ العين)، فاللفظ واحد لكن المعاني مختلفة، مثل (عين الماء)، (عين الذهب)، (عين الجاسوس)، (عين النجاسة)...

### ج) الفرق بين اللفظ المشترك والترادف:

الفرق بينهما من جهتين:

الجهة الأولى: جهة المعنى يمكن أن يقال إن المشترك معنى متعدد.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٤٣.

(٢) المصدر نفسه ج ١، ص ٤٣.

أما اللفظ المترادف فمعناه واحد.

مثاله: لفظ العين له أكثر من معنى، كما تقدم.

أما الإنسان والبشر لهما معنى واحد.

الجهة الثانية: جهة اللفظ بمعنى أن الألفاظ المترادفة هي ألفاظ متعددة، أما المشترك له لفظ واحد.

### بيان التبيان والترداف تفصيلاً:

بعد إن إتضح لنا ماهو المراد من التباين والترادف إجمالاً، نبين ذلك تفصيلاً، فأقول:

لوقلنا هناك ألفاظاً متباينة، فتارة نتكلم في عالم المفاهيم والصور التي في الذهن، وأخرى نتكلم في عالم المصاديق والخارج، وعليه فهناك صور في المقام.

### الصورة الأولى:

أن يكون هناك إتحاد في المفهوم والمصداق، ومثاله (الإنسان والبشر)، فإن معنى الإنسان هو (الحيوان الناطق)، وكذلك معنى البشر هو الحيوان الناطق.

وكذلك لو جئنا إلى المصداق الخارجي أيضاً، فإن أفراد البشر هي نفسها أفراد الإنسان، كزيد، خالد، عمر.

فهذا الإتحاد يُعبر عنه بـ (الترادف).

## الصورةُ الثانيةُ:

أن يكون هناك إتحاد في عالم المصداق، لكن الإختلاف في عالم المفهوم، ومثاله (الإنسان والناطق)، فإن معنى ومفهوم (الإنسان) يختلف عن مفهوم (الناطق)؛ لأن مفهوم الإنسان هو حيوان ناطق، ومعنى الناطق هو (كل شيء ثبت له النطق والتفكير).

إذن: مفهوم الإنسان يباين مفهوم الناطق، لكن لو جئنا إلى الأفراد الخارجية فإن أفراد الإنسان هي نفسها أفراد الناطق، فأفراد الإنسان هي زيد، خالد، عمرو، كذلك أفراد الناطق هي نفسها.

وهذا يُسمى تساوي من جهة وتباين من جهة أخرى، فإن من جهة المعنى والمفهوم أن (الإنسان) يباين (الناطق)، لكن من جهة المصاديق الخارجية يُسمى (تساوي)، كل من صدق عليه إنسان صدق عليه ناطق، وكل من صدق عليه ناطق صدق عليه إنسان بلحاظ الخارج. فمن جهة المعنى والمفهوم يُسمى (تباين)، لكن من جهة المصداق الخارجي يُسمى (تساوي).

إذن: هناك نسبتان الأولى تباين في المعنى، والثانية تساوي من جهة المصداق.

## الصورةُ الثالثةُ:

أن يكون هناك إختلاف في المفهوم والمصداق معاً.

ومثاله: مفهوم الإنسان ومفهوم الحجر، فالإنسان معنى والحجر معنى آخر، وكذلك في المصداق الخارجي، نجد أن مصاديق الحجر تُغاير مصاديق الإنسان، فلا شيء مما يصدق عليه حجر يصدق عليه إنسان، ولا شيء مما يصدق عليه إنسان يصدق عليه حجر.

## قسمة الألفاظ المتباينة

### توطئة:

إذا كانت المعاني مختلفة، فإن كل شيئين إذا أمكن حمل أحدهما على الآخر سُمي ذلك (بالإتحاد)، وإذا لا يمكن الحمل سُمي ذلك (بالتغاير)، فهناك عنوان إتحاد وعنوان تغاير.

**الإتحاد:** هو أن يُحمل أحد المعنيين على الآخر، كـ (الإنسان ناطق)، حملنا الناطق على الإنسان، مع إمكان الحمل يُسمى إتحاد.

**التغاير:** هو لا يمكن حمل أحد المفهومين على الآخر، كـ (الإنسان جماد)، فلا يصح أن تقول (إنسان جماد)، لذلك يُسمى التغاير، فعنوان التغاير هو المقسم لهذه الأقسام الثلاثة وهي: المثلان، المتخالفان، المتقابلان.

لأن التغاير أما أن يلحظ في المعنيين المتغايرين الجهة المشتركة، فهذا يُسمى (التماثل)، أو لا تُلحظ الجهة المشتركة.

وإذا لم يكن بينهما تنافر من جميع الجهات فهو (التخالف).

وإذا وجد بينهما تنافر من جميع الجهات فهو (التقابل).

إذن: المعاني المتغايرة في عالم الذهن: أما تماثل، أو تخالف، أو تقابل.

بيان ذلك :

### القسم الأول: التماثل:

وهو كل معنيين متغايرين لوحظت بينهما حقيقة واحدة مشتركة.

ومثاله: (جعفر، محمد)، فمعنى (محمد) يغاير معنى (جعفر)، لكن العقل يمكن أن يلاحظ جهة مشتركة بينهما وهي الإنسانية، فإذا لوحظت جهة الإشتراك سُمي بذلك المعنيين المتماثلين.

وعلى هذا يمكن أن نقول أن أركان التماثلين عبارة عن أمرين:

(١) وجود جهة مشتركة، وبهذه يخرج الوجود والعدم؛ لأنهما ليس بينهما جهة مشتركة، فالوجود بذاته طارد للعدم، وكذلك العدم بذاته طارد للوجود، فلا يوجد هناك إشتراك.

(٢) أن تُلاحظ الجهة المشتركة، أي متى ما لُحظ العقل هذه الجهة أُطلق عليها بالتماثل، أما مع عدم لحاظها فلا يتحقق التماثل.

والجهة المشتركة يمكن لحاظها من عدة جهات:

الجهة الأولى: لو كانت الجهة المشتركة هي النوع سُمي ذلك بـ(المثلين)، ومثاله (زيد، وخالد)، فالجهة المشتركة هي النوع وهو (الإنسان).

الجهة الثانية: لو كانت الجهة المشتركة هي الجنس، ومثاله (الإنسان، والفرس)، فجهة الإشتراك هي الجنس، وهو الحيوان، فُسِمى بـ(المتجانسين).



**الجهة الثالثة:** لو كانت الجهة المشتركة هي الكم، ومثاله (الطول، العرض)، فإن الطول يختلف عن العرض، لكن الجهة المشتركة هي المقدار، وهو الكم، فُسمي بـ(التساوي).

**الجهة الرابعة:** لو كانت الجهة المشتركة هي الكيف، ومثاله العلم والشجاعة، فمعنى العلم مغاير لمعنى الشجاعة، لكن يشتركان في أن كل واحد منهما كيف، فالعلم والشجاعة كيفان نفسانيان، فُسمي بـ(التشابه).

**الجهة الخامسة:** لو كانت الجهة المشتركة هي الاضافة، ومثاله (الأبوة والبنوة)، فالأبوة معنى يغاير معنى البنوة، لكن يشتركان في الإضافة، فالأبوة من مقولة الإضافة، والبنوة كذلك، فُسمي بـ(التناسق).

فالتماثل تارة يكون توازيًا، وأخرى تناسقًا، وأخرى تجانسًا، والإسم العام للجميع هو التماثل، وهو أن تُلاحظ الجهة المشتركة، لكن هذه الجهة تختلف من لحاظ إلى آخر.

فالمثلان لهما معنى عام ومعنى خاص، فالمعنى العام هو ما يشمل جميع التسميات، تجانس، تماثل، توازي.

أما المعنى الخاص هو ما كانت الجهة المشتركة خصوص النوع، فيكون تماثل المثليين.

### إشكال:

قال البعض: إن عبارة الشيخ المظفر تتكلم لا تخلو من مسامحة، كان من المفترض أن يقول: والمثلان ابدأ لا يجتمعان إذا كانا من الذوات، أما إذا كانا من الأعراف فيمكن الاجتماع<sup>(١)</sup>.

(١) ينظر: شرح كتاب المنطق، السيد كمال الحيدري، ج ١، ص ٨٣.

الجهة الثالثة: لو كانت الجهة المشتركة هي الكم، ومثاله (الطول، العرض)، فإن الطول يختلف عن العرض، لكن الجهة المشتركة هي المقدار، وهو الكم، فُسمي بـ(التساوي).

الجهة الرابعة: لو كانت الجهة المشتركة هي الكيف، ومثاله العلم والشجاعة، فمعنى العلم مغاير لمعنى الشجاعة، لكن يشتركان في أن كل واحد منهما كيف، فالعلم والشجاعة كيفان نفسانيان، فُسمي بـ(التشابه).

الجهة الخامسة: لو كانت الجهة المشتركة هي الاضافة، ومثاله (الأبوة والبنوة)، فالأبوة معنى يغاير معنى البنوة، لكن يشتركان في الإضافة، فالأبوة من مقولة الإضافة، والبنوة كذلك، فُسمي بـ(التناسق).

فالتماثل تارة يكون توازيًا، وأخرى تناسقًا، وأخرى تجانسًا، والإسم العام للجميع هو التماثل، وهو أن تُلحظ الجهة المشتركة، لكن هذه الجهة تختلف من لحاظ إلى آخر.

فالمثلان لهما معنى عام ومعنى خاص، فالمعنى العام هو ما يشمل جميع التسميات، تجانس، تماثل، توازي.

أما المعنى الخاص هو ما كانت الجهة المشتركة خصوص النوع، فيكون تماثل المثليين.

### إشكال:

قال البعض: إن عبارة الشيخ المظفر تتركب لا تخلو من مسامحة، كان من المفترض أن يقول: والمثلان ابدأ لا يجتمعان إذا كانا من الذوات، أما إذا كانا من الأعراس فيمكن الاجتماع<sup>(١)</sup>.

(١) ينظر: شرح كتاب المنطق، السيد كمال الحيدري، ج ١، ص ٨٣.

ومثاله: ذات (محمد) تباين ذات (جعفر)، وذات (جعفر ومحمد) لا تجتمع على شئ واحد، بخلاف الحلاوة والسواد، الحلاوة تغاير معنى السواد مع ذلك هما متماثلان؛ لأن بينهما جهة مشتركة وهي الكيف الحسي، فكلاهما يحس عن طريق أداة الحس، كالنظر للسواد، والذائقة للحلاوة، والجهة هي الكيف، وهما يمكن أن يجتمعا في التمر، فهو حلو وهو أسود، ومعنى كونهما من الأعراض تحتاج إلى موضوع تحل فيه، فالسواد لا يوجد إلا في موضوع، بخلاف الإنسان قائم بذاته ولا يحتاج إلى موضوع يحل فيه، وعليه فكلام الشيخ على إطلاقه غير تام.

أجيب عن ذلك بثلاثة أمور:

الأول: جواب نقضي:

إن الطول والقصر، أحدهما يُغاير الآخر فمعنى الطول يُغاير معنى القصر، والجهة المشتركة بينهما في الكم والمقدار، وهما من الأعراض؛ لأن الطول والقصر لا يتحققا إلا في موضوع، مع ذلك قلنا أن الطول والقصر لا يمكن أن يجتمعا، فيكونا شيئاً واحداً هو طويل وهو قصير.

الثاني: إن المثلين لا يمكن أن يجتمعا على شئ واحد وهذا حكم عقلي، وهناك قاعدة تقول: أن الأحكام العقلية لا يمكن أن تُخصص، أي أن كل حكم عقلي لا يمكن أن يُخصص، كقولك كل موجود ممكن يحتاج إلى علة (١).

(١) ينظر: المنظومة، ملا هادي السبزواري، ج ٢، ص ٣٩٦. الجوهر النضيد، العلامة الحلي، ج ١، ص ٢٧٠. القواعد الشريفة، الشيخ محمد شفيع الجابلق، ج ٢، ص ٣٣٧. مطارح الأنظار، أبو القاسم الكلانتر، ج ٣، ص ٢٣٥. الحاشية على القوانين، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ١، ص ١١٩.

الثالث: إن المراد من المثلين هو تماثل المثلين، وليس المراد من التماثل المعنى الأعم عند الفلاسفة والمناطق.

فقولهم: (المثلان لا يجتمعان<sup>(١)</sup>) ليس المراد منه التماثل العام الذي هو تماثل التجانس والتساوي، بل المراد منه التماثل بالمعنى الاخص، وهي ماكانت الجهة المشتركة خصوص النوع، وما أُورِد من مثال كالطعم واللون هذا من تماثل المتشابهين؛ لأنهما يشتركان في الكيف المحسوس.

### الدليل على استحالة إجتماع المثلين:

حكم بديهي؛ لأنّ مرجعه الى استحالة إجتماع النقيضين، وإجتماع النقيضين محال، اذن إجتماع المثلين يكون محالاً أيضاً.

وكيفية الرجوع كما في المثال: أن محمداً هو لا جعفرأ، وجعفرأ هو لا محمداً، فلو قلت إجتماع محمد وجعفر على شئ واحد، معناه إجتماع محمد ولا محمد، وجعفر ولا جعفر، وهذا جمع بين النقيضين.

فإذا قلت هذا الشئ محمد يعني هو غير جعفر، واذا قلت هو نفسه جعفر إذن هو غير محمد، إذن هو محمد وغير محمد، وهو جعفر وغير جعفر، وهذا واضح البطلان.

(١) ينظر: الجواهر النضيد، العلامة الحلي، ج ١، ص ٩٩. المنظومة، ملا هادي السبزواري، ج ١، ص ٨٧. شرح الإشارات والتنبيهات، الخواجة نصير الدين الطوسي، ج ٢، ص ٤٦.

### القسم الثاني: المتخالفان:

إذا لم يلحظ العقل تلك الحقيقة المشتركة بين المعنيين المتغايرين سُمي ذلك بد(التخالف).

وعليه، فالفرق بين التماثل والتخالف: إن التماثل نلحظ تلك الحقيقة المشتركة التي بين المعنيين المتغايرين، مثل محمد وجعفر، فإذا لاحظ العقل الحقيقة المشتركة وهي الإنسانية قال بد(التماثل).

أما إذا لم تُلحظ الحقيقة المشتركة قيل بأنه تخالف، أي نلحظ ذات محمد وذات جعفر من دون لحاظ الجهة المشتركة، سواء كانت هناك جهة مشتركة أم لا.

### الفرق بين الصفات والذوات:

الصفات: إذا وجدت في الخارج تحتاج الى محل تحل فيه.

ومثالها السواد إذا وجد في الخارج يحتاج الى موصوف، فيقال: الجسم أسود.

أما الذوات: إذا وجدت في الخارج فلا تحتاج الى محل وموضوع.

ومثاله الإنسان فإنه موجود في نفسه.

وهذا لا يعني إنه -أي الإنسان - لا يحتاج الى علة، بل يحتاج الى علة، ولكن إذا وجد في

الخارج وجد لا في موضوع. فالإنسان موجود في نفسه، خلاف السواد موجود في موضوع.

### القسم الثالث: المتقابلان:

تقدم أنّ المعنيين المتغايرين إما أنّ تُلاحظ جهة الاشتراك وهذا هو التماثل، أو لا تُلاحظ جهة الاشتراك.

وإذا لا تُلاحظ جهة الاشتراك، إما أن لا يكون بينهما تنافر وتعاند، بحيث يمكن اشتراكهما في محل واحد، من قبيل السواد والحلاوة، فإذا لم تُلاحظ جهة الاشتراك هما من المتخالفين، لكن ليس بينهما تعاند ذاتي، ولهذا يمكن أن يجتمعا في التمر.

إما إذا كان بينهما تغاير وتعاند ذاتي، بحيث لا يمكن أن يجتمعا في محل واحد، ومن جهة واحدة، فهذا هو التقابل.

وعليه فالكلام يقع في نقطتين:

#### (١) الفرق بين التخالف والتقابل:

إنّ التخالف يمكن إجتماعه على شئ واحد، خلاف التقابل فإنه لا يمكن الإجتماع على شئ واحد.

إذن المتقابلان: هما المعنيان المتنافران اللذان لا يمكن أن يجتمعا في محل واحد، في آن واحد، مثل الوجود والعدم، فإنه يستحيل اجتماعهما في محل واحد.

أما إذا كانا في محلين فإنه يمكن الإجتماع، من قبيل الحرارة والبرودة، فلا يمكن الإجتماع في محل واحد، لكن يمكن الإجتماع في أكثر من محل، أو جهة أخرى، أو في زمانين.

## (٢) أقسام التقابل:

المعنيان المتقابلان: إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر، أو لا يكون أحدهما عدماً للآخر.

الأول: إما أن تؤخذ فيه القابلية والشأنية، وهو (تقابل الملكة وعدمها)، أو لا تؤخذ فيه القابلية والشأنية، هو (تقابل النقيضين).

الثاني: أن يكون أحدهما عدماً للآخر، وهو على شقين:

إما يلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر، وهذا (تقابل التضاييف).

أو لا يلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر، وهذا (تقابل الضدين).

بناءً على هذا، تكون الأقسام أربعة.

### بيان ذلك:

أن يكون أحد المعنيين عدماً للآخر، وهذه الصورة فيها قسمان:

القسم الأول: أن يكون أحدهما عدماً مطلقاً لذلك الآخر، وهذا (تقابل التناقض)، ومثاله الوجود والعدم، الإنسان واللاإنسان.

فالإنسان واللاإنسان معنيان متنافران ومتقابلان، بمعنى أن اللاإنسان يكون عدماً للإنسان عدماً مطلقاً.

القسم الثاني: أن يكون أحدهما عدماً للآخر، من قبيل العلم والجهل، فالعلم وجود، والجهل عدم العلم، فالتقابل بين وجود وعدم، لكن الجهل ليس عدم العلم مطلقاً، بل هو عدم خاص، أي هو عدم العلم فيمن شأنه العلم، فلا يُطلق الجهل على الجمادات، بل فيمن شأنه التعلم.

إذن: هذا التقابل يكون (تقابل الملكة والعدم)؛ لأن العلم ملكة، والجهل هو عدم الملكة.

ولهذا عرف المصنف الملكة وعدمها: أمران وجودي وعدمي<sup>(١)</sup>.

إن قلت: ما هو نوع التقابل بين العمى واللاعمية، أحدهما أمر وجودي والآخر عدمي، أم كلاهما عدم؟

أقول: أما أن نقول أمر وجودي والآخر عدمي، فيصح التعريف.

وأما أن نقول كلاهما أمران عدميان، فلا يصح تعريف الشيخ المظفر<sup>(٢)</sup>؛ لأنه عرفها وقال: أحدهما وجودي والآخر عدمي.

لكن أقول: اللاعمية هو البصر؛ لأن (لا) نافية، والعمى هو عدم البصر، وكما هو معلوم أن نفي النفي إثبات، فالاعمية يساوي البصر، وهذا مصداق لاعمية.

هذا البصر مصداق للاعمية، والكلام ليس في مصداق النقيض، بل الكلام في نفس النقيض لافي مصداقه؛ لأن الكلام في عالم المفهوم وليس في عالم المصداق.

(١) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٤٦.



لهذا أشار صدر المتألهين رحمته: ما كان أحدهما عدماً للآخر، وليس ما كان أحدهما أمر وجودي والآخر عدمي، وهو الأدق<sup>(١)</sup>.

لكن الحق والإنصاف أن المصنف رحمته قال: (( أمران وجود و عدمي<sup>(٢)</sup> ))، ولم يقل عدم، وهذا إشارة الى (باء) النسبة، فالعدمي ليس هو العدم المطلق، وإنما هو عدم ذلك الوجود، أي العدم النسبي.

الصورة الثانية: أن يكون المعنيين المتقابلين المتنافرين أمران وجوديان، أي معاني وجودية، وفيها قسمين:

القسم الاول: إما أن يلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر، كان ذلك (تقابل التضائف)، مثل الأبوة والبنوة.

فالمتضايقان: هما أمران وجوديان، فمجرد أن قال أمران وجوديان، أخرج التناقض، وتقابل الملكة والعدم؛ لأن أحدهما أمر وجودي والآخر عدمي (يستحيل إجتماعهما على شيء واحد)، وبعد أن قال رحمته: (( يتوقف من تعقل أحدهما تعقل الآخر<sup>(٣)</sup> )) أخرج التضاد.

إن قلت: لماذا عبر المصنف (الأب والابن)، ولم يعبر (الأبوة والبنوة) كما هو مشهور؟

أقول: التضاييف على نحوين: مشهوري وغير مشهوري.

المشهوري الابوة والبنوة، والفوقية والتحتية.

(١) الحكمة المتعالية، ملا صدرا الشيرازي، ج ٢، ص ١٠٣.

(٢) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٤٦.

(٣) المصدر السابق.

أما غير المشهوري الأب والإبن، والفوق والتحت، و تعبيره ليس مشهورياً؛ لأنه وقع الخلاف، هل أن الإضافة - التي هي نسبة شئ الى شئ آخر - هي نسبة المعروض الى المعروض، أو نسبة العارض الى العارض؟

وبعبارة أخرى: هل أن الإضافة نسبة الاب الى الابن، أو ما يُستنتج عن نسبة الإبن الى الأب، فإذا نسبنا الأب الى الإبن صارت عندنا ابوة، وإذا نسبنا الإبن الى الأب صارت عندنا بنوة، هل الناتج هو الإضافة؟ أم أن نفس النسبة هي الإضافة؟

أشاروا أن ماينتج عن النسبة هو الإضافة، أي الأبوة هي الإضافة، فيكون التقابل بين الناتجين، وهي الابوة والبنوة، وليس بين نفس الأفراد المنتسبة المعروضة<sup>(١)</sup>.

فإذا نسبنا الفوق الى التحت نتجت عندنا فوقية، وإذا نسبنا التحت الى الفوق نتجت عندنا تحتية، فيكون الناتج هو تقابل التضاييف، هذا هو المشهور، وإن كانت هناك إضافة غير مشهورة، كما تُنسب الى الفلاسفة مثل الأب الإبن<sup>(٢)</sup>.

وحكم المتضاييفين: يستحيل أن يجتمعا، بمعنى أن يكون شيئاً واحداً هو إبن وهو أب من جهة واحدة، لكن يجوز الإرتفاع، فهذا الكتاب ليس بأب ولا إبن.

ولهذا أشار الشيخ المظفر تذكراً: إن المتضاييفين بما هما متضاييفين لهما هذا الحكم، وهو يجوز أن يرتفعاً<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر: البراهين القاطعة، محمد جعفر الأسترابادي، ج ١، ص ٢٠٨.

(٢) ينظر: البراهين القاطعة، محمد جعفر الأسترابادي، ج ١، ص ١٩٧.

(٣) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٤٦.

فكل متضايفين يجوز ارتفاعهما بما هما متضايغان، وإذا وجد شئ كالعلة والمعلول، فعدم جواز الإرتفاع لا لأنهما من المتضايفين، بل لأمر آخر فيهما، وهو أن الشئ لا يخلو اما أن يكون علة أو معلولاً.

وعليه، منشأ عدم جواز إرتفاعهما بسبب كون الشئ لا يخلو من العلة أو المعلول، وبهذه الخصوصية لا يرتفعان، لكن بغض النظر عن هذه الخصوصية يجوز أن يرتفعان.

القسم الثاني: أن لا يلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر، كان ذلك (تقابل التضاد)، ومثاله الحرارة والبرودة.

بيان ذلك:

السواد والبياض، ليس بينهما تقابل التناقض؛ لأن التناقض ما كان أحدهما عدما للآخر، والسواد معنى وجودي والبياض كذلك.

إذن: يخرج تقابل التناقض، والملكة والعدم؛ لأن الملكة والعدم ما كان أحدهما أمراً وجودياً والآخر أمراً عدمياً.

فيمكن للعقل أن يتصور أحدهما بدون الآخر، وتصور أحدهما لا يتوقف على تصور وتعقل الآخر، هذا هو تقابل الضدين، أمران وجوديان لا يلزم من تصور أحدهما تصور الآخر، خلاف البنوة الأبوة، الذي يلزم من تصور أحدهما تصور الآخر وهو (التضائيف).

وقوله **تتد**: (إن الضدين لا بد أن يكونا صفتين<sup>(١)</sup>).

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٤٦.

توضيح ذلك متوقف على أمرين:

### (١) الفرق بين الذوات والصفات:

إن الذوات إذا وجدت في الخارج لا تحتاج الى موضوع تحل فيه، ومثاله (الإنسان) إذا وجد في الخارج لا يحتاج إلى موضوع يحل فيه.

بخلاف السواد، فإنه لا يوجد إلا في موضوع، بمعنى أن الصفات دائماً تحتاج الى موصوف، كالسواد فإنه يوجد في الجسم.

### (٢) بيان (الموضوع):

الموضوع هو المحل المستغني عن الحال فيه، فالسواد حالٌ حل في الجسم، فالمحل هو الجسم، والحال هو السواد، فإن الجسم هل يستغني عن السواد أم لا؟ نعم، يستغني عن السواد، فإذا زال السواد فإن الجسم لا يزول.

إذن: الموضوع هو المحل الذي يستغني عن الحال الذي حل فيه<sup>(١)</sup>.

فالضدان هما الأمران اللذان يردان على موضوع واحد، فالسواد والبياض يردان على الجسم، الذي هو الموضوع، وعلى هذا سوف يخرج الذوات؛ لأنها لا موضوع لها.

لذلك قال المصنف **تتد**: (على موضوع واحد<sup>(٢)</sup>)، والضدان يستحيل أن يجتمعا؛ لأن مرجع ذلك الى إجتماع النقيضين المحال، كما تقدم.

(١) ينظر: البراهين القاطعة، محمد جعفر الأسترابادي، ج ١، ص ١٦٩.  
(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٤٦.

### بيان ذلك:

لو قلت أن هذا الجسم أسود، أي ليس أبيضاً، أما لو قلت (أسوداً وأيضاً) جُمع الغير أبيض وأبيض، وهو جمع للنقيضين.

ولو قلت هذا الجسم أبيض يعني ليس أسوداً، أما لو قلت أبيض وأسود جُمع الأسود ولا أسود، وهو جمع بين النقيضين.

ولهذا، الإستحالة مرجعها الى التناقض، لذلك ورد في كلماتهم أصل البديهيات النقيضين، فيستحيل الاجتماع ويستحيل الإرتفاع<sup>(١)</sup>.

### التخالف:

إن التخالف على قسمين:

الأول: تخالف بالمعنى الأخص.

الثاني: تخالف بالمعنى الأعم.

فالتخالف بالمعنى الأعم: كل معنيين متغايرين، لم تلحظ بينهما جهة الإشتراك، وهذا يشمل التقابل؛ لأن التقابل مثل السواد والبياض لم تلحظ جهة الإشتراك.

كذلك التخالف بالمعنى الأخص إذا لم تُلحظ الجهة المشتركة.

(١) ينظر: البراهين القاطعة، محمد جعفر الأسترابادي، ج ١، ص ٤٢٠.

فيكون التقسيم:

التخالف بالمعنى الأعم على نحوين:

(١) تقابل.

(٢) تخالف بالمعنى الأخص، نظير تقسيم التصور الى تصور وتصديق.

حيث قلنا تصور بالمعنى الأعم وهو التصور لا بشرط، ينقسم الى تصديق وإلى تصور بشرط لا.

وهنا كذلك نقول:

التخالف بالمعنى الأعم لا بشرط ينقسم إلى تقابل، وإلى تخالف بالمعنى الأخص، أي بشرط لا، بمعنى بشرط عدم لحاظ الجهة المشتركة.

أما هناك بالمعنى الأعم لا بشرط.

إذن: التخالف بالمعنى العام هو المقسم، لذلك قال المصنف **تتد**: (ثم إن التخالف قد يطلق على ما يقابل التماثل فيشمل التقابل أيضاً<sup>(١)</sup>).

