الظفر

بلطائف منطق المظفر

الكتاب الثالث

الصناعات الخمسة

وآداب المناظرة

الشيخ علاء الدين عبد الزهراء آل صبيح النجفي

بسم الله الرحمن الرحيم

الظفر

بلطائف منطق المظفر

الكتاب الثالث

الصناعات الخمسة وآداب المناظرة

الشيخ علاء الدين عبد الزهراء آل صبي نجفي

النجف الاشرف



الظفر بلطائف منطق المظفر (ج٣)

الشيخ علاء الدين عبدالزهراء آل صبي نجفي

جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

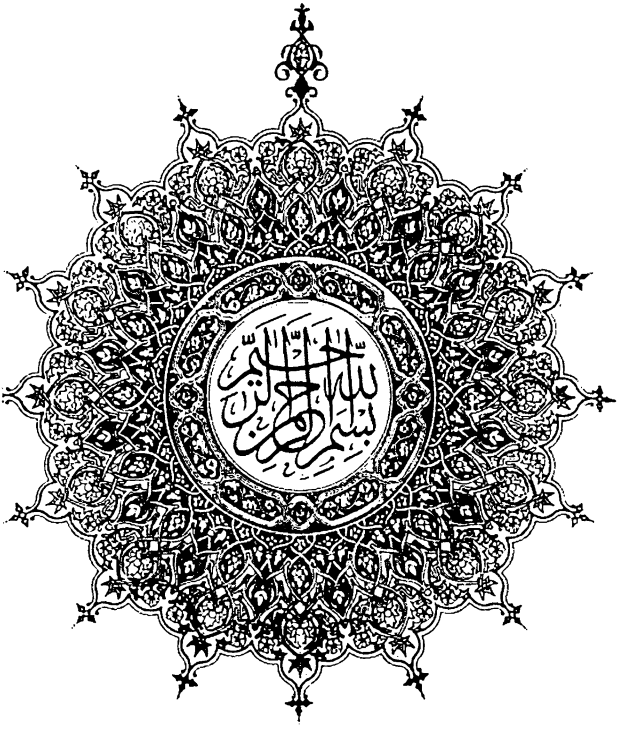
الطبعة الأولى

١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م

المجتبى

للطباعة المحدودة

ايران - قم - ٠٠٩٨٩١٢٣٥١٢٠٣٣+ - E-mail: jafar_wa@yahoo.com


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

خلق
الإنسان علمه البيان
قال صاحب المنظومة
المنطق: قانون آلي
يقي رعايته عن خطإ الفكر وهذا غايته
وموصل التصور معرف والحكم حجة فموضوعا
قفو ألفه الحكيم رسطاليس ميراث ذي القرنين القديس
و الملهم المبتدع القديم حق عليم منه عظيم والبحث عن موصل أو
مقدمة تصديقا أو تصورا قد قسمه فتسعة أبوابه فاستبصر بحث
عن الموصل للتصور باب الحدود والرسوم قد جي باب المقدمات
إيساغوجي..
اقول
هذه مقولة
اشهر من ان يقال
عنها مشهورة للحكيم
اسرار سبزوار صاحب النظم والمنظومة
رعاية لاجل الوقاية في العهد القديم والجديد مذكورة
وفي الزبور والالواح والذكر المجيد بالخير الكثير منعوته
لقوله جل في علاه: يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشاءُ وَمَن يُؤْتَ
الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الأَلْبَابِ
صدق الله مولانا رب الارباب
وصلى الله ومليكه
على المصطفى
محمد وآله
الاطياب

إن
يعنِ الله
نفعل المحالا
أو يكنِ الشيء محالا



المقدمة الظفرية

الحمد لله الواحد الأحد، الفرد الصمد، أحمده حمد العاجز عن القيام بحق حمده على ما أنعم علي وعلى والدي من قبل بنعم لا أستطيع لبعضها حصراً، ولا بي طاقة على قدر شكرها، ولا تقدير مقدرها. وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن مُحمداً عبده ورسوله أرسله الله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وكفى بالله شهيداً، وصلِّ اللهم وسلّم وبارك على محمد وعلى آله الذين اذهبت عنهم الرجس وطهرتهم تطهيرا وعلمتهم منطق الخلايق جميعا وفضلتهم على العالمين تفضيلا، واصطفيتهم على الخلائق تشريفا، ومن اهتدى بهداهم إلى يوم الدين.

اما بعد..

توطئة..

لا شك أن الحياة التفكرية من الخصائص الذاتية لطبيعة النفس الناطقة الإنسانية، والتفكير: عبارة عن حركة إرادية للنفس الناطقة الإنسانية في المعقولات. من اجل اكتساب المجهول التصوري والمجهول التصديقي بنحو صحيح. وهي حركة كيفية.

وهذه الحركة لاكتساب المعلوم تحتاج إلى معلومات مسبقة منا. إذ تعتبر (معلومات مسبقة) بمثابة رأس المال العلمي لطالب العلم، وكما يقول الحكماء: كل تعليم وتعلم فبعلم قد سبق. ولهذا فان الطفل الرضيع لا يمكنه أن يتعلم لكون ليس له علم مسبق.

ثم ان الشيء كما يعلم من وجهين تصورا وتصديقا، فهو يجهل من وجهين تصورا وتصديقا، لأن الجهل في قبال العلم. فالمجهول ليس مجهولا بنحو الكل، فإن كان كذلك لاستحال طلبه، فنحن نطلبه من حيث هو مجهول بالحيثية التي هو معلوم بها.

منهجة الابحاث السابقة من المنطق الصوري، واللاحقة من المنطق المادي:

المنطق الصوري يعلمك كيف تضع المسألة على الصورة الصحيحة، وهذا التعليم يعتمد على الرموز لكونه صوري بعيد عن المادة لكي لا ينشغل الطالب بها فيركز على الصورة فقط.

فالباب الذي يعتني ببيان كيفية اكتساب المجهول التصوري يسمى باب المعرِّف.

وباب الذي يعتني ببيان كيفية اكتساب المجهول التصديقي يسمى باب الحجة.

فجاء فورفريوس ووضع مقدمة لباب المعرِّف سمّاه بباب إيساغوجي (كليات الخمس).

ثم وضع مقدمة لباب الحجة فسماها باب العبارة (باب القضايا) أو باب بارامنياس.

فأصبح للمنطق الصوري أربع أبواب .

١. باب الكليات الخمس.

٢. باب المعرِّف.

٣. باب القضايا.

٤. باب الحجة.

وقد كان الكلام الى هنا في (*الظفر بلطائف منطق المظفر*) بالبحث في الابواب الاربعة المتقدمة، وبعدما فرغ (فورفريوس) من المنطق الصوري، فتح بابا آخر للمواد وسماه بباب الصناعات الخمس وهو المنطق المادي، الذي يعلمك كيفية إنتخاب المواد المناسبة تصورا وتصديقا.

وهي:

٥. صناعة البرهان.

٦. صناعة الجدل .

٧. صناعة المغالطة.

٨. صناعة الشعر.

٩. صناعة الخطابة.

فيتحصل من هذه المقدمة هذا التعريف.

تعريفه: العلم الباحث عن أحكام المعرف و الحجة.

و بعبارة أبسط هو العلم بقواعد التفكير الصحيح.

٢. واضع العلم: أرسطو طاليس في قرن الرابع قبل الميلاد.

٣. موضوع العلم: المعرف و الحجة .

٤. مبادئ العلم: هي القضايا البينة بذاتها.

٥ . مسائل العلم: أحكام المعرف والحجة أو الدليل.

٦. غاية العلم: عصمة الفكر من الخطأ مع شرط المراعاة .

٧ . مرتبته بين العلوم: يأتي في مقدمة العلوم فهو العلم الأول

٨. أبواب العلم: أبواب المنطق تسعة .

أ. المنطق الصوري :

١ . باب الكليات الخمس .

٢ . باب المعرف.

٣. باب القضايا

٤ . باب الحجة

ب. المنطق المادي: و هو باب الصناعات الخمس .

٥- صناعة البرهان.

٦- صناعة الجدل .

٧- صناعة الخطابة .

٨- صناعة الشعر.

٩- صناعة السفسطة.

فينتج مما تقدم الأبواب التسعة للمنطق.

وقيل: ان ارسطو عندما الف المنطق لم يدرج مباحث التعريف في المنطق الصوري وإنما أدرجها في البرهان فهو في الواقع كتاب الحد والبرهان واختصارا يقال له كتاب البرهان وكذا المناطقة الاسلاميين قد ادرجوا وبحثوا عن الحد والبرهان في كتاب واحد فمثلا الشيخ الرئيس ابن اسينا في كتابه البرهان فإنه مؤلف من اربع مقالات ثلاث منها في البرهان والمقالة الرابعة في الحد.

وكان البحث الى الآن في ضبط كليات [المنطق]، اعني الابواب الاربعة من المنطق الصوري، وقد عرفت من المباحث المتقدمة التي بُني فيها على أن مدارك العلم منحصرة في الحد وجنسه من الرسم ونحوه وفي القياس ونحوه من الاستقراء والتمثيل؛ لأن العلم إما تصور

وهو معرفة المفردات، وإما تصديق وهو العلم بنسبة بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، وكل من العلمين إما بديهي لايحتاج إلى طريق، وإما نظري مفتقر إلى الطريق، وطريق التصور هو الحد، وطريق التصديق هو القياس الذي يسمونه البرهان . إن كانت مقدماته يقينية.

ثم نما الى مسامع واذهان الطلبة الاعزاء، ان الحد: هو القول الدال على ماهية الشيء، وإن كان يراد به نفس المحدود، كما أن الاسم هو القول الدال على المسمى ويراد به المسمى، إذ المفهوم من الحد والاسم هو المحدود والمسمى، كما أن [الماهية] هي المقولة في جواب ما هو، ويعبر عنها بأنها جواب ما يقال في السؤال بصيغة ما هو، فتكون الماهية هي الحد وهي ذات الشيء أيضاً، وهذه المصادر المشتقة من الجمل الاستفهامية مولدة مثل الماهية والمائية والكيفية والحيثية والأينية واللمية بمنزلة المصادر من الجمل الخبرية كالحُولقة والقلحدة والبسملة والحمدلة ونحو ذلك، والبحث فيها آت ان شاء الله.
ثم علمت ان الماهية مركبة من الصفات الذاتية، وتكلمناعلى الفرق بين الصفات الذاتية والعرضية بأن الذاتية هي التي يمتنع تصور الموصوف إلا بتصورها، فالذات متوقفة عليها في الوجود والذهن كالتجسيم للحيوان، وما ليس كذلك فهو العرضي.

ثم ذكرنا تقسيمهم للعرض، وانه منه لازم ومفارق، واللازم إما لازم للماهية كالزوجية للأربعة، والفردية للثلاثة، وإما لازم لوجودها دون ماهيتها كالسواد للقار، والحدوث للحيوان.

والعارض المفارق إما بطيء الزوال كالشباب والمشيب، وإما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل، والمشكل هو الفرق بين الذاتي واللازم للماهية: فإن كلاهما لا يفارق الذات، لا في الوجود العيني ولا

الذهني، ففرقوا بينهما بأن الذاتي يسبق تصوره تصور الماهية، بحيث لا تفهم الذات بدونه بخلاف لازم الماهية.

ثم عرفت ان كلا من الذاتي والعرضي، إما أن يشترك فيه الجنس، وهو الجنس العام والعرض العام. وإما ينفرد به نوع وهو الفصل والخاصة، وإما أن يجمع بين المشترك والمميز وهو النوع، فهذه [الكليات الخمس] الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام. فالكلام في هذه الصفات وأقسامها غالب منفعته في الحدود والحقائق.

وذكرنا لك القياس، وعلمت إنه قول مؤلف من أقوال، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، ولابد فيه من مقدمتين و [المقدمة] هي القضية وهي الجملة الخبرية ولابد فيها من مفردين، فكان الكلام فيه في ثلاث مراتب:

الأولى: الكلام في المفردات؛ ألفاظها ومعانيها لدلالة المطابقة والتضمن والالتزام، والأسماء المترادفة والمتباينة والمشتركة والمتواطئة والمفردة والمركبة والكلى والجزئي.

والمرتبة الثانية: الكلام في القضايا وأقسامها؛ من الخاص والعام والمطلق، والإيجاب والسلب وجهات القضايا، وفي أحكام القضايا، مثل كذب النقيض، وصدق العكس، وعكس النقيض.

والمرتبة الثالثة: الكلام في القياس وضروبه وشروط نتاجه من أنه لابد فيه من قضية عامة إيجابية، وأن النتاج لا يحصل عن سالبتين ولا خاصيتين جزئيتين ولا سالبة صغرى وجزئية كبرى، بل إما موجبتان فيهما كلية، وإما صغرى سالبة وكبرى جزئية وغير ذلك من أحكام صور القياس وأنواعه او شروط هيئته، التي تتبين ببرهان الخلف المردود إلى حكم نقيض القضية، أو بالرد إلى عكس القضية أو عكس نقيضها.

وذكرنا تقسيمهم (جنس) الدليل إلى القياس والاستقراء والتمثيل، قالوا: لأن الاستدلال إما أن يكون بالكلي على الجزئي: أو بالجزئي على الكلي، أو بأحد الجزئيين على الآخر، وربما عبروا عن ذلك بالخاص والعام. فقالوا: إما أن يستدل بالعام على الخاص، أو بالخاص على العام، أو بأحد الخاصين على الآخر.

والأول هو [القياس]، يعنون به غير الاستقراء والتمثيل: فإنهم يخصونه باسم القياس، وكثير من أهل الأصول والكلام يخصون باسم القياس التمثيل.

وأما المناطقة، فاسم القياس عندهم يتناول هذا وهذا، قالوا: والاستدلال بالجزئيات على الكلي هو الاستقراء، فإن كان تامًا فهو الاستقراء التام، وهو يفيد اليقين، وإن كان ناقصًا لم يفد اليقين. فالأول: هو استقراء جميع الجزئيات والحكم عليه بما وجُدَ في جزئياته.

والثاني: استقراء أكثرها، وذلك كقول القائل: الحيوان إذا أكل حرك فكه الأسفل، لأنا استقريناها فوجدناها هكذا، فيقال له: التمساح يحرك الأعلى.

والبرهان خصوص القياس المورث لليقين تبعا لمقدماته اليقينية.

ثم قالوا: إن القياس ينقسم إلى اقتراني واستثنائي.

فالاستثنائي: ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل، والاقتراني: ما تكون فيه بالقوة، كالمؤلف من القضايا الحملية، كقولنا: كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام.

والاستثنائي: ما يؤلف من الشرطيات، وهو نوعان:

أحدهما: متصلة، كقولنا: إن كانت الصلاة صحيحة، فالمصلي متطهر، واستثناء عين المقدم، ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي، ينتج نقيض المقدم.

والثاني: المنفصلة وهي: إما مانعة الجمع والخلو(الحقيقي)، كقولنا: العدد إما زوج وإما فرد، فإن هذين لا يجتمعان، ولا يخلو العدد عن أحدهما.

وإما مانعة الجمع فقط، كقولنا: هذا إما أسود وإما أبيض، أي: لا يجتمع السواد والبياض. وقد يخلو المحل عنهما.

وأما مانعة الخلو، فهي التي يمتنع فيها عدم الجزأين جميعًا ولا يمتنع اجتماعهما.

وقد يقولون: مانعة الجمع والخلو هي الشرطية الحقيقية، وهي مطابقة للنقيضين في العموم والخصوص، ومانعة الجمع، هي أخص من النقيضين، فإن الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان وهما أخص من النقيضين.

وأما مانعة الخلو فإنها أعم من النقيضين، وقد يصعب عليهم تمثيل ذلك، بخلاف النوعين الأولين؛ فإن أمثالهما كثيرة.

ويمثلونه بقول القائل: هذا ركب البحر أو لا يغرق فيه، أي: لا يخلو منهما، فإنه لا يغرق إلا إذا كان في البحر، فإما ألا يغرق فيه وحينئذ لا يكون راكبه، وإما أن يكون راكبه، وقد يجتمع أن يركب ويغرق.

والأمثال كثيرة، كقولنا: هذا حي، أو ليس بعالم، أو قادر أو سميع أو بصير أو متكلم، فإنه إن وجدت الحياة، فهو أحد القسمين، وإن عدمت عدمت هذه الصفات. وقد يكون حيا من لا يوصف بذلك، فكذلك إذا قيل: هذا متطهر، أو ليس بمصلٍ، فإنه إن عدمت الصلاة عدمت الطهارة،

وإن وجدت الطهارة فهو القسم الآخر، فلا يخلو الأمر منهما.

وكذلك كل عدم شرط ووجود مشروطه، فإنه إذا ردد الأمر بين وجود المشروط وعدم الشرط، كان ذلك مانعًا من الخلو، فإنه لا يخلو الأمر من وجود الشرط وعدمه، وإذا عدم عدم الشرط، فصار الأمر لا يخلو من وجود المشروط وعدم الشرط.

ثم قسموا الاقتراني إلى الأشكال الأربعة ـ لكون الحد الأوسط إما محمولًا في الكبرى موضوعًا في الصغرى ـ وهو الشكل الطبيعي، وهو ينتج المطالب الأربعة: الجزئي، والكلي، والإيجابي، والسلبي.

وإما أن يكون الأوسط محمولا فيهما، وهو الثاني ولا ينتج إلا السلب، وإما أن يكون موضوعًا فيهما ولا ينتج إلا الجزئيات، والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلي، لكنه بعيد عن الطبع، ثم إذا أرادوا بيان الإنتاج الثاني والثالث وغير ذلك من المطالب، احتاجوا إلى الاسْتدلال بالنقيض والعكس وعكس النقيض، فإنه يلزم من صدق القضية كذب نقيضها، وصدق عكسها المستوى، وعكس نقيضها، فإذا صدق قولنا: ليس أحد من الحجاج بكافر، صح قولنا: ليس أحد من الكفار بحاج.

وعرفت ايضا: ان الدليل والبرهان هو المرشد إلى المطلوب، والموصل إلى المقصود، وكل ما كان مستلزمًا لغيره فإنه يمكن أن يستدل به عليه؛ ولهذا قيل: الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أو ظن.

فالمقصود أن كل ما كان مستلزمًا لغيره بحيث يكون ملزوما له، فإنه يكون دليلا عليه وبرهانًا له، سواء كانا وجوديين أو عدميين أو أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، فأبدًا الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل.

ثم قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب. وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات وأربع وخمس وأكثر، ليس لذلك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب، بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب، والدليل، ولوازم ذلك، وملزوماته. فإذا قدر أنه قد عرف ما به يعلم المطلوب مقدمة واحدة، كان دليله الذي يحتاج إلى بيانه له تلك المقدمة، كمن علم أن الخمر محرم، وعلم أن النبيذ المتنازع فيه مسكر، لكن لم يعلم أن كل مسكر هو خمر، فهو لا يحتاج إلا إلى هذه المقدمة. هذا وغيره جميعا مما عرفت عنه في الجزئين المتقدمين الاول والثاني من كتاب الظفر بلطائف منطق المظفر.

وفي هذا الجزء الثالث والاخير من الظفر البحث يدور حول مادة تلك المقدمات التي تم تناولها في ما مضى. ثم ان علماء المنطق ومنهم الماتن رحمه الله قد بينوا مواد القياس فقسموه إلى:

برهانى: وهو ما كانت مواده يقينية . وحصروا اليقينيات فيما ذكروه من الحسيات الباطنة والظاهرة والبديهيات والمتواترات والمجربات، وزاد بعضهم الحدسيات.

وإلى خطابي: وهو ما كانت مواده مشهورة يقينية، أو غير يقينية .

وإلى جدلي: وهو ما كانت مواده مسلمة من المنازع، يقينية أو مشهورة أو غير ذلك.

وإلى شعري: وهو ما كانت مواده مشعوراً بها غير معتقدة كالمفرحة والمحزنة والمضحكة.

وإلى مغلطي سوفسطائي: وهو ما كانت مواده مموهة بشبه الحق.

والبحث آت ان شاء الله تعالى في ذلك.

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب السادس

الصناعات الخمس

وفيه تمهيد وخمسة فصول:

التمهيد وفيه عدة ابحاث:

في الاقيسة

في مبادئ الأقيسة/ اليقينات، المظنونات، المشهورات، الوهميات، المسلمات، المقبولات، المشبهات، المخيلات.

في أقسام الأقيسة بحسب المادة

وفصوله الخمس:

- الفصل الأول: صناعة البرهان
- الفصل الثاني: صناعة الجدل
- الفصل الثالث: صناعة الخطابة
- الفصل الرابع: صناعة الشعر
- الفصل الخامس: صناعة المغالطة

الصّناعات الخمس

تمهيد:

قيل ان معنى الصناعة هو العلم الذي يتكلم فيه، ولكل صناعة مبادئ خاصة بها، وتلك المبادئ تكون موضوعاتها هي نفسها موضوعات الصناعة، وايضا انواع موضوعاتها و اجزاء موضوعاتها وعوارضها الخاصة، فهذه هي المبادئ الخاصة بالصناعة سواء كانت محمولاتها خاصة بالموضوع، او جنسه.

والحركة التفكيرية حركة صناعية، بمعنى تعليمية أي تأليفية تركيبية. فالصناعة عبارة عن تأليف مواد معينة على هيئة وصورة معينة، من أجل الوصول إلى المصنوع.

وان العملية الصناعية يمكن الخطأ فيها من جهة المادة أو الصورة أو معا، فإن حدث ذلك ينجر على هذا الخطأ خللا بالمصنوع. كالنجار لما يصنع منضدة فقد يختار لوح رديئ أو يصنعها على هيئة كرسي، فالأول خلل في المادة و الثاني خلل في الهيئة .

النتيجة: المصنوع خلله يرجع إما لمادته و إما لصورته أو معا. ففي صناعة المنطق نتعلم كيفية إنتخاب المعلومات المناسبة

للمطلوب ثم تأليفها على هيئة مناسبة وصورة مناسبة للمطلوب.

والمراد من المطلوب هنا: المطلوب التصوري والمطلوب التصديقي.

وقد علمتَ أن الدليل هو المقصود الأهم في بحث التصديقات، وقد قُسِمَ إلى أربعة أقسام: القياس المتعارف عليه، وقياس المساواة، والتمثيل، والاستقراء. وهذا هو التقسيم الأولي للدليل وهو تقسيم بحسب الصورة والهيئة، اعني الشكل المنتج له، كالشكل الاول الذي هو بديهي الانتاج لانه يرجع في حقيقته الى مبدأ التناقض.

فصورة الدليل: طريقة صياغة الدليل وكيفية تأليفه، كأن يكون ذا حد أوسط ويكون من الشكل الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع. وقد عرفت تلك التقسيمات في اشكال القياس وضروبه المنتجة في ما تقدم من ابحاث الباب الخامس. وعرفت ان هذه الابواب يعتني بهذه الابحاث المنطق الصوري الذي اشرنا اليه في التوطئة.

وهناك تقسيم ثانوي وهو تقسيم الدليل بحسب المادة، ويعتني بابحاث هذه الابواب المنطق المادي، ونعني بمادة الدليل هي: مقدماته التي يبتني منها، أي نفس القضايا هل هي صادقة أو لا.

وبتعبير آخر، تحصل التقسيمات في انواع القياس بسبب مواده اي مقدماته التي يتالف منها، فمنها ما تؤلف القياس البرهاني، ومنها ما يتالف منها القياس الجدلي، ومنها ما يحصل بها الخطابي ومنها الشعري وهكذا..

فنحن نحتاج تارة للبحث في الدليل من جهة الصورة فهو وظيفة المنطق الصوري، وقد تقدم البحث في ذلك، وتارة من جهة المادة، فهو المنطق مادي.

كما أن الثوب له شكل وصورة يخاط عليه، وله مادة وهو القماش المعين الذي يخاط منه الثوب.

مثال: زيد ناهق- وكل ناهق صاهل- فزيد صاهل. فهذا القياس لو نظرنا إليه من جهة صورته لوجدناه من الشكل الأول لأن الأوسط وهو ناهق محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى، وصغراه موجبة، وكبراه كلية فقد توفرت فيه شروط الإنتاج.

وأما من جهة مادته فهو قد تألف من مقدمات كاذبة فالخلل هنا ليس من جهة صورة الدليل، ولكن من جهة مادته، ولكي يستقيم الدليل لابد أن يستقيم من جهة الصورة، ومن جهة المادة.

ونحن في البحث الأول (في الباب الخامس)لم نكن نهتم بتقسيمات القياس من جهة المادة لأن غرضنا متعلق بالهيئة والصورة والشكل، مع انك عرفت في تعريفه، بانه: قول مركب من مقدمات متى سلمت لزم عنها قول آخر، أي لو فرض صدقها فسينتج القياس نتيجة صادقة.

أما كون القضية صادقة في نفسها أو غير صادقة فهذا مرتبط بمادة القياس. ومواد الأدلة ومقدماتها قد تكون يقينية، وقد تكون غير ذلك. والقياس لا يكون برهانيا الا ان تكون المقدمات التي تالف منها ذلك القياس مقدمات يقينية، والمعنى المقصود من اليقين هو الجزم المطابق للواقع الذي لا يحتمل معه الخلاف او عدم المطابقة للواقع، وهذا ما يعرف بكلماتهم باليقين بالمعنى الاخص، عندها تكون النتيجة ضرورية، ولابد هنا أن نشير إلى ان لليقين معنيان:

أ . اليقين بالمعنى الأعم، وهو عبارة عن مطلق الاعتقاد الجزميّ والقطعي؛ يعني أنّه كلّما كان لدى الإنسان اعتقاد قطعيٌ بشيء ما فإنّ

هذا الاعتقاد يسمّى باليقين.

ب ـ اليقين بالمعنى الأخصّ، وهو عبارة عن الاعتقاد المطابق للواقع، بالنحو الذي لا يُحتمل خلافه أو نقيضه أوّلاً، وثانياً أن لا يكون هذا الاعتقاد ناشئاً عن تقليد.

واليقينيات قد تكون نظرية، وقد تكون ضرورية.

اما النظرية هو: ما يحتاج لدليل. مثال: سيدنا محمد (صلى الله عليه وآله) رسول الله- وكل رسل الله يجب الإيمان بهم- فالنبي الاعظم محمد صلى الله عليه وآله يجب الإيمان به. فهذا القياس من الشكل الأول وله مقدمتان (مادتان):

الأولى: سيدنا محمد (صلى الله عليه وآله) رسول الله وهذه قضية نظرية يقينية لأنه قد قام الدليل القاطع والبرهان الساطع على صدقها كما هو مقرر في كتب العقائد.

الثانية: كل رسل الله يجب الإيمان بهم، وهذه قضية نظرية يقينية أيضا لأنه قد أقيم عليها الدليل. فبما أن القضيتين يقينيتين وقد صيغتا من الشكل الأول البديهي الإنتاج فالنتيجة يقينية لا ريب فيها ولا شك.

وأما الضروري فهو: ما لا يحتاج لدليل.

والمقصود من الضروري هو الضرورة المنطقية او العقلية، وهي ضرورة استنباطية لزومية ترتكز على مبدأ التناقض، فاما ان تكون القضية منطقية، فيكون صدقها ضروريا ونقيضها كاذبا بالضرورة (مناقض لذاته)، او لا تكون ضرورية على نحو منطقي، فيكون نقيضها ممكنا صدقه ولو كذب.

والضرورة بهذا المعنى تقال على الاحكام والقضايا حصرا، ويطلق عليها بالاصطلاح المنطقي الاحكام والقضايا التحليلية،اي

التي تتحدد قيمة صدقها من خلال اتساق الالفاظ الداخلة في تركيبها، اي اتساق الموضوع والمحمول، او عدم اتساقهما. وتدخل ضمنها الضرورة الرياضية.

وقطعا ليس المراد من الضرورة هنا الضرورة التي يتميز به الشيء من وجوب او امتناع، والتي تقابل الامكان والجواز[١].

---

(١) يعود تبلور مفهوم الضرورة في الفكر الفلسفي الى ارسطو الذي فرق بين نوعين منها: الاولى واقعية تميز اسس الاحداث التجريبية، او الاساس المطلق للعالم، والثانية ضرورة مثالية، وهي اما نسبية تميز الاحكام المستنبطة، او مطلقة تتميز المسلمات البديهية . وقد ادت تقسيماته الى التمييز بين انواع من الضرورة منها: الضرورة المنطقية او العقلية التي ذكرناها في المتن.

ومنها الضرورة التجريبية الطبيعية، وهذه الضرورة تقوم على الملاحظة والتجربة والاستقراء، وهي ضرورة مشروطة بسبب خارجي، وتنشأ عن طريق العلية، ويشار اليها احيانا بالضرورة الطبيعية، ومثال عليها هو التنفس ضروري للحياة، والغذاء ضروري للنمو.. ويطلق هذا النوع من الضرورة على القوانين، فاذا كانت الضرورة طبيعية فيزيائية، كان القانون كذلك طبيعي، كقانون سقوط الاجسام، وقانون الجاذبية.

ومنها الضرورة الميتافيزيقية اللاهوتية، ويؤدي هذا النوع من الضرورة دورا بارزا في ميدان اللاهوت وتقال على الواجب الوجود، ذلك ان الموجود اما واجب او ممكن او ضروري، والضروري هو الذي لا يمكن ان يكون بخلاف ماهو عليه كائن، اي لا يمكن تصور نقيضه، كما انه لا يحتاج في وجوده الى علة او شرط. يقول ابن سينا:(كل وجود للشيء فاما واجب واما غير واجب، فالواجب هو الذي يكون له دائما، وكل ذلك اما بذاته، واما بغيره).

وقسم البعض الضرورة الى ضرورة احكام وضرورة اشياء، والاولى مطلقة ←

وهو على أقسام هي:

أولا: الأوليات: وهي التي يحكم فيها العقل بمجرد تصور طرفيها والنسبة، مثالها: النقيضان لا يجتمعان، فمن تصور معنى النقيضين وفهم معنى الاجتماع جزم بأنهما لا يجتمعان ولا يحتاج لأي شيء آخر سوى تصور أطراف القضية.

وايضا: الكل أكبر من جزئه، فمن عرف ما هو المقصود بالكل وعرف المقصود بالجزء فسيجزم أن الكل أكبر من جزئه.

ثانيا: المحسوسات: وهي التي يحكم فيها العقل بمعونة الحس.

مثالها: الشمس مشرقة، فهنا لا يكفي أن تتصور معنى الشمس ومعنى مشرقة والنسبة بينهما كي تجزم بصدق القضية لأنك لا بد أن

→

والثانية مشروطة، فالمطلقة التي غير مقيدة بقيد او شرط التي تتضمن بذاتها امتناع تصور النقيض او امتناع وجوده، ويمكن تحديدها قبليا بمجرد التحليل او الاستنتاج العقلي. وهذه الضرورة المنطقية عقلية، ونقيضها مبدأ عدم التناقض مثاله(آ=ب و ج=ب ينتج آ=ج).

والضرورة الشرطية اذا لم تدل على امتناع تصور النقيض، او امتناع وجوده، بل دلت على اتصاف الشيء بها في ظروف وشروط معينة، لانها ضرورة واقعية، كالضرورة الطبيعية التجريبية، كالقول: ان تبخر الماء ضرورة تستلزم درجة الغليان.

وتقال الضرورة احيانا على الحتمية بوصفها مجموعة الشروط الضرورية لحدوث ظاهرة ما، او هي العلاقات الضرورية الثابتة بين الظواهر، فكل ظاهرة طبيعية مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطرارا، بمعنى انه هناك ارتباط صارم بين الاحداث والظواهر، بحيث ان احدهما(العلة) تستلزم حتما الاخرى(المعلول) في ضروف محددة.

تشاهد إشراق الشمس بعينك كي تصدق بذلك.

وايضا: الاحساس بالجوع، فيقول من احس الجوع أنا جائع، فهو هنا صدق بهذه القضية لأنها تحكي عن أمر أحسه بوجدانه وعاشه واقعا.

فبذا يعرف ايضا انه لا فرق في المحسوسات بين توقف الجزم بصحة القضية على الحس الظاهر أو الحس الباطن.

ثالثا: المتواترات: وهي قضايا يحكم بها لكثرة الشهادات، بعد العلم بعدم امتناعها، والامن من التواطؤ، كالحكم بوجود مكة وبغداد..

وبتعبير آخر: بان العقل يحكم بصدق قضية او حادثة عند تواتر السماع من جمع كثير يستحيل في نظر العقل أن يتفقوا على الكذب. فالتواتر والقضايا التواترية هي التي يحكم فيها بسبب الإخبار الذي يؤمن عليه الغلط والتواطؤ على الكذب، وذلك بعد العلم بعدم امتناع المخبر (بالفتح) عنه، كمن يحكم بوجود مكة وبغد لما حصل عنده من اخبار المتواترين.

وليعلم ان التواتر لا ينحصر بعدد بل اليقين هو القاضي بكمال العدد.

وامثلة ذلك كثيرة نتبرك بذكر حديث الغدير وحكم العقل بصحتة وتصديقه، فانه قد روي متواترا عن الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله: (من كنت مولاه علي مولاه اللهم والي من والاه..) لتواتر نقله من عدة طبقات من الرعيل الاول للصحابة والتابعين وتابعي التابعين، ويؤمن عادة مع هذه الكثرة من النقلة وبمختلف الطبقات من تواطئ الجميع على الكذب واتفاقهم عليه، ومضمونه ايضا من الامور غير الممتنعة عقلا..

واعلم ان شرط افادة التواتر هو العلم المستند الى الحس.

وليعلم ايضا، ان العلم الحاصل من التجربة والحدس والتواتر ليس بحجة على الغير، لانه يحصل بها علم جزئي لاستناده الى الحس. فلا يكون حجة على الغير لجواز اختلاف الاشخاص في حصول العلم لهم بين الحدس والتواتر وغير ذلك، فان شخصا قد يحصل له العلم بحدس ما وآخر لا يحصل له العلم بذلك.

رابعا: المجربات: وهي التي يحكم فيها العقل بمعونة التكرار. مثالها: البنج مخدر، فهذه القضية حكم بصدقها العقل اعتمادا على التجربة والتكرار فلا يكفي أن يشاهد حصول الخدر به مرة أو مرتين بل لا بد من التكرار إلى أن يقطع بذلك.

وايضا: السم قاتل، فهذه يحكم بها العقل بسبب التجربة والتكرار.

خامسا: الحَدسِيَّات: هي قضايا يحكم بها لحدس قوي من النفس المفيد للعلم، وهذا قد يتحقق بمعونة التكرار لشيء يحصل من غير فعل من الإنسان. كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس.

والحدس هو سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب.

والحدسيات تجري مجرى المجربات في حصول المشاهدة المتكررة والقياس المذكور، فان نور القمر لما كان مشاهدا نقله بحسب وضعه من الشمس، حكمت النفس بان نوره مستفادا منها، ولو كان اتفاقيا لما كانا دائما ولا اكثريا.

والفرق بينه وبين المجرب، ان الحكم الحدسي معلوم السببية والماهية (الحقيقة)، والمجرب معلوم السببية غير معلوم الماهية.

وعرفت ان الحدس قوة للنفس تستعد بها النفس لحصول المطالب سرعة.

سادسا: الفِطريَّات: وهي القضايا التي يُحكَمُ فيها بواسطة لا

تغيب عن الذهن عند تصور حدودها، كالحكم بان الاربعة زوج، لانقسامها بمتساويين، وهذه القياسات تسمى فطرية القياس، فان الحكم فيها لا يحتاج الى وسط يستحصل بالنظر، بل هو حاصل في مبدأ الفطرة، كالحكم بان كل ما كان العدد زوج امكن انقسامه الى متساويين، وهذا لاجل الوسط الحاصل عند التفكر الفطري وهو ان الاربعة مثلا عدد ينقسم بمتساويين، وكل عدد ينقسم بمتساويين فهو زوج، فالاربعة زوج. فهذا قياس من الشكل الأول، ولكن الإنسان حينما تمر عليه قضية الأربعة زوج لا يأخذ وقتا ليفكر ويستحضر ذلك القياس ليجزم حينئذ أن الأربعة زوج بل هذا الدليل حاضر في نفسه لا يحتاج ليطلبه ولرسوخه في ذهنه يجزم بالقضية من غير أن يشعر به.

هذا فيما يتعلق بالاقيسة الظرورية وتقسيمها، وسياتي الكلام عنها وعن تقسيمات اخر في طيات البحث الآتي.

الخلاصة: أن الدليل له صورة ومادة، وأن مادة الدليل قد تكون يقينية وقد تكون غير يقينية، وأن المادة اليقينية قد تكون أولية يحكم بها العقل بمجرد تصور أطراف القضية، وقد تكون حسية يحكم بها العقل بواسطة حس ظاهر أو باطن، وقد تكون متواترة يحكم بها العقل بواسطة السماع من كثرة يستحيل معها الاتفاق على الكذب، وقد تكون تجريبية يحكم بها العقل بواسطة مشاهدة متكررة لنفس النتيجة، وقد تكون من الفِطْرِيَّات، التي يحكم فيها العقل بمعونة دليل حاضر في الذهن.

هذا بالنسبة الى مادة الدليل التي تتالف من اليقينيات، وتليها المظنونات، فالمشهورات، والوهميات، ثم المسلمات، والمقبولات، والمشبهات، واخيرا المخيلات.

وهذه جميعا تعرف بمبادئ الاقيسة، وسياتي ان شاء الله البحث

في كل منها تباعا، في الابحاث الاتية. فموضوع البحث في هذا الباب هو الصناعات الخمس وهي: (البرهان) و(الجدل) و (الخطابة) و (الشعر) و (المغالطة) وهذه الخمسة هي التي تتألف منها مادة (القياس) يعني: مقدماته، فمقدمات القياس يطلق عليها احد هذه الأسماء التي هي اقسام الصناعات الخمسة.

فالبحث هنا يتناول المقدمات ومادة القياس والنتيجة لا تكون يقينية الا اذا كانت مقدمات القياس يقينية، فلعله تحصل نتيجة لكنها ليست يقينية، كما عرفت فيما تقدم.

ثم بحسب اختلاف المقدمات، وبحسب ما تؤدي إليه من نتائج، وبحسب أغراض تأليفها، ينقسم القياس الى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة.

والبحث عن هذه الاقسام الخمسة او استعمالها هي (الصناعات الخمس)، فيقال مثلا: صناعة البرهان، صناعة الجدل، صناعة الخطابة.. وهكذا. وهو الآتي بيانه في هذا الباب ان شاء الله.

لذا قال (قده): تقدم أن للقياس مادة وصورة، والبحث عنه يقع من كلتا الجهتين.

وما تقدم في (الباب الخامس) كان بحثا عنه من جهة صورته، أي هيئة تأليفه، على وجه لو تألف القياس بحسب الشروط التي للهيئة وكانت مقدماته (أي مواده) مسلمة صادقة كان منتجا لا محالة، أي كانت نتيجته صادقة تبعا لصدق مقدماتها.

ومعنى ذلك أن القياس إذا احتفظ بشروط الهيئة فإن مقدماته لو فرض صدقها فإن صدقها يستلزم صدق النتيجة.

ولا يبحث هناك عما إذا كانت المقدمات صادقة في أنفسها أم لا، بل إنما يبحث عن الشروط التي بموجبها يستلزم صدق النتيجة، على تقدير فرض صدق المقدمات.

وقد حل الآن الوفاء بما وعدناك به من البحث عن القياس من جهة مادته.

والمقصود من المادة مقدماته في أنفسها مع قطع النظر عن صحة تأليفها بعضها مع بعض، وهي تختلف من جهة الاعتقاد بها والتسليم بصدقها وعدمهما، وإن كانت صورة القياس واحدة لا تختلف، فقد تكون القضية التي تقع مقدمة مصدقا بها وقد لا تكون.

والمصدق بها قد تكون يقينية، وقد تكون غير يقينية، على التفصيل الذي سيأتي.

وبحسب اختلاف المقدمات، وبحسب ما تؤدي إليه من نتائج، وبحسب أغراض تأليفها، ينقسم القياس الى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة.

والبحث عن هذه الاقسام الخمسة او استعمالها هي (الصناعات الخمس)، فيقال مثلا:

صناعة البرهان، صناعة الجدل.. وهكذا.

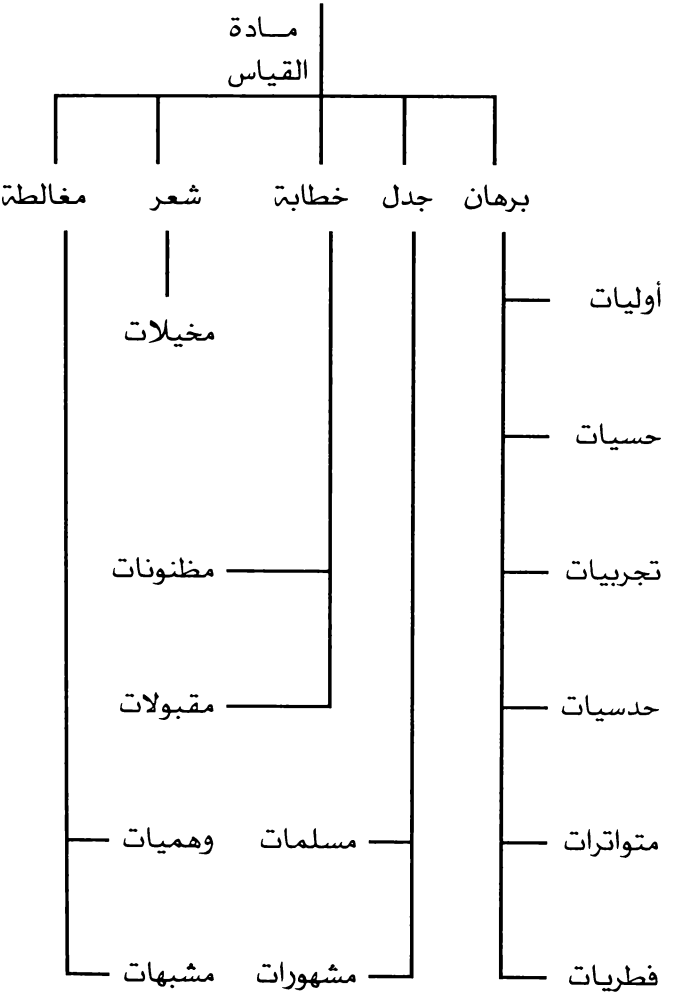
وقبل الدخول في بحثها واحدة واحدة تذكر من باب

المقدمة انواع القضايا المستعملة في القياس واقسامها.

او فقل حسب الاصطلاح العلمي (مبادئ الاقيسة).

ثم نذكر بعد ذلك الصناعات في خمسة فصول.

خلاصة:



مبادئ الأقيسة

مبادئ الاقيسة هي القضايا التي لا يطلب معها الحجة او اقامة البرهان، فهي المقدمات المستغنية عن البيان وتسمّى (مبادئ المطالب) أو (مبادئ الأقيسة)، وهي ثمانية أصناف: يقينيات، ومظنونات، ومشهورات، ووهميات، ومسلمات، ومقبولات، ومشبهات، ومخيلات. وهذه المقدمات هي التي تنتهي اليها القضايا التي تحتاج الى طلب بيان واقامة البرهان على ثبوتها، فالقضايا تنقسم بقسمة اولية الى مايحتاج الى البيان واقامة الحجة والبرهان والى ما لا يحتاج الى كل ذلك بل لا تتم عملية البرهنة الا بها وهي من قبيل الثمانية التي ذكرنا. اعني: يقينيات، ومظنونات، ومشهورات، ووهميات، ومسلّمات، ومقبولات، ومشبهات، ومخيلات.

لذا قال (قده): المقدمة في مبادئ الاقيسة: سبق أن قلنا في تصدير الباب الخامس، أنه لا يجب في كل قضية أن تطلب بدليل وحجة، بل لا بد من الانتهاء في الطلب إلى قضايا مستغنية عن البيان وإقامة الحجة.

والسر في ذلك أن مواد الأقيسة سواء كانت يقينية أو غير يقينية إما أن تكون في حد نفسها مستغنية عن البيان وإقامة الحجة، بمعنى أنه ليس من شأنها أن تكون مطلوبة بحجة، وإما ان تكون محتاجة إلى البيان.

ثم هذه الأخيرة المحتاجة لا بد أن ينتهي طلبها الى مقدمات مستغنية بنفسها عن البيان والا لزم التسلسل في الطلب الى غير النهاية (ولو لم نقل إن ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات لنجم عن ذلك التسلسل، لأنه إذا كان التصديق مثلاً بأن مجموع زوايا المثلث(١٨٠) درجة يعتمد على قضية نظرية، يعني تحتاج إلى برهان، فإن كانت هذه القضية النظرية تعتمد على قضية نظرية أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية، فيتسلسل، والتسلسل محال. إذاً لابد أن ننتهي إلى تصديق بديهي، نصدق به بالذات من دون حاجة إلى برهان، وكذلك لابد أن ننتهي إلى تصور بديهي، نتصوره بنفسه من دون حاجة إلى توسط سواه في تصوره).

او نقول: انه يلزم من ذلك إلا ينتهي الإنسان الى علم أبدا، ويبقى في جهل إلى آخر الآباد.

والوجدان يشهد على فساد ذلك.

وهاتيك المقدمات المستغنية عن البيان تسمى (مبادئ المطالب) أو (مبادئ الأقيسة).

وهي ثمانية أصناف:

يقينيات، ومظنونات

مشهورات، ووهميات

مسلمات، ومقبولات

مشبهات، ومخيلات. ونذكرها الان بالتفصيل.

اولا- اليقينات

من مبادئ الاقيسة بل اولاها هي اليقينات، ولفظ اليقين في المنطق مشترك بين معينين، احدهما اعم والاخر اخص، والاعم هو مطلق اليقين، المطابق للواقع او معتقد المستيقن الجازم، ومعنى اليقين الاخص هو المطابق للواقع فحسب.

والمستعمل في الاصطلاح المنطقي هو الاخص، اما الاعم فمن استعمالات البيانيين في علوم البلاغة.

وقد يصطلح على اليقينات بالبديهيات والصحيح هي اصولها او الضروريات[1].

واليقينيات التي ذكروها في المنطق تنتهي إلى ست طوائف، وهي:

١. الأوليات. ٢. المشاهدات (المحسوسات).

---

(١) الضرورة الذهنية: مايكون تصور طرفيها كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما.

الامكان الذهني: ما لا يكون تصور طرفيه كافيا في جزم العقل بالنتيجة، بل يتردد في النسبة بينهما.

الاحتمال والضرورة الذهنية، اخص من الاحتمال والضرورة الخارجية لان كل نسبة جزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كانت مطابقة لنفس الأمر، والا ارتفع الامان عن صدق البديهيات، وليس كل ماكان ضروريا في نفس الامر كان العقل جازما به بمجرد تصور طرفيه كما في النظريات، فيكون الامكان الذهني اعم من الامكان الخارجي، لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص.

٣. التجريبيات (المجربات). ٤. المتواترات.

٥. الحدسيات. ٦. الفطريات (الوجدانيات).

وأول هذه اليقينات، يعني أوضحها وأقدمها وأولاها بالقبول والتصديق هي الأوليات، والأوليات إنما تسمى قضايا أولية لأن العقل يصدق بها أولاً وبالذات، وهي متقدمة على غيرها من البديهيات بالتصديق بها، وهذه يكفي بالتصديق بها تصور الموضوع والمحمول.

ففي قضية (النقيضان لا يجتمعان أو اجتماع النقيضين محال)، هذه قضية الموضوع فيها اجتماع النقيضين والمحمول محال، فالتصديق بهذه القضية يتوقف على تصور معنى (اجتماع النقيضين)، وتصور معنى (محال).

لذا قال (قده): تقدم في أول الجزء الأول أن لليقين معنيين: اليقين بالمعنى الأعم وهو مطلق الاعتقاد الجازم، واليقين بالمعنى الأخص وهو الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض لا عن تقليد.

والمقصود باليقين هنا هو هذا المعنى الأخير، فلا يشمل الجهل المركب ولا الظن ولا التقليد وإن كان معه جزم.

توضيح ذلك: إن اليقين بالمعنى الأخص يتقوم من عنصرين: (الأول) إن ينضم إلى الاعتقاد بمضمون القضية اعتقاد ثان ـ إما بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل ـ أن ذلك المعتقد به لا يمكن نقضه.

وهذا الاعتقاد الثاني هو المقوم لكون الاعتقاد جازما أي اليقين بالمعنى الأعم.

و (الثاني) أن يكون هذا الاعتقاد الثاني لا يمكن زواله.

وإنما يكون كذلك اذا كان مسببا عن علته الخاصة الموجبة له فلا يمكن انفكاكه عنها.

وبهذا يفترق عن التقليد لأنه ان كان معه اعتقاد ثان فان هذا الاعتقاد يمكن زواله لأنه ليس عن علة توجبه بنفسه، بل إنما هو من جهة التبعية للغير ثقة به وإيمانا بقوله فيمكن فرض زواله، فلا تكون مقارنة الاعتقاد الثاني للأول واجبة في نفس الأمر.

ولأجل اختلاف سبب الاعتقاد من كونه حاضرا لدى العقل أو غائبا يحتاج إلى الكسب..

تنقسم القضية اليقينية إلى بديهية، ونظرية كسبية تنتهي لا محالة إلى البديهيات.

فالبديهيات - إذن - هي أصول اليقينيات، وهي على ستة أنواع بحكم الاستقراء:

اوليات، ومشاهدات

وتجربيات، ومتواترات

وحدسيات، وفطريات.

١ـ الأوليات

وقد عرفت في التمهيد معنى الأوليات، وانها قسم من المقدمات اليقينية، وهي مما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين أي من حيث أنهما طرفان فيشتمل تصور النسبة أيضا.

والمراد بتصور الطرفين ما هو مناط الحكم أعم من أن يكون بالبداهة أو بطريق الكسب والنظر.

والحاصل أن الحكم فيه لا يتوقف بعد حصول تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم على شيء آخر أصلا بشرط سلامة الغريزة، فلا يرد الصبيان والمجانين وصاحب البلادة المتناهية، وبشرط عدم تدنس الفطرة بما يضاده، فلا يرد المدنس بالاعتقادات الباطلة المنكر للبديهيات، وبعض العوام والجهال.

فمن الأوليات ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات أطرافه، كقولنا: الكل أعظم من الجزء، أي الكل المقداري أعظم في المقدار من جزئه المقداري.

ومنها ما هو خفي لخفاء في تصورات أطرافه إما لعدم الوضوح أو لكونها نظرية.

والفرق بينها وبين المشهورات أن الإنسان لو قدر أنه خلي ونفسه من غير مشاهدة أحد وممارسة عمل، ثم عرض عليه المشهورات توقف فيها لا في الأوليات؛ وكذا الحال في الفرق بينها وبين المتواترات.

وتطلق الأوليات على الضروريات أيضا باعتبار أن الضروريات أوائل العلوم، فحينئذ الأوليات محمولة على المعنى اللغوي.

لذا قال (قده): الاوليات: وهي قضايا يصدق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس الى النسبة بينهما كافيا في الحكم والجزم بصدق القضية، فكلما وقع للعقل أن يتصور حدود القضية ـ الطرفين ـ على حقيقتها وقع له التصديق بها فورا عندما يكون متوجها لها. وهذا مثل قولنا (الكل أعظم من الجزء) و (النقيضان لا يجتمعان).

وهذه (الأوليات) منها ما هو جلي عند الجميع إذ يكون تصور الحدود حاصلا لهم جميعا كالمثالين المتقدمين، ومنها ما هو خفي عند بعض لوقوع الالتباس في تصور الحدود، ومتى ما زال الالتباس بادر العقل إلى الاعتقاد الجازم.

ونحن ذاكرون هنا مثالا دقيقا على ذلك مستعينين بنباهة الطالب الذكي على إيضاحه. وهو قولهم (الوجود موجود) فإن بعض الباحثين اشتبه عليه معنى موجود، إذ يتصور أن معناه (أنه شيء له الوجود)، فقال: لا يصح الحكم على الوجود بأنه موجود، وإلا لكان للوجود وجود آخر، وهذا الآخر أيضا موجود، فيلزم أن يكون له وجود ثالث.. وهكذا، فيتسلسل إلى غير

النهاية.

ولأجله أنكر هذا القائل أصالة الوجود وذهب إلى أصالة الماهية.

ولكن نقول: إن هذا الزعم ناشيء عن غفلة عن معنى (موجود) فإنه قد يتضح للفظ موجود معنى آخر واسع من الاول. وهو المعنى المشترك الذي يشمله ويشمل معنى ثانيا، وهو ما لا يكون الوجود زائدا عليه بل لكونه موجودا هو بعينه كونه وجودا، لا أن له وجودا آخر، وذلك بأن يكون معنى موجود منتزعا من صميم ذات الوجود لا بإضافة وجود آخر زائد عليه. فإنه يقال مثلا: الإنسان موجود وهو صحيح، ولكن بإضافة الوجود إلى الإنسان، ويقال أيضا: الوجود موجود.

وهو صحيح أيضا، ولكن بنفسه لا بإضافة وجود ثان إليه، وهو أحق بصدق الموجود عليه.

كما يقال: الجسم أبيض بإضافة البياض إليه. ويقال: البياض أبيض، ولكنه بنفسه لا بياض آخر، وصدق الأبيض عليه أولى من صدقه على الجسم الذي صار أبيض بتوسط إضافة البياض إليه. وعلى هذا يكون المشتق منتزعا من نفس الذات المتصفة بدلا من إضافة شيء خارج عنها إليها، فتكون كلمة أبيض (وكذلك كلمة موجود ونحوها) معناها أعم مما كان منتزعا من اتصاف الذات بالمبدأ الخارج عنها ومما كان منتزعا من

نفس الذات التي هي نفس المبدأ.

فإذا زال الالتباس واتضح للعقل معنى كلمة (موجود) لا يتردد في صحة حملها على الوجود، بل يراه أولى في صدق الموجود عليه من غيره، كما لم يتردد في صحة حمل الأبيض على البياض. ولا تحتاج مثل هذه القضية وهي (الوجود موجود) إلى البرهان، بل هي من الأوليات، وإن بدت غير واضحة للعقل قبل تصور معنى موجود وصارت من أدق المباحث الفلسفية ويبتني عليها كثير من مسائل علم الفلسفة الدقيقة.

٢ـ المشاهدات

وتسمى المحسوسات، وعرفت ايضا انها القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحسّ وعرفت ايضا ان الحس على قسمين:

أ- ظاهر: وهو خمسة أنواع: البصر والسمع والذوق والشم واللمس، وقضاياها تسمى حسيّات. مثالها: (الشمس مضيئة)، (هذه النار حارة)، (هذا الثمرة حلوة)، (هذه الوردة طيبة الرائحة).

ب- باطن: وقضاياه تسمى وجدانيات.

مثال: (أنا أخاف)، (أنا أفكر، أتألم، أجوع).

لذا قال (قده): المشاهدات: وتسمى أيضا (المحسوسات)، وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس، ولا يكفي فيها تصور الطرفين مع النسبة، ولذا قيل: من فقد حسا فقد فقد علما.

والحس على قسمين: (ظاهر) وهو خمسة أنواع البصر والسمع والذوق والشم واللمس.

والقضايا المتيقنة بواسطته تسمى (حسيات) كالحكم بأن الشمس مضيئة وهذه النار حارة وهذه الثمرة حلوة وهذه الوردة طيبة الرائحة.. وهكذا.

وحس (باطن)، والقضايا المتيقنة بواسطته تسمى (وجدانيات)، كالعلم بان لنا فكرة وخوفا وألما ولذة وجوعا وعطشا.. ونحو ذلك.

٣ـ التجربيات

عرفت ان المجربات هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة بالإحساس. مثالها: (كل نار حارة)، (الجسم يتمدد بالحرارة).

ولا يخفى أنَّ مثل هذه القضايا تعتمد على مبدأ العليَّة الراسخة في ذهن الإنسان التي تشكل كبرى القياس الخفيَ.

لذا قال (قده): أو المجربات، وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة منا في إحساسنا، فيحصل بتكرر المشاهدة ما يوجب أن يرسـ في النفس حكم لا شك فيه، كالحكم بأن كل نار حارة، وأن الجسم يتمدد بالحرارة، ففي المثال الاخير عندما نجرب أنواع الجسم المختلفة من حديد

ونحاس وحجر وغيرها مرات متعددة ونجدها تتمدد بالحرارة فإنا نجزم جزما باتا بأن ارتفاع درجة حرارة الجسم من شأنها أن تؤثر التمدد في حجمه، كما أن هبوطها يؤثر التقلص فيه.

وأكثر مسائل العلوم الطبيعية والكيمياء والطب من نوع المجربات.

وهذا الاستنتاج في التجربيات من نوع الاستقراء الناقص المبني على التعليل الذي قلنا عنه في الجزء الثاني أنه يفيد القطع بالحكم.

وفي الحقيقة إن هذا الحكم القطعي يعتمد على قياسين خفيين: استثنائي واقتراني يستعملهما الإنسان في دخيلة نفسه وتفكيره من غير التفات غالبا. والقياس الاستثنائي هكذا:

لو كان حصول هذا الأثر اتفاقيا لا لعلة توجبه لما حصل دائما. ولكنه قد حصل دائما (بالمشاهدة)

∴ حصول هذا الأثر ليس اتفاقيا بل لعلة توجبه.

والقياس الاقتراني هكذا: الصغرى (نفس نتيجة القياس السابق) حصول هذا الأثر معلول لعلة الكبرى (بديهية أولية) كل معلول لعلة يمتنع تخلفه عنها.

∴ (ينتج من الشكل الأول) هذا الأثر يمتنع تخلفه عن علته

وهاتان المقدمتان للاستثنائي بديهيتان، وكذا كبرى الاقتراني، فرجع الحكم في القضايا المجربات الى القضايا الأولية

والمشاهدات في النهاية.

ثم لا يخفى أنا لا نعني من هذا الكلام أن كل تجربة تستلزم حكما يقينيا مطابقا للواقع، فإن كثيرا من أحكام سواد الناس المبنية على تجاربهم ينكشف خطأهم فيها، إذ يحسبون ما ليس بعلة علة، أو ما كان علة ناقصة علة تامة، أو ياخذون ما بالعرض مكان ما بالذات.

وسر خطأهم أن ملاحظتهم للأشياء في تجاربهم لا تكون دقيقة على وجه تكفي لصدق المقدمة الثانية للقياس الاستثنائي المتقدم، لأنه قد يكون حصول الأثر في الواقع ليس دائميا فظن المجرب أنه دائمي اعتمادا على اتفاقات حسبها دائمية اما لجهل او غفلة او لقصور لصدق المقدمة الثانية للقياس الاستثنائي المتقدم، لأنه قد يكون حصول الاثر في الواقع ليس دائميا فظن المجرب أنه دائمي اعتمادا على اتفاقات حسبها دائمية إما لجهل أو غفلة أو لقصور إدراك او تسرع في الحكم، فأهمل جملة من الحوادث ولم يلاحظ فيها تخلف الاثر.

وقد تكون ملاحظته للحوادث قاصرة بأن يلاحظ حوادث قليلة وجد حصول الاثر مع ما فرضه علة، وفي الحقيقة ان العلة شيء آخر اتفق حصوله في تلك الحوادث فلذا لم يتخلف الأثر فيها.

ولو استمر في التجربة وغير فيما يجربه لوجد غير ما

اعتقده أولا. مثلا- قد يجرب الإنسان الخشب يطفو على الماء في عدة حوادث متكررة، فيعتقد أن ذلك خاصية في الخشب والماء، فيحكم خطأ أن كل خشب يطفو على الماء.

ولكنه لو جرب بعض أنواع الخشب الثقيل الوزن لوجد أنه لا يطفو في الماء العذب، بل قد يرسب إلى القعر او إلى وسط الماء، فانه لا شك حينئذ يزول اعتقاده الاول.

ولو غيّر التجربة في عدة أجسام غير الخشب، ودقق في ملاحظته ووزن الأجسام والوسائل بدقة وقاس وزن بعضها ببعض، لحصل له حكم آخر بأن العلة في طفو الخشب على الماء أن الخشب أخف وزنا من الماء.

وتحصل له قاعدة عامة هي أن الجسم الجامد يطفو على السائل إذا كان أخف وزنا منه، ويرسب إلى القعر إذا كان أثقل وزنا، وإلى وسطه اذا ساواه في الوزن فالحديد مثلا يرسب في الماء، ويطفو في الزئبق لأنه أخف وزنا منه.

٤- المتواترات

وهي قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع، وذلك بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويمتنع اتفاق خطأهم في فهم الحادثة.

مثال: (العلم بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها)، (والعلم

بنزول القرآن الكريم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم). (والعلم بوجود بعض الأمم السابقة أو الأشخاص).

لذا قال (قده): وهي قضايا تسكن إليها النفس سكونا يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع.

وذلك بواسطة أخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويمتنع اتفاق خطأهم في فهم الحادثة، كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها وبنزول القرآن الكريم على النبي (صلى الله عليه وآله) وبوجود بعض الأمم السالفة أو الأشخاص.