وعليه، فالفرق بين التخالف بالمعنى الأعم، والتخالف بالمعنى الأخص، هو أن التخالف بالمعنى الأخص هو أن لا تلحظ الجهة المشتركة بين المعنيين، وأن لا يكون بين المعنيين تنافر وتعاند من جهات ثلاثة.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٤٦.

فالتخالف يشتمل على أمرين:

(١) أن لا تلحظ الجهة المشتركة بين المعنيين.

(٢) أن يكون بين المعنيين تنافر وتعاند ذاتي، وهذا التخالف بالمعنى الأخص.

أما التقابل: هو أن لا تلحظ الجهة المشتركة، ولكن بين المعنيين تعاند وتنافر ذاتي.

فيكون الفرق: أن التقابل فيه معاندة ومنافرة ذاتية، بخلاف التخالف ليس بين المعنيين تعاند وتنافر ذاتي.

الجامع بينهما: هو التخالف بالمعنى الأعم، وفيه أمر واحد، وهو عدم لحاظ الجهة المشتركة.

إذن: التخالف - الذي هو عدم لحاظ الجهة المشتركة - على نحوين:

(١) إن كان عدم لحاظ الجهة المشتركة، مع وجود تعاند وتنافر ذاتي بين المعنيين هذا تقابل.

(٢) وإن كان عدم لحاظ الجهة المشتركة بين المعنيين، مع عدم وجود تنافر ذاتي، فهو تخالف بالمعنى الأخص.

ومثاله: الحلاوة والبياض، لم تُلحظ الجهة المشتركة بينهما، فهما من أي قسم من أقسام التقابل؟

فهما ليسا من المتقابلين؛ لأنه ليس بينهما تعاند وتنافر ذاتي، فيمكن أن يجتمعا في السكر فهو حلو وأبيض، فهما من المتخالفين؛ لأنه لم نلاحظ الجهة المشتركة بينهما، فيكون تخالف بالمعنى الأخص.

أما السواد والبياض، مع عدم لحاظ الجهة المشتركة، فيكون بينهما تعاند ذاتي، أي استحيل إجتماعهما على شئ واحد، في زمان واحد، هذا يعبر عنه بالتقابل.

### القسم الثالث: قسمة اللفظ مطلقاً إلى مفرد ومركب:

#### توطئة:

عندما قُسم اللفظ إلى مفرد ومركب لا بد من فرض أساس لهذا التقسيم، فإن اللفظ إن كان جزءه يدل على جزء معناه، أو لا يدل جزءه على جزء معناه حين هو جزء، فيقسم إلى لفظ مفرد ولفظ مركب.

وعليه فالتقسيم على أساس دلالة اللفظ على جزء معناه، أو عدم دلالة اللفظ على جزء معناه المطابقي حين هو جزء له.

ويتفرع على ذلك أمور:

(١) إن اللفظ الملحوظ في التقسيم هو اللفظ الموضوع لمعناه، وبذلك يخرج اللفظ الذي لم يُوضع لمعناه، وهو المعبر عنه باللفظ المهمل، إذ إن اللفظ المهمل هو الذي لم يُوضع لمعناه، مثل (ذيز) مقلوب (زيد)، وعلى هذا فإن اللفظ المفرد والمركب لا يصدق إلا على اللفظ الذي قد وضع لمعنى.



(٢) إنّ اللفظ الملحوظ هنا ليس بقيد الوحدة ولا بقيد التعدد، فاللفظ مطلقاً سواء كان لفظاً واحداً، أو كان لفظاً متعدداً، فاللفظ الواحد مثل: محمد، زيد، بكر، أما اللفظ المتعدد مثل أكرم الإنسان، جاء زيد، عبد الله، فهنا سواء قلنا أن اللفظ واحد أو متعدد ينقسم إلى مفرد وإلى مركب، وهذا معنى كون اللفظ مطلقاً.

(٣) إنّ الجامع للإفراد والتركيب هو الدلالة المطابقة، أي إن دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له، لما تقدم من أن الأصل في الدلالات هي المطابقة؛ لكون الدلالة التضمنية متفرعة عن الدلالة المطابقة، من باب تفرع الجزء عن الكل، وكذلك الإلزامية متفرعة عن الدلالة المطابقة، من باب أن دلالة ما هو خارج عن الكلام فرع دلالة نفس اللفظ على معناه الموضوع له.

إذن: المقسم للإفراد والتركيب هو الدلالة.

ومثاله: لفظ (عبد الله) وهو إسم علم لشخص، هذا اللفظ له جزئيين:

الأول: عبد.

الثاني: لفظ الجلاله (الله).

فينحل إلى جزئين، لكن لا يدل جزءه على جزء معناه حين هو جزء؛ لأن (عبد الله) إسم شخص معين، لكن (عبد) تدل على العبودية ولفظ الجلاله (الله) يدل على إسم الذات المقدسة.

وهذا معناه أن لفظ (عبد الله) لا يدل جزءه على جزء معناه حين هو جزء.

إذن: كل لفظ لم يدل جزءه على جزء معناه حين هو جزء فهو لفظ مفرد.

وعليه فالكلام يقع في عدة نقاط:

### (١) اللفظ المفرد والمركب عند النحوي:

إن جهة الإفراد والتركيب عند النحوي تختلف عن جهة الإفراد والتركيب عند المنطقي.

وقبل بيان ذلك نشير إلى أمرين:

(أ) قول المصنف **تتئ** (ويقصد المنطقيون به <sup>(١)</sup>).  
 (ب) لا يريد أن يقول أن هناك تعريفين للمفرد، كل واحد يختلف عن الآخر، بل المنطقي

يقصد مجموع هذين الأمرين.

والأول كان الأمر الأول فقط - وهو أن اللفظ المفرد هو الذي لا جزء له - فمثل محمد له جزء فلا يكون مفرداً، ويقصد المنطقيون بالمفرد هو مجموعهما لا أن هناك تعريفان للمفرد.

أما الجهة التي يلحظها النحوي هي وحدة الإعراب وتعدد الإعراب.

ولهذا أشار المصنف إذا كان اللفظ يعرب إعراباً واحداً فهو مفرد، أما إذا كان يعرب إعراباً متعدداً فهو مركب <sup>(٢)</sup>.

ومثاله: (محمد) له إعراب واحد، أما مبتدأ، وإما خبر، وإما فاعل، وإما مفعول به.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٤٦.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٦٠.

أما لفظ (عبد الله) فمركب، حتى لو كان إسم لشخص؛ لأن (عبد) مضاف ولفظ الجلالة (الله) لها إعراب آخر وهو مضاف إليه.

أما لو كان (عبد الله) إسم علم، فله إعراب واحد فقط، إما مبتدأ أو خبر، أو فاعل...

## (٢) اللفظ المركب:

وهو ما يشتمل على الأمور التالية:

(أ) أن يكون للفظ جزء، وبهذا الشرط يخرج اللفظ الذي لا جزء له، من قبيل همزة الإستفهام، أو حرف (ق) فعل أمر مجزوم بحذف حرف العلة (الياء)، لأنه معتل الآخر.

(ب) أن يكون جزء اللفظ يدل على معنى، وبهذا الشرط يخرج مثل لفظ (محمد)؛ لأن لفظ محمد له جزء، إلا أن هذا الجزء ليس له معنى في اللغة، مثل (م، ح، م، د).

(ج) أن يكون للفظ جزء، والجزء يدل على جزء المعنى حين هو جزء، وبهذا يخرج لفظ (عبد الله)، فيما لو كان إسم علم، لا صفة وموصوف، إذ لو كان هذا اللفظ إسمًا لشخص، فصحيح أن اللفظ له جزء، وصحيح أن هذا الجزء له معنى في اللغة، وهو معنى العبودية، ومعنى إسم الجلالة، لكن جزء المعنى ليس هو جزء المعنى الموضوع له اللفظ.

إن قلت: إن هذه الشروط ليست جامعة، فلو سمى شخص من الأشخاص ابنه (حيوان ناطق) فهنا هذا الحيوان الناطق تجري عليه الأمور الثلاثة:

وهي له جزء، ولهذا الجزء معنى أيضًا، فان الحيوان له معنى، والناطق له معنى، وكذا

الشرط الثالث.

وعلى هذا التعريف، فإن (حيوان ناطق) يكون مركباً وليس مفرداً، مع إنكم قلتم إذا كان اللفظ اسم شخص فهو مفرد وليس مركباً؟

في مقام الجواب أشار بعضهم: علينا أن نضيف شرطاً رابعاً، يُخرج لفظ (الحيوان الناطق) إذا كان إسم شخص (١).

وهو أن يكون هذا اللفظ له جزء، وجزءه له معنى، ومعناه جزء من معنى اللفظ، ومقصود هذه الدلالة أي لا بد من أن نأخذ عنوان القصد.

والأب عندما سمى ابنه (حيوان ناطق) لم يقصد الجسم الحساس المتحرك بالإرادة، بل قصد ذات لها مواصفات خاصة، وهو الطويل أو القصير، المولود في الزمن الفلاني، فلا يقصد منه ماهية الإنسان.

أما الشيخ المظفر رحمته له رأي آخر، غير ما ذهب إليه المناطقة (٢).

أشارت رحمته إلى أنه لا نحتاج إلى الشرط الرابع؛ لأننا لا نتصور أن هناك دلالة من دون قصد، فإن الدلالة دائماً تتحقق مع القصد (٣).

إن قلت: النائم اثناء نومه وقال (عبد الله) ينتقل الذهن إلى المعنى، من دون حاجه إلى القصد؛ لانه نائم فلا يتحقق منه القصد؟ فهذه دلالة من دون قصد؟

أجاب الشيخ المظفر رحمته أن مثل هذه الأمثلة لا تُسمى دلالة أصلاً؛ لأنها من باب

تداعي المعاني.

(١) ينظر: البراهين القاطعة، محمد جعفر الأسترابادي، ج ١، ص ٢٥١.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥١.

(٣) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥٠.

والسر في ذلك: هو أن الدلالة ليس مطلق الانتقال من شيء الى آخر يُسمى دلالة، فليس مطلق الانتقال يسمى دلالة، بل الانتقال للمعنى المقصود.

فإنّقال الذهن من سماع كلام النائم أمر وجداني لا إشكال فيه، لكن الدلالة ليست مطلق الانتقال من شيء الى شيء آخر.

### (١) أقسام المركب:

ينقسم المركب الى قسمين:

أ) المركب التام: هو الكلام الذي يحسن السكوت عليه، بمعنى أن المتكلم لو اكتفى به لما كان مخللاً بغيره .

ومثاله: (علي عليه السلام إمام) جملة تامة يحسن السكوت عليها، هذا مركب تام.

أما لو قلت (إن جاء محمد) ولم تكمل الجملة، هنا أن السامع يبقى ينتظر، وعليه يكون مركب ناقص؛ لأنه لا يحسن السكوت عليه.

ب) المركب الناقص: هو الكلام الذي لا يحسن السكوت عليه لعدم كونه مفيداً لفائدة تامة، لذلك يظل المخاطب معه منتظراً للمزيد من الكلام، ومثاله أن يقال: (رجل عالم)

أو (رجل في).

## المناط في صحة السكوت:

أن المراد من السكوت ليس سكوت السامع، ولا سكوت الأثنين معاً، بل حسب ظاهر عبارة المصنف هو سكوت المتكلم<sup>(١)</sup>.

وصحة السكوت ترجع إلى النسبة التي تتضمنها كل جملة من الجمل، فإن الجملة التامة أو المركب التام يشتمل على نسبة تامة، أما المركب الناقص يشتمل على نسبة ناقصة.

مثال المركب التام: (علي عليه السلام إمام)، هذه جملة تشتمل على ثلاثة أطراف:

الأول: المبتدأ، وهو الموضوع، وهو المحكوم عليه وهو (علي عليه السلام).

الثاني: الخبر، وهو المحمول، والحكم، فحكمنا على علي عليه السلام (إمام).

الثالث: النسبة التي من خلالها نسند الموضوع إلى المحمول، أي نسند (الإمام) إلى (علي عليه السلام)، ببركة هذه النسبة يحسن السكوت على هذه الجملة.

أما لو قلت: (خالد القائم)، النسبة الموجودة في الوصف والموصوف ناقصة، فلا يصح السكوت عليها هنا؛ لإختلاف النسبة؛ لأن السامع يبقى منتظر المتكلم يتم كلامه.

## المركب التام على قسمين:

المركب التام الخبري: هو الذي يحكي عن الواقع، ولذا فهو يحتمل المطابقة للواقع ويحتمل عدمها، فإذا كانت الجملة مما تحتمل أن توصف بالصدق، وتحتمل أن توصف بالكذب، كانت خبرية، ومثال ذلك (محمد عالم)، جملة تحتمل أن توصف بالصدق، وتحتمل أن توصف بالكذب.

(١) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥٠.

أما كونها مركب تام؛ لأنها جملة يصح السكوت عليها، وأما إنه خبري؛ لأن هذه الجملة  
تحتل الصدق إذا كانت مطابقة للواقع، وتحتل الكذب إذا كانت غير مطابقة للواقع.

مثال: (أمطرت السماء ماءً)، فهذه الجملة يحتل أن تكون صادقة، كما لو كان المطر  
فعلاً قد تحقق، ويحتل أن تكون كاذبة إذا لم ينزل المطر، وهذه الجملة تحتل الصدق  
والكذب، فهي جملة خبرية.

المركب التام الإنشائي: وهو الذي لا يحكي عن الواقع، ولذا فهو لا يحتل الصدق أو  
الكذب، ومثاله: قولنا (إشرب الدواء)، هنا لا يقال أن هذه الجملة تحتل الصدق والكذب؛  
لأنه أمر، والأمر لا يحتل الصدق ولا الكذب.

فهذا مركب تام؛ لأنه جملة مفيدة يحسن السكوت عليها، وإنشائية أيضاً؛ لأنها لا تحتل  
الصدق والكذب.

إذن: الأساس في تقسيم المركب التام الى خبري والى إنشائي هو احتمال الصدق  
والكذب، فإن الجملة الخبرية تحتل الصدق والكذب، أما الجملة الإنشائية لا تحتل  
الصدق ولا الكذب.

### النسبة الوقوعية والنسبة الإيقاعية:

إن المركب التام الخبري يتضمن نسبة وقوع، وليس إيقاع، بخلاف المركب التام الإنشائي يتضمن نسبة إيقاع وليس وقوع.

### والفرق بين النسبتين:

فإن النسبة الوقوعية: هي كل نسبة كانت منظورة على نحو قد تم وجودها، وكان مفروغاً عن تحققها.

بخلاف النسبة الإيقاعية: هي كل نسبة كانت منظورة على أساس إيجادها وتحقيقها خارجاً بعد كلام المتكلم.

مثلاً: (محمد شرب الدواء)، و (إشرب الدواء)، فإنه في الجملة الأولى نسبة وقوعية، من أن محمداً قد شرب الدواء، وقد تحقق الشرب، وفرغ منه، وهنا المتكلم قام بالإخبار والحكاية عن وقوع الشرب.

بخلاف الجملة الثانية، وهي (إشرب الدواء)، فهي إنشاء النسبة التي يراد تحقيقها خارجاً، بمعنى أنه لم يتحقق شرب الدواء حين صدور الكلام من المتكلم.

قد يقال: في جملة (الكل أعظم من جزءه)، هل تحتاج أن توصف بالصدق أو الكذب، أو هي قطعاً صادقة، فهل تدخل أمثال هذه الجمل في المركب التام أم لا؟

الجواب: إن وصف الصدق والكذب لذات الجملة بما هي جملة، بغض النظر عن الواقعية وعدم الواقعية.



فنفس الجملة بذاتها تحتمل الصدق وتحتمل الكذب، بغض النظر عن الدليل، أو هل قام البرهان على ذلك أم لا.

وقد يقال: إن القرآن الكريم فيه كثير من الجمل الخبرية، فهل يحتمل الصدق والكذب؟  
الجواب: نعم، إذا لم ننسب هذه الكلمات الى الله تعالى، في حين أننا قطعنا بصدق هذه الجملة في القرآن؛ لأنها من عند الله تعالى.

#### (٤) أقسام المفرد:

بعد أن بين المصنف تثنى الكلام في المفرد والمركب، شرع في أقسام المفرد، وقسمه إلى ثلاثة أقسام:

كلمة، واسم، وأداة، وسنشرع في بيان الأقسام:

#### (أ) الكلمة:

الكلمة لغة: الكلمة: ((لغة تميمية، والكلمة: اللَّفْظَةُ حجازية، وَجَمْعُهَا كَلِمٌ، تُذَكَّرُ وَتُؤَنَّثُ. يُقَالُ: هُوَ الْكَلِمُ وَهِيَ الْكَلِمُ، وَالْجَمْعُ فِي لُغَةِ تَمِيمِ الْكَلِمُ<sup>(١)</sup>))

الكلمة اصطلاحاً: ((هي المفرد الدال بمادته على معنى مستقل في نفسه، وبهيئته على نسبة ذلك المعنى إلى فاعل لا بعينه، نسبة تامة زمانية<sup>(٢)</sup>)).

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٢، ص ٥٢٣.

(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥٢.

## شرح مفردات التعريف :

(١) قال تَنْزُّ (اللفظ المفرد) يخرج المركب، والمفرد هو ما لا يدل جزءه على جزء معناه حين هو جزء.

ومثاله: (ضرب) فعل ماضي، ولاشك أنها فعل مفرد، وإن كان لها أجزاء (ض، ر، ب)، لكن ليس لجزئها معنى، فهذا اللفظ (ضرب) دال بمادته على معنى مستقل في نفسه، وبهيئته على نسبة ذلك المعنى.

## بيان ذلك:

إن كلمة (ضرب) تشتمل على مادة، وتشتمل على هيئة، كل لفظ يتكون من مادة وهيئة. والفرق بين مادة اللفظ وهيئة اللفظ: هو (إن مادة اللفظ يراد بها الأصل الذي أُشتق منه اللفظ)، ومثاله (ضرب) مادتها: (ض، ر، ب)، (كتب) مادتها: (ك، ت، ب). أما الهيئة معناها صيغتها، أو كيفية ترتيبها، وكيفية تأليفها، من سكنات، وحركات، وتقدم، وتأخر، هذا هو الذي يُسمى هيئة الكلمة.

أي شكل الكلمة، مثلاً (ضرب) جاءت على وزن (فعل)، (يضرب) جاءت على وزن (يفعل)، (إضرب) جاءت على وزن (إفعل)، (ضارب) جاءت على وزن (فاعل)، و(مضروب) جاءت على وزن (مفعول).

فقد تتفق المادة، وتختلف الهيئة، ومثاله (كتب، يكتب، اكتب، كاتب)، فهنا المادة واحدة، وهي الكتابة، فإن المصدر هو مادة الكلمات؛ لأن من خلال الكتابة إشتقنا منه (كتب) و(يكتب).

لكن الهيئة مختلفة، ف (ضرب) هيئتها (فعل)، و (مضروب) هيئتها (مفعول)، (إضرب) هيئتها (إفعل)، فإن الهيئة مختلفة، فعل، سَمْعول: فاعل، وإن كانت المادة واحدة وهي (الكتابة) لكن الهيئة مختلفة.

وقد تتحقق الهيئة، لكن المادة مختلفة، مثلاً (ضرب، أكل، شرب، نام)، هنا الهيئة كلها واحدة، وهي (فعل)، لكن المادة مختلفة، (ضرب) مادتها (الضرب)، و(أكل) مادتها (الأكل).

(٢) قوله (( يدل بمادته على معنى مستقل في نفسه <sup>(١)</sup>)).

المعاني التي تدل عليها الألفاظ على قسمين:

المعاني المستقلة: وهي كل معنى قائم بنفسه، أي لا يحتاج إلى طرفين.

ومثاله: (محمد) فهذا اللفظ يدل على ذات الشخص، المستقل بنفسه.

المعاني الغير مستقلة: وهي كل معنى يكون ظاهراً في غيره، ومثاله الحروف (من، في، إلى)، لا يظهر معناها في الجمل، فلو قلت (سرت من البصرة الى الكوفة)، ظهر معنى لـ (من) وهو الإبتداء، وظهر معنى (إلى) وهو الإنتهاء، أما لو كانت (من) وحدها، أو (إلى) وحدها ليس لها معنى ظاهر، فالحروف ليس لها معنى ظاهراً في نفسه إلا من خلال الجملة.

فلو جئنا إلى المادة وهي (الأكل، الشرب) هذه معاني إستقلالية، معناها واضح، ولا يحتاج الى ضم طرفين.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥٢.

إذن: المادة معناها إستقلالي، فمادة (ضرب) هو (الضرب) وهو معنى مستقل في نفسه، ومادة (أكل) هو (الأكل)، وهو معنى مستقل في نفسه.

وعليه، فلفظ (ضرب) مفرد؛ لأن جزءه لا يدل على جزء معناه الدال بمادته، وهو (الضرب) على معنى مستقل في نفسه، وبهيئة على نسبة ذلك المعنى، وهو المعنى الإستقلالي وهو (الضرب) الى فاعل ما لا بعينه. فمعنى (ضرب) معناها نسبة (الضرب) إلى فاعل ما، أي غير معين.

٣) قوله تَدْتُرُ: ((يدل بمادته على معنى مستقل في نفسه<sup>(١)</sup>))، أخرج الحرف؛ لأن الحرف معنى غير مستقل في نفسه كما تقدم.

٤) قوله تَدْتُرُ: ((وبهيئته على نسبة ذلك المعنى الى فاعل ما لا بعينه<sup>(٢)</sup>)).

أخرج الإسم؛ لأن الإسم وإن كان له معنى مستقل في نفسه، لكن الهيئة لا تدل على نسبة المادة إلى فاعل ما، فلا يقال (علي) نسبة العلو الى فاعل ما، فخرج الإسم، لكن ليس جميع الأسماء.

فإذا جئنا الى إسم الفاعل من قبيل (كاتب)، فإن لفظه مفرد؛ لأنه لا يدل جزءه على جزء معناه، ومادته تدل على معنى مستقل في نفسه، ومادة (كاتب) هي الكتابة، وهيئة (كاتب) تدل على نسبة المادة الى فاعل ما.

فإسم الفاعل يندرج تحت تعريف الكلمة المنطقية، فنحتاج إلى أن نخرج إسم الفاعل، فنظيف قيد وهو (نسبة تامة زمانية)، وبهذا القيد تخرج المشتقات من قبيل إسم الفاعل.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢.

٥) قوله (نسبة تامة زمانية):

النسبة الزمانية على قسمين:

١) النسبة الزمانية التامة.

٢) النسبة الزمانية الغير تامة.

النسبة الزمانية التامة: المراد منها لو كانت مدلوله لهيئة الكلمة كانت نسبة تامة زمانية،

ومثاله: لو جئنا الى هيئة (ضرب) فهي فعل، والفعل دال يحتاج الى مدلول، والمدلول هو نسبة المادة الى فاعل ما، في زمان الماضي، أي نسبة الضرب الى فاعل ما في زمان الماضي، ويضرب نسبة الضرب الى فاعل ما في زمن الحاضر أو المستقبل، واضرب نسبة الضرب الى فاعل ما في زمن المستقبل.

ولهذا قالوا: الفعل يسند الى أحد الأزمنة الثلاثة: (الماضي، المضارع، المستقبل<sup>(١)</sup>).

إذن: نفس هيئة الفعل موضوعة لنسبة المادة الى فاعل ما في إحدى الأزمنة الثلاثة.

فالزمان أستفيد من نفس هيئة (ضرب، يضرب، إضرب).

هذا معنى النسبة الزمانية التامة، أي أن الزمان أستفيد من نفس هيئة (ضرب)، أنه فعل ماضي وهكذا.

النسبة الزمانية الغير تامة: المراد منها لو كانت النسبة التامة الزمانية ليست مدلوله للكلمة فيعبر عنها نسبة ناقصة.

(١) ينظر: توضيح المباني في شرح مختصر المعاني، السيد محمد جواد الطهراني، ج ٢، ص ٥٣.

ومثاله: إسم الفاعل (ضارب)

قالوا: هيئة (ضارب) فاعل، ومدلولها نسبة الضرب إلى فاعل ما، لكن في أي زمان<sup>(١)</sup>؟

قالوا: لا تدل على زمان، ولهذا لو أردت أن تعين الزمان عليك أن تقول (ضارب الآن)، أو (ضارب غداً)، فتأتي بكلمة تدل على الزمان، أما إسم الفاعل مجرداً لا يدل على الزمان<sup>(٢)</sup>.

إذن: الهيئة تارة موضوعة، وبنفسها تدل على الزمان، وهي الكلمة المنطقية، أي الفعل في علم النحو (ضرب، يضرب، إضرب)، وإسم الفاعل يخرج عن تعريف الكلمة في المنطق؛ لأن النسبة الزمانية تكون ناقصة وليس تامة.

وكذلك يخرج الزمان مثل (اليوم، الليل)، وذلك لأنه بنفسه يدل على الزمان، دون الهيئة، وصيغته (اليوم) تدل على (اليوم)، و(أمس) تدل على (الأمس) لا بالهيئة.

والفرق بينهما: ليس المراد كما قال البعض من أن النسبة التامة الزمانية هي التي يصح السكوت عليها، بل الكلام في المفرد وليس في المركب حتى يأتي هذا الكلام<sup>(٣)</sup>.

ف(ضرب) ليس هي جملة تامة حتى يقال يصح السكوت أو لا يصح السكوت.

(١) ينظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني، الصبان الشافعي، ج ٢، ص ٤٦٩.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٩.

(٣) ينظر: البراهين القاطعة، محمد جعفر الأسترابادي، ج ١، ص ٣١٠.

## ب) الإسم:

الإسم لغةً: هو اللفظ المفرد الدال على معنى مستقل في نفسه، ولا توجد هيئة تدل على نسبة زمانية، مثل (محمد، علي) (١).

نعم، قد يشتمل على هيئة تدل على نسبة لكنها ناقصة، مثل (ضارب) يدل على ذات. فإذا قلت (زيد عالم) أي ذات زيد تلبس بالعلم، ومادته العلم، (ضارب) زيد تلبس بالضرب، (كاتب) زيد تلبس بالكتابة، وهكذا.

الإسم اصطلاحاً: ما دل على ذات غير مقترنة بزمن (٢).

## تنبيه:

هناك بحث لطيف عند الأصوليين من أن المشتق هل هو المتلبس بالمادة فعلاً، أو حتى الذي انقضى عنه التلبس (٣).

ومثاله: (زيد عالم)، إذا قلت (أكرم العالم) عالم إسم فاعل، ومعناه الذات التي تلبست بالعلم، والآن متلبس بالعلم، فيشمله الإكرام، لكن لو ترك زيد العلم، هنا هل يشمل (أكرم العالم زيداً) الذي انقضى عنه التلبس بالعلم؟

لذلك قالوا: هل أن المشتق هو الذي يتلبس بالعلم فقط، أو الذي تلبس بالعلم والذي إنقضى عنه التلبس (٤)؟

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٠.

(٢) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١١١.

(٣) ينظر: بدائع الأفكار، ميرزا حبيب الله الرشتي، ج ١، ص ١٧٤. بدائع الأفكار في الأصول، آغا ضياء الدين

العرفاني، ص ١، ص ١٨٨. دروس في الكفاية، الشيخ غلام علي المحمدي البامباني، ج ١، ص ٢٦٥.

(٤) المصادر نفسه ج ١، ص ١٧٤.

جواب ذلك موكول الى علم الأصول، وخلاصته أن المشتق حقيقي في المتلبس، ومجاز في المنقضي.

### ج) الأداة:

الأداة لغةً: ((الإِذَاءَةُ بِالْكَسْرِ وَالْمَدِّ: الْوِكَاءُ وَهُوَ شِدَادُ السَّقَاءِ، وَأَدَاةُ الْحَرْبِ: سِلَاحُهَا.

قال: ابْنُ السَّكَيْتِ: أَدَيْتُ لِلسَّفَرِ فَأَنَا مُؤَدٍ لَهُ إِذَا كُنْتَ مَتَهَيِّئًا لَهُ. وَنَحْنُ عَلَى أَدِيٍّ لِلصَّلَاةِ أَي تَهَيُّؤٍ. وَأَدَى الرَّجُلُ أَيضًا أَي قَوِيَ فَهُوَ مُؤَدٍ، بِالْهَمْزِ، أَي شَاكَ السَّلَاحَ؛ قَالَ رُوَيْبَةُ: مُؤَدِينَ يَحْمِينُ السَّبِيلَ السَّابِلَا.

وَرَجُلٌ مُؤَدٍ: ذُو أَدَاةٍ، وَمُؤَدٍ: شَاكَ فِي السَّلَاحِ، وَقِيلَ: كَامِلٌ أَدَاةُ السَّلَاحِ. وَأَدَى الرَّجُلُ، فَهُوَ مُؤَدٍ إِذَا كَانَ شَاكَ السَّلَاحِ، وَهُوَ مِنَ الْأَدَاةِ<sup>(١)</sup>)).

الأداة إصطلاحاً: وهي الحرف بأصطلاح النحاة، وهو يدل على نسبة بين طرفين<sup>(٢)</sup>.

ومثاله: (من) ليس معناها الإبتداء؛ لأن الإبتداء معنى إسمي، (الى) ليس معناها الإنتهاء، ؛ لأن الإنتهاء معنى إسمي (في) ليس معناها الظرفية؛ لأن الظرفية معنى إسمي، (على) ليس معناها الإستعلاء؛ لأن الإستعلاء معنى إسمي.

فلا بد أن نقول أن (من) معناها النسبة الإبتدائية، و (الى) النسبة الإنتهائية.

ومن المعلوم أن النسبة لا توجد الا بين الطرفين، فمحال أن تكون وحدها بدون الطرفين، إذ لا تتحقق نسبة ظرفية الا بوجود الظرف والمظروف، (النار في الموقد)، هناك ظرف وهو الموقد، ومظروف وهو النار.

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٤، ص ٢٥.  
(٢) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ١١١.



ملاحظة:

قال المصنف رحمه الله: ((الأفعال الناقصة هي من الأدوات في علم المنطق؛ لأنها لا تدل على معنى مستقل في نفسه<sup>(١)</sup>))؛ لأن (كان) مثلاً معناها الربط بين الطرفين، كـ (كان زيد قائماً)، أو كقولنا (زيد في الدار) نحتاج إلى زيد وإلى الدار.

كذلك (كان) نحتاج إلى زيد وإلى قائم.

نعم، تدل على الربط بين الطرفين، أما (كان) وإن كانت تدل على الربط بين الطرفين، لكن مع تحديد الزمان الماضي، ولهذا (كان) تدل على زمن الماضي.

فلو قال القائل (كان) وسكت، يبقى السامع ينتظر إلى أن يكمل الجملة؛ لأنها ليست لها دلالة على الحدث، وإن كانت تدل على النسبة الزمانية.

وهي على قسمين:

الأول: كان التامة.

الثاني: كان الناقصة.

والفرق بينهما: كان التامة تحتاج إلى المرفوع فقط، ولا تحتاج إلى المنصوب، وهي التي تأتي بمعنى وجد، تقول مثلاً (كانت الشمس) أي (وجدت الشمس).

أما كان الناقصة تحتاج إلى المرفوع، وإلى المنصوب، كقولك (كان محمدًا قائمًا)، فإنها تحتاج إلى المرفوع، وإلى المنصوب، ولهذا تكون ناقصة.

(١) المنطق، الشيخ محمدرضا المظفر، ج ١، ص ٥٣.

## مباحث الكلي

توطئة:

قسم المناطقة الشيء إلى كُلي وإلى جُزئي على أساس إمتناع فرض الصدق على كثيرين، وعدم إمتناع فرض الصدق على كثيرين.

فالشئ إذا كان يمتنع فرض صدقه على كثيرين كان جُزئياً، وإذا لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين كان كُلياً.

فالمقسم الجامع بين الكلي والجزئي هو المعنى، فيقال المعنى الموجود في الذهن أما أن يكون كلياً، أي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وإما يكون المعنى الموجود في الذهن جُزئياً، بمعنى يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

فالمقسم هو المعنى الموجود في الذهن الذي يُعبر عنه بالمفهوم، كما سيتضح ذلك في مبحث المفهوم والمصداق.

فمعنى (الإنسان) في الذهن كلي، ومعنى (زيد) في الذهن جزئي، فالمعنى هو الذي ينقسم إلى كلي وإلى جزئي، وليس اللفظ هو الذي ينقسم إلى كلي وإلى جزئي.

وعليه، فالكلام يقع في عدة نقاط:

## (١) إهتمام المنطق بالكلييات:

المنطقي لا يهتم بالجزئيات، بل يهتم بالمعاني الكلية.

والسر في ذلك: يرجع من أن المنطقي لا يهتم بالجزئيات لسببين:

(أ) إن الجزئيات في الخارج متعددة وكثيرة لا يمكن إحصائها، والمنطقي يريد أن يضع قانوناً لشيء محدد، وهذه الجزئيات غير محددة، وغير منضبطة، وكثيرة، ومتغيرة، بل هذه الجزئيات تتبدل من حال إلى حال آخر، من قبيل هذا الشيء اليوم قصير، وبعد أيام يكون طويلاً.

(ب) إن الجزئيات لا تقع في طريق الإستدلال، والمنطقي إنما يبحث في القواعد ليصل إلى باب البرهان والدليل، والجزئيات لا تقع في باب البرهان والدليل، فلا يمكن أن تكون المقدمات في الدليل مقدمة جزئية؛ لأنها غير منضبطة.

ولهذا قالوا: إن الجزئيات لا كاسبة ولا مكتسبة في باب البرهان<sup>(١)</sup>، وعليه فلا يهتم بها المنطقي.

وُبحث في علم المنطق إما على نحو الإستطراد، أي من باب أن الشيء يذكر<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر: البراهين القاطعة، محمد جعفر الأسترابادي، ج ١، ص ٨٤.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٦٨.

وإما للتعرف على الكلي؛ لأن الكلي لا يتحقق في الذهن إلا عن طريق الجزئيات، وذلك عند القول (بنظرية التفسير والإنتراع<sup>(١)</sup>) كما ستأتي إن شاء الله تعالى، تحت عنوان كيف توصل الذهن إلى الكليات<sup>(٢)</sup>.

## (٢) معنى الكلي والجزئي:

المفهوم الجزئي: هو المفهوم الذي يمتنع صدقه على كثيرين ولو بالفرض، ومثاله مفهوم محمد، هذا محمد المتشخص بخصوصيات معينة، لونه كذا، طوله كذا، فلا ينطبق إلا على واحد.

المفهوم الكلي: هو المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، ومثاله مفهوم (الإنسان)، مفهوم ينطبق على زيد، وخالد، وبكر، فلا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

## (٣) قيود الكلي والجزئي:

الجزئي والكلي أخذت فيهما ثلاثة قيود:

الأول: المفهوم.

الثاني: الصدق.

الثالث: الفرض.

(١) ينظر: فلسفتنا، السيد محمد باقر الصدر، ج ١، ص ٨٠. (وهي نظرية الفلاسفة الإسلاميين بصورة عامة، وتتلخص هذه النظرية في تقسيم التصورات الذهنية إلى قسمين: تصورات أولية، وتصورات ثانوية، فالتصورات الأولية هي الأساس التصوري للذهن البشري، وتتولد هذه التصورات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة، فنحن نتصور الحرارة لأننا أدركناها باللمس، ونتصور اللون لأننا أدركناه بالبصر، ونتصور الحلاوة لأننا أدركناها بالذوق، ونتصور الرائحة لأننا أدركناها بالشم... وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسنا، فإن الإحساس بكل واحد منها هو السبب في تصوره ووجود فكرة عنه في الذهن البشري، وتتشكل من هذه المعاني القاعدة الأولية للتصور، وينشئ الذهن بناءً على هذه القاعدة التصورات الثانوية، فيبدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء، وهو الذي نصلح عليه هذه النظرية بلفظ (الإنتراع) فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأولية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحس وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدمها الحس إلى الذهن والفكر).

(٢) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، العلامة الحلي، ج ١، ص ٤٩٤.

فالمفهوم الكلي: هو المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على كثيرين ولو بالفرض.

والمفهوم الجزئي: هو المفهوم الذي يمتنع صدقه على كثيرين ولو بالفرض.

فالمفهوم: هو المعنى الموجود في الذهن.

وعليه، الكلية والجزئية وصفان للمعاني الذهنية.

أما الصدق: هو الحمل، بمعنى إذا كان ذلك المفهوم يُحمل ويصدق على أفراد كثيرة

فهو كلي، أما إذا كان لا يصدق، بمعنى لا يُحمل على أفراد كثيرة فهو جزئي.

ومثاله: مفهوم الإنسان يُحمل على أفراد كثيرة، فيقال محمد إنسان، خالد إنسان، فحملنا

المفهوم على أفراد كثيرة هذا معنى الصدق.

أما إذا قلنا زيد، فمعنى زيد المتشخص لا يُحمل إلا على نفسه.

إذن: عنوان الصدق معناه الحمل.

والمراد من الحمل، معناه الإتحاد، بمعنى حمل شئ على شئ، أي أن ذاك الشئ يتحد

مع هذا الشئ، ف (محمد إنسان) إتحاد الإنسان مع محمد، أي محمد هو إنسان، أو (علي

إنسان) أي أن علياً هو إنسان، وهكذا.

فإذا قلنا الإنسان الذهني يصدق على أفراد كثيرة، فهل معنى ذلك يصدق على محمد

الخارجي، أو يصدق على صورة محمد؟

## هنا احتمالان:

الأول: المفهوم الذهني يصدق على محمد الخارجي، وبكر الخارجي، فيكون المفهوم صادقاً على الفرد الخارجي، وهذا محال؛ لأن الصدق معناه الإتحاد، وهذا يعني سيكون الوجود الخارجي متحد مع الوجود الذهني، فيؤدي إلى إنقلاب الوجود الذهني إلى خارجي، وهذا محال.

الثاني: المفهوم الذهني يصدق على الأفراد لكن ليس المراد من الأفراد في الخارج، بل المراد الأفراد الذهنية، وهو محمد الذهني، وعلي الذهني.

وبعبارة أخرى: إن المفهوم يصدق على الصور الموجودة في الذهن، وفي تعبير صدقه على زيد وبكر الخارجيان هذا تعبير مسامحي؛ لأن الصورة الذهنية تحكي عن الأفراد الخارجية.

أما الجزئي: فهو المفهوم الذي يمتنع ان يصدق على أفراد ذهنية، هذا الكتاب لا يصدق على أكثر من غيره.

## ٤) معنى الفرض:

فللفرض معنيان:

المعنى الأول: تقدير العقل، كأن يفترض ويقدر وجود ما هو معدوم، وهو فرض المحال ليس بمحال، فيمكن أن يُفترض من لا شيء إنه شيء إفتراض، والإفتراض خفيف المؤونة، وسهل المؤونة.

المعنى الثاني: هو تجويز العقل، أي أن العقل يجوز فرض المصاديق.

ومثاله: مفهوم شريك الباري، معنى متصور، وهو معنى كلي؛ لأنه مفهوم لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فالعقل يجوز أن هناك أفراد لشريك الباري.

بخلاف مفهوم الكتاب فصورته في الذهن، لا يجوز العقل أن تنطبق على غيره .

وعليه فالمفهوم الكلي هو المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على كثيرين ولو بالفرض.

فيدخل شريك الباري، وإن لم توجد له مصاديق في الخارج، لكن العقل يجوز له مصاديق.

كذلك مفهوم العدم، فهو كلي وليس جزئياً؛ لأن العقل يمكن أن يجوز له أفراد ذهنية،

كعدم البصر، وعدم القيام، وعدم الجلوس، فيجوز العقل له مصاديق كثيرة.

### ٥) كيفية توصل الذهن الى المفاهيم الكلية:

توجد عدة نظريات، أبرزها ماتبتها المدرسة المشائية، التي عمدة أساتذتها هو المعلم

(أرسطو طاليس)، والمشيد لها الشيخ الرئيس (إبن سينا)، والمحقق (الفارابي).

وهذه المدرسة أشارت الى أن العقل توصل إلى المفهوم الكلي من خلال نظرية يُطلق

عليها نظرية التقشير، أو التجريد، أو الإنتزاع<sup>(١)</sup>.

وهذه النظرية تمر بمراحل أربع:

المرحلة الأولى: مرحلة الملاحظة، بمعنى أن العقل يلاحظ الجزئيات الموجودة في

الخارج، زيد، وبكر، وخالد.

(١) ينظر: شرح المنظومة، ملا هادي السبزواري، ج ٢، ص ١١٤.

المرحلة الثانية: مرحلة المقارنة، يقارن بين هذه الجزئيات، ومن خلال هذه المقارنة يجد أن هناك عناصر مشتركة، وعناصر مختصة، أو جهة مشتركة، وجهة مختصة، فالجهات المختصة في صورة زيد تختلف عن الجهات في صورة عمرو فمثلاً هذا طويل وذاك قصير، والصورة الثانية تختلف في الألوان، وهكذا.

المرحلة الثالثة: مرحلة التجريد، وهذه المرحلة معناها إذا لاحظ العقل الجهات المختصة بلغيتها، وبعد الإلغاء لا يبقى عنده إلا شئ واحد، وهو الحيوان الناطق مثلاً.

المرحلة الرابعة: الإنتزاع، (فيتزاع) من هذه الجزئيات المتعددة المعنى، وهو (الإنسان حيوان ناطق)، وهو الكلي.

فتوصل العقل الى الكليات بعد هذه المراحل الأربع، وهذه هي نظرية الإنتزاع أو التجريد.

#### ملاحظة:

أشار الشيخ المظفر<sup>(١)</sup> في الأمثلة: (إنسان، حيوان، معدن)، ثم قال: (جالس في الدار)، (معترف بذنبه)، فهنا إشارة لطيفة منه<sup>(١)</sup> إلى أن الكلي تارة يكون مفرداً، وأخرى يكون مركباً، ف(جالس في الدار) مركب من (جالس) و (في الدار)، كذلك المعاني الجزئية، فتارة تكون مفردة وأخرى مركبة، فالمعنى الجزئي مثل (هذا الكتاب)، والمعنى المركب مثل (زيد المعترف بذنبه)، فهذا جزئي مركب<sup>(١)</sup>.

(١) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥٧.



## ٦) فروض الكليات:

الكليات تتصور على عدة فروض:

**الفرض الأول:** أن يكون الكلي ممتنعاً في الخارج، من قبيل شريك الباري، فهو معنى كلي، وإن لم تكن له مصاديق خارجية، لكن العقل يجوز له أفراد.

**الفرض الثاني:** أن يكون الكلي ليس ممتنع الوجود، بل ممكن الوجود، لكن ليس له أفراد في الخارج، مثل (طائر العنقاء)، فهو مفهوم كلي، فالعقل يجوز له أفراد كثيرة، ويمكن أن توجد له أفراد في الخارج، لكنها لا توجد، وهو طائر وهمي، أو (الغول) من الحيوانات.

**الفرض الثالث:** أن يكون الكلي ممكن الوجود، لكنه لا يوجد إلا فرد واحد فقط، مع إمتناع وجود الفرد الآخر، من قبيل واجب الوجود، أي مفهوم واجب الوجود مفهوم كلي؛ لأن العقل لا يرى أي مانع من تجويز صدقه على أفراد كثيرة، لكن واجب الوجود ليس له إلا فرد واحد، يستحيل أن يوجد له فرد آخر، حتى إذا كان واجب الوجود ليس له إلا فرداً واحداً، لكنه يكون معنى كلي.

**الفرض الرابع:** أن يكون ممكن الوجود- أي يمكن وجوده- فيوجد له فرد، لكن مع إمكان مثله، مثل مفهوم (الشمس) مفهوم كلي، وليس له إلا فرداً واحداً، لكنه يمكن أن يكون له فرداً آخر، فلا توجد هناك إستحالة، خلاف واجب الوجود الذي يستحيل أن يوجد له فرداً آخر خارجاً.

**الفرض الخامس:** أن يكون ممكن الوجود، وتوجد له أفراد كثيرة، لكنها متناهية، مثل الكواكب السيارة، فيمكن وجودها، وهي موجودة في الخارج فعلاً، وليست موجودة على نحو فرد واحد، لكنها متناهية.

الفرض السادس: أن لا يستحيل وجوده في الخارج، وله أفراد عديدة، إلى مالا نهاية، وهي النفوس الناطقة.

لهذا، يقول الشيخ المظفر <sup>تت</sup>: (( لا يجب أن تكون أفراد الكلي موجودة فعلاً، فقد يتصور العقل مفهوماً كلياً صالحاً للانطباق على أكثر من واحد من دون أن ينتزعه من جزئيات موجودة بالفعل، وإنما يفرض له جزئيات يصح صدقه عليها، بل قد يمتنع وجود حتى فرد واحد له مثل مفهوم (شريك الباري)، ومفهوم (إجماع النقيضين)، ولا يضر ذلك في كليته <sup>(١)</sup>)).

إن قلت: ما معنى قوله <sup>تت</sup>: ((إنحصار الواجب في فرد واحد، إنما جاء من قبيل أمر خارج عن نفس المفهوم <sup>(٢)</sup>)).

أقول: يريد أن يشير إلى نكتة فلسفية، وهي أن المفاهيم بما هي مفاهيم على أي نحو فرضت، لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين، فأى مفهوم في الذهن بما هو مفهوم لا يستحيل إمتناع فرض صدقه على كثيرين، أي يصح صدقه على كثيرين مهما فرض ذلك المفهوم، حتى المفهوم الجزئي يصح فرض صدقه على كثيرين بما هو مفهوم.

والمفهوم الجزئي كيف فرض إنه لا يصدق على كثيرين فمناً الإستهالة، ليس هو نفس المفهوم، بل السبب هو بلحاظ المصداق؛ لأن مفهوم زيد إنتزع من زيد المشخص، فلا ينطبق إلا عليه، إذ العقل جاء ولاحظ زيد الخارجي، وإنتزع مفهوم زيد.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥٧.

(٢) المصدر السابق.

أما إذا لاحظنا المفهوم بما هو مفهوم، بغض النظر عن المصداق، فهنا يقبل الصدق على كثيرين، فالعقل يجوز له الصدق على كثيرين، إنما العقل قال لا يصح أن يصدق على كثيرين للمفهوم الجزئي بسبب التشخيص، أي أن هذه الصورة المشخصة له فقط، ولا تنطبق على غيره.

وعليه، إمتناع الصدق بسبب إنتزاعه من هذا المصداق، وإلا نفس المفهوم لا يمتنع. إذن: منشأ الإستحالة بلحاظ المصداق، وهذه النظرية نرجعها إلى بحث العلم الحضورى.

فقلنا: إن علم النفس بذاتها علم حضورى، أي حضور واقع الشيء لا الصورة، فإذا قلنا علم الإنسان بـ (أناته)، علم حصولي، أي الذي حضر مفهوم (أنا)، فلو كان كذلك لانطبق المفهوم على كثيرين، والمفروض (أنا) لا تنطبق الا علي أنا فقط.

تنبيه:

قال المصنف رحمته: ((مداليل الادواة كلها مفاهيم جزئية<sup>(١)</sup>)).

تقدم في مبحث الدلالة أن هناك دال، وأن هناك مدلول، فمثلاً لفظ (الإنسان) دال، ومدلوله (الحيوان الناطق)، كلي؛ لأن (الحيوان الناطق) لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

فمدلول الإسم تارة يكون كلياً، وأخرى يكون جزئياً، فالإنسان مدلوله (حيوان ناطق) مدلول كلي، أما لفظ (محمد) فمدلوله ذات (محمد) المتشخصة، مدلول جزئي.

أما أسماء الأجناس فكلها كلية، (إنسان) إسم جنس، و(مدرسة) إسم جنس، فجميع أسماء الأجناس مداليلها معانٍ كلية.

أما الأسماء الشخصية (محمد، علي، زيد) مداليلها مداليل جزئية.

أما الكلمة المنطقية التي هي (الفعل) في علم اللغة، مثل (ضرب) تنحل إلى أمرين، مادة وهيئة، مادة (ضرب) هي الضرب، فالهيئة هي الفعل فمادة الفعل، مدلولها مدلول كلي، في حين أن الهيئة مدلولها جزئي.

أما الحرف مثل (من، على)، فمدلول (من) الإبتداء، و(على) الإستعلاء، فمدلول الحرف مدلول جزئي.

إذن: الأسماء مداليلها مختلفة، والحروف مداليلها جزئية، أما الأفعال فمادتها مدلولها كلي، أما الهيئة فمدلولها جزئي.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥٨.

تنبيه:

قال المصنف رحمته: ((مداليل الادواة كلها مفاهيم جزئية<sup>(١)</sup>)).

تقدم في مبحث الدلالة أن هناك دال، وأن هناك مدلول، فمثلاً لفظ (الإنسان) دال، ومدلوله (الحيوان الناطق)، كلي؛ لأن (الحيوان الناطق) لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

فمدلول الإسم تارة يكون كلياً، وأخرى يكون جزئياً، فالإنسان مدلوله (حيوان ناطق) مدلول كلي، أما لفظ (محمد) فمدلوله ذات (محمد) المتشخصة، مدلول جزئي.

أما أسماء الأجناس فكلها كلية، (إنسان) إسم جنس، و(مدرسة) إسم جنس، فجميع أسماء الأجناس مداليلها معانٍ كلية.

أما الأسماء الشخصية (محمد، علي، زيد) مداليلها مداليل جزئية.

أما الكلمة المنطقية التي هي (الفعل) في علم اللغة، مثل (ضرب) تنحل إلى أمرين، مادة وهيئة، مادة (ضرب) هي الضرب، فالهيئة هي الفعل فمادة الفعل، مدلولها مدلول كلي، في حين أن الهيئة مدلولها جزئي.

أما الحرف مثل (من، على)، فمدلول (من) الإبتداء، و(على) الإستعلاء، فمدلول الحرف مدلول جزئي.

إذن: الأسماء مداليلها مختلفة، والحروف مداليلها جزئية، أما الأفعال فمادتها مدلولها كلي، أما الهيئة فمدلولها جزئي.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥٨.

إن قلت: لماذا هيئة الكلمة مدلولها جزئي؟

الجواب: يكون من خلال نقاط:

(أ) لأنها متشخصة في الخارج، فلا يمكن أن تنطبق الا على ذلك التشخيص، فمثلاً (سافرت من الحجاز الى مكة)، أو (سافرت من بغداد الى البصرة)، ف(من) الإبتداء الأولى تختلف عن الثانية؛ لأن الاولى من الحجاز، والثانية من بغداد، وهكذا بقية المداليل.

(ب) ليس مداليل الحروف هو الإبتداء أو الإنتهاء، بل مدلول الحروف هو النسبة.

فمثلاً: مدلول (من) هو النسبة الإبتدائية، ومدلول (الى) هو النسبة الإنتهائية، ومدلول (على) هو النسبة الإستعلائية، وهكذا.

(ج) إن النسبة لا واقع لها الا من خلال الطرفين، الأول (الحجاز) والثاني (أنا) المسافر، فلا تشمل سفر غيري، ولا تشمل سفري من غير مكان، وكذا بقية الحروف.

(د) حقيقة النسبة وروحها أنها لا واقع لها، ولا وجود لها مستقل عن الطرفين، فلا تنطبق إلا على مصداق واحد، فتكون جزئية.

مثلاً: الإنسان مفهوم كلي، فكيف توصل الذهن الى هذا المفهوم؟

الجواب: نظرنا الى (زيد، وخالد، وعمرو)، فالإنسانية هي العنصر المشترك بين جميع الجزئيات.

مثال آخر: نسبة الظرفية، في الخارج كثيرة منها نسبة ظرفية، قائمة بين (النار والموقد) مثلاً، وأخرى نسبة ظرفية قائمة بين (الكتاب والمكتبة)، ونسبة ظرفية أخرى قائمة بين (الثوب والخزانة)، فما هي الخصوصيات بين كل نسبة من هذه النسب؟

الجواب: (النار في الموقد)، و(الكتاب في الخزانة)، فعندما نُلغي الخصوصيات لا نحصل على العنوان الجامع؛ لأن وجود النسبة في الأطراف، فمع إلغاء الأطراف إلغاء نفس النسبة والعنوان الكلي لا يحصل، الامع إلغاء الخصوصيات، وإلغاء الخصوصيات هي إلغاء الأطراف، ومع إلغاء الأطراف يعني إلغاء النسبة، والنسبة لا واقع لها غير الأطراف، وعليه، فالنسبة الظرفية جزئية.

اما الهيئة: أيضاً مدلولها جزئي؛ لأنها لا تتشكل إلا في ضمن موارد، فهئة البيت لا تبرز الا من خلال الموارد، فلا يمكن أن نقول هيئة البيت (مربع)، أو (مثلث)، من دون الطابوق والإسمنت، الذي يشكل هذه الهيئة، وعليه فمدلولها نسبي، ومفاهيمها مفاهيم جزئية.

### (٧) مبحث الجزئي:

الجزئي لغةً: نسبة الى الجزء، والجزء هو البعض، والجمع أجزاء<sup>(١)</sup>.

الجزئي اصطلاحاً: المفهوم الذي يمتنع صدقه على كثير ولو بالفرض<sup>(٢)</sup>.

### قسي الجزئي:

ويُقسم الجزئي الى قسمين: الحقيقي والإضافي.

الجزئي الحقيقي: وهو كل مفهوم لا يقبل الصدق الا على فرد واحد، وبتعبير المنطقة

هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين .

ومثاله: الأعلام الشخصية ك(مكة المكرمة) علم على بلد معين، وكاسم (أرسطو) علم

على ذات معينة.

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ١، ص ٤٥.

(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥٨.

**الجزئي الإضافي:** هو كل عنوان إذا أُضيف الى عنوان آخر كان داخلاً تحته بقطع النظر عن كون العنوان المضاف جزئياً حقيقياً أو كلياً .

**ومثاله:** محمد، إنسان، حيوان، جسم نامي، هذه سلسلة من السلاسل، فمطلق الجسم يشمل الجماد، وجسم نامٍ يشمل النبات.

فلو جئنا الى الفرد الأول وهو محمد نقول فهو جزئي حقيقي؛ لأنه في نفسه وبلحاظ حقيقته يمتنع صدقه على كثيرين؛ لأنه جزئي حقيقي، وباعتبار إنه مندرج تحت مفهوم أوسع منه دائرة فيكون جزئياً إضافياً، داخلاً تحت الإنسانية، فالإنسان بلحاظ حقيقته مفهوم كلي؛ لأنه يمتنع من فرض صدقه على كثيرين، لكن لو أُضيف الإنسان الى مفهوم أوسع منه دائرة وهو الحيوان فيكون الإنسان مفهوماً جزئياً.

وعليه، كل جزئي حقيقي يمكن أن يكون جزئياً إضافياً، وليس كل جزئي إضافي هو حقيقي.

فالإنسان جزئي إضافي؛ لأنه مندرج تحت الحيوان، لكنه لا يكون جزئياً حقيقياً؛ لأنه مفهوم كلي.

**أمثلة:** (محمد) جزئي حقيقي، وجزئي إضافي كما تقدم، و(الإنسان) هو جزئي إضافي وحقيقي، الوجود كلي؛ لأنه لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، ووجود النبات، ووجود البقر، ووجود الجماد.