وبعض حصر عدد المخبرين لحصول التواتر في عدد معين. وهو خطأ، فإن المدار إنما هو حصول اليقين من الشهادات عندما يعلم امتناع التواطؤ على الكذب وامتناع خطأ الجميع. ولا يرتبط اليقين بعدد مخصوص من المخبرين تؤثر فيه الزيادة والنقصان.

٥ـ الحدسيات

الحَدْسِيَّات هي: التي يحكم فيها العقل بمعونة التكرار لشيء يحصل من غير فعل من الإنسان. قال القطب الرازي بعد ذكر (المجرَّبات): (وإن لم يحتج إلى تكرار المشاهدة فهي الحدسيات كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس لاختلاف تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً.

والحدس هو سرعة الانتقال من المبادي إلى المطالب، ويقابله الفكر، فإن حركة الذهن فيه نحو المبادي ورجوعه عنها للمطالب، فلا بد فيه من حركتين بخلاف الحدس إذ لا حركة فيه أصلاً.

والانتقال فيه ليس بحركة فإن الحركة تدريجية الوجود والانتقال فيه إلى الوجود)[١].

فهي قضايا مبدأ الحكم بها حدسٌ من النفس قوي جداً يزول معه الشك ويذعن الذهن بمضمونها.

مثال: (حكمنا بأن القمر والزهرة وعطارد وسائر الكواكب السيارة مستمد نورها من نور الشمس).

مثال: أن يرى الناظر القمر والشمس ويرى أنه تارة يصير هلالا وتارة يصير بدرا ثم كالعرجون القديم بالوصف القراني وهي التقديرات والمنازل التي يمر بها القمرمن بداية الشهر إلى نهايته،لنعلم عدد السنين والحساب، ويلاحظ أن ذلك يحصل بسبب قرب القمر من الشمس فكلما اقترب منها توسع وكبر القمر وكلما ابتعد عنها كلما صغر حتى يصير كالخيط فينتقل ذهنه بسبب هذه المشاهدات إلى أن نور القمر مستفاد من الشمس وليس من ذاته.

فهنا تكررت المشاهدات لظاهرة خارجة عن فعل الإنسان وهي اختلاف ضوء القمر عند قربه وبعده من الشمس فانتقل ذهن زيد بلا حاجة إلى وقت يفكر فيه إلى أن نور القمر سببه هو الشمس.

---

(١) القطب الرازي في «تحرير القواعد المنطقية».

مثال: أن يرى الناظر الأشياء العالية كالسفن يرى من بعيد أعاليها فقط وكلما اقتربت أخذت تظهر أكثر وتكررت هذه المشاهد عنده فانقدح في نفسه مباشرة أن الأرض كروية الشكل وصار هذا الشعور يقيني تسكن معه النفس وتطمئن به.

مثال: أن يرى الناظر أن ثمار الأشجار وغيرها تهبط دائما إلى الأرض مما يدل على وجود الجاذبية وأنها هي سبب السقوط إلى الأسفل.

وهكذا نجد أن الحدسيات هي تفسير لبعض الظواهر وأنه قد استخدم العلماء الحدس لتفسير بعض الأمور الكونية كالأمور الفلكية والحوادث الطبيعية كالزلازل.

فالحدسيات هي ربط بين ظاهرة وشيء آخر على أن تكون تلك الظاهرة قد نتجت من ذلك الشيء الآخر لوجود علامة مشعرة بذلك الربط، وتحصل الحدسيات من غير تفكير واستدلال وإلا لكانت نظرية وإنما هو أمر يهجم على النفس بسبب تلك المشاهدات المتكررة .

وقال الشيخ العظيم المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي (ره)[1] في شرح الإشارات: إن السبب في المجربات معلوم السببية غير

---

(١) الخواجة نصير الدين الطوسي: ولد الخواجة نصير الدين الطوسي عند شروق شمس الإثنين الحادي عشر من جمادى الأولى سنة ٥٩٧ هـ، الموافق لسنة ١٢٠١ م في مشهد طوس. اسمه محمّد وكنيته أبوجعفر ولقبه نصير الدين، وقد اشتهر باسم الخواجة نصير الدين الطوسي. ومن ألقابه أستاذ البشر والعقل الحادي عشر والمحقّق الطوسي والمعلّم الثالث. والده محمّد ←

معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين.

لذا قال (قده): وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدا يزول معه الشك ويذعن الذهن بمضمونها، مثل حكمنا بأن القمر وزهرة وعطارد وسائر الكواكب السيارة مستفاد نورها من نور الشمس، وأن انعكاس شعاع نورها إلى الأرض يضاهي انعكاس الأشعة من المرآة إلى الأجسام التي تقابلها.

→

من علماء مدينة قم وعظمائها، أما دراسة العلامة على المحقق الطوسي فكانت في أواخر حياته عندما ترك مراغة وسكن في بغداد، ويدل عليه قول العلامة قدس سره في إجازته لبني زهرة: (فمن ذلك جميع ما صنفه والدي سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر قدس الله روحه وقرأه ورواه وأجيز له روايته عني عنه . ومن ذلك جميع ما صنفه الشيخ السعيد المعظم خواجة نصير الملة والحق والدين محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه وقرأه ورواه عني عنه، وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، وله مصنفات كثيرة في العلوم الحكمية والأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، وكان أشرف من شاهدناه في الأخلاق نور الله ضريحه. قرأت عليه إلهيات الشفا لأبي علي بن سينا، وبعض التذكرة في الهيئة تصنيفه رحمه الله، ثم أدركه الموت المحتوم قدس الله روحه..). (البحار:١٠٤/٦٢) .

وشرح العلامة جملة من كتب استاذه الخواجة الطوسي منها الجوهر النضيد في المنطق، وشرح كتاب تجريد الإعتقاد قبل تلك الفترة، ونقل بعضهم عن مصدر بالفارسية، أن المحقق الطوسي قال: لولا هذا الشاب العربي لكانت كتبي عصيَّة كبخاتي خراسان ! أي جِمالها . (إرشاد الأذهان:١/٦٧، عن مخطوط اللآلي المنتظمة والدرر الثمينة/٦٢).

ومنشأ هذا الحكم أو الحدس اختلاف تشكلها عند اختلاف نسبتها من الشمس قربا وبعدا. وكحكمنا بأن الأرض على هيئة الكرة، وذلك لمشاهدة السفن ـ مثلاـ في البحر أول ما يبدو منها اعاليها ثم تظهر بالتدريج كلما قربت من الشاطىء.

وكحكم علماء الهيئة حديثا بدوران السيارات حول الشمس وجاذبية الشمس لها لمشاهدة اختلاف أوضاع هذه السيارات بالنسبة إلى الشمس وإلينا، على وجه يثير الحدس بذلك.

والحدسيات جارية مجرى المجربات في الأمرين المذكورين، أعني تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي، فإنه يقال في القياس مثلا: هذا المشاهد من الاختلاف في نور القمر لو كان بالاتفاق أو بأمر خارج سوى الشمس لما استمر على نمط واحد على طول الزمن.

ولما كان على هذه الصورة من الاختلاف، فيحدس الذهن أن سببه انعكاس أشعة الشمس عليه.

وهذا القياس المقارن للحدس يختلف باختلاف العلل في ماهياتها باختلاف الموارد، وليس كذلك المجربات فان لها قياسا واحدا لا يختلف، لأن السبب فيها غير معلوم الماهية إلا من جهة كونه سببا فقط.

وهذه الجهة لا تختلف باختلاف الموارد، وذلك لأن الفرق بين

المجربات والحدسيات أن المجربات إنما يحكم فيها بوجود سبب ما وأن هذا السبب موجود في الشيء الذي تتفق له هذه الظاهرة دائما من غير تعيين لماهية السبب.

أما في الحدسيات فإنها بالإضافة إلى ذلك يحكم فيها بتعيين ماهية السبب أنه أي شيء هو.

وفي الحقيقة إن الحدسيات مجربات مع إضافة، والإضافة هي الحدس بماهية السبب، ولذا ألحقوا الحدسيات بالمجربات.

قال الشيخ العظيم خواجا نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات: (إن السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين).

ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس قضايا كثيرة قد لا يمكنه إقامة البرهان عليها ولا يمكنه الشك فيها.

كما لا يسعه أن يشرك غيره فيها بالتعليم والتلقين إلا أن يرشد الطالب إلى الطريق التي سلكها. فإن استطاع الطالب بنفسه سلوك الطريق قد يفضيه إلى الاعتقاد ما لم يحصل للجاحد نفس الطريق الى الحدس.

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

ولهذا يختلف الناس في الحدسيات والمجربات والمتواترات وإن كانت كلها من أقسام البديهيات.

وليس كذلك الأوليات فإن الناس في اليقين بها شرع سواء، وكذلك المحسوسات عند من كانوا صحيحي الحواس.

ومثلها الفطريات الآتي ذكرها.

٦ـ الفطريات

الفِطْرِيَّات وهي: التي يحكم فيها العقل بمعونة دليل حاضر في الذهن. بمعنى أنه بعد تصور طرفي القضية والنسبة يجزم الذهن ويوقن بالقضية لوجود دليلها فمتى تصور معنى الجملة جزم بها.

وهي القضايا التي قياساتها معها فلا تحتاج إلى طلب وفكر بل بمجرد تصور المطلوب يحصل التصديق.

مثال: (حكمنا بأن الاثنين خمس العشرة) فهذا وإن كان يحتاج إلى قياس ولكنه حاضر في الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر.

مثال: الأربعة زوج، فإن من تصور الأربعة وتصور الزوجية يجزم بأنها زوج ولكن لوجود دليل مقارن لهذه القضية وهو: الأربعة تنقسم إلى متساويين وكل ما ينقسم إلى متساويين فهو زوج فالأربعة زوج. فهذا قياس من الشكل الأول، وهذا معنى كونها من القضايا التي قياساتها معها، أي أن العقل لا يصدّق بها بمجرد تصور طرفيها كالأوليات، بل لا بد لها من وسط، إلاّ أن هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلما أحضر المطلوب في الذهن حضر

التصديق به لحضور الوسط معه.

مثال: الاثنان نصف الأربعة، فهذه قضية بديهية واضحة من تصورها جزم بها مباشرة. ولكن عند التأمل يظهر أنها من الفطريات أي جزم العقل بها لا لذات القضية ولكن لدليل حاضرا دائما. وهذا الدليل هنا هو: الاثنان عدد انقسمت الأربعة إليه وإلى قسم آخر يساويه- وكل ما ينقسم عدد إليه وإلى قسم آخر يساويه فهو نصف ذلك العدد- فالاثنان نصف ذلك العدد وهو الأربعة.

بمعنى لأن الاثنين هي أحد قسمي الأربعة المتساويين فهي نصف الأربعة. فقولنا لأن الاثنين كذا هذا وسط ودليل ولكنه حاضر دائما ولا يطلبه الإنسان بالتفكير والتأمل لكي يجزم بأن الاثنين نصف الأربعة. وكذلك لو قلنا الأربعة نصف الثمانية فلأن الأربعة هي أحد قسمي الثمانية المتساويين فهي نصف الثمانية.

مثال: الثلاثة فرد، فهذه القضية فطرية يجزم بها العقل مباشرة بعد تصورها ولكن عند التأمل يتضح أنه جزم بها بسبب وسط حاضر في الذهن وهو أن الثلاثة لا تنقسم إلى متساويين وكل ما لا ينقسم إلى متساويين فهو فرد، فالثلاثة فرد.

مثال: انتفاء الملزوم لا يلزم منه انتفاء اللازم، فهذه القضية من الفطريات فإن من تصور ما هو المقصود بمصطلح الملزوم واللازم جزم بهذا الحكم لأن الملزوم قد يكون أخص من اللازم ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم.

لذا قال (قده): وهي القضايا التي قياساتها معها، أي أن العقل لا يصدق بها بمجرد تصور طرفيها كالأوليات، بل لا بد لها من وسط، إلا أن هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلما أحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به لحضور الوسط معه.

مثل حكمنا بأن الأثنين خمس العشرة، فإن هذا حكم بديهي إلا أنه معلوم بوسط، لأن الأثنين عدد قد انقسمت العشرة إليه والى اربعة أقسام أخرى كل منها يساويه، وكل ما ينقسم عدد إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كل منها يساويه فهو خمس ذلك العدد، فالاثنان خمس العشرة.

ومثل هذا القياس حاضر في الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر. ومثل هذا القياس يجري في كل نسبة عدد إلى آخر، غير أن هذه النسب يختلف بعضها عن بعض في سرعة مبادرة الذهن إلى المطلوب وعدمها بسبب قلة الأعداد وزيادتها، أو بسبب عادة الأنسان على التفكر فيها وعدمه.

فإنك ترى الفرق واضحا في سرعة انتقال الذهن بين نسبة ٢ إلى ٤ وبين نسبة ١٣ إلى ٢٦، مع أن النسبة واحدة وهي النصف. أو بين نسبة ٣ إلى ١٢ وبين نسبة ١٧ إلى ٦٨ مع أن النسبة واحدة هي الربع.. وهكذا.

الخلاصة: (البرهان) يقال لمقدمات القياس اليقيني التي تألفت من القضايا اليقينية ويقصد به إثبات الحق. وهي ستة أنواع:

١. (الأوليات): وهي القضايا التي يجزم العقل بها مجرد تصورها، مثل (الكل أعظم من الجزء).

٢ـ (المحسوسات): وهي القضايا التي يعلمها الإنسان بالحس الظاهري مثل: (الشمس مضيئة) أو بالحس الباطني، مثل: (لنا جوع وعطش).

٣. (التجربيات): وهي القضايا التي علمها الإنسان بالتجربة مثل: (تناول دواء الرشح يزيل الرشح).

٤ـ (الحدسيات): وهي القضايا التي علمها الإنسان بالحدس القوي، مثل: (نور القمر مكتسب من نور الشمس).

٥ـ (المتواترات): وهي القضايا التي أخبر بها جماعة، بحيث يعلم قطعاً بعدم اتفاقهم على نقل هذا الخبر كذباً، مثل: (مكة موجودة) لمن لم يرها.

٦ـ (الفطريات): وهي القضايا التي يعرفها الإنسان بفطرته مثل (الأربعة زوج).

الفرق بين اقسام اليقينات

لعلك تقول ان ثمة تداخل بين هذه الاقسام فلو أردنا أن نذكر قاعدة لتعرف الى اي الاقسام ترجع المعرفة التي تواجهك لقلنا: العقل اما ان يصدق بالقضية لنرمز لها بالحرف(س)بلا معونة الحس أو مع معونة الحس.

والقضية (س) التي يصدق العقل بها بلا معونة الحواس الظاهرة

إما أن لا يتوقف ذلك التصديق بـ(س)على دليل حاضر في النفس أو يتوقف على دليل حاضر.

فالقضية (س) التي لا يتوقف التصديق بها على دليل حاضر في النفس هي من الأوليات، والتي يتوقف عليه هي من الفطريات.

والقضية (س) التي يصدِّق العقل بها بمعونة الحس إما أن لا يتوقف التصديق بها على شيء آخر غير الحس، أو يتوقف على شيء آخر غير الحس. فالتي لا يتوقف التصديق بها على شيء آخر غير الحس هي المحسوسات.

والقضية (س) التي يتوقف التصديق بها على شيء آخر إما أن يكون ذلك الشيء هو السماع من كثرة أو تكرار المشاهدة.

فالتي يتوقف التصديق بها على السماع من كثرة هي المتواترات.

والقضية (س) التي يتوقف التصديق بها على تكرار المشاهدة إما أن تحصل بفعل من الإنسان أو تحصل بغير فعل منه.

فالتي تحصل بفعل من الإنسان هي المجربات، والتي تحصل بغير فعل منه هي الحدسيات. ولكي تضبط تلك الضروريات نسلط الضوء أكثر على الفروق التي بينها وهي:

أولا: أن الأوليات هي البديهيات الوحيدة التي لا تحتاج لشيء خارج عن تصور أطراف القضية.

فبمجرد أن تتصور الموضوع والمحمول والنسبة تجزم بالنسبة وتصدق بالقضية بشكل يقيني جازم، ولا تحتاج إلى واسطة من دليل حاضر أو حس أو سماع أو تكرار.

ثانيا: الفرق بين المحسوسات والمجربات مع أن كلا منهما يحتاج للحس هو أن الحس يفيد اليقين بقضية شخصية، بينما

التجربة تعطي المدلول الكلي أي تجعل القضية كلية.

مثال: نشعر ببرودة الشيء بحاسة اللمس، وعبق الزهور بحاسة الشم وحلاوة الشهد بحاسة الذوق ونعومة الفراء بحاسة اللمس فتقول هذه من المحسوسات، وتنسحب التسمية على كل ما كان باردا او زكيا او حلوا او ناعما على كل افراد تلك الاشياء فليالي الشتاء جميعها نعلم انها باردة وان كنا نلتحف الغطاء وقاية منه، ونعلم طيب عبق الازهار بمجرد تذكرها، وحلاوة الشهد كذلك ولعل افرازات الحلق تتفاعل مع الذكريات للاطعمة قبل تذوقها، وبنعومة الفراء قبل لمسه وهكذا..

مثال: إذا شربتَ ماء من إناء فأحسست بالري فستقول هذا الماء يروي، فهذه قضية شخصية من المحسوسات وأنت تحس بها بوجدانك أي بحسك الباطن، وإذا تكرر معك الأمر وكلما عطشت شربت ماء فارتويت فستقول كل ماء يروي فهذه قضية كلية من المجربات.

فالحس يعني القضايا المدركة بواسطته هي المحسوسات، وبتكرر ذلك تكون تلك القضايا مجربات.

ثالثا: الفرق بين المحسوسات والمتواترات مع أن كلا منهما يستند إلى حس، هو أن المتواترات تستند إلى سماع خاص من كثرة يمتنع معها تواطئ نقلة الخبر على الكذب، بينما هذه الصفة لا تتوفر في المسموعات او المنقولات الاخرى، مالم يتوفر شرط امتناع التواطئ على الكذب.

كالاخبار المتعدد لحادثة الغدير الذي يمتنع تواطئ المخبرين على الكذب لكثرتهم وتعدد طبقاتهم وانتمائاتهم ومعتقداتهم .

رابعا: الفرق بين الأوليات والفطريات مع أن كلا منهما قضايا يصدق العقل بهما عند تصورها هو أن نفس التصور كاف للجزم في

الأوليات بلا حاجة للدليل، بينما في الفطريات هناك دليل خفي مع القضية.

ولهذا تسمى الفطريات بقضايا قياساتها معها فلا تطلب ولا يبحث عنها بالفكر بل الدليل ملازم لتلك القضايا يحصل في النفس بلا شعور.

خامسا: الفرق بين المجربات والحدسيات مع أن كلا منهما يحتاج للنظر هو أن المجربات تحصل بفعل الإنسان أي بتجاربه المتكررة بينما في الحدسيات هي أمور خارجة عن فعل الإنسان لا يحتاج أكثر من مشاهدتها دون تدخل منه في حصولها.

مثال: الظواهر الكونية والأمور الطبيعية التي تحصل وتتكرر مشاهداتها هذه من الحدسيات، عند تذكرها والتفكر بها، اما حال المشاهدة فهي من الحسيات.

فتحصل: انه كما يجب على المنطقي النظر فى صورة الاقيسة كذلك يجب عليه النظر فى موادها حتى يمكنه الاحتراز عن الخطأ فى الفكر، وان مواد الاقيسة عبارة عن يقينيات وغير يقينيات أما اليقينيات فست أوليات وهي قضايا تصور طرفيها كاف في الجزم بالنسبة بينهما كقولنا الكل أعظم من الجزء، فإذا تصورت الطرفين أي الكل وأعظميته من الجزء حكم العقل ثبوت أعظمية الكل من الجزء ولا يتوقف فى حكمه على شيء آخر، ومشاهدات وهي قضايا يحكم بها بقوى ظاهرة أو باطنة كالحكم بأن الشمس مضيئة وأن لنا خوفا وغضبا، فالحاكم بإضاءة الشمس هو العقل بواسطة الحس وكذلك الخوف والغضب بانفسنا، ومجربات وهي قضايا يحكم بها لمشاهدات متكررة مفيدة لليقين كالحكم بأن شرب السقمونيا(نباتٌ يستخرج من جذوره راتينج

مُسْهِل) موجب للاسهال، وحدسيات وهي قضايا يحكم بها لحدس قوى من النفس مفيد للعلم كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس، أي لاختلاف تشكلات القمر النورية بحسب اختلاف أوضاعه أي أحواله قربا وبعدا من الشمس، والحدس هو سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب، أي بحيث تتمثل المطالب في الذهن مع المبادي دفعة أي فالمطلوب الحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس فالمبادي حصول الضوء عند القرب وعدمه عند عدم القرب أي اختلاف التشكلات عند اختلاف الأحوال، ويقابله الفكر فإنه حركة الذهن نحو المبادي ورجوعه عنها الى المطالب أي حركة الذهن من المطالب للمبادي ورجوع الذهن عن تلك المبادي للمطلوب فالحاصل أن الفكر حركته في الانتقال من المبادي للمطالب فيها بطؤ بخلاف الحركة في الحدسيات فإنها سريعة فلسرعتها كأنها لم تكن موجودة أصلا، ومتواترات وهي قضايا يحكم بها لكثرة الشهادات بعد العلم بعدم امتناعها والامن من التواطؤ عليها كالحكم بوجود مكة وبغداد ولا ينحصر مبلغ الشهادات فى عدد بل اليقين هو القاضي لكمال العدد والعلم الحاصل من التجربة والحدس والتواتر ليس حجة على الغير، وقضايا قياساتها معها وهى التى يحكم بها بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور حدودها كالحكم بأن الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين والقياس المؤلف من هذه الست يسمى برهانا[1].

---

(١) تمرينات

١- بيّن أي قسم من البديهيات الست يشترك في معرفتها جميع الناس، وأي قسم منها يجوز أن يختلف في معرفتها الناس.

←

→

٢ـ هل يضر في بداهة الشيء أن يجهله بعض الناس؟ ولماذا؟ (راجع بحث البديهي في الجزء الأول).

٣. ارجع إلى ما ذكرناه في الجزء الأول من أسباب التوجه لمعرفة البديهي. وبيّن حاجة كل قسم من البديهيات الست إلى أي سبب منها. ضع ذلك في جدول.

٤. عين كل مثال من الأمثلة الآتية أنه من أي الأقسام الستة وهي:

أ. ان لكل معلول علة.

ب. لا يتخلف المعلول عن العلة.

ج. يستحيل تقدم المعلول على العلة.

د. يستحيل تقدم الشيء على نفسه.

هـ. الضدان لا يجتمعان.

و. الظرف أوسع من المظروف.

ز. الصلاة واجبة في الإسلام.

ح. السماء فوقنا والأرض تحتنا.

ط. إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

ي. الثلاثة لا تنقسم بمتساويين.

يا. انتفاء الملزوم لا يلزم منه انتفاء اللازم لجواز كونه أعم.

يب. نقيضا المتساويين متساويان.

٥. يقول المنطقيون إن إنتاج الشكل الأول بديهي فمن أي البديهيات هو؟

٦ـ بنى علماء الرياضيات جميع براهينهم على مبادئ بسيطة يدركها العقل الأول وهلة يسمونها البديهيات نذكر بعضها، فبين أنها من أي أقسام البديهيات الست وهي:

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

ب. اذا طرحنا أشياء متساوية من أخرى متساوية كانت البواقي متساوية.

ج. المضاعفات الواحدة للاشياء المتساوية تكون متساوية، فإن كان شيئان متساويين كان ثلاثة أمثال أحدهما مساوياً لثلاثة أمثال الآخر.

←

ثانيا- المظنونات

قد علمتَ أن البرهان هو الذي يتألف من مقدمات يقينية سواء أكانت نظرية أم ضرورية، وأن القضايا اليقينية الست الضرورية تُعتبر القاعدة الرئيسية للمعرفة البشرية وهي المعرفة الجديرة بالقبول حسب المنطق الأرسطي. والقضايا الَّتِي تُستنتج من هذه القضايا الست المتقدمة تُشَكِّلُ البناء العلوي للمعرفة البشرية. ويُطلق حسب مصطلحات المنطلق الأرسطي عَلَىٰ هذه المعرفة بقاعدتها وببنائها العرفيّ اسم المعرفة البرهانية، ويُطلق عَلَىٰ الاسْتِدْلال الَّذِي يُستخدم فِي إطار هذه المعرفة واستنتاج قَضِيَّة من قَضِيَّة أخرى اسم البرهان. فالبرهان هو الدَّلِيل الَّذِي من خلاله يُراد إثبات قَضِيَّة يقينية من هذه القضايا الضرورية الست. إذن، القضايا اليقينية الست هي المبادئ الرئيسية فِي الاسْتِدْلال فِي المنطق الأرسطي.

إلا أن المبادئ الأولية للاستدلال فِي رأي هذا المنطق لا تنحصر فِي هذه القضايا، وهذه القضايا الست هي المبادئ الأولية للاستدلال اليقيني الْبُرْهَانِيّ، وهو الاسْتِدْلال الَّذِي يوجب معرفةً واجبة القبول. وهذا أحد أقسام الاسْتِدْلال، وهناك استدلالات لا تؤدي إلى المعرفة

→

د. اذا انقسم كل من الأشياء المتساوية إلى عدد واحد من أجزاء متساوية كانت هذه الأجزاء في الجميع متساوية.

هـ . الأشياء التي يمكن أن ينطبق كل منها على الآخر انطباقاً تاماً فهي متساوية.

(راجع بحث البديهية المنطقية آخر الباب الرابع (في الجزء٢) تجد توضيح بعض هذه البديهيات الرياضية).

البرهانية؛ فَإِنَّ هناك استدلالات غير برهانية والمنطلق فيها يختلف عن بدايات القضايا البرهانية.

ومن هنا يعتبر المنطق الأرسطي مجموعَ القضايا الست (الَّتي ذكرناها) أحد مبادئ الاِسْتِدْلال ويرى إلى جانبها أصنافاً أخرى من القضايا هي أَيْضاً مبادئ للاستدلال ولٰكِنَّهَا مبادئ للمعرفة غير اليقينية وهي القضايا المظنونة والمشهورة والمسلمة والمقبولة والوهمية والمشبَّهة حسب المصطلح الأرسطي.

إذن، من حيث المجموع مبادئ الاِسْتِدْلال الَّذي يستهدف إيجاد التصديق بالقضية المستدلة عبارة عن سبعة أصناف:

الصنف الأول: اليقينيات، وهي القضايا الست الضرورية اليقينية المتقدمة بالأمس.

الصنف الثاني: المظنونات، وهي القضايا الَّتي يعرِّفها المنطق الأرسطي بِأَنَّهَا قضايا يُرَجِّحُ العقلُ صدقَها (أي: يجوز كذبها فِي الوقت نفسه ولا يثق بها العقل مائة فِي المائة)، كما لو رأى إنسانٌ أن زيداً يتكلم بصورة سرية مع عدوه، فيستنتج من هذا أَنَّهُ يتكلم ضده، لأنه يُسارّ عدوه، أو أن فلاناً باعتباره عاطلاً عن الْعَمَل يكون سافلاً.

الصنف الثالث: المشهورات، وهي القضايا الَّتِي لا سند للإنسان فِي التصديق بها إلا شهرتها (قضايا لا واقع لها إلا تطابق آراء النَّاس عليها)، من قبيل حسن العدل وقبح الظلم (طَبْعاً عند المنطق الأرسطي).

الصنف الرابع: المسلمات، وهي القضايا الَّتِي قد يحصل التسالم بينك وبين غيرك عَلَىٰ صدقها وثبوتها، كالتسالم الفقهي عَلَىٰ مسألة فِقْهِيَّة.

الصنف الخامس: المقبولات، وهي القضايا المأخوذة تقليداً (وليس استدلالاً واقتناعاً) ممن يوثَق بصدقه، وذلك إما لأمر سماوي من قبيل الشَّرِيعَة (وسبب صدقنا بكلام النَّبِيّ هو صدور المعجزة منه!)، وَإِمَّا لأمر غير سماويّ وذلك من قبيل الأخذ بكلام الحكماء والعلماء والمتخصصين وذلك لمزيد علمهم وخبرتهم مثلاً.

الصنف السادس: الموهومات، أو الوهميات، وهي القضايا الكاذبة الَّتِي ينساق الإنسان إلى التصديق بها نتيجة الأنس والألفة الموجودة بين الإنسان وبين المحسوسات، من قبيل التصديق بالقضية القائلة بأن (كُلّ موجود له مكان وجِهَةٌ)، بينما لا يرضخ العقل له. وَالسَّبَب فِي هذا التوهم هو أَنَّ الإنسان ألِفَ المحسوساتِ ولذلك بات يعمم هذا الحكم لغير المحسوسات أَيْضاً.

الصنف السابع: المشبَهات، وهي القضايا الكاذبة الَّتِي قد يُصدق بها الإنسان لشبهها بالقضايا اليقينية أو لأنها تشبه المشهورات، كقضيةِ تشبه اجتماع النقيضين.

إذن، إن هذه الأصناف السبعة هي مبادئ كُلّ استدلال يُرَاد منه إنتاج قَضِيَّة ويُطلق المنطق الأرسطي اسم البرهان عَلَىٰ كُلّ استدلال لا يستخدم من المقدمات سوى القضايا اليقينية، ويُطلق اسمَ الجدل عَلَىٰ كُلّ استدلال يستخدم من المقدمات القضايا المشهورة والقضايا المسلَّمة، ويطلق اسم الخطابة عَلَىٰ كُلّ استدلال يستخدم المظنونات أو المقبولات ويطلق اسم السفسطة أو المشاغبة عَلَىٰ كُلّ استدلال يستخدم الصنفين الأخيرين، أي: القضايا الموهمة أو المشبَّهة.

فالمظنونات: هي القضايا التي يحكم فيها العقل حكما راجحا مع تجويز الطرف الثاني. وأكثر أحكام الناس من هذا القبيل مأخوذة من

قرائن وأمارات تفيد الظن ولا تدل على اليقين. وبتعبير آخر هي القضايا التي يعتقد بها اعتقاداً غير جازم بمعنى أنَه يُرجَح فيها أحد طرفي القضية، النفيُ أو الإثبات مع تجويز الطرف الآخر.

لذا قال (قده): المظنونات: مأخوذة من (الظن)، والظن في اللغة أعم من اصطلاح المنطقيين هنا فإن المفهوم منه لغة حسب تتبع موارد استعماله هو الاعتقاد في غائب بحدس أو تخمين من دون مشاهدة أو دليل أو برهان، سواء كان اعتقادا جازما مطابقا للواقع ولكن غير مستند إلى علته كالاعتقاد تقليدا للغير (وهذا هو معنى الظن اللغوي، لان الاعتقاد فيه حاصل من تقليد الغير وليس مستندا فيه الى علة وسبب)، **أو كان اعتقادا جازما غير مطابق للواقع وهو الجهل المركب، أو كان اعتقادا غير جازم بمعنى ما يرجح فيه أحد طرفي القضية النفي أو الإثبات مع تجويز الطرف الآخر** (وهذا هو معنى الظن المنطقي)، **وهو يساوق الظن بالمعنى الأخص باصطلاح المنطقيين المقابل لليقين بالمعنى الأعم** (عرفت معنى اليقين بالمعنى الاخص في الشرح المتقدم). **والظن المقصود به باصطلاح المناطقة هو المعنى الأخير فقط، وهو ترجيح أحد طرفي القضية النفي أو الإثبات مع تجويز الطرف الآخر. وهو الظن بالمعنى الأخص** (وهذا هو ظن محض).

فالمظنونات ـ على هذا ـ هي قضايا يصدق بها اتباعا لغالب

الظن مع تجويز نقيضه، كما يقال مثلا: فلان يسارَ عدوي فهو يتكلم عليّ، أو فلان لا عمل له فهو سافل. أو فلان ناقص الخلقة في أحد جوارحه ففيه مركب النقص.

٣ـ المشهورات

وتسمى (الذايعات) أيضاً وهي قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم. مثال: (العدل حسن والظلم قبيحٌ)، (الشجاعة حسنة والجبن قبيح)، (ينبغي أن نحترم القادم بالقيام)، (لا ينبغي أن نلبس لباس الشهرة)، وعلى ضوء هذه الأمثلة نعلم بأن المشهورات ليست على نحو واحد بل هي متنوِّعة قد حصرها المنطقيون في: - الواجبات القبول - التأديبات الصلاحية - الخلقيات - الانفعاليات - العادات - الاستقرائيات.

فالمشهورات: هي قضايا يُحكم بها لإعتراف جميع الناس بها، لمصلحة عامة أو رأفة وحمية أو انفعالات من عادات وشرائع وآداب، ولم يرد بـ(الناس) الاستغراق الحقيقي إذ لا قضية يعترف بها جميع أفراد الإنسان بل المراد الاستغراق العرفي أي من في قرن أو إقليم أو بلدة أو صناعة أو غير ذلك.

والفرق بينها وبين الاوليات أن الانسان لو خلا ونفسه مع قطع النظر عما وراء عقله لم يحكم بها بخلاف الاوليات كقولنا: الظلم قبيح والعدل حسن، وهي قضية مسلم مدلولها لكل أهل ملّة وسبب شهرتها ما في العدل من المصلحة العامة، وهذه قضية مشهورة.

وكمراعة الضعفاء محمودة، ومن هذه ما يكون صادقا وما يكون كاذبا.

ولكل قوم قضايا عندهم مشهورات كقول أهل الهند ذبح الحيوان قبيح وسبب شهرتها كراهيتهم لذبح الحيوان وهذه الكراهية ناشئة من اعتيادهم لعدم ذبحه، وأهل كل صناعة بحسبها.

قال ابن سينا في كتاب النجاة: وأمّا الذائعات فهي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إمّا شهادة الكلّ، مثل: (انّ العدل جميل)، وإمّا شهادة الأكثر، وإمّا شهادة العلماء، أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم، فيما لا يخالف فيه الجمهور؛ وليست الذائعات من جهة ما هي هي ممّا يقع التصديق بها في الفطرة، فانّ ما كان من الذائعات ليس بأولى عقلي ولا وهمي، فانّها غير فطرية، ولكنّها متقررة عند الأنفس، لأنّ العادة تستمر منذ الصبا، وفي الموضوعات الاتفاقية.

وربّما دعا إليها محبة التسالم والإصلاح المضطر إليهما الإنسان، أو شيء من الأخلاق الإنسانية، مثل الحياء والاستئناس، أو سنن قديمة بقيت ولم تنسخ، أو الاستقراء الكثير، أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق بين أن يكون حقّاً صرفاً، أو باطلاً صرفاً، فلا يُفطَن لذلك الشرط ويؤخذ على الإطلاق، وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري، فأعرض قولك: «العدل جميل» و «الكذب قبيح» على الفطرة التي عرفنا حالها وتكلف الشكّ فيها تجد الشك متأتياً فيهما وغير متأت في أنّ

الكل أعظم من الجزء وهو حقّ أولى[١].

وقال أيضاً في الاِشارات: ومن المشهورات الآراء المسماة بالمحمودة، وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلاّ الشهرة، وهي آراء لو خلّي الانِسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه، ولم يؤَدب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يُمْلِ الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الانِسان من الرحمة والخجل والاَنفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الانِسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا انّ سلب مال الانِسان قبيح، وانّ الكذب قبيح، لا ينبغي أن يقدم عليه[٢].

وقد ذهب الى ذلك بعض المتأخرين، كالمحقّق الاصفهاني في شرحه على الكفاية والماتن رحمهما الله فزعما أنّ الحسن والقبحُ من القضايا المشهورة التي تطابق عليها العقلاء، لا من القضايا اليقينية.

قال المحقّق الاِصفهاني: إنّ المعتبر عند أهل الميزان في المواد الاَوّلية للقضايا البرهانية المنحصرة تلك المواد في الضروريات الست، مطابقتها للواقع ونفس الاَمر، والمعتبر في القضايا المشهورة، والآراء المحمودة، مطابقتها لما عليه آراء العقلاء حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها[٣].

---

(١) النجاة: ٦٣.

(٢) شرح الاِشارات: ١ | ٢٢٠. ٢٢١.

(٣) نهاية الدراية:٢ | ١٢٥.

وقال الماتن (ره) في كتابه اصول الفقه عند كلامه في الفرق بين الأوّليات التي يدركها العقل النظري، والمشهورات التي يدركها العقل العملي: إنّ الفارق وجوه ثلاثة:

١- انّ الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي، والحاكم في الأوّليات العقل النظري.

٢- انّ القضية التأديبية لا واقع لها إلاّ تطابق آراء العقلاء، والأوّليات لها واقع خارجي.

٣- انّ القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل لو خلي وطبعه ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، وليس كذلك القضية الأوّلية التي يكفي تصور طرفيها في الحكم، فانّه لابدّ أن لا يشذ عاقل في الحكم بها لأوّل وهلة[1].

وهذه الكلمات تعرب عن أنّ المشهورات ليست من الأوّليات، وبالتالي ليست من اليقينيات، وإنّما رصيدها تطابق العقلاء عليها.

لذا قال (قده): المشهورات: وتسمى (الذايعات) ايضا، وهي قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم او طائفة خاصة، وهي على معنيين:

١ـ المشهورات بالمعنى الاعم، وهي التي تطابقت على الاعتقاد بها اراء العقلاء كافة، وان كان الذي يدعو الى الاعتقاد بها

---

(١) أُصول الفقه:٢ | ٢٣١. ٢٣٢.

كونها اولية ضرورية في حدّ نفسها ولها واقع وراء تطابق الاراء عليها. فتشمل المشهورات بالمعنى الأخص الاتية وتشمل مثل الأوليات والفطريات التي هي من قسم اليقينيات البديهية.

وعلى هذا فقد تدخل القضية الواحدة مثل قولهم (الكل أعظم من الجزء) في اليقينيات من جهة، وفي المشهورات من جهة أخرى.

٢ـ المشهورات بالمعنى الأخص او المشهورات الصرفة، وهي أحق بصدق وصف الشهرة عليها، لانها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم[١]، وكوجوب الذب عن الحرم واستهجان ايذاء الحيوان لا لغرض.

---

(١) وهذه الكلمات تعرب عن أنّ المشهورات ليست من الأوّليات، وبالتالي ليست من اليقينيات، وإنّما رصيدها تطابق العقلاء عليها.

وقيل: انّ بين المتأخرين من ذهب إلى أنّ التحسين والتقبيح من اليقينيات، وفي مقدمهم المحقّق اللاهيجي في كتابه: «سرمايه ايمان» قال: اعلم أنّ الحقّ مذهب العدلية، فانّ حسن بعض الأفعال كالعدل والصدق أو قبحها كالظلم والكذب أمر ضروري، والعقل في قضائه هذا غنيّ عن الشرع.

ثمّ يطرح الاشكال التالي ويقول: قد عدّ الحكماء حسن العدل وقبح الظلم من المقبولات، وذلك لما فيها من المصلحة والمفسدة العامتين، ومن الواضح أنّالمقبولات مادة للقياس الجدلي لا للقياس البرهاني، فعندئذكيف يمكن عدّها من الضروريات والأوّليات التي هي مبدأ للبرهان؟

وأجاب قائلاً: إنّه لا مانع من أن تدخل قضية واحدة من جهة تحت اليقينيات، ←

فلا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، بل واقعها ذلك، فلو خلي الانسان وعقله المجرد وحسه ووهمه ولم تحصل له اسباب الشهرة الاتية، فانه لا يحصل له حكم بهذه القضايا ولا يقضي عقله او حسه او همه فيها بشيء.

ولا ينافي ذلك أنه بنفسه يمدح العادل ويذم الظالم ولكن هذا غير الحكم بتطابق الآراء عليها. وليس كذلك حال حكمه

←

ومن جهة أُخرى تحت المقبولات، وحيث إنّها من القضايا الضرورية التي لا يشك فيها كلّ من رجع إليها، مع قطع النظر عن المصلحة أو المفسدة، فهي من الأَوَليات، إلاّ أنّ هذا لا يمنع من اندراجها تحت المقبولات لترتب المصالح والمفاسد العامة عليها(سرمايهَ ايمان: ٦٠. ٦٢).

وهو موافقه لقول الحكيم السبزواري في «شرح الأَسماء الحسنى»، حيث قال:

إنّ منع جزم العقلاء بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مكابرة غير مسموعة، وقد يستشكل دعوى الضرورة في القضية القائلة بأنّ «العدل حسن، والظلم قبيح» بأنّ الحكماء جعلوها من المقبولات العامة التي هي مادة الجدل، فجعلهما من الضروريات التي هي مادة البرهان غير مسموعة.

والجواب: انّ ضرورة هذه الأَحكام بمرتبة لا تقبل الانكار، بل الحكم ببداهتها أيضاً بديهي، غاية الأَمر أنّ هذه الأَحكام من العقل النظري بإعانة العقل العملي، بناء على أنّ فيها مصالح العامة ومفاسدها، وجعل الحكماء إياها من المقبولات العامة ليس الغرض منه إلاّ التمثيل للمصلحة والمفسدة المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصة، وهذا غير مناف لبداهتها، إذ القضية الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينيات والمقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين (شرح الأَسماء الحسنى للحكيم السبزواري: ١٠٧. ١٠٨).

بأن الكل أعظم من الجزء كما تقدم فانه لو خلي ونفسه كان له هذا الحكم.

وعلى هذا فيكون الفرق بين المشهورات واليقينيات مع أن كلا منها تفيد تصديقا جازما ـ أن المعتبر في اليقينيات كونها مطابقة لما عليه الواقع ونفس الأمر المعبر عنه بالحق واليقين، والمعتبر في المشهورات مطابقتها لتوافق الآراء عليها، اذ لا واقع لها غير ذلك. وسياتي ما يزيد هذا المعنى توضيحا.

ولذلك ليس المقابل للمشهور هو الكاذب، بل الذي يقابله الشنيع وهو الذي ينكره الكافة أو الأكثر. ومقابل الكاذب هو الصادق.

اقسام المشهورات

الاساس الذي قسمت بموجبه القضايا المشهورة هو شهرتها، فمنها ما هو مشهور عند الجميع، ومنها ما هو مخصوص عند قوم دون سواهم، ويشير الى قضية مشهورة خاصة عند المتكلمين، وهي مسألة شرائط التسلسل، فقد اشتهر انقسامهم في مسألة التسلسل الفاقد للشرائط، منهم من يرى استحالة التسلسل الفاقد للشرايط، ومنهم من لا يرى استحالة ذلك. وقد يكون المبدأ في القضايا كونها حقا جليا، او لكونها تتضمن مصلحة عامة هامة، او لكونها نتيجة الانفعال النفساني العام، او كونها عادات جارية لمجتمع، او من القضايا التي ثبتت بالاستقراء، وهكذا.. فقد توجد مبادئ اخر تؤثر في شهر قضية ما

بعينها، وفيما ياتي بيان مجوز حول هذه المبادئ التي تؤثر في ظهور المشهورات.

لذا قال (قده): اعلم ان المشهورات قد تكون مطلقة وهي المشهورة عند الجميع، وقد تكون محدودة وهي المشهورة عند قوم كشهرة امتناع التسلسل عند المتكلمين. وتنقسم أيضا الى جملة اقسام بحسب اختلاف أسباب الشهرة. وهي حسب الاستقراء يمكن عدّ أكثرها كما يلي.

١ـ الواجبات القبول

ومن القضايا التي تعد من المشهورات الواجبات القبول اي المقبولات: وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه إما لأمر سماوي أو لمزيد عقل ودين كالمأخوذات من أهل العلم والزهد، وممن يوثق بصدقه تقليداً إما لأمر سماوي كالشرايع والسنن المأخوذة عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - والإمام المعصوم عليه السلام، وإما كالمأخوذات من الحكماء والعلماء.

وليعلم ان تطابق آراء العقلاء على قضية ما بعينها لابد ان يكون لهذا التطابق والاتفاق بينهم سببا وعلة، وهو في المقام انها حق جلي لا يمكن لعاقل انكاره، وبتعبير آخر هو ان مثل هذه القضايا يكون لها واقع حقيقي في نفس الامر محسوس او مدرك من قبل العقل، وهي التي يعبر عنها بالفطريات او الاوليات الذهنية التي هي مدركة من

الذهن وواضحة وجلية لديه، بلا حاجة الى اقامة البرهان من الخارج للحكم عليها بالصدق، كالكل اعظم من الجزء، وكاستحالة اجتماع النقيضين او ارتفاعهما، وغير ذلك من القضايا العقلية..

لذا قال (قده): **وهي ما كان السبب في شهرتها** (وتطابق اراء العقلاء عليها) **كونها حقا جليا، فيتطابق من اجل ذلك على الاعتراف بها جميع العقلاء كالاوليات والفطريات ونحوهما. وهي التي تسمى بالمشهورات بحسب المعنى الأعم كما تقدم، من جهة عموم الاعتراف بها.**

٢ـ التأديبات الصلاحية

الامر الثاني من الامور التي توجب شهرة ما بعينها، هو ان تكون من التادبيات الصلاحية، وهذا مصطلح في مراعات مصالح وقوانين المجتمع وانظمتها باعتبار تجمعها واجتماعها على بقعة محدودة من الارض التي يصلح العيش بها ويأمن، فمن اجل ذلك تحصل المزاحمات وتقاطع المصالح بين البشر، فيقيمون قوانين يراعون فيها مصالحهم العامة ويستثمرون المصالح الخاصة، وهذه القوانين عبارة عن انظمة يصطلح عليها ربما بالتادبيات الصلاحية، ولعل استعمال هكذا مصطلح قليل بل نادر، لان علم الاجتماع الذي موضوعه هذه الانظمة لا في القديم ولا في الحديث يستعمل فيه مثل هكذا مصطلحات، والامر سهل لان المراد منها معروف من خلال البيان الذي

يوضح فيه هذا النوع من المشهورات، ومن تلك المسائل التي تعتبر من القضايا المشهورة التي تنطوي تحت هذا المسمى هو مسالة حسن العقل وقبح الظلم، وهي حقا من المسائل المهمة التي يبني العقلاء ويؤسس عليها انظمتهم وقوانينهم العقلية والاجتماعية لما لها من دور في اساس حفظ البلاد والعباد وتامين الامن على الارواح والممتلكات من الاشرار وضعاف الانفس من الاشقياء، وضمان حقوق الاخرين في خضم تقاطع المصالح لجماعة يعيشون في منطقة واحدة او مناطق متفرقة، فانه ومن خلال ادراك ان العدل حسنا فينبغي فعله وان الظلم قبيح ينبغي عدم فعله واجتنابه حفاظا على البلاد والعباد ودوام عيشهم وسلمهم الامني وامنهم المعاشي وحرياتهم المكفولة في بنود عقد اجتماعي توافق الجميع عليه وتطابق ارائهم عليه ايضا، فذلك كله من المحمودات التي يحمد عليها فاعلها من جهة اقامة العدل وشيوعه فيما بين الناس، وايضا من المحمودات الانكار على الظالمين ظلمهم والعمل على التخلص منه، فكان تطابق آرائهم على مثل ذلك من اجل قضاء المصلحة العامة لاقرارها والحكم بها لعدة اعتبارات منها حفظ النوع اي نوع سواء كان النوع البشري او الحيواني او النباتي بل وحتى الجماد بما هو نوع جماد وذلك بمنع ممارسة الظلم والتفكه بالاسائة وسوء الاستعمال والجور على هذه الانواع او استغلالها استغلالا غير مشرو يؤدي الى هلاك النوع الذي وقع عليه ذلك الحيف والظلم، المؤدي الى كفر النعم الذي يؤدي الى زوالها والحرمان منها، بل للمحافظة على سنن العالم الكونية فلابد من اقامة العدل لانه اساس

الملك. ثم ان مسالة حسن العدل وقبح الظلم من المسائل التي يكون فيها الحسن والقبح من اللوازم الذاتية حتما، لان العدل حسن ومما ينبغي فعله وان لم تجد له مادح والظلم قبيح وان لم تجد من يقبحه، فبقطع النظر عن مسالة الثواب والعقاب او المدح والذم فان من لوازم العدل هو ان يكون حسنا ومن لوازم القبح ان يكون قبيحا بشعا.

ولا يقال سبب كون العدل حسنا هو مدح العقلاء لفاعله وتقبيح الظالمين كذلك. بل يقال: ان السبب في تطابق آراء العقلاء على حسن العدل لانه هو بذاته حسن، وكذلك السبب في تطابق آرائهم على قبح الظلم لان الظلم قبيح بذاته، لا ان سبب حسن العدل تطابق آرائهم على كونه حسن، وليس سبب قبح الظلم لتطابق آرائهم على قبحه كذلك، نعم العقلاء يمتدحون من كان عادلا ويذمون ويقبحون الظالمين، والظلم يكون الخروج على تطابق آراء العقلاء اذا تطابقت آرائهم على شيء معين، ومن هنا قيل ان هذه الآراء المحمودة والتادبيات الصلاحية لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء[1].

---

(١) اقول: لو لم تتطابق آراء العقلاء في مكان ما من العالم او في زمان ما من الماضي او الحاضر او المستقبل على حسن العدل مثلا، هل ينقلب العدل الى كونه قبيح او لا يمدح فاعله؟ فاذا قلنا ان سبب حسن العدل هو تطابق آراء العقلاء عليه فحسب، وليس وراءه واقع حقيقة، فهذا يكون معنى قولهم(لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء)، اما اذا قلنا ان العدل بذاته حسن بقطع النظر عن تطابق اراء العقلاء عليه، اي انه من الامور التي لها واقع وحقيقة بنفسها فيكون له واقع وراء تطابق آرائهم، نعم الماتن يصرح ←

لذا قال (قده): وتسمى المحمودات والآراء المحمودة. وهي ما تطابق عليها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع، كقضية حسن العدل

←

بان مسالة التحسين والتقبيح العقليين لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء، وهذه المسالة يدخل فيها مسالة حسن العدل وقبح الظلم، وان المُدرك لهما واحد وهو العقل العملي، اي مما ينبغي ان يعمل.

فتحصل: ان في المسالة قولان ماذهب اليه الماتن (ره) هو ان مسالة التحسين والتقبيح من المشهورات التي لا واقع لها وراء تطابق العقلاء. وقول آخر هو ان مسالة التحسين والتقبيح من الامور الواقعية الحقيقية المنتزعة، كلامانة مثلا واقعا وحقيقة حسنة، وان الحسن فيها منتزع من فعلها، وليس من تطابق آراء العقلاء، ودور العقل هو الكشف عن تلك الحقيقة وذلك الواقع، وليس دوره الجعل والانشاء لصفة الحسن او القبح، كما اشار اليه في غير موضع السيد الشهيد الصدر في بحوث علم الاصول من تقريرات بحثه للسيد الهاشمي: ٤: ٤٠، حيث قال(ره): (انها قضايا واقعية ودور العقل فيها دور المدرك الكاشف).

وهذا بخلاف ما ذهب اليه الماتن (ره)، لانه المختار عنده بل الحق هو ان مسالة التحسين والتقبيح العقليين من المشهورات التي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء، وانها من التادبيات الصلاحية والاراء المحمودة، والذي يهمنا هنا هو بيان راي الماتن لاغير، مع ان عبارته رحمه الله ظاهرها الخلط بين الامرين فهو تارة يفسر الحسن بما ينبغي فعله والقبيح ما لا ينبغي فعله، واخرى يفسر الحسن بما يمدح فاعله والقبيح بما يذم فاعله، ولعله الصحيح ما ذهب اليه اولا والتفسير الثاني اعني الحسن ما يمدح فاعله والقبيح ما يذم فاعله هو تفسير بالازم، فان لازم الحسن هو المدح من العقلاء على فعله، ولازم الظلم وكل قبيح ذم فاعله، فتامل.

وقبح الظلم. ومعنى حسن العدل أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم أن فاعله مذموم لديهم.

وهذا يحتاج الى التوضيح والبيان، فنقول: إن الانسان إذا أحسن اليه أحد بفعل يلائم مصلحته الشخصية فانه يثير في نفسه الرضا عنه، فيدعوه ذلك الى جزائه، وأقل مراتبه المدح على فعله.

واذا أساء اليه أحد بفعل لا يلائم مصلحته الشخصية فانه يثير في نفسه السخط عليه، فيدعوه ذلك الى التشفي منه والانتقام، وأقل مراتبه ذمه على فعله.

وكذلك الانسان يصنع إذا أحسن أحد بفعل يلائم المصلحة العامة من حفظ النظام الاجتماعي وبقاء النوع الانساني، فانه يدعوه ذلك الى جزائه وعلى الأقل يمدحه ويثني عليه، وان لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح، وانما ذلك الجزاء لغاية حصول تلك المصلحة العامة التي تناله بوجه.

وإذا أساء أحد بفعل لا يلائم المصلحة العامة ويخل بالنظام وبقاء النوع، فإن ذلك يدعوه الى جزائه بذمه على الأقل، وان لم يكن يعود ذلك الفعل بالضرر على شخص الذام، وانما ذلك لغرض دفع المفسدة العامة التي يناله ضررها بوجه.

وكل عاقل يحصل له هذا الداعي للمدح والذم لغرض تحصيل تلك الغاية العامة.

وهذه القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء من المدح والذم لأجل تحصيل المصلحة العامة تسمى (الآراء المحمودة) والتأديبات الصلاحية. وهي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء (اي لا معنى واقعي حقيقي لها وراء تطابق آراء العقلاء عليها).

وسبب تطابق آرائهم، شعورهم جميعا بما في ذلك من مصلحة عامة. وهذا هو معنى التحسين والتقبيح العقليين اللذين وقع الخلاف في اثباتهما بين الاشاعرة والعدلية (العدلية هم الذين يعتقدون ان العدل من اصول الدين، وهذا مذهب مدرسة اهل البيت عليهم السلام وآخرين من المعتزلة)، **فنفتهما الفرقة الاولى** (اي الاشاعرة، حيث انهم ذهبوا الى ان الحسن ما امر به الشارع والقبح ما نهى عنه الشارع وليس وراء ذلك الا امر الشارع ونهيه، فعندهم مثل الصلاة حسنة لان الشارع امر بها والزنا قبيح لان الشارع نهى عنه، فلو لا النهي فليس بقبيح، وهكذا في جميع ما نهى عنه الشارع، وليس للعقل ان يدرك الحسن والقبح، وهذا هو معنى قولهم، بان المصالح والمفاسد تابعة للاحكام، وهذا القول في قبال القول بان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وهو الذي عليه الحق) **واثبتتهما الثانية** (العدلية). **فإذ يقول العدلية بالحسن والقبح العقليين يريدون ان الحسن والقبح من الاراء المحمودة والقضايا المشهورة التي تطابقت عليها الاراء لما فيها من التاديبات الصلاحية،**

وليس لها واقع وراء تطابق الاراء.

المراد من العقل وحكم العقل

اعلم أنه ليس كل ما حكم به العقل لابد ان يكون من الضروريات، فمثلا قضية الحسن والقبح مع ان الحاكم بها العقل لكنها من المشهورات بالمعنى الاخص ومن قسم المحمودات خاصة، والحاكم بها هو العقل ايضا، فما هو الفارق بينهما اذن؟ لقد ذكر الحكماء جهة ادراك الضروريات والبديهيات الاولية هو العقل النظري، اي ماينبغي ان يعلم، ومن مدركاته مثلا الكل اعظم من الجزء، وهي من القضايا الضرورية، وذكروا العقل العملي، اي ما ينبغي ان يعمل، ومن مدركاته مثلا التحسين والتقبيح العقليين، وهي من القضايا المشهورة.

ومن هذا الفرق بين جهة الادراك في العقل الواحد يحصل التفاوت ايضا اولا في وظيفة العقل المدرك، وفي حقيقة الامور العقلية المدركة، فان مدركات العقل النظري لها حقائق ثابته بقطع النظر عن تطابق آراء العقلاء عليها، اما ما ينبغي عمله، فليس له واقع وراء تطابق اراء العقلاء، والى هذا ذهب من يثبت التحسين والتقبيح العقليين، بل ويتخلص من اشكال التفاوت الحاصل بين الناس في ادراكهم للتحسين والتقبيح، فان النافين يستدلون ان مسالة التحسين والتقبيح ليست من المسائل العقلية والا لما حصل فيها التفاوت بين الاشخاص..

فهذا في الحقيقة خلط بين الضروريات التي يدركها العقل

النظري التي لا يعقل التفاوت في ادراكها لانها من الضروريات. وبين الامور الاخرى كمدركات العقل العملي التي هي من قبيل المشهورات والآراء المحمودة التي يحصل في ادراكها التفاوت.

وقد وقع خلاف بينهم في كون هذين العقلين قوة واحدة في الإنسان أو قوتين مختلفتين.

النظرية الأولى: ترى عدم وجود فرق بين العقلين، إذ كلاهما علّام درّاك، وإنما الخلاف بينهما في المُدرَك (بالضم فالفتح، اي الشيء الذي يدركه العقل)، فإن المُدرَك تارة يكون متعلقاً بفعل الإنسان أو يستدعي جرياً عملياً، وتارة لا يكون كذلك، ومدرك الأول العقل العملي، ومدرك الثاني العقل النظري.

فابن سينا ذكر إن النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما من شأنه أن يعلمه إنسان، والعملية هي التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته[١].

ومن هذا الاتجاه يتحصل: ان العقل النظري: قوة في الإنسان تدرك ما ينبغي أن يدرك. والعقل العملي: قوة في الإنسان تدرك ما ينبغي أن يعمل.

النظرية الثانية: ترى وجود فرق بين العقلين، وذلك لأن العقل العملي قوة عمالة في الإنسان نظير القوى المحركية في الحيوان، بخلاف العقل النظري الذي هو قوة درّاكة يدرك بها الإنسان الحكمة

---

(١) شرح المنظومة تعليقة الشيخ حسن زادة آملي: ج٥ ص ١٦٧.

النظرية والعملية .

قال صدر المتألهين (ره): وأما النفس الإنسانية فتنقسم إلى عمالة وعالمة، فالعاملة هي التي بها تدبر البدن، وكمالها في التسلط على سائر القوى الحيوانية، ولا يكون فيها هيئة انقيادية لهذه القوى بل تدبرها على حسب حكم القوة النظرية[١].

ويقول بهمنيار في التحصيل: وإنما يسمى عقلاً لأنها هيئة في ذات النفس لا في مادة، وهي العلاقة بين النفس والبدن، وليس من شأنها أن تدرك شيئاً بل هي عمالة فقط[٢].

وبهذا يتضح أن إطلاق العقل . بناء على هذه النظرية . على القوتين الدرّاكة والعمّالة على نحو الاشتراك اللفظي، وليس على نحو الاشتراك المعنوي .

وقال النراقي رحمه الله في جانع السعادات: قد تبين في العلم الطبيعي ان للنفس الناطقة قوتين:

اولاهما: قوة الادراك

وثانيتهما: قوة التحريك.

ولكل منهما شعبتان: (الشعبة الاولى) لها العقل النظري، وهو مبدا التاثر عن المبادىء العالية بقبول الصور العلمية.

و (الشعبة الثانية) لها العقل العملي، وهو مبدا تحريك البدن في

---

(١) الأسفار: ج٨ ص ١٣٠ .

(٢) التحصيل: ص ٧٨٩.

الاعمال الجزئية[١]..

لذا قال (قده): والمراد من (العقل) اذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشيء او قبحه هو (العقل العملي) ويقابله (العقل النظري).

والتفاوت بينهما انما هو بتفاوت المدركات، فان كان المدرك مما ينبغي ان يعلم مثل قولهم (الكل اعظم من الجزء) الذي لا علاقة له بالعمل، يسمى ادراكه (عقلا نظريا).

وان كان المدرك مما ينبغي ان يفعل ويؤتى به اولا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم، يسمى ادراكه (عقلا عمليا).

ومن هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الامر على من نفى الحسن والقبح في استدلالهم على ذلك (اي استدلالهم على ان الحسن والقبح ليسا مما يدركهما العقل، وبيان ذلك، هو انه لو كانت مسالة التحسين والتقبيح عقلية، اي من احكام العقل لما وقع فيها الاختلاف والتفاوت، وحيث انها من الامور التي اختلف فيها فلا تكون عقلية، باعتبار ان احكام العقل لا يقع فيها اختلاف من وجه البتة، كما في مسائل العقل المعروفة التي لم يقع التفاوت والاختلاف فيها، كالكل اعظم من الجزء، وكاستحالة اجتماع او ارتفاع

---

(١) جامع السعادات الشيخ النراقي فصل اجناس الفضائل الاربع و الاقوال في حقيقة العدالة.