**إذن:** مفهوم الوجود مفهوم كلي؛ لأنه لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.



وكذلك ليس جزئياً حقيقياً ولا إضافياً؛ لأنه لا يُضاف الى من هو أوسع منه، فلا يوجد مفهوم أوسع من مفهوم الوجود.

وعليه، ليس كل كلي يكون إضافياً.

### ٨) مبحث الكلي:

الكلي لغةً: ((إسم منسوب إلى كَلَّ، عكسه جزئي، هناك تشابهٌ كُلي بين الأخوين، كُلي القدرة، كُلي المعرفة: ذو معرفة غير محدودة<sup>(١)</sup>)).

الكلي اصطلاحاً: ((المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على كثير ولو بالفرض<sup>(٢)</sup>)).

وينقسم الكلي الى قسمين:

أ) الكلي المتواطئ: هو الكلي الذي ينطبق على مصاديقه بالتساوي.

ومثاله: الإنسان، وهو مفهوم كلي ينطبق على أفراد، كزيد، وخالد، وعمرو، بالتساوي، ويحد واحد، فليس إنسانية زيد أشد من إنسانية عمرو.

ب) الكلي المشكك: هو الكلي الذي يتفاوت في انطباقه على مصاديقه ومثاله:

الوجود، فإن الوجود له مصاديق عديدة، وجود الواجب تعالى، ووجود الإنسان، لكن وجود الواجب اولى وأشد من وجود الإنسان، لذلك هذا الكلي يُسمى تشكيكي.

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ١، ص ١٠١.  
(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥٨.

## إشكال:

قد يقول قائل: كيف إن الإنسانية متساوية بين الأفراد، قد يكون إنساناً ظالماً وآخر عادلاً، وآخر مظلوماً، فكيف تكون بمستوى واحد؟

أقول: من ناحية الإنسان واحد، لكن الاختلاف ينشأ مما يعرض على الإنسان، من شجاعة، وتقوى، وهي كلها خارجة عن معنى الإنسانية، تعرض على الإنسان، فهي وصف للإنسان وليس داخله في حقيقته، والا لو كانت داخله في حقيقته لما سُلبت عنه، في حين إنا نرى الإنسان قد يكون ظالماً، وقد يكون تقياً.

إذن: حقيقة الإنسان الحيوانية الناطقة وهي واحدة في الجميع.

مثال آخر: قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ<sup>(١)</sup>﴾، فان الفطرة واحدة عند الجميع، إذ فطر الناس عليها، لا تبديل لهذه الفطرة التي هي خلق الله تعالى، لكن قد تتلوث بسبب الرين، الذي يُصيب القلب بسبب كثرة الذنوب، فالفطرة مفهوم كلي متواطئ.

(١) سورة الروم، آية ٣٠.

## أنحاء التشكيك:

(١) التشكيك بالأولوية: كالتشكيك في مفهوم الوجود، فإنه ينطبق على وجود الواجب بنحو أولى من إنطباقه على غير الواجب.

(٢) التشكيك بالتقدم والتأخر: كما في مفهوم الحركة، إذ لها أفراد كثيرة، كالحركة السريعة، والحركة البطيئة، والحركة المتوسطة.

فمفهوم الحركة ينطبق على الحركة الأولى قبل انطباقه على الحركة الثانية، لذلك الحركة الأولى مقدمة على الحركة الثانية؛ لأن الحركة الثانية لا تتحقق إلا بعد فقدان الحركة الأولى، وهكذا الثانية مقدمة على الثالثة؛ لأن الثالثة لا تحصل إلا بعد فقد الثانية، وهكذا.

(٣) التشكيك بالشدّة والضعف: كما في مفهوم البياض، فإنه ينطبق على بياض الثلج أشد من إنطباقه على بياض القرطاس.

(٤) التشكيك بالكثرة والقلّة: كما في مفهوم العدد، فإنه ينطبق على العدد العاشر، أكثر من إنطباقه على العدد واحد.

(٥) التشكيك بالزيادة والنقصان: كما في مفهوم الخط، فإنه مفهوم كلي ينطبق على الخط المستقيم والخط المنحني، فالخط الذي طوله متر أزيد من الخط الذي طوله أقل.

(٦) التشكيك بالغنّى والفقْر: كما في مفهوم الوجود أيضاً، فوجود الله تعالى أغنى من وجود غير الله تعالى، فوجود الإنسان فقير، حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ<sup>(١)</sup>﴾، هذا هو التشكيك بالغنّى والفقْر.

(١) سورة فاطر، آية ١٥.

نعم قد يتفق في مفهوم كلي واحد أنحاء تشكيكية متعددة، مثلاً: مفهوم الوجود يصدق على وجود الواجب تعالى، هذا تشكيك بالأولوية، (وأشد) تشكيك بالشدة، و (أغنى) تشكيك بالغنى، فاجتمعت عدة أنحاء من التشكيك في مفهوم الوجود.

### أقسام التشكيك :

قال المصنف **نذراً**: ((وجود العلة متقدم على وجود المعلول بنفس وجوده لا بشيء آخر وكل منهما موجود<sup>(١)</sup>))، هنا يشير إلى أن التشكيك على قسمين :

(١) العامي: هو أن جهة الإشتراك تختلف عن جهة الإفتراق، من قبيل البياض، إذ البياض ينطبق على بياض الثلج، وعلى بياض الورقة، فجهة الإشتراك هي البياض، أما جهة الإفتراق هي أن الثلج بارد، والقرطاس ليس بارداً.

إذن: جهة الإشتراك هي البياض، وجهة الإفتراق هي البرودة، وهذا هو التشكيك العامي، أما إنه تشكيك؛ لأن مفهوم البياض يصدق على أفراد بنحو متفاوت، وأما إنه عامي؛ لأن جهة الإشتراك هي البياض.

(٢) الخاصي: هو أن جهة الإشتراك هي نفسها جهة الإفتراق فهذا التشكيك يُسمى بالتشكيك الخاصي، من قبيل الحركة، فالحركة مفهوم كلي؛ لأنه ينطبق على أفراد كثيرة، وينطبق على أفراد ليس بالتساوي؛ لأن من الحركة ما تكون سريعة، ومنها ما تكون متوسطة، فهنا مفهوم الحركة له جهة إشتراك وهي الحركة، ولكن جهة الإفتراق هي نفس الحركة؛ لأن السريعة حركة، والمتوسطة أيضاً حركة، فليس الإفتراق إلا في نفس السرعة التي حركة، والتوسط الذي هو حركة أيضاً، فالإشتراك في الحركة وكذلك الإفتراق بها.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥٩.

## مثال آخر:

الوجود معنى كلي، ينطبق على وجود المعلول والعللة، فإن المعلول وجود، والعللة وجود أيضاً، جهة الإشتراك هي الوجود، وجهة الإفتراق هي الوجود أيضاً؛ لأن العلة وجود، والمعلول وجود أيضاً، إذن الإشتراك والإفتراق في نفس الوجود، وهذا تشكيك خاصي.

إذن: التشكيك العامي ان الجهة المشتركة تختلف عن جهة الإفتراق، أما الخاصي جهة الإشتراك عين جهة الإفتراق.

## المفهوم والمصداق

توطئة:

المفهوم والمصداق هما المعنيان الموجودان في الذهن، فالصورة الذهنية لمسمى (محمد) مفهوم جزئي والشخص الخارجي الحقيقي مصداقه .

والصورة الذهنية لمعنى (الحيوان) مفهوم كلي وأفرده الموجودة وما يدخل تحته من الكليات كالإنسان والفرس والطيور مصاديقه .

وعليه فالكلام يقع في عدة نقاط:

(١) المفهوم والمصداق لغةً وإصطلاحاً:

المفهوم لغةً: معنى، فِكرة عامة، مجموع الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كَلِمَةٍ<sup>(١)</sup>.

المفهوم إصطلاحاً: نفس المعنى بما هو ، أي نفس الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء<sup>(٢)</sup>.

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٢، ص ٤٥٩.

(٢) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٦١.

المصداق لغةً: المصداق صيغة مبالغة للصدق، وهو نقيض الكذب، وهو قول الحق<sup>(١)</sup>.

المصداق إصطلاحاً: ما ينطبق عليه المفهوم، أو حقيقة الشيء الذي تنتزع منه الصورة الذهني<sup>(٢)</sup>.

## ٢) علاقة المفهوم بالمصداق:

علاقة المفهوم بالمصداق علاقة تُسمى بعلاقة الحكاية، أي أن المفهوم دائماً يحكي عن مصاديقه، فالإنسان يحكي عن (زيد، وبكر، وخالد)، والمنبه على ذلك أنك إذا أردت أن تقول (أكرم محمد)، و(أكرم عمر)، و(أكرم خالد)، تستطيع أن تضع عنواناً واحداً يُغني عن جميع الأفراد، فتقول (أكرم الإنسان)، بدلاً من التعدد.

ولهذا، فالمفهوم حاكٍ عن الأفراد والمصاديق.

## أقسام المفهوم:

ينقسم المفهوم الى عدة أقسام وهي:

أ) المفاهيم الحقيقية: وهي تلك المفاهيم التي يكون لها ما بأزاء في الخارج، مثل مفهوم الإنسان له ما بأزاء في الخارج، وأفرده محمد، خالد، علي، هذه مفاهيم حقيقة.

وهي على قسمين:

القسم الأول: المفاهيم الجزئية، مثل مفهوم (محمد) مفهوم حقيقي، وهو جزئي؛ لأنه

يمنتع فرض صدقه على كثيرين.

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٣، ص ٢٣.

(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٦١.

القسم الثاني: المفاهيم الكلية، وهي مفاهيم حقيقية، مثل مفهوم (الإنسان) مفهوم حقيقي؛ لأنه له مابآزاء في الخارج، وأيضاً هو كلي؛ لأنه لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

### ملاحظة:

إن مفهوم العدم من المفاهيم الحقيقية؛ لأنه له ما بازاء في الخارج، مثل (عدم زيد، وعدم بكر، وعدم خالد).

وتوصل العقل الى مفهوم العدم وذلك إنه لاحظ وجود زيد، ولاحظ وجود عمرو، ففي حالة لحاظ وجود عمرو لا يكون هناك لحاظ لوجود زيد، فكان هناك عدم زيد، وفي حالة لحاظ عدم وجود عمرو، وعدم وجود زيد، ألغى العقل الخصوصيات، وانتزع مفهوم العدم الكلي.

وليس الفرق بين المفهوم الحقيقي والمفهوم الإعتباري هو الإنتزاع وعدم الإنتزاع، بل له ما بازاء في الخارج وليس له ما بازاء في الخارج.

ب) المفاهيم الإعتبارية: وهي تلك المفاهيم التي ليس لها ما بازاء في الخارج، مثل مفهوم (الملكية)، فإن هذا المفهوم ليس له ما بازاء في الخارج، بدليل إنك لو قلت أريد ملكية في الخارج فلا توجد في الخارج، بل الموجود في الخارج زيد المالك، لكن الشارع جاء بهذا المفهوم وقال ملكت زيداً الدار.



وكذلك الأحكام الشرعية، تطرق العلماء بأنها مفاهيم إعتبارية، مثل الوجوب، مفهوم الكراهة، ومفهوم الحرمة، ومفهوم الاستحباب، أحكام إعتبارية، إذ الشارع جاء بها واعتبرها، وجعلها وفرضها من أجل تنظيم حياة الإنسان، فلولا مفهوم الملكية لتصرف الإنسان في ملك الغير من دون إذن، ولولا الوجوب فلا يكون الإنسان منظمًا في حياته<sup>(١)</sup>.

وكذلك مفهوم الزوجية، مفهوم اعتباري جاء به الشارع واعتبر الزوجية، فليس لها وجود في الخارج، فلا يُوجد في الخارج الا الطرفين.

**ج) المفاهيم الإنتزاعية:** وهي تلك المفاهيم التي لها منشأ، إنتزعت من خلال مقايضة أمر بأمر آخر، مثل مفهوم (العلية)، وهذه المفاهيم ليست لها ما بأزاء في الخارج، فمفهوم السببية ليس له ما بأزاء في الخارج، وإنما جاءت الى الذهن من خلال المقايضة.

**مثلاً:** مفهوم (النار) لاحظه الذهن، ولاحظ مفهوم الحرارة، وكلاهما مفهومان حقيقيان، فمفهوم النار الى الحرارة، فوجد أن الحرارة منبعثة عن النار، وانتزع عنوان السببية، وقال بسببية النار للحرارة.

**د) المفاهيم الوهمية:** وهي تلك المفاهيم المفترضة، وإن لم تترتب فائدة على افتراضها واعتبارها، كأن يفترض الإنسان مفهوم (العنقاء)، ومفهوم (الغول) المخيف، فهذه المفاهيم ليست حقيقية، ولذلك ليس لها ما بأزاء في الخارج، وهي ليست إنتزاعية؛ لأنها لا توجد مقايضة، وليست إعتبارية؛ لعدم وجود مصلحة عقلانية مترتبة عليها.

(١) ينظر: مصطلحات الفقه، الشيخ علي المشكيني، ج ١، ص ٥٥٨. تسديد القواعد على حاشية الفرائد، الشيخ محمد الخوانساري، ج ١، ص ٥٥٠. الإجتهد والتقليد، الميرزا هاشم الأملي، ج ١، ص ٢٢٤.

### الفرق بين هذه المفاهيم:

عنوان السببية عنوان إنتزاعي، أي إنه منتزع وله منشأ إنتزاع، أي له سبب للإنتزاع، أما عنوان الزوجية، أو عنوان الوجوب، فليس لها منشأ إنتزاع، وإنما الشارع جاء وقال أوجبت عليك الصلاة، أو حرمت عليك شرب الخمر، فهذه المفاهيم مجرد إعتبار من قبل الحاكم، لذا فهي مفاهيم إعتبارية.

فالمفاهيم الحقيقية هي التي لها مصداق في الخارج، دون الإنتزاعي والإعتباري، إذ ليس لها مصداق في الخارج.

فالمفهوم الإعتباري يمكن أن يتغير بتبع الفارض أو المعتبر أو الجاعل؛ لأن الذي إفترض الوجوب لكي ينظم حياة الإنسان، وله بعد فترة من الزمن وبعد إنتهاء المصلحة أن ينتهي الوجوب؛ لأنه أمر إعتباري.

ولهذا هناك أحكام تغيرت:

منها: حكم تقديم الصدقة عند مناجاة النبي ﷺ ثم نسخ هذا الحكم، لم يعمل به إلا الإمام علي عليه السلام.

أما المفاهيم الإنتزاعية لا تختلف، أي لا يقال أن النار الموجوة هنا إذا قيست الى الحرارة ومنتزع مفهوم السببية، بخلافه في دولة أخرى فلا ننتزع ذلك، بل كلما لاحظ العقل النار وقاسها الى الحرارة إنتزع عنوان السببية.

ولهذا، فإن المفاهيم الإنتزاعية لا تختلف ولا تتخلف؛ لأنها قائمة على أساس وجود منشأ، وهذا المنشأ لا يتبدل ولا يتغير.

## العنوان والمعنون

### توطئة:

المفهوم يُعبر عنه بالعنوان، والمصداق يُعبر عنه بالمعنون.

ومثاله: (الإنسان حيوان) ناطق، وعنوانه (زيد، خالد، بكر).

ويمكن القول بأن الله تعالى جعل جملة من الفعاليات التي يمتلكها الذهن البشري، وواحدة منها قدرته على أن يلحظ شيئاً واحداً من زوايا متعددة.

ومثاله: لحاظ محمد، فنلحظ معناه مجملاً، ونلحظ معناه مفصلاً، فالمفهوم المجمل (محمد إنسان)، والمفهوم المفصل (محمد حيوان ناطق).

فاذا قلت: (الإنسان حيوان ناطق) هذه القضية مركبة من مبتدأ وخبر، أو موضوع ومحمول، فالموضوع هو الإنسان، والمحمول هو الحيوان الناطق.

هذا المحمول وهو (الحيوان الناطق) تارة يُجعل حاكياً عن المفهوم، وهو الإنسان، فيقال مفهوم الإنسان (حيوان ناطق).

وتارة يُجعل المحمول حاكياً عن مصاديق الإنسان، فيقال (محمد حيوان ناطق).

وعليه، فالكلام يقع في عدة نقاط:

### (١) العنوان لغةً وإصطلاحاً:

العنوان لغةً: ((العُنْوَانُ والعِنْوَانُ سِمَةُ الْكِتَابِ، وَعُنُونُهُ عُنُونَةٌ وَعِنْوَانًا وَعِنَاءُهُ، كِلَاهُمَا: وَسَمَهُ بِالْعُنْوَانِ، وَقَالَ أَيضًا: وَالْعُنْيَانُ سِمَةُ الْكِتَابِ، وَقَدْ عَنَاهُ وَأَعْنَاهُ، وَعُنُونْتُ الْكِتَابَ وَعَلُونْتَهُ، قَالَ يَعْقُوبُ: وَسَمِعْتُ مَنْ يَقُولُ أَطْنُ وَأَعِنُ أَيَّ عُنُونَهُ وَاخْتِمَهُ، قَالَ ابْنُ سَيِّدَةَ: وَفِي جَبْهَتِهِ عُنْوَانٌ مِنْ كَثْرَةِ السُّجُودِ أَيَّ أَثَرٍ؛ حَكَاهُ اللَّحْيَانِيُّ<sup>(١)</sup>)).

العنوان إصطلاحاً: دلالة المفهوم على مصداقه<sup>(٢)</sup>.

### (٢) أقسام الحمل:

إن الحمل على قسمين، أو قل المحمول على قسمين:

(أ) محمول بلحاظ الحمل الأولي.

فإذا قيل (الإنسان كلي) هذه قضية مركبة من موضوع ومحمول، فهنا المحمول وهو (الكلي) ليس لبيان مصاديق الإنسان، بل لبيان مفهوم الإنسان؛ لأن مصداق الإنسان جزئياً وليس كلياً، فإذا كان المحمول ناظراً لنفس المفهوم بما هو مفهوم يُسمى (حملاً أولياً)، أو قل (النظرة الذاتية الإستقلالية) لنفس المفهوم، بغض النظر عن المصداق.

(ب) أن يكون المحمول ناظراً الى الموضوع ومبيناً له، لكن من جهة إنه حاكٍ عن المصاديق، ومثاله (الإنسان ضاحك).

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٥، ص ١٠٦.

(٢) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٦١.

فهنا (ضاحك) ليس بيان لمعنى (الإنسان) ؛ لأن معنى (الإنسان) ليس ضاحكاً بل هو حيوان ناطق.

فهنا لبيان موضوع الإنسان من جهة بيان المصداق دون المفهوم، أو قل النظر الآلي أو المرآتي، أي ننظر للمفهوم بما هو عاكس عن المصداق، وهو المسمى بـ(الحمل الشائع الصناعي).

### ٣) الفرق بين الحملين:

تقدم سابقاً أن الجزئي مما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فإن قلت (محمد جزئي)، و(علي جزئي)، (وهذا القلم جزئي)، فصدق الجزئي على كثيرين، فكيف تقولون يمتنع فرض صدقه على كثيرين؟

فالجزئي بلحاظ الحمل الأولي كلي، أي أن مفهوم الجزئي يكون صادقاً على كثيرين، أما واقع الجزئي فلا يصدق على كثيرين، فيكون الجزئي بالحمل الأولي كلي.

أما الجزئي بالحمل الشائع فيكون جزئياً، أي أن واقع الجزئي وحقيقة الجزئي مما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فختلف الحمل، ومع الاختلاف يرتفع التوهم.

بعبارة أخرى: إن الحمل الأولي هو ما كان الموضوع ملحوظاً بنحو صرف الذات، أي أنّ ماهية الموضوع ملحوظة بما هي هي، بقطع النظر عن وجودها الخارجي، وبقطع النظر عن تمام آثارها وأحكامها، وأنّ المحمول فيه - وهي الذاتيات - ملحوظة أيضاً بنحو صرف كونها ذاتيات، وأنّ الغرض من الحمل هو بيان ماهية الموضوع وحقيقته.

ومنشأ التعبير عن هذا الحمل بالذاتي: هو أن المحمول فيه ذاتي للموضوع، كما أن منشأ التعبير عنه بالأولي هو أن القضايا في هذا الحمل لا تكون إلا قضايا أولية بديهية، والتي يكون فيها تصوّر الموضوع وتصور المحمول كافياً في التصديق بالنسبة.

وأما الحمل الشائع الصناعي: فهو ما كان فيه المحمول أحد أحكام الموضوع، الخارجة ذاتاً عن ماهيته، والثابتة له بلحاظ وجوده.

فالموضوع بما هو موجود له مجموعة من الآثار والأحكام، وحينما تحمل هذه الآثار والأحكام على الموضوع بما هو موجود فالحمل عندئذ يكون حملاً شائعاً صناعياً.

والتعبير عنه بالشائع: بإعتبار شيوع إستعماله بين الناس.

وأما التعبير عنه بالصناعي: فبإعتبار تداول إستعماله في الصناعات، أي في العلوم.

والملاحظ: إن الحمل الشائع لا صلة له ببيان حقيقة وماهية الموضوع، وهذا ما يُعبّر مفروغ عن معرفته وتشخصه، إذ إن حمل الآثار والأحكام عليه إنما هو فرع تصوّره ووضوحه.

## النسب الأربعة

### توطأة:

إن النسبة بين المعاني الذهنية يمكن أن تتصور على صور ثلاث:

أولاً: النسبة بين معنيين مفردين كليين، أي معنى كلي ومعنى كلي آخر.

ثانياً: النسبة بين معنيين مفردين جزئيين، أي معنى جزئي ومعنى جزئي آخر.

ثالثاً: النسبة بين معنيين مفردين أحدهما كلي والآخر جزئي.

والإحتمالات المتصورة للنسبة بين معنيين كليين أربع إحتمالات:

(١) التساوي.

(٢) التباين.

(٣) العموم والخصوص المطلق.

(٤) العموم والخصوص من وجه.

أما النسبة بين الجزئي والجزئي الآخر نسبة واحدة وهي التباين.

أما النسبة بين معنيين مفردين أحدهما كلي والآخر جزئي، فنسبتان فقط، وهما إما

التباين، أو نسبة العموم والخصوص المطلق.

وعليه فالكلام يقع في عدة نقاط:

(١) النسبة بين المعنيين من حيث الصدق:

إن النسبة بين المعنيين من حيث الصدق يمكن أن تكون بثلاث صور:

(أ) أن تكون النسبة بين معنيين جزئيين، كـ (معنى زيد، ومعنى عمر)، فالنسبة بين معنى جزئي ومعنى جزئي آخر هي التباين، بحيث أن (زيد) لا يصدق على ما يصدق عليه عمرو، وأن (عمرو) لا يصدق على ما يصدق عليه (زيد)، من حيث الصدق.

(ب) النسبة بين معنيين أحدهما كلي والآخر جزئي، فالنسب المتصورة هما:

(١) نسبة العموم و الخصوص المطلق: ومثاله النسبة بين معنى (الإنسان)، ومعنى (زيد)، فالنسبة بين كلي وجزئي، (الإنسان) كلي، (وزيد) جزئي، والنسبة تكون نسبة العموم والخصوص المطلق، أي أن ما يصدق عليه (زيد) يصدق عليه إنسان، ولكن ليس كل ما يصدق عليه إنه (إنسان) يصدق عليه إنه زيد، فالإنسان يصدق على بكر، وعمرو، وخالد، فهو ليس منحصرأ بزيد.

وعليه، إن النسبة نسبة العموم والخصوص المطلق، أي أن الإنسان يصدق على زيد وغيره، أما زيد فلا يصدق إلا ما يصدق عليه الإنسان.

(٢) نسبة التباين: كالنسبة بين الإنسان وهذا الحجر، فالإنسان كلي، وهذا الحجر جزئي، فهذه النسبة نسبة التباين، أي أن ما يصدق عليه إنه إنسان لا يصدق عليه إنه حجر، وما يصدق عليه إنه حجر لا يصدق عليه إنه إنسان، فلا شئ من الإنسان بهذا الحجر، ولا شئ من هذا الحجر بإنسان .



ج) النسبة بين معنيين متباينين كليين، أي معنى كلي ومعنى كلي آخر، فالنسب المتصورة في المقام أربع:

١) التساوي: ومثاله النسبة بين الإنسان والناطق، فكلاهما معنى كلي، وما يصدق عليه إنه إنسان يصدق عليه إنه ناطق، وما يصدق عليه إنه ناطق يصدق عليه إنه إنسان.

٢) العموم والخصوص المطلق: ومثاله الإنسان والحيوان، فالإنسان معنى كلي، وكذلك الحيوان، وكل ما يصدق عليه إنه إنسان يصدق عليه إنه حيوان، ولكن ليس كل ما يصدق عليه إنه حيوان يصدق عليه إنه إنسان، فالحيوان يصدق على البقر مثلاً، والبقر غير مندرج تحت الإنسان.

٣) نسبة العموم والخصوص من وجه: ومثاله (الطائر والأبيض)، فكلاهما معنى كلي، لكن بعض الذي يصدق عليه إنه طائر يصدق عليه إنه أبيض، مثل الحمام الأبيض، فهو طائر وهو أبيض، لكن هناك من يصدق عليه أبيض ولا يصدق عليه إنه طائر مثل هذا الورق، وكذلك هناك من يصدق عليه إنه طائر ولا يصدق عليه إنه أبيض مثل الغراب الأسود، فهو طائر ولكنه ليس أبيض.

٤) نسبة التباين: ومثاله الإنسان والحجر، فكلاهما معنى كلي، لكن ما يصدق عليه إنسان لا يصدق عليه إنه حجر، وكذلك ما يصدق عليه إنه حجر لا يصدق عليه إنه إنسان.

وعليه، فالنسب الأربعة هي:

**النسبة الأولى: التساوي:**

المراد منها هو أن يكون كل من المعنيين الكليين يصدق على ما يصدق عليه الآخر، مثل النسبة القائمة بين الإنسان والناطق، والقاعدة للتساوي هي (كل، كل).

فكل إنسان ناطق، وكل ناطق إنسان، فوقعت كل في الطرفين، وهي المعبر عنها بنسبة الإشتمال في علم الرياضيات، لذلك يرمز لها بالتساوي (=)، ويرمز لها بالدائرتين متساويتين المتطابقتين، أي أحدهما تطابق الأخرى تمامًا.

**النسبة الثانية: نسبة العموم والخصوص المطلق:**

المراد منها أن يصدق أحد المعنيين على تمام الآخر دون العكس، مثل الإنسان والحيوان، فأفراد الإنسان كلها أفراد الحيوان، لكن ليس كل أفراد الحيوان هي أفراد الإنسان، والقاعدة للعموم والخصوص المطلق (كل، بعض)، ويرمز لها بعلامة الأكبر من في الرياضيات، (>)، والرسم البياني لهما دائرة داخل دائرة أوسع منها.

فنقول كل إنسان حيوان، وليس كل حيوان إنسان؛ لأن البقر حيوان وهو ليس إنسان، فكل إنسان حيوان، وبعض الحيوان إنسان.

**النسبة الثالثة: نسبة العموم والخصوص من وجه:**

المراد منها أن أحد الكليين يصدق على بعض الكلي الآخر، والآخر يصدق على بعض الكلي الأول، ومثاله النسبة بين (الأبيض والطائر)، فيقال (بعض أفراد الأبيض طائر، وبعض

أفراد الطائر أبيض)، فأفراد الطائر (الحمام الأبيض، والغراب الأسود)، فقط يصدق على بعض الأفراد، وهو الحمام الأبيض، والأبيض يصدق على الحمام الأبيض، وعلى القلم الأبيض، وعلى الورق الأبيض.

فنقطة إلتقاء الأبيض مع الطائر في الحمام الأبيض، ويفترق الأبيض عن الطائر في الورق الأبيض، فالورق الأبيض أبيض وليس بطائر، ويفترق الطائر عن الأبيض في الغراب الأسود، فهو طائر لكنه ليس بأبيض.