النقيضين، واستحالة اجتماع الضدين، واستحالة التسلسل والدور،وغير ذلك من القضايا التي لم يقع فيها ما وقع في مسالة التحسين والتقبيح من تفاوت واختلاف ظاهرين، فلو كانت هذه المسالة عقلية لما وقع فيها ذلك، فهم يستدلون على بطلان كون التحسين والتقبيح من مدركات العقل) **بأنه لو كان الحسن والقبح عقليين لما وقع التفاوت بين هذا الحكم وحكم العقل بان الكل اعظم من الجزء، لان العلوم الضرورية لا تتفاوت.**

ولكن لا شك بوقوع التفاوت بين الحكمين (اي حكمه بان الكل اعظم من الجزء واخواتها، وبان العدل حسن والظام قبيح)**عند العقل** (وهذا خلط بين مدركات العقل، فان حكم العقل الذي لايقع فيه الاختلاف والتفاوت، انما هو من مدركات العقل النظري، ومسالة التحسين والتقبيح ليست منها، وانما هي من مدركات العقل العملي الذي يحتمل فيه ذلك، بقدر اختلاف وسائط الادراك والمدركين انفسهم والظروف التي تحيط بالمسالة والاسباب والمبررات وهكذا..).

وقد غفلوا في استدلالهم اذ قاسوا قضية الحسن والقبح على مثل قضية الكل اعظم من الجزء.

وكأنهم ظنوا أن كل ما حكم به العقل فهو من الضروريات، مع ان قضية الحسن والقبح من المشهورات بالمعنى

الاخص ومن قسم المحمودات خاصة (لان المشهورات بالمعنى الاخص لها اقسام متعددة على ما بينا في الشرح المتقدم، واحدها الآراء المحمودة التي هي وراء شهرة مثل هذه القضايا)، **والحاكم بها هو العقل العملي.**

وقضية الكل اعظم من الجزء من الضروريات الاولية والحاكم بها هو العقل النظري.

وقد تقدم الفرق بين العقلين كما تقدم الفرق بين المشهورات والضروريات (من ان المشهورات لا واقع لها حقيقة وراء كونها مما تطابقت عليها او فيها آراء العقلاء، اما الضروريات فان لها واقع وحقيقة حتى لو لم يتطابق فيها آرائهم، بل حتى ولو لم يعلموا بها، فمسالة الكل اعظم من الجزء، ثابتة بنفسها لنفسها واستحالة اجتماع او ارتفاع النقيضين، واجتماع الضدين وغيرها من الضروريات، ان لها حقائق وواقع مستقل بمعزل عن التطابق وكيف لا يتطابق فيها القول والراي وهي مما يحكم بها العقل ومما ينبغي ان يعلم). **فكان قياسهم قياسا مع الفارق العظيم، والتفاوت واقع بينهما لا محالة، ولا يضر هذا في كون الحسن والقبح عقليين، فانه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم في مثل هذه القضايا، فظنوه شيئا واحدا، كما لم يفرقوا بين المشهورات واليقينيات فحسبوهما شيئا واحدا، مع أنهما قسمان متقابلان.**

٣ـ الخلقيات

هذا هو السبب الثالث في جعل القضايا من المشهورات، وتسمى ايضا بالآراء المحمودة، والمبدأ في تطابق آراء العقلاء فيها كونها قاضية الخلق الانساني السوي الصحيح، ومثالها الحكم بحسن الشجاعة، والكرم والسخاء، وقبح الجبن والبخل..

لذا قال (قده): وتسمى الاراء المحمودة أيضا وهي - حسب تعريف المنطقيين - ما تطابق عليها اراء العقلاء من اجل قضاء الخلق الانساني بذلك؛ كالحكم بوجوب محافظة الحرم أو الوطن، وكالحكم بحسن الشجاعة والكرم وقبح الجبن والبخل.

عرفت ان مرجع هذه الامور جميعا هو الاخلاق الانسانية الحسنة، وقد عرف الخلق السيد الطباطبائي في نهاية الحكمة بانه(ملكة نفسانية تصدر عنها الافعال بسهولة من غير روية)[1]. اي بدون تكلف وعناء، والملكة هي كيف نفساني يحصل للعاقل بالمراس والمران الى ان تكون طبيعته معتادة عليه وهو نوع من ترويض النفس على السجايا والاخلاق الحميدة، فلا يبقى تكلف او روية بادائها لانها تكون منسجمة مع كمالات النفس، وعلى هذا تكون الخلقيات هي الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لاجل ما فيها من خلق كريم، مثل حسن الكرم والضيافة والشجاعة والامانة وقبح اضدادها.

---

(١) نهاية الحكمة للسيد الطباطبائي الفصل الخامس عشر: ١٥٨.

ثم انه ليس المدار في اكتشاف هذا التطابق من قبل العقلاء بآرائهم على تحلي الجميع بالصفات الاخلاقية الحميدة المحمودة. او بتخليهم عما سوى الاخلاق الحميدة من الرذائل والقبائح، وانما يكفي فيه هو اعتبار الاخلاق الحسنة حسنة حتى عند من لم يتحلى بها، فان الشجاعة حسنة عند الجبناء، والكرم والسخاء والبذل كله حسن حتى عند البخلاء، وهكذا علم تطابق ارائهم واقوالهم فيها بالجملة.

والماتن (ره)، عنده تفسير آخر للخلقيات وهو إن الله تعالى خَلَقَ في قلب الانسان حساً يعني قدرة بها يقتدر على فعل الخيرات وجعل هذا الحس حجة باطنة عليه يدرك به محاسن الافعال ومقابحها، اي يدرك به الافعال الحسنة وما ينبغي ان يعمل، وذلك الحس هو (الضمير) بمصطلح علم الاخلاق الحديث. وقد يسمى بالقلب أو العقل العملي او العقل المستقيم أو الحس السليم عند قدماء الاخلاق. ولاجل هذا كانت (الخلقيات) من المشهورات، وان كانت الاخلاق الفاضلة ليست عامة بين البشر، بل هي، من خاصة الخاصة، هذا ما فسر به الماتن الخلقيات، واعتبارها لاجل ذلك من المشهورات. ولا تنافي بين التفسيرين، لان كلا منهما يراد به شرح الاسم او كيفية التحلي بالاخلاق، وانما الاخلاق والتحلي بالخلقيات لها تفسير اوسع مما ذكر فتامل[1].

---

(١) الخُلق هو الدين والطبع والسجية، وهو عبارة عن الصورة الباطنيّة للإنسان، كما أنّ «الخَلق» بالفتح عبارة عن الصورة الظاهرية للإنسان، فعند ←

ما يقال: «فلان حسن الخَلق والخُلق» المراد أنّه حسن الظاهر والباطن.

وهذه الصورة الباطنية يظهر جمالها أو قبحها من خلال صدور الأفعال عنها، فإن كانت الأفعال الصادرة عن تلك الهيئة أفعالا محمودة وحسنة عقلاً وممدوحة وراجحة شرعاً سمّيت تلك الهيئة «خلقاً حسناً» وإن كان الصادر عنها أفعالاً ذميمة وقبيحة شرعاً أو عقلاً سمّيت «خلقاً سيّئاً».

وقد رسم الله تبارك وتعالى للإنسان من خلال إرسال الرسل والكتب السماوية نظاماً عقائدياً وعبادياً واجتماعياً واقتصادياً وأخلاقياً متكاملاً متوافقاً ومنسجماً مع الهدف من خلقه والغاية التي هو منته إليها، ويضمن تطبيقهُ في الحياة الكمال والسعادة للإنسان .

فالخالق الحكيم لم يدعْ مخلوقه الضعيف يتيه في عالم مجهول مظلم لا يكاد يخرج من هوّة حتى يتردّى في هوّةٍ اكثر ظلاماً منها بل هداه النجدين وأوضح له السبل وبيّن له الرشد من الغيّ عن طريق العقل والفطرة تارة، وعن طريق الوحي والرسل تارة أُخرى .

وعلى ضوء ما تقدّم يعرف دورالأخلاق وموقعها في الحياة الإنسانية في التصوّر الإسلامي فهي غير منفصلة عن واقع الإنسان مبدأً وغايةً وهدفاً، وكما أنّ الحقيقة الإنسانية واحدة، والهدف المرسوم لهذا الخلق ثابت وسام، فالأخلاق أيضاً ليست في واقعها إلاّ حقيقة واحدة ثابتة سامية بقدر ملائمتها للهدف، ووضيعة بقدر منا قضتها له.

وحسن الخلق هو: حالة نفسية تبعث على حسن معاشرة الناس ومجاملتهم وطيب القول ولطف المداراة كما عرّفه الأمام الصادق (عليه السلام) حينما سئل عن حدّه فقال: «تلين جانبك وتطيب كلامك وتلقى أخاك ببشر حسن»

لذلك كان حسن الخلق ملاك الفضائل ونظام عقدها ومحور فلكها.

وكفى حسن الخلق فضلاً أنّه يستميل النفوس ويورث المحبّة ويزيد في المودّة ويهدي إلى الفعل الحسن، وهذه المعاني هي التي تربط المجتمع بعضه

لذا قال (قده): والخلق ملكة في النفس تحصل من تكرر الافعال الصادرة من المرء على وجه يبلغ درجة يحصل منه الفعل بسهولة، كالكرم فانه لا يكون خلقا للانسان الا بعد أن يتكرر منه فعل العطاء بغير بدل حتى يحصل منه الفعل

←

ببعض وتجعله مجتمعاً متماسكاً تسوده المحبّة والمودّة وينعم بالطمأنينة والأمان .

وفي السيرة القولية العطرة لصاحب الشريعة البيضاء السمحة قال رسولّ الله (صلى الله عليه وآله): «إنّما بُعِثتُ لأُتمّم مكارمَ الأخلاق».

وقال (صلى الله عليه وآله): «أفاضلكم أحسنكم أخلاقاً الموطئون أكنافاً الذين يألفون ويؤلفون وتوطأ رحالهم».

وقال (صلى الله عليه وآله): «لا يدخل الجنّة أحد إلاّ بحسن الخلق».

وقال امير المؤمنين عليه السلام: «لو كنّا لا نرجو جنّة ولا نخشى ناراً ولا عقاباً لكان ينبغي لنا أن نطالب بمكارم الأخلاق فانّها ممّا تدل على سبل النجاح»

وقال (عليه السلام): «حُسن الأخلاق يدرُّ الأرزاق ويؤنس الرفاق» .

ومعنى هذا كما هو واضح أنّ حسن الخلق يوجب توسعة في المعيشة وزيادة في الرزق والأُلفة .

وقال الأمام الباقر (عليه السلام): «إنّ أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم أخلاقاً» .

وقال الأمام الصادق (عليه السلام): «ما يقدم المؤمن على الله تعالى بعمل بعد الفرائض أحب إلى الله تعالى من أن يسع الناس بخلقه» .

وقال الأمام الصادق (عليه السلام) أيضا: «إنّ الله تعالى ليعطي العبد من الثواب على حسن الخلق كما يعطي المجاهد في سبيل الله» .

وقال (عليه السلام): «البر وحسن الخلق يعمران الديار ويزيدان في الأعمار».

وقال (عليه السلام): «إن شئت أن تُكرَمْ فَلِنْ، وإن شئت أن تُهانْ فاخشن» .

بسهولة من غير تكلف.

(أقول): هكذا عرفوا الخلقيات والخلق. فجعلوا السبب في حصول الشهرة فيها هو الخلق بهذا المعنى باعتباره داعيا للعقل العملي الى ادراك أن هذا مما ينبغي فعله أو مما ينبغي تركه

(هذا هو التفسير الصحيح للحسن والقبح، لا انهما مما يمدح فاعل الحسن او مما يذم فاعل القبيح).

ولكنا ـ اذا وقفنا ـ نجد أن الاخلاق الفاضلة غير عامة عند الجمهور، بل القليل منهم من يتحلى بها، مع أنه لا ينكر أن الخلقيات مشهورة يحكم بها حتى من لم يرزق الخلق الفاضل، فان الجبان يرى حسن الشجاعة ويمدح صاحبها ويتمناها لنفسه اذا رجع الى نفسه وأصغى اليها، ولكنه يجبن في موضع الحاجة الى الشجاعة، وكذلك البخيل والمتكبر والكاذب.

ولو كان الخلق بذلك المعنى هو السبب للحكم فيها لحكم الجبان بحسن الجبن وقبح الشجاعة، والبخيل بقبح الكرم وحسن الامساك، والكذاب بقبح الصدق وحسن الكذب.. وهكذا.

والصحيح في هذا الباب أن يقال: إن الله تعالى خلق في قلب الانسان حسا وجعله حجة عليه يدرك به محاسن الافعال ومقابحها، وذلك الحس هو (الضمير) بمصطلح علم الاخلاق

الحديث، وقد يسمى بالقلب أو العقل العملي او العقل المستقيم أو الحس السليم عند قدماء الاخلاق.

وتشير اليه كتب الاخلاق عندهم. فهذا الحس في القلب أو الضمير هو صوت الله المدوي في دخيلة نفوسنا يخاطبها به ويحاسبها عليه.

ونحن نجده كيف يؤنب مرتكب الرذيلة ويقرّ عين فاعل الفضيلة. وهو موجود في قلب كل انسان، وجميع الضمائر تتحد في الجواب عند استجوابها عن الافعال، فهي تشترك جميعا في التمييز بين الفضيلة والرذيلة، وان اختلفت في قوة هذا التمييز وضعفه، كسائر قوى النفس اذ تتفاوت في الافراد قوة وضعفا. ولاجل هذا كانت (الخلقيات) من المشهورات، وان كانت الاخلاق الفاضلة ليست عامة بين البشر، بل هي من خاصة الخاصة.

نعم الاصغاء الى صوت الضمير والخضوع له لا يسهل على كل انسان الا بالانقطاع الى دخيلة نفسه والتحول عن شهواته واهوائه. كما أن الخلق عامة لا يحصل له وان كان له ذلك الاصغاء الا بتكرر العمل واتخاذه عادة حتى تتكون عنده ملكة الخلق التي يسهل معها الفعل.

وبالاخص الخلق الفاضل، فان افعاله التي تحققه تحتاج الى مشقة وجهاد ورياضة، لانها دائما في حرب مع الشهوات والرغبات.

وليس الظفر الا بعد الحرب.

٤ـ الإنفعاليات

وهي السبب الرابع من الاسباب الموجبة لشهر قضية ما بعينها وجعلها من المشهورات، وهي من القضايا التي تحضى بقبول الجمهور، وسبب ذلك يعود الى انفعال الخلجات النفسانية والتاملات في المواقف العاطفية التي غالبا ما تلائم النفس في حدوث ما يسمى عند ارسطوا بالتطهير النفساني الذي يستتبع الحماسة او الفكاهة في الزجالات بين الخير والشر والصراع الابدي بينهما، وهذه الانفعالات عبارة عن احكام تطلقها النفس العاقلة بحسن بعض افعال او قبح بعضها الآخر، وتتمثل هذه الانفعالات النفسية بالرقة والرحمة والشفقة والحياء والعفة والانفة والحمية والغيرة ونحو ذلك من الانفعالات التي لا يخلو منها انسان سوي سليم العقل، ومن جملة الفوائد المرجوة منها هو حفظ النظام في البلاد والعباد، في مأمنهم ومسكنهم ومعاشهم.

لذا قال (قده): وهي التي يقبلها الجمهور بسبب انفعال نفساني عام، كالرقة والرحمة والشفقة والحياة والأنفة والحمية والغيرة، ونحو ذلك من الانفعالات التي لا يخلو منها انسان غالبا.

فترى الجمهور يحكم ـ مثلا ـ بقبح تعذيب الحيوان لا لفائدة، وذلك اتباعا لما في الغريزة من الرقة والرحمة.

بل الجمهور بغريزته يحكم بقبح تعذيب ذي الروح مطلقا

وان كان لفائدة لو لا أن تصرف عنه الشرايع والعادات.

والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعني برعاية الايتام والمجانين لانه مقتضى الرحمة والشفقة، كما يحكم بقبح كشف العورة لانه مقتضى الحياء، ويمدح المدافع عن الاهل والعشيرة أو الوطن والامة لانه مقتضى الحمية والغيرة.. الى غير ذلك من الاحكام العامة عند الناس.

٥ـ العاديات

السبب الخامس من اسباب شهرة القضايا هو العاديات، بمعنى الامور التي الفها الجمهور واعتاد عليها، وهذا هو سبب قبولها وعدم ردها لشهرتها تلك.

لذا قال (قده): وهي التي يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم، كاعتيادهم احترام القادم بالقيام، والضيف بالضيافة، والرجل الديني أو الملك بتقبيل يده، فيحكمون لاجل ذلك بوجوب هذه الاشياء لمن يستحقها.

والعادات العامة كثيرة. وقد تكون عادة لاهل بلد فقط أو قطر أو أمة أو جميع الناس، فتختلف لاجلها القضايا التي يحكم بها حسب العادة، فتكون مشهورة عند أهل بلد أو قطر أو أمة غير مشهورة عند غيرهم، بل يكون المشهور ضدها.

والناس يمدحون المحافظ على العادات، ويذمون المخالف

المستهين بها. سواء كانت العادات سيئة أو حسنة، فنراهم يذمون من يرسل لحيته اذا كانوا اعتادوا حلقها، ويذمون الحليق لانهم اعتادوا ارسالها. ونراهم يذمون من يلبس غير المالوف لمجرد انهم لم يعتادوا لبسه.

ومن أجل ذلك نرى الشارع حرم (لباس الشهرة).

اقول: ان تحريم لباس الشهرة في الجملة، لانه يسترط فيه ان لا يكون لباس الشهرة واجبا، فان المسلمة المحجبة يجب ان تحافظ على حجابها وسترها وان عدً في مجتمع غير مسلم كانت هي فيه يعدونه من لباس الشهرة، بمعنى انها ستلبس خلاف ما اعتادوه من لباس العري والابتذال، فلا يعقل توجه الحرمة الى لبسه وان عد من لباس الشهرة، بل لابد من المحافظة عليه وارتدائه والا لاقت اثاما كثيرة.

نعم انما يجري ما ذكره الماتن (ره) في خصوص الامور المباحة، والمعنى هو انه اذا كان اللباس مباحا وليس واجبا ومما لا يرتضيه الناس لخروجه عن المالوف وما اعتادو ارتدائه او يكون مما يخالف الذوق العام او مما تشمئز من الاذواق او خادشا للحياء فانه يقع موضوعا لذلك التحريم التنزيهي.

لذا قال (قده): والظاهر ان سر التحريم أن لباس الشهرة يدعو الى اشمئزاز الجمهور من اللابس وذمهم له. واهم أغراض الشارع الالفة بين الناس وتقاربهم واجتماع كلمتهم.

وروي عنه صلى الله عليه وآله (رحم الله امرأ جب الغيبة

عن نفسه). كما ورد في الشريعة الاسلامية المطهرة ان منافيات المروة مضرة في العدالة كالاكل حال المشي في الطريق العام أو السوق والجلوس في الاماكن العامة كالمقاهي لشخص ليس من عادة صنفه ذلك. وما منافيات المروة الا منافيات العادة المالوفة.

٦ـ الاستقرائيات

هذا هو القسم السادس من اسباب الشهرة، وهو من قبيل اما الاستقراء التام او غير التام، فيقبلها الجمهور لهذا السبب، وامثلة ذلك كثيرة، كالحكم بالممل جراء تكرر الفعل الواحد مرات، فانه بالاستقراء ثبت حكم ذلك وقبله الجمهور، وكذا قبول الحكم على ظلم الملك للناس باموالهم وممتلكاتهم اذا كان هو او مملكته فقيرة تحتاج في تمويلها الى استقطاع الضرائب وغير ذلك، وهذا لايتم الا باجبار الناس على دفع ذلك وثبت ذلك الحكم على الملك الفقير، من خلال الاستقراء، وتقليب صفحات الماضي والمستقبل لسيرة هؤلاء فقبل الجمهور هذا الحكم.

لذا قال (قده): وهي التي يقبلها الجمهور بسبب استقرائهم التام أو الناقص، كحكمهم بان تكرار الفعل الواحد ممل، وان الملك الفقير لا بد أن يكون ظالما، الى كثير من امثال ذلك من القضايا الاجتماعية والاخلاقية ونحوها.

وكثيرا ما يكفي عوام الناس وجمهورهم بوجود مثال

واحد أو أكثر للقضية، فتشتهر بينهم عندما لم يقفوا على نقض ظاهر لها، كتشاؤم الاوربيين من رقم (١٣) لان واحدا منهم أو أكثر اتفق له ان نكب عندما كان له هذا الرقم، وكتشاؤم العرب من نعاب الغراب وصيحة البومة كذلك. ومثل هذا كثير عند الناس.

٤ـ الوهميات

والمقصود بها القضايا الوهميَّة الصرفة، وهي قضايا كاذبة إلا أن الوهم يقضي بها قضاءً شديد القوة فلا يقبل ضدَّها وما يقابلها حتى مع قيام البرهان على خلافها.

فالوهميات هي: قضايا كاذبة يتوهمها المرء رغم مخالفتُها العقل. والمقصود بالوهم هنا هو الأشياء التي يتوهمها الإنسان ويتأثر بها وهي خاطئة لا حقيقة لها.

مثال: أن يعتقد بعض الناس أن المكان المظلم مخيف، مع أنه لا فرق بين المكان المضيء والمكان المظلم فتجد النفوس تستوحش الظلام مع أنه لا فرق بين المكانين.

مثال: الميت يخاف منه، فهذه قضية مستقرة في أوهام أكثر الناس مع أنه لا واقع لها فالميت لا حول له ولا قوة ولهذا لو قيل لشخص نم بجنب ميت لارتعد خوفا فمع أن العقل لا يصدق بها إلا أنها تسيطر على الإنسان.

لذا قال (قده): والمقصود بها القضايا الوهمية الصرفة. وهي

قضايا كاذبة الا أن الوهم يقضي بها قضاء شديد القوة، فلا يقبل ضدها وما يقابلها حتى مع قيام البرهان على خلافها.

فان العقل يؤمن بنتيجة البرهان ولكن الوهم يعاند ولا يزال يتمثل ما قام البرهان على خلافه كما ألفه، ممتنعا من قبول خلافه.

ولذا تعد الوهميات من المعتقدات، الا ترى أن وهم الاكثر يستوحش من الظلام ويخاف منه، مع ان العقل لا يجد فرقا في المكان بين ان يكون مظلما أو منيرا، فان المكان هو المكان في الحالين، وليس للظلمة تأثير فيه يوجب الضرر أو الهلاك، ويخاف أيضا من الميت وهو جماد لا يتحرك ولا يضر لا ينفع، ولو عادت اليه الحياة ـ فرضا ـ فهو انسان مثله كما كان حيا، وقد يكون من أحب الناس اليه.

ومع توجه النفس الى هذه البديهية العقلية ينكرها الوهم ويعاند، فيستولي على النفس فقد تضطرب من الظلمة ومن الميت، لان البديهة الوهمية أقوى تاثيرا على النفس من البرهان. ولاجل ان يتضح لك هذا الامر جرب نفسك واسأل اصدقاءك: كيف يتمثل لاحدكم في وهمه دورة شهور السنة؟ تامل ما أريد ان أقول لك. فان الانسان ـ على الاكثر ـ لا بد أن يتوهم دورة شهور السنة أو ايامها بشكل محسوس من الاشكال الهندسية (تأمل في نفسك جيدا) انه لا بد ان نتوهم هذه الدورة على شكل

دائرة منتظمة، أو غير منتظمة، أو مضرسا بعدد الشهور، أو شكلا مضلعا متساوي الاضلاع أو غير منتظم في اضلاع اربعة أو اكثر أو اقل. مع ان السنة ودورة ايامها وشهورها من المعاني المجردة غير المحسوسة، وهذا واضح للعقل، غير ان الوهم اذا خطرت له السنة تمثلها في شكل هندسي وهمي يخترعه في ايام طفولته من حيث لا يشعر، ويبقى وهمه معاندا مصرا على هذا التمثل الكاذب.

ولعلم الانسان بكذب هذا الوهم وسخافته قد يخجل من ذكره لغيره ولكنه لا ينفك عنه في سره. وإنما أذكر هذا المثال لانه يسير لا خطر في ذكره وهو يؤدي الغرض من ذكره. ..

والسر في ذلك أن الوهم تابع منقاد للحس ومكبل به، فما لا يقبله الحس لا يقبله الوهم الا لابسا ثوب المحسوس، وان كانت له قابلية ادراك المجردات عن الحس كقابليته لادراك المحسوسات.

فاذا كانت احكام الوهم جارية في نفس المحسوسات فان العقل يصدقه فيها فيتطابقان في الحكم، كما في الاحكام الهندسية، ومثل ما اذا حكم الوهم بأن هذين الجسمين لا يحلان في مكان واحد بوقت واحد، فإن العقل أيضا يساعده فيه لحكمه بأن كل جسمين مطلقا كذلك، فيتطابقان.

وإذا كانت احكامه في غير المحسوسات، وهي التي نسميها بالقضايا الوهمية الصرفة، فلا بد أن تكون كاذبة لاصرار

الوهم على تمثيلها على نهج المحسوسات.

وهي بحسب ضرورة العقل ليست منها، كما سبق في الامثلة المتقدمة، فان العقل هو الذي ينزع عنها ثوب الحس الذي اضفاه عليها الوهم.

ومن امثلة ذلك حكم الوهم بأن كل موجود لا بد ان يكون مشارا اليه وله وضع وحيز. ولا يمكنه ان يتمثله الا كذلك، حتى انه يتمثل الله تعالى في مكان مرتفع علينا، وربما كانت له هيئة انسان مثلا.

ويعجز أيضا عن تمثيل القبلية والبعدية غير الزمانية، ويعجز عن تمثيل اللا نهاية، فلا يتمثل عنده كيف أنه تعالى كان وليس معه شيء حتى الزمان، وأنه سرمدي لا أول لوجوده ولا آخر. وان كان العقل - حسبما يسوق اليه البرهان - يستطيع ان يؤمن بذلك ويصدق به تصديقا لا يتمثل في النفس، لان الوهم له السيطرة والاستيلاء عليها من هذه الجهة.

فإن كان الوهم مسيطرا على النفس على وجه لا يدع له مجالا للتصديق بوجود مجرد عن الزمان والمكان، فان العقل عندما يمنعها من تجسيمه وتمثيله كالمحسوس تهرب النفس من حكم العقل وتلتجيء إلى أن تنكر وجوده رأسا شأن الملحدين.

ومن أجل هذا كان الناس - لغلبة الوهم على نفوسهم - بين مجسم وملحد.

وقلَ من يتنور بنور العقل ويجرد نفسه عن غلبة اوهامها، فيسمو بها الى ادراك ما لا يناله الوهم. ولذا قال تعالى في كتابه المجيد: (**وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين**) فنفى الايمان عن أكثر الناس.

ثم هؤلاء المؤمنون القليلون قال عنهم: (**وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون**) يعني أنهم في حين ايمانهم هم مشركون.

وما ذلك الا لانهم لغلبة الوهم انما يعبدون الاصنام التي ينحتونها باوهامهم، والا كيف يجتمع الايمان والشرك في آن واحد اذا اريد بالشرك من الاية معناه المعروف وهو العبادة للاصنام الظاهرية.

والخلاصة، ان القضايا الوهمية الصرفة التي نسميها (الوهميات) هي عبارة عن احكام الوهم في المعاني المجردة عن الحس.

وهي قضايا كاذبة لا ظل لها من الحقيقة، ولكن بديهة الوهم لا تقبل سواها. ولذلك يستخدمها المغالط في اقيسته، كما سياتي في (صناعة المغالطة).

الا ان العقل السليم من تأثير الوهم يتجرد عنه ولا يخضع لحكمه، فيكشف كذب احكامه للنفس.

٥ـ المسلمات

وهي قضايا حصل التسالم بينك وبين غيرك على التسليم بأنها صادقة سواء كانت صادقة في نفس الأمر أو كاذبة أو مشكوكة. وتستعمل في المناظرات فيسلم خصمك الذي تناظره وتناقشه بقضية ما فتحتج بها عليه. مثال: الأمر يفيد الوجوب يسلم بها خصمك الأصولي فتحتج بها عليه.

القياس الذي يؤدي إلى جعل الطرف الآخر يستسلم يجب أن يتشكل من مواد تكون مقبولة لدى الطرف الآخر أعم من أن تكون يقينية أو غير يقينية، مقبولة لدى العموم أو غير مقبولة، يعبرون عن هذا القياس بـ(الجدل) كأن يكون لدى شخص ما قبول لأقول حكيم أو فقيه ما فنحن ندينه بالإسناد إلى قول هذا الحكيم أو الفقيه الذي هو مورد قبول ذلك الشخص في الصورة التي من الممكن أن نكون فيها غير قابلين بقول ذلك الحكيم أو الفقيه أو المطالب التي هي مورد اعترافه. ومن الممكن ذكر أمثلة كثيرة لهذا المطلب، ونحن سنشرع بذكر قصة تشتمل على المثال: في مجلس الحوار الذي شكله المأمون لعلماء المذاهب والأديان وكان فيه الإمام الرضا عليه السلام ممثل المسلمين دار بحث بينه عليه السلام وبين عالم مسيحي حول (ألوهيَّة أو عبوديَّة) عيسى عليه السلام، العالم المسيحي قال بمقام الألوهية والفوق بشري بالنسبة إلى عيسى عليه السلام، الإمام الرضا عليه السلام قال إن

عيسى كان في كل شيء جيداً سوى أمرٍ واحد وهو أنه كان بعكس كل الرسل ليس لديه أية علاقة بالعبادة!

قال العالم المسيحي: منكم يصدر هكذا كلام عجيب، لقد كان أعبد من كل الناس.

ففي الوقت الذي حصل فيه الإمام الرضا عليه السلام على الاعتراف بعبادة عيسى من العالم المسيحي، قال: أي شيء كان يعبده عيسى عليه السلام؟ أليست العبادة دليلا على العبودية؟

أليست العبودية دليل عدم الألوهية؟

بهذا الترتيب أدان الإمام الرضا عليه السلام الطرف المقابل من خلال الإستفادة من أمر مقبول لديه (طبعا كان مقبولا لدى الإمام).

لذا قال (قده): وهي قضايا حصل التسالم بينك وبين غيرك على التسليم بأنها صادقة، سواء كانت صادقة في نفس الامر، أو كاذبة كذلك، أو مشكوكة.

والطرف الآخر ان كان خصما فإن استعمال المسلمات في القياس معه يراد به افحامه.

وان مسترشدا فإنه يراد به ارشاده واقناعه ليحصل له الاعتقاد بالحق بأقرب طريق عندما لا يكون مستعدا لتلقي البرهان وفهمه.

ثم ان المسلمات اما (عامة) سواء كان التسليم بها من الجمهور عندما تكون من المشهورات او كان التسليم بها من طائفة

خاصة كأهل دين او ملة او علم خاص.

وخصوص هذه المسلمات في علم خاص تسمى (الاصول الموضوعة) لذلك العلم، عندما يكون التسليم بها عن مسامحة على سبيل حسن الظن من المتعلم بالمعلم.

وهذه الاصول الموضوعة هي مبادئ ذلك العلم التي تبتني عليها براهينه وان كان قد يبرهن عليها في علم آخر، واما اذا كان التسليم بها من المتعلم من باب المجاراة مع الاستنكار والتشكيك بها كما يقع ذلك في المجادلات فتسمى حينئذ بـ (المصادرات).

واما (خاصة) اذا كان التسليم بها من شخص معين وهو طرفك الآخر في مقام الجدل والمخاصمة، كالقضية التي تؤخذ من اعترافات الخصم، ليبتني عليها الاستدلال في ابطال مذهبه أو دفعه.

٦ـ المقبولات

المقبولات: هي القضايا التي تؤخذ ممن يوثق فيه. كالقضايا التي تؤخذ من الأنبياء واهل البيت عليهم السلام والعلماء ونحوهم.

مثال: الصلوات الخمس واجبة والربا محرم ونحو ذلك.

ونحو: صلة الأرحام تزيد في العمر. ومثل: القضايا التي تؤخذ من الأطباء والنصائح التي ينصح بها المريض فإنه يقبلها ثقة فيه لا أنه قد أقام عليها البرهان وثبتت عنده بالدليل.

لذا قال (قده): وهي قضايا مأخوذة ممن يوثق بصدقه تقليدا، اما لأمر سماوي كالشرايع والسنن المأخوذة عن النبي والامام المعصوم، واما لمزيد عقله وخبرته كالمأخوذات من الحكماء وافاضل السلف والعلماء الفنيين من آراء في الطب أو الاجتماع أو الاخلاق أو نحوها، وكأبيات تورد شواهد لشاعر معروف، وكالامثال السائرة التي تكون مقبولة عند الناس وان لم تؤخذ من شخص معين، وكالقضايا الفقهية الماخوذة تقليدا عن المجتهد.

ان هذه القضايا وامثالها هي من أقسام المعتقدات. والاعتقاد بها أما على سبيل القطع أو الظن الغالب، ولكن ـ على كل حال ـ منشأ الاعتقاد بها هو التقليد للغير الموثوق بقوله كما قدمنا. وبهذا تفترق عن اليقينيات والمظنونات.

وقد تكون قضية واحدة يقينية عند شخص ومقبولة عند شخص آخر باعتبارين، كما قد تكون من المشبهات أو المسلمات باعتبار ثالث أو رابع..وهكذا.

٧ـ المشبهات

وهي قضايا كاذبة يعتقد بها لأنها تشبه اليقينيات أو المشهورات في الظاهر. (وهي من مواد المغالطة) كما لو كان اللفظ مشتركاً أو مجازاً فاشتبه الحال فيه. وتستعمل للمغالطة والخداع ولذا كان القياس

المؤلف من الوهميات أو المشبهات يسمى سفسطة، وهي كلمة يونانية معناها الحكمة المموهة أي تمويه الحق وإظهار الباطل بصورة الحق.

مثال: أن يشار إلى صورة فرس مرسومة على الجدار فتقول: هذا فرس- وكل فرس صاهل- فهذا صاهل.

فهذا القياس يسمى سفسطة ومغالطة، والخلل جاء من مقدمته الصغرى لأنها من المشبهات فقوله هذا فرس غير صحيح وإنما هذا صورة ورسم فرس.

مثال: أن يقال عن الميت: هذا ميت- وكل ميت يخاف منه- فهذا يخاف منه. فهذه سفسطة ومغالطة جاءت من الكبرى لأنها من الوهميات.

ثم إن السفسطة إنما يلجأ إليها المخادعون لخداع الناس فهي تذكر لتجتنب.

لذا قال (قده): وهي قضايا كاذبة يعتقد بها، لأنها تشبه اليقينيات او المشهورات في الظاهر، فيغالط فيها المستدل غيره لقصور تمييز ذلك الغير بين ما هو هو وبين ما هو غيره، او لقصور نفس المستدل، او لغير ذلك.

والمشابهة اما من ناحية لفظية مثل ما لو كان اللفظ مشتركا أو مجازا فاشتبه الحال فيه، واما من ناحية معنوية مثل ما لو وضع ما ليس بعلة علة ونحو ذلك.

وتفصيل اسباب الاشتباه يأتي في (صناعة المغالطة)، لان مادة المغالطة هي المشبهات والوهميات. وأهمها المشبهات.

٨ـ المخيلات

المخيلات هي: القضايا التي ليس من شأنها أن توجب تصديقا في النفس بل تؤدي إلى انفعالات نفسية. أي أنه ليس الغرض منها التصديق بقضية ما بل يستعملها الشخص ليؤثر على مشاعر وأحاسيس غيره إما ترغيبا في شيء أو تنفيرا منه. ويسمى القياس الذي يتكون من المخيلات شعرا، ولا يشترط القافية والأوزان الشعرية وإن كانت هي أشد تأثيرا. مثال: أن يرغب القائد أن يحمل جنده على الاستبسال في المعركة فيقول لهم:

ولو أن الحياة تبقى لحيّ
لعددنا أضلنا الشجعانا
وإذا لم يكن من الموت بدّ
فمن العار أن تموت جبانا

فيؤثر هذا الكلام في النفوس ويلهب المشاعر والأحاسيس فيدفعهم نحو الموت كراهة في الجبن، فهذه من المخيلات لأنها لم تساق لأجل إقناع الناس بقضية وحملهم على التصديق بها بل الغرض منها تحريك المشاعر نحو هدف يحدده المتكلم.

مثال: أن تقول امرأة جاهلة لأخرى مات زوجها في سبيل الله: لو أن زوجك ما خرج لكان الآن كحلا لعينيك وسكنا يؤويك وظلا يحميك. فيثير هذا الكلام في النفس حزنا وتألما وكراهة لأمر الله.

وهكذا نجد أن الكلام الشعري يعتمد على المخيلات في إثارة المشاعر فتارة يقودك لخير، وتارة يقودك لشر فتارة يحمل على الشجاعة وتارة يحمل على الجبن وتارة يعطي النفس السرور وتارة يملئها حزنا وتارة ينهى الناس عن المنكرات والشهوات وتارة يثير الغرائز والشهوات. والكلام المحرك للمشاعر ليس دائما يكون ظنيا أو خاطئا بل قد يكون يقينيا لأن هذه الأقسام متداخلة كما تقدم ذكره.

ومن إعجاز القرآن الكريم أنه يشتمل على المواد اليقينية والمؤثرة في النفوس في وقت واحد كقوله عزوجل: (قل إن الموت الذي تفرُّون منه فإنه ملاقيكم ثم تردُّون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون)[1]. فهذه الآية رغم كونها تأخذ بلب الإنسان وتدفعه إلى الخوف من الديان فهي حق لا ريب فيها فكل إنسان سيموت لا مفر من ذلك ثم يرد إلى الله.

لذا قال (قده): لمخيلات: وهي قضايا ليس من شأنها ان توجب تصديقا، الا انها توقع في النفس تخييلات تؤدي الى انفعالات نفسية، من انبساط في النفس او انقباض، ومن استهانة بالامر الخطير او تهويل او تعظيم للشيء اليسير، ومن سرور وانشراح او حزن وتالم، ومن شجاعة واقدام او جبن واحجام.

وتاثير هذه القضايا (التي هي مواد مواد صناعة الشعر كما سيأتي) في النفس ناشئ من تصوير المعنى بالتعبير تصويرا

---

(١) الجمعة: ٨.

خياليا خلابا وان كان لا واقع له.

وكلما استعملت المجازات والتشبيهات والاستعارات وأنواع البديع في مثل هذه القضايا كانت أكثر تاثيرا في النفس، لان هذه المزايا تضفي على الالفاظ والمعاني جمالا يستهوي المشاعر ويثير التخيلات.

واذا أنضم اليها الوزن والقافية او التسجيع والازدواج زاد تأثيرها. ثم يتضاعف الاثر اذا كان الصوت المؤدي لها رقيقا ومشتملا على نغمة موسيقية مناسبة للوزن ونوع التخييل.

كل ذلك يدل على ان المخيلات ليس تاثيرها في النفس لاجل كونها تتضمن حقيقة يصدق بها، بل حتى لو علم كذبها فان لها ذلك التاثير المنتظر منها.

وما ذلك الا لان التصوير فيها للمعنى مع ما ينضم اليه من مساعدات هو الذي يستهوي النفس ويؤثر فيها.

وسياتي تفصيل ذلك في صناعة الشعر.

وبهذا ينتهي ما اردناه من الكلام على مواد الاقيسة في هذه المقدمة.

ولا بد قبل الدخول في الصناعات الخمس من بيان الحصر فيها وبيان فائدتها على الاجمال؛ فنقول:

أقسام الاقيسة بحسب المادة

وهي خمسة كما مرَّ والسبب في حصرها كذلك هو:

أن القياس: إما يفيد تصديقاً، أو يفيد غير تصديق (الشعر)، والذي يفيد التصديق إما يفيد تصديقاً جازماً، أو يفيد تصديقاً غير جازم (الخطابة)،والذي يفيد تصديقاً جازماً إما يعتبر أن يكون حقاً، أو لا يعتبر أن يكون حقاً (الجدل)، وما يعتبر أن يكون حقاً إما هو حق واقعاً (البرهان)، أو لا يكون حقاً واقعاً (المغالطة).

لذا قال (قده): تقدم في التمهيد لهذا الباب أن القياس بحسب اختلاف المقدمات من حيث المادة وبحسب ما تؤدي اليه من نتائج وبحسب اغراض تأليفها، ينقسم الى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة.

بيان ذلك: إن القياس ـ بحسب اختلاف المقدمات من جهة كونها يقينية أو غير يقينية ـ اما ان يفيد تصديقا واما تاثيرا آخر غير التصديق من التخيل والعجب ونحوهما.

ثم (الأول) اما ان يفيد تصديقا جازما لا يقبل احتمال الخلاف أو تصديقا غير جازم يجوز فيه الخلاف أي (ظنيا).

ثم ما يفيد تصديقا جازما اما أن يعتبر فيه ان يكون تأليفه لغرض ان ينتج حقا أم لا. ثم ما يعتبر فيه انتاج الحق اما ان

تكون النتيجة حقا واقعا ام لا. فهذه خمسة أنواع:

١ـ ما يفيد تصديقا جازما وكان المطلوب حقا واقعا، وهو (البرهان) والغرض منه معرفة الحق من جهة ما هو حق واقعا.

٢ـ ما يفيد تصديقا جازما، وقد اعتبر فيه ان يكون المطلوب حقا ولكنه ليس بحق واقعا. وهو (المغالطة).

٣ـ ما يفيد تصديقا جازما ولكن لم يعتبر فيه أن يكون المطلوب حقا، بل المعتبر فيه عموم الاعتراف أو التسليم، وهو (الجدل). والغرض منه افحام الخصم والزامه.

٤ـ ما يفيد تصديقا غير جازم، وهو (الخطابة) والغرض منه اقناع الجمهور.

٥ـ ما يفيد غير التصديق من التخيل والتعجب ونحوهما وهو (الشعر) والغرض منه حصول الانفعالات النفسية.

ثم ان البحث عن كل واحد من هذه الصناعات الخمس أو القدرة على استعمالها عند الحاجة يسمى (صناعة)، فيقال: صناعة البرهان وصناعة المغالطة..الخ.

والصناعة اصطلاحا ملكة نفسانية وقدرة مكتسبة يقتدر بها على استعمال أمور لغرض من الاغراض، صادرا ذلك الاستعمال عن بصيرة بحسب الامكان، كصناعة الطب والتجارة والحياكة مثلا.

ولذا من يغلط في اقيسته لا عن بصيرة ومعرفة بموقع

الغلط لا يقال ان عنده صناعة المغالطة، بل من عنده الصناعة هو الذي يعرف أنواع المغالطات ويميز بين القياس الصحيح من غيره ويغالط في اقيسته عن عمد وبصيرة.

والصناعة على قسمين علمية وعملية، وهذه الصناعات الخمس من الصناعات العلمية النافعة. وسيأتي في البحث الآتي بيان فائدتها.

فائدة الصناعات الخمس على الاجمال

الحاجة الى هذه الصناعات الخمسة تختلف باختلاف المستعمل فيه من القضايا المراد اثباتها في الجملة، فان الحاجة الى البرهان هي اثبات الحق لا غير، فتكون غايته الكشف عن الامور الثابتة في الحقيقة والواقع، والحاجة الى صيانة النفس والدفع عنها وتخليصها من الوقوع في حبائل الوهم ومصائد الشيطان لابد من الوقوف على صناعة المغالطات لصيانة النفس منها، وجميع ذلك يتم البحث عنه في ابحاث المادة، وهي ليس باقل اهمية من ابحاث الهيئة بل قد تفوقها اهمية وفائدة، لان بمثل ابحاث المادة يتعرف الباحث والمستدل على المقدمات اليقينية ويميزها عما سواها.

ولعل من اهم الصناعات تلك هي صناعتي البرهان الذي به تكشف الحقايق، وصناعة المغالطة التي بها يقف الباحث والمستدل على زيف ما يلحن به الخصم لتمرير تزيفاته على انها من الواقع وهي ليست كذلك. ولعل ابرز مورد لها الابحاث العقائدية التي غالبا ما تكون

موضوع النفي والاثبات بين المتخاصمين والمتناظرين فمن يجد عن الحق ثابت بعقايدها وانا الحق بعينه يحاول اثبات ذلك بالبراهين التي تكون مادتها الاساسية المقدمات اليقينية، ومن لا يؤمن بان ما يدعيه حقا بل باطل فيلجأ الى مراوغة الثعالب في اثبات مغالطاته التي قد يتمكن من اطلائها على بعض السذج غير العارفين باصول الاستدلالات الصحيحة فيقع فريسة هؤلاء وبمصيدة اباطيلهم.

نعم على من كان يتصدى الى الدفاع عن المبادئ السامية التي يستدل على اثباتها بالبراهين القطعية عليه ايضا ان يطلع بل يعلم كل ما يقع وراء صناعة المغالطة كي لا يقع في اشراكهم وشباكهم وكشف زيفهم ومغالطاتهم..

اما الصناعات الثلاثة الباقية الجدل والخطابة والشعر، لعلها اقل فائدة في الاعم الاغلب، لانها تختص بفئة معينة من الناس كعلماء الكلام من المبلغين والداعين بالحكمة والموعظة الحسنة ومن هم مجادلين بالتي هي احسن فتكون مصداق الاية الكريمة: (ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)[1].

الا ان هذا كما هو معلوم تختص به فئة من الناس دون غيرها فان القادة واصحاب السياسة لابد لهم من اتقان هذه الصناعات اتقانا جيدا لاداء ما عليهم من واجب الهاب الحماسة في صدور الجماهير والقدرة

---

(١) النحل: ١٢٥.

على ادارة وحداتهم العسكرية والمدنية ولا يتم ذلك الا من خلال استعمال صناعة الجدل والخطابة والشعر والاستفادة منها بشكل صحيح.

الا ان بعض من الفلاسفة والحكماء عندما ذكروا المنطق مقدمة لابحاثهم الفلسفية لم يذكروا او لم يتناولوا بالبحث الصناعات الثلاثة الاخيرة واقتصرت بحوثهم على البرهان والمغالطة، ومنهم صاحب منطق المنظومة الحكيم السبزواري رحمه الله وايضا ابن سينا في منطق الاشارات لم يشيروا الا الى صناعتي البرهان والمغالطة، ولا يتصور احد ان ذلك نابع الى عدم اهمية ابحاث الصناعات الثلاثة الاخرى، بل لم يذكروها لخروجها عن الابحاث المتعلقة بابحاثهم الفلسفية التي كانت هي المقصودة اولا وبالذات فافهم.

لذا قال (قده): اما منافع هذه الصناعات الخمس والحاجة اليها، فان صناعتي البرهان والمغالطة تختص فائدتهما على الاكثر بمن يتعاطى العلوم النظرية ومعرفة الحقائق الكونية، ولكن منفعة صناعة البرهان له فبالذات (اي اولا وبالذات يحتاج اليها للكشف عن الواقع) **كمعرفة الاغذية في نفعها لصحة الانسان، ومنفعة صناعة المغالطة له فبالعرض كمعرفة السموم في نفعها للاحتراز عنها.**

واما الثلاث الباقية، فان فائدتها عامة للبشر وتدخل في أكثر المصالح المدنية والاجتماعية (على الخصوص من تحمل حمل رسالة تبليغ

الاحكام الشرعية واثبات العقائد الحقة والذب والدفاع والتصدي للشبهات التي تلحق بالمعتقد الديني الصحيح، فهنا قد تكون الاستفادة من الا ستدلالات البرهانية محدودة، لان العامة لا يحسنون معرفة تلك الاستدلالات). وأكثر ما تظهر فائدة صناعة الجدل لاهل الاديان وعلماء الفقة وأهل المذاهب السياسية لحاجتهم الى المناظرة والنقاش.

وأكثر ما تظهر فائدة صناعتي الخطابة والشعر للسياسيين وقواد الحروب ودعاة الاصلاح لحاجتهم الى اقناع الجمهور ورضاهم وبعث الهمم فيهم وتحريض الجنود والاتباع على الاقدام والتضحية. بل كل رئيس وصاحب دعوة حقة أو باطلة لا يستغني عن استعمال هذه الصناعات الثلاث للتأثير على أتباعه ومريديه ولتكثير أنصاره.

ومن العجب اهمال اكثر المؤلفين في المنطق بحث هذه الصناعات، تفريطا بغير وجه مقبول، الا اولئك الذين ألفوا المنطق مقدمة للفلسفة، فان من حقهم ان يقتصروا على مباحث البرهان والمغالطة، كما صنع صاحب الاشارات والحاج هادي السبزواري في منظومته، اذ لا حاجة لهم في باقي الصناعات. وأهم ما يحتاج اليه منها ثلاث: البرهان والجدل والخطابة.

وقد ورد في القران الكريم الترغيب في استعمال الاساليب الثلاثة في الدعوة الالهية وذلك قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ

هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين)[١].

فان الحكمة هي البرهان، والموعظة الحسنة من صناعة الخطابة، ومن آداب الجدل أن يكون بالتي هي أحسن. هذا كل ما أردنا ذكره في المقدمة.

وقد آن الشروع في بحث هذه الصناعات في خمسة فصول.

وعلى الله التكلان[٢].

---

(١) النحل: ١٢٥.

(٢) في كل اعادة افادة: خلاصة مستوحاة مما سبق: يشتمل القياس على مادة وصورة، وما تقدم في الباب الخامس كان يرتبط بصورة القياس أي هيئة تأليفه، فلو روعيت تلك الشرائط وكانت مواده صادقة كان القياس منتجاً.

فمادة القياس هي: مقدمات القياس (الكبرى والصغرى) في أنفسها مع قطع النظر عن صحة تأليفها مع بعض، فبحسب اختلافها من ناحية التسليم بصدقها وعدم صدقها وبحسب اختلاف المقدمات ونتائجها والغرض من تأليفها ينقسم القياس إلى: البرهان، الجدل، الخطابة، الشعر، المغالطة.

وقبل بيان كل واحدة منها ينبغي ذكر مقدمة حول (مبادئ الأقيسة) وهي على ثمانية أصناف: (يقينيات، مظنونات، مشهورات، وهميات، مسلّمات، مقبولات، مشبّهات، مخيلات).

اولا- «اليقينيات»: وهي الأمور التي تشتمل على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض أصلاً ولا يبتني على التقليد، وعليه ليس الجهل المركب (عدم العلم وعدم العلم بعدم العلم) ولا الظن ولا التقليد من اليقين. ثمَّ إنَّ القضايا اليقينية تنقسم إلى: بديهية واكتسابيَّة وأصول القضايا اليقينية هي البديهيات وهي على ستة أنواع:

(١)- الأوليّات: وهي قضايا يصدِّق بها العقل لذاتها أي بدون سبب خارج عن ←

→

ذاتها. مثال ذلك: (الوجود موجودٌ).

(٢)- المشاهدات: وتسمى المحسوسات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحسّ والحس على قسمين: أ - ظاهر: وهو خمسة أنواع: البصر والسمع والذوق والشم واللمس، وقضاياها تسمى حسيّات. مثالها: (الشمس مضيئة)، (هذه النار حارة)، (هذا الثمرة حلوة)، (هذه الوردة طيبة الرائحة).

ب - باطن: وقضاياه تسمى وجدانيات. مثال: (أنا أخاف)، (أنا أفكر، أتألم، أجوع).

(٣)- التجربيات: أو المجربات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة بالإحساس. مثال: (كل نار حارة)، (الجسم يتمدد بالحرارة).

ولا يخفى أنّ مثل هذه القضايا تعتمد على مبدأ العليّة الراسخة في ذهن الإنسان التي تشكل كبرى القياس الخفيّ.

(٤)- المتواترات: وهي قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع، وذلك بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويمتنع اتفاق خطأهم في فهم الحادثة. مثال: (العلم بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها)، (والعلم بنزول القرآن الكريم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم)، (والعلم بوجود بعض الأمم السابقة أو الأشخاص).

(٥)- الحدسيات: وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدسٌ من النفس قوي جداً يزول معه الشك ويذعن الذهن بمضمونها. مثال: (حكمنا بأن القمر والزهرة وعطارد وسائر الكواكب السيارة مستمد نورها من نور الشمس).

(٦)- الفطريات: وهي القضايا التي قياساتها معها فلا تحتاج إلى طلب وفكر بل بمجرد تصور المطلوب يحصل التصديق. مثال: (حكمنا بأن الاثنين خمس العشرة) فهذا وإن كان يحتاج إلى قياس ولكنه حاضر في الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر.

ثانيا- «المظنونات»: وهى القضايا التي يعتقد بها اعتقاداً غير جازم بمعنى أنّه يُرجَّح فيها أحد طرفي القضية، النفيُ أو الإثبات مع تجويز الطرف الآخر. مثال: (فلانٌ يتكلم عليَّ)، (إذا كان يسارٌ عدوَّك).

←

←

ثالثا- «المشهورات»: وتسمى (الذايعات) أيضاً وهي قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم. مثال: (العدل حسن والظلم قبيحٌ)، (الشجاعة حسنة والجبن قبيح)، (ينبغي أن نحترم القادم بالقيام)، (لا ينبغي أن نلبس لباس الشهرة)، (ولا ينبغي أن نأكل في حال المشي في الطريق العام)، (والحكم بأن تكرار الفعل الواحد ممِّل). وعلى ضوء هذه الأمثلة نعلم بأن المشهورات ليست على نحو واحد بل هي متنوِّعة قد حصرها المنطقيون في: - الواجبات القبول، - التأديبات الصلاحية، - الخلقيات، - الانفعاليات

- العادات، - الاستقرائيات، وشرح كل منها بالتفصيل يطلب في محله.

ثالثا- «الوهميَّات»: والمقصود بها القضايا الوهميَّة الصرفة، وهي قضايا كاذبة إلا أن الوهم يقضي بها قضاءً شديد القوة فلا يقبل ضدَّها وما يقابلها حتى مع قيام البرهان على خلافها. مثال: (الاستيحاش من الظلام والخوف منه والخوف من الميّت).

رابعا- «المسلّمات»: وهي قضايا حصل التسالم بينك وبين غيرك على التسليم بأنها صادقة سواء كانت صادقة في نفس الأمر أو كاذبة أو مشكوكة.

خامسا- «المقبولات»: وهي قضايا مأخوذة ممن يوثق بصدقه تقليداً إما لأمر سماوي كالشرايع والسنن المأخوذة عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - والإمام المعصوم عليه السلام وإما لمزيد عقله وخبرته كالمأخوذات من الحكماء والعلماء.

سادسا- «المشبّهات»: وهي قضايا كاذبة يعتقد بها لأنها تشبه اليقينيات أو المشهورات في الظاهر. (وهي من مواد المغالطة) كما لو كان اللفظ مشتركاً أو مجازاً فاشتبه الحال فيه.

سابعا- «المخيلات»: وهي قضايا ليس من شأنها أن توجب تصديقاً إلا أنها توقع في النفس تخيلات تؤدي إلى انفعالات نفسية وهي مواد صناعة الشعر..

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الاول / صناعة البرهان

منهج الابحاث المقبلة في الفصل الاول

١ـ حقيقة البرهان

٢ـ البرهان قياس

٣ـ البرهان لمي إني

٤ـ اقسام البرهان الإني

٥ـ الطريق الاساس الفكري لتحصيل البرهان

٧ـ معنى العلة في البرهان اللمي

٨ـ توضيح وتعقيب في اخذ العلل حدا اوسطا

٩ـ شروط مقدمات البرهان

١٠ـ معنى الذاتي في كتاب البرهان

١١ـ معنى الاولي

صناعة البرهان

الابحاث في هذه الصناعة تدور حول موضوع البرهان وشروطه التي لابد ان يكون عليها والتي يجب ان تتوفر في مادته للاستفادة منه في استنتاج نتيجة يقينية، وصناعة البرهان اول الصناعات الخمسة التي يدور موضوعها اولا وبالذات حول اثبات وكشف الحقايق في صفحة الوجود والاحقية، من هنا جاءت اهميته التي عرفت فهو من اشرف الصناعات واتمها، ويدور اثبات الحقايق وجودا وعدما حيثما دار، والمتصدي لاقامته اصحاب اليقين الثابتة.

لاجل ذلك توسع الباحثين في صياغة هذه الصناعة وبحثت من قبلهم وذكروا فيها ادق الشروط وجاءوا بادق التفاصيل، ليكون صانعها ملما بكافة خفايا هذه الصناعة للكشف بنتيجة يقينية مستمدة من مقدمات يقينية جمع بين حدودها اليقين الثابت في الحقيقة والواقع، ولا تكون فيه النتيجة سوى ما هو حق يقين صراح.

اولا- حقيقة البرهان

البرهان في المنطق، وفي الفلسفة ايضا، هو عملية استدلال تهدف إلى تأكيد صدق (أو كذب) قضية ما. والاستدلالات التي يبنى عليها البرهان، والتي تترتب عليها القضية منطقياً تسمى الحجج. ويفترض ان تكون صادقة ولا تتضمن مقدمات تفترض القضية المراد البرهنة عليها، وإلا كانت النتيجة مصادرة على المطلوب. والبرهان الذي يقيم صدق القضية يسمى برهاناً فحسب، أما البرهان الذي يقيم كذب القضية فيسمى تفنيداً.

فالبرهان هو: «القياس المؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني». وقد أطلق أرسطو لفظ برهان على الاستنتاج العقلي الذي تلزم ضرورة فيه النتيجة عن المقدمات (المبادئ). والمقصود من (الضرورة) في نتيجة البرهان غير ما قصد منها في جهات القضايا التي هي الوجوب اي الضرورية المقابلة للامكان، انما المراد من استلزام الضرورة في النتيجة هو ان النتيجة في القياس البرهاني واجبة القبول ضرورة . عقلي . لان مبدأها هو التناقض، اي لو لم تقبل سيكون الامر من قبيل اجتماع النقيضين وهو محال بالضرورة العقلية، فيكون المعنى هي انها واجبة القبول ولا ترد، اعم من ان تكون جهتها الضرورة او الامكان . وبتعبير آخر هو ان القياس البرهاني لاترد نتيجته وواجبت التصديق لان هيئته بديهية الانتاج، ومادته مقدمات يقينية، فيكون المبدأ فيه

التناقض لانه قياس من الشكل الاول على ما عرفت في الباب الخامس، فلا محيص من قبول نتيجة هكذا برهان يقيني صورة ومادة. ولابد ان يعلم في المقام ان هكذا قياس برهاني هو من اهم ادوات الحكيم في اثبات واقعية الاشياء وحقائقها، اما غيره من الاقيسة فلا حاجة ولا فائدة فيها في عمل الحكيم في الفلسفة. وهذا هو معنى قولهم في الحكمة المتعالية من الاسفار العقلية الاربعة: العلم بان كذا كذا، وانه لا يمكن ان يكون الا كذا[1].

وهذه اشارة الى تركب اليقين من العلم بقضية واستحالة انفكاكه عنها، اي استحالة انفكاك ماعلم عنها عنها. وهذا هو ما يعبر عنه بكلماتهم بالجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع، وانهما ثابتان لا يزولان.

ومن شروط كون المقدمة يقينية على ما كشفت عنه الحكمة المتعالية هو انه لابد ان تكون ضرورية في الصدق دائمة فيه زمانا كلية فيه حالا، ذاتية المحمول للموضوع، والا لما امتنع الطرف الخالف ولكذبت حينا من الزمان كلا او بعضا، فلم يمتنع الطرف المخالف للنتيجة، وهو خلف كون النتيجة ضرورية التصديق. وكون المقدمة ذاتية المحمول للموضوع فالكلام فيه آت في طيات ابحاث هذا الفصل، الا اننا الآن نكتفي بالقول عن معناه هو ان يكون المحمول فيها بحيث يوضع من قبل الواضع بوضع الموضوع ازاء معناه في عملية الوضع من

---

(١) حاشية الطباطبائي على الحكمة المتعالية: ١: ٣٠.

هذا القبيل، والا كيف تكون الذاتية والوحدة بينهما، وهذا معناد انه يرتفع بارتفاع الموضوع ويوضع بوضعه مساوق له وجودا وعدما. والا لما حصل اليقين ولما كانت النتيجة فيه يقينية.

ويُعرّف (البرهان) بالعلة الغائية، على أنه «قياس منتج للعلم» أي منتج للمعرفة الثابتة الضرورية، كما يُعرّف بالعناصر المؤلفة له، بأنه «قياس منتظم من مقدمات أولية صادقة سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها».

لذا قال (قده): ان العلوم الحقيقية التي لا يراد بها الا الحق الصراح لا سبيل لها الا سبيل البرهان، لانه هو وحده ـ من بين انواع القياس الخمسة ـ يصيب الحق ويستلزم اليقين بالواقع.

والغرض منه معرفة الحق من جهة ما هو حق، سواء كان سعي الانسان للحق لاجل نفسه ليناجيها به وليعمر عقله بالمعرفة، أو لغيره لتعليمه وارشاده الى الحق.

ولذلك يجب على طالب الحقيقة الا يتبع الا البرهان، وان استلزم قولا لم يقل به احد قبله.

وقد عرّفوه بأنه: (قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقينا بالذات اضطرارا). وهو نعم التعريف سهل واضح مختصر.

ومن الواضح أن كل حجة لا بد ان تتألف من مقدمتين، والمقدمتان قد تكونان من القضايا الواجبة القبول، وهي اليقينيات التي مرّ ذكرها، وقد لا تكونان منها، بل تكون

واحدة منهما أو كلتاهما من أنواع القضايا الأخرى السبع التي تقدم شرحها في مقدمة هذا الباب.

ثم المقدمة اليقينية اما أن تكون في نفسها بديهية من احدى البديهيات الست المتقدمة، واما ان تكون نظرية تنتهي الى البديهيات.