فنسبة العموم والخصوص من وجه لابد من نقطة إفتراق، ونقطة إشتراك، القاعدة لهذه النسبة (بعض، بعض)، كبعض الطائر أبيض، وبعض الأبيض طائر، ويرمز لها بعلامة الضرب في الرياضيات (x)، وبدائرتين يتقاطعان ببعض منهما، ونقطة إلتقائهما هي النسبة المطلوبة.

#### النسبة الرابعة: نسبة التباين:

والمراد منها كالنسبة بين (الإنسان والحجر)، فلا شئ من الإنسان بحجر، ولا شئ من الحجر بإنسان، والقاعدة تكون (لا، لا)، ويرمز بهذين الخطين المتوازيين (//) إشارة لعدم تلاقيهما، والرسم البياني عبارة عن دائرتين منفصلتين أحدهما عن الأخرى.

ملاحظة: لو اردنا أن تعرف كل نسبة من النسب الأربعة، علينا أن تطبق القواعد التي تقدم ذكرها، (كل، كل)، (كل، بعض)، (بعض، بعض)، (لا، لا).

## ٢) سبب إنحصار النسب في أربع:

المعروف بين المناطق أن الإنحصار عقلي، أي إنه لا يمكن أن نتصور هناك نسبة خامسة  
تغاير هذه النسب الأربعة.

### بيان ذلك:

إذا نُسب معنى كلي إلى معنى كلي آخر لا يخلو عن أحد أمرين: إما أن يصدقا على شئ  
واحد، أو لا.

أ) فإن لم يصدقا على شئ واحد فهذا هو التباين، ومثاله ( الإنسان ) إذا نسب إلى  
(الحجر)، فإنهما لا يصدقان على شئ واحد.

ب) أما إذا صدقا على شئ واحد، فهنا شقان:

الأول: إما أن يصدق كلا منهما على ما يصدق على الآخر، وهذا هو التساوي، مثل  
الإنسان والضاحك، فكل إنسان ضاحك، وكل ضاحك إنسان.

الثق الثاني: أو لا يصدق، أي أن الكلين لا يصدق أحدهما على الآخر، فهنا نحوان:

١) أن يصدق أحدهما على تمام الآخر، والآخر لا يصدق على تمام الأول، وهذا هو  
العموم و الخصوص المطلق، كالإنسان والحيوان، فكل ما يصدق عليه إنسان يصدق عليه  
إنه حيوان، وليس كل ما يصدق عليه حيوان يصدق عليه إنه إنسان؛ لأنه يصدق على البقر،  
ولا يصدق عليه إنه إنسان، فهنا الصدق من طرف واحد، وهو أن الحيوان يصدق على كل ما  
يصدق عليه الإنسان.

(٢) أو لا يصدق أحدهما على تمام الآخر، وهذا هو العموم والخصوص من وجه، وهو أن يصدق أحد الكلين على بعض ما يصدق عليه الكلي الآخر، والكلي الآخر يصدق على بعض ما يصدق عليه الكلي الأول.

### (٣) النسبة بين نقيضي الكلين:

عرفنا فيما سبق أن النسبة بين الإنسان والناطق وهي نسبة التساوي، فكل إنسان ناطق، وكل ناطق إنسان، لكن ما هي النسبة بين نقيض الإنسان ونقيض الناطق؟

فنقيض الإنسان هو (لا إنسان)، ونقيض الناطق هو (لا ناطق)، فما هي النسبة بين لا إنسان ولا ناطق؟

فالكلام بين نقيضي الكلين، وليس المراد من النسبة بين نقيضين الكلين المنفيين، بل المراد من النقيضين، فما هي النسبة بينهما؟

فكل (لا إنسان) هو لا ناطق، وكل (لا ناطق) هو لا إنسان، فالنسبة بين نقيضي المتساويين متساويان.

فتارة يقال ما هي النسبة بين (لا إنسان) و(لا ناطق) فيقال (التساوي)، وتارة يقال ما هي النسبة بين نقيضيهما؟

فيقال نقيض لا إنسان هو إنسان، ونقيض لا ناطق هو ناطق.

وبعبارة أخرى: ما تقدم هو النسبة بين عيني الكلين، وهنا نريد أن نتكلم عن النسبة بين نقيضي الكلين، أي العينين، فنقيض عين الإنسان هو لا إنسان، ونقيض عين لا ناطق هو الناطق.

إذن: لاناظر يمكن أن يكون عين، ويمكن أن يكون نقيض.

ويرمز له (ب) أي باء عليها فتحة، كذلك (ج) أي جيم فتحة، فليس المراد دائماً من (ب) هي لا(ب)، بل قد تكون (ب) هي باء فيما إذا كان عينها هو(لاب)، فإذا كان (لاب) هو العين، فيكون النقيض (ب) فتحة أي (ب).

#### ٤) نقائض النسب الأربع:

تقدم سابقاً أن النسبة بين الإنسان والناطق هي التساوي، وكذا النسبة بين نقيضيهما، أي لاإنسان ولاناظر، أيضاً هي نسبة التساوي، فيقال لاإنسان ولاناظر، أي كل لاإنسان هو لاناظر، وكل لاناظر هو لاإنسان.

#### البرهان العلمي على ذلك:

المصنف <sup>تدو</sup> يطرح طريقة برهانية، أطلق عليها بطريقة الإستقصاء، والمراد منها أننا نتبع جميع الاحتمالات التي تحدث في المسألة، ونبطل جميع الاحتمالات عدا الاحتمال الواحد، وذلك الاحتمال هو الذي يتعين <sup>(١)</sup>.

فنقول: النسبة إما التساوي، وإما العموم والنصوص المطلق، وإما العموم والخصوص من وجه، وإما التباين.

فإذا أبطلنا ثلاثة فيتعين الاحتمال الرابع، وهو الصحيح.

وكذا الحال في نقائض النسب الأخرى.

(١) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٣١٦.

## الكليات الخمسة

### توطئة:

الفائدة المترتبة على هذا المبحث تكمن من خلال الإحتياج إليه في مقام التصنيف والتقسيم.

ويمكن أيضا هذه الفكرة من خلال ما قرأناه في علم الأحياء، فهناك موضوع في علم الأحياء يُسمى بتصنيف الكائنات، فُصّفت المملكة الحيوانية، الى شعب وفصول، وهذه التقسيمات تُقسم إلى أنواع وفصول وشُعب، فهذه ثمرة من ثمار معرفة الكليات الخمس.

فلا يقال إن مَنْ يدرس علم الأحياء، ويعرف هذا التقسيم، فلا يحتاج بعد ذلك أن يرجع إلى علم المنطق، بل المناط في كون الشيء له فائدة وهي ترتب الأثر، أما معرفته من دون درس، لا يعني أنه ليس لها فائدة، بل الفائدة باقية على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فإن أهمية الكليات الخمسة تقع مقدمات للإستدلال على النتيجة.

ومثاله: الوجود هل يمكن أن يُعرّف أم لا؟

أشار البعض أن الوجود كل شيء ثابت، بمعنى كل ما كان ثابتا فهو وجود<sup>(١)</sup>.

(١) ينظر: الفتوحات المكية، محيي الدين ابن عربي، ج ٢، ص ٢٦٤. البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي، ج ٢، ص ٢٣٦. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ١٦٣. نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، ج ٤، ص ١٠٢٦.

في حين أن البعض الآخر أشار الى أن الوجود هو الشيء الذي يمكن أن يخبر عنه<sup>(١)</sup>.

والبعض الآخر أشار الى أن كل شيء يُشار له فهو وجود، سواء كانت إشارة حسية أو عقلية<sup>(٢)</sup>.

لكن البعض الآخر أشار الى انه يستحيل أن نعرف الوجود؛ لأن الشيء لو كان قابلاً للتعريف فيُعرف، أما بذكر جنسه، أو فصله، أو نوعه، أو العرضي الخاص له، أو العرضي العام له<sup>(٣)</sup>.

ومثاله: كما عُرف الإنسان بأنه حيوان ناطق، فذكر الجنس وهو الحيوان، والفصل وهو الناطق، أو عندما عُرف الإنسان بأنه ضاحك، ذكر العرضي الخاص، أو عندما عُرف الحيوان بأنه ماشٍ ذكر العرض العام، أو عندما يُقال زيد إنسان ذكر النوع.

إذن تعريف الشيء: أما بجنس، أو بفصل، أو بنوع، أو بعرضي خاص، أو بعرضي عام.

وهذه الأمور الخمسة (الفصل، النوع، الجنس، العرضي العام، والعرضي الخاص) هي

الكليات الخمس.

إذن: تعريف الأشياء يتوقف على الكليات الخمسة، والوجود لا يشتمل على هذه

الكليات.

(١) ينظر: أصول الفقه، الشيخ حسين الحلبي، ج ٥، ص ٣٣٥. الحاشية على الإلهيات، ملا صدرا الشيرازي، ج ١، ص ٢٩. الأسرار الخفية في العلوم العقلية، العلامة الحلبي، ج ١، ص ٤١٢. الشفاء، ابن سينا، ج ١، ص ٣٠.

(٢) ينظر: درر الفوائد في شرح الفرائد، السيد يوسف التبريزي، ج ٦، ص ٩١. الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، ج ١٦، ص ٢٣٢. المنظومة، ملا هادي السبزواري، ج ٤، ص ٣٥٢.

(٣) ينظر: محاضرات في الأصول، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ٤، ص ١٩. تفسير الرازي، فخر الدين الرازي، ج ٢٩، ص ٢١٥. اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، ج ١٨، ص ٤٥٧. الأنوار الجلالية، الخواجة نصير الدين الطوسي، ج ١، ص ٨٨.



وعليه يستحيل تعريف الوجود؛ لأنه لا يشتمل على الكليات.

إذن: وقعت الكليات للوصول إلى نتيجة، وهي أن الوجود يستحيل تعريفه .

وعليه، فالكلام يقع في عدة نقاط:

(١) علاقة مبحث الكليات الخمسة بعلم المنطق:

تقدم سابقاً إن المنطق يهتم بجانبين:

جانب التعريف.

وجانب الحجة.

لذلك تقدم إن موضوع علم المنطق هو (التعريف والحجة).

وبما أن علم المنطق يهتم بالتفكير، والفكر هو الانتقال من المعلوم إلى المجهول.

وبما أن المعلوم على قسمين: معلوم تصوري، ومعلوم تصديقي.

والمجهول على قسمين: مجهول تصوري، ومجهول تصديقي.

وعليه، يكون الانتقال على نحوين:

إما أن يكون الانتقال من المعلوم التصوري الى المجهول التصوري، وهذا باب التعريف.

وإما ان يكون الانتقال من المعلوم التصديقي الى المجهول التصديقي، وهذا باب

الإستدلال والحجة.

وباب التعريف يتوقف على مقدمتين:

**الأولى:** مباحث الألفاظ؛ لأن تعريف الأشياء بواسطة الألفاظ، وهي مقدمة للوصول إلى التعريف.

**الثانية:** الكليات الخمسة، إذ إن تعريف الأشياء إما أن يكون بواسطة الحد، أو بواسطة الرسم، ومعنى تعريف الأشياء بالحد أي بالذاتيات، ومعنى تعريف الأشياء بالرسم أي بالعرضيات.

فحتى نعرف الأشياء، علينا أن نعرف:

ماهو الذاتي؟ وماهو العرضي؟

**إذن:** سبب البحث عن الكليات الخمسة، هو نفس سبب بحثنا عن الألفاظ، وبحثنا عن الألفاظ للوصول إلى التعريف الذي هو موضوع علم المنطق.

ونبحث عن الكليات الخمسة للوصول إلى التعريف، ولهذا يقال موضوع علم المنطق هو التعريف، والتعريف يتوقف على مقدمتين:

**الأولى:** مباحث الألفاظ.

**الثاني:** مباحث الكليات الخمسة.

## (٢) نظرة تاريخية عن الكليات الخمسة:

إن هذا البحث موجود في أحد كتب أرسطو (أركانون<sup>(١)</sup>)، أي المدخل، إذ جاء رجل إسمه (بفريس) أخذ هذا المبحث من كتاب أرسطو ووضع في كتاب مستقل، وأطلق عليه (إيساغوجي)، وهي كلمة يونانية تنحل الى كلمتين (إيسا) و(غوجي)، وتعني (إيسا) كلي، و(غوجي) خمسة، أي (الكليات الخمسة)، وهناك كلام آخر يذكر أن هناك رجل يُطلق عليه (إيسا غوجي<sup>(٢)</sup>).

## (٣) معنى الكليات الخمسة:

تطرق البعض الى أنها معاني كلية يتضمن معناها العام حقائق جزئية خارجية<sup>(٣)</sup>، مثلاً إذا جئنا إلى الإنسان ليس معنى جزئي بل هو معنى كلي؛ لأنه ينطبق على أفراد، فهو معنى كلي يتضمن حقائق جزئية خارجية، فيقال (زيد إنسان)، (بكر إنسان)، (عمرو إنسان)، فالإنسان من المعاني الكلية التي يتضمن معناها العام حقائق جزئية ينطبق عليها معنى الإنسان، لذلك قيل إن الإنسان من الكليات الخمسة.

فلو قلنا أن الكليات معاني كلية، يستحيل أن يكون منها ما هو جزئي، فلا يقال (محمد كلي)، فالكليات الخمسة معاني كلية.

(١) ينظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ج٦، ص٧٧.  
 (٢) ينظر: المدخل الى عذب المنهل، أبو الحسن الشعراي، ج١، ص٧. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين السخاوي، ج٥، ص١٥٩. الذريعة الى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني، ج٦، ص١٢.  
 (٣) ينظر: منتهى المطلب، العلامة الحلي، ج١، ص١٧.

إن الشيخ بن سينا أسماه بالمفردات الخمسة؛ لأن هذا البحث يطلق عليه بالخمسة المفردة؛ لأنه عبارة عن خمسة مفردات: (نوع، جنس، فصل، عرضي خاص، عرضي عام<sup>(١)</sup>)، أطلق عليه ابن سينا في الأشارات مبحث الألفاظ الخمسة<sup>(٢)</sup>.

والبعض الآخر أطلق عليه مبحث (المحمولات الخمسة)؛ لأنها لاتقع الا محمولاً، ولهذا يقال (زيد إنسان، زيد ناطق، زيد حيوان)، فهنا أن الكليات كلها وقعت محمولات، لذلك قالوا بالمحمولات الخمسة<sup>(٣)</sup>.

#### ٤) بيان الكليات الخمسة:

الكليات الخمسة تنقسم الى قسمين:

القسم الأول: الذاتي.

القسم الثاني: العرضي.

القسم الاول الذاتي:

والكلام عنه يقع في عدة نقاط:

أ) تعريف الذاتي: كما عرفه المصنف<sup>(٤)</sup>: ((هو المحمول الذي تقوم ذات الموضوع به، غير خارج عنه<sup>(٤)</sup>)).

(١) ينظر: الشفاء، ابن سينا، ج ١، ص ١٢٢.

(٢) ينظر: الإشارات والتبیهات، ابن سينا، ج ١، ص ٧٧.

(٣) ينظر: الجوهر النضيد، العلامة الحلبي، ج ١، ص ٢٤٠.

(٤) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٧٦.

## شرح مفردات التعريف:

(١) (هو المحمول): إشارة الى أن الذاتي لابد أن يكون كلياً؛ لأن الجزئي لا يُحمل على غيره، فلا يُقال الإنسان زيد، بل زيد إنسان.

فالإنسان يُحمل على زيد، لا أن زيدا يُحمل على الإنسان، فلا يُقال (الحيوان زيد) بل (زيد حيوان).

إذن: إن الجزئي لا يُحمل على غيره، بل الكلي هو الذي يُحمل، فإذا قال الذاتي هو المحمول لابد أن يكون أمراً كلياً، فيصح أن يصدق على كثيرين، فالذي يُحمل على غيره هو الكلي فقط، يقال: (زيد إنسان، زيد حيوان، زيد ناطق)

(٢) (تتقوم ذات الموضوع به): الموضوع قبال المحمول، (زيد إنسان)، زيد هو (الموضوع)، والموضوع هو المحكوم، أو كما في اللغة هو المبتدأ، أو المسند إليه.

(والمحمول) هو المحكوم به، حكماً على زيد بانه إنسان.

وعليه، فالذات هي (الموضوع)، والذاتي هو (المحمول)، فيقال زيد ذات الذي تتقوم

به ذات الموضوع.

فذاً زيد تتقوم بالإنسانية، فيقال زيد يتقوم بالإنسانية، فالإنسانية محمول ذاتي؛ لأنها هي قوام الموضوع، قوام الذات، بمعنى لو لم توجد الذات فلا يوجد زيد، فيقال قوام زيد إنه إنسان، فإن القوام بمعنى لا تنفك عنه، بل داخله في حقيقته.

والمُقَّوم على نحوين:

(١) مُقَّوم الماهية.

(٢) مُقَّوم الوجود.

ومثاله: مقومات زيد، هي الحيوانية، والناطقية، فالحيوانية والناطقية تساوي الإنسانية، فالإنسانية تقوم ماهية زيد.

فالماهية في الإصطلاح العقلي: هي مايقع في جواب ماهو.

فعندما يقال: ماهو زيد؟

الجواب: إنسان، فإن الإنسان وقع في جواب ماهو، فالماهية مشتقة من ماهو الشيء الذي يقع جواباً للسؤال .

أما مُقَّوم الوجود: فالذي يقوم وجود زيد، هو أن يكون مولوداً، وأن يكون مخلوقاً.

الفرق بينهما: إن مقوم الماهية لا ينفك عن زيد، فالحيوانية الناطقية لا تنفك عنه ، فإذا زالت تثرال نفس الإنسانية، فلا تبقى.

فمفهوم الماهية داخلاً في حقيقة الموضوع (زيد حيوان ناطق).

أما حقيقة زيد، إنه حيوان ناطق مولود.

إذن: الذاتي هو المحمول الذي يقوم ذات الموضوع، غير خارج عنه.

وعليه، إتضح مايلي:

(١) إن الذاتي لا بد أن يكون محمولاً.

(٢) لا بد أن يكون مقوماً لماهية الموضوع، ولا يكون خارجاً عنها، أي عن ماهية الموضوع، من قبيل الإنسان حيوان ناطق.

فحيوان ناطق محمول، وهو مقوم لذات زيد، وليس بخارج عنها، بخلاف قولنا (زيد ماشٍ)، فممكن أن نزيل المشي عنه، ويبقى.

فهنا (ماشٍ) وإن وقع محمولاً، لكن (ماشٍ) ليس مقوماً له.

وعليه، فلا يكون الإنسان مقوم بالمشي، بل الإنسان مقوم بالحيوانية الناطقية، فليس كل محمول يكون ذاتياً.

قد يقال: في قضية (زيد موجود)، هنا أن الوجود وقع محمولاً، ونجد أن زيدا يقوم به لكونه موجوداً ومولوداً.

فهنا موجود وإن وقع محمولاً، فهو مقوم لوجود زيد، وليس مقوماً لذات زيد، لذلك عند تعريف الإنسان يقال: (حيوان ناطق)، وليس (حيوان ناطق موجود)، هذا معنى الذاتي.

ومقوم الذات على قسمين:

(١) المقوم لتمام الذات: ومثاله (زيد إنسان)، فالإنسان يُقوم تمام زيد.

(٢) المقوم لجزء الذات: ومثاله (زيد حيوان)، فالحيوانية هي: جسم نامٍ حساس متحرك

بالإرادة فهي جزء مقوم.

أما إذا كان المَقوم جزء من ذات الموضوع فعلى قسمين:

(أ) الجزء المشترك.

(ب) الجزء المختص.

مثال الجزء المشترك: الحيوان، فالحيوان يقوم ذات زيد، لكنه جزء مشترك؛ لأنه مشترك بين زيد، وبين الفرس، والبقر، وغيرها، فهو مَقوم مشترك.

مثال الجزء المختص: الناطقية، فالناطقية مَقوم لكنه مختص وليس مشتركاً، فالناطقية مختصة بالإنسان، وبه إمتاز الإنسان عن غيره.

فالجزء المشترك يُسمى (جنس)، مثل الحيوان بالنسبة إلى زيد، أو يكون جزءاً مختصاً مثل الناطق بالنسبة إلى زيد، وهذا يُسمى فصل.

وإما يكون تمام الحقيقة مثل الإنسانية بالنسبة إلى (زيد)، وهذا يُسمى نوع.

قد يقال: الفطرة بالنسبة إلى الإنسان هل هي ذاتية أم عرضية؟

في مقام الجواب :

(١) المعنى اللغوي للفطرة: ((الفَطْرُ الإِبْتِدَاءُ وَالْإِخْتِرَاعُ، وَالْفِطْرَةُ مِنْهُ الْحَالَةُ، كَالْجِلْسَةِ وَالرُّكْبَةَ، وَالْمَعْنَى إِنَّهُ يُوَلَّدُ عَلَى نَوْعٍ مِنَ الْجِبَلَةِ وَالطَّنْبَعِ الْمُتَهَيِّئِ لِقَبُولِ الدِّينِ، فَلَوْ تَرَكَ عَلَيْهَا لَا سْتَمَرَ عَلَى لُزومِهَا وَلَمْ يُفَارِقْهَا إِلَى غَيْرِهَا<sup>(١)</sup>)).

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ٥، ص ٥٨.



وإصطلاحاً: مادة (فَطَرَ) وردت كثيراً في القرآن، وهي تعني في هذه المواضع الخلق، والإبداع، أي الإيجاد بغير سابقة<sup>(١)</sup>.

وفي اللغة العربية: تدل صيغة (فِعَلَة) على المصدر الدال على هيئة الفعل ونوعه<sup>(٢)</sup>.

وعليه، فإن كلمة (فطرة) التي ترد بشأن الإنسان، وعلاقته بالدين كما في الآية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾<sup>(٣)</sup>، تعني تلك الهيئة التي خلق بها الإنسان.

أي أن الله تعالى قد خلق الإنسان بهيئة خاصة، بما فيها تلك الخصائص التي أودعها فيه، متميزاً عن خلقه، وهي فطرته.

وقال الطبرسي في مجمع البيان: ((فطرة الله: الملة، وهي الدين، والإسلام، والتوحيد، التي خلق الناس عليها، ولها، وبها<sup>(٤)</sup>)).

ومنه قول النبي ﷺ: (( كل مولود يولد على الفطرة، حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه<sup>(٥)</sup>)).

وجاء في تفسير الميزان: ((قال الراغب: أصل الفطر الشق طولاً، يقال: فطر فلان كذا، وأفطر هو فطوراً، وانفطر انفطاراً... إلى أن قال: وفطر الله الخلق، وهو إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال، فقوله: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ إشارة

(١) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، ج ١٠، ص ٢٩٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٨.

(٣) سورة الروم، آية ٣٠.

(٤) مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ الطبرسي، ج ٨، ص ٥٩.

(٥) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٦٧، ص ١٣٣.

منه تعالى إلى ما فطر، أي أبداع وركز فيه من قوته على معرفة الإيمان،<sup>(١)</sup> وهو المشار إليه بقوله<sup>(٢)</sup>: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾.

ومن هذا العرض يتبين لنا: أن الفطرة هي تلك القوة التي أودعها الله تعالى في الإنسان وأبداعه عليها، وهي التي تدفعه نحو الله تعالى، والقيم، والأخلاق، والسيرة الفاضلة.

### ب) خصائص الذاتي:

١) إن الذاتي بين الثبوت لنفس الذات.

ومثاله: الذات هو زيد، والذاتي هو الإنسان، أي أن الذاتي بين الثبوت لنفس الذات، ومعنى ذلك إنه لا يحتاج إلى دليل وبرهان.

فإذا قلنا: (زيد إنسان) الذاتي، وزيد ذات، فثبوت الإنسانية لزيد لا تحتاج إلى دليل وبرهان.

أما لو قلت: زيد كاتب، فثبوت الكتابة لزيد يحتاج إلى دليل وبرهان؛ والدليل على إنه كاتب لأنه تعلم.

٢) إن الذاتي لا يحتاج إلى علة وراء نفس الذات.

ومثاله: (زيد كاتب)، فالعلة الأولى علة وجود زيد هو الله تعالى، وعلة أخرى لثبوت الكتابة لزيد؛ لأنه درس في المدرسة، فهنا الكتابة بالنسبة إلى زيد هو إحتياجه إلى علة غير علة وجود زيد، فعلة وجود زيد الله تعالى، لكن علة الكتابة هو التعلم بالمدرسة، فمعناه إحتياج إلى علة وراء علة.

(١) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، ج ١٠، ص ٢٩٨.

(٢) سورة الزخرف، آية ٨٧.

أما الذات فلا تحتاج الى علة وراء علتها تعالى، فهو الذي اوجد زيد فلا يحتاج الى علة.  
 إن قلت: الإنسان حيوان ناطق، هل يحتاج إلى علتين الأولى هي علة للإنسانية، والثانية  
 علة للحيوانية؟

أقول: نفس علة الإنسانية هي علة الحيوانية، وهذا معناه أن الذات لا تحتاج إلى علة  
 أخرى وراء علتها الأولى.

وليس معناه أن الذاتي لا يحتاج الى علة، بل يحتاج إلى علة، لكن ليس وراء نفس الذات.  
 مثال آخر: الإنسان حيوان ناطق، فهل يحتاج الى علة للإنسانية وعلة للناطقية؟

الجواب: لا يحتاج الا لعلة واحدة، وهي نفس علة الإنسانية، هي علة الناطقية، وهذا  
 معناه أن الذات لا يحتاج إلى علة وراثتها.

(٣) إن أجزاء الذاتي متقدمة على الذات، من باب تقدم الجزء على الذات، فأولاً توجد  
 الأجزاء، وبعد ذلك توجد الذات.

فالماء مثلاً: أولاً يوجد الأوكسجين، وبعد ذلك يوجد الهيدروجين، فإذا وجدا وجد  
 الماء.

فالماء يكون متأخراً عن اجزائه، وهذا معناه تقدم الأجزاء على الكل، فالإنسان ككل  
 عبارة عن جزئين، أولاً الحيوان، وثانياً الناطق، ثم يوجد الإنسان، وعليه أن أجزاء الذاتي  
 متقدمة على الذات.

٤) إرتفاع الذاتي هو ارتفاع الذات نفسها؛ لأن ارتفاع الجزء هو عين إرتفاع الذاتي، فإذا إرتفع الاوكسجين ارتفع الماء.

إذن: إذا إنتفى واحد منهما تنتفي الذات.

أما إذا إرتفعت الكتابة عن الإنسان فلا يرتفع الإنسان؛ لأن الكتابة عرضي وليس ذاتي.

ومن هنا أشاروا: إن إرتفاع الذاتي هو عين ارتفاع الذات؛ لأن ارتفاع الجزء هو عين ارتفاع الكل، ولهذا الكل ينتفي بإنتفاء أحد اجزائه، أما الكلي لا ينتفي الا بإنتفاء جميع اجزائه، ومن هنا يتضح الفرق بين الكل والكلي<sup>(١)</sup>.

إن قلت: الكلي مثل الإنسان هل ينتفي إذا إنتفى زيد؟

أقول: لا ينتفي؛ لأن زيدا عندما ينتفي يبقى غيره، عمرو، خالد، بكر.

بل إنتفاء الكلي ينتفي بإنتفاء جميع أفراده حتى الفرضية.

في حين أن الكل، ينتفي بإنتفاء أحد أجزاءه، مثل الماء كما تقدم.

٥) الذاتي يمتنع تصوره مرفوعاً مع تصور بقاء الذات، فلا يعقل تصور إرتفاع الحيوانية

والناطقية عن الإنسان، مع بقاء تصور الإنسان، فيكون نفس إرتفاع تصور الحيوانية والناطقية

عن الذات هو عدم تصور الإنسان، فإذا لم تتصور الحيوانية الناطقية معناه لم تتصور الإنسانية.

(١) ينظر: فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ٢، ص ٣٢٩. بحر الفوائد في شرح الفرائد، الميرزا محمد حسن الأشتياني، ج ٢، ص ١٥١. شرح المواقب، مير سيد شريف الإيجي، ج ٤، ص ٣٤.

### ج) سبب تسمية الذاتي بالذاتي:

إن الذاتي هو المنسوب الى الذات، فالحيوان يكون ذاتياً؛ لأنه منسوب إلى ذات الإنسان، والناطق يكون ذاتياً؛ لأنه منسوب إلى ذات الإنسان، فالإنسان يكون ذاتياً؛ لأنه منسوب الى أفرادهِ، (زيد، خالد، عمرو)، فلا نقول الإنسان منسوب الى الحيوان الناطق؛ لأنه يعني نسبة الشيء الى نفسه، وهذه النسبة تكون باطلة؛ لان النسبة تعني الطرفين المتغايرين، أحدهما غير الآخر، فلا يقال الإنسان منسوب الى الإنسان؛ لأنه لا يوجد الا طرف واحد، فتقول الناطق منسوب إلى الإنسان، فهنا طرفان الإنسان والناطق.

بعبارة أخرى: كي يصح الحمل لابد من وجود جهة إشتراك وجهة افتراق، فلا يصح حمل المتباينين، إذ لا توجد جهة إشتراك، ولا يصح حمل الشيء على نفسه؛ لعدم وجود جهة إفتراق.

ومن هنا أشار البعض تلى الذاتي سمي بالذاتي؛ لأنه منسوب إلى الذات<sup>(١)</sup>.

أما ابن سينا أشار: الى أنه يصح أن يقال (الإنسان الإنسان) منسوب إلى الإنسان؛ لأنه في الواقع هنا لا تراعي القواعد النحوية الصرفية العربية، فيصح أن يقال الإنسان منسوب الى نفسه<sup>(٢)</sup>.

وعليه فإن الذاتيات منتزعة من الأفراد، ونفس الأفراد مثلاً محمد عندما نحلله نجده حيوان وناطق بعد التحليل، لذلك نسمي الذاتي؛ لأنه منتزعة من الأفراد، ولعل هذا القول هو الذي أشار إليه المصنف تفتت.

(١) ينظر: شرح المواقف، مير سيد شريف الإيجي، ج ٢، ص ٦.

(٢) ينظر: برهان الشفاء، ابن سينا، ج ١، ص ١٦٥.

## د) أقسام الذاتي:

إن الذاتي إذا نُسب إلى الذات لا يخرج عن فرضين:

١) إما أن يكون الذاتي المنسوب إلى الذات يمثل تمام الذات، ومثاله إذا نسب الإنسان إلى ذات زيد.

فالإنسانية إذا نسبت إلى (زيد) تمثل تمام ذات (زيد)، وهذا النحو هو النوع، فيقال (الكلي نوع).

٢) إذا نُسب الذاتي إلى الذات، فيمثل جزء الذات، وهذا على نحوين:

أ) إما أن يكون جزء الذات المشترك، فإذا نسب الحيوان إلى الإنسان فلا يقال الحيوانية تمام الإنسان، بل تمثل جزء ماهية الإنسان، وهي الجزء المشترك، فيُسمى الجنس.

ب) إما أن يكون ذلك الجزء مختصاً، من قبيل الناطقية بالنسبة إلى الإنسان، فأنها تمثل الجزء المختص، فيُسمى بـ (الفصل).

وعليه، فالذاتي على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: الجنس:

الجنس في اللغة: ((هو معرب من كلمة يونانية (جانوس)، معناه النسل أو العشيرة، وهي تمثل عوائل متعددة<sup>(١)</sup>)).

أما في الاصطلاح: عرفه المصنف<sup>تت</sup>: ((إنه تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة في الحقيقة الواقعة في جواب ما هو<sup>(٢)</sup>)).

(١) النحو الوافي، عباس حسن، ج ٣، ص ١٨٣.

(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٧٢.

## شرح مفردات التعريف :

(١) تمام الحقيقة المشتركة: معناها الجزء المشترك بين حقائق متعددة، بحيث لا يعرض جزء آخر إلا ويكون موجوداً ضمن هذه الحقيقة المشتركة.

مثلاً: إذا جئنا إلى الحيوان، فهو تمام الحقيقة المشتركة؛ لأنه جزء مشترك بين حقائق متعددة: (إنسان، فرس، طائر)، وأي جزء آخر يُفرض، فهو موجود في ضمن الحيوان.

فلو فرضنا الجسمية مثلاً فهي مشتركة بين (البقر جسم، الإنسان جسم، الفرس جسم).

النمو مشترك بين هذه الحقائق المشتركة، وكذا الحس مشترك، وكذا التحرك بالإرادة، فالحيوانات فيها مفردات تعريف الحيوان (جسم نام حساس متحرك بالإرادة).

ف نجد أن الحيوانية تمثل تمام الحقيقة بهذا المعنى، وأيضاً تمثل حقيقة مشتركة للأنواع الأخرى، وأي جزء فرض فهو موجود في ضمن الحيوانية.

(٢) بين الجزئيات المتكثرة في الحقيقة: معناه أن الجنس في الحقيقة يقع جواباً عن جزئيات ذات حقائق مختلفة.

مثلاً: حقيقة الإنسان مختلفة عن السمك، وهكذا الفرس، وبقية أنواع الحيوانات الأخرى.

قد يقال: ما هو الإنسان، وما هو الفرس، فالجواب: (حيوان)، فوقع جواباً لحقائق مختلفة، وهي حقائق كلية، فالحيوان هنا لكليات وليس لجزئيات.

وكذلك عندما يقال: ماهو هذا الإنسان، وما هو هذا الفرس، فالجواب: (حيوان)، فوقع لجزئيات وليس لكليات، فلماذا الشيخ تكل يقول: تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات، فالمفروض يقول الكليات والجزئيات، فلماذا قيدها المصنف بالجزئيات؟

في مقام الجواب: عدم ورود الإشكال؛ لأن المراد من الجزئيات هنا الجزئي الإضافي، وليس الحقيقي، والإضافي قد يكون في حقيقته كلي.

(٣) الواقعة في جواب ماهو: معناها أن الجنس جواباً لقولنا ما هو الإنسان، ماهو الفرس، ماهو الطير، فنجيب إنه حيوان، فوقع (حيوان) جواباً لما ماهو، هذا هو معنى الجنس.

### القسم الثاني: النوع:

النوع لغة: ((النوعُ أَخَصُّ مِنَ الْجِنْسِ، وَهُوَ أَيْضًا الضَّرْبُ مِنَ الشَّيْءِ، قَالَ ابْنُ سَيِّدَةَ: وَلَهُ تَحْدِيدٌ مَنْطِقِيٌّ لَا يَلِيْقُ بِهَذَا الْمَكَانِ، وَالْجَمْعُ أَنْوَاعٌ، قَلٌّ أَوْ كَثْرٌ. قَالَ اللَّيْثُ: النَّوْعُ وَالْأَنْوَاءُ جَمَاعَةٌ، وَهُوَ كُلُّ ضَرْبٍ مِنَ الشَّيْءِ وَكُلُّ صِنْفٍ مِنَ الثِّيَابِ وَالثَّمَارِ وَغَيْرِ ذَلِكَ حَتَّى الْكَلَامِ؛ وَقَدْ تَنَوَّعَ الشَّيْءُ أَنْوَاعًا. وَنَاعَ الْغُضْنُ يَنْوَعُ: تَمَائَلٌ. وَنَاعَ الشَّيْءُ نَوْعًا: تَرَجَّعَ. وَالتَّنَوُّعُ: التَّدْبِذُ<sup>(١)</sup>)).

النوع إصطلاحاً: كما عرفه المصنف تكل: ((هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد فقط، الواقع في جواب ماهو<sup>(٢)</sup>)).

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ٨، ص ٣٦٤.

(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٧٢.



## شرح مفردات التعريف:

(١) إنه تمام الحقيقة المشتركة: ومعنى ذلك كما تقدم في الجنس، أي لا تعرض حقيقة وراء هذه الحقيقة إلا وكان جزءاً منها.

ومثاله: الإنسان يمثل تمام الحقيقة المشتركة مثلاً: (محمد، خالد، علي)، الجميع مشترك في الإنسانية.

قد يقال: أن هناك حقيقة مشتركة وهي الحيوانية، وهذه موجودة في ضمن الإنسانية، أو تقول هناك حقيقة مشتركة وهي الجسمية، وهكذا.

في مقام الجواب: موجودة في ضمن الإنسانية، وهذا معناه تمام الحقيقة المشتركة، إذ توجد حقيقة في الإنسانية.

(٢) المتكثرة بالعدد فقط: أي أنها متفقة في الحقيقة، حقيقة (محمد) إنسان، و(خالد) إنسان، فهذه الكثرة في العدد فقط، أي أن الحقيقة واحدة، لكن التكثر في الوجود الخارجي أو قل في المصداق.

(٣) الواقع في جواب ما هو: بمعنى أنك لو سألت عن هذه الحقائق، لكانت الإجابة تتضمن النوع؛ لأنك إذا قلت ما هو (محمد)، ما هو (علي)، كان الجواب إنه (إنسان)، فالإنسانية وقعت جواباً لهذا السؤال.

ملاحظة: النوع كما يصلح أن يكون جواباً للجزيئات المتكثرة، كذلك يصلح أن يكون جواباً لجزئي واحد، كما لو أجبت بـ (إنسان)، لو سألك سائل ما هو زيد، أو سألك ما هو زيد وخالد.

## النوع أوسع من الصنف:

إن كلية النوع أكثر شمولاً من كلية الصنف، فكما يقال: ((كلما كثرت القيود قل الوجود<sup>(١)</sup>))، ففرق بين الجسم، والجسم النامي، فإن الأول لم يُقيد بشيء، في حين أن الثاني قُيد بالنامي.

## إشكال:

عندما يقال: الموجود إما جوهر وإما عرض، فالمقسم هو الموجود، فكيف تقولون إن الجوهر لاجنس فوقه؟

الجواب: هنا الموجود وإن كان يُحمل على الجوهر، ولكن يُحمل حملاً عرضياً؛ لأن الجوهر جنس عالٍ، لاجنس فوقه.

وهذا الموجود لا في موضوع قسم العرضي العام، بل حتى الفصل يقسم العرضي العام الى ناطق وغير ناطق، كما أن العرضي الخاص يقسم العرضي العام، من قبيل الضاحك يقسم الماشي الى ماشٍ ضاحك وغير ضاحك، كذلك الفصل يُقسم الماشي إلى ضاحك وغير ضاحك.

يقول المصنف<sup>تتذ</sup>: ((الخاصة تزيد على الفصل بأن الخاصة تُقسم العرض العام، كذلك الفصل يُقسم العرض العام، فلا فرق بينهما<sup>(٢)</sup>)).

(١) بدائع الأفكار في الأصول، آغا ضياء الدين العراقي، ج ١، ص ١٢٤. شرح رسالة المشاعر، محمد جعفر اللاهيجي، ج ١، ص ٤٠٢. شرح عيون الحكمة، فخر الدين الرازي، ج ١، ص ٢١٢.  
(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٧٨.

## الإشتراك بين الجنس والنوع في أمرين:

(١) إن كل منهما يمثل تمام الحقيقة المشتركة.

إن قلت: كيف أن الحيوان يكون تمام الحقيقة المشتركة، فالمفروض يكون جزء الحقيقة.

أقول: كما تقدم سابقاً، معناه إنه لا تُفرض هناك حقيقة إلا وكان الجنس واحداً لها، وهذا هو معنى تمام الحقيقة.

(٢) إن كل منهما يقع جواباً لما هو.

فلو قلت ماهو الحمار؟ لكان الجواب: هو حيوان، ما هو زيد؟ لكان الجواب : هو حيوان، هذه نقطة مشتركة .

## الإختلاف بين الجنس والنوع في أمرين:

(١) إن الجنس يقع جواباً عن جزئيات مختلفة الحقائق، (ماهو الإنسان)،(ماهو البقر)، (ماهو الفرس)، فيقع الجواب حيوان، فوق لحقائق مختلفة.

خلاف النوع الذي يقع جواباً لأمر متفقة في الحقيقة، من قبيل (ماهو محمد)، وبكر، وزيد، فنجيب إنساناً، فهنا يوجد إتفاق في الحقيقة، وهي الإنسانية، والتكثر فقط في العدد.

(٢) إن الجنس يقع جواباً لأمر جزئية وكلية، ما هذا البقر، ما هذا الفرس، فنجيب إنه حيوان، وتارة تسأل على نحو الكلية، ماهو الإنسان، ماهو الفرس؟ فيقع الجواب إنه حيوان.

أما النوع فلا تسأل إلا عن أمور جزئية، ماهو زيد، ماهو عمرو، فنقول إنسان.

## القسم الثالث: الفصل:

الفصل لغةً: ((ما يميز شيئاً عن شيء آخر<sup>(١)</sup>)).

أما في اصطلاحاً: هو الجزء المختص والمائز الذي يتميز به النوع عن النوع الآخر.

ومثاله: تميز الفرس الذي هو نوع للحيوان، عن الإنسان الذي هو نوع له أيضاً، فهذا ناطق وذاك صاهل<sup>(٢)</sup>.

فالفصل: هو جزء الماهية المختص بها، فهنا أخرج النوع؛ لأنه ليس جزء الماهية، بل هو تمام الماهية.

ويخرج الجنس؛ لأنه وإن كان جزء الماهية، لكنه ليس مختصاً بل مشتركاً.

ويخرج العرضي؛ لأنه ليس جزء خارج عن الماهية.

قال تثنئ: ((الواقع أي شيء هو في ذاته<sup>(٣)</sup>)).

وهذا تعريف آخر، فقوله تثنئ: ((الواقع أي شيء هو في ذاته)) أخرج النوع، والجنس؛

لأنهما لا يقعان في جواب ماهو، ولا يقعان في جواب أي شيء في ذاته، فقوله (في ذاته) أخرج العرضي.

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ١١، ص ٥٢١.

(٢) ينظر: البراهين القاطعة، محمد جعفر الأسترابادي، ج ١، ص ١٢١.

(٣) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٨٩.

## الفصل الحقيقي:

إن حقائق الأشياء لا يعلمها إلا علام الغيوب، فحقيقة الإنسان لا يعلمها إلا الله تعالى، أما النطق فهو أبرز العلامات إلى الإنسان، وكذلك الحيوان، فالحساس المتحرك هو أبرز العلامات التي تميز الحيوان.

وعليه، هذه الفصول ليست حقيقية، فلا مانع من أن يكون فصلان لماهية واحدة.

## الصنف:

الصنف لغة: ((طائفة من كل شيء، فكلُّ ضَرْبٍ من الأشياء صِنْفٌ على حِدَةٍ، والصَّ نَفَةٌ والصَّنْفَةُ: قطعة من الثوب، وطائفة من القبيلة، والتَّصْنِيفُ: تَمْيِيزُ الأشياء بعضها من بعض<sup>(١)</sup>)).

أما إصطلاحاً: هو الكلي الذي قيد بقيد من القيود، أو هو كل كلي أخص من النوع ويشترك مع باقي اصناف النوع في تمام حقيقتها، ويمتاز عنها بأمر عارض خارج عن الحقيقة<sup>(٢)</sup>.

## بيان ذلك:

إن النوع أكثر شمولاً من من الصنف، وإن كان كلاهما كلي، لكن كلية النوع أشمل من كلية الصنف، من قبيل الإنسان نوع من الأنواع، لكن لو قيد بالإنسان الشرقي، أو الإنسان الغربي لكان صنفاً له.

(١) العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج٧، ص١٣٧.  
(٢) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج١، ص٧٨.

فقيد النوع ب قيد عرضي، فأصبح الإنسان الشرقي صنف، والإنسان الغربي صنفان له.  
وكذلك الماء، فإن الماء نوع من الأنواع، لكن قد يضاف إليه قيد، فيقال الماء المطلق،  
أو الماء المضاف.  
وعليه، فإن كان الكلي لم يُقيد بقيد عرضي هذا هو النوع، أما إذا قُيد الكلي بقيد عرضي  
فهذا هو الصنف.

### الفرق بين الجنس والنوع والفصل:

لو أردنا أن نعرف أن الجسم جنس، أم نوع، أم فصل، فعلينا أن نضع أمامنا مصاديق  
الجسم وهي: (الإنسان، البقر، الجماد)، فهنا نجد أنها مختلفة الحقائق، فإذا وجدنا أنها  
كذلك يخرج النوع؛ لأنه متفق الحقيقة، فيدور الأمر بين الجنس والفصل، فهل أن الجسم  
جزء مشترك بينهما أم إنه جزء مختص، من المعلوم أن الجسم جزء مشترك؛ لأن كل واحد  
من مصاديقه له جزء مختص، وبذلك يخرج الفصل؛ لأنه جزء مختص.

قد يقال: إنه عرض.

فنطبق أحد خصائص الذاتي، فلو زال الجسم يزول الإنسان، وعليه، إنه ذاتي وليس  
عرضياً.

التقسيمات الثانوية للذاتي:

(١) النوع:

أ) التقسيم الأول للنوع: يُقسم الى نوع حقيقي، ونوع إضافي:

وهذا من الإشتراك اللفظي كما يعبرون، بمعنى أن الإشتراك فقط في اللفظ<sup>(١)</sup>.

والفرق بين النوعين:

النوع الحقيقي: هو ماتقدم بحثه في الكليات الخمسة، ومثاله (الإنسان) فيحمل على

جزئيات متعددة متفقة بالحقيقة الواقعة في جواب ما هو.

النوع الإضافي: هو المحمول الكلي الذي فوقه جنس، أو هو الكلي الذي يكون فوقه

جنس.

فالإنسان نوع إضافي بالنسبة إلى الجسم النامي، والجسم النامي يعتبر نوعاً إضافياً

بالنسبة إلى الجسم المطلق، والجسم المطلق يعتبر نوعاً إضافياً بالنسبة إلى الجوهر.

وعليه، فالنوع الإضافي فيه نسبتان:

الأولى: نسبة تحتية.

والثانية: نسبة فوقية.

ومثاله: الإنسان، فله نسبة لما تحته وهي الأفراد، فهو نوع حقيقي، وله نسبة لما فوقه

وهو الحيوان، فيكون نوعاً إضافياً.

(١) ينظر: اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية، ملا صدرا الشيرازي، ج ١، ص ١٨٨.

أما النوع الحقيقي فيه نسبة واحدة تحقق كليته، وتحقق نوعيته، مثلاً (الإنسان) له نسبة واحدة لماتحته، وهذه نسبة تحتية، فالإنسان بالنسبة إلى ما تحته يكون نوعاً حقيقياً، لكن بالنسبة إلى ما فوقه يكون نوعاً إضافياً.

فالإنسان إذا نسبناه إلى ماتحته يكون كلياً لأفراده، ويكون نوعاً إضافياً إلى ما فوقه، وكذلك الحيوان فيه نسبتان فوقية وتحتية؛ لأنه نوع إضافي.

فالحيوان في حد ذاته جنس؛ لأنه يقال على ماهيات مختلفة الحقائق، فيُحمل على الإنسان، والفرس، فحقيقة الإنسان تُغايّر حقيقة الفرس، فالحيوان يكون جنساً، لكن إذا نسبناه إلى ما فوقه يكون نوعاً إضافياً، لكن النوع الحقيقي يستحيل أن يكون جنساً.

فإن قلت: لماذا لا يُنسب الحيوان لما تحته، فالذي تحته هو البقر والطائر والسّمك؟

أقول: الحيوان لا يكون نوعاً حقيقياً بالنسبة لماتحته، بل يكون جنساً، ولهذا بما أن النوع الحقيقي فيه نسبة لما تحته دون الفوق، فيستحيل أن يكون جنساً، في حين أن النوع الإضافي فيه نسبة لما فوقه فيكون جنساً.

إن قلت: لماذا يُعد النوع الحقيقي أحد الكليات الخمسة، بينما النوع الإضافي لا يُعتبر من الكليات الخمسة؟

أقول:

(١) فرقنا سابقاً بين الجنس والنوع، من إن النوع يُحمل على أشياء متفقة في الحقيقة، أما الجنس فيُحمل على ماهيات مختلفة في الحقيقة.



(٢) إن النوع لا يُقال الا على الجزئيات، خلاف الجنس.

(٣) إن الكليات لا تكون إلا محمولة، لذلك عبرنا عنها بالكليات المحمولة، ويستحيل أن تقع غير محمول، لذلك عُرف هو المحمول الذي تقوم به ذات الموضوع.

إذا اتضح ذلك: من أن الكليات الخمسة يجب أن تكون أموراً محمولة، فالنوع الإضافي بالنسبة إلى مافوقه لا يقع الا موضوعاً.

نعم، الإنسان كنوع حقيقي بالنسبة إلى ماتحته، فيُحمل على ماتحته، والذي تحته هو (زيد، خالد، فزيد إنسان، وخالد إنسان).

أما النوع الإضافي هو نوع بالنسبة إلى مافوقه، فلا يقع إلا موضوعاً.

### الفرق بين النوع الإضافي والجنس:

إن النوع الاضافي هو نسبة الكلّي الى الكلّي الذي فوقه، أما الجنس فهو نسبة الكلّي إلى ماتحته.

فالحيوان يكون نوعاً إضافياً بالنسبة إلى مافوقه، وهو الجسم النامي، والحيوان يكون جنساً بالنسبة إلى ماتحته، ومن المستحيل أن يكون النوع الحقيقي جنساً.

قد يقال: ماهي النسبة بين النوع الحقيقي والنوع الاضافي؟

فالجواب: تقدم سابقاً إن النسب أربعة: (تساوي، وعموم وخصوص مطلق، وعموم

وخصوص من وجه، وتباين).

فما عليه المتقدمين من المناطقة هو إن النسبة هي العموم والخصوص المطلق، فكل نوع حقيقي يمكن أن يكون نوعاً إضافياً، مثل (الإنسان) نوع حقيقي بالنسبة إلى الأفراد التي تحته، وهو أيضاً نوع إضافي بالنسبة إلى ما فوقه وهو الحيوان، فكل نوع حقيقي هو نوع إضافي، وبعض النوع الإضافي يكون نوعاً حقيقياً، فالإنسان نوع إضافي وهو نوع حقيقي، لكن الحيوان هو نوع إضافي ولكنه ليس نوعاً حقيقياً؛ لأن النوع الحقيقي بالنسبة إلى ماتحته، والحيوان بالنسبة إلى ماتحه يكون جنساً، ولا يكون نوعاً حقيقياً، هذا ما عليه المتقدمين<sup>(١)</sup>.

أما ما عليه المتأخرين حيث أن النسبة هي العموم والخصوص من وجه<sup>(٢)</sup>.

والسر في ذلك: يرجع ماتقدم سابقاً، من أن هذه النسبة هي وجود نقطة لقاء أحد الكلين مع الآخر، (كالطائر) يلتقي مع الأبيض في الحمام الأبيض، ويفترق الأبيض عن الطائر في الورق الأبيض، ويفترق الطائر عن الأبيض في الغراب الأسود فإنه طائر ولكنه ليس بأبيض.

هذه الضابطة المنطقية نطبقها على النوع الحقيقي والنوع الإضافي.

حيث يُقال إن هناك نقطة التقاء بين النوع الحقيقي وبين النوع الإضافي في الإنسان، فإنه نوع حقيقي وهو مصداق للنوع الإضافي، وهذا مورد الإلتقاء.

وفيفترق النوع الحقيقي عن الإضافي في الحيوان، فإنه نوع إضافي لكنه ليس نوعاً حقيقياً؛

لأنه جنس.

وكذلك يفترق النوع الحقيقي عن الإضافي الكلي الذي لا جنس فوقه، فيكون نوعاً حقيقياً، لكنه لا يكون نوعاً إضافياً، من قبيل المفاهيم البسيطة غير المركبة، (كمفهوم

(١) ينظر: الحاشية على الألهيات، ملا صدرا الشيرازي، ج ١، ص ٦٣.

(٢) ينظر: نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، ج ١، ص ٢٩٠.

النقطة)، (ومفهوم الوحدة)، وهي أمور بسيطة، فالوحدة في قبال التركيب، وهي مفهوم بسيط، فلا يتركب من جنس وفصل، فلو تركب المفهوم البسيط من جنس، فإن الجنس يحتاج إلى فصل، وعليه سيتركب من الجنس والفصل، من قبيل تركيب الإنسان من الجنس والفصل. (فالوحدة) تكون مفهوم كلي لا جنس فوقه، فهو نوع حقيقي وليس إضافياً، وعليه فالنسبة هي العموم والخصوص من وجه.

### ب) التقسيم الثاني للنوع: يُقسم الى عالٍ، وسافلٍ، ومتوسط:

بعد أن قسمنا النوع الى حقيقي وإلى إضافي، نُقسم النوع أيضاً الى عالٍ، وسافلٍ، ومتوسط، وهذا التقسيم مختص بالنوع الإضافي ولا يشمل الحقيقي.

فمن النوع الإضافي ما يكون عالياً، ومنه سافلاً، ومنه متوسطاً.

فالنوع الإضافي - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - بالنسبة إلى ما فوقه يكون الترتيب من العالي إلى السافل، أي يكون تنازلياً، من قبيل ترتيب الأبناء من الأكبر إلى الأصغر، لذا يقال إن ترتيب الأنواع هو ترتيب الأبناء.

فالنوع العالي: هو النوع الذي لا نوع فوقه، من قبيل الجسم المطلق، فهو نوع بالإضافة إلى الجوهر، لكنه لا نوع فوقه؛ لأن الذي فوق الجسم المطلق هو الجوهر، وهو جنس وليس نوعاً إضافياً.

أما النوع السافل: فهو النوع الذي لا نوع تحته، من قبيل (الإنسان)، فهو نوع؛ لأنه بالنسبة إلى الجنس يُعد نوعاً إضافياً، ولا يُوجد تحته نوع، بل تحته أفراد، من قبيل (زيد، خالد، بكر)، وهو نوع الأنواع.

أما النوع المتوسط: هو الذي تحته نوع، وفوقه نوع، من قبيل الحيوان، فوقه نوع هو الجسم النامي؛ لأنه نوع بالنسبة إلى الجسم المطلق، والحيوان تحته نوع، وهو نوع بالنسبة إلى الحيوان.

كذلك الجسم النامي أيضاً نوع متوسط؛ لأن تحته نوع وهو الحيوان، وفوقه نوع وهو الجسم المطلق.

قد يقال: لماذا خصصنا هذا الترتيب من العامي إلى الخاصي بالنوع الإضافي دون النوع الحقيقي؟

فالجواب: لأنه في الواقع أن النوع الحقيقي ليس له إلا مرتبة واحدة فلو كان فوقه نوع حقيقي آخر للزم أن يكون ماهو نوعاً حقيقياً جنس؛ لأن الذي فوق النوع الحقيقي يكون جنساً للإنسان، وليس نوعاً حقيقياً.

## (٢) الجنس

تقدم سابقاً أن الجنس هو تمام الحقيقة المشتركة، ويقع في جواب ماهو.

فاذا قلنا ماهو الإنسان والفرس، كان الجواب (حيوان)، فهنا الحيوان تمام الحقيقة المشتركة بين حقيقة الإنسان وبعض ما يشاركه وهو الفرس مثلاً.

أما إذا قلت ماهو الإنسان والنبات، فيكون الجواب جسم نامٍ، فهنا الجسم النامي تمام الحقيقة المشتركة بين ماهية الإنسان وبعض ما يشاركه وهو النبات مثلاً.

فالجواب عن السؤال الأول - وهو الحيوان - يعتبر جنساً قريباً بالنسبة للإنسان، والجسم النامي الذي وقع جواباً عن السؤال الثاني يعتبر جنساً بعيداً.