فاذا تألفت الحجة من مقدمتين يقينيتين سميت (برهانا).

ولا بدّ أن ينتجا قضية يقينية لذات القياس المؤلف منهما اضطرارا، عندما يكون تأليف القياس في صورته يقينيا أيضا، كما كان في مادته، فيستحيل حينئذ تخلف النتيجة لاستحالة تخلف المعلول عن علته، فيعلم بها اضطرارا لذات المقدمتين، بما لهما من هيئة التأليف على صورة قياس صحيح.

وهذا معنى أن نتيجة البرهان ضرورية.

ويعنون بالضرورة هنا معنى آخر غير معنى (الضرورة) في الموجهات، على ما سيأتي.

والخلاصة ان البرهان يقيني واجب القبول مادة وصورة، وغايته ان ينتج اليقين الواجب القبول، أي اليقين بالمعنى الاخص.

ثانيا- البرهان قياس

والبرهان هو «القياس المؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني». وقد أطلق أرسطو لفظ برهان على الاستنتاج[١] العقلي الذي تلزم ضرورة فيه النتيجة عن المقدمات (المبادئ). ويُعرّف البرهان بالعلة الغائية، على أنه «قياس منتج للعلم» أي منتج للمعرفة الثابتة الضرورية، كما يُعرّف بالعناصر المؤلفة له، بأنه «قياس منتظم من مقدمات أولية صادقة سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها»[٢].

---

(١) الاستنتاج هو العملية العقلية الاستعرافية للبحث عن سبب أو تفسير منطقي للحوادث بهدف الفهم أو دعم المعتقدات، أو استخراج عبر ومفاهيم، أو أفعال أو مشاعر. وفي المنطق والفلسفة يقومون على دراسة الاستنتاج، وتركز دراستهم عادة على ما الذي يجعل عملية الاستنتاج كافية أو غير كافية، مناسبة أو لا، جيدة أو سيئة لتعطي نتائج صحيحة أو خاطئة. ويقوم المناطقة والفلاسفة بهذا البحث عن قواعد الاستنتاج الصحيح إما بفحص الشكل أو بُنية الاستنتاج من خلال محاججات أو باعتبار الطرق الأعم المستعملة للوصول لأهداف الاستنتاج.

(٢) ثمت فوارق علمية ذكرت بين البرهان والقياس: لم يفرق القدماء بين البرهان الاستنتاجي (الرياضي) والقياس المنطقي، فعند أرسطو مثلاً «البرهان الرياضي هو القياس الضروري». أما المحدثون فيرون أن ثمة فارق كبير بينهما، لأن حدود القياس كيفيات أما حدود البرهان فهي كميات، والروابط بين الحدود المنطقية روابط استغراق أو عدم استغراق، أما الروابط في البرهان فهي المساواة أو عدم المساواة، أما روابط القضايا ←

لذا قال (قده): البرهان قياس: ذكرنا في تعريف البرهان بانه (قياس)، وعليه فلا يسمى الاستقراء ولا التمثيل برهانا.

وعلل بعضهم ذلك بأن الاستقراء والتمثيل لا يفيدان اليقين، ويجب في البرهان أن يفيد اليقين.

والحق ان الاستقراء قد يفيد اليقين، وكذلك التمثيل على ما تقدم في بابهما في الجزء الثاني، بل تقدم ان أساس أكثر كبريات الاقيسة هو الاستقراء المعلل، ومع ذلك لا يسمى الاستقراء ولا التمثيل برهانا.

والسر في ذلك ان الاستقراء المفيد لليقين وكذا التمثيل انما يفيد اليقين حيث يعتمد على القياس، كما شرحناه في التجريبات. وأشرنا في الجزء الثاني الى أن الاستقراء التام يرجع الى القياس المقسم فراجع.

→

المنطقية الدالة على النسبة بين الموضوع والمحمول فهي لفظ ظاهر أو مستتر تقديره «هو». وبعض المحدثين يصرحون بعقم القياس المنطقي لأنه تحصيل حاصل لا يأتي بجديد ولا يضيف إلى الحدود المعلومة أي جديد. أما البرهان فيكشف عن أحكام جديدة. والقياس المنطقي ينقل الفكر من العام إلى الخاص لكن البرهان ينقله من الخاص إلى العام فينم بذلك على الإبداع. أما ما يجمع القياس والبرهان فهو اللزوم الضروري، فكل منهما استدلال شرطي افتراضي لا تصدق نتيجته إلا إذا صدقت مقدماته، والأحكام الرياضية جملة شرطية استنتاجيه تصدر صحة نظرياتها عن صحة مقدماتها أو فرضياتها.

اما الاستقراء الناقص المبني على المشاهدة فقط فانه لا يفيد اليقين لانه لا يرجع الى القياس ولا يعتمد عليه. فاتضح بالاخير ان المفيد لليقين هو القياس فقط. وليس معنى ذلك ان العلوم تستغني عن الاستقراء والتمثيل أو التقليل من شأنهما في العلوم.

بل العلوم الطبيعية بأنواعها وعلم الطب ونحوه كلها تبتني على المجربات التي لا تحصل للعقل بدون الاستقراء والتمثيل، ولكن انما تفيد اليقين حيث تعتمد على القياس.

فرجع الامر كله الى القياس.

ثالثاً- البرهان لمي وانيّ

البرهان المنطقي إما «لمي» أو «إني».

أما «اللمي» يشتمل على السبب، اي: علة الوجود، أو علة التصديق بالحكم والوجود معاً، وبهذا يكون الحد الاوسط كاشفا عن علة الاثبات والثبوت، اي يعطي سبب التصديق بالحكم في الذهن، كما ويعطي سبب الوجود في الخارج العيني.

أما البرهان«الإني» فيعطي علة التصديق بالحكم فقط وهذا حاصل في الذهن فقط[1].

---

(١) ومن البرهان ماهو مباشر وهو الذي يُنتقل من الحجج إلى النتائج، حيث تستند صحة النتائج مباشرة على صحة الحجج. ويتألف من سلسلة استنباطات مقدماتها حجج أو قضايا مستدل عليها من حجج.

ومنه: غير المباشر وهو أحد أشكال البرهان المنطقي، ويتميز بمنهجه في ←

وقد عرفت مما تقدم ان البرهان المنطقي هو «القياس المؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني». وقد أطلق أرسطو لفظ برهان على الاستنتاج العقلي الذي تلزم ضرورة فيه النتيجة عن المقدمات (المبادئ). ويُعرّف البرهان بـ(العلة الغائية)، اي ماله الوجود، مثال: (لم أنشأتَ البيت؟ لكي أسكنه)، وأيضا (لم أرسل الله الرسول بدين الحق؟ فيجاب: ليظهره على الدين كله). فأنه «قياس منتج للعلم» أي منتج للمعرفة الثابتة الضرورية التي لا ترد.

كما يُعرّف بالعناصر المؤلفة له، بأنه «قياس منتظم من مقدمات أولية صادقة سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها». وقد علمتَ أن اليقنيات سبع (النظريات والضروريات الست)، وقد تقدم الكلام عليها مفصلا. والدليل إذا تركب من مقدمات يقينية يسمى

→

الاستدلال العقلي لقضية ما. وعلى خلاف البرهان المباشر، فإن صدق القضية المراد البرهنة عليها بطريقة غير مباشرة يستدل عليه بإظهار خطأ مقدمات معينة وثيقة الصلة بها، بحيث أن خطأها يتضمن بالضرورة صدق القضية. وهو نوعان: برهان الخلف، والبرهان المنفصل. أما برهان الخلف ويعرف أيضاً باسم البرهان المؤدي إلى المحال، فهو إثبات صحة قضية بإبطال نقيضها، في حين أنه في البرهان المنفصل يكون المطلوب افتراضاً من بين عدة افتراضات للقضية، ويثبت فيه صدق المطلوب بإثبات كذب باقي الافتراضات.

والبرهان غير المباشر بنوعيه برهان إلزامي يرغم العقل على التسليم بالنتائج دون إرجاع القضية المثبتة إلى أسباب بديهية.

برهانا. مثاله: هذه النار ملتهبة- وكل ملتهب يحرق الإنسان - فهذه النار تحرق الإنسان. فهذا برهان والصغرى يقينية من المحسوسات. والكبرى يقينية من المجربات، فتكون النتيجة يقينية قطعا.

ثم البرهان قسمان:

١- لِمِيٌّ.

٢- إنِيٌّ.

اولا- البرهان «اللمي»: يشتمل على (السبب وعلة الوجود) في الذهن والعين، أو يشتمل على (علة التصديق والوجود معاً)، والتصديق عالمه الذهن، والوجود المقصود منه الوجود الخارج العيني، ويفيد علة حصول النتيجة، اي أن يكون الحد الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر. مثال: (هذه الحديدة ارتفعت حرارتها وكل حديدة ارتفعت حرارتها فهي متمددة فهذه الحديدة متمددة). فالبرهان اللمّي هو الحدّ الأوسط الكاشف عن ثبوت الحدّ الأكبر للأصغر على أن تكون علاقته بالحدّ الأكبر علاقة العلّة بالمعلول.

وبتعبير آخر: انّ البرهان اللمّي هو ما يكون واسطة اثباتية حاصلة في الذهن، وواسطة ثبوتية حاصلة في الخارج العيني في آن واحد.

مثال آخر: عندما نحرز انّ النار علّة للحرارة (هذه كبرى القياس) ونحرز انّ النار موجودة، (هذه صغرى القياس)، فيمكن بذلك استكشاف وجود الحرارة، فاستكشاف وجود الحرارة نشأ عن احراز وجود النار والتي هي علّة وواسطة اثباتية وثبوتيّة معا لوجود الحرارة.

والملاحظ هو انّ النار هي الحدّ الأوسط المنتج للكشف عن ثبوت الوجود للحرارة، أي ثبوت الحدّ الأكبر وهو الوجود للحرارة وهي الأصغر، كما تلاحظون انّ العلاقة بين الحدّ الأوسط والحدّ الأكبر هي علاقة العلّة بالمعلول، فالنار هي علّة لوجود الحرارة، ولهذا كانت النار واسطة اثباتية بالإضافة الى انّها واسطة ثبوتية، اي سبب ذهني وعقلي. فتبين ان البرهان اللمِيُّ هو: ما يكون الحد الأوسط فيه علةً لثبوت النتيجة في الذهن والخارج.

ثانياـ البرهان «الإني» مثال: (هذه الحديدة متمددة وكل حديدة متمددة مرتفعة درجة حرارتها فهذه الحديدة مرتفعة درجة حرارتها).

فهو يعطي علّة التصديق بالحكم في الذهن فقط، اي واسطة في الاثبات. بأن يكون الحد الأوسط معلولاً للأكبر في وجوده في الأصغر. فالبرهان الإنّي هو الحدّ الأوسط والذي تكون علاقته بالحدّ الأكبر علاقة المعلول بعلّته، فالمعلول هو (الحدّ الأوسط) وعلّته هي (الحد الأكبر)، أو تكون العلاقة بينهما علاقة (المعلولين لعلّة ثالثة)، وحينئذ لا يكون الحد الأوسط واسطة ثبوتيّة بل يقتصر دوره في الوسطيّة على الإثبات والكاشفيّة عن ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر في الذهن فقط، وهذا يتقوّم باحراز نحو العلاقة بين الحدّ الأوسط والحدّ الأكبر وانّها من قبيل علاقة المعلول بعلّته أو علاقة المعلولين لعلّة ثالثة، وهذه جميعها علاقات ذهنية فحسب، وهذا ما يقع موقع الكبرى في القياس البرهاني، كما يتقوّم باحراز وجود المعلول، وهذا ما يكون في

موقع الصغرى.

فحينما نحرز وجود النهار والذي هو معلول لشروق الشمس أو أنهما معلولان لعلّة ثالثة فإنّه يمكن استكشاف شروق الشمس، وذلك بواسطة ضمّ الصغرى والتي هي احراز وجود النهار الى الكبرى والتي هي التلازم بين وجود النهار وشروق الشمس.

فالبرهان الإنّيُّ هو: ما يكون الحد الأوسط فيه علةً لاثبات النتيجة فقط. ومثاله: هذه الحديدة ارتفعت حرارتها- وكل حديدة ارتفعت حرارتها فهي متمددة- فهذه الحديدة متمددة. والحد الأوسط في هذا البرهان هو ارتفاع الحرارة وهو سبب وعلة إثبات النتيجة كما قد بيناه من قبل حيث قلنا إن الحد الأوسط في كل قياس هو الدليل الذي بواسطته تثبت النتيجة فهو علة لاثبات النتيجة في ذهن القايس المستدل الذي قام بهذا البرهان (الاني) وهذه صفة عامة لكل قياس.

والملاحظ هنا أن الحد الأوسط وهو (التمدد) صار علة لإثبات النتيجة في الذهن. ولكن الحد الاوسط (التمدد) ليس هو علة لارتفاع الحرارة في الخارج، بل هو معلول وعلته هي ارتفاع الحرارة. فهذا برهان (إنّي) منسوب (للإنّ) التي تدل في اللغة على التحقيق والثبوت.

واذا فرض كون الحد الأوسط (ارتفاع الحرارة) كما في المثال المتقدم كان علة وسبب التمدد في الخارج العيني أيضا، اي واسطة في الثبوت مضافا الى انه واسطة في الاثبات، وافترضنا إن علة التمدد للمعادن هي ارتفاع حرارتها. فهذا برهان لمّي مأخوذ من كلمة (لم) الدالة على السببية لأن الحد الأوسط هو علة لإثبات النتيجة في الذهن وهو

بنفس الوقت علة حقيقية لثبوت التمدد في الخارج.

فيصبح القول هكذا: هذه الحديدة متمددة- وكل حديدة متمددة مرتفعةُ الحرارة- فهذه الحديدة مرتفعة الحرارة.

فتحصل: القياس تارة يكون الحد الأوسط فيه علة لثبوت النتيجة في الخارج العيني واثباتها في الذهن كذلك، وذاك هو البرهان اللمي، وتارة لا يكون علةً للخارج العيني وانما هو علة في اثبات الحكم للموضوع في الذهن فقط وذلك هو البرهان الاني، أي أننا تارة نستدل بوجود العلة على وجود المعلول، وتارة نستدل بوجود المعلول على وجود علته.

ومنه يتقرر ان منتجيّة القياس لليقين بالمطلوب ينشأ عن الحدّ الأوسط، إذ هو علّة اليقين بثبوت الأكبر للأصغر «النتيجة»، وذلك لوجود علقة ثبوتيّة واقعيّة بين الحدّ الأوسط والحدّ الأكبر ينشأ عنها صلاحيّة الحدّ الأوسط للوسطيّة في الإثبات، أي انّ صلاحيّة الحدّ الأوسط للكشف عن ثبوت الأكبر للاصغر ينشأ عن العلاقة الواقعيّة بين الحدّ الأوسط والحدّ الأكبر، فلا بدّ من أن يكون الحدّ الأوسط علّة للحدّ الأكبر، فيتعين ان يكون البرهان (لمي) في هذه الحالة من احوال الحد الاوسط.

اما اذا كان الحد الاوسط معلولا للحد الاكبر، أو تكون بينهما ملازمة واقعيّة ناشئة عن كونهما معلولين لعلّة ثالثة، فعلى تقدير كون العلاقة بين الحدّ الأوسط والحدّ الأكبر من قبيل علاقة المعلول بعلّته أو علاقة المعلولين لعلّة ثالثة، يتعين ان يكون البرهان (إنّي).

لذا قال (قده): **البرهان لمي وإني: ان العمدة في كل قياس هو الحد الاوسط فيه** (عرفت ان في كل قياس برهاني لابد ان يتالف من جهة مادته من ثلاثة حدود، الحد الاكبر وهو كبرى القياس، والحد الاصغر وهو صغرى القياس، والحد المتكرر فيهما وهو الحد الاوسط، فهنا الحد الاوسط بحسب ما يكون عليه من النسبة الرابطة بينه وبين الحدين الآخرين يتحدد نوع البرهان اعني تقسيمه الى لمي واني)، **لانه هو** (اي الحد الاوسط) **الذي يؤلف العلاقة بين الاكبر والاصغر** (في القياس البرهاني)، **فيوصلنا الى النتيجة** (اي) **المطلوب.**

وفي البرهان خاصة لا بد أن يفرض الحد الاوسط علة لليقين بالنتيجة (لان المفروض ان القياس البرهاني مؤلف من شكل وصورة بديهية الانتاج ومن مادة اعني مقدمات يقينية، فالنتيجة تكون يقينية ويستحيل ردها لان المبدأ فيه هو التناقض على ما عرفته مما تقدم فراجع)، **أي لليقين بنسبة الأكبر الى الأصغر، والا لما كان الاستدلال به اولى من غيره، ولذا يسمى الحد الأوسط** (**واسطة في الاثبات**) (اي واسطة في اثبات حكم الاكبر للاصغر في الذهن، كاثبات سبب حرارة الماء النار تصديقا ووجودا او تصديقا فقط، فالاول هو البرهان اللمي، والثاني هو البرهان الاني، على ان يكون الوجود الخارجي معلوما مسبقا للمستدل).

وعليه فالحد الاوسط اما ان يكون - مع كونه واسطة في

الاثبات(في الذهن) ـ **واسطة في الثبوت أيضا**(في الوجود الخارج العيني)، **أي يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر**(يقول ابن سينا في منطق الاشارات: وأحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لأنه معط للسبب في الوجود والعقل[١]). **واما أن لا يكون واسطة في الثبوت**(اي يكون واسطة في الاثبات فقط، اي في الذهن دون الوجود العيني، فهو المصطلح عليه بكلماتهم ببرهان الإن، والإن يعني اثبات وجود الشيء في الاذهان، قال ابن سينا في الاشارات: وأما برهان ـ إن ـ فلا يعطي السبب إلا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به إذا كان السبب في الوجود معلوما[٢]). **فان كان الاول** (**أي انه واسطة في الاثبات والثبوت معا**) (محل الاثبات هو الخارج الذهني الذي تتم فيه عملية التصديق بالحكم، والثبوت هو عالم خارج العيني، فاذا كان الحد الاوسط في البرهان واسطة في الاثبات والثبوت معا) **فان البرهان حينئذ يسمى** (**برهان لم**) **او** (**البرهان اللمي**)، **لانه يعطي اللمية**(اللمية يعني السببية والعلية العقلية وسببية الوجود العيني في الخارج) **في الوجود** (اي الوجود الاعم من العيني والذهني، وهذا ما يعبر عنه بالوجود مطلقا) **والتصديق معا**(التصديق بالحكم يتم في الذهن)، **فهو معط اللمية مطلقا** (اي السببية والعلية في العقلية الذهنية والخارج

(١) الاشارات والتنبيهات ابن سينا: ١: ٣٠٧.

(٢) المصدر السابق.

هذا هو معنى قوله مطلقا، وبتعبير آخر هو ان البرهان اللمي يكشف عن العلية والسبب في الذهن والوجود الخارج العيني على حد سواء) **فسمي بها** (اي باللمية، واللمية مشتقة من السؤال باداة الاستفهام (لِمَ؟)، اي السؤال عن سبب، او علة الشيء)، **كقولهم: هذه الحديدة ارتفعت حرارتها**(صغرى القياس)، **وكل حديدة ارتفعت حرارتها فهي متمددة** (كبرى القياس، والحد الاوسط هو العبارة المتكررة في الحدين وهي الحرارة)، **فينتج هذه الحديدة متمددة.** (فسبب التمدد اثباتا وثبوتا هو الحرارة). **فالاستدلال بارتفاع الحرارة على التمدد استدلال بالعلة** (ارتفاع الحرارة) **على المعلول** (اي استدل بارتفاع الحرارة على التمدد، بتعبير آخر سبب التمدد (المعلول)هو ارتفاع الحرارة، فالتمدد مسبب عن ارتفاع الحرارة وارتفاع الحرارة سبب وعلة للتمدد، لان ارتفاع الحرارة هي السبب وهي العلة في تمدد الحديدة، فالقياس البرهاني اللمي يكشف عن السبب الذهني والعيني معا، لكن مثال التمدد مسبب وارتفاع الحرارة مسبب اي علة، هذا يكون صادقا فيما لو كنا نفترض ان التمدد لا يكون الا بارتفاع الحرارة، مع انه قد لا يكون سببه الحرارة، فهو حاصل بالطرق او السحب ايضا، فيكون التمدد مشترك العلة، ولا يفيد حصر النتيجة المعلولة بالعلة المشار اليها، لانها علة غير حاصرة، فتامل) . **فكما اعطت الحرارة الحكم** (اي التصديق بالحكم الذي يكون محله الذهن، والذي هو التمدد) **بوجود التمدد في**

الذهن للحديدة (وهذا النوع من الوجود ذهني اي محله الذهن) **كذلك هي** (علية الحرارة) **معطية في نفس الامر والخارج** (العيني) **وجود التمدد لها**(اي للحديدة، هذا في البرهان اللمي).

فالبرهان لمّي، قاض مع كونه واسطة في الاثبات واسطة في الثبوت أيضا، أي يكون الحد الاوسط (علة) لثبوت الاكبر للاصغر في الوجود والعقل.

قال الشيخ (ره) في شرحه على الاشارات: أقول وجود الأكبر مطلقا غير وجود الأكبر في الأصغر، والحكم هو الثاني وعلة الأول غير علة الثاني، والأوسط علة في برهان لِمّ، ومعلول في الدليل الثاني، دون الأول. وأهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ أوضح الحال فيه.

ومما يزيده بيانا أن الأوسط يمكن أن يكون مع كونه علة لوجود الأكبر في الأصغر معلولا للأكبر، كما أن حركة النار علة لوصولها إلى هذه الخشبة مع أنها (الحركة) معلولة النار ويكون هذا البرهان برهان (لِمّ).

وأما في الدليل (اي البرهان الإني)، فلا يمكن أن يكون الأوسط مع كونه معلولا لوجود الأكبر في الأصغر علة لوجود الأكبر، لأنه يلزم من ذلك تقدم وجود الأكبر في الأصغر على وجوده مطلقا وهو محال.

واعلم أن علة وجود الأكبر إنما يكون علة لوجوده في الأصغر في موضعين: أحدهما أن لا يكون للأكبر وجود إلا في الأصغر، كالخسوف

الذي لا يوجد إلا في القمر فعلّته علة وجوده في القمر .

والثاني أن يكون علة الأكبر علته أينما وجدت كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة الحمى الغب أينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد ،وأما في غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان[١].

تحصل: إن الحد الأوسط في القياس البرهاني إن كان هو السبب في نفس الأمر في وجود الحكم، الذي هو نسبة أجزاء النتيجة بعضها إلى بعض كان البرهان برهان (لِمّ)، لأنه يعطي السبب في التصديق بالحكم، ويعطي السبب في وجود الحكم في الخارج العيني.

وأما برهان (إن) فلا يعطي السبب إلا في العقل فقط، والعلم اليقيني يحصل به إذا كان السبب في الوجود معلوما، وبيانه: اذا كان الحد الاوسط (معلولا) للحد الاكبر، أو تكون بينهما ملازمة واقعيّة ناشئة عن كونهما معلولين لعلّة ثالثة، يتعين ان يكون البرهان (إنّي).

وبتعبير آخر اذا كان الحد الاوسط واسطة في الاثبات فقط ولم يكن واسطة في الثبوت، فهو لا يعطي السبب الا في العقل دون الوجود في الخارج العيني، والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في الوجود معلوما، لان السبب الخارجي غير تام السببية لذا لا يكون مُدركا من العقل مالم يقم برهان عليه في الذهن، فاذا كان حصوله معلوما بالخارج واستدل له ببرهان (الإن) في الذهن حصل منه اليقين اي التصديق بالحكم.

---

(١) الاشارات والتنبيهات ابن سينا شرح الشيخ الطوسي: ١: ٣٠٧.

اما في حال الملازمة بينهما اي لا يكون الحد الاوسط علة او معلولا للنتيجة، بل يكون احد معلولي علة واحدة، وتكون النتيجة معلولها آخر، بتعبير آخر ان يوجد تلازم في الخارج بينهما، ويستكشف بوجود احدهما على وجود الآخر، كقولهم: كل انسان كاتب، وكل كاتب ضاحك. فالكتابة علة اثبات الضحك للانسان، مع انه لا يوجد بين الكتابة والضحك علة او معلولية، نعم هما متلازمان، بمعنى يتصور الضحك عند اثبات الكتابة، وذلك لان علتهما (الانسان) واحدة.

فالعلم باحد المعلولين يستلزم العلم بالمعلول الآخر، وهذا البرهان يسمى بالإني المطلق، تمييزا له عن ما اذا كان الحد الاوسط في الوجود ونفس الامر علة او معلولا للنتيجة وهو المصطلح عليه بالبرهان الشبيه باللمي الذي سياتي بيانه ان شاء الله لاحقا.

لذا قال (قده): وان كان الثاني (أي انه واسطة في الاثبات فقط ولم يكن واسطة في الثبوت)، فيسمى (برهان إن) او (البرهان الاني)، لانه يعطي الإنية، والإنية مطلق الوجود.

الخلاصة: اللميّة هي العليّة، والإنيّة هي الثبوت، وبرهان (لِمَ) يعطي علة الحكم على الاطلاق في الذهن والوجود، وبرهان (إنَّ) لا يعطي علته في الوجود، بل الوجود يفترض فيه ان يكون العلم به متقدما او حاصلا، نعم هذا السبب في الوجود غير تام السببية، لاجل ذلك لا يكون سببا مباشرا في العقل، وببرهان الان يعطى السبب والاثبات الذهني فقط.

رابعا- اقسام البرهان الإني

عرفت مما تقدم ان البرهان الإني هو اثبات او التصديق بالحكم في الذهن دون الخارج، وعرفت ايضا لحصول اليقين منه لابد من العلم بالوجود الخارجي وثبوته في الواقع ونفس الامر، وعرفت ثالثا ان في برهان (الإنّ) يحصل التعرف على العلة من خلال معلولها، اي الحد الاوسط (معلولاً) للاكبر في وجوده في الاصغر، مثاله: هذه الحديدة متمددة، وكل حديدة متمددة مرتفعة درجة حرارتها).

فالاستدلال بالتمدد على ارتفاع درجة الحرارة استدلال بالمعلول على العلة. ومنه اصطلح على هذا النوع بـ(الدليل)، تمييزا له عما اذا كان من قبيل التلازم الحاصل بين معلولين لعلة واحدة، الآتي ذكره.

لذا قال (قده): والبرهان الإني على قسمين:

اولا- ان يكون الاوسط معلولا للاكبر في وجوده في الاصغر

(اي الاكبر في الاصغر له علة وله معلول، وهنا يكون الحد الاوسط معلولا لوجود الاكبر في الاصغر لا علة له فان النار علة لثبوت الحرارة(الاكبر) في الاضغر وهو الماء بخلاف ما لو جعلنا الحرارة حدا اوسطا، فانها لا تكون علة، بل تكون معلولة، كثبوت النار للماء، قال ابن سينا في منطق الاشارات: واعلم أنه لا سواء قولك إن الأوسط علة لوجود الأكبر مطلقا أو معلوله مطلقا، وقولك إنه علة أو معلول لوجود الأكبر في الأصغر . وهذا مما يغفلون عنه بل

يجب أن تعلم أنه كثيرا ما يكون الأوسط معلولا للأكبر لكنه علة لوجود الأكبر في الأصغر[١]) ـ **لا علة، عكس (برهان لم)** ـ (من جهة الحد الاوسط فقط، اما بقية الحدود فلا اختلاف ولا عكس فيها من هذه الجهة، فان الحد الاوسط كان في البرهان اللمي علة لثبوت الاكبر في الاصغر، وهنا اي في برهان الإن، يكون معلولا للاكبر، ومن هنا يعرف ان البرهان اللمي يمكن عكسه الى برهان الإن، بمجرد اعتبار الحد الاوسط فيه معلولا)، **كما لو قيل في المثال المتقدم** (اي المثال الذي ذكره في برهان اللمّ، كان الحد الاوسط فيه علة وهنا سيعتبر الحد الاوسط معلولا للاكبر فيتحول من اللم الى البرهان الإني لانه سيكون استدلالا بالمعلول على العلة): (**هذه الحديدة متمددة، وكل حديدة متمددة مرتفعة درجة حرارتها). فالاستدلال بالتمدد على ارتفاع درجة الحرارة استدلال بالمعلول على العلة** (اي على وجود العلة وليس المعلول اوجدها، وانما المعلول موجود فلابد ان تكون علته ايضا موجودة، لاستحالة وجود المعلول ما لم تجب علته، اي تكون تامة). **فيقال فيه** (اي في البرهان): **انه يستكشف بطريق الإن** (اي) **من وجود المعلول** (المعلوم مسبقا) **على وجود العلة** (فالحد الاوسط مع كونه معلولا في الواقع الا انه علة التصديق بالحكم اي واسطة بالاثبات)،

---

(١) منطق الاشارات والتنبيهات ابن سينا: ١: ٣٠٨.

فيكون العلم بوجود المعلول (في الخارج العيني، الذي هو في المثال هذه الحديدة متمددة) **سببا للعلم بوجود العلة** (اي ارتفاع الحرارة)، **فلذلك يكون المعلول واسطة في الاثبات** (الذهني) **أي** (يكون الحد الاوسط) **علة للعلم بالعلة** (ومحلها الذهن، فتبين ان الحد الاوسط مع انه واقعا هو معلول للاكبر في الاصغر الا انه مع ذلك هو علة للعلم بالعلة، فالعلم بالعلة سببه العلم بالمعلول، والعلم بالمعلول كان علة للعلم بالعلة، لا انه علة لها وفرق بين ان تقول علة بالعلم بالعلة وبين ان تقول علة للعلة، فالحد الاوسط من جهة هو معلول للعلة واقعا ومن جهة اخرى هو علة للعلم بتلك العلة)، **وإن كان معلولا لها** (للعلة التي هي ارتفاع الحرارة في الخارج العيني، وهذا هو شأن البرهان الإني) **في الخارج، ويسمى هذا القسم من البرهان الإني (الدليل)**.

اما القسم الثاني فيما اذا كان الحد الاوسط ليس معلولا للحد الاكبر، ولا علة له، بل هما معلولان لعلة واحدة، ويكون تلازم بينه وبين الحد الاكبر، فليس هو معلول للاكبر ولا علة له، لانه ان كان معلولا فهو إني البرهان، وان كان علة فهو لمي البرهان.

ويذكر ان للتلازم ثلاثة صور وهي تلازم العلة للمعلول، وتلازم المعلول للعلة، وتلازم التلازم الحاصل في الوجود بين معلولين لعلة واحدة، كالكتابة والضحك فان كل واحد منهما ليس علة للآخر ولا معلول له، الا انهما يوجد بينهما تلازما وجوديا، لانهما معلولان لعلة

واحدة وسبب واحد كقولهم: الانسان كاتب، وكل كاتب ضاحك، فالنتيجة الانسان ضاحك، فالاصغر هنا (الانسان كاتب)، والحد الاوسط (كاتب) والاكبر(ضاحك)، والكتابة والضحك معلولان لعلة واحدة، وهي كونه انسانا. فعندما نكتشف احد المعلولين كالكتابة مثلا ينتقل الذهن الى وجود علته ببرهان الإن (الدليل)، فاذا تحققت العلة اثباتا في الذهن وجبت فوجد كل معلول تابع لتلك العلة حتما. ففي هذا المثال، عند اجراء برهان الإن، يكون الحد الاوسط (كاتب) متحقق الوجود اولا في الخارج، فنهتدي الى ان الذات التي عرض عليها هي ذات الانسان لانه خاصته، فالانسان علة وسبب لوجود الكاتب، فلا كاتب بدون انسان، فبهذا اثبتنا العلة بوجود وتحقق المعلول في الوجود اولا، وحيث انه اذا وجبت العلة وجد المعلول، فسيثبت بهذا المعاليل الاخرى للانسان، مثل الضحك، لكن اثبات الضحك للانسان الذي هو المعلول الثاني له كان بالسير من العلة الى المعلول اي كان الحد الاوسط فيه علة لاثبات الاصغر، وعليه سيكون بطريقة اللم اثبات المعلول الثاني، وهذا هو معنى التلازم بين المعلولين لعلة واحدة. وحقيقة هذا البرهان انه يتالف من برهانين احدهما برهان الإن، والآخر برهان اللم، ولاجل هذا اعتبر قسم ثاني في قبال البرهان الإني، المصطلح عليه بـ(الدليل).

لذا قال (قده): ثانيا ـ ان يكون الاوسط والاكبر معا معلولين لعلة واحدة(اي الحد الاوسط ليس هو علة للاكبر ولا هو معلوله، وانما هو ملازم له)، **فيستكشف من وجود أحدهما** (اي احد

المعلولين) **وجود** (المعلول) **الآخر، فكل منهما اذا سبق العلم به يكون العلم به علة للعلم بالآخر** (فالحد الاوسط واسطة بالاثبات. اي علة للتصديق بالحكم)، **ولكن لا لأجل أن أحدهما علة للآخر، بل لكونهما متلازمين في الوجود لاشتراكهما في علة واحدة اذا وجدت لا بد أن يوجدا معا فاذا علم بوجود احدهما يعلم منه وجود علته لاستحالة وجود المعلول بلا علة، واذا علم بوجود العلة علم منها وجود المعلول الآخر لاستحالة تخلف المعلول عن العلة. فيكون العلم ـ على هذا ـ بأحد المعلولين مستلزما للعلم بالآخر بواسطة** (اي يكون العلم باحد المعلولين علة للعلم بالآخر بواسطة وجود علته). **وليس لهذا القسم الثاني** (من برهان الإن) **اسم خاص، وبعضهم لا يسميه البرهان الإني، بل يجعل البرهان الإني مختصا بالقسم الأول المسمى بالدليل، ويجعل هذا القسم واسطة بينه** (اي بين البرهان الإني) **وبين اللمي.**

فتكون اقسام البرهان ثلاثة: لمي واني وواسطة بينهما.

وفي الحقيقة ان هذا القسم فيه استكشافان واستدلالان: استدلال بالمعلول على العلة المشتركة، ثم استدلال بالعلة المشتركة على المعلول الاخر كما تقدم، ففيه خاصة البرهان الإني في الاستدلال الاول وخاصة البرهان اللمي في الاستدلال الثاني.

فلذا جعلوه واسطة بينهما لجمعه بين الطريقتين.

والاحسن جعله قسما ثانيا للإني - كما صنع كثير من المنطقيين - رعاية للاستدلال الاول فيه، والامر سهل.

خامسا- الطريق الاساس الفكري لتحصيل البرهان

هنا في هذا المبحث يذكر الماتن (ره) مطلبا فلسفيا محضا، فيشير فيه الى قضيتين عقليتين وهما من اوليات العقل البشري السليم حيث يشير الى قاعدة محققة وهي ان كل ممكن لا بد له من علة في وجوده، حيث انه لا يتصور ممكن بلا مبدأ، والا انقلب الى واجب وهو محال، فان مفيض الوجودات الواجب الوجود هو وحده واجب لذاته، وليس من الممكنات لها ذلك، ولذلك عرف العالم بانه حادث من جهة ان له علة، لا من جهة الزمان، وواحب الوجود قديم من جهة عدم علته. وقال ارسطو في ذلك (ماليس له مبدأ فليس له انقضاء). فلازمه ان يكون للممكنات انقضاء، لوجود المبدأ فيها. فان ممكن الوجود ليس له في ذاته ذلك الوجود ابدا، فلابد له من مخرج من حالة الاستواء الى الوجود، ولا يكون الا بعلته التامة، فان وجبت وجد معلولها حتما. وهذا هو معنى قولهم: (كل معلول يجب وجوده عند وجود علته).

وفي الاهيات الشفاء لابن سينا قد أسس للتفريق بين الذات واجب الوجود وبين الوجودات على التمييز الفعلي بين الذات والإنية لواجب الوجود فقال: (ونقول إن كل ما له ماهية غير الإنية فهو معلول، وذلك لأنك علمت أن الإنية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي

خارجة عن الإنية مقام الأمر المقوم، فيكون من اللوازم.. الى ان قال: فبقي أن يكون الوجود لها عن علة، فكل ذي ماهية معلول، وسائر الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات، وتلك الماهيات هي التي بأنفسها ممكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج)[١].

وفي بيان معنى قول الفلاسفة[٢]: إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، أو إنّ الشيء ما لم يوجد لم يجب . هذه القاعدة ذكرها الفلاسفة في باب لزوم معيّة المعلول، وهي من الأُصول الموضوعة عندهم في الفلسفة العالية وغيرها من أبواب الفلسفة.

ولا يخفى أنّ هذا المعنى من الضروريات الأوّلية في الجملة، إذ كلّ عاقل يحكم بضرورة عقله بأنّ المعلول لا يتحقّق في موطن وجوده بأدنى إخلال في ناحية علّته بعدم تمامية مقتضيه، أو بعدم وجود شرطه، أو من جهة وجود مانعه.

فالذي يظهر لنا في معنى أصل القاعدة من كلماتهم: أن تكوّن كلّ شيء وتحصّله في الأعيان أو الأذهان فرع تمامية علّته بما لها من الأجزاء والشرائط وارتفاع الموانع، وعند ذلك يجب وجود المعلول، فوجود كلّ شيء مسبوق بضرورة سابقة وتعيّن وجوبي في مرتبة علّته .

لذا قال (قده):عند العقلاء قضيتان أوليتان لا يشك فيهما الا مكابر أو مريض العقل، لانهما اساس كل تفكير، ولم يتم

---

(١) الشفاء، الإلهيات، مقالة ٨، فصل ٤، ص ٣٤٧.

(٢) راجع الأسفار ١: ٢٢١، نهاية الحكمة: ٥٤ .

اختراع ولا استنباط ولا برهان بدونهما، حتى الاعتقاد بوجود خالق الكائنات وصفاته مرتكز عليهما. وهما:

١ـ (ان كل ممكن لا بد له من علة في وجوده). (اي العلة تخرج الممكن من حيز الاستواء الى حد الوجود) **ويعبر عن هذه البديهة أيضا بقولهم: (استحالة وجود الممكن بلا علة).**

٢ـ (كل معلول يجب وجوده عند وجود علته). (العلة المقصود منها هي العلة التامة التي تجب عند حصول المقتضي ورفع المانع والشرط فيها، فاذا تمت العلة وجبت وما ان تجب العلة يوجد المعلول حتما، اي استحالة تخلفه) .

ويعبر عنها أيضا بقولهم: (استحالة تخلف المعلول عن العلة).

اليقين من الحوادث الممكنة فلوجوده علة

اولا- اليقين بمعنى العلم الجازم القاطع بالشيء، وقد عرفت أن العلم منه ما هو ضروري ومنه ما هو كسبي، فالضروري ما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلا كالتصديق بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الواحد نصف الاثنين، وأن العلم البديهي أخص من الضروري، لأن البديهي هو ما يثبته مجرد العقل من غير احتياج إلى شيء آخر، ويمكن الاحتياج في الضروريات إلى شيء آخر غير العقل كوجدان أو تجربة أو غيرهما.

لكن لا من دليل او برهان يثبت للعقل نتيجته، بل يهتدى اليها من مجرد تصور نفس الاجزاء الداخلة في تكوّن القضية العقلية، اعني من نفس طرفي القضية المراد تصديقها او اليقين بها، ففي المسالة الكلية المعروفة، الكل اعظم من الجزء، لم نستدل على نتيجتها من الخارج بل من خلال تصور نفس الكل وتصور ايضا الجزء والنسبة بينهما فحصل اليقين من ذلك التصور فتبعه التصديق، الذي هو اليقين، او العلم.

فالعلة في العلم بهذه القضايا انما هو نفس تصور الاطراف للقضية، فهذه العلة يصطلح عليها بالعلة الداخلية، وتسمى هذه القضايا بـ (الاولية) كما تقدم، لانها اسبق من كل قضية لدى العقل. ولاجل هذا قالوا ان القضايا الاوليات هي العمدة في مبادئ البرهان. وبتعبير آخر هو ان اليقين والعلم لما لم يكن حاصل فحصل فهو حادث، وكل حادث فهو ممكن والا كان قديما، او ممتنع الحصول، لان لا يخلو الشيء اما ان يكون واجبا او ممتنعا، والعلم ليس منهما قطعا، فبقي ان يكون ممكنا، وحيث ان الممكن متساوي النسبة بين الوجود والعدم، فيحتاج الى علة في وجوده وتحققه تخرجه هذه العلة من حيز الاستواء الى حد الوجود الخارجي.

وفي القضايا البديهية العقلية العلة الحاصل لليقين هي التصور اي تصور اطراف القضية مثل الكل اعظم من الجزء، فالمستدل يكفي في حصول التصديق بالحكم والعلم به واليقين ان يتصور اطراف هذه القضية وهي الكل والجزء والنسبة بينهما فيحدث ويحصل له العلم

بها، وكذلك القضايا الاولية يكفي لحدوث او حصول اليقين بها بمجرد تصور طرفيها.

وهذا النوع من العلل يصطلح عليه بالعلة الداخلية. والبحث في المقام هو بحث في كيفية حصول اليقين والعلم، اي كيفية حصول العلم بوجود النسب بين محمول وموضوع من قضايا من هذا القبيل.

فتحصل: ان نفس التصور لأجزاء البديهيات التي هي قضايا عقلية محضة هو كاف في حصول العلم بها، ومن هذه القضايا (كل ممكن لابد له من علة)، ومنها (كل معلول يجب وجوده عند وجود علته)، وقد ذكرهما في صدر البحث، فانهما من هذا القبيل.

لذا قال (قده): ولما كان اليقين بالقضية من الحوادث الممكنة فلا بد له من علة موجبة لوجوده، بناء على البديهة الأولى. وهذه العلة قد تكون من الداخل وقد تكون من الخارج.

(الأول)- ان تكون من الداخل، ومعنى ذلك ان نفس تصور اجزاء القضية (طرفي النسبة) علة للحكم والعلم بالنسبة، كقولنا: (الكل أعظم من الجزء). وقولنا: (النقيضان لا يجتمعان).

والبديهيتان اللتان مرّ ذكرهما في صدر البحث أيضا من هذا الباب، فان نفس تصور الممكن والعلة كاف للحكم باستحالة وجود الممكن بلا علة، ونفس تصور العلة والمعلول كاف للحكم باستحالة تخلفه عن علته. فلا يحتاج اليقين في

مثل هذه القضايا الى شيء أخر وراء نفس تصور طرفي القضية.

ولذا تسمى هذه القضايا بـ (الاولية) كما تقدم في بابها، لانها اسبق من كل قضية لدى العقل. ولاجل هذا قالوا ان القضايا الاوليات هي العمدة في مبادئ البرهان.

ثانياً- ان تكون علة اليقين لدى العقل خارجية، بمعنى ان القضية المراد التصديق بها عند تصورها ليست من الاوليات التي عرفت، وانما من قبيل القضايا التي تحتاج الى شاهد وبرهان وهذا على نوعين:

الاول- ان يكون حدوث اليقين وانوجاده في العقل بواسطة ادوات العقل وآلياته التي هي الحواس الخمسة المعروفة، وهي آلة السمع والبصر والذوق والشم واللمس، فتكون هذه الادوات علة لتيقن العقل من الاحكام على الاشياء كالالوان والمنظورات، واللانصات للمسموعات والمتواترات، والذوائق للاطعام من ماكولات ومشروبات، والمشمومات لاصناف الروائح والعطورات، والملموسات للسطوح والتضاريسات.

الثاني- ان تكون العلة الخارجة هي القياس المنطقي، وقد عرفت انه على قسمين:

(أ)- ان يكون من قبيل المجربات والحدسيات والفطريات التي هي من أقسام البديهيات، اذ قلنا سابقا ان المجربات والحدسيات تعتمد على قياس خفي حاضر لدى الذهن، والفطريات قضايا قياساتها معها. وانما سميت (ضرورية) لضرورة اليقين بها بسبب حضور علتها لدى العقل بلا كسب.

(ب)- ان لا يكون القياس حاضراً لدى العقل، فلا بد للحصول على اليقين وبتعبير آخر حدوث اليقين وانوجاده في العقل يحتاج الى السعي لاستحضاره بالفكر والكسب العلمي، وذلك بالرجوع إلى البديهيات (وهذا هو موضع الحاجة الى البرهان)، فاذا حضر هذا القياس انتظم البرهان اما على طريق اللم أو الإن. فاستحضار علة اليقين غير الحاضرة هو الكسب وهو المحتاج إلى النظر والفكر.

لذا قال (قده): (الثاني)- ان تكون العلة من الخارج، وهذه العلة الخارجة على نحوين:

١- أن تكون أحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة، وذلك في المشاهدات والمتواترات اللتين هما من البديهيات الست، وقضاياها من الجزئيات، فإن العقل هو الذي يدرك أن هذه النار حارة أو مكة موجودة، ولكن ادراكه لهذه الاشياء ليس ابتداء بمجرد تصوّر الطرفين ولا بتوسط مقدمات عقلية، وانما بتوسط احدى الحواس وهي جنوده التي يستعين بها في ادراك المشاهدات ونحوها، فإنه يدرك الطعم بالذوق واللون بالبصر والصوت بالسمع، وهكذا.. ثم يدرك بقوة أخرى بأن ماله هذا اللون الاصفر مثلا له هذا الطعم الحامض.

وقول الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات، فإن غرضهم أنه لا يدرك الجزئيات بنفسه بدون استعمال آلة ادراكية، والا فليس المدرك للكليات والجزئيات الا القوة العاقلة.

ولا يمكن أن يكون للسمع والبصر ونحوهما وجود وادراك مع قطع النظر عنها، غير ان ادراك القوة العاقلة للمحسوسات لا يحتاج الى أكثر من استعمال آلة الادراك المختصلة في ذلك المحسوس.

ويختص ادراك القوة العاقلة بتوسط الآلة في خصوص الجزئيات، لأن الحس بانفراده لا يفيد رأيا كليا، لأن حكمه مخصوص بزمان الاحساس فقط، وإذا أراد أن يتجاوز الادراك الى الأمور الكلية فلا بد أن يستعين بمقدمات عقلية وقياسات منطقية ليستفيد منها الرأي الكلي.

فالمشاهدات وكذلك المتوترات تصلح لأن تكون مبادئ يقتنص منها التصورات الكلية والتصديقات العامة، بل لو لا تتبع المشاهدات لم نحصل على كثير من المفاهيم الكلية والآراء العلمية. ولذا قيل (من فقد حسا فقد علما).

وتفصيل هذه الابحاث يحتاج الى سعة من القول لا يساعد عليه هذا الكتاب.

٢ـ ان تكون العلة الخارجة هي القياس المنطقي. وهذا القياس على قسمين:

(القسم الاول) ـ ان يكون حاضرا لدى العقل لا يحتاج الى إعمال فكر، فلا بد أن يكون معلوله وهو اليقين بالنتيجة حاضرا أيضا ضروري الثبوت.

وهذا شأن المجربات والحدسيات والفطريات التي هي من أقسام البديهيات، اذ قلنا سابقا ان المجربات والحدسيات تعتمد على قياس خفي حاضر لدى الذهن، والفطريات قضايا قياساتها معها.

وانما سميت (ضرورية) لضرورة اليقين بها بسبب حضور علتها لدى العقل بلا كسب.

والى هنا انتهى بنا القول إلى استقصاء جميع البديهيات الست (التي هي أساس البراهين وركيزة كل تفكير ورأس المال العلمي لتاجر العلوم)، والى استقصاء أسباب اليقين بها.

فالاوليات علة يقينها من الداخل، والمشاهدات والمتواترات علتها من الخارج وهي الالة الحاسة، والثلاث الباقية علتها من الخارج ايضا وليست هي الا القياس الحاضر.

(القسم الثاني) ان لا يكون القياس حاضرا لدى العقل، فلا بد للحصول على اليقين من السعي لاستحضاره بالفكر والكسب العلمي، وذلك بالرجوع إلى البديهيات (وهذا هو موضع الحاجة الى البرهان)، فاذا حضر هذا القياس انتظم البرهان اما على طريق اللم أو الإن. فاستحضار علة اليقين غير الحاضرة هو الكسب وهو المحتاج إلى النظر والفكر.

والذي يدعو الى هذا الاستحضار البديهية الأولى المذكورة في صدر البحث وهي استحالة وجود الممكن بلا علة، واذا حضرت العلة انتظم البرهان ـ كما قلنا ـ أي يحصل اليقين

بالنتيجة، وذلك بناء على البديهية الثانية، وهي استحالة تخلف المعلول عن العلة.

فاتضح من جميع ما ذكرنا كيف نحتاج الى البرهان وسر الحاجة إليه، وأنه يرتكز اساسه على هاتين البديهتين اللتين هما الطريق الاساس الفكري لتحصيل كل برهان.

البرهان اللمي مطلق وغير مطلق

كما قسموا البرهان الإني الى الدليل وغير الدليل كما عرفت مما تقدم، فانهم قسموا البرهان اللمي الى مطلق وغير مطلق، اما المطلق يكون الحد الاوسط فيه معطيا بالاضافة الى كونه علة لثبوت الأكبر للاصغر، فهو علة وسبب في وجود الاكبر في النتيجة.

وبيانه: هو ان الحد الاوسط في القياس البرهاني المتكون من حدوده الثلاثة مثلا: هذه الحديدة حارة (صغراه)، وكل حديدة حارة متمدده (كبراه)، وحدّه الاوسط المتكرر هو (الحرارة)، فالنتيجة: الحديدة متمددة. ففي المثال ان الحد الاوسط كما هو علة في الاكبر للاصغر، كذلك هو سبب في النتيجة واقعا، لان الحرارة علة لتمدد الحديدة.

وهذا ما يصطلح عليه بكلماتهم البرهان اللميّ المطلق، والسبب في ذلك واضح، وهو ان الحد الاوسط كان علة لثبوت الأكبر للاصغر، وايضا هو سبب في كونه علة في وجود الاكبر (التمدد) في الحقيقة والواقع.

فيتحصل: ان البرهان اللميّ المطلق هو ان يكون فيه الحد الاوسط بالاضافة الى كونه علة لثبوت الأكبر للاصغر، فهو ايضا علة وسببا في وجود الاكبر للنتيجة المتألفة من الاكبر والاصغر (الحديدة متمددة)، كما في المثال المتقدم، فان سبب تمدد الحديدة في نتيجة القياس البرهاني اللمي المتقدم واقعا هو الحرارة.

اما اذا كان الحد الاوسط معطيا سبب وعلة الاكبر في الاصغر فقط، باعتبار ان وجود الأكبر في الأصغر غير علة وجود نفس الأكبر في النتيجة. فهو البرهان اللمي غير المطلق.

لذا قال (قده): قد عرفت ان البرهان اللمي ما كان الاوسط فيه علة لثبوت الأكبر للاصغر ومعنى ذلك أنه علة للنتيجة.

وهذا على نحوين:

١ـ ان يكون علة لوجود الأكبر في نفسه على الاطلاق، ولاجل هذا (اي لاجل كون الحد الاوسط علة لوجود الاكبر في نفسه) **يكون علة لثبوته للاصغر** (وذلك هو من قبيل الاعراض التي تحتاج في وجودها الى الجوهر لتقوم فيه، فيكون وجودها في نفسها عين وجودها في ذلك الجوهر، فعلة وجود العرض لابد ان توجده في الغير، فالتمدد مثلا هو عرض علة وجوده في الحديدة هي الحرارة، وهو اي التمدد نتيجة لعروض الحرارة في الحديدة، وهذا معنى قولهم: اذا كان الحد الاوسط (الحرارة) علة للاكبر (علة التمدد) فهو (الحد الاوسط، اي الحرارة)علة لثبوت الاكبر

للاصغر، اي علة وجود التمدد في الحديدة)، **باعتبار أن المحمول** (كالتمدد في قولهم: الحديدة متمدده) **الذي هو الاكبر هنا، ليس وجوده** (الحد الاوسط، اي الحرارة) **الا وجوده لموضوعه** (اي الحديدة) **وهو الأصغر، وليس له** (اي ليس للحرارة) **وجود مستقل** (اي لا في موضوع) **عن وجود موضوعه**(الحديدة في المثال وهي الحد الاصغر)، **كالمثال المتقدم وهو مثال علية ارتفاع الحرارة لتمدد الحديدة** (في قولهم: هذه الحديدة حارة، وكل حديدة حارة متمددة، فهذه الحديدة متمددة). **ويسمى هذا النحو (البرهان اللمي المطلق).**

٢ـ ان لا يكون علة لوجود الأكبر على الاطلاق، وانما يكون (الحد الاوسط) **علة لوجوده** (الاكبر) **في الأصغر.**

ويسمى هذا النحو (البرهان اللمي غير المطلق). وانما صح ان يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر وليس علة لنفس (وجود) **الاكبر، فباعتبار ان وجود الأكبر في الأصغر غير علة نفس الأكبر.**

فذات الاكبر وجوده في نفسه، اما وجوده في الاصغر فهو وجود الاكبر في الاصغر، فالحد الاوسط ليس علة للاكبر في نفسه وانما علة في وجوده في الاصغر، بل الحد الاوسط في المثال معلول للاكبر في وجوده، ويمكن ان يكون في مثال آخر الحد الاوسط مضافا الى انه معلولا للاكبر معلولا للاصغر كذلك، او في مثال ثالث يكون فيه الحد

الاوسط معلولا لعلة غير الاكبر وغير الاصغر، وانما لعلة ثالثة غيرهما كما سنوضح في امثلة حالات الحد الاوسط التي يمكن ان يكون عليها الاتية الذكر، والمهم ان يكون الحد الاوسط علة لثبوت الاكبر للاصغر فجميع هذه الحالات الثلاث التي سناتي ان شاء الله على امثلتها جميعها تكون مقتضيا تاما في كون البرهان لميا.

لذا قال (قده) والمقتضي لكون البرهان لميا ليس الا علية الأوسط لوجود الأكبر في الأصغر، سواء كان علة أيضا لوجود الأكبر في نفسه، كما في النحو الأول أي البرهان اللمي المطلق، او كان (الحد الاوسط) **معلولا للأكبر في نفسه، أو كان معلولا للأصغر، أو ليس معلولا لكل منهما**(اي يكون الحد الاوسط معلولا لعلة ثالثة غيرهما).

امثلة: الحد الاوسط علة للاكبر في الاصغر، مع انه معلولا للاكبر في اصل وجوده، وبتعبير آخر هو ان يكون الحد الاوسط واسطة في الاثبات والثبوت معا، لكنه معلول من حيث وجوده للحد الاكبر .

هذه الخشبة تتحرك اليها النار

وكل خشبة تتحرك اليها النار توجد فيها النار

الحد الاوسط(تتحرك اليها النار)، وهنا الحد الاوسط معلول للنار، لان حركة النار الى الخشبة معلولة الى النار. ومع ذلك فان الحد الاوسط هو علة ثبوت الاكبر للاصغر، اي ثبوت النار في الخشبة، كما

في المثال.

او تقول في مثال آخر: هذا القياس بديهي الانتاج، وكل ما كان كذلك فهو قياس من الشكل الاول، فالنتيجة ان هذا القياس من الشكل الاول لانه بديهي الانتاج. فان الحد الاوسط هنا هو (بديهي الانتاج)، وهو مع ذلك واسطة في الاثبات والثبوت معا، لانه يفيد العلم وهذا هو معنى واسطة في الاثبات، وهو ايضا يعطي او علة في ثبوت الاكبر للاصغر، وهو معنى قولهم واسطة في الثبوت. فالحد الاوسط في المثالين المتقدمين كان معلولا للاكبر وهو مع ذلك علة في ثبوت الاكبر للاصغر في النتيجة.

لذا قال (قده): مثال الأول ـ وهو ما كان (اي الحد الاوسط) **معلولا للأكبر ـ قولنا: (هذه الخشبة تتحرك إليها النار. وكل خشبة تتحرك إليها النار توجد فيها النار) فوجود النار أكبر، وحركة النار** (حد) **أوسط، والحركة علة لوجود النار في الخشبة** (اي الحركة التي هي الحد الاوسط ليست هي علة لوجود النار، بل الحد الاوسط (حركة النار) معلول لوجود النار، وان كان الحد الاوسط(حركة النار) علة لثبوت الاكبر (اي النار) في الاصغر اي الخشبة، وهذا هو معنى قوله الآتي مطلقا)، **ولكنها ليست علة لوجود النار مطلقا** (اي ان الحركة ليست علة لوجود النار بل الحركة معلولة والنار هي علة وجود الحركة في الخشبة المحترقة)، **بل الأمر بالعكس فإن حركة النار معلولة**

لطبيعة النار.

ومثال الثاني ـ وهو ما كان معلولا للأصغر (يعني الحد الاوسط كما انه واسطة في الاثبات والثبوت في المثال الاول يكون معلولا ايضا نحو:)ـ **قولنا: (المثلث زواياه تساوي قائمتين، وكل ما يساوي قائمتين نصف زوايا المربع) فالأوسط (مساواة القائمتين) معلول للأصغر وهو (زوايا المثلث)** (تساوي القائمتين): **وهو** (اي مساواة القائمتين) **في الوقت نفسه علة لثبوت الأكبر (نصف زوايا المربع) للاصغر (زوايا المثلث).**

ومثال الثالث ـ وهو ما لم يكن (الحد الاوسط)**معلولا لكل من الأصغر والأكبر** (مع انه علة لثبوت الاكبر في الاصغر، اي كون الحد الاوسط واسطة في الثبوت) **ـ نحو: (هذا الحيوان غراب، وكل غراب أسود) فالغراب وهو الأوسط ليس معلولا للأصغر ولا للأكبر**(فان كون الغراب غرابا غير معلول في غرابيته الى كونه حيوانا ولا لكونه اسودا، وانما لعلة ثالثة غير الحدين الاكبر (حيوان) او الاصغر(اسود) وانما لشيء او علة ثالثة)، **مع أنه** (الحد الاوسط اي الغراب)**علة لثبوت وصف السواد لهذا الحيوان.**

معنى العلة في البرهان اللمي

العلة ما يتوقف عليه الشيء، وهي قسمان:

الأول- ما تقوم به الماهية من أجزائها، وتسمى: علّة الماهية.

الثاني- ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي، وتسمى علّة الوجود، وعلّة الماهية، إما لأنه لا يجب بها وجود المعلول بالفعل بل بالقوة، وهي العلة المادية (العلة المادية هي ما يوجد الشيء بالقوة)، وإما لأنه يجب بها وجوده، وهي العلة الصورية (العلة الصورية هي ما يوجد الشيء بالفعل)، وعلة الوجود، إما أن يوجد منها المعلول، أي يكون مؤثرا في المعلول موجودا له، وهي العلة الفاعلية (العلة الفاعلية هي ما يوجد الشيء لسببه)، أو لا، وحينئذ إما أن يكون المعلول لأجلها، وهي العلة الغائية (العلة الغائية هي ما يوجد الشيء لأجله)، أو لا، وهي الشرط ان كان وجودينا، وارتفاع الموانع ان كان عدميا.

مثال: إن صناعة سرير من خشب تتوقف على وجود نجّار يصنعه، إذ لا يُمكن أن يوجد السرير صدفة وبلا علة، فيعدّ النجّار، علة فاعلية في صنع السرير، كما أن السرير لا يوجد بلا خشب، فالخشب علة مادية لوجود السرير، كما أن السرير لم يكن ليوجد لولا صورته وهيئتُه التي كانت في ذهن النجار والتي أوجد السرير على غرارها، وتسمّى الصورة والهيئة هنا بالعلّة الصورية، مضافاً إلى ما تقدم، فإن النجّار

حين صنعه للسرير كان له غاية في صنعه وهي الرقاد والاستراحة عليه وهو ما يُسمّى بالعلة الغائية[١].

والخلاصة: ان كل ما يؤدي إلى وجود غيره أو يؤثر فيه يسمى علة والعلة على أقسام هي:

الأول: العلة الفاعلية: وهي مبدأ الحركة وتسمى (مامنه الوجود)، وفي العقائديات والكلام، هو تعالى المنشأ والمصور والسبب واذا كان الفاعل سبباً للوجود يسمى (مابه الوجود) بإعتبار أن ماسوى الله ليس فيضاً للوجود أو علة للخلق.

الثاني: العلة المادية: وهي مادة وجود الشئ، وأسباب وقد تكون متحدة كالسقي بالماء، أو متعددة كما في القلم والقرطاس في الكتابة.

الثالث: العلة الغائية: وهي الغاية والمقصود من الأمر والثمرة التي لأجلها وجد الشئ، وتسمى (ماله الوجود) فالصلة الغائية لطي المسافة وتحمل السفر في الحج لأداء المناسك، ولحراثة الأرض الزراعة..

الرابع: العلة الصورية: وهي الصورة، والحال الذي يكون سبباً لقوام المحل في الوجود، كمافي طريقة وأقسام الدار.

لذا قال (قده): قلنا: ان البرهان اللمي ما كان فيه الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر، وقد يسبق ذهن الطالب إلى أن المراد من العلة خصوص العلة الفاعلية، ولكن في الواقع أن العلة

---

(١) العلة المعدة هي العلة التي يتوقف وجود المعلول عليها من غير أن يجب وجودها مع وجوده، كالخطوات. والعلة الناقصة بخلاف ذلك.