والفرق بينهما: في السؤال الأول (الجنس) وقع تمام الحقيقة المشتركة بين ماهية الإنسان وماهية الفرس، والجواب عن السؤال الثاني - وهو الجسم النامي - الذي وقع (نبات).

قد يقال: لماذا أعتبر الحيوان جنس قريب، والجسم النامي جنس بعيد؟

**فالجواب:** إن الحيوان وقع جواباً عن قولنا ماهو الإنسان والفرس، وكذلك يقع جواباً عن جميع ما يشارك الإنسان، أما الإنسان والنبات وقع في جوابهما الجسم النامي، ولم يقع جواباً إلا للإنسان والنبات، ولم يقع جواباً لكل ما يشارك الإنسان، فالذي يشارك الإنسان هو الفرس، فهنا الجسم النامي لا يقع جواباً.

إذن: الحيوان وقع جواباً عن الإنسان وعن كل ما يشاركه، مثل (البقر، الفرس، السمك).

أما الجسم النامي وقع جواباً عن الإنسان والنبات فقط، ولم يقع جواباً عن كل ما يشارك الإنسان مثل (السمك، الطائر، الفرس)؛ لأن الجسم النامي ليس هو تمام الحقيقة المشتركة بين (الإنسان والفرس)؛ لأن تمام الحقيقة المشتركة بينهما هو الحيوان وليس هو الجسم النامي، فالجسم النامي يقع تمام الحقيقة المشتركة بين (الإنسان والنبات)، ولا يقع تمام الحقيقة المشتركة بين الإنسان والفرس.

فإن الحيوانية ليست موجودة في ضمن الجسم النامي، أما الإنسان والنبات فهو تمام الحقيقة المشتركة بينهما هو الجسم النامي؛ لأن أي جسم يفرض في الإنسان والنبات فهو موجود في الجسم النامي.

أما لو فرضنا الحيوان فليس موجوداً في الجسم النامي؛ لأن النبات جسم نامٍ، لكن ليس بحيوان، وهذا معنى تمام الحقيقة المشتركة.

ويُقسم الجنس الى بعيد، وقريب:

القسم الاول: الجنس القريب هو أقرب جنس إلى النوع، والجنس الأقرب إلى الإنسان هو الحيوان .

القسم الثاني: الجنس البعيد فهو الجنس الذي يقع بعد الجنس القريب، مثل الجسم النامي يقع بعد الحيوان، فيعتبر الجسم النامي جنسا بعيداً بالنسبة إلى الإنسان، أما الحيوان فيكون قريباً له.

الفرق بين الحيوان والجسم النامي:

بما أن الجسم النامي يمثل تمام الحقيقة المشتركة بين الإنسان والنبات، كذلك الحيوان يمثل تمام الحقيقة المشتركة بين (الإنسان والفرس)، فإن الحيوان وقع جواباً عن ماهية الإنسان وماهية الفرس، وأيضاً يصلح أن يكون عين ماهية الإنسان، وعين ماهية جميع ما يشاركه، مثل (الطائر) وغيره، (فالحيوان) وقع جواباً عما يشارك ماهية الإنسان.

أما الجسم النامي فلا يقع جواباً الا عن الإنسان، وعن بعض ما يشاركه في الجسمية وهو النبات.

## (٣) الفصل:

ويُقسم الى قريب وبعيد:

الفصل القريب: لو كان المميز الذي يميز النوع عن ما يشاركه في الجنس القريب يُسمى فصلاً قريباً، مثل (الناطق) الذي يميز الإنسان عن (البقر والفرس)، التي تشترك معه في الجنس، وهو الحيوان، فنقول الناطق فصل قريب للإنسان؛ لأنه يميزه عن (البقر والفرس) التي تشترك معه في الجنس وهو الحيوان.

أما إذا كان الفصل يميز الإنسان عن بقية ما يشترك معه في الجنس البعيد، وهو الجسم النامي، فيقال يتميز الإنسان عن النبات، فإن الإنسان حساس متحرك بالإرادة، بخلاف النبات.

فإن القرب والبعد أمران نسبيان، فإن الحساس إذا نسب الى الإنسان كان فصلاً قريباً؛ لأنه يميزه عما يشاركه في الجنس البعيد بالنسبة إلى الحيوان، فيكون فصلاً قريباً؛ لأنه يميزه عما يشاركه في الجنس البعيد، أما بالنسبة إلى الحيوان فيكون فصلاً قريباً؛ لأنه يميز الحيوان عما يشاركه في الجنس القريب.

تنبيه:

المحمول الخارج في إصطلاح المنطق والفلسفة<sup>(١)</sup> يُقال على أمرين:

١- الخارج المحمول بالمعنى الأعم.

٢- الخارج المحمول بالمعنى الأخص.

(١) ينظر: الهيئات المحاكمات، قطب الدين الرازي، ج ١، ص ١٠١. شرح عيون الحكمة، فخر الدين الرازي، ج ١، ص ٢١٦. الحكمة المتعالية، ملا صدرا الشيرازي، ج ١، ص ٢٧١.

والخارج المحمول بالمعنى الاخص وهو المعبر عنه بالمحمول بالصميمة؛ لأن  
المحمولات على قسمين:

(١) محمولات بالصميمة.

(٢) محمولات بالضميمة.

والفرق بينهما:

المحمول بالضميمة: ومثاله: (الكتاب أبيض) لاشك أن الأبيض عرض على الكتاب،  
وحُمل عليه، وهو من المحمول الخارج عن ذات الموضوع؛ لأن الكتاب ليس بالأبيض،  
بدليل أن الكتاب الأسود يُعد كتاباً، فالأبيض نسبه إلى الكتاب نسبة العرض إلى الذات، إذن  
الأبيض نسبه نسبة العرض المحمول الخارج.

لكن عروض البياض على الكتاب لا يكون إلا بانضمام الكتاب، أي لا يتصف الكتاب  
بأنه أبيض إلا إذا انضم الأبيض إلى الكتاب، إذن الأبيض حُمل على الكتاب، وهذا المحمول  
يُسمى بالضميمة، أي إنه وصف الكتاب إنه أبيض بواسطة إنضمام الأبيض إلى الكتاب، هذا  
محمول خارج عن ذات الموضوع (محمول بالضميمة).

المحمول بالصميمة:

ومثاله: الإنسان ممكن الوجود، أي ليس واجب الوجود، ومعنى إنه ممكن الوجود أي  
ليس وجوده واجب، وليس عدمه واجب.

والدليل: لو كان الإنسان وجوده واجب فإنه لم يُعدم، وإن كان عدمه واجب لم يُوجد،  
إذن هو ممكن الوجود.



فإذا قلت (الإنسان ممكن)، فهنا (ممكن) محمول، حُمل على الإنسان، وهذا المحمول هل تقوم به ذات الموضوع، أي هل الإنسان متقوم بالإمكان؟

الجواب: كلا، فالإنسان لا يتقوم بالإمكان، وإنما يتقوم بالجنس والفصل، وهما الحيوانية الناطقية، إذن هي من المحمول الخارج من ذات الموضوع.

قد يقال: هل الإنسان يتصف بالإمكان إذا انضم إليه؟

فالجواب: كلا، إنما الإمكان يُنتزع من نفس ماهية الإنسان، أي العقل عندما يحلل ماهية الإنسان يتضح بعد التحليل أن الوجود ليس واجباً لها، ولا العدم، فهي - أي صفة الإنسان - متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، ومعنى ذلك ليس لأحدهما الوجوب.

فالعقل حلل حقيقة الإنسان، وصرح بأن نسبة الوجود والعدم متساوية، ومعنى ذلك هو الإمكان، فاتصاف الإنسان بالإمكان ليس بعد انضمام الإمكان إليه، بل الإمكان هو محمول أُستخرج من صميم الموضوع ثم حُمل عليه.

والفرق بينهما: إن الأول محمول خارج، لكن ليس منتزع من وصف الكتاب، بل ينضم الأبيض إليه، لكن الثاني وإن يكن عرضياً، لكنه منتزع من صميم الموضوع بعد التحليل.

فالخارج المحمول: تارة يراد منه بالمعنى الأعم، ويشمل المحمول بالصميمة والمحمول بالضميمة؛ لأن المحمول بالصميمة والمحمول بالضميمة كلاهما من الخارج المحمول، ومعناه ليس مقوماً ذات الموضوع.

وتارة يكون المحمول بالصميمة؛ لأنه خارج عن ذات الموضوع.

## القسم الثاني: العرضي :

العرضي يُقسم بعدة لحاظات، إلى ثلاث تقسيمات:

(١) تقسيم العرضي على أساس إختصاصه بموضوعه وعدم إختصاصه بموضوعه، فيقسم إلى (عرضي خاص) و(عرضي عام).

**العرضي الخاص:** هو المحمول الذي يتحمل على أفراد حقيقية واحدة حملاً عرضياً.

ومثاله: (الإنسان ضاحك)، نجد أن الضاحك مختص بأفراد الإنسان، أي مختص بأفراد حقيقية واحدة، وهي أفراد الإنسان؛ لأن غير الإنسان لا يكون ضاحكاً.

**العرضي العام:** المحمول العرضي الذي لا يختص بأفراد حقيقة واحدة بل يشمل حقائق أخرى.

ومثاله: (الإنسان ماشٍ)، فإن الماشي لا يختص بحقيقة الإنسان فقط، بل يشمل حقائق أخرى، مثل أفراد حقيقة البقر، والفرس، هذا معبر عنه عرضي عام.

**ملاحظة:** ممكن لشيء واحد أن يكون عرضياً عاماً وخاصاً بلحاظين، فالمشي عرض عام للإنسان؛ لأنه يشمل الإنسان وغيره.

ويكون عرضياً خاصاً للحيوان، فكل أنواع الحيوان يعرض عليها المشي، ولا يشمل غير الحيوان.

**ملاحظة أخرى:** المراد من المشي هو الانتقال من نقطة لنقطة أخرى، فلا يرد للذهن أن بعض الحيوانات كالزواحف ليست ماشية، لأنها لا تمتلك أطراف، وإنما المقصود من المشي هو الحركة والانتقال، لا خصوص المشي بالأطراف.

(٢) ينقسم العرضي الى عرضي شامل و غير شامل، على أساس إشماله لجميع أفراد موضوعه، - وأن لم يكن شاملاً فلا- وعدم إشماله .

ومثاله: الضاحك شامل لجميع أفراد الإنسان، فيقال الضاحك عرضي خاص شامل، أما إنه خاص؛ لأنه مختص بأفراد الإنسان، أما إنه شامل؛ لأنه يشمل جميع الأفراد.

أما العرضي غير الشامل (كالشاعر) مثلاً، فليس كل (إنسان شاعر) ، بل يشمل بعض الأفراد، فهو عرضي خاص؛ لأنه مختص بأفراد حقيقة واحدة، وهي أفراد حقيقة الإنسان .

نعم، يمكن أن يقال (الإنسان شاعر) بالقوة يصح الكلام، هذا ما سيأتي إن شاء الله تعالى الفرق بين القوة والفعل.

(٣) تقسيم العرضي على أساس لزومه و عدم إنفكاكه عن معروضه:

فيُقسم إلى لازم وإلى مفارق:

**العرضي اللازم:** هو العرضي الذي يستحيل إنفكاكه عقلاً عن معروضه؛ لأن هناك عرضي و معروض، أي موضوع ومحمول، فالعرضي اللازم هو الذي يستحيل أن ينفك عقلاً عن موضوعه، ومثاله: (الزوجية بالنسبة إلى الأربعة)، فليست الزوجية من الامور الذاتية للأربعة، ومع ذلك لاتنفك عنها كما هو واضح.

**العرضي المفارق:** هو العرضي الذي يمكن الإنفكاك عقلاً فيُسمى عرضي مفارق، من قبيل النوم بالنسبة للإنسان، فإنه ينفك عقلاً، فيكون عرضياً مفارقاً.

## إشكال:

قد يقال: إن الحرارة للنار ليست من اللوازم التي لا تنفك، كما في قضية نبي الله إبراهيمؑ، فإنها خارجاً قد انفكت الحرارة عن النار؟

الجواب: ليس هناك دليل على الإنفكاك، إذ قال تعالى: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾<sup>(١)</sup>، وليس يا نار لا تكوني حارة، وهذا من البحوث العقائدية، فقد تكررت هذه الحادثة، كما تُشير الروايات عن بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام.

كما في قصة خادم الإمام الصادق الذي دخل في التنور المسجور ولم تؤذ النار<sup>(٢)</sup>، وليس معنى ذلك أن النار لم تعط حرارة، وإنما النار لم تؤثر في أشخاص محددين؛ لأن نار إبراهيمؑ أحرقت كل شيء إلا النبي إبراهيمؑ كما هو واضح.

(١) سورة الأنبياء، آية ٦٩.

(٢) ينظر: بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٤٧، ص ١٢٣. (كنت عند سيدي الصادق عليه السلام إذ دخل سهل بن الحسن الخراساني، فسلم عليه ثم جلس فقال له: يا ابن رسول الله لكم الرؤفة والرحمة وأنتم أهل بيت الإمامة، ما الذي يمنعك أن يكون لك حق تقعد عنه، وأنت تجد من شيعتك مائة ألف يضربون بين يديك بالسيف، فقال له عليه السلام اجلس يا خراساني رعى الله حقك، ثم قال يا حنيفة اسجري التنور، فسجرت حتى صار كالجمرة وبيض علوه، ثم قال عليه السلام: يا خراساني قم فاجلس في التنور، فقال الخراساني يا سيدي يا ابن رسول الله لا تعذبني بالنار أقلني أقالك الله، قال قد أقلتك، فبينما نحن كذلك إذ أقبل هارون المكي، ونعله في سبابته فقال السلام عليك يا ابن رسول الله، فقال له الصادق عليه السلام: ألقى النعل من يدك واجلس في التنور، قال: فألقى النعل من سبابته ثم جلس في التنور، وأقبل الإمام عليه السلام يحدث الخراساني حديث خراسان، حتى كأنه شاهد لها، ثم قال عليه السلام: قم يا خراساني وانظر ما في التنور، قال: فقمتم إليه فرأيتُه متربعا فخرج إلينا وسلم علينا، فقال له الإمام عليه السلام: كم تجد بخراسان مثل هذا، فقال والله ولا واحدا، فقال عليه السلام: لا والله ولا واحدا، فقال أما إنا لا نخرج في زمان لا نجد فيه خمسة معاضدين لنا نحن أعلم بالوقت). وذكرت هذه القصة في مناقب ابن شهر آشوب، ج ٣، ص ٣٦٢.

## أقسام العرضي اللازم:

العرض اللازم ينقسم الى قسمين:

(١) العرضي اللازم البين.

(٢) العرضي اللازم غير البين.

العرضي اللازم البين: هو الذي يفتقر الى دليل وبرهان، من قبيل (الإثنان نصف الأربعة)، فلا نحتاج الى إقامة الدليل والبرهان، فمجرد أن نتصور الأربعة، ونتصور الإثنين، ونتصور النسبة، وهي نسبة النصف، نصدق أن الإثنين نصف الأربعة، من دون الحاجة الى البرهان.

العرضي اللازم غير البين: هو الذي يحتاج إلى تصور الملزوم، واللازم، والنسبة بين اللازم والملزوم، ويحتاج الى تصديق وبرهان لإثبات تلك النسبة.

ومثاله: إذا قلنا مجموع زوايا المثلث تساوي (١٨٠) درجة، فهنا إحتجنا الى تصور الموضوع، و تصور المحمول، و تصور العلاقة بين الموضوع والمحمول، وإقامة الدليل، ثم بعد ذلك يتحقق العلم والتصديق في ثبوت المحمول للموضوع.

## اللازم بالمعنى الأخص والأعم:

اللازم بالمعنى الأخص: هو لو كان نفس تصور الملزوم كافٍ في إنتقال الذهن، من قبيل نفس تصور العمى يؤدي الى تصور البصر؛ لأن العمى عدم البصر، فنفس تصور العمى يؤدي الى تصور البصر، ونفس تصور الفوقية يؤدي الى تصور التحتية، فيُسمى (لازم بالمعنى الأخص)، لا يحتاج إلى إقامة الدليل والبرهان، و يكفي في تصور الملزوم الإنتقال الى اللازم.

اللازم بالمعنى الأعم: هو تصور الطرفين معاً، من قبيل تصور الإثنين لا يؤدي إلى تصور أنها نصف الأربعة، بل نحتاج الى تصور الإثنين، والأربعة، ونسبة النصف، ثم بعد ذلك تصدق أنها نصف الأربعة، حتى وإن لم نقم برهاناً على ذلك.

فالبين بالمعنى الأخص: نفس تصور الملزوم كافٍ في تصور اللازم.

أما بالمعنى الأعم: يحتاج الى تصور الطرفين، والنسبة، ثم بعد ذلك يحصل التصديق.

تقسيم العرضي المفارق: الى دائم، وزائل.

والزائل: تارة يكون سريع الزوال، و اخرى يكون بطيء الزوال.

من قبيل الضحك بالقوة للإنسان فإنه دائم. اما الضحك بالفعل بالنسبة للإنسان فإنه غير

دائم.

## الحَمْلُ وأنواعه

والكلام يقع في عدة نقاط:

(١) الحمل لغةً وإصطلاحاً:

الحمل لغةً : حمل شيء على شيء الحقه به في حكمه<sup>(١)</sup>.

الحمل إصطلاحاً: هو إتحاد بين شيئين، الموضوع والمحمول، من قبيل إتحاد زيد مع الإنسانية، أو الإتحاد بين زيد وبين الضاحك<sup>(٢)</sup>.

إذن: هناك إتحاد بين الإنسان وبين زيد، وبين الإنسان وبين الضاحك.

فحمل شيء على شيء هو إتحاد شيء مع شيء آخر، ويعبر عنه بالهو هو، أو الهوهوية.

وهي مركبة من جزئين: هو + هو = الهوهوية.

(١) ينظر: العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج٣، ص ٢٤٠.

(٢) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج١، ص ٨٠.

## (٢) أقسام الإتحاد:

الأول: الإتحاد الحقيقي: وهو أن يكون الإثنين شئ واحد، وهذا محال من قبيل (أ) يكون عين (ب)، لازمه وحدة الكثير، وكثرة الواحد.

الثاني: الإتحاد المجازي: وهو صيرورة شئ شئ آخر، لكنه لا بعينه، بل إما عن طريق الإضافة، أو عن طريق التركيب، فالإضافة من قبيل ضم الماء إلى التراب يتحول إلى طين. أما التركيب من قبيل تركيب الأوكسجين، فلا يوجد إتحاد حقيقي بل إتحاد مجازي مسامحي.

الثالث: الحمل هو الإتحاد مع المغايرة والمغايرة مع الإتحاد: فهنا عندما نقول (الإنسان ضاحك)، فهناك إتحاد في المصاديق، والمغايرة في المفهوم.

فمراد المناطق من الإتحاد هو المقرون بالمغايرة، والمغايرة المقرونة بالإتحاد.

## (٣) فروض الحَمَل:

هناك أربع فروض متصورة في المقام:

(أ) أن يُحمل الكلّي على الكلّي، من قبيل (الإنسان حيوان)، فحملنا (الحيوان) وهو الكلّي، على الإنسان الذي هو الكلّي أيضاً.

(ب) أن يُحمل الجزئي على الجزئي، من قبيل (محمد هو عمرو).

(ج) أن يُحمل الجزئي على الكلّي، كما لو قلت (الإنسان زيد)، فحملنا زيد الجزئي على الإنسان الكلّي.



(د) ان يُحمل الكلي على الجزئي، كما لو قلت (زيد إنسان).

فالفروض الثلاثة المتقدمة كلها ممكنة، لكن وقع الكلام في حمل الجزئي على الجزئي، فهناك مسلكان:

الأول: ما أشار إليه الشيخ المظفر<sup>(١)</sup> إنه لا يجوز حمل الجزئي على الجزئي، فلا يقال: (زيد هو عمرو، أو محمد هو خالد)<sup>(١)</sup>.

الثاني: أشار جمع من العلماء المتقدمين إلى الجواز، وهو أن الحمل عبارة عن إتحاد من جهة، واختلاف من جهة أخرى<sup>(٢)</sup>.

كما لو قيل (الإنسان والناطق)، فهناك إتحاد من حيث المصداق، فكل من صدق عليه إنسان صدق عليه إنه ناطق، إذ أن هناك إتحاد بين الإنسان والناطق من حيث المصداق، لكن هناك إختلاف بينهما من حيث المفهوم، فلما كان الحمل الإتحاد من جهة، والإختلاف من جهة أخرى، فإن هذا ينطبق على حمل الجزئي على الجزئي، فمثلا لو قلت (زيد) هو (عمر) حيث إنهما يتحدان في مقام الإنسانية، والإختلاف في المصداق، فإن زيدا ربما يكون طويلاً وعمرو يكون قصيراً.

(١) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٨١.  
(٢) للإستزادة راجع: جامع العلوم في إصطلاحات الفنون، أحمد النكري، ج ١، ص ٢٧٣، إذ ينقل جملة من الآراء عن المعلم الثاني والشيخ الرئيس، تركنا ذكرها منعا للتطويل.

## ٤) أقسام الحمل:

القسم الأول: طبيعي ووضعي:

### أ) الحمل الطبيعي:

الطبيعي لغة: الطبع والطبيعة هي الخليقة والسجية، التي جُبل عليها الإنسان<sup>(١)</sup>.

الحمل الطبيعي إصطلاحاً: إذا حُمِل الأعم مفهوماً على الأخص مفهوماً يُعبر عنه بالحمل الطبيعي، من قبيل (الإنسان ناطق)، أو (الإنسان ضاحك)، فإن مفهوم الناطق أعم من مفهوم الإنسان؛ لأن الناطق شئٌ ثبت له النطق<sup>(٢)</sup>.

وكذلك الضاحك مفهومه أعم من الإنسان؛ لأن مفهوم الضاحك شئٌ ثبت له الضحك.

وُسِمِي الحَمَل الطَبِيعِي بذلك؛ لأن الطبع ياباه، ويقتضيه، ولا يشتمز منه.

قد يقال: قولنا (الإنسان حيوان) لماذا لا نقول (الإنسان أعم من الحيوان)؛ لأن الإنسان هو الحيوان الناطق، أما الحيوان فهو حيوان فقط، ولا يشتمل على كلمة الناطق.

في مقام الجواب: إن الملاك الذي على أساسه يُعرف المفهوم الأعم من الأخص (كُلُّ مفهومٍ أخذ في حده ما يُحمل عليه فهو الأخص مفهوماً)، من قبيل (الإنسان حيوان)، فالحيوان قد أخذ في تعريف الإنسان، فيكون الإنسان أخصاً.

(وكلُّ مفهومٍ لم يُؤخذ في حده ما يُحمل عليه فهو الأعم)، فلو جئنا إلى تعريف الحيوان (جسم حساس متحرك بالإرادة)، فلم يُؤخذ فيه الإنسان، وإن كان قد أخذ في تعريف الإنسان فيكون أعم.

(١) العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج ٤، ص ١٥١.  
(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٨٠.

وكذلك الناطق أعم من مفهوم الإنسان؛ لأن تعريف الناطق لم يُؤخذ فيه مفهوم الإنسان، بخلاف مفهوم الإنسان الذي أخذ فيه مفهوم الناطق.

### ب) الحمل الوضعي:

الوضع لغة: ((ضِدُّ الرَّفْعِ، وَضَعَهُ يَضَعُهُ وَضَعًا وَمَوْضُوعًا، وَأَنْشَدَ ثَعْلَبٌ بَيَّنَّ فِيهِمَا: مَوْضُوعٌ جُودِكَ وَمَرْفُوعُهُ، عَنِّي الْمَوْضُوعِ مَا أَضْمَرَهُ وَلَمْ يَتَكَلَّمْ بِهِ، وَالْمَرْفُوعُ مَا أَظْهَرَهُ وَتَكَلَّمْ بِهِ. وَالْمَوَاضِعُ: مَعْرُوفَةٌ، وَاحِدُهَا مَوْضِعٌ، وَأَسْمُ الْمَكَانِ الْمَوْضِعُ وَالْمَوْضِعُ، بِالْفَتْحِ؛ الْأَخِيرُ نَادِرٌ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي الْكَلَامِ مَفْعَلٌ مِمَّا فَاؤُهُ وَأَوْ اسْمًا لَا مَصْدَرًا إِلَّا هَذَا<sup>(١)</sup>)).

الوضعي اصطلاحاً: هو حمل الأخص مفهوم ما على الاعم<sup>(٢)</sup>.

### بيان ذلك:

ومثاله: حمل (الإنسان) على (الحيوان) ، فنقول: (الحيوان إنسان)، فهذا من باب الجعل، والوضع، والإعتبار؛ لأنه لا ياباه الطبع ويرفضه.

### القسم الثاني: الحمل الذاتي الأولي والشايح الصناعي:

يُقسم الحمل من حيث الإتحاد والمغايرة إلى حمل أولي ذاتي، وشايح صناعي.

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ٨، ص ٣٩٦.

(٢) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٨٠.

(أ) الحمل الاولي: هو ما كان الإتحاد بين الموضوع والمحمول في المفهوم<sup>(١)</sup>.  
 وبعبارة أخرى: هو ما يكون المحمول ذاتياً للموضوع، بمعنى المقوم للذات، أو الجزء المقوم للذات، من قبيل (الإنسان حيوان ناطق).  
 وسمي أولي؛ لأن القضايا في هذا الحمل لا تكون إلا أولية بديهية، والتي يكون فيها تصور الموضوع والمحمول كافياً في التصديق بالنسبة.  
 (ب) الحمل الشايح: هو ما كان الموضوع والمحمول من جهة الوجود، وهو أحد أحكام الموضوع الخارجة ذاتاً عن ماهيته، والثابتة له خارجاً، من قبيل الإنسان ضاحك<sup>(٢)</sup>.  
 وأما الشايح فباعتبار شيوع إستعماله بين الناس سُمي بالشائع، وأما التعبير عنه بالصناعي باعتبار تداول إستعماله في الصناعات الخمس، التي سيأتي بيانها في الجزء الثالث من هذا الكتاب بعونه تعالى.

### الإتحاد والإختلاف في المفهوم:

إذا كان الإتحاد في المفهوم هذا هو المسمى بـ (الحمل الذاتي الاولي)، وتكون المغايرة إعتبارية، أي بالإجمال والتفصيل، فالإنسان مجمل، والحيوان الناطق مفصل، الحيوان مجمل، والجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة مفصل، وهكذا، أما المصداق فلا بد من الإتحاد فيه.

بعبارة أخرى: ملاك الحمل الاولي الإتحاد المفهومي والمغايرة الإعتبارية، أما المصداق فلا بد من إتحاده، فإذا إتحد المفهوم إتحداً المصداق، والمغايرة تكون إعتبارية.

(١) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٨١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٨١.

أما إذا كان الإتحاد بحسب الوجود والمصداق، والمغايرة في المفهوم، هذا المسمى بـ(الحمل الشائع الصناعي)، ومثاله: (الإنسان ضاحك).

فالحمل الاولي: هو إذا كان المحمول والموضوع متحدين بحسب المفهوم، من قبيل (الإنسان حيوان ناطق)، فالإتحاد بالمفهوم، والمغايرة إعتبارية، فقط في الإجمال والتفصيل.

والحمل الشايع: إذا كان الإتحاد في المصداق، والاختلاف في المفهوم، من قبيل (الإنسان ضاحك)، فان مفهوم الإنسان شئ و مفهوم الضاحك شئ آخر، لكن إتحدا مصداقاً.

### حمل الشئ على نفسه:

حمل الشئ على نفسه كما يُقال (الإنسان إنسان)، أو (الإمتحان إمتحان)، هذا الحمل وإن كان صحيحاً لكنه ليس مفيداً.