تقال على أربعة أنواع والبرهان اللمي يقع بجميعها(فاذا كان الحد الاوسط علة فاعلية، او مادية، او صورية، او غائية، ففي جميع ذلك كله يصطلح على البرهان باللمي)، وهي:

١ـ (العلة الفاعلية) أو الفاعل أو السبب أو مبدأ الحركة. ما شئت فعبر. وقد يعبر عنها بقولهم (ما منه الوجود)، ويقصدون المفيض والمفيد للوجود أو المسبب للوجود كالباني للدار والنجار للسرير والاب للولد ونحو ذلك.

ومثال أخذ الفاعل في البرهان: لم صار الخشب يطفو على الماء؟ فيقال: لان الخشب ثقله النوعي أخف من ثقل الماء النوعي. ومثاله أيضا ما تقدم في مثال تمدد الحديد بالحرارة.

٢ـ (العلة المادية) أو المادة التي يحتاج إليها الشيء ليتكون ويحقق بالفعل بسبب قبوله للصورة. وقد يعبر عنها بقولهم (ما فيه الوجود) كالخشب والمسمار للسرير، والجص والآجر والخشب ونحوها للدار، والنطفة للمولود. ومثال أخذ المادة في البرهان قولهم: لم يفسد الحيوان؟ فيقال: لانه مركب من الاضداد.

٣ـ (العلة الصورية) أو الصورة. وقد يعبّر عنها بقولهم: (ما به الوجود)، أي الذي يحصل به الشيء بالفعل، فانه ما لم تقترن الصورة بالمادة لم يتكوّن الشيء ولم يتحقق، كهيئة السرير

والدار وصورة الجنين التي بها يكون انسانا.

ومثال أخذ الصورة في البرهان قولهم: لم كانت هذه الزاوية قائمة؟ فيجاب: لأن ضلعيها متعامدان.

٤ـ (العلة الغائية) أو الغاية. وقد يعبر عنها بقولهم: (ما له الوجود)، أي التي لاجلها وجد الشيء وتكوّن، كالجلوس للكرسي والسكنى للبيت.

ومثال أخذ الغاية في البرهان قولهم: أنشأت البيت ؟ فيجيب: لكي اسكنه، ولِمَ يرتاض فلان ؟ فيجاب: لكي يصح .. وهكذا.

تعقيب وتوضيح في اخذ العلل حدودا وسطى

عرفت فيما تقدم ما هو الملاك في كون البرهان لميا، فلا يكون كذلك مالم يؤخذ فيه الحد الاوسط علة بحيث يعلم في المعلول الذي هو ثبوت الاكبر للاصغر في النتيجة بالعلم بالحد الاوسط بصفته علة لتلك النتيجة في ذلك البرهان، وهذا كما عرفت معنى كلامهم عند وجوب العلة يوجد المعلول، اما معنى وجوب العلة فمعناه تماميتها، ولا تتم العلة الا بوجود المقتضي، ورفع المانع، ووجود الشرط، وهذه القاعدة حتمية لوجود المعلول حصرا بها اي بتمامية العلة يحصل المعلول فقط، ومن هنا ايضا يعرف ايضا قولهم: يلزم من العلم بوجود العلة التامة وجود المعلول.

ومن هنا يدرج بذلك سؤالا او اشكالا على قول الماتن، وهو انه

قلتم ان الحد الاوسط في البرهان اللمي لابد ان يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر في النتيجة، وهذا صحيح ومتفق عليه ولا اشكال فيه، لكنكم قلتم في معنى علة البرهان اللمي ان يكون احد هذه العلل الاربعة التي هي العلة الغائية، او الصورية، او الفاعلية، او المادية، في حين ان كل من هذه العلل الاربعة علة ناقصة تقع في سلسلة العلل التي تتم فيها العلة التامة المنتجة للمعلول، فكيف توفقون بين القولين من بعد الشعور بالتهافت بين القولين؟

فحوى جواب الماتن على هذا الاشكال وحل التهافت المزمع، هو اننا نفترض من حصول المعلول الذي هو العلة الغائية بعد تمامية العلة، فانه لا يحصل المعلول تكوينا الا بتمامية علته المتضمن وجود كل ما من شأنه ان يسهم في حصول المعلول بصورته الوجودية الواقعية في الخارج، ومنه وجود العلل الناقصة التي بتمامها تتم العلة التي توجد المعلول فعلا. فلا يمكن فرض تمامية العلة بدونها، ولا يمكن تكوينا وعقلا فرض وجود المعلول الا بعد فرض تمامية العلة بجميع الشرائط الخاصة ووجود المقتضي وعدم وجود المانع. نعم قد يذكر احد انواع العلل كذكر العلة الغائية عنوانا لوجود المعلول، لكنه يكون متضمنا القول بان العلل الاخر مشتركة معه كذلك.

فللتوضيح نقول: ان العلل اربع: العلة الفاعلية اي الفاعل، كالنجار للباب، والعلة الصورية، اي صورة الباب الموجودة من الخشب، والعلة المادية اي المادة وهي الخشب الذي صنعت منه الباب، والعلة الغائية، اي الغاية الذي يكون متعلقها فائدتها التي تحصل بوجود

الباب.

فلا يفرض وجود الباب في الخارج، الا بعد فرض وجود العلة المادية والفاعلية والصورية والغائية، فكل منها جزء للعلة التامة التي بها يحصل الوجود الخارجي للباب . وبهذا تتم الاجابة على الاشكال.

لذا قال (قده): **لا شك انما يحصل البرهان على وجه يجب أن يعلم الذهن بوجود المعلول عند العلم بوجود العلة**(اي اذا علمت بوجود العلة تعلم بوجود المعلول)، **إذا كانت العلة على وجه إذا حصلت لا بد ان يحصل المعلول عندها**(فانما يحصل العلم بالمعلول من العلم بالعلة، فاذا كانت العلة التي لا ينفك وجود المعلول عنها تامة، فقط يحصل المعلول ضرورة، اي لا يتخلف). **ومعنى ذلك ان العلة لا بد أن تكون كاملة تامة السببية، والا اذا فرض حصول العلة ولا يحصل عندها المعلول لا يلزم من العلم بها العلم به** (اي اذا حصلت العلة ولم يحصل المعلول هذا دليل على ان العلة كانت غير تامة اما لوجود المانع او عدم تمامية المقتضي او لعدم تحقق شروطها اللازمة لتماميتها، ومن هنا قيل في العلة بانها مايلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم) . **وعليه يمكن للمتأمل أن يعقب على كلامنا السابق** (الذي كان في معنى العلة في البرهان اللمي)، **فيقول: إن العلة التامة التي لا يتخلف عنها المعلول هي الملتئمة من العلل الأربع في الكائنات**

المادية، اما كل واحدة منها فليست بعلة تامة. فكيف صح أن تفرضوا وقوع البرهان اللمي في كل واحدة منها؟

وهذا كلام صحيح في نفسه، ولكن إنما صح فرض وقوع البرهان اللمي في واحدة من الأربع ففي موضع تكون العلل الباقية مفروضة الوقوع متحققة وإن لم يصرح بها، فيلزم حينئذ من فرض وجود تلك العلة التي أخذت حدا أوسط وجود المعلول بالفعل لفرض حصول باقي العلل. لا لأنه يكتفى بأحدى العلل الاربع مجردة في التعليل، ولا لأن الواحدة منها هي مجموع العلل، بل لانها ـ حسب الفرض ـ لا ينفك وجودها عن وجود جميعها، فتكون كل واحدة مشتملة على البواقي بالقوة وقائمة مقامها. ولنتكلم عن كل واحدة من العلل كيف يكون فرض وجودها فرضا للبواقي فنقول:

اما العلة الصورية فإنه اذا فرض وجود الصورة (اي الشكل النهائي للمادة او الهيئة التي تكون عليها المادة) فقد فرض وجود المعلول بالفعل لأن فعلية الصورة فعلية لذيها، فلا بد ـ مع فرض وجود المعلول ـ أن تكون العلل كلها حاصلة والا لما وجد (المعلول) وصار فعليا.

وكذا (العلة الغائية) (فانه مع فرض تحقق ذي الغاية للعلة الغائية يعكس عن تما مية بواقي العلل الناقصة في سلسلة العلة التامة) فانما

يفرض وجود الغاية بعد فرض وجود ذي الغاية وهو المعلول(ذي الغاية، وهو متعلق الغاية، كالنوم الذي هو متعلق الغاية التي هي النوم على السرير، او الجلوس الذي هو متعلق العلة الغائية من وجود الكرسي، فالوجود الحقيقي للسرير لا يتحق الا بعد التوفر على جميع العلل الناقصة، التي بمجموعها تحصل التمامية للعلة التي يوجد بوجودها المعلول حتما، وهذه العلة هي العلة الفاعلية والمادية والغائية والصورية، فلا يتصور تمام العلة الموجدة لمعلولها بدون هذه الاربعة. قال بهمنيار في التحصيل: والعلل الاربعة قد تقع حدودا وسطى في البراهين لانتاج قضايا محمولاتها اعراض ذاتية ـ هذا بالنسبة الى العلة بالفعل التي تستلزم وجود المعلول بالفعل كالصورة والغاية ـ واما العلة الفاعلية والقابلية، فلا يجب من وضعهما وضع المعلول وانتاجه ما لم يقترن بذلك ما يدل على صيرورتها علة بالفعل.. الى ان قال: ولكن كثير من الامور الطبيعية يلزم عن اقتران موادها بفاعلها (لفواعلها) ان يوجد المعلول ضرورة، بل هذا في كلها، وكثير منها لا يوجد مادتها على الطباع، اي تام الاستعداد الذي يجب ان يوجد للكائن ـ الا ويوجد الكائن ـ كنطفة الانسان، وكانه لا فرق بين القسمين.. الى ان قال: فحيث يكون المعلول انما يجب باجتماع الفاعل والقابل معا، فان الواحد منهما لا يكفي حدا اوسط

ما لم تجتمعا..[١])، **لأن الغاية في وجودها الخارجي متاخرة عن وجود المعلول بل هي معلولة له[٢]، وانما العلة له هي الغاية بوجودها الذهني العلمي.**

لايقال: تقدم العلة الغائية على الغاية من قبيل تقدم الشيء على نفسه، بل يقال: ان التقدم حاصل للصورة العلمية على صورة الشيء الخارجية، وذلك لا تناقض معه ولا خلف لما فرض، وهذا عين قولهم: الغاية متقدمة على الفعل تصورا وتاخرة عنه وجودا. فان انحاء الوجود تختلف باختلاف تحقق الوجود، فمرة يكون وجودا ذهنيا لصورة شيء ما فان هذا النحو من انحاء الوجود متقدما على وجوده العيني في الخارج، وهكذا هو متقدم على وجوده الكتبي، وهذا ما يشبه وجود الشيء بحد نفسه. وامثلت هذا النوع من التقدم كثيرة فتقدم تصور الحاجة الى النوم والعلم بها قطعا هي متقدمة على فعل النوم الخارجي، وكذا تقدم العلم بالجوع على الاكل فعلا، والعلم بالعطش قبل شرب الماء فعلا وهكذا في جميع الامور يحصل ذلك التقدم في العلم بالشيء على تحققه خارجا، وهذا التقدم يصطلح عليه بالتقدم بنحو الوجود الذهني العلمي.

---

(١) التحصيل لبهمنيار: ٢٥٤- ٢٥٥.

(٢) راجع شرح المنظومة: ٩٣، والجوهر النضيد: ١٧٤، والنجاة: ٨٣، والتحصيل: ٢٥٣ و ٣٧ و ٢٣٨، وكشف المراد، ١١٤.

واما (العلة المادية) (اذا أخذت حدا اوسطا لايلزم من وجودها وجود العلل الباقية، بل قد يتحقق اذا فرض كون تمامية العلة بتمامية اجزائها، وهذا الافتراض لابد ان يقارن افتراض كون العلة المادية او الفاعلية حدا اوسطا، فعند تقارن الفرضين فقط يكون العلة المادية المفترض انها حدا اوسطا منتجا للمعلول حتما، والا فلا، نعم في العلة الغائية والصورية، لا حاجة الى هذين الفرضين معا، فانه يعلم من حصول المعلول ان علله الجزئية جميعا مفروضة الحصول والا كيف حصل المعمول بدون ذلك، وهذا هو معنى شمول العلة الغائية والصورية على بقية العلل الاربعة الاخر، فان وجود الشكل النهائي والهيئة التي فرضت للسرير يعني وجود الفاعل الذي هو العلة الفاعلية، ووجود الخشب والمسمار التي فيها يحصل الشكل، بالاضافة الى العلة الصورية التي هي الشكل الذي يصمم به في الخارج، فان وجود علة فاعلية او مادية بدون العلل الاخر لا يعني وجود السرير خارجا، لكنا اذا افترضنا تحقق ذي الغاية التي هي فعل النوم على السرير، فهذا يعني تمامية جميع العلل الناقصة، وكذلك وجود شكل وهيئة السرير خارجا الذي هو تحقق العلة الصورية لا يحصل الا بعد تمامية تلك العلل الاربعة، فمن هنا كان وجود العلة الغائية او الصورية يكون كاشفا عن وجود العلل الاخر في مرتبة سابقة او مقارنة على وجود المعلول خارجا، وهذا ليس سواء مع القول بحصول العلة الفاعلية او المادية فانه لا يتصور البتة تحقق العلل الاخر مالم يصرح بوجودها ضمن

سلسلة العلل) **فإنه في كثير من الأمور الطبيعية يلزم عند حصول استعداد المادة لقبول الصورة حصول الصورة بالفعل** (هذا مورد كون العلة المادية غير كاف لحصول المعلول في النتيجة، والمراد من اعتبار المادة هو الاستعداد التكويني للشيء فالبذرة فيها استعداد ان تصبح شجرة بالقوة، اذا توفر جميع الشروط خارجا)، **كما لو وضعت البذرة ـ مثلا ـ في أرض طيبة في الوقت المناسب وقد سقيت بالماء فلا بد ان يحصل النبات، باعتبار ان الفاعل قوة طبيعية** (وهي الصورة النوعية) **في جوهر المادة فلا يمكن الا أن يصدر عنها فعلها عند حصول الاستعداد التام** (مثلا الآثار الحاصلة عن كون الشيء حيوانا فباعتبار كونها آثار مختصة بالانسان كالعلم فان مبدأ فعلها القريب هو كونه ناطقا، والآثار التي تصدر عن الحصان مبدأ فاعليتها هو كونه صاهلا، لكن هذا في المنهج الفلسفي، اما بحسب منهج العرفاء واصحاب منازل العرفان فان المبدأ الحقيقي عندهم في كل الآثار لجميع الكائنات والتي بعلمه ستكون والعدم لو كان كيف يكون، انما هو بمفيض تلك الآثار وخالقها وهو الباري الحق الخالق عزوجل شانه، اما الصورة النوعية عندهم للممكنات ماهي الا مجاري واودية الفيوضات الرحمانية)، **لأنه اذا طلبت المادة ـ عند استعدادها ـ بلسان حالها أن يفيض بارئ الكائنات عليها الوجود، فانه ـ تعالى ـ لا بخل في ساحته، فلا بد ان يفيض عليها وجودها اللائق بها. واذا**

وجدت الصورة فهو فرض وجود المعلول (في الخارج، وتحقق ذلك المعلول يكون كاشفا عن تحقق كل ما من شأنه ايجاد ذلك المعلول في الخارج)، **لأن معنى حصول الصورة ـ كما سبق ـ حصول المعلول بالفعل. نعم بعض الأمور الطبيعية لا يلزم من حصول استعداد المادة حصول الصورة بالفعل، وذلك عندما يكون حدوث تلك الصورة متوقفة على حركة من علة محركة خارجة، كاستعداد النخلة للثمر، فإنما تتم ثمرتها بالفعل بعد التلقيح، والتلقيح حركة من فاعل محرك خارج وهو الملقح.**

ومن هذا الباب الأمور الصناعية فإن مجرد استعداد الخشب لأن يصير كرسيا لا يصيره كرسيا بالفعل ما لم يعمل الصانع في نشره وتركيبه على الوجه المناسب.

وعليه لا يقع البرهان اللمي في أمثال هذه المواد، فلا تقع كل مادة حدا أوسط فلذا لا يصح أن يعلل كون الشيء كرسيا بقولنا: لأنه خشب (بتعبير آخر انه لايقع جواب لانه خشب لسؤال عن علة وجود الكرسي، لانه ليس لاجل التوفر على العلة المادية كالخشب الذي فيه استعداد لان يكون بعد حصول شروطه واسبابه التي هي عبارة عن التوفر على جميع العلل الاربعة كرسيا او سريرا، فتحصل: ان السؤال بلمَ، لابد ان يقع جوابه عن بيان العلة التامة لحصول ذلك المعلول).

واما (العلة الفاعلية)، فليس يجب من فرض الفاعل في كثير من الأشياء وجود المعلول، بل لا يؤخذ حدا أوسط الا اذا كان فاعلا تاما، بمعنى أنه مشتمل على تمام جهات تأثيره، كما اذا دل على استعداد المادة ووجود جميع الشرائط، فيما اذا كان المعلول من الأمور الطبيعية المادية.

وذلك كفرض وجود الحرارة في الحديد الذي يلزم منه بالضرورة وجود التمدد، فالفاعل بدون الموضوع القابل لا يكون فاعلا تاما، كما لا يكون القابل بدون الفاعل قابلا بالفعل. ومن هذا الكلام يعلم ويتضح أنه ليس على المطلوب الواحد ـ في الحقيقة ـ(اي النتيجة الواقعية) الا برهان لمي واحد مشتمل على جميع العلل بالفعل أو بالقوة (اي لكي يكون البرهان لميا يجب ان يكون فيه الحد الاوسط علة تامة لثبوت الاكبر للاصغر في النتيجة المركبة من الحدين الاكبر والاصغر)، وان تعددت البراهين ـ بحسب الظاهر ـ بتعدد العلل حسب اختلافها، فالسؤال بلم إنما يطلب به معرفة العلة التامة، فإذا أجيب بالعلة الناقصة فإنه لا ينقطع السؤال بلم. وما دام هنا شرط أو جزء من العلة لم يذكر فالسؤال باق حتى يجاب بجميع العلل التي تتألف منها العلة التامة.

وحينئذ يسقط السؤال بلم وينقطع.

شروط مقدمات البرهان

عرفت ان البُرْهان: هو الحُجَّة البيِّنة الفاصلة (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)[١]. وعرفت ايضا ان البُرْهان عند المَنْطِقِيِّينَ: هو استدلال ينتقل فيه الذهن من قضايا مسلَّمة إلى أخرى تنتُج منها ضرورةً وعند المناطقة القُدامى: هو أسْمَى صور الاستدلال لأنه يقوم على أساس من مقدمات يقينية، وينتهي تبعا لذلك إلى نتائجَ يقينية.

وعرفت ايضا مما تقدم قسمة البرهان الثنائية الى برهان اني ولمي، وكلا منهما ينقسم في نفسه الى قسمين آخرين، فالاني ينقسم بقسمة ثانوية الى كونه دليلا وغير دليل، واللمي ينقسم ايضا بقسمة ثانوية الى كونه مطلق وغير مطلق، وعرفت ايضا ان الشرط الواجب تحصيله في البرهان للحصول على النتيجة التي تفيد العلم واليقين هو ان يكون مقدمات ذلك البرهان مقدمات يقينية قطعية. وهناك شروط اخر عدها الماتن سبعة يجب مراعاتها جميعا او جملة منها في مقدمات البرهان الذي يحصل منه اليقين والعلم في النتيجة. ففي هذا البحث سناتي على ذكر تلك الشروط، نعم القياس البرهاني المنتج لليقين يختلف من قياس الى آخر في احتياج هذه الشروط، فمنها ما تكون الحاجة الى جميعها، ومنها ما تتم فيها الحاجة الى قسم منها دون القسم الآخر، فيكون احتياجها ما خلا كونه يقيني المقدمات في

---

(١) البقرة: ١١١.

الجملة، ومن هنا ذكرت عدة شروط للمقدمات التي يتكون منها البرهان وقد ذكر الماتن (ره) منها سبع منها وهي:

الاول- ان تكون مقدمات القياس يقينية، بمعنى انها من قبيل البديهات العقلية التي عرفت، او ما بنحوها، فبعد افتراض كون البرهان منتجا ومفيدا لليقين بنتيجته، فلازمه ان تكون مقدماته التي يتالف منها التي هي الصغرى والكبر كذلك، فاما ان تكون مما يدركها العقل بمجرد تصور طرفيها او من المجربات والمشاهدات التي قام عليها البرهان بمرتبة سابقة على اعتبارها جزءا من البرهان. وما لم يكن متوفر فيه هكذا مقدمات يقينية لا يعد برهانا منتجا لليقين، وانما يكون من قبيل الجدليات او المغالطات او الشعريات او من قبيل الخطابات التي لا ترتقي الى اليقين الصادق.

لذا قال (قده): ذكروا لمقدمات شروطا ارتقت في أكثر عباراتهم إلى سبعة، وهي:

اولا- أن تكون المقدمات كلها يقينية (**وقد سبق أن ذلك هو المقوم لكون القياس برهانا وتقدم أيضا معنى اليقين هنا**)(وهو ثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه عنه، وقد تقدم في او بحث البرهان). **فلو كانت أحدى مقدمتيه غير يقينية لم يكن برهانا، وكان اما جدليا أو خطابيا أو شعريا أو مغالطيا على حسب تلك المقدمة. ودائما يتبع القياس في تسميته أخس مقدماته**(فان كانت

احدى مقدمات القياس خطابية وكانت الاخرى يقينية فان المتبع هو اعتبار ذلك القياس خطابيا، او جدليا او شعريا، فالنتيجة مثله كذلك، وهذا هو معنى قولهم القياس في تسميته يتبع اخس مقدماته).

الثاني- واذا عرفت ذلك، لازمه ان يكون اليقين بالمقدمات سابق على نتيجة البرهان وهذا من الواضحات. باعتبار ان مجموع هذه المقدمات علة لنتيجة البرهان والنتيجة معلولة لها. والعلة سابقة رتبة من جهة الوجود الزماني على معلولها. وهذا شرط عام في العلاقة النسبية بين العلة والمعلول، وفي نتيجة برهان (اللمي)خاصة، لان كما عرفت ان النتيجة فيه معلولة لحدود البرهان فيه.

لذا قال (قده): ثانيا- أن تكون المقدمات أقدم وأسبق بالطبع من النتائج لأنها لا بد أن تكون عللا لها بحسب الخارج (لعل الانسب ان يقول التقدم والاسبقية بنحو تقدم العلة على المعلول[1]) . **وهذا الشرط**

---

(١) افترضنا ذلك انسب لامكان انفكاك المتقدم عن المتاخر في العلاقة بين المتقدم والمتاخر الطبعي، وان لم يتصور ذلك الانفكاك بيت المتاخر والمتقدم، وبيانه: هو ان التقدم بنحو تقدم العلة على المعلول هو التقدم الرتبي والزماني والتكويني الواقعي، اما التقدم بالطبع وان كان منتجا للعلم بتقدم المتقدم على المتاخر لكنه غير مفيد للعلم بحصول المتاخر عنه يقينا، فمثلا وجود الثلاثة مشروط بوجود الاعداد قبله متقدمة عليه ويستحيل انفكاك هذا التقدم، لكن وجود الاثنين غير مشروط بوجود الثلاثة، ويمكن تصور الانفكاك عنه، فيكون المتاخر علة للعلم بوجود ←

مختص ببرهان (لم).

الثالث ان ادارك العقل متاخرا للعلة، وادراكه النتيجة المعلولة متقدم عليها، غير ضائر بعلّية تلك المقدمات للنتيجة. ومعناد ان الحدوث الزماني للنتيجة بالنسبة لعقولنا لايؤثر في شيء، وليس معناد تقدم المعلول على علته، وانما يقاس ذلك بان يكون الشيء مبدأ والاخر معلولا لذلك المبدأ، وان تاخر العقل في علمه بعلّة الشيء زمانا. فالمهم في هذا الشرط ان تكون العلة اقدم حدوثا زمانيا من النتيجة حتى يصح التوصل بها الى النتيجة اليقينية.

لذا قال (قده): ثالثا ـ أن تكون أقدم عند العقل بحسب الزمان من النتائج حتى يصح التوصل بها إلى النتائج.

فإن الأقدم في نفس الأمر وهو الأقدم بالطبع شيء والأقدم بالنسبة إلينا وبحسب عقولنا شيء آخر، فإنه قد يكون ما هو الأقدم بحسب الطبع كالعلة ليس أقدم بالنسبة إلى عقولنا بأن يكون العلم بالمعلول أسبق وأقدم من العلم بها، فإنه لا يجب في كل ما هو أقدم بحسب الطبع أن يكون أقدم عند العقل في

→

المتقدم حتما في الطبع، وليس العكس، فقد ينفك وجود المتقدم عن المتاخر، ومن هنا صار الانسب ان نعتبر التقدم والتاخر بنحو تقدم العلة على المعلول وتاخر المعلول على العلة، ولعله (ره) اراد هذا المعنى من التقدم بالطبع، فتامل.

المعرفة.

الرابع- مقدمات البرهان هي المعرِّفة(بالكسر) والدالة على النتيجة التي هي المعرَّفة(بالفتح)، وقد عرفت في الجزء الاول بان يكون المعرِّف اوضح واجلى وابين من المعرَّف، فلايستدل الا بما هو اعرف اي بالمعلوم التصديقي على المجهول التصديقي.

لذا قال (قده): رابعا- أن تكون أعرف عند العقول من النتائج ليصح أن تعرفها، لأن المعرِّف يجب أن يكون أعرف من المعرَّف. ومعنى أنها أعرف أن تكون أكثر وضوحا ويقينا لتكون سببا لوضوح النتائج، بداهة أن الوضوح واليقين يجب أن يكون أولا وبالذات للمقدمات، وثانيا وبالعرض للنتائج.

الخامس- المقدمات الغريبة غير الذاتية لا تكون عللا للنتائج في البرهان والقياس، لان المحمولات الغريبه لا تكون سبب لاتصاف الذات بالمحمول، والغريبة هي ما يعرض الموضوع بواسطة عروضية خارجة أعم منه كعروض المشي للناطق لأنه حيوان، فان أخذنا الناطق فصلا - أعني نفس صورة النطق - فليس المشي من عوارضه، نعم إن أخذناه حاكيا عن النوع - أعني نفس الانسان - فالمشي من عوارض جزئه الأعم، وهو من العوارض الذاتية، من غير فرق في جميع ذلك بين أن يفرض للعرض واسطة ثبوتية (وهي الواسطة التي تكون علة في عروض العارض

على المعروض) وبين عدمه[١].

(١) توضيح مصطلح (الواسطة): قسّموا الواسطة الى الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت والواسطة في الاثبات.

وعرّفوا الواسطة في العروض: بأنّها الواسطة في الحمل، بمعنى أن العارض يحمل على الواسطة، وبواسطة حمل الواسطة على الموضوع يكون ذلك العارض محمولا على ذلك الموضوع.

ونسب الى الشيخ الرئيس بأنها ما يقترن بقولنا «لأنّه» حين يقال «لأنّه كذا» كما يقال إنّ هذا الشخص متحرك الاصابع لأنه كاتب، أو إن العالم حادث لأنّه متغيّر (الاشارات ١: ١٦٢).

ومعنى ذلك، ان التغيير كان علة الحدوث الذي هو محمول على العالم.

وعرّفوا الواسطة في الثبوت: بأنها العلة في عروض العارض على المعروض.

وعرّفوا الواسطة في الاثبات: بأنها ما أوجبت العلم بثبوت العارض للمعروض.

وقال العلاّمة الاصفهاني (ره) في حاشيته على الكفاية: مع أنّهم صرحوا أيضا بأن العارض للشيء بواسطة أمر أخص أو أعم داخليًا كان أو خارجيا عرض غريب، والأخص والأعم واسطة في العروض، فيشكل حينئذ بأن أغلب محمولات العلوم عارضة لانواع موضوعاتها، فتكون أعراضا غريبة لها، كما أن جل مباحث هذا العلم يبحث فيها عما يعرض لأمر أعم من موضوع هذا العلم كما لا يخفى. وقد ذهب القوم في التفصي عن هذه العويصة يمينا وشمالا ولم يأت أحد منهم بما يشفي العليل ويروي الغليل.. إلخ. (نهاية الدراية للاصفهاني ١: ١٩ ـ ٢٠).

وقيل: لازم هذه التعاريف سقوط هذا التقسيم للواسطة، لأنّ كلا من هذه الوسائط التي عدّوها واسطة في الحمل لا تكون إلا علة في عروض محمولها على الذات، فانّ الناطق علة في عروض الادراك على الانسان، وهكذا الحال في الحيوان والماشي، وهكذا الحال في الأعراض، إذ لا يخفى أنّ العرضين لمعروضين أو لمعروض واحد، مع فرض كون انتساب كل منهما ←

والعرض الذاتي ما يعرض الشيء بلا واسطة في العروض، كالامكان والوجوب والامتناع، فانّ لحوقها لمعروضاتها بلا واسطة عروضية أو بواسطة فيه داخلة في المعروض مساوية له كادراك المجرد العارض على الانسان بواسطة الناطق، أو أعم منه كالمشي اللاحق له بواسطة الحيوان، فان معروض المشي إنّما هو الحيوان لا نفس الانسان، ولو سلّمنا أنه عارض على نفس الانسان لقلنا إنه بعلة جزئه الذي هو الحيوان، فتكون الحيوانية واسطة في ثبوت المشي للانسان لا واسطة في العروض، وهكذا الحال في إدراك المجرّدات العارض على الانسان بواسطة الناطقية. أو بواسطة خارجة مساوية كالأطراف

→

الى معروضه نسبة حقيقية، إن لم يكن بينهما ارتباط العلية والمعلولية مثل بياض الجسم وحرارته، فلا يكون أحدهما واسطة في الآخر بأي معنى أخذنا الواسطة من هذه المعاني الثلاثة، وإن كان أحدهما علة لعروض الآخر على معروضه مثل الكتابة التي هي علة في عروض حركة الاصابع على الذات، كانت العلة واسطة في الثبوت.

وقيل: لعلّ الأولى هو أخذ الواسطة بمعنى العلة، فيقال واسطة في العروض بمعنى أنها علة في عروض العارض على معروضه، فتنطبق على الواسطة في الثبوت. ويكون معنى الواسطة في الاثبات ما يكون علة في الاثبات. فليس لنا إلا واسطتان: واسطة في العروض وهي الواسطة في الثبوت، وواسطة في الاثبات، وهي شاملة للعلة التي هي الواسطة في الثبوت أعني العروض، وللمعلول، ولأحد المعلولين بالنسبة الى الآخر، وهذا هو المستفاد من عبارة شرح المطالع. (شرح المطالع لقطب الدين الرازي حاشية الشريف الجرجاني: ١٩).

العارضة للجسم بتوسط عنوان المتناهي.

ومن ذلك كله يظهر لك أن العوارض للشيء ليس فيها غريب. فانَ الفارق بين الذاتي والغريب هو الواسطة في العروض، فان كانت داخلة في المعروض أو كانت خارجة مساوية له، كان العرض بواسطتها ذاتيا، وإلاّ كان العرض غريبا.

فلابد ان تكون المقدمات مناسبة للنتائج اي ان تكون المحمولات فيها على موضوعاتها ذاتية وبحثها آت ان شاء الله.

لذا قال (قده): خامسا- ان تكون (المقدمات) **مناسبة للنتائج، ومعنى مناسبتها أن تكون** (المقدمات) **محمولاتها ذاتية أولية لموضوعاتها، على ما سيأتي من معنى الذاتي والأولي هنا، لأن الغريب** (المقدمات التي ليس من سنخ النتائج) **لا يفيد اليقين بما لا يناسبه لعدم العلة الطبيعية بينهما.**

بتعبير آخر ان الغريب هو العارض الذي يعرض عارضا آخر ليس من سنخه، مثل الشدّة العارضة للبياض العارض للجسم، والسرعة العارضة للحركة العارضة للجسم، فليس ذلك من قبيل الواسطة في العروض، لأنّ الشدّة ليست من عوارض الجسم وكذلك السرعة، وإنما هي من عوارض عارضه وهو البياض في الأول والحركة في الثاني، ولا يتصف الجسم بالشدة ولا السرعة إلاّ باعتبار التجوّز من قبيل نسبة العرض إلى الذات باعتبار ملابسها نظير نسبة الطول إلى زيد باعتبار كونه طويل الأب ونحو ذلك من النسب المجازية مثل قولهم: جرى

النهر وسال الميزاب، هذا بالنظر إلى النظر العرفي. وأما بحسب الدقة ومحالية قيام العرض بالعرض فليس هناك عرضان يكون الثاني منهما وهو السرعة قائما بالحركة، ويكون الأول منهما وهو الحركة قائما بالجسم، لما هو مقرر في مقاره من استحالة قيام العرض بالعرض، وقد تخلّصوا من ذلك بما يفيدونه من قولهم: إن ما به الامتياز في البسائط عين ما به الاشتراك، ومفاد ذلك أن صفات العرض عين ذاته، وحينئذ فلا يكون في البين إلاّ عرض واحد.

لذا قال (قده): **وبعبارة أخرى ـ كما قال الشيخ الرئيس في كتاب البرهان**[1] **ـ فإن الغريبة لا تكون عللا** (اي المقدمات الغريبة التي لاربط لها بالنتيجة لا تصلح ان تكون حدودا وسطى في الاقيسة البرهانية المفيدة للعلم واليقين)، **ولو كانت المحمولات البرهانية يجوز أن تكون غريبة لم تكن مبادئ البرهان عللا** (لعدم المسانخة بين المقدمات والنتائج)، **فلا تكون مبادئ** (اي مقدمات) **البرهان عللا للنتيجة.**

السادس ـ ان تكون احدى مقدمتي البرهان ضرورية ذاتا او وصفا، ومعنى ذلك ان يكون المحمول ثابتا للموضوع بحيث يستحيل سلبه عنه ضرورة، مثاله الحيوانية والناطقية الثابتة لذات الانسان، فهما

---

(١) كتاب البرهان من الشفا ص ٧٢.

ثابتتان للانسان على وجه يستحيل سلبهما عنه. وعلى ذلك. فان الضرورة التي تكون عليها احدى مقدمتي البرهان هي الضرورة الذاتية والوصفية، فانها مشروطة ببقاء العنوان وصدقه عليه، فان الحيوانية والناطقية لا يمكن سلبهما عن الانسان مادام ينطبق عليه عنوان الانسانية، وهذا هو معنى قولهم في بحث البرهان ان (ح) بالضرورة هو اتصافها بالضرورة الذاتية او الوصفية.

لذا قال (قده): سادسا- أن تكون ضرورية، اما بحسب الضرورة الذاتية أو بحسب الوصف(اي اذا اتصف الشيء بانه (ح) فهو متصف بانه (ب)، للملازمة بينهما، اما اتصاف الشيء بانه (ح)، لا يشترط ان يكون بالضرورة، بل الضرورة بين (ح) و (ب)، وهذا هو معنى الضرورة في باب القياس) . **وليس المراد من (الضروري) هنا المعنى المقصود منه في القياس، فإنه إذا قيل هناك: (كل حـ ب بالضرورة) يعنون به أن كل ما يوصف بأنه (حـ) كيفما اتفق وصفه به فهو موصوف بأنه (ب) بالضرورة وان لم يكن موصوفا بأنه (حـ) بالضرورة.**

توضيح مصطلح المشروطة العامة والضرورة المطلقة

المشروطة العامة هي القضية التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه، بشرط أن يكون ذات الموضوع متصفا بوصف الموضوع، أي يكون لوصف الموضوع دخل في تحقيق الضرورة، مثال الموجبة قولنا: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا،

فإن تحرك الأصابع ليس بضروري الثبوت لذات الكاتب، بل ضرورة ثبوته إنما هي بشرط اتصافها بوصف الكاتب، ومثال السالبة قولنا: بالضرورة لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبا، فإن سلب ساكن الأصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري إلا بشرط اتصافها بالكتابة.

الضرورية المطلقة هي القضية التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، أو بضرورة سلبه عنه، ما دام ذات الموضوع موجودة، أما التي حكم فيها بضرورة الثبوت، فضرورية موجبة، كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة، فإن الحكم فيها بضرورة ثبوت الحيوان للإنسان في جميع أوقات وجوده، وأما التي حكم فيها بضرورة السلب فضرورية سالبة، كقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة، فالحكم فيها بضرورة سلب الحجر عن الإنسان في جميع أوقات وجوده[1].

لذا قال (قده): واما هنا فيعنون به المشروطة العامة أي ان كل ما يوصف بانه (حـ) بالضرورة فانه موصوف بأنه (ب).

السابع- في هذا الشرط يفترض ان تكون المقدمات كلية، فما هو المراد من الكلية في هذا الشرط، قد عرفة فيما تقدم ان القضايا

---

(١) الدائمة المطلقة هي القضية التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع، أو بدوام سلبه عنه، ما دام ذات الموضوع موجودا، مثال الإيجاب كقولنا: دائما كل إنسان حيوان، فقد حكمنا فيها بدوام ثبوت الحيوانية للإنسان ما دام ذاته موجودا، ومثال السلب: دائما لا شيء من الإنسان بحجر، فإن الحكم فيها بدوام سلب الحجرية عن الإنسان ما دام ذاته موجودا.

تنقسم الى المحصورة والمهملة، والمراد من المحصورة ان يفرض فيها الكمية، فاما ان تكون كلية، واما ان تكون جزئية، وقد تكون مهملة من جهة الكم، وعرفت ان المهملة في قوة الجزئية، وعرفت ايضا ان الكلية التي يقع تحت الموضوع فيها افراد لا حصر لعددهم، والجزئية هي ان يقع تحت موضوعها افراد متعددة لكن المحمول فيها يقال على بعض تلك الافراد، فليس هذا هو المراد من الكلية الذي هو قبال الجزئية، بل الذي يقع قبال نوع آخر من القضايا التي تسمى بالشخصية، والشخصية هي القضايا التي لا يقع تحت موضوعها الا فرد واحد، فمث هذه المقدمات الشخصية غير صالحة في ان تكون مقدمة في البرهان. فيتبين ان المراد بقولهم في مقدمات البرهان ان تكون كلية اي في قبال القضايا الشخصية، حتى لو كانت جزئية، او مهملة باعتبار ان المهملة في قوة الجزئية، فالكلية الاعم منها ومن الجزئية والمهملة.

لذا قال (قده): **سابعا- ان تكون كلية. وهنا أيضا ليس المراد من** (**الكلية**) **المعنى المراد في القياس** (الكلية في مبحث القياس يراد منه المعنى المقابل للجزئية). **بل المراد أن يكون محمولها مقولا على جميع أشخاص الموضوع في جميع الازمنة قولا أوليا** (سياتي معنى الاولية في المحمولات، وهي التي لا تحتاج في عروضها على الموضوع الى واسطة في الثبوت او العروض) **وإن كان الموضوع جزئيا** (عرفت ان الموضوع في القضايا الجزئية يقع تحته افراد وان المحمول يقال على بعض

تلك الافراد، والمراد من الكلية هنا هو ان يكون المحمول فيها مقولا على كل افراد الموضوع كذلك، فتدخل الجزئية تحت عنوان الكلية في ان افراد الموضوع فيها غير واحد اي منطبق على كثيرين، وهذا المعنى الفلسفي للجزئي موجود فيه ايضا، فالجزئي كلي بانطباقه على كثيرين ايضا) **أو مهملا** (عرفت ان القضايا المهملة هي في قوة الجزئية فتدخل فيها من هذه الجهة)، **فالكلية هنا** (الاعم منها ومن الجزئية والمهملة، فـ) **يصح أن تقابلها الشخصية**(هذا في مبحث مقدمات البرهان).

والمقصود من معنى الكلية في القياس (اي في غير مبحث مقدمات البرهان) **أن يكون المحمول**(في القضايا الكلية المقابلة للجزئية) **مقولا على كل واحد** (من افراد الموضوع) **وان لم يكن في كل زمان. ولم يكن الحمل أوليا، فتقابل الكلية هناك القضية الجزئية والمهملة.**

وهذان الشرطان الأخيران (الشرط السادس وهو ان تكون المقدمات ضرورية، والشرط السابع، ان تكون المقدمات كلية) **يختصان بالنتائج الضرورية الكلية** (يعني اذا اردنا الحصول على نتائج ضرورية بالمعنى المقابل للممكن، وكلية بالمعنى المقابل للشخصية)، **فلو جوزنا أن تكون نتيجة البرهان غير ضرورية وغير كلية، فما كان بأس في ان تكون أحدى المقدمات ممكنة أو غير كلية بذلك المعنى**

(المقابل للشخصية) **من الكلية، لأنه ليس يجب في جميع مطالب** (اي نتائج) **العلوم أن تكون ضرورية أو كلية، إلا أن يراد من الضرورية، ضرورية الحكم** (المراد من ظرورية الحكم هو ان تكون المحمولات ثابتة للموضوعات ويستحيل انفكاكها عنها يقينا) **وهو الاعتقاد الثاني** (اي الاعتقاد بالمعنى الاخص الذي لا يمكن سلبه ابدا)، **وان كانت جهة القضية هي الامكان** (المقابل للضرورة بمعنى الوجوب)، **فإن اليقين ـ كما تقدم يجب أن يكون الاعتقاد الثاني** (وهو اليقين بالمعنى الاخص) **فيه لا يمكن زواله.**

ولكن هذا الشرط عين الشرط يقينية المقدمات وهو الشرط الاول (فيعود الشرط السادس الى الشرط الاول، وكان المناسب ان يجعل هذا التعقيب في ذيل الشرط السادس لعله كان اوفق ترتيبا، والامر سهل بعد ان عرفت عزيزي الطالب المراد منه).

معنى الذاتي في كتاب البرهان

مر عليك في الشرط الخامس من الشروط المتقدمة التي تجب مراعاتها في المقدمات البرهانية للحصول على نتائج ضرورية كلية يقينية، وقد ذكر على ان تكون محمولات المقدمات ذاتية اولية لموضوعاتها، وفي هذا المبحث بيان ما هو المراد من الذاتي هنا هل هو الذاتي الذي قرئنا في الكليات الخمسة الذي هو جزء الذات او

تمامها، او غير ذلك، فنقول:

اولاً- قد عرفت في باب الكليات الخمسة، ان الذاتي فيها ان يكون مما يحمل على الذات حملا ذاتيا اوليا، بمعنى ان وضعه ورفعه ملازم لوضع ورفع الموضوع الذي هو الذات، مثاله: الانسان حيوان ناطق، ففي هذا الحمل الذاتي الاولي، المحمول (حيوان، وناطق)، يدور مدار الذات وضعا ورفعا، والذاتي في باب البرهان، كذلك يتوفر على مثل هذه الملازمة بين المحمول مع ذات الموضوع، اعني الموضوع وضعا ورفعا، لكن مع فارق واحد، هو ان الذاتي في باب الكليات الخمسة معناه مع ذلك، المعنى المقابل للعرضي[1]، وهذا معنى قولهم انه يمثل جزء الذات مثل حيوان ومثل ناطق، او كل الذات مثل حيوان ناطق، اما الذاتي في باب البرهان، فيقابله (الغريب)، اذ يقولون: ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. فيكون المراد منه المعنى الذي يتوفر عليه كلي ذاتي باب الكليات الخمسة الذي معناه مقابل العرضي، بالاضافة الى الكلي الذاتي الذي لا يقع في قبال العرضي، بل الواقع

---

(١) العرضي الذات لا تتقوم به، بمعنى أنّه يمكن تصور الذات تصورا تاما دون تصور العرضي، كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان، فليس من الضروري أن نتصوّر الضاحك كي نتصوّر الإنسان وإن كان غير منفك عن الإنسان في الخارج والعين ينقسم العرضي إلى قسمين: أحدهما: المحمول بالضميمة، وهو ما يتوقف - في حمله على الذات - على انضمام أمر آخر إليه.
ثانيهما: المحمول من صميمه، ويقصد به ما لا يتوقف - في حمله على ذات الموضوع - على انضمام شيء آخر إليه.

في قبال الغريب. مثل الزوجية او الفردية محمولات ذاتية على موضوعاتها التي هي ذات الاعداد، مع انها ليس من جزء الذات ولا هي كلي الذات لموضوعاتها، فان الزوجية ليس جزء الذات في الاربعة، ولا الفردية في الثلاثة كذلك. ونفس الموضوع كاف في حمل الزوجية او الفردية عليه.

فيتحصل: ان الذاتي ههُنا أعم من المقوم، فأنه يشمل أيضاً الأعراض الذاتية، وهي التي تلحق الموضوع لماهيته - كالضحك للإنسان، والزوجية للعدد. فكل ما يقع في حد الموضوع أو يقع الموضوع في حده فهو ذاتي له.

لذا قال (قده): تقدم انه يشترط في مقدمات البرهان أن تكون المحمولات ذاتية للموضوعات (أي: أن المحمول إنما يكون ضروريا للموضوع ما دام وصفه العنواني ثابت له بالضرورة)، **وللذاتي في عرف المنطقيين عدة معاني[1] أحدهما الذاتي في كتاب البرهان.**

---

(١) راجع الجوهر النضيد: ص ١٧٧، وشرح الإشارات: ص ٢٩٦، والنجاة: ص ٦٨، والتحصيل: ص ٢٠٩. قال الشيخ (ره) في تجريد المنطق: والأولي هو المحمول لا بتوسط غيره كالجنس القريب والفصل والعرض الذاتي الحقيقي على النوع. والكلي ههُنا أن يكون المحمول مقولاً على الكل في جميع الأزمنة حملاً أولياً. والضروري ههُنا ما سميناه عرفية عامية، وقد يقع غير الضروري كالممكنات الأكثرية في مقدمات أمثالها، وكذلك غير الكلي في المطالب الجزئية.

ولا بأس ببيانها جميعا ليتضح المقصود هنا، فنقول: اولا- الذاتي في باب الكليات، ويقابله (العرضي). وقد تقدم[١].

ثانيا- المعنى الثاني من معاني الذاتي هو الذاتي في باب الحمل والعروض، بمعنى ان يكون المحمول متصف بالذاتية، لا الحمل، والذاتي في هذا المعنى المقابل لمعنى الغريب، لا الذي في قبال العرضي الذي هو من قبيل الذاتي في الكليات الخمسة، وقد عرفت ما هو المراد منه في الشرح المتقدم.

لذا قال (قده): ثانيا- الذاتي في باب الحمل والعروض، ويقابله (الغريب) (سمي بالغريب لانه غير ماخوذ في ذات الموضوع، وهو ايضا في قبال المحمول في باب الكليات الخمسة التي يكون فيها المحمول جزء الذات اي ماخوذا في تعريف الذات اي الموضوع)، **اذ يقولون: ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.**

اقسام المحمولات الذاتية

هذا بيان لاقسام المحمولات الذاتية، وما هي العلة في كون المحمولات فيها ذاتية، وهي ستة معان، الخمسة الآتية الذكر، والذاتي في باب البرهان الجامع بين الأول والثاني وهي:

(أ)- يمكن ان تكون المحمولات ذاتية اذا اخذ الموضوع في تعريف

---

(١) راجع الظفر بلطائف منطق المظفر الكليات الخمسة: ج١.

وحد المحمول. بيان ذلك بالمثال: فقد ذكر مثال الانف الافطس[١]. وهذه قضية حملية، المحمول فيها ذاتي بسبب ان الموضوع (الانف). اخذ في تعريف الافطس، فقد عرفوا الافطس بانه الانف العريض، مع ان الانف هو الموضوع في القضية الحملية الانف الافطس. فصار المحمول (الافطس) فيها ذاتيا لان الانف اخذ في تعريفه، وما كان من هذا القبيل فهو من المحمولات الذاتية.

لذا قال (قده): **وهو** (اي المحمول الذاتي)**له درجات، وفي الدرجة الأولى ما كان موضوعه مأخوذا في حده** (اي تعريف المحمول)، **كالانف في حد الفطوسة حينما يقال** (**الانف أفطس**) **فهذا المحمول** (الافطس)**ذاتي لموضوعه** (وهو الانف في القضية الحملية: الانف الافطس)، **لأنه إذا أريد تعريف الأفطس أخذ الأنف في تعريفه.**

(ب)- من معاني المحمولات الذاتية هو ان يكون موضوع المعروض له ماخوذا في حد وتعريف المحمول، مثاله: المرفوع ذاتي الفاعل، فان الرفع علامة الفاعل بحسب الاعتبارات النحوية وليس هي كذلك بحسب اخذها في حد وتعريف المرفوع، اي لم يؤخذ الموضوع في هذا النوع من الذاتي في تعريف المحمول، فما هي العلاقة بينهما لكي يعتبر المرفوع ذاتي في حمله على الفاعل؟

---

(١) الفطس - بالتحريك - تطامن قصبة الأنف وانتشارها (مجمع البحرين).

والجواب ان الفاعل وان لم يؤخذ باعتبار دخوله في تعريف المرفوع كما في الانف الافطس، الا ان المرفوع والفاعل اخذ في تعريف كل منهما لفظ مشترك وهو (كلمة)، فان الفاعل كلمة والمرفوع كلمة ايضا، فهما يشتركان بحقيقة واحدة وهي ان كلا منهما كلمة، فيكون معروض المرفوع هو هو معروض الفاعل، فيتبين ان المرفوع محمول ومعروضه الفاعل، وهذا يعني اخذا للموضوع لكن بمعروضه لا بذاته في تعريف المحمول.

فيصدق كون المحمول ذاتيا للموضوع مع انه من قبيل المرفوع والفاعل اللذان اخذ حد كلا منهما الكلمة.

لذا قال (قده): ثم قد يكون موضوع المعروض له ماخوذا في حده، كحمل المرفوع على الفاعل فإن الفاعل لا يؤخذ في تعريف المرفوع ولكن الكلمة التي هي معروضة للفاعل.

(بتعبير آخر، هو ان الفاعل كلمة وهي مرفوعة، فالكلمة اخذت في حد المرفوع كما هي مأخوذة في حد الفاعل) **تؤخذ في تعريفه كما تؤخذ في تعريف الفاعل.**

(ج)- من معاني المحمولات الذاتية، هو ان يكون المحمول اخذ في تعريفه جنس المعروض له، كحمل المبني على الفعل الماضي في قول النحوي الفعل الماضي مبني على الفتح، فالبناء محمول على الفعل والفعل هو الموضوع، وهذا البناء صار محمولا ذاتيا لان جنس المعروض البناء له اخذ في تعريف المحمول، وجنس المعروض له هو

الكلمة ايضا، حيث يعلم من تقسيم النحاة الكلمة الى الاسم والفعل والحرف، فالكلمة جنس لما تحتها من انواع. وذات الكلمة اخذت ايضا في تعريف المحمول حيث ان البناء كلمة ايضا، فما كان من هذا القبيل يكون من قبيل الحمل الذاتي.

لذا قال (قده): وقد يكون جنس المعروض له مأخوذا في حده، كحمل المبني على الفعل الماضي مثلا فإن الفعل لا يؤخذ في تعريف المبني ولكن جنسه وهو الكلمة هي التي تؤخذ في حده.

(د)- من معاني المحمولات الذاتية، هو ان يكون المحمول اخذ في تعريفه وحده معروض جنس الموضوع، وهو من قبيل حمل المنصوب على المفعول المطلق، بان يقال المفعول المطلق منصوب، وهذا وان كان غير ماخوذ في تعريف المنصوب فلا يقال المنصوب هو المفعول المطلق، الا ان معروض جنس المفعول المطلق الذي هو (كلمة)، قد اخذ في تعريف المنصوب، فالمنصوب كلمة، ومعروض جنس المفعول المطلق كلمة ايضا، والكلمة التي هي معروض جنس الموضوع تعرض على المحمول اي تؤخذ في تعريفه، فيكون الذاتي ذاتي من هذا القبيل.

لذا قال (قده): وقد يكون معروض الجنس ماخوذا في حده كحمل المنصوب على المفعول المطلق مثلا فان المفعول المطلق (وهو

الموضوع) **لا يؤخذ في حده المنصوب ولا جنسه** (اي ولا جنس المفعول المطلق يؤخذ في حد المنصوب لان جنس المفعول المطلق هو المفعول، بل الذي يؤخذ في تعريف المنصوب هو معروض جنس المفعول المطلق وهو الكلمة)، **وهو المفعول يؤخذ في حده بل معروض المفعولية** (اي معروض المفعول المطلق) **وهو الكلمة تؤخذ في حده.**

(والمتحصل انه): **ويمكن جمع هذه المحمولات الذاتية** (اي الحالات الاربعة المتقدمة) **بعبارة واحدة فيقال: المحمول الذاتي للموضوع** (مقابل الغريب) **ما كان موضوعه** (وهو المحمول الذاتي من قبيل النوع الاول) **أو أحد مقوماته** (اي مقومات الموضوع، التي هي اما معروضه، او جنسه، او معروض جنسه) **واقعا في حده** (اي في تعريفه). **لأن جنس الموضوع مقوم** (المقوم ما كان جزء الذات او كل الذات) **له** (للموضوع) **وكذا معروضه** (الموضوع) **لأنه يدخل في حده** (أي جنس الموضوع) **وكذا معروض جنسه** (الموضوع) **كذلك.**

ثالثا- الذاتي في باب الحمل، وهوما كان نفس الموضوع كافيا لانتزاع المحمول بدون الحاجة الى واسطة بالعروض، والمصطلح عليه في كلماتهم بالاولي.

قال الشيخ (رحمه الله) في تجريد المنطق: والأولي هو المحمول لا بتوسط غيره، كالجنس القريب والفصل والعرض الذاتي الحقيقي

على النوع. أ هـ.

فان المحمول عندما نقايسه بموضوعه، لا يخلو من أحد القسمين:

أحدهما: المحمول بالضميمة، وهو ما يتوقف - في حمله على الذات - على انضمام أمر آخر إليه.

ثانيهما: المحمول من صميمه، ويقصد به ما لا يتوقف - في حمله على ذات الموضوع - على انضمام شيء آخر إليه، وبيان القسمين:

(١)- أن يكون الموضوع في ذاته مستحقاً لحمل المحمول عليه، فلتبرير الحمل لا يحتاج إلى ضميمة أمر آخر على الموضوع.

(٢)- أن الموضوع لا يصلح لحمل محمول عليه إلا مع فرض ضميمة أمر آخر معه.

مثاله: لو قلنا إن هذا الجسم أبيض، فهذا الجسم هو الموضوع والأبيض هو المحمول، فالجسم في ذاته لا يلزم أن يكون أبيضاً، أي أنَّ الجسم من حيث أنَّه جسم ليس بأبيض، ولم يستحق أن يحمل الأبيض عليه إلا بعد عروض البياض عليه وانضمامه له، فلولا البياض المنضم إلى الجسم والعارض عليه، لم يكن من الصحيح حمل الأبيض عليه. فالبياض هو الواسطة في عروض الأبيض على الجسم وحمله عليه وهذا ما يسمى بالواسطة في العروض أو الحيثيَّة التقييدية.

وإذا قلنا هذا الجسم حارٌ، فالحار ليس هو صفة للجسم بل هو صفة للحرارة نفسها ولكن بما أنَّ الجسم اتَّصف بالحرارة صحَّ القول بأنَّه حار.

وأمّا: عندما نلاحظ البياض بما هو بياض، فالأمر يختلف تماماً لأنَّ البياض أبيض في نفسه من غير واسطة، فهو في نفسه يستحق هذه الصفة، كما أنَّ الحرارة في نفسها تستحق أن يسند إليها مفهوم الحار وكذلك النار فهي حارَّة من صميمها، لأنَّ الحرارة تنتزع من النار بلا ضميمة أمر آخر إليها، وكما أنَّ الزوج ينتزع من الاثنين والأربعة من غير واسطة في البين.

فالاولي من المحمولات يكون فيه نفس الموضوع علة في حمل المحمول عليه، بلا حاجة الى واسطة لذلك العروض، كما مثل لها سابقا بالزوجية المحمولة على الاربعة، او من قبيل حمل الابيض على البياض، فان علة هذا الحمل هو اتصاف الذات التي هي الموضوع بالابيض كونه بياضا، وكذلك في حمل الموجود على الوجود، فهو ليس بشيء خارجا عن الوجود، وهذا هو معنى كونه نفس الموضوع علة لحمل المحمول عليه، وهو الذي يصطلح عليه في كلماتهم بالمنتزع عن مقام الذات. ويقابله كما عرفت القسم الثاني وهو المحمول بالضميمة، والمقصود من المحمول بالضميمة هو ان يكون مثل حمل الموجود على الماهية في قولهم الانسان موجود، فان الوجود ليس من صميم الانسان بل هو منضم اليه بواسطة من وسائط العرض، وكذا في حمل الابيض على الجسم، فانضمام الابيض الى الجسم يرتجى بياضه، وهذا ليس سواء والقول بوجود الموجود، ولا ببياض الابيض، فان الموجود من صميم الوجود ومشتق منه، وكذا الابيض مشتق من البياض وهو من صميمه، فعرض عليه بلا احتياج لواسطة، وهذا هو

معنى الاوليات، فالذاتي الاولي في هذا القسم لا يحتاج في ادراكه الا الى تصور الطرفين فيها، وكل قضية اولية كذلك والذاتي الاولي من هذا القبيل ايضا.

لذا قال (قده): ثالثا- (الذاتي) في باب الحمل أيضا، وهو ما كان نفس الموضوع في حد ذاته كافيا لانتزاع المحمول بدون حاجة إلى ضم شيء إليه وهو الذي يقال له: (المنتزع عن مقام الذات)، ويقابله ما يسمى المحمول بالضميمة، مثل حمل الموجود على الوجود، وحمل الأبيض على البياض، لا مثل حمل الموجود على الماهية، وحمل الأبيض على الجسم، فإن هذا هو المحمول بالضميمة فإن الماهية موجودة ولكن لا بذاتها، بل لعروض الوجود عليها، والجسم أبيض ولكن لا بذاته، بل لضم البياض إليه وعروضه عليه، بخلاف حمل الموجود على الوجود فإنه ذاتي له بدون ضم وجود آخر له بل بنفسه موجود، وكذا حمل الأبيض على البياض فإنه أبيض بذاته بدون ضم بياض آخر إليه فهو ذاتي له.

رابعا- الذاتي في باب الحمل ايضا، وهو ما تقدم من انه حمل اولي ذاتي بالمعنى المقابل للحمل الشايع الصناعي، لكن الذي تقدم في الاصطلاحين الاخيرين الثاني والثالث كانت الذاتية فيهما وصف للمحمول، وههنا فهي وصف في الحمل.

لذا قال (قده)ـ (الذاتي) في باب الحمل أيضا، ولكنه في هذا القسم وصف لنفس الحمل لا للمحمول كما في الاصطلاحين الاخيرين، فيقال الحمل الذاتي ويقال له الاولي أيضا. ويقابله الحمل الشايع الصناعي وقد تقدم ذلك في الجزء الأول.

خامساـ الذاتي في باب العلل وهذا الذاتي ما كانت العلاقة بين المحمول وبين الموضوع هي علاقة السببية والمسببية، اي علاقة العلة بعلته، والمعلول بعلته، وعلاقة المتاخر بالمتقدم، فان كل هذه العلاقات وسواها من هذا القبيل هي من المحمولات الذاتية، المقابلة لمعنى الاتفاقي الذي يكون منشأه الصدفة المحضة لا غير، وامثلة الاتفاقيات الصدفية كثيرة، منها قول خرجت من الدار فامطرت السماء، فهطول الامطار اتفاقي بالنسبة الى الخروج من الدار، ولا علاقة بين الحدثين بالمرة، بينما الذاتي في باب العلل فلا اتفاق ولا صدفة وانما هي علاقة المؤثر بالاثر، والفاعل بالفعل.

قال الشيخ رحمه الله في تجريد المنطق: وفي العلوم يسمى كل ما يقع في حده الموضوع كالزوج للعدد، أو جنسه كالزوج للاثنين، أو معروضه كالناقص للأول، أو معروض جنسه كالناقص لزوج الزوج ذاتياً إذا كان الباحث عنها علماً واحداً.

لذا قال (قده): خامساـ (الذاتي) في باب العلل، ويقابله (الاتفاقي)، مثل ان يقال: اشتعلت النار فاحترق الحطب، وابرقت السماء فقصف الرعد، فإنه لم يكن ذلك اتفاقيا بل اشتعال النار

يتبعه احراق الحطب اذا مسها والبرق يتبعه الرعد لذاته. لا مثل ما يقال: فتح الباب فابرقت السماء، أو نظر لي فلان فاحترق حطبي أو حسدني فلان فاصابني مرض، فإن هذه وأمثالها تسمى أمور اتفاقية.

اذا عرفت هذه المعاني(الخمسة) **للذاتي فاعلم أن مقصودهم من الذاتي في كتاب البرهان ما يعم المعنى الأول** (اي يعم الذاتي في باب الكليات الخمسة، المقابل في معناه لمعنى العرضي) **والثاني**(اي الذاتي في باب البرهان المقابل في معناه لمعنى الغريب).

ويجمعهما في البيان ان يقال: الذاتي (في باب البرهان) **هو المحمول الذي يؤخذ في حد** (اي يؤخذ في تعريف) **الوضوع أو الموضوع أو احد مقوماته يؤخذ في حده.**

معنى الاولي

المراد بالاولي هو المحمول لا بتوسط غيره في عروضه الموضوع، كحمل الموجود على الوجود، وحمل الابيض على البياض، ومعنى انه محمول لا بتوسط غيره، هو انه لا يحتاج واسطة بالعروض في ثبوت الموضوع للمحمول، بخلاف ما لو كان عروض الابيض على الجسم، فانه بالتحليل الذهني توجد واسطة بالعروض على الجسم، لان اللون الابيض يعرض اولا وبالذات سطح ذلك الجسم، وثانيا وبالتبع يعرض الجسم، فالسطح واسطة بعروض الابيض على الجسم، وهذا المقصود من الغير الذي يتوسط بين المحمول والموضوع الذي

هو الجسم في المثال، وكذلك في عروض الوجود على الانسان في قولك الانسان موجود، فان الوجود يعرض اولا على الموجود ثم بتوسط الموجود يعرض الوجود على الانسان، فاولا وبالذات كان العرض على الواسطة التي هي الموجود وثانيا وبالتبع على الانسان الذي هو الموضوع.

وهذا بخلاف عروض الوجود على الموجود فانه لا بتوسط شيء سوى الوجود بنفسه كاف في عروض المحمول على الموضوع، او عروض الابيض على البياض، فلا يتوسط بين المحمول والموضوع شيء غير الابيض.

قال الشيخ رحمه الله في تجريد المنطق: والأولي هو المحمول لا بتوسط غيره كالجنس القريب والفصل والعرض الذاتي الحقيقي على النوع.

والكلي ههُنا أن يكون المحمول مقولاً على الكل في جميع الأزمنة حملاً أولياً.

والضروري ههُنا ما سميناه عرفية عامية، وقد يقع غير الضروري كالممكنات الأكثرية في مقدمات أمثالها، وكذلك غير الكلي في المطالب الجزئية.

لذا قال (قده): والمراد من الأولي هنا هو المحمول لا بتوسط غيره أي لا يحتاج إلى واسطة في العروض في حمله على موضوعه, كما نقول: جسم أبيض وسطح أبيض فإن حمل أبيض على السطح حمل أولي اما حمله على الجسم فبتوسط السطح

فكان واسطة في العروض, لأن حمل الابيض على السطح أولا وبالذات وعلى الجسم ثانيا وبالعرض.

والتدقيق في معنى الذاتي والاولي له موضع آخر لا يسعه هذا المختصر.

ولكن مما يجب ان يعلم هنا ان بعض كتب أصول الفقه المتأخرة (لعله قصد كفاية الاصول للآخوند الخراساني رحمه الله في تعريفه لعلم الاصول في كتابه كفاية الاصول) وقع فيها تفسير الذاتي الذي هو في باب موضوع العلم المقابل له الغريب، بمعنى الاولي المذكور هنا.

فوقعت من أجل ذلك اشتباهات كثيرة نستطيع التخلص منها إذا فرقنا بين الذاتي والاولي ولا نخلط أحدهما بالآخر.

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الثاني / صناعة الجدل

أو آداب المناظرة

وفيه ثلاثة مباحث:

الأول - في القواعد والأصول

والثاني - في المواضع

والثالث - في الوصايا

آداب البحث والمناظرة

الطوبيقيا

المبحث الاول- القواعد والاصول

منهجة الابحاث المقبلة

مقدمة في مفهوم الحجاج في صناعة الجدل وآداب المناظرة

المبادئ التصورية لصناعة الجدل

١- مصطلحات هذه الصناعة

٢- وجه الحاجة الى الجدل

٣- المقارنة بين الجدل والبرهان

٤- تعريف الجدل

٥- فوائد الجدل

٦- السؤال والجواب

٧- مبادئ الجدل

٨- مقدمات الجدل

٩- مسائل الجدل

١٠- مطالب الجدل

١١- ادوات هذه الصناعة

المبادئ التصورية لصناعة الجدل

مقدمة

ان أرسطو أول من أوجد القياس وفصّل في أنواعه وقواعد كل نوع وحدد طبيعة مقدماته لكي يبين أن المغالطات التي كان يستخدمها السفسطائيون تعتمد على أخطاء في الاستدلال وتلاعب في الألفاظ وبالتالي فإنها تخالف التفكير المنطقي السليم.

فالغاية من تقديم أرسطو للقياس بكل أنواعه هو الحد من التلاعب بالألفاظ الذي كان يلجأ إليه السفسطائيون، وتحديد العيوب التي تؤدي إلى تلك المغالطات، وضبطها بقواعد القياس، بحيث لا يستطيع أي مجادل في مجالس النقاشات أن يقوم بمخادعات لفظية أو استدلالية.

ولذلك حدد أرسطو جميع القياسات الممكنة وجعل العلم بها هو الطريق الصحيح للتخلص من المغالطات[1].

---

(١) أرسطو: كتاب الطوبيقيا، ضمن منطق أرسطو، ج٢، ص ٤٩١.

فيكون مدار البحث في صناعة الجدل يدور حول بيان قواعد الجدل التي تساعد الطلاب على اثبات آرائهم والدفاع عنها من جهة. وتبكيت آراء مناظريهم من جهة اخرى، ولكن شتان بين تبكيت ظاهري يقوم على المغالطة والتضليل، وتبكيت حقيقي يحترم فيه الطالب قواعد الجدل. ويتحرى اول ما يتحرى خلاله في طبيعة العلاقة التي تربط بين الموضوع والمحمول عند اثبات القضايا او ابطالها.

ثم ان ارسطو كان واضحا في مفتتح المقالة الاولى من كتاب الجدل(المواضع)، حين اعتبر المواضع هي الاساس في عملية البرهنة والحجاج، وهي المواد الاولية التي يقوم عليها الاستدلال في المسائل التي يبدي فيها الانسان رأيه ويسعى اما الى اثباتها واما الى ابطالها، فقال: الفقرة الاولى: غرض هذا الكتاب هو تعريف القوانين والاشياء الكلية التي منها تلتئم صناعة الجدل، وبها تكون أكمل وأفضل.. وهذه صناعة هي بالجملة الصناعة التي نقدر بها اذا كنا سائلين ان نعمل من مقدمات مشهورة قياسا على ابطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه، وعلى حفظ كل وضع كلي يروم السائل ابطاله اذا كنا مجيبين[1].

ثم ان ارسطو بيَّنَ ثلاثة انواع من الحجج، وتختلف هذه الأنواع بحسب نوع المقدمتين وهذه الانواع هي.

١- الاستدلال الذي تستخدم فيه قضايا ملزمة.

٢- الجدل الذي تستخدم فيه قضايا ممكنة.

---

(١) ابن رشد المنطق: ٢٩.

٣- المغالطة والسفسطة التي تستخدم فيها قضايا خاطئة.

وقد عرفت القياس البرهاني، وهو قياس يتألف من مقدمات يقينية صادقة صدقا أوليا، والمقدمات الصادقة الأولية هي التي تصدق بذاتها لا بغيرها[١]، فالمقدمات الصادقة الأولية هي على شكل مبادئ يقبلها العقل بشكل حدسي، أو كما يقول أرسطو (من غير توسط)[٢]، وهذه المبادئ هي التي تجعلنا نشعر باليقين تجاه تلك المقدمات. وهو عند ارسطو أداة العلم الوحيدة التي تمكننا من امتلاك الحقيقية والتي بفضلها نتعرف على حقيقة الاشياء والعلل التي تفسر لنا وجود تلك الاشياء على النحو الذي وجدت عليه.

ومن أمثلة هذه المبادئ هناك قوانين الفكر بالإضافة إلى بعض القضايا البديهية التي يستفاد منها في بعض العلوم كالقول إن الأشياء المتساوية مع شيء ثالث متساوية.

والقياس الجدلي: ان تؤخذ المقدمات فيه من الآراء المشهورة أو الرأي المحمود[٣]. ولذلك يسمي أرسطو مقدمات هذا القياس بـ (المقدمات الذائعة)[٤]، وعرفت ان المقدمات الذائعة هي التي يظنها جميع الناس أو أكثرهم أو جماعة الفلاسفة أو أكثرهم أو المشهورون منهم والذين في

---

(١) أرسطو: كتاب الطوبيقيا، ص ٤٩٠.

(٢) أرسطو: البرهان، ضمن منطق أرسطو، ج٢، ص ٣٣٤

(٣) أرسطو: التحليلات الأولى، ص ١٤١.

(٤) أرسطو: كتاب الطوبيقيا، ص ٤٨٩.

غاية النباهة [١] .

وان مشكلة القياس الجدلي (عند أرسطو) أنه يؤدي إلى نتائج احتمالية وليس إلى حقائق يقينية، ولذلك فإن الجدل لا يقدم علماً بمقياس عصره. وعدم قدرته على تقديم نتائج يقينية علمية، ولذلك فإن الجدل عنده لا يفيد سوى الخطابة وفن الإقناع.

اما الحجاج السفسطائي فهو يقوم على المغالطات والمخالطات التي تبدو القضايا المستخدمة فيه ممكنة، ولكنها تقوم في الحقيقة على خطأ او على خداع. وقد استخدم السفسطائيون هذا السلاح لتفنيد آراء خصومهم، ومن هنا جاء عنوان (التبكيت) او التبكيتات السفسطائية. فالحجاج السفسطائي ما هو الا نوع من استخدام الجدل استخداما يحتوي على نسيج من الحيل والطرق اللطيفة والدقيقة التي يستعملها المجادل في نقاشات جادة.

هكذا نجد أن أرسطو يفرق بين الأقيسة البرهانية والجدلية بناء على نوع المقدمات وفيما إذا كانت ظنية أم يقينية.

ولذلك نجده يقول: إن المقدمات البرهانية هي أحد جزئي التناقض أما المقدمات الجدلية فهي مسألة عن جزئي التناقض [٢].

ويريد أرسطو من هذه التفرقة أن يبين أن مقدمات القياس الجدلي يمكن أن تكون متناقضة، أي يمكن أن نأخذ بهذا القياس

---

(١) أرسطو: كتاب الطوبيقيا، ص ٤٩٠.

(٢) أرسطو: التحليلات الأولى، ص ١٤٠.

الجدلي أو ذاك بالرغم من تناقضهما، أما في القياس البرهاني فلا يوجد تناقض بين مقدمات قياس برهاني وآخر.

إن حديث أرسطو عن مضمون مقدمات القياس وتقسيمه للمقدمات إلى ممكنة ومطلقة[١]، يدل على أنه لا يهتم فقط بالناحية الصورية للقياس، أي ناحية العلاقة الضرورية بين المقدمات والنتيجة، وإنما يهتم أيضا بمادة الأقيسة، مما يدل على أن نظرية القياس لم تكن نظرية صورية بقدر ما هي نظرية مادية أيضا، أي تهتم بمادة الأقيسة بالإضافة إلى اهتمامها بصورتها.

يضاف إلى ذلك أن غاية أرسطو الأساسية، عندما تحدث عن أنواع الأقيسة ومقدماتها، كان التمييز بين الأقيسة الصحيحة ذات البنية الاستدلالية السليمة وبين الأقيسة الفاسدة التي كان يستخدمها السفسطائيون في قياساتهم.

فكتاب صناعة الحدل على هذا الاعتبار لا ينفصل عن كتاب المنطق الذي قدم فيه ارسطو نظرية عامة وشاملة في الاستدلال قديما فيه تدرج واضح من المكونات الاساسية والبسيطة التي يقوم عليها الاستدلال ـ المصطلحات ـ الى المكونات المركبة ـ القضايا ـ الى ما هو اكثر تركيبا القياس. وقد تفطن الى هذا ابن سينا في مقدمة كتابه الجدل فقال: فكما انه لا سبيل الى معرفة القياس الا بعد معرفة القضايا، ولا سبيل الى معرفة القضايا الا بعد معرفة الالفاظ

---

(١) أرسطو: التحليلات الأولى، ص ١٤٣.

البسيطة، كذلك لا سبيل الى معرفة اصناف القياسات الا بعد معرفة القياس المطلق[١].

وعلى ذلك فإن نظرية القياس الأرسطية كانت بمثابة تخليص للنقاشات الفلسفية - في ذلك الوقت- من المغالطات والحذلقات التي كان يلجأ إليها السفسطائيون في مجادلاتهم. فكتاب صناعة الجدل يندرج في نظرية ارسطو حول الاستدلال في مختلف اشكاله وشتى استعمالاته وهي دليل ساطع على ان ارسطو لم يقصر الاستدلال على الاقوال البرهانية، رغم اعتداده بها وتنزيله اياها في المرتبة الاولى، وانه انتبه الى لون آخر من الاستدلال يتجلى في جملة من الاقوال التي تقع في دائرة الممكن والقابل للتصديق، لانها تستند الى آراء مشهورة. ومن هذا المنطلق فقد ميز ارسطو في كتاب الجدل (المواضع)، بين ثلاثة انواع من القياس الذي يعد الى جانب الاستقراء شكلا اساسيا ليتحقق به الاستدلال، وذلك بالاستناد الى درجة الصدق التي تتصف بها القضايا التي يتكون منها القياس. فهناك أقيسة تتكون من قضايا صادقة ملزمة (القياس البرهاني)، وثمة أقيسة ذات قضايا ممكنة (القياس الجدلي)، والى هذه وتلك توجد أقيسة ذات قضايا تبدو ممكنة، ولكنها ليست كذلك (القياس السفسطائي)، والحق ان هذه الانواع الثلاثة من القياس تشير الى مختلف الميادين التي نستخدم فيها الاستدلال.

---

(١) ابن سينا المنطق: ٦٠٩.

مفهوم الحجاج في صناعة الجدل وآدب المناظرة

المناظرة في اللغة مأخوذة من النظير أو من النظر بمعنى الإبصار أو الانتظار وفي الاصطلاح هي النظر بالبصيرة من الجانبين المعلل والسائل بغرض إظهار الصواب.

في أدبيات الحضارة العربية الإسلامية كتابات كثيرة عن أدب الحوار وتقنياته ومنها (الفنقلة) وهي استباق رأي الخصم بعبارة (فإن قلت كذا قلنا كذا).

وعلم المناظرة علم عربي أصيل يختص بدراسة الفعالية التناظرية الحوارية من خلال تقعيد قواعدها المنطقية وشروطها الأخلاقية بقصد تطوير أسلوب المباحثة التي تتم بين طرفين يسعيان إلى إصابة الحق في ميدان من ميادين المعرفة، حيث يواجه كل طرف الطرف الآخر بدعوى يدعيها ويسندها بجملة من الأدلة المناسبة، مواجها في ذلك اعتراضات الخصم.

ونظرية الحجاج مبحث يختص بدراسة الفعالية الحجاجية (أو الحجاج)، وهي فعالية لغوية اجتماعية وعقلانية غايتها إقناع المعترض العاقل بمقبولية رأي من الآراء، وذلك عبر تقديم جملة من القضايا المثبتة أو النافية لما ورد في هذا الرأي من قضايا.

ويتميز مبحث الحجاج بكثرة الحقول المعرفية التي تتناوله، كالفلسفة والمنطق واللسانيات ونظرية التواصل والقانون، واخيرا امتد

الى علم النفس والاجتماع وغيرها.

وتعتبر البرهنة منطلقا استراتيجيا في بناء النص الحجاجي وهي وان كانت لا تخلو من الذاتية فأنها توظف عمليات عقلية ينتقل بها الفكر من قضية إلى أخرى.

وتتجلى في الاستقراء، الذي عرفت في الباب الخامس من انه عملية عقلية ينتقل فيها الفكر من التخصيص إلى التعميم والى استنباط ما هو كلي.

والقياس وهو ايضا مما طال في شرحه في ما تقدم من ابحاث ومنها عرفت انه عملية ينتقل بها الفكر من التعميم إلى التخصيص اي إخراج الجزئي مما هو كلي.

والاستدلال الجدلي او صناعة الجدل التي دور حوله رحى هذا البحث الذي هو حركة فكرية تنتقل من الاطروحة إلى نقيضها ثم إلى نقيض النقيض.

ومنه ايضا الحركة الفكرية التي تقوم على ربط الأسباب بالمسببات، والمعروف بالاستدلال السببي.

والمناظرة مطلقا هي آلية حجاجية: وتشمل كل خطاب استدلالي يقوم على المقابلة والتفاعل الموجه وهي نوع من الجدال بالتي هي احسن، خصوصا في اثبات العقائد الحقَّة، لقوله تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ

أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)[١]. وصولا للحق والصواب.

ومن شروطها العامة:

اولا: وجود متناظرين .

ثانيا: وجود دعوى أو ادعاء .

ثالثا: لا بد من مال يكون بعجز أحد المتناظرين أو غلبة اطروحة على اخر بناء على قوة السلم الحجاجي.

ويتبين من خلال هذه القواعد الشكلية للمناظرة وجود ثلاثة مفاهيم هي:

الاول: الادعاء ويسمى عرض الدعوى.

الثاني: المنع وهو الاعتراض على الدعوى.

الثالث: التدليل ومن أهم شروطه صدق العرض والمعترض فيما يدعيانه.

وآليات الحجاج هي:

اولا- الأخبار ـ من الخبر ـ وهو ما يصح أن يدخله الصدق أو الكذب وهو لفظ يدل على علم في نفس المخبر.

ثانيا- التفسير، يحتاج الموضوع الذي يطرح اشكالية أو قضية كما هو الشأن في المناظرة أو الخطبة في انجازه إلى اساليب للتفسير تساهم في توضيح ابعاده ودلالته وتجعل المتكلم قادرا على الشرح

---

(١) النحل: ١٢٥.

والتوضيح لخصمه أو من يناظره لغرض الإقناع وأهم اساليبه التعريف الوصف المقارنة والسرد.

ثالثا- الإقناع وبواسطته تستخدم حجج وبراهين للدلالة على صحة الموقف الذي يدافع عنه المتناظرون والخطيب اعتمادا على ادلة ملموسة من الشواهد أو ادلة تعتمد على مبادئ منطقية. وللاقناع ضوابط بدونها لا يحصل التسليم بالرأي، ومن وسائل الإقناع وسائل لغوية ووسائل منطقية دلالية.

اما الوسائل المنطقية الدلالية وأهم عناصرها القياس المنطقي الذي يعتبر بنية أساسية في الحجاج ووظيفته الانتقال مما هو مسلم إلى ما هو مشكل.

وكذلك من عناصرها الاحاديث النبوية أو الآيات القرانية أو المقولات الفلسفية أو العلمية وحجج واقعية.

واما الوسائل اللغوية ومن أهمها التوكيد والشرط والنفي والتكرار اللفظي والمعنوي والسجع والتوازن الصوتي والطباق.. إلى اخره.

وحيث إن قواعد المنطق ليست قوانين العالم الطبيعي كما أنها لا تشكل كل التفكير البشري، وأن الفطرة العادية في التفكير والحس السليم يصعب تفسيرهما من حيث المبادئ المنطقية وكذلك القياس لأن المنطق يفسر كيف نفكر لا أكثر، كما أن قواعد اللغة تشرح كيف نتكلم.

ثم إن المنطق لا يولِّد حقائق جديدة، ولكن يسمح للمرء أن يتحقق من الإتساق والتماسك في سلسلة الأفكار، ولهذا السبب

بالضبط يثبت المنطق أنه أداةٌ فعالة لتحليل وتبادل الأفكار والحجج.

ثم اعلم ايها الطالب العزيز، أنه في تعليم موضوع ما، بالإضافة إلى فهمه جيداً، يتوجب كذلك معرفة كيف يُساء فهمه أيضاً.

وفي المقام الأول يتحدث عملنا في الصناعات الخمسة عموما وفي الجدل خصوصا عن الأمور التي ينبغي تجنبها في الحوارات.

وحيث ان الغاية من صناعة الجدل هي ان تمكّن الإنسان من إقامة الحجج المؤلفة من المسلّمات أو ردّها حسب الإرادة، ومن الاحتراز عن لزوم المناقضة في المحافظة على الوضع.

وموضوع نظر الجدلي ليس بمحدود، بل قد ينظر في كل فن من الفنون النظرية والعملية وما يجري مجرى المنطقية مما ينفع في غيره. ومنه يتضح ان منفعة الجدل إلزام المبطلين والذب عن الأوضاع، وإقناع أهل التحصيل من العوام والمتعلمين القاصرين عن درجة البرهان، أو الذين لم يصلوا إلى موضعه بعد، وليعلم ان المجادلة بالنظر إلى النتائج هي الوقوف مع أو ضد حقيقة دعوى ما بالإحتكام إلى نتائجها أو بالنظر إلى نتائجها فتقبل أو تُرفض، وإن مجرد دعم قضيةٍ ما وهي تقود إلى نتيجة غير مرغوبة لا يعني ذلك أنها خطأ.

كما أن دعم قضيةٍ ما تنتهي إلى نتائج مُرضِيَة (من الرضاء) لا يدل على أنها صحيحة.

وهذا هو معنى قولهم: انه لا يلزم من الصفات التي ترافق النتيجة أن تنتقل إلى السبب. ففي حالة النتائج المُرضِيَة تصبح المجادلة ناشدةً (لآمال) الجمهور، فتكون حالةً رغبوية، أما في حالة

النتائج غير المرغوبة فمثل هكذا مجادلات قد تناشد (مخاوف) الجمهور، فيجب على المرء أن يضع في ذهنه أن هكذا مجادلات تنطوي على مغالطة حينما تتعامل مع القضايا ذات القيم الموضوعية الثابتة .

الفرق بين الجدال والحجاج

الفرق بينهما أن المطلوب بالحجاج: هو ظهور الحجة.

والمطلوب بالجدال: الرجوع عن المذهب.

الفرق بين الجدال والمراء

قيل: هما بمعنى. غير أن المراء مذموم، لأنه مخاصمة في الحقِّ بعد ظهوره، وليس كذلك الجدال. ولا يكون المراء إلا اعتراضًا، بخلاف الجدال، فإنَّه يكون ابتداء واعتراضًا.

الفرق بين الجدل والمناظرة والمحاورة

الجدل يُراد منه إلزام الخصم ومغالبته.

أما المناظرة: فهي تردد الكلام بين شخصين، يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله، وإبطال قول صاحبه، مع رغبة كلٍّ منهما في ظهور الحق.

والمحاورة: هي المراجعة في الكلام، ومنه التحاور أي التجاوب، وهي ضرب من الأدب الرفيع، وأسلوب من أساليبه.

وقد ورد لفظ الجدل والمحاورة في موضع واحد من سورة المجادلة في قوله تعالى: (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا

وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا)[١]. وقريب من ذلك المناقشة والمباحثة.

ألفاظ مرادفة للجدل والمناظرة منها:

١ـ المحاجة: كقوله تعالى: (وحاجه قومه).

٢ـ المحاورة: كقوله تعالى: (والله يسمع تحاوركما).

٣ـ المناقشة: كما روي عنه صلى الله عليه وآله: (من نوقش الحساب عُذب). والمراد بالمناقشة الاستقصاء في المحاسبة والمطالبة بالجليل والحقير وترك المسامحة يقال انتقشت منه حقي أي استقصيته.

٤ـ المباحثة: من المصطلحات الحديثة المعاصرة وهي متداولة في كتب الأصوليين والمتكلمين.

الجدل في الكتاب العزيز

قال الله تعالى: (فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ)[٢].

قيل: وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ: يعني أن تماري صاحبك حتى تغضبه.

وقيل: الجدال المراء والسباب والخصومات.

وقيل: المعنى قد استقام أمر الحجِّ فلا تجادلوا فيه.

- وقال جلَّ شأنه: (وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ)[٣]. أي: شديد الجدال،

---

(١) المجادلة: ١.

(٢) البقرة: ١٩٧.

(٣) البقرة: ٢٠٤.

والخصومة، والعداوة للمسلمين.

وفي القرآن آيتان ما أشدَّهما على من يجادل في القرآن، وهما قوله تعالى: (مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلاَّ الَّذِينَ كَفَرُوا)[١]. أي: يماري في آيات الله، ويخاصم بهوى نفسه، وطبع جبلة عقله.

والثانية: قوله: (وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ)[٢].

- وقال سبحانه: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدًى وَلا كِتَابٍ مُّنِيرٍ) [٣].

قيل: المعنى: ومن الناس من يجادل في الله بغير علم متكبراً.

وقيل: ومن الناس من يجادل في الله في توحيده وصفاته.

- وقال جل شأنه: (وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)[٤].

فنهى تعالى عن مجادلة أهل الكتاب، إذا كانت من غير بصيرة من المجادل، أو بغير قاعدة مرضية، وأن لا يجادلوا إلا بالتي هي أحسن،

---

(١) غافر: ٤.

(٢) البقرة: ١٧٦.

(٣) الحج: ٨.

(٤) العنكبوت: ٤٦.

بحسن خلق ولطف ولين كلام، ودعوة إلى الحقِّ وتحسينه، وردٍّ عن الباطل وتهجينه، بأقرب طريق موصل لذلك، وأن لا يكون القصد منها مجرد المجادلة والمغالبة وحبِّ العلو، بل يكون القصد بيان الحقِّ وهداية الخلق، إلا من ظلم من أهل الكتاب، بأن ظهر من قصده وحاله، أنه لا إرادة له في الحق، وإنما يجادل على وجه المشاغبة والمغالبة، فهذا لا فائدة في جداله؛ لأن المقصود منها ضائع.

- وقال تعالى: (هَاأَنتُمْ هَـؤُلاء حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ) [1].

وقد اشتملت هذه الآيات على النهي عن المحاجة والمجادلة بغير علم، وأنَّ من تكلَّم بذلك فهو متكلِّم في أمر لا يمكَّن منه، ولا يسمح له فيه.

أهم خصائص الجدل القرآني

١- أن له قوة تأثير عظيمة في النفوس: وهذا يدل على إعجازه، وهو ما جعل المشركين يصفونه بالسحر، وما هو بسحر، وجعلهم يتناهون عن الاستماع إليه، قال تعالى: وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون.

وقال تعالى عن بعض النصارى: (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ

---

(١) آل عمران: ٦٦.

قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ)[١].

وقال تعالى عن بعض الجن: (وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا ۖ فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ)[٢].

٢- أنه يخاطب العقل والوجدان جميعاً: فيأتي بالفائدة العقلية والمتعة الوجدانية معاً وعلى مستوى واحد مما لا يوجد مثله في كلام البشر. فلا افراط ولا تفريط، ولا اسهاب ولا اخلال.

٣-أن القرآن نزل لهداية الناس كافة، وما فيه من الاستدلال إنما هو لمخاطبة الناس كافة، وذلك على مختلف مستوياتهم العقلية والعاطفية بعكس طريقة المناطقة والمتكلمين فلا يفهما إلا طائفة خاصة من الناس .

٤- أنه يعرض القضية الواحدة المراد تقريرها في أكثر من أسلوب، فمثلاً، قضية البعث جاء إثباتها في القرآن بأساليب متعددة، مثل: ضرب الأمثال، والتذكير بالنشأة الأولى، وخلق الأسماوت والأرض، وتأمل قول الله تعالى في سورة يس: (أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن

---

(١) المائدة: ٨٢ -٨٣.

(٢) الاحقاف: ٢٩ - ٣٠.

نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)[1].

فذكر الله في هذه الآيات عدة براهين على هذه القضية .

٥- أنه يرشد خصومه إلى إعمال عقولهم وفكرهم، لأن القرآن لا يخاف نتائج العقل، لأنها إذا كانت صحيحة صريحة فإنها لا تتعارض مع الحقائق الإيمانية، قال تعالى: (قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ ۖ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ۚ مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ)[2].

ونجد في آيات كثيرة المطالبة بالتزام ما يقتضيه العقل، كما في قوله تعالى: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ، هَا أَنْتُمْ هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ

---

(١) يس: ٧٧ - ٨٣.

(٢) سبأ: ٤٦.

الْمُشْرِكِينَ)[١].

وقال سبحانه على لسان إبراهيم: (قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)[٢].

٦- أنه يلتزم إنصاف الخصم وتذكيره بما معه من الحق ليحمله ذلك على التزام الحق في جميع مقاماته، ولهذا نجد أن القرآن يخاطب اليهود والنصارى بقوله: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ) (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ)[٣]. ففي قول الحق تبارك وتعالى(يَا أَهْلَ الْكِتَابِ) إشادة بهم، وتذكير لهم بألا يكتموا الحق الذي معهم .

وفي آيات كثيرة يلتزم القرآن عدم التعميم في وصفهم بالصفات القبيحة، كما في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ)[٤].

٧- أنه قد يأتي في صورة قصة: لأن القصص في الغالب فيها

---

(١) آل عمران / ٦٥ - ٦٧.

(٢) الانبياء: ٦٦ - ٦٧ .

(٣) آل عمران: ٦٤.

(٤) التوبة: ٣٤.

تشويق وتجذب أنظار المخاصمين، لا سيما إذا كان موضوع القصة رسولاً يعرفونه ويدعون متابعته فتأتي الحجة على لسانه فيكون ذلك أقوى تأثيراص وأشد إلزاما. ومن أمثلة ذلك قصص الأنبياء في القرآن .

نشأة علم الجدل وأهم المصنفات فيه

لما كثرت المنازعات بعد تدوين المذاهب الكلامية وكان كل فريق ينصر مذهبه احتاج الناس إلى وضع قوانين وضوابط خاصة بالجدل .

ومن أهم المصنفات في علم الجدل :

- المعونة في الجدل للشيرازي
- المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي
- التقريب لحد المنطق لابن حزم
- الكافية في الجدل للجويني
- الجدل على طريقة الفقهاء لابن عقيل

من فوائد وثمرات علم الجدل

- تحقيق الحق وإظهار الصواب .
- تمحيق الباطل ودفع الشبه .
- تمحيص الأدلة وكشفها وتمييز صحيحها من سقيمها .
- القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- تحصيل ملكة الجدل والمناظرة وذلك بعد تشحيذ الأذهان وصقل الخواطر والأفهام .
- تأييد صحيح المنقول بصريح المعقول.

- تثبيت المؤمنين، ودفع الشبه عنهم. وسياتي الماتن (رد). بثمرات اخر تحت عنوان (فائدة الجدل). وهذه الصناعة لها جوانب عديدة. وفيما ياتي ان شاء الله البحث في اهم المبادئ التصورية لصناعة الجدل[١].

---

(١) فائدة: مبحث جانبي في مراحل التطور والحاجة العصرية الى الجدل بالمنظور العقلي الفلسفي.

من الزاوية التاريخية تعود جذور هذا البحث إلى الفترة اليونانية، وخصوصا مع الفيلسوف أرسطو الذي تناول الكثير من الظواهر المرتبطة بالممارسة الحجاجية بدرجة عالية من الدقة والشمول، ويظهر ذلك واضحا في الأجزاء المتعلقة بالتدليل اللاصوري من مدونته المنطقية الأورغانون: (كتاب الجدل، كتاب الخطابة، كتاب السفسطة، كتاب الشعر). وشُرِحَتْ شروحا وافية من طرف المناطقة والفلاسفة المسلمين، وخصوصا الفارابي وابن سينا وابن رشد مما ساهم في شيوع الأساليب الحجاجية في المدارس الإسلامية بمختلف توجهاتها واختصاصاتها فسارع المسلمون إلى الإفادة من هذه الأساليب في ضبط الكثير من العلوم كعلم الكلام والفقه والأصول بل إن الدرس الحجاجي سيتوج بقيام علم خاص يدرس الفعالية الحوارية والحجاجية سمي بعلم المناظرة وآداب البحث الذي يعتبر نظرية عربية أصيلة في الحجاج.

ويعد البحث والكشف عن الحجاج في البلاغة العربية عملا صعبا يتطلب اطلاعا كبيرا بالسياقات الفكرية والفلسفية والدينية والتاريخية التي أقامت البلاغة العربية ودعمت مدارسها الكبرى، والكشف عن النصوص من منظور حجاجي دون الرجوع إلى أمهات البلاغة العربية وحجاجياتها وآلياتها التي تحتضنها كتب كـ(البديع والبرهان والروض المريع) يعد عبثا.

←

والفائدة المتواخاة من هذا البحث التعرف على جذور تطور هذه الصناعة واستفادة الآخرين منها في بناءاتهم الفكرية وتاسيس آديولوجية فكرية مبتنية في الاساس على مذهب الجدلية العلمية وتسخيرها في النظام والمعاش وادارة البلاد في السلم والحرب، فاعترفوا بها موقنين بسلامة نتاجاتها الفكرية ونتائجها المادية.

ان الجدلية التي هي ترجمة مصطلح (ديالكتيك) في الفلسفة الكلاسيكية، وتعني الجدل أو المحاورة وهي عملية تبادل الحجج والجدال بين طرفين دفاعًا عن وجهة نظر معينة، بشرط ان لا يخرجا عن الاداء واللياقة المنطقية ويكون ذلك تحت لواء المنطق.

وجدلية، مشتقة من الفعل اليوناني dialegein، الذي يعني تحديداً الكلام (عبر) المجال الفاصل بين المتحاورين كطريقة استقصاء وضعها زينون الإيلي، قبل أن تستكمل شكلها على يد افلاطون.

والكلمة تعني في المفهوم الإفلاطوني، التقسيم المنطقي الذي يوصل المرء عبر المقاربة إلى اكتشاف المعاني الأساسية المجردة (أو المُثُل).

ويذكر أن الجدلية، بنظر أفلاطون، جدليتان: الأولى صاعدة (وهي تلك التي تنطلق من الواقع الملموس لتصل إلى مفهوم الخير).

الجدلية الثانية هابطة (بمعنى أنها تنطلق من مفهوم الخير المجرّد لتعود إلى الملموس أو اليومي).

وقد شُرِحَتْ هاتان الجدليتان، المتكاملتان في حركتهما، اللتان تشغلان كامل حياة الفيلسوف الحق، في جمهورية افلاطون، وخاصةً في استعارة الكهف.

عند ارسطو الذي كان يعارض أفلاطون حول هذه النقطة وحول غيرها - فإننا نلاحظ اختزالاً في معنى العبارة: حيث تصبح الجدلية التحليلية، التي تسعى للتوصل إلى البرهان الحقيقي (عند أفلاطون)، مجرّد استدلالات مبنية على وجهات نظر محتملة (عند أرسطو).

من هذا المنظور الأرسطي، تحدث إ. كانط في كتابه نقد العقل الخالص عن ←

مفهوم (الجدلية الصورية)؛ وكان يعني بها دراسة التوهم الذي تعتقد النفس البشرية من خلاله تجاوز حدود التجربة من أجل التوصل إلى تحديد مسبق مفترض لمفاهيم ذات علاقة بالروح والعالم والإله.

ويعتبر الديالكتيك بمعنى الجدل الأساس في مفهوم النظام المالي الاشتراكي والذي تبني عليه الشيوعية نظامها العالمي والمنطلق الذي يوصل إلى النظريات والقواعد التي تحكم الناس وتسيِّر حياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وخلال العصر الوسيط طور المؤرخ المسلم ومؤسس علم الاجتماع عبد الرحمن بن خلدون المنهج الجدلي في التعامل مع النصوص التاريخية لتمحيصها وتجريدها من الأساطير والخرافات بإعمال العقل والمنطق ومقارعة الرواية بالرواية والحجة.

واستمر هذا الفهم سائداً بشكل عام في العصر الوسيط، حيث كانت الجدلية أو (الديالكتيكا) تعني المنطق الشكلي (أي ذلك المستوحى من تحليلات أرسطو)؛ وقد كانت مسجلة خارج ما كان يُصطلَح على تسميته بالفلسفة، مرافقةً للنحو والصرف وعلم البلاغة. لا بل إن بعضهم (كالقديس توما الإكويني ودونس سكوتس) كان يربطها حتى بأصداء سلبية، مازلنا نجد انعكاساتها إلى الآن، حيث ما زالت الكلمة تستعمل لوصف التحليل أو الخطاب المعقد وغير المجدي.

وفي القرن التاسع عشر عادت الجدلية على يد هيغل لتكتسب معنى فلسفياً جديداً وعميقاً، ما زال سائداً حتى هذه الساعة: لأن مؤسِّس المثالية المطلقة جعل منها قانوناً يحدِّد مسيرة الفكر والواقع عبر تفاعلات النفي المتتالي للطريحة thèse والنقيضة antithèse، وحلِّ إشكاليات المتناقضات القائمة من خلال الارتقاء إلى الشميلة synthèse - تلك التي سرعان ما يجري تجاوزُها هي الأخرى، ومن نفس المنطلق.

وهكذا، يتحول (الفعل السلبي) ليصبح جزءاً من الصيرورة، الأمر الذي يجعله،

(١)- مصطلحات هذه الصناعة

الجدل لغةً: هو اللدد في الخصومة والقدرة عليها، وجادله أي: خاصمه، مجادلة وجدالًا.

والجدل اصطلاحا: مقابلة الحجة بالحجة؛ والمجادلة: المناظرة والمخاصمة، والجدالُ: الخصومة؛ سمي بذلك لشدته.

قال الراغب: (الجِدَال: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة).

→

وفق هيغل، محركًا للتاريخ وللطبيعة وللفلسفة.

ويقبل ماركس وإنجلز جدلية هيغل كطريقة، لكن (على حدِ قولهما) (بعد إنزالها من السماء إلى الأرض)؛ فيطبِّقانها على دراسة الظواهر التاريخيَة والاجتماعية، وبشكل خاص على دراسة الظواهر الاقتصادية: لأن الروح أو الفكرة (من منظورهما) ليست هي التي تحدِّد الواقع، إنما العكس. وكان هذا هو المفهوم الذي طوّره فيما بعد الماركسيون اللاحقون (كلينين وماو تسي دونغ)، الذين جعلوا من تلك (المادية الجدلية) منظومة فكرية شبه متكاملة.

وفي القرن العشرين أصبحت الجدلية تعني كلَّ فكر يأخذ بعين الاعتبار، بشكل جذري، ديناميّة الظاهرات التاريخية وتناقضاتها. من هذا المنطلق، كان مفهوم باشلار عن (فلسفة اللا) محاولةً عقلانيةً لتطوير المفاهيم العلمية، التي وصفها أيضًا بـ(الجدلية)، كي يبيّن، في العلوم، الحركة التدرجية لنظريات سبق أن كانت مقبولة عالميًا، ثم تمّ تجاوزها، وذلك من خلال شَمْلها ضمن مفاهيم أوسع وأكثر انفتاحًا (كميكانيكا نيوتن وهندسة إقليدس، مثلاً، في علاقتها بنسبية أينشتاين والهندسات اللاإقليدية، ليس حصرًا).

وقال الجرجاني: (الجدل: دفع المرء خصمه عن إفساد قوله: بحجة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه). وقال أيضًا: (الجدال: هو عبارة عن مراء يتعلّق بإظهار المذاهب وتقريرها).

والمراء: الجدال.

والتماري والمماراة: المجادلة على مذهب الشكّ والريبة، ويقال للمناظرة: مماراة، وماريته أماريه مماراة ومراء: جادلته.

والمراء اصطلاحا: هو كثرة الملاحاة للشخص لبيان غلطه وإفحامه، والباعث على ذلك الترفع.

وقال الجرجاني: (المراء: طعن في كلام الغير لإظهار خلل فيه، من غير أن يرتبط به غرض سوى تحقير الغير).

وقال الهروي عن المراء: هو (أن يستخرج الرجل من مناظره كلامًا ومعاني الخصومة وغيرها).

أقسام فن الجدل

١ـ الجدال المحمود: وهو الذي يكون الغرض منه تقرير الحقّ، وإظهاره بإقامة الأدلة والبراهين على صدقه، وقد جاءت نصوص تأمر بهذا النوع من الجدال، وقد أمر الله نبيه صلى الله عليه وآله بهذا الجدال في قوله تعالى: (ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)[1].

وقال جلّ في علاه: (وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

---

(١) النحل: ١٢٥.

إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ)[١].

وقال النبي صلى الله عليه وآله: (جاهدوا المشركين بأموالكم، وأنفسكم، وألسنتكم).

وقد حصل هذا النوع من الجدال بين عبد الله بن عباس وبين الخوارج زمن امير المؤمنين عليه السلام بأمر منه، فأقام عليهم الحجة وأفحمهم، فرجع عن هذه البدعة خلق كثير.

٢ـ الجدال المذموم: وهو الجدال الذي يكون غرضه تقرير الباطل بعد ظهور الحقّ، وطلب المال والجاه، وقد جاءت الكثير من النصوص والآثار التي حذّرت من هذا النوع من الجدال ونهت عنه، ومن هذه النصوص[٢]:

---

(١) العنكبوت: ٤٦.

(٢) آداب الجدال المحمود: هناك جملة من الآداب ينبغي لمن أراد الجدال أن يتحلّى بها، ومنها:

١- النية الصادقة في نصرة الحق، والدعوة إلى دين الله تعالى، وترك الرياء والسمعة، أو طلب الجاه والرفعة.

٢- العلم الصحيح المستفاد من كتاب الله تعالى، ومن سنة رسوله صلى الله عليه وآله، واخبار اهل البيت عليهم السلام.

٣- رد الاختلاف إلى كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة الواصلة الينا عن المعصومين عليهم السلام.

٤- تقديم النقل الصحيح ونصوصه الموثقة على العقل وظنونه.

٥- التحلي بالأخلاق الإسلامية العالية أثناء الجدال؛ من القول المهذب، واحترام الآخرين، وعدم الطعن في الأشخاص، أو لمزهم والاستهزاء بهم، واسلافهم الذين اليه ينتمون وعنه ياخذون وفيه يجادلون.

←

←

٦- أن تكون غايتك إظهار الحق، وإقناع الناس به، مع الابتعاد عن الباطل أو تلبيسه على الناس.

٧- تقديم الأهم فالأهم من الحجج، والبينات، والأدلة المفحمة للخصم، بقصد الإقناع وإظهار وجه الصواب.

٨- مجانبة إطالة الكلام، وغرابة الألفاظ، أو خروجها عن صلب الموضوع.

٩- عدم الالتزام في أثناء المناظرة بضدً الدعوى التي تحاول إثباتها وإلا فشلت.

١٠- عدم التعارض بين الأدلة، أو التناقض في البينات والحجج.

١١- عدم الطعن في أدلة الخصم إلا ضمن الأمور المبنية على المنهج الايماني الصحيح.

١٢- إعلان التسليم بالقضايا المتفق عليها، وقبول نتائج المناظرة.

١٣- الامتناع عن المجادلة إذا كانت تؤدي إلى فتنة وفساد، أو ضرر يلحق بالدعوة التي اليها تنصَّب.

١٤- أهمية مراعاة الظروف المحيطة بالمناظرة من حيث الأشخاص، والموضوع، والزمان، والمكان.

وهناك امور اخرى كالتسلح بالعلوم الآية التوصلية او الاساسية وخاصة العلوم التي لها علاقة بصيانة اللسان والفكر من الانحرافات او او التوهم في مغالطات الخصم التي ينصب الفخاخ والشباك لاصطياد البسطاء والعوام وغيرهم.

امثلة المجادلة المحمودة من الكتاب العزيز

١- مجادلة نوح عليه السلام قومه في دعوتهم إلى عبادة الله وحده، وعدم الإشراك به، قال تعالى: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ أَن لاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ اللّهَ إِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ فَقَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلاَّ بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلاَّ الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن ←

كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ وَيَا قَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالاً إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللّهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّهُم مُّلاَقُو رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ وَيَا قَوْمِ مَن يَنصُرُنِي مِنَ اللّهِ إِن طَرَدتُّهُمْ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللّهِ وَلاَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلاَ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ اللّهُ خَيْرًا اللّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ قَالُواْ يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُم بِهِ اللّهُ إِن شَاء وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ) [هود: ٢٥-٣٣].

٢- مجادلة إبراهيم لأبيه وقومه لإثبات الحق، وإظهار بطلان الآلهة التي يعبدونها من دون الله، وأنها لا تضرُّ ولا تنفع، قال الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَحَآجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلاَ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلاَّ أَن يَشَاء رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلاَ تَتَذَكَّرُونَ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلاَ تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاء إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ) [الأنعام: ٧٤-٨٣].

٣- المجادلة والمناظرة التي دارت بين إبراهيم عليه السلام والنمرود حينما ادعى النمرود الربوبية، والتي انتصر فيها إبراهيم الخليل على عدو الله

→

نمرود، قال تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) [البقرة: ٢٥٨].

٤- المجادلة والمناظرة التي دارت بين شعيب وقومه عندما دعاهم لعبادة الله وحده، والابتعاد عن الكفر، وعدم تطفيف المكيال والميزان، وأكل أموال الناس بالباطل، قال تعالى: (وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلاتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاء إِنَّكَ لأَنتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ وَيَا قَوْمِ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَن يُصِيبَكُم مِّثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلاَ رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَاتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءكُمْ ظِهْرِيًّا إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَاذِبٌ وَارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ) [هود: ٨٤-٩٣].

وينقل لنا اصحاب السيَّر والتواريخ عن مجادلة ابن عباس للخوارج، فعن عبد الله بن عباس، قال: (لما خرجت الحرورية اعتزلوا في دار، وكانوا ستة آلاف فقلت لامير المؤمنين علي عليه السلام: يا أمير المؤمنين أبرد بالصلاة، لعلِّي أكلم هؤلاء القوم. قال: إني أخافهم عليك قلت: كلا، فلبست، وترجلت،

←

→

ودخلت عليهم في دار نصف النهار، وهم يأكلون فقالوا: مرحبا بك يا ابن عباس، فما جاء بك؟ قلت لهم: أتيتكم من عند أصحاب النبي صلى الله عليه وآله المهاجرين، والأنصار، ومن عند ابن عم النبي صلى الله عليه وآله وصهره (عليه السلام)، وعليهم نزل القرآن، فهم أعلم بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد، لأبلغكم ما يقولون، وأبلغهم ما تقولون، فانتحى لي نفر منهم قلت: هاتوا ما نقمتم على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وابن عمه (عليه السلام) قالوا: ثلاث قلت: ما هن؟ قال: أما إحداهن، فإنه حكم الرجال في أمر الله وقال الله: (إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ)[الأنعام: ٥٧] ما شأن الرجال والحكم؟ قلت: هذه واحدة. قالوا: وأما الثانية، فإنه قاتل، ولم يسب، ولم يغنم، إن كانوا كفاراً لقد حل سباهم، ولئن كانوا مؤمنين ما حل سباهم ولا قتالهم، قلت: هذه ثنتان، فما الثالثة؟ وذكر كلمة معناها قالوا: محى نفسه من أمير المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين، فهو أمير الكافرِيْنُ. قلت: هل عندكم شيء غير هذا؟ قالوا: حسبنا هذا. قلت: لهم أرأيتكم إن قرأت عليكم من كتاب الله جل ثناؤه، وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ما يرد قولكم أترجعون؟ قالوا: نعم قلت: أما قولكم: حكم الرجال في أمر الله، فإني أقرأ عليكم في كتاب الله أن قد صير الله حكمه إلى الرجال في ثمن ربع درهم، فأمر الله تبارك وتعالى أن يحكموا فيه أرأيت قول الله تبارك وتعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ) [المائدة: ٩٥] وكان من حكم الله أنه صيره إلى الرجال يحكمون فيه، ولو شاء لحكم فيه، فجاز من حكم الرجال، أنشدكم بالله أحكم الرجال في صلاح ذات البين، وحقن دمائهم أفضل أو في أرنب؟ قالوا: بلى، هذا أفضل وفي المرأة وزوجها: (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا) [النساء: ٣٥] فنشدتكم بالله حكم الرجال في صلاح ذات بينهم، وحقن دمائهم أفضل من حكمهم في بضع امرأة؟ خرجت من هذه؟ قالوا: نعم. قلت: وأما قولكم: قاتل ←

قوله سبحانه: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ)[١].

وقوله سبحانه: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدًى وَلا كِتَابٍ مُّنِيرٍ)[٢].

وقوله سبحانه: (مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلاَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلادِ)[٣].

→

ولم يَسْبِ، ولم يغنم. أفَتَسبُونَ (أمكم عائشة)، تستحلون منها ما تستحلون من غيرها وهي أمكم؟ فإن قلتم: إنا نستحل منها ما نستحل من غيرها فقد كفرتم، وإن قلتم: ليست بأمنا فقد كفرتم: (النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ) [الأحزاب: ٦] فأنتم بين ضلالتين، فأتوا منها بمخرج، أفخرجت من هذه؟ قالوا: نعم، وأما محى نفسه من أمير المؤمنين، فأنا آتيكم بما ترضون. إن نبي الله صلى الله عليه وآله يوم الحديبية صالح المشركين فقال لعلي (عليه السلام): اكتب يا علي: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله. قالوا: لو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: امح يا علي اللهم إنك تعلم أني رسول الله. امح يا علي، واكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله والله لرسول الله صلى الله عليه وآله خير من علي، وقد محى نفسه، ولم يكن محوه نفسه ذلك محاد من النبوة، أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم، فرجع منهم ألفان، وخرج سائرهم، فقُتِلوا على ضلالتهم، فقتلهم المهاجرون والأنصار.

(١) الحج: ٣.

(٢) الحج: ٨.

(٣) غافر: ٤.

لذا قال (قده): لهذه الصناعة ـ ككل صناعة ـ مصطلحات خاصة بها، والآن نذكر بعضها في المقدمة للحاجة فعلا، ونرجئ الباقي إلى مواضعه.

١ـ كلمة "الجدل": إن الجدل لغة هو: اللدد واللجاج في الخصومة بالكلام (والألدُّ: شديد الخصومة، مأخوذ من لديدي الوادي، وهما جانباه؛ لأنَّه كلما احتجَّ عليه بحجة أخذ في جانب آخر، وأما الخصم فهو الحاذق بالخصومة، والمذموم هو الخصومة بالباطل في رفع حقٍّ، أو إثبات باطل)، مقارنا غالبا لاستعمال الحيلة الخارجة أحيانا عن العدل والإنصاف. ولذا نهت الشريعة الإسلامية عن المجادلة، لا سيما في الحج[1] والاعتكاف[2].

وقد نقل مناطقة العرب هذه الكلمة واستعملوها في الصناعة التي نحن بصددها، والتي تسمى باليونانية "طوبيقا".

وهذه لفظة "الجدل" أنسب الألفاظ العربية إلى معنى هذه الصناعة ـ على ما سيأتي توضيح المقصود بها ـ حتى من مثل لفظ

---

(١) ربما يظهر من تفسير الخواجا في شرح الإشارات (ص ٣٩٦) المناسبة - التي هي الشرط الخامس من شروط مقدمات البرهان - بكون المحمولات ذاتية لموضوعاتها: أن الأولي والذاتي بمعنى واحد. بل من تأمل في أن اشتراط الذاتية تغني عن اشتراط الأولية يحصل له اليقين بذلك.

(٢) البقرة: ١٩٧، وراجع الوسائل ٩: ١٠٨، الباب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام.

"المناظرة" و "المحاورة" و "المباحثة" وإن كانت كل واحدة منها تناسب هذه الصناعة في الجملة، كما استعملت كلمة "المناظرة" في هذه الصناعة أيضا، فقيل: "آداب المناظرة" والفت بعض المتون بهذا الاسم.

وقد يطلقون لفظ "الجدل" أيضا على نفس استعمال الصناعة كما أطلقوه على ملكة[1] استعمالها، فيريدون به حينئذ "القول المؤلف من المشهورات أو المسلمات الملزم للغير والجاري على قواعد الصناعة" وقد يقال له أيضا: "القياس الجدلي" أو "

---

(١) الملكة في اللغة: مأخوذة من ملك، وهو -كما قال ابن فارس- أصل صحيح يدل على قوة في الشيء وصحة، فيقال: ملك الشيء ملكًا: حازه وانفرد بالتصرف فيه، فهو مالك.. ويقال: أملك العجين ملكًا: قوى عجنه وشده.. ويقال: هو يملك نفسه عند شهوتها: أي يقدر على حبسها.. وهو أملك لنفسه: أي أقدر على منعها من السقوط في شهواتها.

والملكة في الاصطلاح: (صفة راسخة في النفس)، وبعبارة أخرى: (الهيئة الراسخة في النفس) حيث تحصل في النفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، يقال لها (كيفية) أو (حالة)، فإذا كانت تلك الهيئة سريعة الزوال سميت كيفية أو حالة، أما إذا تكررت تلك الهيئة ومارستها النفس حتى رسخت فيها، وصارت متعذرة الزوال، أصبحت ملكة: كملكة الحساب، وملكة اللغة، وملكة الكتابة وغير ذلك. وابن خلدون، قال: (إن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن)(مذهب الملكات).

الحجة الجدلية" أو "القول الجدلي".

أما مستعمل الصناعة (اي الشخص الذي يمارس صناعة الجدل) **فيقال له: "مجادل" و "جدلي".**

وقد ورد في تعريف الجدل كلمة (الوضع) قد جاء ذكر هذا اللفظ في كلمات المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي (ره) عند تعريفه الجدل بانه: (صناعة علمية يقتدر معها اقامة الحجة من المقدمات المسلَّمة على اي مطلوب يراد علة محافظة أي (وضع) يتفق، على وجه لا يتوجّه اليها مناقضة بحسب الامكان)[1].

---

(١) الجوهر النضيد:٣٦١.

تعريف بالخواجة نصير الدين الطوسي

ولد الخواجة نصير الدين الطوسي عند شروق شمس الإثنين الحادي عشر من جمادى الأولى سنة ٥٩٧ هـ، الموافق لسنة ١٢٠١ م في مشهد طوس. اسمه محمّد وكنيته أبوجعفر ولقبه نصير الدين، وقد اشتهر باسم الخواجة نصير الدين الطوسي. ومن ألقابه أستاذ البشر والعقل الحادي عشر والمحقّق الطوسي والمعلّم الثالث. والده محمّد من علماء مدينة قم وعظمائها، أما دراسة العلامة على المحقق الطوسي فكانت في أواخر حياته عندما ترك مراغة وسكن في بغداد، ويدل عليه قول العلامة قدس سره في إجازته لبني زهرة : (فمن ذلك جميع ما صنفه والدي سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر قدس الله روحه وقرأه ورواه وأجيز له روايته عني عنه . ومن ذلك جميع ما صنفه الشيخ السعيد المعظم خواجة نصير الملة والحق والدين محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه وقرأه ورواه عني عنه، وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، وله مصنفات كثيرة في العلوم الحكمية والأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، وكان أشرف من ←

والعلامة في شرحه على الجوهر فسر الوضع بانه الرأي المعتمد او الملتزم، فقال: وقولنا: (على محافظة اي وضع يتفق) عنى ـ اي الشيخ في تعريفه لصناعة الجدل ـ بالوضع، الرأي المعتمد او الملتزم كالمذاهب والملل. أ هـ.

والماتن (ره) قد استظهر معنى (الوضع)، من كلام العلامة. وهو على اي حال حسن. وقيل بمعنى النتيجة، او نتيجة القياس الجدلي، فيقوم مقام المطلوب في البرهان.

لذا قال (قده): ثانيا ـ كلمة "الوضع" ويراد بها هنا "الرأي

→

شاهدناه في الأخلاق نور الله ضريحه. قرأت عليه إلهيات الشفا لأبي علي بن سينا، وبعض التذكرة في الهيئة تصنيفه رحمه الله، ثم أدركه الموت المحتوم قدس الله روحه..). (البحار:١٠٤/٦٢) .

ويظهر من ذكر العلامة أستاذه نصير الدين بعد والده وقبل خاله المحقق الحلي مكانته الخاصة عنده . وقال عنه مرة: (هو أستاذ البشر والعقل الحادي عشر). (أعيان الشيعة:٩/٤١٤). بل صرح بأفضلية نصير الدين على خاله في علم الهيئة، وربما مطلقاً فقال رحمه الله:(وأهل هذا العلم (علم الهيئة)في هذا العصر قليل جداً ورأيناه منحصراً في خالي الذي ما سمح الزمان بمثله، بعد نصير الملة والدين . (مجمع الفائدة:١/هامش٣٧) .

وقد يكون العلامة قدس سره شرح كتاب المحقق تجريد الإعتقاد قبل تلك الفترة، لكن يصعب قبول ما نقله بعضهم عن مصدر بالفارسية: أن المحقق الطوسي قال: لولا هذا الشاب العربي لكانت كتبي عصيَّة كبخاتي خراسان ! أي جِمالها . (إرشاد الأذهان:١/٦٧، عن مخطوط اللآلي المنتظمة والدرر الثمينة/٦٢).

المعتقد به " أو " الملتزم به " كالمذاهب والملل والنحل والأديان والآراء السياسية والاجتماعية والعلمية .. وما إلى ذلك.

والإنسان كما يعتنق الرأي ويدافع عنه لأنه عقيدته، قد يعتنقه لغرض آخر فيتعصب له ويلتزمه وإن لم يكن عقيدة له.

فالرأي على قسمين: " رأي معتقد به " و " رأي ملتزم به " وكل منهما يتعلق به غرض الجدلي لإثباته أو نقضه، فأراد أهل هذه الصناعة أن يعبروا عن القسمين بكلمة واحدة جامعة، فاستعملوا كلمة " الوضع " اختصارا، ويريدون به مطلق الرأي الملتزم سواء أكان معتقدا به أم لا.

كما قد يسمون أيضا نتيجة القياس في الجدل " وضعا " وهي التي تسمى في البرهان " مطلوبا " وعلى هذا يكون معنى الوضع قريبا من معنى الدعوى التي يراد إثباتها أو إبطالها.

(٢)- وجه الحاجة الى الجدل

الماتن رحمه الله يذكر جملة من الاسباب التي من خلالها تتوجه الحاجة الى صناعة الجدل. فانك عرفت ان من الاوْلى اثبات ما يعتقده المتناظر مع خصم له او اقناع الجمهور بما يعتقده صحيحا، ان يلجأ الى البراهين والادلة التي من شأنها ان تحسم الامر لصالحه ان وجدت او قَدِر عليها، والا التجأ الى القياس الجدلي الذي لا يتطلب الا

مقدمات مشهورة او تسالم عليها الخصمان او شاع صيتها وقبولها بين جمهور العقلاء، فيحتكم اليها.

ويلجأ المجادل الى هذا النوع من الاقيسة الجدلية لاسباب اخر منها ان الخصم برهن على (الوضع)، بالبراهين التي تنتج اليقين، فلا يبقى امام المتخاصم - غير الاستسلام - اقامة القياس الجدلي، حيث ان اليقينيات التي اثبتها الخصم وكانت هي نتيجة البراهن الذي اقامه ليس الا مسائل عقلية لا تقبل التثنية او التخصيص فان ثبتت في مكان او زمان لا يمكن اثبات النقيض لنفس المطلوب لانه محال، فيعتمد القياس الجدلي لتفنيدها او اثبات صحة ما يقول هو بدلا عن اقامة برهان مقابل لانه محال بعد اقامته من المجادل الاول.

ومن اسباب الالتجاء الى القياس الجدلي في المناظرات او المجادلات، هو عدم قدرة المجادل على استعمال القياس البرهاني، لانه قد لا يكون الجمهور الذي يوجه اليهم الخطاب في الاثبات او النفي والتصدي لا يكونوا ملمين بهذا النوع من الاقيسة التي تعتمد البراهين والادلة التي تكون مادتها المقدمات اليقينية، فيكون الانتقال الى صناعة الجدل اولى من التمسك باقامة البراهين والادلة اثباتا ونفيا على المطلوب. وقد مرَّ ذكره في مقدمة هذا الفصل فراجع.

وقد يكون الالتجاء الى صناعة الجدل هو ان المناظر ممن لم يجيد اقامة البراهين والادلة واحتكامه اليها بدون قطع في مواصلة الاثبات او الذب في نفي المغالطات التي يطلقها الخصم، وهذا القطع قد يحث لحداثة عهد تعلم المناظر هذه المسائل العقلية، او لاي سبب

وجيه آخر، فتبرز الحاجة الى هذه الصناعة.

الا اننا نضيف سبب آخر لعل فيه من الوجاهة ما يقتضي الاشارة اليه، وهو ان من ثمرات تعلم هذه الصناعة واجادتها من الدعاة له ثمرات كثيرة، منها ما يكون الفصل بين المجادلة التي تكون بحق والمجادلة التي تكون بالباطل، ومن ثمراته ايضا ان يقوم الداعية بتعلم هذه الصناعة ويستعملها في اداء الدعوة الى الدين الحق والمعتقدات الصحيحة الى الناس كافة مع احتمال عدم فهم ما يريد اثباته الا بمقدمات مشهورة عندهم فيتنزل اليها وان كان متمكننا وقادرا على اقامة البرهان والدليل على المطلوب، وتفنيد مزاعم المبطلين وتوعية العامة. وهي كما ترى من اسمى الغايات وابرع مراقي الفائدة. كما إن صناعة الجدل من الصناعات المهمة التي يحتاج اليها في اثبات متعلقات العقائد وتاتي رتبتها بعد الاقيسة البرهانية في الاهمية.