نعم، يمكن أن يُقال إن هذا الحمل صحيح ومفيد ومثمر كما لو وُجد إنسان يعتقد أن الإنسان ليس بإنسان، فيقال له للتأكيد (الإنسان إنسان).

أو يتوهم أن الإمتحان ليس بامتحان، كما يقول المعلم للتلاميذ ( إن الإمتحان إمتحان) بمعنى ليس مزاحاً.

## الحمل الذاتي هو الإتحاد في تمام المعنى:

وقع الكلام بين المنطقيين أن الإتحاد في الحمل الأولى بتمام المعنى، أم حتى وإن كان بجزء المعنى<sup>(١)</sup>؟

من قبيل أن مفهوم الحيوان كله مفهوم، ومعنى الإنسان، أو حتى وإن كان جزءه؟  
وبعبارة أخرى: إن مفهوم الأول هو تمام مفهوم الثاني، أو حتى وإن كان الإتحاد بجزء المعنى؟

ظاهر كلمات الشيخ المظفر<sup>(٢)</sup> أن مفهوم الأول كله مفهوم الثاني<sup>(٢)</sup>.

لكن البعض ذهب إلى أن الإتحاد ولو بجزء المعنى، فلو قلنا (الإنسان حيوان)، فإن معنى ومفهوم الإنسان جسم حساس متحرك بالإرادة ناطق<sup>(٣)</sup>.

ومعنى مفهوم الحيوان جسم حساس متحرك بالإرادة، فهنا الإشتراك في جزء المعنى.  
ولهذا بقي ذاتياً على كلماتهم، فنقاش ذلك موكول الى دراسة أعمق من هذا الكتاب.

## الحمل الأولي والشايح في باب العنوان والمعنون:

إن مصطلح الحمل الأولي والشايح ليس جديداً، بل تقدم في مبحث العنوان والمعنون<sup>(٤)</sup>.

ونحن نذكر ذلك ليس تكراراً للمطالب، بل لوجود الفائدة والثمرة المترتبة على ذلك،

التي تأتي في الجزء الثاني إن شاء الله من كتاب المنطق.

(١) ينظر: منطق المشرقيين، ابن سينا، ج ١، ص ٢٧. الألفاظ المستعملة في المنطق، أبو نصر الفارابي، ج ١، ص ٦١. الجوهر النضيد، العلامة الحلبي، ج ١، ص ٢١٠.

(٢) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٨١.

(٣) ينظر: الجوهر النضيد، العلامة الحلبي، ج ١، ص ٢١٠.

(٤) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٦١.

فقد تقدم في ذلك المبحث أن المحمول لو كان ناظراً إلى معنى الموضوع فهذا حملاً  
أولياً<sup>(١)</sup>.

أما لو كان المحمول ناظراً إلى المصاديق والأفراد الموضوع فهذا حملاً شائعاً صناعياً.

القسم الثالث: يُقسم الحمل إلى مواطأة وإشتقاق:

أساس التقسيم: لو كان المحمول يُحمل على الموضوع بدون إعتبار أمر زائد ومؤونة  
فهذا حمل مواطأة.

أما لو كان المحمول يُحمل على موضوعه مع إعتبار أمر زائد فهذا حمل إشتقاق.

(أ) حمل المواطأة:

المواطأة لغةً: واطأ مواطأة، واطأه على الأمر وافقه عليه. واطأ في الشعر كرر القافية فيه  
لفظاً ومعنى<sup>(٢)</sup>.

المواطأة اصطلاحاً: لو حمل المحمول على الموضوع بدون إعتبار أمر زائد فهو  
حمل مواطأة، من قبيل (الإنسان ضاحك)<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦١.

(٢) ينظر: العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج ٧، ص ٤٦٨.

(٣) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٨١.

## (ب) حمل الإشتقاق:

الإشتقاق لغةً: مصدر (إشتق الشيء) إذا أخذ شقه، وهو نصفه، ومن المجاز (إشتق في الكلام) إذا أخذ فيه يميناً وشمالاً وترك القصد، ومنه سمي أخذ الكلمة من الكلمة اشتقاقاً<sup>(١)</sup>.

الإشتقاق إصطلاحاً: لو حمل المحمول على الموضوع بإعتبار أمر زائد، من قبيل (الإنسان ضحك)، أو (الإنسان كتابة)، فلا يجوز ذلك إلا بأضافة أمر زائد، والأمر الزائد إما أن يشتق اسم الفاعل من كلمة ضحك، فيقال (الإنسان ضاحك)، وضاحك إسم فاعل<sup>(٢)</sup>. أو أن نظيف كلمة (ذو) فيقال (الإنسان ذو ضحك).

قد يقال: لماذا يعبر بعض المناطق بان الضحك خاصة الإنسان، وأن المشي عرض عام للإنسان، والنطق فصل الإنسان، والحس فصل الحيوان، فعُبر هنا بالمبدأ لا بالمشتق، (الضحك، وبالنطق، والحس)<sup>(٣)</sup>؟

في مقام الجواب: هذا تسامح في التعبير، فعندما عبر بالضحك أو بالنطق فالمراد منه الضاحك أو الناطق.

(١) ينظر: العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج ١، ص ٣٣٥.

(٢) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٨١.

(٣) ينظر: المصدر السابق، ص ٧٩.



## العرض والجوهر

الجوهر لغةً: ((كُلُّ حَجَرٍ يُسْتَخْرَجُ مِنْهُ شَيْءٌ يُنْتَفَعُ بِهِ، وَجَوْهَرٌ كُلُّ شَيْءٍ: مَا خُلِقَتْ عَلَيْهِ جِبِلَّتُهُ، وَاجْتَهَرْتُ الْجَيْشَ، أَي: كَثُرُوا فِي عَيْنِي حِينَ رَأَيْتَهُمْ<sup>(١)</sup>)).

أما إصطلاحاً: هو الموجود لا في موضوع وهو قبال العرض<sup>(٢)</sup>.

بيان ذلك:

إن الشيء إذا وجد في الخارج وجد في موضوع، من قبيل الأبيض، إذا وجد في الخارج وجد في موضوع، وهو الجسم أو الكتاب، ولهذا يُقال (إن الأبيض عرضي)؛ لأنه موجود في موضوع.

أما لو وجد الشيء في الخارج لا في موضوع كان جوهرًا، من قبيل (الجسم)، فإن وجود الجسم في الخارج لا يحتاج إلى موضوع يحل فيه، بل هو عين الموضوع.

(١) العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج ٣، ص ٣٨٩.  
(٢) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٨٢.

## ملاحظة:

الله تعالى لا جوهر ولا عرض؛ لأن المقسم للجوهرية والعرضية هو الماهية، ولهذا من الخطأ أن يُقال الشيء إما جوهر أو عرض، بل الماهية إذا وجدت في الخارج إما أن توجد في موضوع، وإما أن توجد لا في موضوع، التي يقال في جواب ما هو.

والله تعالى لا ماهية له، وإذا لم يكن كذلك خرج عن الجوهرية والعرضية.

والماهية حدود الشيء، والله تعالى ليس له حد، ولا محدود بحد.

## تنبيهات وتوضيحات:

(١) قد يكون الشيء عرضياً بالقياس الى موضوع وذاتياً بالقياس إلى آخر، كالمُلوّن، فالملون أي الجسم ذات اللون، فمع إنه جنس للابيض، فالابيض ذا لون أيضاً؛ لأن الملون كما يشمل الأبيض يشمل حقائق متعددة أخرى، فيشمل الأسود، والأخضر، وبقية الألوان.

(٢) أشار بعض الحكماء : الى أنه من المستحيل أن يكون لماهية نوعية واحدة أكثر من

فصل (١).

والوجه في ذلك: فلو فرضنا أن الإنسان - الذي هو نوع واحد - له فصلان الفصل الأول (أ) والفصل الثاني (ب)، والمفروض أن الفصل يحتاج الى جنس، إذ لا فصل بدون الجنس؛ لأن دور الفصل يميز النوع عما يشاركه من بقية الأنواع، فلو قيل (أ) فله جنس، والفصل الآخر (ب) أيضاً له جنس، (جنس + فصل = نوع)، فينقلب النوع الواحد الى نوعين، وهذا محال، فالواحد من حيث هو واحد لا يكون كثير من حيث هو كثير، فلو تعددت الفصول لينقلب الواحد الى متعدد، والإنقلاب محال.

(١) ينظر: الحكمة المتعالية، ملا صدرا الشيرازي، ج ٢، ص ١٦.

## إشكال:

قد يقال: إن كان الأمر كذلك كيف خرج المصنف <sup>تتأ</sup> عن هذه القاعدة الواضحة، والتي قام عليها البرهان العقلي، بقوله: ((إن الفصل قد يكون مفرداً، وقد يكون مركباً، من قبيل الحيوان فيشتمل على فصلين حساس ومتحرك بالإرادة<sup>(١)</sup>)).

## دفع الإشكال:

إن الفصل الواحد يستحيل أن يتركب من نوعين حقيقيين، فلو تركب منهما لزم أن يكون النوع الواحد متعدداً، بينما ليس من المستحيل أن يكون للنوع الواحد فصلين غير حقيقيين، والفرق بينهما أن الفصل الحقيقي هو الذي يقوم حقيقة الشيء المعبر عنه بالفصل المقوم.

وهنا عندما ذكر (الناطق) فصل للإنسان، فليس هو الفصل الحقيقي، فإن كان المراد من (الناطق) هو المتكلم فإن الكلام من الأمور العرضية، وإن كان المراد من الناطق الذي يدرك الأشياء، أي يعلم؛ لأن ادراك الشيء هو العلم به، فالعلم أيضاً من الأمور العرضية؛ لأن العلم يعرض على الإنسان، فهو كيف، والكيف عرض، إذ هو أحد المقولات العرضية التسعة.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٧٨.

## العرضي والعرض

العرضي: هو المحمول، ولهذا أن الكليات الخمسة كلها أمور محمولة.

العرض: هو الذي لا يُحمل على الموضوع حمل مواطاة.

الضاحك عرضي؛ لأنه يُحمل على الإنسان حمل مواطاة، فيقال (الإنسان ضاحك).

بخلاف العرض، الذي هو مبدأ الاشتقاق، أي المصدر، فالضحك والمشى يشتق منها

الضاحك والماشي.

فإذا كان المحمول يُحمل على موضوعه حمل مواطاة فهو العرضي، من قبيل (الإنسان

ضاحك).

أما لو كان المحمول لا يُحمل عليه حمل مواطاة فهو عرض، من قبيل (الإنسان نطق).

تنبيه:

لو قلنا (الإنسان ضحك)، فهذا حمل اشتقاق، لو أضفنا كلمة (ذو) وقلنا (الإنسان ذو

ضحك) فهنا أصبح حمل مواطاة؛ لأنه بدون إعتبار أمر زائد.

فالإنسان (ذو ضحك) ليس حمل اشتقاق بل مواطاة، ويسمى حمل (ذو هو).

إشكالات وردودها:

الإشكال الأول:

لو قلنا إن (الحيوان إنسان أو فرس) فحملنا الإنسان على الحيوان، أو الفرس على الحيوان.

وتقدم سابقاً أن المحمولات خمسة ثلاثة منها عرضيات، وإثنان ذاتيان.

فليس الإنسان بالنسبة إلى الحيوان جنساً له، أو فصلاً؛ لأن الجنس أو الفصل ذاتي، والذاتي داخل في ماهية الشيء.

فالذاتي هو الذي تقوم به ذات الموضوع، فليس الإنسان مقوم للحيوان؛ لأنه ليس داخلًا في حقيقته.

وكذلك ليس نوعاً له، بل هو نوع منه. ومن الواضح أيضاً إنه ليس عرضياً، لا عاماً ولا خاصاً. فكيف وقع محمولاً، وهو ليس من الكليات الخمسة؟

رد الإشكال:

عندما يقال: إن الكليات الخمسة أمور محمولة، فالمراد بالحمل الطبيعي الذي تقدم، وهو حمل الأعم مفهوماً على الأخص مفهوماً.

أما حمل الإنسان على الحيوان فهذا حمل وضعي؛ لأنه حمل الأخص مفهوماً على الأعم مفهوماً.

## الإشكال الثاني:

إن الحمل التام الذي هو (الجنس والفصل) يُحمل على النوع، كما يقال: (الإنسان حيوان ناطق)، فحملنا الحيوان الناطق على النوع وهو الإنسان، ويُحمل أيضا على الجنس، كما يقال (الحيوان جسم نامي حساس متحرك بالارادة)، فالجسم نامٍ جنس، وحساس متحرك بالارادة فصل. والجنس والفصل حداً تاماً.

وعليه، أنتم تقولون إن الكلي المحمول من الكليات الخمسة.

والحيوان الناطق ليس جنساً للإنسان، بل الجنس هو جزء الحقيقة المشتركة، ولا يُعد فصلاً؛ لان الفصل فقط الناطق.

وكذلك ليس عرضياً لموضوعه؛ لان العرضي هو الخارج المحمول، والحيوان الناطق ليس خارجاً عن حقيقة الإنسان.

## رد الإشكال:

إن الكليات الخمسة أمور محمولة بالحمل الشائع الصناعي، والإنسان حيوان ناطق حمل ذاتي وليس شائعاً صناعياً.

## الإشكال الثالث:

إن المنطقيين يقولون (ان الضحك خاصة الإنسان)، والمشي عرض عام له، مع إن الضحك والمشي لا يحملان على الإنسان، فلا يُقال الإنسان ضحك، بل الإنسان ضاحك، وعليه مع أن الضحك خاصة الإنسان، والمشي عام له، فلا يُحمل عليه.

## رد الاشكال:

إن الكليات الخمسة أمور محمولة بحمل المواطاة، وهذا من حمل الإشتقاق.

## تعليقان:

الأول: جاء في الإشكال الأول: لو قلنا (الحيوان إنسان) حمل النوع على الجنس، وقالوا أن الإنسان بالنسبة إلى الحيوان ليس ذاتياً من الذاتيات؛ لأن الذاتي هو الذي يقوم الموضوع، والإنسان لا يقوم الحيوان.

لكن يمكن أن يقال إن الإنسان عرضي على الحيوان؛ لأن العرضي هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، والإنسان خارج عن ذات الموضوع وهو الحيوان؛ لأن الحيوان جسم نام حساس متحرك بالإرادة. فلو كان خارجاً فهو عرضي.

الثاني: جاء في الاشكال الثاني: إن الحيوان الناطق ليس جنساً ولا فصلاً للإنسان.

لكن من الواضح إنه نوع للإنسان؛ لان النوع تلك الحقيقة التي تقع تحتها جزئيات متفقه بالحقيقة، الواقعه في جواب ماهو.

فلو سألت: ماهو زيد وعمرو؟ لكان الجواب حيوان ناطق، ولك أن تجيب أيضاً إنسان، فلماذا لا يقال إنه نوعاً.

## العروض معناه الحمل

قال تَدْتُّ: ((العروض معناه الحمل<sup>(١)</sup>)).

والكلام يقع في نقطتين :

(١) العروض معناه الحمل:

المصنف تَدْتُّ يحاول أن يتعرض إلى مطلب تقدم، وهو أن هناك فرقا بين العرض وبين العرضي، فإن عرض الشيء غير العرض.

والفرق هو:

(١) إن العرض: هو المبدأ، أي مبدأ الإشتقاق.

أما العرضي: هو المشتق.

فالضحك عرض، والضحك عرضي، مشي عرض ماشٍ عرضي.

ويترتب على هذا الفرق أن العرض هو المبدأ والمصدر، والعرضي هو المشتق .

(٢) إن العرض: لا يُحمل على موضوعه حمل مواطاة، إذ من الواضح لا يُقال (الإنسان

ضحك)، أو (الإنسان مشي).

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٧٩.



بخلاف العرضي: يُحمل على موضوعه حمل مواطاة، فيقال (الإنسان ضاحك)، أو (الإنسان ماشي).

(٣) الذي يقابل العرض هو الجوهر، أما الذي يقابل العرضي هو الذاتي.

فإذا قلنا: إن الكليات الخمسة منها (ذاتي) ومنها (عرضي)، فالذي يقابل الذاتي هو العرضي، فإذا كان الذاتي بمعنى المحمول الذي تقوم ذات الموضوع به، كان العرضي المحمول الذي يكون خارجاً عن حقيقة موضوعه، وهذا العرضي يُحمل على موضوعه، خلاف العرض الذي لا يُحمل حمل مواطاة.

فالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، من قبيل الإنسان فهو جوهر إذا وجد في الخارج وجد لا في موضوع.

خلاف العرض مثل البياض، فإذا وجد في الخارج وجد في موضوع، من قبيل الجسم الأبيض؛ لأن البياض لا يتحقق إلا في الجسم وهو الموضوع.

قد يقال: بعض المناطق يُعبر (الإنسان ذاتي؛ لأنه نوع)، و (الحيوان جنس)، و (الضحك عرضي)، و (النطق فصل)، مع أن النطق ليس من الكليات الخمسة؛ لأن النطق عرضي؛ لأنه لا يُحمل، وعليه يجب أن يكون الناطق هو الذاتي<sup>(١)</sup>.

فالجواب: المناطق وإن عبروا هكذا تعبير، إلا أنه تعبير تسامحي، إذ يراد من الضحك الضاحك، ومن النطق الناطق، ومن المشي، الماشي.

(١) ينظر: التعريفات، الشريف الجرجاني، ج ١، ص ٦٨. البراهين القاطعة، الشيخ محمد جعفر الأسترابادي، ج ١، ص ٦٧. المنظومة، ملا هادي السبزواري، ج ٥، ص ١٩.

كذلك هنالك تعبير لبعض المناطقة؛ يعبرون عن الكلّي الخارج عرض خاص وعرض عام، فيطلقون العرض على الكلّي الخارج، فهم يقولون لمثل الضحك إنه عرض، والمقصود من العرض في التعبير أي الكلّي الخارج المحصول وهو العرضي<sup>(١)</sup>.

وعليه، هناك جوهر وهو الموجود لافي موضوع، يقابل العرض، وهناك ذاتي يقابله العرضي.

فلا يُقال (لجسم لون)؛ لأنه عرض، فلا يُحمل؛ لأنه ليس من الكليات الخمسة، بل يقال (الجسم ملون).

نعم، يمكن أن يعتبر اللون جنس بالنسبة إلى ما تحته، ويُحمل على ما تحته، مثل البياض لون، والسواد لون.

## (٢) تقسيم الكلّي إلى: طبيعي، ومنطقي، وعقلي:

### توطأة:

إن الذهن له فعاليات وأنشطة كثيرة، فالعقل يلحظ شيئاً واحداً من جهات متعددة، من قبيل لحاظ الإنسان، كما لو لحظ زيدا مجملًا بأنه إنسان، وأخرى يلحظه مفصلاً ويعبر عنه بأنه (حيوان ناطق)، وأخرى يلحظه أكثر تفصيلاً، ويعبر عنه بأنه (جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق)، وأخرى يلحظه أكثر تفصيلاً، ويعبر عنه بأنه (جوهر جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق).

(١) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٨٢. موسوعة مصطلحات علم المنطق عن العرب، فريد جبر، سميح دغيم، رفیق المعجم، جبرار جهام، ج ١، ص ٣٥٥.

كذلك هنالك تعبير لبعض المناطقة: يعبرون عن الكلبي الخارج عرض خاص وعرض عام، فيطلقون العرض على الكلبي الخارج، فهم يقولون لمثل الضحك إنه عرض، والمقصود من العرض في التعبير أي الكلبي الخارج المحمول وهو العرضي<sup>(١)</sup>.

وعليه، هناك جوهر وهو الموجود لافي موضوع، يقابل العرض، وهناك ذاتي يقابله العرضي.

فلا يُقال (لجسم لون)؛ لأنه عرض، فلا يُحمل؛ لأنه ليس من الكليات الخمسة، بل يقال (الجسم مُلون).

نعم، يمكن أن يعتبر اللون جنس بالنسبة إلى ما تحته، ويُحمل على ما تحته، مثل البياض لون، والسواد لون.

## ٢) تقسيم الكلبي إلى: طبيعي، ومنطقي، وعقلي:

### توطأة:

إن الذهن له فعاليات وأنشطة كثيرة، فالعقل يُلاحظ شيئاً واحداً من جهات متعددة، من قبيل لحاظ الإنسان، كما لو لاحظ زيدا مجملأ بأنه إنسان، وأخرى يلحظه مفصلاً ويعبر عنه بأنه (حيوان ناطق)، وأخرى يلحظه أكثر تفصيلاً، ويعبر عنه بأنه (جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق)، وأخرى يلحظه أكثر تفصيلاً، ويعبر عنه بأنه (جوهر جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق).

(١) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٨٢. موسوعة مصطلحات علم المنطق عن العرب، فريد جبر، سميح دغيم، رفيق العجم، جبار جهامي، ج ١، ص ٣٥٥.

إذن: قد يلحظ الذهن شيئاً واحداً من زوايا متعددة، وهذا ما ذكرناه في مبحث العنوان والمعنون، من أن الذهن قد يلحظ المحمول بما هو ناظرٌ إلى تفسير الموضوع، وأخرى يلحظ المحمول بما هو ناظرٌ إلى الموضوع من جهة حكاية الموضوع لمصاديقه الخارجية.

إذن: الذهن يمكن أن يلحظ شيئاً من زوايا متعددة، وهذا واضح في الوجدان، فالشيء الذي أمامك يمكن أن تلحظه من عدة جهات، مثلاً تلحظ الشيء السفلي دون العلوي، أو تلحظ الشيء العلوي دون السفلي. وفي مثال: (الإنسان كلي)

هذه جملة متكونة من مبتدأ وخبر عند النحاة، وبتعبير البلاغيين مكونة من مسند ومسند إليه، المسند هو كلي، والمسند إليه هو إنسان.

وتعبير المناطق قضية، مشتملة على موضوع وهو الإنسان، وعلى محمول وهو كلي.

وعليه، فالكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي سيكون بلحاظ العقل:

(١) فلو لاحظ العقل الموضوع بما هو موضوع، والموصوف بما هو موصوف، بغض النظر عن صفته، وبغض النظر عن المحمول، هنا يعبر عن الإنسان بأنه كلي طبيعي، أي قصر العقل نظره على كلمة الإنسان فقط، بقطع النظر هل هذا الإنسان كلياً أم جزئياً.

(٢) أما لو لاحظ العقل المحمول بما هو محمول، بغض النظر عن موضوعه، ولاحظ الوصف بما هو وصف، بغض النظر عن موضوعه، أي فقط لاحظ (الكلي)، بغض النظر عن أن ذلك الكلي هو إنسان، أو غير إنسان، فهذا الكلي يُسمى بـ (الكلي المنطقي).

(٣) أما لو لاحظ العقل الموضوع مع المحمول، ولاحظ الوصف مع موصوفه، أي لاحظ الجملة بكاملها (الإنسان كلي)، فهنا يعبر عن الكلي بـ (الكلي العقلي).

## بيان الأقسام:

(١) الكلي الطبيعي: لو لاحظ العقل ذات الموضوع مجرداً، وهو الإنسان مثلاً، ومفهوم الوصف مجرداً عن الصفة، ومفهوم الوصف مجرداً عن الموصوف.

بعبارة أخرى: إن العقل لاحظ ذات الموصوف وهو الإنسان، مع قطع النظر عن الوصف الذي هو الكلي، بأن يُعتبر الانسان بما هو إنسان، هذا يُسمى بـ(الكلي الطبيعي)؛ لأنه يُقصد به طبيعية الشيء بما هو هو، أي طبيعة الإنسان بما هو إنسان، وهي حيوان ناطق، لا إنه حيوان ناطق كلي، بل طبيعة الإنسان حيوان ناطق فقط.

سؤال: هل الكلي الطبيعي موجود في الخارج ام لا؟

الجواب: الإنسان ليس موجوداً في الخارج، بل الموجود في الخارج خالد، وزيد، ويكر، وعمرو.

فالإنسان ليس موجوداً في الخارج بوصف كونه كلياً، لكننا في المقام لاحظنا الإنسان بما هو إنسان، وليس بما هو وصف كلي، والانسان موجود في الخارج لكن بوجود افراده، فالكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراده، وهو الذي يطلق عليه بالفلسفة بـ(المعقول الماهوي) أو بـ(المعقول الأولي)<sup>(١)</sup>.

فإذا قيل إنه معقول أولي يعني الانسان، البقر، الحجر، السماء، الارض، الشمس، القمر، الكوكب، وهكذا.

فهذه كلها معقولات أولية، أو ما تُسمى بمعقولات ماهوية، وهي في المنطق كليات طبيعية.

(١) ينظر: المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، ج ٢، ص ١٦٥.

وسبب التعبير عنها بالمعقولات الأولية أو الماهوية؛ لأنها في قبال المعقولات الثانوية.

(٢) الكلبي المنطقي: وهو من المعقولات الثانوية.

قد يقال: ما الفرق بين المعقول الاولي والثانوي؟

الجواب: المعقول الاولي: هو كل كلي معقول، وكل مفهوم يُدرك مباشرة وبواسطة الحس، فإن الذهن يتعقل مفهوم الإنسان، بمعنى ينظر مباشرة إلى زيد ويدرك الإنسان، وينظر إلى السماء وتحضر صورة السماء في ذهنه، وهكذا<sup>(١)</sup>.

فهذه المعاني كلها معقولات أولية أو ماهوية أو كليات طبيعية، وهي موجودة في الخارج بوجود أفرادها.

المعقول الثانوي: وهو ذلك المعقول الذي لا وجود له في الخارج، من قبيل الكلبي المنطقي، فلو لاحظنا نفس مفهوم الكلبي فهذا ليس له وجود في الواقع الخارجي<sup>(٢)</sup>.

لذا أن الكليهو المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين<sup>(٣)</sup>.

والجزئي هو المفهوم الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين<sup>(٤)</sup>.

وعليه، فالكلي والجزئي من المعقولات الثانوية.

وسبب التسمية هو: سُميت المعقولات الثانوية بذلك؛ لأنه لا تأتي إلا بعد المعقولات الأولية، وتقدم سابقاً كيف أن العقل يُدرك الكليات.

(١) ينظر: المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، ج ٢، ص ١٦٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥٧.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧.

فالكلي المنطقي لا وجود له الا في العقل؛ لأنه مما يفرضه وينتزه العقل، ويتنزع ذلك به ١-١-١. لاحظ المعقولات الأولية، فلا توجد هناك كلية في الخارج، ولا توجد هناك جزئية في الخارج، بل الجزئية والكلية من المعاني الذهنية، لذلك عرف الكلي هو المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، والجزئي هو المفهوم الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

### (٣) الكلي العقلي: هو لحاظ الوصف والموصوف.

وسمي به (الكلي العقلي)؛ لانه لا وجود له الا في العقل، فلا يُوجد في الخارج إنسان بوصف كونه كلي؛ لان الكلية موطنها العقل، بل كل موجود في الخارج لا بد أن يكون متشخصاً، بمعنى لا ينطبق على غيره، فوجود زيد المتشخص في الخارج لا ينطبق إلا على زيد المتشخص بوجوده الخاص، من طول أو قصر أو لون، وهكذا، فالتشخص ينافي الكلية، فالكلي يمتنع فرض صدقه على كثيرين؛ لعدم تشخصه، فالإنسان ليس متشخصاً بشخص معين.

### أمثلة على ذلك:

(١) (الحيوان جنس)، فالحيوان كلي طبيعي، وجنس كلي منطقي، والمجموع من الموضوع والمحمول كلي عقلي.

(٢) (الناطق فصل)، فالناطق كلي طبيعي، وفصل كلي منطقي، والمجموع من الموضوع والمحمول كلي عقلي.

(٣) (الإنسان نوع)، فالإنسان كلي طبيعي، ونوع كلي منطقي، والمجموع من الموضوع والمحمول كلي عقلي.

إنتهى الجزء الأول، ويليه الجزء الثاني بحوله تعالى وقوته.