لذا قال (قده): إن الإنسان لا ينفك عن خلاف ومنازعات بينه وبين غيره من أبناء جلدته[1] في عقائده وآرائه: من دينية وسياسية واجتماعية ونحوها، فتتألف بالقياس إلى كل وضع طائفتان: طائفة تناصره وتحافظ عليه، واخرى تريد نقضه وهدمه وينجر ذلك إلى المناظرة والجدال في الكلام، فيلتمس

---

(١) قد ورد النهي عنه في الاعتكاف بلفظ (لا يمارئ) راجع الوسائل ٧: ٤١٢، الباب ١٠ من كتاب الاعتكاف.

كل فريق الدليل والحجة لتأييد وجهة نظره وإفحام خصمه أمام الجمهور.

والبرهان سبيل قويم مضمون لتحصيل المطلوب. ولكن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به في جملة من المواقع واللجوء إلى سبيل آخر، وهو سبيل الجدل الذي نحن بصدده.

وهنا تنبثق الحاجة إلى الجدل، فإنه الطريقة المفيدة بعد البرهان. أما الأسباب الداعية إلى عدم الأخذ بالبرهان، فهي أمور:

١ـ إن البرهان واحد في كل مسألة لا يمكن أن يستعمله كل من الفريقين المتنازعين، لأن الحق واحد على كل حال، فإذا كان الحق مع أحد الفريقين فإن الفريق الآخر يلتجئ إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه.

٢ـ إن الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك المقدمات البرهانية إذا لم تكن من المشهورات الذايعات بينهم.

وغرض المجادل ـ على الأكثر ـ إفحام خصمه أمام الجمهور فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدمات المشهورة بالطريقة الجدلية وإن كان الحق في جانبه ويمكنه استعمال البرهان.

٣ـ إنه ليس كل أحد يقوى على إقامة البرهان أو إدراكه فيلتجئ المنازع إلى الجدل، لعجزه عن البرهان، أو لعجز خصمه عن إدراكه.

٤ـ إن المبتدئ في العلوم قبل الوصول إلى الدرجة التي

يتمكن فيها من إقامة البرهان على المطالب العلمية يحتاج إلى ما يمرن ذهنه وقوته العقلية على الاستدلال على المطالب بطريقة غير البرهان، كما قد يحتاج إلى تحصيل القناعة والاطمئنان إلى تلك المطالب قبل أن يتمكن من البرهان عليها. وليس له سبيل إلى ذلك إلا سبيل الجدل.

وبمعرفة هذه الأسباب تظهر لنا قوة الحاجة إلى الجدل ونستطيع أن نحكم بأنه يجب لكل من تهمه المعرفة وكل من يريد أن يحافظ على العقائد والآراء - أية كانت - أن يبحث عن صناعة الجدل وقوانينها وأصولها.

والمتكفل بذلك هذا الفن الذي عني به متقدمو الفلاسفة من اليونانيين، وأهمله المتأخرون في الدورة الإسلامية إهمالا لا مبرر له عدا فئة قليلة من أعاظم العلماء، كالرئيس ابن سينا، والخواجة نصير الدين الطوسي إمام المحققين.

(٣)- المقارنة بين الجدل والبرهان

عرفت مما تقدم ان حقيقة البرهان: هي ان يتركب من مقدمات ضرورية كلها، أو منتهية إلى الضرورية، وإن شئت قلت: هو ما تركب من مقدمات يقينية كلها. وان الغرض من البرهان: هو تحصيل اليقين.

ويقابله الجدل والخطابة والشعر والمغالطة.

فالجدل: ما تركب من مقدمات مشهورة، وهي ما اعترف به الجمهور

لمصلحة عامة، أو بسبب رقّة أو حمية، كقولنا: هذا ظلم، وكل ظلم قبيح. وقولنا هذا فقير، وكل فقير تحمد مساواته.

وقولنا: هذا كاشف عورته، وكل كاشف لعورته فهو مذموم.

فهذه أمثلة لاعتراف الجمهور[١].

---

(١) والخطابة: هي ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه كزهد فيه ونحوه، أو ومقدمات مظنونة، كقولنا: هذا يدور في الليل بالسلاح، وكل من يدور في الليل بالسلاح فهو لصح، فهذا لص. والغرض منها: ترغيب السامعين.

والشعر: هو ما تألف من مقدمات متخيلة لترغيب النفس في شيء أو تنفيرها عنه . فالأول كقول من يرغب في شرب الخمر: هذه خمرة، وكل خمرة ياقوتة سيّالة، فهذه ياقوته سيالة. والثاني كقول من ينفر عن شرب العسل: هذا عسل، وكل عسل فهو قيء حيوان، فهذا قيء حيوان. والغرض منه: انفعال النفس أي تأثيرها وتكليفها بحب شيء أو بغضه.

والمغالطة: ما تركب من مقدمات شبيهة بالحق وليست بحق، وتسمى سفسطة.

أو مقدمات شبيهة بالمقدمات المشهورة وليست بها وتسمى مشاغبة .أو من مقدمات وهمية كاذبة. مثال الأول: كقولنا في صورة فرس في حائط: هذا فرس، وكل فرس صهال، فهذا صهال. ومثال الثاني: قولنا في شخص يخبط في البحث: هذا يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتوا، وكل من يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتوا فهو عالم، فهذا عالم. ومثال الثالث: قولنا في حبل على صورة حية: هذا شكل حبل، وكل ما كان كذلك الحزم الفرار منه، فهذا الحزم الفرار منه. والغرض منها: تغطية الحق وتزيين الباطل. والمعتمد عليه من هذه الصناعات الخمس في الاعم هو البرهان. وسياتي ان شاء الله بيان المزيد في محله من فصول هذا الباب.

قال في المصباح المنير: الجدل هو مقابلة الأدلة لظهور أرجحها.

وقال الشريف الجرجاني- في كتابه التعريفات -:

الجدل هو دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجة أو برهان.

ومن هذين التعريفين يتبين أن المجادلة لا بد أن تشتمل على عدة عناصر:

١- المدافعة بين شخصين أو أكثر، فتأمل الشخص في ذهنه لا يسمى جدالاً.

٢- أن المقصود من المجادلة ظهور أرجح الأقوال.

٣- الأدلة، فإن كانت مجرد دعاوى من دون أدلة فهذه مخاصمة وليست مجادلة.

لذا قال (قده): قلنا: إن الجدل أسلوب آخر من الاستدلال، وهو يأتي بالمرتبة الثانية بعد البرهان، فلابد من بحث المقارنة بينهما وبيان ما يفترقان فيه، فنقول:

١- إن البرهان لا يعتمد إلا على المقدمات التي هي حق من جهة ما هو حق، لتنتج الحق.

أما "الجدل" فإنما يعتمد على المقدمات المسلمة من جهة ما هي مسلمة، ولا يشترط فيها أن تكون حقا وإن كانت حقا واقعا، إذ لا يطلب المجادل الحق بما هو حق- كما قلنا- بل إنما يطلب إفحام الخصم وإلزامه بالمقدمات المسلمة، سواء أكانت

مسلمة عند الجمهور - وهي المشهورات العامة والذائعات - أم مسلمة عند طائفة خاصة يعترف بها الخصم، أم مسلمة عند شخص الخصم خاصة.

٢- إن الجدل لا يقوم إلا بشخصين متخاصمين.

أما البرهان فقد يقام لغرض تعليم الغير وإيصاله إلى الحقائق فيقوم بين شخصين كالجدل، وقد يقيمه الشخص ليناجي به نفسه ويعلمها لتصل إلى الحق.

٣- إنه تقدم في البحث السابق: أن البرهان واحد في كل مسألة لا يمكن أن يقيمه كل من الفريقين المتنازعين.

أما الجدل فإنه يمكن أن يستعمله الفريقان معا ما دام الغرض منه إلزام الخصم وإفحامه لا الحق بما هو حق، وما دام أنه يعتمد على المشهورات والمسلمات التي قد يكون بعضها في جانب الإثبات وبعضها الآخر في عين الوقت في جانب النفي، بل يمكن لأحد الفريقين أن يقيم كثيرا من الأدلة الجدلية بلا موجب للحصر على رأي واحد، بينما أن البرهان لا يكون إلا واحدا لا يتعدد في المسألة الواحدة وإن تعدد ظاهرا بتعدد العلل الأربع، على ما تقدم في بحث البرهان.

٤- إن صورة البرهان لا تكون إلا من القياس - على ما تقدم في بحث البرهان - أما المجادل فيمكن أن يستعمل القياس وغيره من الحجج كالاستقراء والتمثيل، فالجدل أعم من البرهان من

جهة الصورة، غير أن أكثر ما يعتمد الجدل على القياس والاستقراء.

(٤)- تعريف الجدل

عرفت من المقدمة المتقدمة من الشرح تعريف الجدل في اللغة، وهنا نتبع ذلك بزيادة وجيزة مفيدة في تعريف الجدل لغة واصطلاحا.

فكما عن ابن فارس: الجيم والدال واللام أصل واحد وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه. وبحسب تتبع استعمال العرب لمادة (الجدل) وجد انها تستعمل في اللغة حول أربعة معانٍ باشتراك لفظي بينها واحد، وبالتالي يكون المعين لاحد المعاني القرائن، والمعاني هي:

الأول: الإحكام، يقال جدله يجدله إذا أحكم فتله.

الثاني: الشِدّة، ومنه يقال للأرض جدالة لشدتها.

الثالث: الصراع، ومنه قيل للصريع مجدل ومنجدل.

الرابع: الجدل في الخصومة، ومنه يقال رجل جدِل ومجدال، أي شديد الخصومة.

قال الراغب الأصفهاني: الجدال: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من جدلت الحبل، أي: أحكمت فتله، ومنه الجديل، وجدلت البناء أحكمته، ودرع مجدولة، والأجدل: الصقر المحكم البنية، والمجدل: القصر المحكم البناء.

ومنه: الجدال، فكأنّ المتجادلين يفتل كلّ واحد الآخر عن رأيه.

وقيل: الأصل في الجدال الصراع، وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة، وهي الأرض الصلبة[١].

وعرّفه ثمّة من اهل البيان بالقول الموجَب، وهو ضرب من ضروب البديع من علوم البلاغة، ويعرف ايضا بالاسلوب الحكيم، وهو: (ردُّ كلام الخصم من فحوى لفظه)[٢].

تعريف الجدل في الاصطلاح المنطقي

يعرف الجدل في الكتب المنطقية بانه صناعة علمية يقتدر معها - حسب الإمكان - على إقامة الحجة من المقدمات المسلمة على أي مطلوب يراد، وعلى محافظة أي وضع يتفق على وجه لا تتوجه عليه مناقضة.

وقيد بـ(حسب الامكان)، الوارد في التعريف اشارة الى ان عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب النتعذرة لا يقدح في صناعة الجدل، كعجز الطبيب عن ازالة بعض الامراض، فهو وان عجز الا انه لا ينفي ذلك كونه طبيبا، او مجادلا، فالمجادلة لابشرط من جهة تحقق المطالب او عدمه، نعم اذا لم يحقق النتائج المرجوة فيكون مخلاً ربما ببعض القواعدالتي يجب تاديتها باحسن وجه، او يكون الغير افصح لسانا وابلغ قولا، واشد على الخصم افحاما، لإمتلاكه ملكة التادية، وقوانين اللعبة واتقانها لها بكثرة مزاولتها.

---

(١) المفردات في غريب القرآن: ٨٧ مادّة جَدَل.

(٢)الإتقان ٢ / ٣٥٩، خزانة الأدب ١ / ٢٥٨ .

لذا قال (قده): ويظهر بوضوح من جميع ما تقدم صحة تعريف فن الجدل بما يلي: إنه صناعة علمية يقتدر معها - حسب الإمكان - على إقامة الحجة من المقدمات المسلمة على أي مطلوب يراد، وعلى محافظة أي وضع يتفق على وجه لا تتوجه عليه مناقضة.

وإنما قيد التعريف بعبارة " حسب الإمكان " فلأجل التنبيه على أن عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب لا يقدح في كونه صاحب صناعة، كعجز الطبيب مثلا عن مداواة بعض الأمراض، فإنه لا ينفي كونه طبيبا. ويمكن التعبير عن تعريف الجدل بعبارة أخرى كما يلي: الجدل صناعة تمكن الإنسان من إقامة الحجج المؤلفة من المسلمات أو من ردها حسب الإرادة، ومن الاحتراز عن لزوم المناقضة في المحافظة على الوضع.

(٥)- فوائد الجدل

لعل اثبات الحق لا يقتصر على طريقة واحدة، الا ان المهم هو ادراك المخاطبين من الجمهور في اثبات الحقائق او الذب عن العقيدة بدفع الشبهات وحيل المشعوذين والماجورين من المنتفعين من اهل النفوذ والسيطرة والحكام المارقين، كما عليه اليوم، فان الحاجة الى تعلم الصناعات التي من شأنها تقريب الحقيقة للجمهور من طالبي الحقيقة غير المتحيزين، والمغرر بهم احوج ما يكون لصناعة الجدل.

وتبرز اهمية هذه الصناعة اكثر فاكثر عند العامة الذين لا يهتمون بالبراهين التي يفهم اهميتها المتخصصون والمتعلمون غير المنشغلين باسباب العيش، لذا ترى الاوساط التي تهتم في الادلة والبراهين التي من شأنها اثبات الحقيقة يقينا في الاعم الاغلب هم من المتنفذين واصحاب الرآسات والاثرياء والساسة، اما عامة الناس فلا شأن لهم، نعم يكتفون باثبات ذلك عبر المقدمات التي حصلوا على التصديق بها في زمن سبق استعمالها في القياس لاثبات المطلوب، والحصول على النتيجة المرضية، ولا يهمهم غير ذلك، نعم قد يلتفتوا الى المقدمات ويتوقف تصديقهم على ان تكون من المشهورات التي ذاع صيتها بينهم وقبلوها ولو وراثة عن آبائهم، او تقليدا لعقلائهم، من هنا جاءت الحاجة الى صناعة الجدل الذي يقوم على الاساس المذكور.

قال الشيخ في الاقتباس والجوهر: (ومنفعته الزام المبطلين، والذب عن الاوضاع، واقناع اهل التحصيل من العوام والمتعلمين القاصرين عن درجة البرهان او الذين لم يصلوا الى موضعه بعد)[١].

وهذا هو الغرض المنشود اولا وبالذات من هذه الصناعة، وتتبعه عرضا اغراض اخر لها علاقة بازدهار بعض المجالات والفنون والتمكن منها قدمنا لبعضها في ما تقدم، ويذكر الماتن جملة منها.

وقد استفاد ارسطو من صناعة الجدل ـ عند افلاطون ـ في بناء منطقه (الارسطي) الصوري على فهمه الجدل كاستدلال، فاطلق على

---

(١) الجوهر النضيد: قول/٣٣٢: ص: ٣٥٦. اساس الاقتباس للطوسي: ٤٤٧.

صناعة الجدل اسم منطق الاحتمال، لان موضوعه الاستدلالات التي يكون مقدماتها محتملة، وقد فرق بين الجدل ـ اي علم الآراء الاحتمالية ـ وعلم التحليلات ـ اي علم البرهان ـ، التي مقدماته يقينية. وتمتع الجدل عند ارسطو بقيمة علمية كبيرة بوصفه وسيلة للتدريب على التفكير وطرائقه، واختبار صدق المبادئ الاولى غير المبرهنة للعلوم.

واعتبر البعض ان الجدل هو منطق الظاهر ومايقتضية من قواعد وقوانين تستخدم في تحديد الموضوعات التي لا تتتفق مع المعايير الصورية للحقيقة.

واعتبر ابن سينا في الشفاء اكثر منفعة صناعة الجدل هي رياضة للاذهان، واثباتا للحق، فقال: (فائدة القياس الجدلي حمل كل واحد من الناس على ما يليق به من الرأي بمقدمات مشهورة عنده وعند من يتفق ان يسمع القول منه، وان كانت اكثر كمفعة القياس الجدلي هي رياضة الاذهان وتقويتها على النظر من حيث يمكن ان تحصل به قياسات كثيرة في مسألة واحدة على سبيل النفي والإثبات، ثم يرجع فيها ويتأمل أحوالها بالتصفح، فيلوح الحق من إثباتها)[1].

وفي منفعة صناعة الجدل فوائد يذكرها العلامة (ره) في شرحه على الجوهر النضيد قال: فمنفعة الجدل الزام المبطلين، والغلبة على الخصم، بحيث يدرك الجمهور، والذب عن الاوضاع، وحفظ الرئيس

---

(١) كتاب المنطق من الشفاء/ الجدل: ٤٩.

عقائد العامة عند بدائع المبتدعة المتوسلين بحلّ عقائدهم الحقّة بمقدمات مشهورة على استتباعهم، ليحصل اغراضهم الفاسدة، فيعارضهم الرئيس بمثل حججهم استبقاء لعقائد المرؤوس واقناع المحصلين من العوام في المسائل الكلية بالمشهورات، وتمكين نفوس المتعلمين القاصرين عن درجة البرهان، اذا كرهوا تقليد مبادئ العلوم، ولا سبيل لهم الى التحقيق بالبرهان، اما لقصورهم، او لانهم لم يصلوا الى موضع البرهان عليه، اذا امكن تحصيل ما يقنعهم بالقياس الجدلي، فلو لم يذكر لهم لم يحصلوا على احد المطلبين[1]. وذكرنا جملة من الفوائد المتوخاة من صناعة الجدل في مدخل ومقدمة هذا البحث فيما متقدم فراجع.

لذا قال (قده): مما تقدم تظهر لنا الفائدة الأصلية من صناعة الجدل ومنفعتها المقصودة بالذات، وهي أن يتمكن المجادل من تقوية الآراء النافعة وتأييدها ومن إلزام المبطلين والغلبة على المشعوذين وذوي الآراء الفاسدة على وجه يدرك الجمهور ذلك. ولهذه الصناعة فوائد اخر تقصد منها بالعرض. نذكر بعضها:

١ـ رياضة الأذهان وتقويتها في تحصيل المقدمات واكتسابها، إذ يتمكن ذو الصناعة من إيراد المقدمات الكثيرة

---

(١) شرح الجوهر النضيد العلامة الحلي: ٣٥٧.

والمفيدة في كل باب ومن إقامة الحجة على المطالب العلمية وغيرها.

٢ـ تحصيل الحق واليقين في المسألة التي تعرض على الإنسان، فإنه بالقوة الجدلية التي تحصل له بسبب هذه الصناعة يتمكن من تأليف المقدمات لكل من طرفي الإيجاب والسلب في المسألة. وحينئذ بعد الفحص عن حال كل منهما والتأمل فيهما قد يلوح الحق له، فيميز أنه في أي طرف منهما ويزيف الطرف الآخر الباطل.

٣ـ التسهيل على المتعلم المبتدئ لمعرفة المصادرات في العلم الطالب له، بسبب المقدمات الجدلية، إذ أنه بادئ بدء قد ينكرها ويستوحش منها، لأنه لم يقو بعد على الوصول إلى البرهان عليها، والمقدمات الجدلية تفيده التصديق بها وتسهل عليه الاعتقاد بها فيطمئن إليها قبل الدخول في العلم ومعرفة براهينها.

٤ـ وتنفع هذه الصناعة أيضا طالب الغلبة على خصومه، إذ يقوى على المحاورة والمخاصمة والمراوغة وإن كان الحق في جانب خصمه، فيستظهر على خصمه الضعيف عن مجادلته ومجاراته، لا سيما في هذا العصر الذي كثرت فيه المنازعات في الآراء السياسية والاجتماعية.

٥ـ وتنفع أيضا الرئيس للمحافظة على عقائد أتباعه عن المبتدعات.

٦ـ وتنفع أيضا الذين يسمونهم في هذا العصر "المحامين" الذين اتخذوا المحاماة والدفاع عن حقوق الناس مهنة لهم، فإنهم أشد ما تكون حاجتهم إلى معرفة هذه الصناعة، بل إنها جزء من مهنتهم في الحقيقة.

(٦)ـ السؤال والجواب

من المعروف ان صناعة الجدل اكتملت على يديّ افلاطون بعد استاذه سقراط، واهم سمة كانت عنده فيه بالاضافة الى انه علم تقسيم الاشياء الى اجناس وانواع، فانه علم تصنيف المفاهيم، من خلال إلقاء الاسئلة والاجوبة واعتبر (السؤال والجواب)المنهج الذي يرتفع بالفعل من المحسوس الى المعقول، ومن الجزئي الى الكلي، ومن المدركات الحسية الى المعاني الكلية والتعقل الخالص. لأنه يرى- كما يرى أستاذه- أن الحوار والمنهج الجدلي هو طريق اكتشاف الحقيقة[1]، فاصبح اسلوبَ تفكيرٍ ومنهجَ توليدٍ للحقيقة، وذلك بتوجيه الاسئلة للخصم وتوليد الاجابات عليها، محاولا ان يوقع الخصم خصمه في التناقض بطريقته التهكمية التي تقوم على طرح معنى بنفي المعنى الاول. وهذا هو معنى ان يكون الجدل فناً للتحاور بغية الوصول الى الحقيقة، بطرح الفكرة والفكرة المضادة لها عن طريق السؤال والجواب.

---

(١) راجع الجمهورية الفاضلة لافلاطون.

قال الشيخ (ره) في تجريد المنطق: وناقضُ الوضعِ بإقامةِ الحُجَّةِ سائلٌ، وغايةُ سعيهِ أَنْ يُلزِم، وحافِظُهُ مُجيبٌ، وغايةُ سعيهِ أَنْ لا يُلزَمْ.

وقال العلامة في شرحه: الجدلي يقال لشخصين:

احدهما: سائل، وهو الذي ينقضُ وضعاً ما بإقامة الحجَّة من مقدمات يتسلمها من الخصم، وغاية سعيه ان يلزِمَ صاحبه.

والثاني: مجيبٌ، وهو الذي يحفظ رأياً ما بمقدماتٍ مشهورةٍ، وغايةُ سعيهِ أنْ لا يُلزَمْ.

لذا قال (قده): تقدم إن الجدل لا يتم إلا بين طرفين متنازعين، فالجدلي شخصان: أحدهما محافظ على وضع وملتزم له، وغاية سعيه ألا يلزمه الغير ولا يفحمه.

وثانيهما ناقض له، وغاية سعيه أن يلزم المحافظ ويفحمه.

والأول يسمى "المجيب" واعتماده على المشهورات في تقرير وضعه، إما المشهورات المطلقة، أو المحدودة بحسب تسليم طائفة معينة.

والثاني يسمى "السائل" واعتماده في نقض وضع المجيب على ما يسلمه المجيب من المقدمات وإن لم تكن مشهورة[1].

---

(١) راجع شرح الشمسية: ص ١٦٨، وشرح المنظومة: ص ١٠٢، والجوهر النضيد: ص ٢٠١.

ولتوضيح سر التسمية بالسائل والمجيب نقول:

إن الجدل إنما يتم بأمرين: سؤال وجواب، وذلك لأن المقصود الأصلي من صناعة الجدل عندهم أن تتم بهذه المراحل الأربع:

١ـ أن يوجه من يريد نقض وضع ما أسئلة إلى خصمه المحافظ على ذلك الوضع بطريق الاستفهام، بأن يقول: "هل هذا ذاك؟" أو "أليس إذا كان كذا فكذا؟"

ويتدرج بالأسئلة من البعيد عن المقصود إلى القريب منه حسبما يريد أن يتوصل به إلى مقصوده من تسليم الخصم، من دون أن يشعره بأنه يريد مهاجمته ونقض وضعه، أو يشعره بذلك ولكن لا يشعره من أية ناحية يريد مهاجمته منها، حتى لا يراوغ ويحتال في الجواب.

٢ـ أن يستل[1] السائل من خصمه من حيث يدري ولا يدري الاعتراف والتسليم بالمقدمات التي تستلزم نقض وضعه المحافظ عليه.

٣ـ أن يؤلف السائل قياسا جدليا مما اعترف وسلم به خصمه (المجيب) بعد فرض اعترافه وتسليمه، ليكون هذا القياس ناقضا لوضع المجيب.

٤ـ أن يدافع المحافظ (المجيب) ويتخلص عن المهاجمة ـ إن

---

(١) استل: انتزعه وأخرجه منه برفق.

استطاع - بتأليف قياس من المشهورات التي لابد أن يخضع لها السائل والجمهور.

وهذه الطريقة من السؤال والجواب هي الطريقة الفنية المقصودة لهم في هذه الصناعة، وهي التي تظهر بها المهارة والحذق في توجيه الأسئلة والتخلص من الاعتراف أو الإلزام.

ومن هذه الجهة كانت التسمية بالسائل والمجيب، لا لمجرد وقوع سؤال وجواب بأي نحو اتفق.

والمقصود من صناعة الجدل إتقان تأدية هذه الطريقة حسبما تقتضيه القوانين والأصول الموضوعة فيها.

ونحن يمكننا أن نتوسع في دائرة هذه الصناعة، فنتعدى هذه الطريقة المتقدمة إلى غيرها، بأن نكتفي بتأليف القياس من المشهورات أو المسلمات لنقض وضع أو للمحافظة على وضع لغرض إفحام الخصوم على أي نحو يتفق هذا التأليف وإن لم يكن على نحو السؤال والجواب ولم يمر على تلك المراحل الأربع بترتيبها.

ولعل تعريف الجدل - المتقدم - لا يأبى هذه التوسعة، بل يمكن أن نتعدى إلى أبعد من ذلك حينئذ، فلا نخص الصناعة بالمشافهة، بل نتعدى بها إلى التحرير والمكاتبة.

وفي هذه العصور - لا سيما الأخيرة منها بعد انتشار الطباعة والصحف - أكثر ما تجري المناقشات والمجادلات في الكتابة،

وتبتني على المسلمات والمشهورات على غير الطريقة البرهانية، من دون أن تتألف صورة سؤال وجواب، ومع ذلك نسميها قياسات جدلية، أو ينبغي أن نسميها كذلك، وتشملها كثير من أصول صناعة الجدل وقواعدها، فلا ضير في دخولها في هذه الصناعة وشمول بعض قواعدها وآدابها لها.

(٧)- مبادئ الجدل

قال الشيخ (ره) في تجريد المنطق: ومبادئ الجدل عند السائل هي ما يتسلمه عن المجيب، وعند المجيب الذيعات وهي المشهورات الحقيقية؛ أما مطلقة يراها الجمهور ويحمدها بحسب العقل العملي، كقولنا: (العدل حسن) - ويسمى آراء محمودة - أو بحسب خلق أو عادة أو قوة من القوى النفسانية كحمية أو رقة، (رأفة) أو بحسب استقراء - وبالجملة بحسب شيء غير بديهية العقل النظري - وأما محدودة يراها جماعة أو أهل صناعة - كامتناع التسلسل عند المتكلمين[1].

ثم عرفت ان القياس الجدلي يعتمد في صناعته على مقدمات غير يقينية، كالمشهورات، والمسلَّمات، والمسلَّمات يبتدئ فيها السائل، والمجيب يؤلف اقيسته من المشهورات المطلقة او المحدودة، سواء كان مشهورا او غير مشهور.

قال العلامة في شرحه على الجوهر النضيد: (ولما كانت غاية

---

(١) شرح الجوهر النضيد: قول ٣٢٨: ص: ٣٥١.

الجدل هي الغلبة على الخصم بحيث يدركه الجمهور، كانت مبادئه مسلمات ومشهورات، فمبادئ الجدل عند السائل هي المسلمات التي سلمها المجيب واعترف بها، واما عند المجيب فالذائعات وهي المشهورات الحقيقية)[١].

ومنه يعلم ان المشهورات تنقسم بقسمة اولية الى حقيقية وغير حقيقية اما هذه، فكقولنا في المشهورات غير الحقيقية: انصر اخاك ظالما او مظلوما، ويقابل هذا القسم من المشهورات، المشهورات الحقيقية، مثل: لا تنصر الظالم وان كان اخاك.

ثم ان المشهورات اما ان تكون مطلقة عند الجمهور، وهي المسماة بالآراء المحمودة، كقول (العدل حسن، والظلم قبيح)، وهذه تكون بحسب العقل العملي، لان الحكم فيها كان بسبب قوة البديهية، وكل ما كان كذلك يصفه الفلاسفة بالعقل العملي، اي ما ينبغي ان يعمل. ومنها ما كانت مشهورة بسبب انها محمودة بحسب خُلقٍ، ويعنون به الملكة النفسانية الحاصلة من كثرة الافعال الصادرة عنه حتى يحصل الفعل معها بسهولة، اي بلا رويّة. كالحكم بوجوب المحافظة على الحُرَمُ، فانه تقتضيه الحمية الانسانية، وايضا يدخل فيه الرقة والرحمة، وايضا الحياء، وقد تكون سبب شهرتها العادة، فكل ذلك من المقبولات، او تكون اكتسبت شهرتها من الاستقراء، كقول (الملك الفقير ظالم لحاجته)، وهذا النوع من الشهرة الذي حصل بتوسط قوة

---

(١) الجوهر النضيد: ٣٥٢.

اخرى غير قوة البديهة العقلية في الانسان كالاستقراء الذي لا يكون من القوة البديهية، فيدرك بالعقل النظري، فان العقل النظري لا تكون آليات الادراك فيه البداهة والاولوية الذهنية، بل يعتمد على مقدمات وجودية كالاستقراء، فقد تكتسب القضايا شهرتها بسبب الاستقراء، فتكون تابعة لمدركات العقل النظري.

او تكون الشهرة في القضايا محدودة، اي تكون مشهورة عند فئة من الناس دون غيرهم، كامتناع التسلسل عند علماء الكلام.

ولابد من وجود سبب في شهرة هذا النوع من القضايا، لان الشهرة فيها غير ذاتية، بل هي من الامور العارضة، فترجع شهرتها العارضة في وجودها لاحد الاسباب التي ذكرنا، واقرب اسباب الشهرة، ما كان مألوفا عند من يشتهر عندهم ذلك الامر ومعقولا، والا لما اشتهر.

ثم ان المشهورات قد تكون واقعية مصدق بها من جهة انها مشهورة، وليس من جهة بديهيتها او من جهة اقامة البرهان على نتيجتها فكانت صادق، بل جهة التصديق بها لانها مشهورة فقط، وان لم يلتفت الا انها واقعة حقا، ثم ان الواقعيات الحقة لا تعتبر مشهورة الا اذا كانت مشهورة فعلا عند عامة الجمهور، ولا تكفي احقيتها بالتصديق مالم تشتهر بينهم. فليس كل مشهور صادقا، والذي يقابل المشهور الشنيع، والذي يقابل الصادق الكاذب.

وبتعبير آخر، لا تصلح المقدمة ان يبتني عليها القياس الجدلي مالم تكن مشهورة وان كانت حقة واقعا، والا كان مغالطة، فالمهم ان تكون مشهورة بينهم، سواء كانت حقة فعلا ام لا. وكذلك بالنسبة الى

واجبات القبول، فأن استعمالها في الجدل لا لوجوب قبولها وانما تكون كذلك لشهرتها، والاغلب في المشهورات ان لاتكون واجبات القبول.

لذا قال (قده): أشرنا فيما سبق إلى أن مبادئ الجدل الأولية التي تعتمد عليها هذه الصناعة هي المشهورات والمسلمات، وأن المشهورات مبادئ مشتركة بالنسبة إلى السائل والمجيب، والمسلمات مختصة بالسائل.

كما أشرنا إلى أن المشهورات يجوز أن تكون حقا واقعا وللجدلي أن يستعملها في قياسه.

أما استعمال الحق غير المشهور بما هو حق في هذه الصناعة فإنه يعد مغالطة من الجدلي، لأنه في استعمال أية قضية لا يدعي أنها في نفس الأمر حق، وإنما يقول: إن هذا الحكم ظاهر واضح في هذه القضية ويعترف بذلك الجميع ويكون الحكم مقبولا لدى كل أحد.

ثم إنا أشرنا في بحث "المشهورات" أن للشهرة أسبابا توجبها، وذكرنا أقسام المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهرة، فراجع.

والسر في كون الشهرة لا تستغني عن السبب أن شهرة المشهور ليست ذاتية، بل هي أمر عارض، وكل عارض لابد له من سبب.

وليست هي كحقية الحق التي هي أمر ذاتي للحق لا تعلل بعلة.

وسبب الشهرة لابد أن يكون أمرا تألفه الأذهان وتدركه العقول بسهولة، ولولا ذلك لما كان الحكم مقبولا عند الجمهور وشايعا بينهم.

هل المشهورات من المبادئ الاولية الذهنية؟

وبتعبير آخر هل توصف جملة (الكذب لا ينبغي فعله) أو (الوفاء بالامانة واجب)، هو من الاوليات التي يكتفى بالحكم عليها من تصور الموضوع والمحمول فيها، او لا يكتفى فيه ذلك، بل لابد من اقامة البرهان عليها؟ هذه أسئلة تبحث في الصميم عن هوية المشهورات.

فالشيخ الماتن(ره) عرّف المشهورات بانها قضايا لا عمدة لها في التصديق الا الشهرة وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم، حيث لا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الاراء عليها، فلو خلي الانسان وعقله المجرد فانه لا يحصل له حكم بها، ولا يقضي عقله فيها بشيء كما يقول ابن سينا.

وليس الامر كذلك مع قضايا الضرورات الاولية كالحكم بان الكل اعظم من الجزء، اذ لو خلي الانسان وعقله فانه لا يتردد في الحكم بها، اذ يكفي تصور طرفي هذه القضية للحكم بها.

وعليه ان المعتبر في مثل هذه القضايا الاولية للعقل النظري هو انها مطابقة لما عليه الواقع.

اما المعتبر في المشهورات فهو انها مقبولة لتوافق الاراء عليها، حيث لا واقع لها غير ذلك، وان تطابق الاراء عليها هو لاجل قضاء المصلحة العامة، حيث بها يكون حفظ النظام وبقاء النوع، كقضية

حسن العدل وقبح الظلم.

فمعنى حسن العدل هو ان فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم هو ان فاعله مذموم لديهم.

فهذا هو المفهوم الوجودي للفلاسفة عن العقل العملي للحسن والقبح، وهو ذاته الذي اعتبره الماتن (ره) بان العدلية - اصحاب منطق الحق الذاتي - قائلون به، حيث يدل عندهم على كون تلك القضية من المشهورات لا الضرورات، واستشهد عليه بقول لابن سينا وبما وافقه عليه تابعه المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي (ره).

لكنه رغم ذلك ذهب في بعض عباراته مذهب القائلين بالحق الذاتي، ومن ذلك اعتباره قضايا الحسن والقبح من القضايا الذاتية، وان ما كان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف، فالعدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً ابداً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً ابداً، اي ما دام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح، وما دام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم.

ورغم ان المعنى الفلسفي السابق يثير مشكلة، وهي انه اذا كانت قضية الحسن والقبح من المشهورات، فكيف تُرجح على ما يقدمه نص الخطاب، الى الدرجة التي يتوقف عليها هذا الخطاب في التأسيس، سواء من الخارج او الداخل، وذلك تبعاً لمنطق الحق الذاتي الذي ذهب اليه الشيخ الماتن؟ ذلك ان القول بانها من المشهورات يدعم فكرة منطق حق الملكية، بانه لا اساس لها سوى ما الفناه من الاعتبارات الانسانية، دون ان يكون لها بعد عقلي مجرد.

اذ لو ان الله ادخل المؤمن الصالح في النار، وجعل الكافر الشرير في الجنة، فاننا سنعتبر ذلك امراً قبيحاً لكونه من المشهورات عند الناس، او لانه مما توافقت عليه اراء العقلاء، دون ان يكون له حكم عقلي مجرد يخصه[١].

فلو قيل اننا عرفنا هذا بما دلنا عليه الخطاب الديني، حيث عرفنا ان حكم الله هو مثل حكمنا في هذه القضايا، لكان هذا القول غير صحيح، وذلك لتوقف اثبات الخطاب على صحة تلك القضايا.

أما لو قيل اننا عرفنا ذلك بالعقل، فإن كان المقصود هو الادراك بحسب الشهرة والتوافق على الاراء بين العقلاء، فان ذلك لا يقدم شيئاً، اذ قد يكون المشهور باطلاً، كما قد تكون اعتبارات المشهور لدينا هي غير اعتبارات من هو اعلى منا عقلاً وعلماً.

---

(١) ولا شك ان هذا الاعتبار لا قيمة له امام الاعتبارات التي تخص الله تعالى، ومن ذلك ما قد يقال من اعتبارات المشيئة وحق التصرف المطلق بملكه. اذ ما الذي يجعلنا نعتقد ان ما يوليه الله من اعتبارات هي ذات الاعتبارات التي نسلم بها نحن البشر بالتوافق والشهرة؟ فلو قيل بان الله هو من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلابد ان يحكم بحكمهم بما هم عقلاء (المبدأ والمعاد لابن سينا، ١١٧- ١١٩)؛ لقلنا كيف عرفنا انه يحكم بحكمهم، خاصة ونحن من عالم وهو من عالم اخر مختلف؟ وهنا تنقلب القضية الى المفهوم الذي يخص منطق حق الملكية، وبالتالي يصبح من المحال ان تثبت المسألة الدينية وفق منطق الحق الذاتي، كما لا يمكن الحكم على الافعال الالهية بالحقوق والواجبات، وكذا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، مادامت انها لا تخرج عن حد الشهرة واتفاق العقلاء.

قال المحقّق الاصفهاني: إنّ المعتبر عند أهل الميزان في المواد الأوّلية للقضايا البرهانية المنحصرة تلك المواد في الضروريات الست، مطابقتها للواقع ونفس الأمر، والمعتبر في القضايا المشهورة، والآراء المحمودة، مطابقتها لما عليه آراء العقلاء حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها[1].

وقد اعتمد في التفريق بين البرهانيات والمشهورات ان البرهانيات التي يكون لها مطابق في الخارج، والمشهورات التي ليست لها مطابق في الخارج، ولا واقع لها غير توافق الآراء عليها.

وقال الماتن في كتابه اصول الفقه . عند كلامه في الفرق بين الأوّليات التي يدركها العقل النظري، والمشهورات التي يدركها العقل العملي -: إنّ الفارق وجوه ثلاثة:

١- انّ الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي، والحاكم في الأوّليات العقل النظري.

٢- انّ القضية التأديبية لا واقع لها إلاّ تطابق آراء العقلاء، والأوّليات لها واقع خارجي.

٣- انّ القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل لو خلي وطبعه ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، وليس كذلك القضية الأوّلية التي يكفي تصور طرفيها في الحكم، فانّه لابدّ أن لا يشذ عاقل

---

(١) نهاية الدراية:٢ | ١٢٥.

في الحكم بها لأوّل وهلة[١].

وهذه الكلمات تعرب عن أنّ المشهورات ليست من الأوّليات، وبالتالي ليست من اليقينيات، وإنّما رصيدها تطابق العقلاء عليها.

ومنه يعلم ان الشهرة لا تستغني عن السبب، وهو ان تكون فعلا هي مما اشتهر بينهم لأحد الاسباب التي عرفت مما تقدم، فلابد لها من سبب، وهذا معناه انها مكتسبة وليس مما يعد من الاوليات الذهنية كالبديهيات، نعم اسباب شهرتها مما يغفل عنه عادة، فيظن انها من المبادئ الاولية في الذهن غير المكتسبة من سبب ثم لا يخفى أنه ليس كل ما يسمى مشهورا هو من مبادئ الجدل، فإن الشهرة تختلف بحسب اختلاف الأسباب في كيفية تأثيرها في الشهرة، كما تقدم.

لذا قال (قده): وعلى هذا يتوجه علينا سؤال، وهو: إذا كانت الشهرة لا تستغني عن السبب فكيف جعلتم المشهورات من المبادئ الأولية؟ أي: ليست مكتسبة.

والجواب: أن سبب حصول الشهرة لوضوحه لدى الجمهور تكون أذهان الجمهور غافلة عنه ولا تلتفت إلى سر انتقالها إلى الحكم المشهور، فيبدو لها أن المشهورات غير مكتسبة من سبب، كأنها من تلقاء نفسها انتقلت إليها، وإنما يعتبر كون الحكم مكتسبا إذا صدر الانتقال إليه بملاحظة سببه.

---

(١) أُصول الفقه:٢ | ٢٣١. ٢٣٢.

وهذا من قبيل القياس الخفي في المجربات والفطريات التي قياساتها معها، على ما أوضحناه في موضعه، فإنها مع كونها لها قياس - وهو السبب الحقيقي لحصول العلم بها - عدوها من المبادئ غير المكتسبة، نظرا إلى أن حصول العلم فيها عن سبب خفي غير ملحوظ للعالم ومغفول عنه، لوضوحه لديه.

اقسام المشهورات

قسموا المشهورات الى ثلاثة اقسام، بحسب اسبابها، وواحدة من هذه الاقسام فقط تصلح ان تكون من مواد ومبادئ القياس الجدلي، وهي: **اولا-** المشهورات الحقيقية التي لا زوال لشهرتها مهما جرى، كقول: (انصر المظلوم)، فان نصرته اشتهر حسنها وهذا الاشتهار فيها لا يتبدل.

ثانيا- المشهورات الظاهرية، التي يحصل التغيير فيها بمجرد الامعان فيها وتحليلها، مثل: (انصر اخاك ظالما او مظلوما)، فان شهرة هذا القول ظاهرة في بادئ النظر في النصرة لاخيك على كل حال، وما ان تنعم فيه النظر تجد ان المشهور فيه ان تنصر اخاك مظلوما بالدفاع عنه، اما الظالم لا يشتهر نصرته بالدفاع عنه، بل المشهور نصرته بنصحه واقلاعه عن ظلمه واستبداده، وهذا غير الظاهر عند بادئ النظر، لذا اعتبرت مثل هذه القضايا من المشهورات الظاهرية وليس الحقيقية التي لا تزول بامعان النظر والتأمل.

ثالثا- المشبهات بالمشهورات: وهناك نوع ثالث من المشهورات،

وهي المشبهات بالمشهورات، وهذه تحصل بسبب عارض مفارق. تزول الشهرة من مثل هذه القضايا المشبهة بالمشهورات بمجرد زوال ذلك العارض غير اللازم، وعلامتها انها تكون مشهورة في وقت دون الآخر، وفي حال دون حال، وفي وقت دون آخر، كما نرى في تقليد بعض الشخصيات التي يسلط عليها اضواء الشهرة بين قوم من الاقوام فسرعان ما يسارعون الى تقليده في ملبسه او مشيته او حركاته او في زينته وتجمله، كما لو كان ملكا من ملوك الزمن الاول الذين كانوا يطلقون الشوارب فصارت الشهرة في اطلاق شوارب العامة وربما كان في وقت عيب على من يحلق او يخفف شواربه وهو على خلاف ما اشتهر عند المتشرعة او ما استن له من سنة المعصومين عليهم الصلاة والسلام، وهكذا في اللباس وان كان لباس شهرة، فتجد الناس يقلدون في هذه الامور ويتمسكون بها لشهرتها بينهم، لكن مثل هذه الشهرة سرعان ما تزول، او قل بقائها متوقف على بقاء سببها، فبمجرد ازاحة الاضواء او خفوت نجم الاشتهار لهذه الشخصيات التي كانت سببا في ذلك تختفي هذه الشهرة، وقد يصير الناس الى شهرة اخرى من هذا النوع.

ولا يصح ان يكون من مقدمات القياس الجدلي مثل هذه القضايا التي تكون شهرتها مؤقتة، ولا في القضايا التي تكون شهرتها ظاهرية، لما علمت من ان اسبابها ليست حقيقية، وما يكون مقدمة في القياس الجدلي هو المشهورات الحقيقية من انواع المشهورات المتقدمة فقط.

لذا قال (قده): ثم لا يخفى أنه ليس كل ما يسمى "مشهورا" هو من مبادئ الجدل، فإن الشهرة تختلف بحسب اختلاف الأسباب في كيفية تأثيرها في الشهرة.

وبهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلى ثلاثة أقسام:

١ـ المشهورات الحقيقية، وهي التي لا تزول شهرتها بعد التعقيب والتأمل فيها.

٢ـ المشهورات الظاهرية، وهي المشهورات في بادئ الرأي التي تزول شهرتها بعد التعقيب والتأمل، مثل قولهم: "انصر أخاك ظالما أو مظلوما"[1] فإنه يقابله المشهور الحقيقي، وهو: "لا تنصر الظالم وإن كان أخاك".

٣ـ الشبيهة بالمشهورات، وهي التي تحصل شهرتها بسبب عارض غير لازم تزول الشهرة بزواله، فتكون شهرتها في وقت دون وقت وحال دون حال، مثل استحسان الناس في العصر المتقدم لإطلاق الشوارب تقليدا لبعض الملوك والامراء، فلما زال هذا السبب زالت هذه العادة وزال الاستحسان.

ولا يصلح للجدل إلا القسم الأول دون الأخيرين.

أما الظاهرية فإنما تنفع فقط في صناعة الخطابة كما سيأتي. وأما الشبيهة بالمشهورات فنفعها خاص بالمشاغبة، كما

---

(١) راجع الحاشية: ص ١١٢، والجوهر النضيد: ص ١٩٨.

سيأتي في صناعة المغالطة.

(٨)- مقدمات الجدل

خلاصته انه لما كانت مقدمات قياس الجدل في الاعم الاغلب هي من القضايا المشهورة، فاصطلح عليها بالمبادئ، لكن ليس كل مشهور هو من المبادئ، لامكان ان تكون المقدمة مما ينتهي الى المبادئ، نظير القول في مبادئ البرهان في وجوب كونها بديهيات او نظري ينتهي الى بديهي.

ثم ان رجوع المقدمات الى قضايا مشهورة فانه يتصور بنحوين:

الاول: ان تكتسب القضية شهرتها من المقارنة بغيرها من المشهورات، مثاله: (إذا كان إطعام الضيف حسنا فقضاء حوائجه حسن أيضا)، فإن حُسنِ إطعام الضيف مشهور، وللتشابه بين الإطعام وقضاء الحوائج تستوجب المقارنة بينهما انتقال الذهن إلى حسن قضاء حوائج الضيف.

او من مقايستها باخرى مشهورة، مثاله: (إذا كان الإحسان إلى الأصدقاء حسنا كانت الإساءة إلى الأعداء حسنة)، فإن التقابل بين الإحسان والإساءة وبين الأصدقاء والأعداء يستوجب انتقال الذهن من إحدى القضيتين إلى الأخرى بالمقارنة والمقايسة.

وتحصل المقارنة بالمشابهة بالحدود التي عرفتها من ان كل قضية لابد فيها من حدين فاكثر، والمقابلة من جهة الحدود كذلك بين المتقابلتين من القضايا.

فيحصل الانتقال الذهني من القضية المشهورة المشبه بها الى الاخرى، فتكتسب شهرتها من هذا الشبه الحاصل بين حدوديهما، وان لم يكن هذا الانتقال الذهني في نفسه واجبا وإنما تكون شهرة إحداهما مقرونة بشهرة الأخرى.

الثاني: ان تكون شهرتها حاصلة من كونها نتيجة لمقدمتين مشهورتين وقعتا في قياس، فالنتيجة تكون مشهورة ايضا، لكن بسبب وقوعها نتيجة في قياس مقدمتاه مشهرتان. وهذا له نظير في المقدمات النظرية التي تنتهي الى البديهية، كما اذا كانت نتيجة في قياس برهان مقدمتاه بديهيتان.

لذا قال (قده): مقدمات الجدل كل ما هو مبدأ للقياس معناه: أنه يصلح أن يقع مقدمة له. ولكن ليس يجب في كل ما هو مقدمة أن يكون من المبادئ، بل المقدمة إما أن تكون نفسها من المبادئ أو تنتهي إلى المبادئ.

وعليه فمقدمات القياس الجدلي يجوز أن تكون في نفسها مشهورة، ويجوز أن تكون غير مشهورة ترجع إلى المشهورة، كما قلنا في مقدمات البرهان: إنها تكون بديهية وتكون نظرية تنتهي إلى البديهية. والرجوع إلى المشهورة على نحوين:

أ- أن تكتسب شهرتها من المقارنة والمقايسة إلى المشهورة. وتسمى "المشهورة بالقرائن" والمقارنة بين القضيتين إما لتشابههما في الحدود أو لتقابلهما فيها.

وكل من التشابه والتقابل يوجب انتقال الذهن من تصور شهرة إحداهما إلى تصور شهرة الثانية وإن لم يكن هذا الانتقال في نفسه واجبا وإنما تكون شهرة إحداهما مقرونة بشهرة الأخرى.

مثال التشابه: قولهم: "إذا كان إطعام الضيف حسنا فقضاء حوائجه حسن أيضا" فإن حسن إطعام الضيف مشهور، وللتشابه بين الإطعام وقضاء الحوائج تستوجب المقارنة بينهما انتقال الذهن إلى حسن قضاء حوائج الضيف.

ومثال التقابل: قولهم: "إذا كان الإحسان إلى الأصدقاء حسنا كانت الإساءة إلى الأعداء حسنة" فإن التقابل بين الإحسان والإساءة وبين الأصدقاء والأعداء يستوجب انتقال الذهن من إحدى القضيتين إلى الأخرى بالمقارنة والمقايسة.

بد أن تكون المقدمة مكتسبة شهرتها من قياس مؤلف من المشهورات منتج لها، بأن تكون هذه المقدمة المفروضة مأخوذة من مقدمات مشهورة، نظير المقدمة النظرية في البرهان إذا كانت مكتسبة من مقدمات بديهية.

(٩)- مسائل الجدل

إن المشكلة الجدلية: هي مسألة موضوعة للبحث، تتعلق إما بالفعل أو بالترك، أو تتعلق فقط بمعرفة الحقيقة إما لذاتها أو من

أجل تأييد قول آخر من نفس النوع، لا يوجد رأي معين حوله، أو حوله خلاف بين العلة والخاصة، أو بين كل واحد من هذين فيما بين بعضهم وبعض.

المنطق التقليدي (الأرسطي) لم يعالج موضوع المشكلة إلا نادرا، وذلك يرجع إلى كون المشكلة بوصفها من موضوعات " الطوبيقا " (الجدل) تنتسب إلى منطق الاحتمال لا إلى منطق اليقين، فهي تدخل في موضوع إفحام الخصم، وبالتالي فهي أقرب إلى الخطابة منها إلى المنطق.

فناسب ان يكون من شأن مسائل الجدل اعني تكون مما يعتمد عليها في نقض الوضع الذي يراد نقضه، وان تكون قضايا يسلم بها المجيب فيجعلها السائل جزءا اعني مقدمة في القياس الجدلي.

وبتعبير آخر، اذا توفر بالقضية ان تكون مما يمكن النقض به وتسليم الخصم بها عندها فقط يصح ان تكون موردا لسؤال السائل.

نعم على المجادل تجنب بعض القضايا وان يتوفر فيها ذلك، وهي:

(١)- لا ينبغي للسائل المجادل ان يسأل عن صحة المشهورات.

اي ان يجعلها في مورد التشكيك، لاجل ان لا يمنح الخصم فرصة انكارها ومخالفة المشهور.

بل لو ذكرها فيذكرها بنحو الاصول المعروفة لا الموضوعة، التي تدور حولها الشبهة والشك.

فتُذكر على سبيل التمهيد للقواعد التي يريد أن يستفيد منها

لنقض وضع المجيب، باعتبار أن تلك المشهورات مفروغ عنها لا مفر من الاعتراف بها.

(٢)- لا ينبغي للمجادل ان يسأل عن حقائق وماهيات الاشياء التي يقع جوابها في السؤال عن ماهو؟، فلا يسأل خصمه عن ماهو الانسان مثلا، فلو احتاج لذلك، ان يغير صيغة السؤال، بان يسأل بطريقة الاستنكار او طلب البيان والإفصاح عن رأي الخصم، مع الايحاء بان السائل عالما بتلك الحقيقة، والغرض من السؤال هو بيان الرأي المخالف للخصم.

وكذلك في السؤال عن لميّة الشيء اي علته وسببه.

لذا قال (قده): كل قضية كان السائل قد أورد عينها في حال سؤاله أو أورد مقابلها، فإنها تسمى "مسألة الجدل" وبعد أن يسلم بها المجيب ويجعلها السائل جزءا من قياسه هي نفسها تسمى "مقدمة الجدل".

إذا عرفت ذلك فكل قضية لها ارتباط في نقض الوضع الذي يراد نقضه تصلح أن تقع موردا لسؤال السائل، ولكن بعض القضايا يجدر به أن يتجنبها. نذكر بعضها:

منها: أنه لا ينبغي للسائل أن يجعل المشهورات موردا لسؤاله، فإن السؤال عنها معناه جعلها في معرض الشك والترديد، هذا ما يشجع المجيب على إنكارها ومخالفة المشهور.

فلو التجأ السائل لإيراد المشهورات فليذكرها على سبيل

التمهيد للقواعد التي يريد أن يستفيد منها لنقض وضع المجيب، باعتبار أن تلك المشهورات مفروغ عنها لا مفر من الاعتراف بها.

ومنها: أنه لا ينبغي له أن يسأل عن ماهية الأشياء ولا عن لميتها ـ عليتها ـ لأن مثل هذا السؤال إنما يرتبط بالتعلم والاستفادة، لا بالجدل والمغالبة، بل السؤال عن الماهية لو احتاج إليه فينبغي أن يضعه على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ، أو على سبيل السؤال عن رأيه وقوله في الماهية، بأن يسأل هكذا:

"هل تقول: إن الإنسان هو الحيوان الناطق أولا؟"

أو يسأل هكذا: "لو لم يكن حد الإنسان هو الحيوان الناطق فما حده إذا؟".

وكذلك السؤال في اللمية لابد أن يجعل السؤال عن قوله ورأيه فيها، لا عن أصل العلية.

(١٠)- مطالب الجدل

عرفت ان نوع القياس يتحدد من خلال مقدماته التي تنتج لنا النتيجة وعرفت المقدمات وأقسامها، وهي:-

١- مقدمات يقينية ٢- مقدمات غير يقينية

(١) المقدمات اليقينية: وهي أنواع:

أ- القضايا الأولية العقلية المحضة: وهي التي يوجبها العقل لذاته، وببراهنه.

ب- القضايا المحسوسة أو المشاهدة: وتدرك بواسطة الحواس.

ج- القضايا المجربة: ويقع التصديق بها من جهة التجربة.

د- القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بواسطة: وهذه لا يعزب عن الذهن أوساطها.

هـ- القضايا المتواترة: تسكن النفس إليها لكثرة براهين الصدق فيها.

(٢) والمقدمات التي ليست يقينية: وهي أنواع:

١- المشهورات: يقضى بها لأسباب عارضة تؤكد هذه القضايا في النفس.

٢- المقبولات: ما أخذت عن قوم يقل عددهم عن عدد التواتر.

٣- المظنونات: أمور يقع التصديق بها مع إمكان نقيضها بالبال.

٤- المشبهات: هي التي تشبه شيئاً من الأوليات، أو المشهورات، أو المظنونات باستعمال الألفاظ، أو المعاني المشبهة.

٥- الوهميات: هي قضايا يقضى بها الوهم الإنساني قضاء جازماً برئياً عن مقارنة الشك.

٦- المخيلات: هي قضايا تتضمن تشبه الشيء بالشيء المستقبح أو المستحسن؛ لمشاركته إياه في وصف.

ولما كان الجدل من المواضيع الداخلة في المنطق فهو احد مسائله، ومسائل علم المنطق مشتركة في كافة العلوم بصفتها الآلية، فغايتها صيانة الذهن عن الغلط او التغليط، وهذه الغاية مشتركة في العلوم جميعا.

فيتحصل: ان الجدل ينفع في جميع المسائل الفلسفية والاجتماعية والدينية والعلمية والسياسية والأدبية وجميع الفنون والمعارف وكل قضية من ذلك تصلح أن تكون مطلوبة به.

نعم هناك من القضايا لا تطلب بالقياس الجدلي، كالمشهورات الحقيقية المطلقة، فلا يحتاج مع الشهرة الحقيقية المطلقة، لان لا لأحد ان ينكرها لشهرتها، فلا حاجة لاقامة البرهان عليها، وهي من هذه الجهة شبيهة بالديهيات العقلية.

وانما الذي يكون من مطالب القياس الجدلي الذي يحاول صناعه اثباته فيه هو تلك المقدمات التي لا تكون بهذه الدرجة من الشهرة او المختلف في شهرتها او تعقلها، بحيث لا يمكن الاستغناء عن اقامة البرهان عليها لاثبات شهرتها مقابل من لا يراها مشهورة أو لا يعترف بشهرتها، لينبهه على شهرتها بما هو أعرف وأشهر. كقضايا الهندسة والحساب والكيمياء والميكانيك، ونحو ذلك.

لذا قال (قده): إن الجدل ينفع في جميع المسائل الفلسفية والاجتماعية والدينية والعلمية والسياسية والأدبية وجميع الفنون والمعارف وكل قضية من ذلك تصلح أن تكون مطلوبة به. ويستثنى من ذلك قضايا لا تطلب بالجدل.

منها: "المشهورات الحقيقية المطلقة" لأنها لما كانت بهذه الشهرة لا يسع لأحد إنكارها والتشكيك بها حتى يحتاج إثباتها إلى حجة. وحكمها من هذه الحجة حكم البديهيات، فإنها لا

تطلب بالبرهان.

ويجمعها: أنها غير مكتسبة فلا تكتسب بحجة (لعل القصود، هو ان اسبابها لا يلتفت اليها، فتكون شبيه بالقضايا التي قياساتها معها، وقد تقدم فراجع). **ومن ينكر المشهورات** (الحقيقية) **لا تنفع معه حجة جدلية** (اي المحاججة بقياس جدلي، لان مقدماته مشهورات، وهو ينكرها، فلا ينفع معه ذلك)، **لأن معنى إقامتها إرجاعه إلى القضايا المشهورة وقد ينكرها أيضا.**

ومثل هذا المنكر للمشهورات لا رد له إلا العقاب أو السخرية والاستهزاء أو إحساسه، فمن ينكر مثل حسن عبادة الخالق وقبح عقوق الوالدين فحقه العقاب والتعذيب.

ومنكر مثل أن القمر مستمد نوره من الشمس يسخر به ويضحك عليه. ومنكر مثل أن النار حارة يكوى بها ليحس بحرارتها. نعم، قد يطلب المشهور بالقياس الجدلي في مقابل المشاغب، كما تطلب القضية الأولية بالبرهان في مقابل المغالط.

أما المشهورات المحدودة أو المختلف فيها، فلا مانع من طلبها بالحجة الجدلية في مقابل من لا يراها مشهورة أو لا يعترف بشهرتها، لينبهه على شهرتها بما هو أعرف وأشهر.

ومنها: "القضايا الرياضية" ونحوها، لأنها مبتنية على الحس والتجربة، فلا مدخل للجدل فيها ولا معنى لطلبها

بالمشهورات، كقضايا الهندسة والحساب والكيمياء والميكانيك، ونحو ذلك.

(١١)- ادوات هذه الصناعة

الجدل يعتمد على المسلمات والمشهورات، واستعمال هذه الامور والاستفادة منها يحتاج الى ملكة بها يقتدر على ادارة هذه الصناعة بهذه المبادئ التي رأس مال التصديق بها هو شهرتها، فبماذا تحصل الملكة في الجدل، وكيف يمكن ادارتها؟

اعلم ان حصول الملكات النفسانية بالتحصيل والكسب مضافا الى الممارسة حتى يؤدى الى التلقائية لا عن تكلف ولا عن روية، فيستحضر مبادئ الصناعة واصولها وقوانينها وآلياتها وادواتها بيسْر وسرعة فائقة، متى ما ملك هذه القدرة على هذه الصناعة، بحيث تكون له عونا على اثبات ما يعتقد به وإفحام الخصم بحسن استخدام بسط ادوات واساليب الصناعة صحيحا، وهذا لا يحصل ولا يتأتى مالم يكون طالب هذه الصنعة ممن انعم عليه بنعمة التعلم والاستفادة من الاساتذة الاكفاء لهذه الصناعة، ثم بدأ تدريجيا بالتحليق، الى ان يتمكن جيدا من الطيران واستعراض المهارات.

وايضا على صاحب هذه الصنعة ان يكون محترفا ملما بجميع ما من شأنه ان يصل به الى مبتغاه، في اثبات الوضع ونتيجة القياس الجدلي الذي يتبناه، فلابد ان يكون مستودعا للمعارف والمشهورات، عالما مستدلا بالمقبولات، مقراً بالتادبيات، بلا اسهاب ممل او اقلال

مخلٌ، مستجمعاً لها لوقتِ الحاجةِ، وجعلها حاضرةً في ذهنه لحين استعمالها في موردها والاستفادة منها في مقصدها، وان يكون واعياً مثقفاً شغوفاً بالعلومِ، متابعاً لمجرياتِ الأحداثِ والمستجدات، مواكباً بتَجَدُّدِه لأهل زمانه، ومعرفةِ مشاكلهم وحلولها وربطَها بالوضعِ الذي هو يجادلُ لأجلهِ.

نعمْ، التخصصُ معقولٍ، فمن كان مثبتاً لإمور الدين يقتضي ان يركزَ على الأمور والأحداثِ الدينية، لكنه يحتاجُ ايضاً لمشاركةِ العلومِ الأُخرِ، فهو ليس بمنأىٍ عن العالمِ الخارجيِّ، فالكل في بركةِ واحدةٍ يسبحونْ، ومن ترعٍ معروفةٍ يكرعونْ، وذاتَ صدفِ المحارِ من قيعانِ المُحيطاتِ السبعَةِ يصْدِفُونْ، وَحَسْبِ واحدةٍ تحوي اللؤلؤَةِ الأغْلى جميعهم عنها بالبحث ناشطون، فلا أقَلْ ان يكونَ ملماً، بالقدر الذي يحتاجه من تلك العلوم، وايضا على من تصدى لهذه الصناعة ان ينمّي القُدُرات الذهنية والمواهبِ العَلّية للوقوف على تفصيل معاني الالفاظ، وتمييز المتفقات بمَ اتفقت، والمتوافقات بمَ هي قد توافقت، ومعرفة المشتركات في اي شيء اشتركت، وفي اي الوجوه تباعدت او اختلفت، وتبيين تباين المتباينات أبالجُزئيَّةِ او بالكلية قد تنافرت، لتحليل الكلام وارجاعه الى صواب فيه العقول قد اعتقدت، واليه الألبابُ قد أُزْلِفَتْ وكشف ما لفَّهُ من غموض ومغالطات او ادعائات قد بكتت.

وأن يعرف كيف يستنبط المشهور، ويحصل على المشهورات بالقرائن وينقل حكم الشهرة من قضية إلى أخرى.

قال الشيخ (ره) في الجوهر: (والأدوات التي تفيد الارتياض بها

ملكة الجدل أربع: استحضار المشهورات من كل نوع، وأعدادها، والاقتدار على تفصيل معاني الألفاظ المشتركة والمشككة، وعلى التمييز بين المتشابهات بالفصول والخواص ليقتدر بها بإيراد الفرق على إخراج شيء من حكم يعمه وغيره، وعلى تحصيل التشابه بين المتباينات بالأوصاف الإيجابية والسلبية ليقتدر على إدخال الشيء في حكم يثبت لغيره)[1].

وهذه الأدوات لازمة للجدلي، لأنه لا ينبغي له أن ينقطع أمام الجمهور ولا يحسن منه أن يتأنى ويطلب التذكر أو المراجعة، فإنه يفوت غرضه ويعد فاشلا، لأن غايته آنية - وهي الغلبة على خصمه.

لذا قال (قده): عرفنا فيما سبق: أن الجدل يعتمد على المسلمات والمشهورات، غير أن تحصيل ملكة هذه الصناعة - بأن يتمكن المجادل من الانتفاع بالمشهورات والمسلمات في وقت الحاجة عند الاحتجاج على خصمه أو عند الاحتراز من الانقطاع والمغلوبية - ليس بالأمر الهين كما قد يبدو لأول وهلة.

بل يحتاج إلى مران طويل حتى تحصل له الملكة شأن كل ملكة في كل صناعة.

ولهذا المران موارد أربعة هي أدوات للملكة، إذا استطاع الإنسان أن يحوز عليها فإن لها الأثر البالغ في حصول الملكة

---

(١) الجوهر النضيد: ٣٥٨.

وتمكن الجدلي من بلوغ غرضه.

ونحن واصفون هنا هذه الأدوات. وليعلم الطالب: أنه ليس معنى معرفة وصف هذه الأدوات أنه يكون حاصلا عليها فعلا. بل لابد من السعي لتحصيلها بنفسه عملا واستحضارها عنده. فإن من يعرف معنى المنشار لا يكون حاصلا لديه ولا يكون ناشرا للخشب، بل الذي ينشره من تمكن من تحصيل نفس الآلة وعمل بها في نشر الخشب.

نعم معرفة أوصاف الآلة طريق لتحصيلها والانتفاع بها.

والأدوات الأربع المطلوبة هي كما يلي:

الأداة الأولى: أن يستحضر لديه أصناف المشهورات من كل باب ومن كل مادة على اختلافها ويعدها في ذاكرته لوقت الحاجة، وأن يفصل بين المشهورات المطلقة وبين المحدودة عند أهل كل صناعة أو مذهب، وأن يميز بين المشهورات الحقيقية وغيرها، وأن يعرف كيف يستنبط المشهور ويحصل على المشهورات بالقرائن وينقل حكم الشهرة من قضية إلى أخرى.

فإذا كمل له كل ذلك وجمعه عنده، فان احتاج إلى استعمال مشهور كان حاضرا لديه متمكنا به من الاحتجاج على خصمه.

وهذه الأداة لازمة للجدلي، لأنه لا ينبغي له أن ينقطع أمام الجمهور ولا يحسن منه أن يتأنى ويطلب التذكر أو المراجعة،

فإنه يفوت غرضه ويعد فاشلا، لأن غايته آنية - وهي الغلبة على خصمه أمام الجمهور - فيفوت غرضه بفوات الأوان، على العكس من طالب الحقيقة بالبرهان، فإن تأنيه وطلبه للتذكر والتأمل لا ينقصه ولا ينافي غرضه من تحصيل الحقيقة ولو بعد حين.

ومما ينبغي أن يعلم: أن هذه الملكة - ملكة استحضار المشهور عند الحاجة - يجوز أن تتبعض، بأن تكون مستحضرات المجادل خاصة بالموضوع المختص به، فالمجادل في الأمور الدينية - مثلا - يكفي أن يستحضر المشهورات النافعة في موضوعه خاصة، ومن يجادل في السياسة إنما يستحضر خصوص المشهورات المختصة بهذا الباب فيكون صاحب ملكة في جدل السياسة فقط .. وهكذا في سائر المذاهب والآراء.

وعليه، فلا يجب في الجدلي المختص بموضوع أن تكون ملكته عامة لجميع المشهورات في جميع العلوم والآراء.

الأداة الثانية: القدرة والقوة على التمييز بين معاني الألفاظ المشتركة والمنقولة والمشككة والمتواطئة والمتباينة والمترادفة وما إليها من أحوال الألفاظ، والقدرة على تفصيلها على وجه يستطيع أن يرفع ما يطرأ من غموض واشتباه فيها، حتى لا يقتصر على الدعوى المجردة في إيرادها في حججه، بل يتبين وجه الاشتراك أو التشكيك أو غير ذلك من الأحوال.

وهناك أصول وقواعد قد يرجع إليها لمعرفة المشترك اللفظي

وتمييزه عن المشترك المعنوي ولمعرفة باقي أحوال اللفظ. لا يسعها هذا الكتاب المختصر.

ولأجل أن يتنبه الطالب لهذه الأبحاث نذكر مثالا لذلك. فنقول: لو اشتبه لفظ في كونه مشتركا لفظيا أو معنويا، فإنه قد يمكن رفع الاشتباه بالرجوع إلى اختلاف اللفظ بحسب اختلاف الاعتبارات، مثل كلمة "قوة" فإنها تستعمل بمعنى القدرة كقولنا: "قوة المشي والقيام" مثلا، وتستعمل بمعنى القابلية والتهيؤ للوجود مثل قولنا: "الأخرس ناطق بالقوة والبذرة شجرة بالقوة" فلو شككنا في أنها موضوعة لمعنى أعم أو لكل من المعنيين على حدة، فإنه يمكن أن نقيس اللفظ إلى ما يقابله، فنرى في المثال: أن اللفظ بحسب كل معنى يقابله لفظ آخر وليس له مقابل واحد، فمقابل القوة بالمعنى الأول "الضعف" ومقابلها بالمعنى الثاني "الفعلية" ولتعدد التقابل نستظهر أن لها معنيين لا معنى واحدا وإلا لكان لها مقابل واحد.

وكذلك يمكن أن تستظهر أن للفظة معنيين على نحو الاشتراك اللفظي إذا تعدد جمعها بتعدد معناها، مثل لفظة "أمر" فإنها بمعنى "شئ" تجمع على "أمور" وبمعنى طلب الفعل تجمع على "أوامر" فلو كان لها معنى واحد مشترك لكان لها جمع واحد.

ثم إن كثيرا ما تقع المنازعات بسبب عدم تحقيق معنى

اللفظ، فينحو كل فريق من المتنازعين منحى من معنى اللفظ غير ما ينحوه الفريق الآخر ويتخيل كل منهما أن المقصود لهما معنى واحد هو موضع الخلاف بينهما.

ومن له خبرة في أحوال اللفظ يستطيع أن يكشف مثل هذه المغالطات ويوقع التصالح بين الفريقين.

ويمكن التمثيل لذلك بالنزاع في مسألة "جواز رؤية الله" فيمكن أن يريد من يجيز الرؤية هي الرؤية القلبية - أي: الإدراك بالعقل - بينما أن المقصود لمن يحيلها هي الرؤية بمعنى الإدراك بالبصر.

فتفصيل معنى "الرؤية" وبيان أن لها معنيين قد يزيل الخلاف والمغالطة. وهكذا يمكن كشف النزاع في كثير من الأبحاث. وهذا من فوائد هذه الأداة.

الأداة الثالثة: القدرة والقوة على التمييز بين المتشابهات سواء كان التمييز بالفصول أو بغيرها.

وتحصل هذه القوة - الملكة - بالسعي في طلب الفروق بين الأشياء المتشابهة تشابها قريبا، لا سيما في تحصيل وجوه اختلاف أحكام شئ واحد، بل تحصل بطلب المباينة بين الأشياء المتشابهة بالجنس.

وتظهر فائدة هذه الأداة في تحصيل الفصول والخواص للأشياء، فيستعين بذلك على الحدود والرسوم، وتظهر الفائدة

للمجادل، كما لو ادعى خصمه - مثلا - أن شيئين لهما حكم واحد باعتبار تشابهما فيقيس أحدهما على الآخر، أو أن الحكم ثابت للعام الشامل لهما، فإنه - أي: المجادل - إذا ميز بينهما وكشف ما بينهما من فروق تقتضي اختلاف أحكامهما ينكشف اشتباه الخصم ويقال له مثلا: إن قياسك الذي ادعيته قياس مع الفارق.

مثاله ما تقدم في بحث المشهورات في دعوى منكر الحسن والقبح العقليين، إذ استدل على ذلك بأنه لو كان عقليا لما كان فرق بينه وبين حكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء مع أن الفرق بينهما ظاهر، فاعتقد المستدل أن حكمي العقل في المسألتين نوع واحد، واستدل بوجود الفرق على إنكار حكم العقل في مسألة الحسن والقبح.

وقد أوضحنا هناك الفرق بين العقلين وبين الحكمين بما أبطل قياسه فكان قياسا مع الفارق.

وهذا المثال أحد موارد الانتفاع بهذه الأداة.

الأداة الرابعة: القدرة على بيان التشابه بين الأشياء المختلفة عكس الأداة الثالثة، سواء كان التشابه بالذاتيات أو بالعرضيات.

وتحصل هذه القدرة - الملكة - بطلب وجوه التشابه بين الأمور المتباعدة جدا أو المتجانسة، وبتحصيل ما به الاشتراك بين الأشياء وإن كان أمرا عدميا.

ويجوز أن يكون وجه التشابه نسبة عارضة.

والحدود في النسبة إما أن تكون متصلة أو منفصلة.

أما المتصلة: فكما لو كان شئ واحد منسوبا أو منسوبا إليه في الطرفين، أو أنه في أحد الطرفين منسوبا وفي الثاني منسوبا إليه، فهذه ثلاثة أقسام:

مثال الأول ما لو قيل: نسبة الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم.

ومثال الثاني ما لو قيل: نسبة البصر إلى النفس كنسبة السمع إليها.

ومثال الثالث ما لو قيل: نسبة النقطة إلى الخط كنسبة الخط إلى السطح.

أما المنفصلة ففيما إذا لم يشترك الطرفان في شئ واحد أصلا كما لو قيل: نسبة الأربعة إلى الثمانية كنسبة الثلاثة إلى الستة.

وفائدة هذه الأداة اقتناص الحدود والرسوم بالاشتراك مع الأداة السابقة، فإن هذه الأداة تنفع لتحصيل الجنس وشبه الجنس، والأداة السابقة تنفع في تحصيل الفصول والخواص، كما تقدم. وتنفع هذه الأداة في إلحاق بعض القضايا ببعض آخر في الشهرة أو في حكم آخر ببيان ما به الاشتراك في موضوعيهما بعد أن يعلل الحكم بالأمر المشترك، كما في التمثيل.

وتنفع هذه الأداة أيضا الجدلي فيما لو ادعى خصمه الفرق في الحكم بين شيئين، فيمكنه أن يطالب بإيراد الفرق، فإذا عجز عن بيانه لابد أن يسلم بالحكم العام ويذعن وإن كان بحسب التحقيق العلمي لا يكون العجز عن إيراد الفرق - بل حتى نفس عدم الفرق - مقتضيا لإلحاق شئ بشبيهه في الحكم.



المبحث الثاني ـ المواضع

وفيه ابحاث خمسة

منهجة الابحاث المقبلة

١ـ معنى المواضع

٢ـ فائدة المواضع وسرّ التسمية

٣ـ أصناف المواضع

٤ـ مواضع الإثبات ولإبطال

٥ـ مواضع الأولى والآثر

الأورغانون

المبحث الثاني- المواضع

ان مفهوم الأنموذج الاستدلالي عند ارسطو، وفي عمله (الاورغانون) وضع مقالات تناولت بالتدقيق مفاهيم المنطق وضروبه وصيغه سميت بـ(الطوبيقا)، إذ عرض فيها لوظيفة أساسية في الخطاب الطبيعي ألا وهو الخطاب الحجاجي فيقول (غاية هذا البحث هو إيجاد طريقة تمكننا من القياس حجاجيا على كل مسألة مفترضة، منطلقين من المقدمات المحتملة مجتنبين، حينما ندافع عن حجة ما، إدراج قول قد يكون به شيء ما ينقض المقدمات).

ثم انك عرفت مما تقدم ان القياس الجدلي يتأسس في المنطق الارسطي على ما يسمى (بالمقدمات المحتملة) وهي عبارة عن أفكار مسلم بها، بصفة عامة ومن قبل الجميع، تلك هي المشهورات، والمقبولات، وواجبات القبول، التي هي اقرب ما تكون الى البديهيات والاوليات العقلية في الذهنية.

هكذا إذن نجد ارسطو لا يهتم إلا بميكانزمات (آليات) الاستدلال

وبطرق الجدل حتى يمكنه فهم خبايا هوية تقنيات الحجاج لدى فلاسفة آخرين ممن سبقوه أو عايشوه وعلى رأسهم أفلاطون.

مضيفا الوسائل المستعملة للانتقال من المقدمات إلى النتائج وذلك وفق نسق منطقي جد منظم.

لم تشغل ارسطو صدق المقدمات ولا صدق النتائج، انه كـ(زينون الايلي) أسس تقنيات الحجاجية معتمدا على وظيفة مبدأ اللاتناقض، فشيئين متناقضين لا يمكنهما أن يكونا صادقين في نفس الآن .

يصل ارسطو وفق هذه الطريقة إلى تحديد الحجاجية كطريقة للاستدلال المنطقي، وذلك انطلاقا من الاعتقاد أو الفكرة المسلم بها، فالاستدلال الاستنباطي صنف وصورة للحجاج يظهر تحت قضايا موضوعية، لكن ثمة شيء ما يغايرها ويتبعها بمقتضى ما كان موضوعا ومسلما به في المقدمة أيضا، إنه البرهان الذي يحدد عملياته حينما تكون نقطة انطلاق الاستنباط قضايا صادقة وأولية، أو على الأقل، قضايا كما نعلم .

فتجد نشوء قضايا بواسطة قضايا أخرى أولية صادقة على عكس الاستنباط الجدلي الذي يتخذ نقط انطلاقه أفكارا مسلم بها.

اعتمادا على هذا التعريف الارسطي للاستدلالين البرهاني والاستنباطي القائم على حساب عناصر القضايا يمكننا التأكيد على أن الاستدلال هو بمثابة صورة منطقية نموذج للجدل بالعبارة الحجاجية، ذلك أن هناك دائما مقدمات أولية مفترضة وقضايا صادقة كما نعتقدها.

ولما كانت العملية الحجاجية إلا تجسيدا للإقناع الذي هو عبارة عن استدلال استقرائي، يميز ارسطو بين ثلاث مستويات اقناعية متفاوتة الأهمية، يقول (فأما التصديقات التي نحتال لها بالكلام فإنها ثلاث أنواع: فمنها ما يكون بكيفية المتكلم وسمته، ومنها ما يكون بتهيئة للسامع واستدراجه نحو الأمر، ومنها ما يكون بالكلام نفسه من قبل التثبيت).

فأمكننا تصوير القياس بالصورة العامة كالتالي: لزوم ضروري (مقدمات، نتيجة) بمعنى تلتزم النتيجة لزوما ضروريا عن المقدمات، وقد حاول ارسطو أن يستخرج القواعد الصورية الملزمة منطقيا، المؤسسة لاستدلالات مخصوصة .

ووظيفة الجدل عند ارسطو تقنين المناظرة، حول أي موضع، إثباتا أو إبطالا بالاعتماد على مقدمات محتملة وشبيهة مع تجنب التناقض الذاتي.

ومن التعابير التي استعملها ارسطو في كتابه المعروف بالمواضع هي كلمة(المواضع)، والتي من شأنها (المواضع) ان تساعد المتعلم على المعرفة باستعمال تلك المواضع، كقول ارسطو: الموضع الثاني والعشرون هو مأخوذ من النظائر والتصاريف.

والموضع الثالث والعشرون مأخوذ من الكون والفساد، والامور المكونة والمقسدة وهو للابطال والافساد.

والموضع الرابع والعشرون مأخوذ من الشبيه..

وفي كتاب المواضع مواطن كثيرة كان ارسطو يقدم فيها امثلة

ملموسة تبين للمتعلم وجه استعمال الموضع في بناء حجة حول مسألة بعينها، وتقزم مقام المصطلحات المجردة التي ينهض عليها الموضع.

ومن امثلة ذلك: انتقال ارسطو في مواطن من المقالة الثانية من التجريد الى ماهو اقرب الى الواقع قائلا: وموضع آخر، وهو ان يعمل حدي العرض والشيء الذي يعرض فيه العرض جميعا، ثم ينظر ان كان قد اخذ في الأقاويل شيء ليس بحق على انه حق.

مثال ذلك ان ينظر ان كان يمكن أحدا ان يظلم الله، فما الظلم؟.

وذلك انه ان كان انما هو الإضرار طوعا.

فمن البيِّن ان الله ليس يُظلَمْ، اذ ليس يمكن ان يناله ضرر.

ومن وجوه الاستفادة من الموضع ايضا هو تحديد الوجهة الجدالية التي يمكن ان يستعمل فيها الموضع وينتفع به المجادل.

وايضا يمكن استثمار الموضع على وجهين:

في اثبات المسألة وابطالها، واما لايمكن استثماره الا على وجه واحد. وبيانه آت ان شاء الله.

ومن اهتمام ارسطو بالبعد الفني والتطبيقي للمواضع تنبيه غير مرة الى ما يمكن ان ينتج من مغالطات عند استعمال المواضع في الابطال او الاثبات للقضايا المطلوب اثباتها او ابطالها.

والى هذا اشار ارسطو في الموضع الثامن والعشرون فقال: هو مأخوذ مما يقال بشريطةٍ، فيؤخذ انه مقول على اطلاق، وتلك الشريطة اما ان تكون موجودة من جهة الاقل او الاكثر او الزمان او

الحال او المكان، او غير ذلك من الشرائط.

وهذا الموضع سفسطائي، وذلك ان ماهو افضل من كذا، او اكثر من كذا، فليس يلزم ان يكون فاضلا ولا كثيرا باطلاق، وهذا الموضع ليس ينتفع به في الابطال، فانه ليس يلزم ما لا يوجد بالاقل او الاكثر الا يوجد باطلاق[١].

والغاية من تقديم أرسطو للقياس بكل أنواعه هو الحد من التلاعب بالألفاظ الذي كان يلجأ إليه السفسطائيون، وتحديد العيوب التي تؤدي إلى تلك المغالطات، وضبطها بقواعد القياس، بحيث لا يستطيع أي مجادل في مجالس النقاشات أن يقوم بمخادعات لفظية أو استدلالية.

ولذلك حدد أرسطو جميع القياسات الممكنة وجعل العلم بها هو الطريق الصحيح للتخلص من المغالطات.

(١)- معنى الموضع

(الموضع)، لعله من المفاهيم الحاضرة في الذهن، وهو في القياس الحدلي وصناعة الجدل ينزل منزلة القطب من الرحي، وهو من الادوات التي دارت عليه افكار ارسطو حول صناعة الجدل، والخيط الذي به تنتظم مادة هذه الصناعة.

ومن الملاحظ ان ارسطو على الرغم من استعماله الكثير لكلمة(المواضع) او (الموضع)، الا انه لم ياتي على تعريفها والوقوف

---

(١) ابن رشد: ٨٩ - ٩٠.

على حقيقتها، او بيان السبب وراء ذلك الاستعمال المفرط لهذا المصطلح العميق في حقيقته الذي لايخلو من الاشتراك المعنوي .

والاسباب التي دعت ارسطو الى سكوته عن تعريف هذه الآلة والاداة المهمة رغم اهميتها في بناء افكاره ونظم قوانينه واكتساب نظرياته يكاد يكون سبب في تكهن كثير من الباحثين واهل الاختصاص بتعاليل لعل بعضها اقرب ما يكون الى الواقع العملي والاستعمالي للفظ (المواضع) في المواطن التي استعملها ارسطو في مقراها..

وقد حاول الدارسون ان يحصلوا على جواب مقنع لزهد ارسطو في تعريف الموضع، ومن بين ما حصلوا عليه من اجابات هي ان ارسطو افترض انه يقدم هذه الصناعة واملاء هذه المفاهيم والقوانين الى طلاب علم يفترض بهم ان يكون لهم معرفة سابقة بأصول الجدل ومصطلحاته، لا انهم من مبتدئ او سذاج القارئين او المتعلمين.

ومن تلك الاجوبة التي طرحت في حل هذه المسالة هو ان ارسطو كان باديا عليه الانشغال بالابعاد الفنية والنفعية الاستعمالية للموضع، مقابل انصرافه عن التعريف بماهيته وجوهره، فيكفي طالب العلم ان يعرف المواطن التي ينتفع بها من المواضع والكيفية التي تستعمل بها، على انه وبعد ذلك لا تكون له حاجة في ادراك حدٍ الموضع على وجهه الدقي المفهومي.

فيكون حاله حال استعمال اي آلة او جهاز لم يحط مستعمله به خُبرا!! لكنه يستفاد وينتفع منه باحسن الوجوه، وما اكثر ما يمر على الانسان من ذلك في استعمالاته اليومية ولم يفكر بحقائقها، ويحسبه

من الامور التي لا شأن له بها، فاتكن (الموضع)، من تلك الامور..

نعم قد وجدت اشارات تبين قدرة الموضع على ابطال دعوى الخصم او توضح الشكل الذي يتخذه الموضع.

وهناك محاولات شتى وجدت في تعريف الموضع استنادا الى الاداء والوظيفة التي يقوم عليها الموضع، كالقول: بان الموضع في مرتبة وجهة النظر التي من خلالها ينظر الى المسألة، او هو بمنزلة المسلَّمة التي يستند اليها وينطلق منها في اثبات الدعوى او نقيضها.

غير ان تلك المحاولات تحمل في طياتها مفهوما ثابتا للموضع، والحال ان هذا المصطلح يحيل في تقدير كثيرين الى مفهوم حيوي وتداولي..

ومن ثم فسر البعض (الموضع)، من خلال شاهد الحال على استعمالها في القرن الرابع قبل الميلاد في المجالات الحربية والمصطلحات العسكرية، فالمقصود من الموضع في ذلك الزمان عندهم هو المكان الذي يستطيع المهاجم ان يشنَّ هجومه، واليوم يستعمل في الاصطلاح الحربي بمعنى المكمن الذي به يكن المحارب ويترصد العدو ومنه ايضا يشنّ الغارات والهجومات على مكامن العدو وتواجداتهم، وقد وافق هذا اللفظ ـ على سبيل الاستعارة ـ الى مجال الجدل ليكون من اهم الادوات التي انطلق منها ارسطو في بناء قوانينه لهذه الصناعة، وبناءا عليه يصبح الموضع دالا على مجموعة من الاستراتيجيات والاصول التي يتفرع على وجودها جملة من المشهورات تسخر من اجل انجاز الغلبة على الخصم.

ولهذا لم يكن ارسطو محتاجا لبيان حقيقة الموضع، لوضوح معناها عند الجميع.

وبهذا التفسير يتبين ان الموضع هو الآلة لصناعة المقدمات الجدلية من المشهورات والحجج، وايضا تقوم على تعيين الطريقة التي تبنى بها حجة من الحجج.

ثم ان هذا التعيين يحتوي على جزئين هما الوصية والقانون، اما الوصية فتوضح للمتكلم الكيفية التي ياصدى بها للقضية موضوعة النظر، وسياتي بيانه في محله ان شاء الله.

واما القانون، فمفاده ما تتصدره اداة من ادوات الشرط مثل (اذا، وان..)، وهو عبارة عن مبدأ يضمن امكانية اشتغال التعليمات التي نصت عليها الوصية، ودوره ان يجعل المقدمات التي تمَّ انشاؤها بناءا على الوصية بسببٍ من النتيجة التي يتم اثباتها او ابطالها.

تعريف المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي (ره) للموضع، كما عن الجوهر النضيد، بانه الحكم الذي يتفرع وينشعب منه احكام جزئية يصلح لان يجعلها الجدلي مقدمة لاقيسته الجدلية، وهذه الاصول والاحكام الكلية تسمى مواضعا، وواحدها موضعا.

قال المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي (ره): (وكل حكم منفرد يتشعب منه أحكام جزئية يصلح لان يجعل مقدمة الاقيسة، يسمى موضعا)[1].

---

(١) الجوهر النضيد: ٣٦١.

وعلل العلامة ـ ره ـ في شرحه على الجوهر قائلا: ان المحمولات التي يختلف المتجادلان فيها بالإثبات والإبطال يحتاج كل منها الى اصول يتقوى بها على الإثبات والإبطال الذي هو غرض الجدلي.. الى ان قال: وهي الاصول التي تعرف بها ان الشيء هو هو بالشخص او النوع او الجنس او بالخاصة والتي يعرف بها اي الامرين اولى وآثر.

ثم قال: وتسمى هذه الاصول في عبارة القدماء (مواضع)، اي موضع بحث ونظر، والموضوع هو كل حكم كلي واحد يتشعب منه احكام كثيرة كل واحد منها جزئي بالنسبة اليه، وصالح ان يصير مقدمة لقياس جدلي باعتبار شهرته، كقولنا احد الضدين اذا كان في موضوع كان الآخر ضده، فانه حكم كلي يشعب منه حكم جزئي بالنسبة اليه ـ وان كان كليا في نفسه ـ وهو قولنا: ان كان وضع الاحسان في الاصدقاء حسنا كان وضع الاساءة في الاعداء حسن.

والمحقق الخواجة نصير الدين الطوسي (ره) لم يعتبر شهرة هذا الاصل او الموضع، فاحتمل ان لا يكون مشهورا، فحينئذٍ شهرة جزئياته المتفرعة عليه كافية في عدّها مقدمة جدلية، الى هذا قال رحمه الله: (وربما لا يكون مشهورا، وانما تلحق الشهرة جزئياته)[1].

وتعبير آخر: الحكم الكلي ـ اعني الموضع ـ قد لا يكون مشهورا، وتكون جزئياته مشهورة فلا يكون مقدمة للجدل لعدم شهرته، وتكون الجزئيات المشهورة الناتجة عنه حسب الفرض مقدمات للجدلي دونه.

---

(١) المصدر السابق.

ويرجع عدم الشهرة في المواضع الى بُعد الامور الكلية العقلية عن ذهن وتعقل العوام لعدم التفاتهم وعدم تفطنهم بالاعم الاغلب لها. فتكون شهرتها أقلْ، اما الجزئيات فهي اعرف لادراكها بالحواس الظاهرة فتكون اشهر.

والى هذا ذهب الشيخ الماتن رحمه الله بلا زيادة او نقيصة.

لذا قال (قده): للتعبير بـ "الموضع" أهمية خاصة في هذه الصناعة، فينبغي أن نتقن جيدا معنى هذه اللفظة قبل البحث عن أحكامه، فنقول: الموضع - باصطلاح هذه الصناعة - هو الأصل أو القاعدة الكلية التي تتفرع منها قضايا مشهورة.

وبعبارة ثانية أكثر وضوحا، الموضع: كل حكم كلي تنشعب منه وتتفرع عليه أحكام كلية كثيرة كل واحد منها بمثابة الجزئي بالإضافة إلى ذلك الكلي الأصل لها، وفي عين الوقت كل واحد من هذه الأحكام المتشعبة مشهور في نفسه يصح أن يقع مقدمة في القياس الجدلي بسبب شهرته.

ولا يشترط في الأصل - الموضع - أن يكون في نفسه مشهورا، فقد يكون وقد لا يكون. وحينما يكون في نفسه مشهورا صح أن يقع - كالحكم المنشعب منه - مقدمة في القياس الجدلي، فيكون موضعا باعتبار ومقدمة باعتبار آخر.

مثال الموضع قولهم: "إذا كان أحد الضدين موجودا في موضوع كان ضده الآخر موجودا في ضد ذلك الموضوع". لا فهذه

القاعدة تسمى " موضعا " لأنه تنشعب منها عدة أحكام مشهورة تدخل تحتها مثل قولهم: " إذا كان الإحسان للأصدقاء حسنا فالإساءة إلى الأعداء حسنة أيضا " وقولهم: " إذا كانت معاشرة الجهال مذمومة فمقاطعة العلماء مذمومة "، وقولهم: " إذا جاء الحق زهق الباطل " وقولهم: " إذا كثرت الأغنياء قلت الفقراء".. وهكذا.

فهذه الأحكام وأمثالها أحكام جزئية بالقياس إلى الحكم الأول العام، وفي نفسها أحكام كلية مشهورة.

مثال ثان للموضع قولهم: " إذا كان شئ موجودا في وقت أو موضع أو حال أو موضوع فإنه موجود مطلقا " وقولهم: " وكل شئ بحسب عرض ممكن أو نافع أو جميل فهو مطلقا ممكن أو نافع أو جميل " فهذه القاعدة تسمى " موضعا " لأنه تنشعب منها عدة أحكام مشهورة، مثل أن يقال: " إذا كذب الرجل مرة فهو كاذب مطلقا " و " إذا كان السياسي يذيع السر في بيته فهو مذيع للسر مطلقا " و " إذا صبر الإنسان في حال الشدة فهو صابر مطلقا " و " إذا ملك الإنسان العقار فهو مالك مطلقا ".

ومثل أن يقال: " إذا أمكن الطالب أن يجتهد في مسألة فقهية فالاجتهاد ممكن له مطلقا " و " إذا كان الصدق نافعا في الحال الاعتيادية فهو نافع مطلقا " و " إذا حسنت مجاملة العدو في حال اللقاء فهي حسنة مطلقا ".. وهكذا تتشعب من ذلك الموضع

كثير من أمثال هذه الأحكام المشهورة التي هي من جزئياته. وأكثر المواضع ليست مشهورة وإنما الشهرة لجزئياتها فقط.

والسر في ذلك:

١- إن تصور العام أبعد عن عقول العامة من تصور الخاص، فلابد أن تكون شهرة كل عام أقل من شهرة ما هو أخص منه، لأن صعوبة التصور تستدعي صعوبة التصديق، وهذه الصعوبة تمنع الشهرة وإن لم تمنعها، فإنها تقللها على الأقل.

٢- إن العام يكون في معرض النقض أكثر من الخاص، لأن نقض الخاص يستدعي نقض العام ولا عكس، ولهذا يكون الاطلاع على كذب العام أسهل وأسرع.

ولأجل التوضيح نجرب ذلك في الموضع الأول المذكور آنفا:

فإنا عند ملاحظة الأضداد نجد أن السواد والبياض مثلا من الأضداد، مع أنهما معا يعرضان على موضوع واحد وهو الجسم، لا أن البياض يعرض على نوع من الجسم مثلا والسواد يعرض على ضده كما يقتضيه هذا الموضع.

إذا هذا الموضع كاذب لا قاعدة كلية فيه.

فانظر كيف اطلعنا بسهولة على كذب هذا العام.

أما الأحكام المشهورة المنشعبة منه - كمثال الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء - فإن النقض المتقدم للموضع لا يستلزم نقضها، لما قلناه: إن نقض العام لا يستدعي نقض الخاص.

مثلا: نجد امتناع تعاقب الضدين مثل الزوجية والفردية على موضوع واحد، بأن يكون عدد واحد مرة زوجا ومرة فردا، فكون بعض أصناف الأضداد - كالبياض والسواد - يجوز تعاقبهما على موضوع واحد لا يستلزم أن يكون كل ضدين كذلك، فجاز أن يكون الإحسان والإساءة من قبيل الزوجية والفردية لا من قبيل السواد والبياض.

وحينئذ يجب ملاحظة جزئيات هذا الحكم المنشعب من الموضع، فإذا لاحظناها ولم نعثر فيما بينها على نقض له ولم نطلع على مشهور آخر يقابله، فلابد أن يكون في موضع التسليم ولا يلتفت إلى الأضداد الأخرى الخارجة عنه.

والخلاصة: ان كذب الموضع لا يستكشف منه كذب الحكم المنشعب منه المشهور.

(٢)- فائدة الموضع وسر التسمية

نستخلص الفائدة من مقولات ارسطو في طوبيقيا المواضع والتي تتلخص بثلاثة امور:

(١)- قصد ارسطو من الطوبيقيا والتموضع تقديم منهج في التفكير والاحتجاج، وهذا المنهج اشبه بالنظام الاختباري الذي يكشف به الحجج ويعمل على جمع المعلومات وتوليدها عند الحاجة اليها اثناء الشروع بالقيام بالفعاليات الجدلية، وابتداء السجال.

(٢)- تعليم طلاب هذه الصناعة ومستمعيه، الحوارات والمناظرات والمجادلات، بين المتجادلين.

(٣)- استخراج القواعد والاصول التي تبتني عليها فروعها لدعم الوضع في مسألة الجدل. فان طوبيقيا ارسطو تستند بالاساس الى الافكار المشهورة والممكنة، باعتبارها منطلق العملية الحجاجية وقاعدتها.

فالآراء التي يتبناها العلماء والعقلاء كافية لتضفي طابع الامكان على المطالب التي يدافع عنها الجدلي، كالمعتقدات و الملتزمات. ومجال المشهور عند ارسطو الافكار الجديدة المشهورة التي نستخلصها من الافكار المشهورة الموجودة سلفا.

ثم ان المجال الذي حدده ارسطو لاستعمال المواضع له من الشمول يسع في قدرته على استنباط الاقيسة لاثبات وضع او ابطاله، فبالإضافة الى ما تمد به المواضع السائل والمجيب في صناعة الجدل، فهي ايضا شاملة لمختلف الرياضات الذهنية واللقاءات اليومية والفلسفة وعلومها، فالموضعية يستفاد منها كل امر اختلف فيه من جهة او عدة جهات، باعطاء التوضيحات والملابسات والحلول.

وهي لذلك يستفاد منها في شتّى العلوم والمجالات والمعارف والدلالات التي قد تتباين الآراء فيها كلا او جزءا، من فلسفة في الهيات او اصول دين او معتقدات، او اخلاق او سياسات او حقوق وواجبات، فجميع ذلك جعل ارسطو له قواعد وارتباط عريض بدائرة ماهو ممكن ومشهور.

فلا يضر عدم شهرة المواضع فيكفي كون المقدمة في القياس الجدلي الذي ينصبه المجادل ان تكون هي مشهورة وان كانت مستنتجة عن اخرى غير مشهورة.

بل الاصل فيها ان لا يصرح بالموضع الذي استنبط منه الفرع المشهور. بل يحتفظ به بينه وبين نفسه حتى لا يجعله معرضا للنقض والرد، لأن نقضه ورده - كما تقدم - أسهل وأسرع.

ومن أجل هذا سمي الموضع (موضعا) لأنه موضع للحفظ والانتفاع والاعتبار.

وقد بينّا السبب المحتمل في سر تسميته موضعا في الشرح المتقدم. فان الآراء التي تشبه تلك الآراء المشهورة هي بدورها ممكنة، كقولنا(الافراط في الشجاعة عيب)، فكرة مشهورة، وما دام العدل يشبه الشجاعة، فان قول القائل(الافراط في العدل عيب) فيغدو بدوره مشهورا.

لذا قال (قده): وعلى ما تقدم يتوجه السؤال عن الفائدة من المواضع في هذه الصناعة إذا كانت الشهرة ليست له!

والجواب: إن الفائدة منه هي أن صاحب هذه الصناعة يستطيع أن يعد المواضع ويحفظها عنده أصولا وقواعد عامة، ليستنبط منها المشهورات النافعة له في الجدل عند الحاجة للإبطال أو الإثبات.

وإحصاء المواضع (القواعد العامة) أسهل وأجدى في التذكر

من إحصاء جزئياتها (المشهورات المنشعبة منها).

ولذا قالوا:

ينبغي للمجادل ألا يصرح بالموضع الذي استنبط منه المشهور، بل يحتفظ به بينه وبين نفسه حتى لا يجعله معرضا للنقض والرد، لأن نقضه ورده - كما تقدم - أسهل وأسرع.

ومن أجل هذا سمي الموضع "موضعا" لأنه موضع للحفظ والانتفاع والاعتبار.

وقيل: إنما سمي موضعا، لأنه يصلح أن يكون موضع بحث ونظر.

وهو وجيه أيضا.

وقيل غير ذلك، ولا يهم التحقيق فيه.

(٣)- اصناف المواضع

عرفت ان موضوع القياس الجدلي ومحمله من الامور الكلية، ومعنى كونها امور كلية، بان يكون اما من قبيل الاجناس، او من قبيل الفصول، او من قبيل الخاصة، او الاعراض، وهذه هي الكليات الخمسة التي مرت عليك فيما سبق من ابحاث (الايساغوجي).

فاذا كانت المحمولات مساوية لموضوعاتها فان كانت من ذاتيات ماهية الموضوع، فذلك هو الحدّ كما عرفت، كقولنا: الانسان حيوان ناطق.

واما اذا كان المحمول لا يساوي الموضوع فتلك هي الخاصة، والخاصة قد تكون مفرد اذا كان الموضوع الذي تعرض عليه مفردا، او ان تكون مؤلفة ومركبة اذا كان موضوعها كذلك.

والخاصة المفردة او المؤلفة يصطلح عليها اسم الرسم، لان الرسم كما عرفت يحصل من الخواص، وقد يكون تاما او ناقصا.

والمحمولات قد لا تكون مساوية للموضوع، فهي اما ان تقع في جواب ماهو، فهي الجنس او الفصل. واما ان لا تقع في جواب ماهو فهي الاعراض، كالخاصة او العرض العام او الخاص.

فالمحمولات هي: الحدّ، وهو الذي يكون المحمول فيه عين الموضوع، ومساويا له، اي هو هو.

الخاصة، وهي عرض مختص بالموضوع كالضاحك والكاتب للانسان، ولا يعرض لغيره، وقد يكون مفرد او مؤلف، وذاك هو الرسم التام والناقص.

وقد تكون المحمولات من الاجناس او الفصول، وهي الواقعة في جواب ماهو؟، وهذا غير قولنا الواقعة في جواب ماهو، وهو بمعنى كامل الحقيقة، فاضافة قيد (طريق)، يكتفى به ان يكون جزئها، كالفصل الذي هو جزء الحقيقة، كالناطقية فتمام حقيقة الانسان (النوع)، تتالف من الجنس والفصل، لا الجنس وحده، ولا الفصل وحده فان كلا منهما مفردا هو جزء حقيقة..

فاذا عرفت هذا فنقول: الجنس يجب ان يقع في طريق جواب ماهو، لا بمعنى ان يكون كمال الجواب عن النوع، بل بمعنى ان يكون

واقعا في طريق ماهو، وقد يختلط الامر على البهض، فتنبه يرحمك الله..

وقد تكون المحمولات اعراض، كالعرض الخاص او العام.

اما النوع فلا يكون الا موضوعا، لانه ههنا ان حمل النوع على الشخص سقط اعتباره، لان المعتبر هنا هو ان يكون كلا من الموضوع والمحمول من الكليات، لان مباحث الجدل كلية، وان حمل النوع على الصنف، كان بمنزلة حمل اللوازم، لان النوع ليس نوعا للصنف، فالنوع اذن لا يقع محمولا في قضايا الجدل، ويمكن ان يقع موضوعا لها.

وقد قال المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي (ره) في الجوهر: (ومحمولاتها ان كانت مساوية لموضوعاتها فهي حدود، او خواص، والخواص مفردة او مركبة، ومنها الرسوم، وان لم تكن مساوية، فالواقعة منها في طريق ماهو، اجناس او فصول، - ولا يفرق بينها ههنا - وغيرها اعراض.

لذا قال (قده): جميع المواضع في المطالب الجدلية إنما تتعلق بإثبات شئ لشئ أو نفيه عنه، أي: تتعلق بالإثبات والإبطال.

وهذا على إطلاقه مما لا يسهل ضبطه وإعداد المواضع بحسبه، فلذلك وجب على من يريد إعداد المواضع وضبطها ليسهل عليه ذلك أن يصنفها ليلاحظ في كل صنف ما يليق به من المواضع ويناسبه. والتصنيف (اي التقسيم والتنويع، بان يجعل لكل قسما من المعارف والعلوم بحسب محمولات القضايا قسم خاص به، كالامور العقلية

والاعتقادية او السياسية..) **في هذا الباب إنما يحسن بتقسيم المحمولات حسبما يليق بها في هذه الصناعة.**

وقد بحث المنطقيون هنا عن أقسام المحمولات بالأسلوب المناسب لهذه الصناعة، وإن اختلف عن الأسلوب المعهود في بحث الكليات.

ونحن لأجل أن نضع خلاصة لأبحاثهم وفهرسا لمباحثهم في هذا الباب نسلك طريقتهم في التقسيم، فنقول: إن المحمول إما أن يكون مساويا للموضوع في الانعكاس (معنى مساواة المحمول للموضوع في الانعكاس: أنه يصدق المحمول كليا على جميع ما أمكن أن يصدق عليه الموضوع، ويصدق الموضوع كليا على جميع ما أمكن أن يصدق عليه المحمول، وذلك هو حمل الهوهوية) .

وإما أن لا يكون: والأول (اي المحمول يكون مساويا للموضوع في الانعكاس)**لا يخلو عن أحد أمرين:**

أ- أن يكون (المحمول) **دالا على الماهية** (كالانسان حيوان ناطق).

والدال على الماهية أحد شيئين حد أو اسم (المراد بالاسم ههنا ما يعرف بالمشترك، ولا سيما في الحالات التي بدت فيه تعدد المعاني التي يمكن ان يدا عليها الاسم الواحد، وقد قدم ارسطو في طوبيقيا المواضع خمسة عشر قانونا تعين على معرفة الاسم ان كان من المشترك ام لا).

والاسم ساقط عن الاعتبار هنا، لأن حمله على الموضوع حمل لفظي لا حقيقي، فلا يتعلق به غرض المجادل، فينحصر الدال على الماهية في "الحد" فقط.

ب ـ أن لا يكون (المحمول) دالا على الماهية، ويسمى هنا "خاصة" وقد يسمى أيضا "رسما" لأنه يكون موجبا لتعريف الماهية بتمييزها عما عداها.

والثاني (اي المحمول لا يكون مساويا للموضوع في الانعكاس) لا يخلو ـ أيضا ـ عن أحد أمرين:

أ ـ أن يكون واقعا في طريق (عرفت معنى قيد ـ في طريق ـ مما تقدم من الشرح) ما هو، ويسمى هنا "جنسا". والجنس بهذا الاصطلاح يشمل الفصل باصطلاح باب الكليات، إذ لا فائدة تظهر في هذا الفن بين الجنس والفصل.

وإنما كان الفصل من أقسام ما ليس بمساو للموضوع، فلأنه بحسب مفهومه وذاته بالقوة يمكن أن يقع على الأشياء المختلفة بالحقيقة، وإن كان فعلا لا يقع إلا على الأشياء المتفقة الحقيقة، فإن الناطق ـ مثلا ـ لا يقع فعلا إلا على أفراد الإنسان، ولكنه بالقوة وبحسب مفهومه يصلح للصدق على غير الإنسان لو كان له النطق، فلا يمتنع فرض صدقه على غير الإنسان. فلم يكن مفهوما مساويا للإنسان.

وبهذا الاعتبار يسمى هنا " جنسا ".

ب- أن لا يكون واقعا في طريق ما هو، ويسمى " عرضا ". والعرض شامل للعرض العام وللعرض الذي هو أخص من الموضوع، إذ أن كلا منهما غير مساو للموضوع، كما أنه غير واقع في جواب ما هو.

وعلى هذا فالمحمولات أربعة: حد، وخاصة، وجنس، وعرض.

أما " النوع " فلا يقع محمولا، لأنه إما أن يحمل على الشخص أو على الصنف، ولا اعتبار بحمله على الشخص هنا، لأن موضوعات مباحث الجدل كليات.

وأما الصنف فحمل النوع عليه بمثابة حمل اللوازم، لأن النوع ليس نوعا للصنف.

فيدخل النوع من هذه الجهة في باب العرض.

وعليه فالنوع بما هو نوع لا يقع محمولا في القضية، بل إنما يقع موضوعا فقط.

إذا عرفت أقسام المحمولات على النحو المتقدم- الذي يهم الجدلي- فاعلم أنه لا يتعلق غرض المجادل في مقام المخاصمة في أن محموله في مطلوبه أي قسم منها، فإن كل غرضه أن يتوصل إلى إثبات حكم أو إبطاله، أما أنه جنس أو خاصة أو أي شئ آخر فليس ذلك يحتاج إليه.

وإنما الذي يحتاج إليه قبل المخاصمة والمجادلة أن يعد المواضع لاستنباط المشهورات التي تنفعه عند المخاصمة.

وإعداد هذه المواضع في هذه الصناعة يتوقف على تفصيل المحمولات حسب تلك الأقسام ليعرف لكل محمول ما يناسبه من المواضع.

مواضع الحد

مواضع الحد منها ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعنى، فمن المواضع اللفظية ان تنظر: هل الالفاظ دالة على معانيها بسهولة ام لا؟ فانه يجب ان يعرَّف بالفاظ دالة على معانيها بسهولة عند من تُعَرَّفُ له الماهية، والا لاشتغل بالنظر في اللفظ عن مطلوبه.

وان ينظر هل هي مطابقة لمعانيها ـ بلا نقصان او زيادة لا لضرورة او فائدة وبلا اشتراك او اشتباه او ابهام ـ ام لا؟

وذلك لان جميع هذه مخلة بالفهم وذلك ينافي التعريف.

ومثل المخلّ: هو ان نقول مثلا: الانسان جسم ناطق، فانه قد نقص من الحدّ (حساس)، وذلك لا يجوز.

ويمنع ايضا ان لا يكون للتعريف شيء زائد عليه، كالقول: النقطة شيء غير منقسم ولا جزء لها، او الانسان حيوان جسماني ناطق، كل هذه الزيادات ان لم تكن لفائدة او اوجبتها ضرورة فهو اخلال، بالتعريف ينتج عنه الابهام والتشويش وعسر الفهم.

ومن مواضع الحدود ان يكون الحد لشيء يفيد فائدته، ويدل

دلالته، وله من الوضوح والاسبقية في ذهن المعرف له حظا اوفر من المعرَّف، لان التعريف بالاخفى او المساوي لا فائدة منه في التعريفات والحدود المنطقية، فلا يقال على الاب من له ابن، ولا يقال على النار سقطقس شبيه بالنفس، فان السقطقس لو رجع فيها الى المصادر والمعاجم عرفت بانها الاصل البسيط يتكون منه المركب، وكان عند القدماء يصطلح على الماء والهواء والنار والتراب، الا ان النفس لا تعرف منها، واختلفت التكهنات عنها، وهي من علم ربي علام الغيوب..

كما انه لا يصح التعريف بما يتوقف المعرف عليه فيكون دورا صريحا او خفيا او اخفى، فكل ذلك كان عليه ممنوعا، فلاحظ..

لذا قال (قده): وعليه، فالمواضع: منها: ما يخص الحد ـ مثلا ـ فينظر لأجل إثباته في أنه يجب أن يكون موجودا لموضوعه وأنه مساو له وأنه واقع في طريق ما هو، وأنه قائم مقام الاسم في الدلالة على الموضوع.

ومنها: ما يخص الخاصة، فينظر لأجل إثباتها في أنها يجب أن تكون موجودة لموضوعها وأنه مساوية له وأنه غير واقعة في طريق ما هو.. وهكذا باقي أقسام المحمولات.

فتكون المواضع ـ على ما تقدم ـ أربعة أصناف.

ثم إن هناك مواضع عامة للإثبات والإبطال لا تخص أحد المحمولات الأربعة بالخصوص وتنفع في جميع المحمولات، وتسمى "مواضع الإثبات والإبطال".

فيضاف هذا الصنف إلى الأصناف السابقة، فتكون خمسة.

ثم لاحظوا: أن كثيرا ما يهم الجدلي إثبات أن هذا المحمول أشد من غيره أو أضعف أو أولى وغير أولى. وهذا إنما يصح فرضه في الأعراض الخاصة، لأنها هي التي تقبل التفاوت. فزادوا صنفا سادسا، وسموه "مواضع الأولى والآثر". (وسياتي ان شاء الله بيان موضعي الاثبات والابطال، والاولى والآثر).

مواضع الهو هو

ومن المواضع التي على الجدلي عدّها والاستعداد لها هي مواضع الهوهو، وهي اشبه بمواضع الحدّ، لان الجدلي ينظر في الحدّ فيحتاج الى مواضع الهوهو، وهو يكون بين شيئين مشتركين بامر ومختلفين بأخر، وهذا الاشتراك والتغاير هو من شروط صحة الحمل، كما هو مقرر في الابحاث الفلسفية، كقولنا: الانسان هو الفرس، يعني من جهة الحيوانية..

ومعنى هذه المواضع هو انه هل هما واحد ـ بالمعنى والاسم في اللغات والحدّ واللوازم والملزومات والمعاندات ـ ام لا؟، وذلك لازم الاتحاد..

والحاصل: هو ان كل حكم يتعلق باحد المتحدين هو متعلق بالآخر وذلك من لازم الهوهوية، وكل ما كان ثابت في علاقة احد المتحدين مع الاشياء الاخرى تكون ثابتة ايضا للمتحد الآخر لضرورة الهوهوية. كقول: الانسان هو حيوان، وكل حيوان جسم، فالانسان هو

جسم. ولاجل ذلك سموا المواضع في ذلك (مواضع هو هو). وعلى هذا فتكون المواضع سبعة، وتفصيل هذه المواضع يحتاج إلى فن مستقل لا تسعه هذه الرسالة المختصرة.

لذا قال (قده): ثم لا حظوا أنه قد يتوجه نظر الجدلي إلى بحث آخر، وهو إثبات الاتحاد بين الشيئين إما بحسب الجنس أو النوع أو العارض أو الوجود، فسموا المواضع في ذلك "مواضع هو هو". وعلى هذا فتكون المواضع سبعة، وتفصيل هذه المواضع يحتاج إلى فن مستقل لا تسعه هذه الرسالة المختصرة.

على أن كل مجادل مختص بفن - كالفقيه والمتكلم والمحامي والسياسي - لابد أن يتقن فنه قبل أن يبرز إلى الجدال فيطلع على ما فيه من مشهورات ومسلمات وما يقتضيه من المشهورات. فلا تكون له كبير حاجة إلى معرفة المواضع في علم المنطق وتحضيرها من طريقه. ولأجل ألا نكون قد حرمنا الطالب من التنبه للمقصود من المواضع نذكر بعض المواضع لبعض الأصناف السبعة المتقدمة، ونحيله على الكتب المطولة في هذا الفن إذا أراد الاستزادة، فنقول:

توضيح مصطلح الإنقطاع في الجدل

لابد ان يعلم ان المجادل في جدله اذا انقطع، اي تاخر في الرد على خصمه واستطرق بالتفكير والاستحضار لتهيئة الجواب المناسب

واستغرق وقتا في استطراقه هذا يعد من العيوب المخلة المؤدية الى فشله لان اللائق ان يكون المجادل على حال ظاهرها اللباقة والألق وحضور البديهية، وهذا بخلاف المبرهن بالقياس البرهاني لا يضر معه ذلك.

فينبغي للجدلي ان يمتلك بضاعة كافية لصناعته، وتجارة ناضجة وهي المقدمات المشهورة المسلَّم بها المعدَة مسبقا، تتفرع عليها جزئياتها فيجعلها مقدمات لقياسه الجدلي عند الاثبات او الابطال، سواء كانت تخص الجنس او الحد او الخاصة.

فَيُعرَف ان مبحث الجدل فيه يتحدث عن تأليف القياسات الجدلية، والآلات التي تستنبط بها المواضع الجدلية وتتحرز عن الإلزام والانقطاع، والمواضع الخاصة بالعرض العام والجنس والآثر والأفضل، والمواضع الخاصة بالفصل والخاصة، والمواضع الخاصة بالحد، والوصايا التي ينتفع بها المجادل.

ولاجل ذلك، ينبغي على الطالب تجنب الانقطاع، فما هو الانقطاع الذي يضر الجدلي ؟ من هنا جاءت اهمية وفائدة معرفة الانقطاع.

تعريف الإنقطاع في الجدل: أن لا يتمكن أحد المتناظِرَيْنِ من الإسْتِمرار في نُصْرةِ ما ينافح من أجْلِهِ ويعجز عن إقامة الحُجة على الغاية التي يُحاور من أجلها نفياً أو إثْباتاً، وأظهر أنواعه هو قوله تعالى (فبُهِت الذي كفر).

وقدعرفه الفراء[١] الإنقطاع في المناظرة بانه: العَجْز عن بلوغ الغرض المطلوب بالمناظرة. وذلك مأخوذ من قولهم: انقطع في السفر إذا عجزِ عن السير وبلوغ الغاية المقصودة به.

وعرفه ابن عقيل في الْوَاضِحِ: الانقطاع هو العَجْز عن إقامة الحُجة في الوجه الذي ابتدأ للمقالة.

والإنقطاع في الأصل: هو بيان الإنتفاء عن الشيء، وذلك أنه لابد من أن يكون انقطاع شيء عن شيء وهو على ضربين :

أحدهما: تباعد شيء عن شيء، كانقطاع طرف الحبل عن جملته، وإنقطاع الماء عن مجراه .

والآخر: عدم شيء عن شيء، كانقطاع ثاني الكلام عن ماضيه .

وتقدير الانقطاع في الجدل، على أنه انقطاع القوة عن النصرة للمذهب الذي شرع في نصرته.

وذلك أن المسألة تكون مراتبها خمسة، فيكون مع المجادل قوة على المرتبة الأولى والثانية، ثم ينقطع فلا يكون له قوة على المرتبة الثالثة وما بعدها من المراتب، وانقطاع القوة عن الثالثة عجز عن الثانية، فلذلك قلنا: الانقطاع في الجدل عَجْز عنه، فكل انقطاع في الجدل عجز عنه، وليس كل عجز عنه انقطاعا فيه، وإن كان عاجزاً

---

(١) أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (المتوفى: ٢٠٧هـ). كان الفراء نحويًا كوفيًا وكان أشهر الكوفيين وأكثرهم اطلاعًا على علوم النحو واللغة وفنون الأدب. وكان يقف على دقائق اللغة والاختلافات الصوتية. العدة في أصول الفقه ١٥٣٥/٥ .

عنه[١].

وقيل في البحر المحيط: الانقطاع كإسمه وحكمه مقتضب من لفظه وهو قصوره عن بلوغ مغزاه وعجزه عن إظهار مراده ومبتغاه.

وقيل: الإنقطاع عبارة عن العَجْز عن بلوغ الغرض المقصود إما بانتقاله من دليل لم يصححه إلى دليل آخر.

وقيل: وَيَنْقَطِعُ السائِلُ بِعَجْزِهِ عَنْ بَيَانِ السؤَالِ، وَبَيَانِ طَلَبِ الدَّلِيلِ، وَطَلَبِ وَجْهِهِ - أَيْ وَجْهِ الدَّلِيلِ - وَطَعْنِهِ فِي دَلِيلِ الْمُسْتَدِلِّ، وَمُعَارَضَتِهِ لِدَلِيلِ الْمُسْتَدِلِّ، وَانْتِقَالِ السَّائِلِ إِلَى دَلِيلٍ آخَرَ أَوْ إِلَى مَسْأَلَةٍ أُخْرَى قَبْلَ تَمَامِ الْمَسْأَلَةِ الأُولَى[٢].

وقيل: الانقطاع عَجْز أحد المتناظرين عن تصحيح قوله[٣].

---

(١) الواضح في أصول الفقه ١/٤٨٣- ٤٨٤.

(٢) شرح الكوكب المنير ٤/٣٧٨.

(٣) اهم أسباب الإنقطاع:

١- الإنقطاع بسبب ضعف المجادل أو المناظر.

أ) لنقصان علمه بفنون الجدل والنظار (كأن لا يعرف كيف يضع الأدلة أو يرتبها في مواضعها في السؤال والجواب).

ب) أو لنقصان علمه بحجج مذهبه (ولو كان بارعاً بفنون الجدل).

٢- الإنقطاع بسبب ضعف المذهب أو المقالة التي ينصرها المناظر.

صُوَرُ الإنقطاع :

أ) صور تتعلق بالمسؤول.

ب) صور تتعلق بالسائل.

ج) صور تتعلق بالسائل والمسئول.

أ) وانقطاع المسؤول بسبعة اشياء :

←

أولها: بالعجز عن بيان المذهب.

الثاني: بالعجز عن بيان الدليل.

الثالث: بالعجز عن الإنفصال عن المعارضة.

الرابع: بجحده مذهبَه.

الخامس: بجحده ما ثُبِت بإجماع أو نص.

السادس: بالإنتقال.

السابع: بتخليط كلامه بما لا يُفهم.

والإنقطاع من المجيب ما دام السائل مطالِبا يكون إما :

١) بالخروج من مسألة إلى مسألة عن جواب ما سأل عنه.

٢) بالإعتراف بأن لا جواب عنده.

٣) كون ما يدفعه عدله على نفسه إما جحد الضرورة أو سمع أو غير ذلك من الأصول.

٤) السكوت عن الجواب بعد أن أخذ فيه.

ب) وانقطاع السائل بثمانية أشياء:

الأول: بالعجز عن بيان السؤال.

الثاني: بالعجز عن المطالبة بالدليل.

ولثالث: بالعجز عن المطالبة بتقرير الدليل.

الرابع: بالعجز عن المعارضة.

الخامس: بالعجز عن المنع من الترجيح.

السادس: بالانتقال عما شرَع فيه قبل إتمامه.

السابع: بجحد ما ثبت بنص أو إجماع.

الثامن: بتخليط كلامه على وجه لا يُفهم.

ج) وانقطاع يشترك فيه السائل والمسؤول معاً:

١- أن يسكت سكوت حيرة، من غير عذر.

٢- أن يتشاغل بذكر حديث أو شعر أو نحوهما.

٣- أن يغضب في غير موضع الغضب.

٤- أن يقوم في غير موضع القيام.

٥- أن يُسفِّه خصمه.

من علامات الإنقطاع الموهمة بأنها حُجة:

١- جحد الضرورة: مثاله أن يقول: إن هذا الشيخ وُجِدَ هكذا في هذا الطوْر من الكهولةِ دون أن يمر على مراحل الطفولة والصبا والشباب.

٢- نقض الجملة بالتفصيل فيما بعد.. كأن يقول: كل الاقوال في هذا الكتاب هي عن كاتبها، ثم يقول فيما بعد هذا القول ليس هو مؤلفها.

٣- تحكم السائلِ على المستدل وأمثلته:

أ) المطالبة بالإستزادة في غير موضع الزيادة .. كأن يرد المستدل بدليل عقلي صحيح، فيطالبه السائلِ بدليل آخر نصي ..!!، فهنا السائلِ منقطعٌ لأنه قد ثبت الصحة بدليل فأراد الإستزادة من الأدلة لتوكيد الصحة وهي زيادة غير مُلْزِمة للمجيب، إلا إن بين السائلِ أن ما اعتمد عليه خصمه في الدليل الأول اغترار لا يوجب ثِقة.. أو شغب وإيهام لطريق الحجة من غير حقيقة وعلى السائلِ تبيين وإظهار هذا التشغيب.

ب) الزام المسئول بما لا يلزم في طرق العلم والصحة ... كأن يجيب المسئول بدليل نصي صحيح، فيقول السائلِ لا أقبل في الصحة إلا دليل عقلي .. والعكس ..!

٥- تكرير المعنى على اختلاف العبارة ..

أ) بانقطاع السائلِ بتكرير سؤاله ولو بعبارةٍ مختلفة، لإخفاء انقطاعه وإظهار وكأن المجيب لم يجِب على السؤال.. فعلى المجيب أن يقول للسائلِ، قد مضى الجواب عن هذا وهو كذا وكذا.. وتكرارُك إما يكون عن زيادة تحتاج جوابها، أو عن إنقطاع.

ب) بانقطاع المجيب بتكرار كلام خارجٍ عن الجواب.. لإخفاء انقطاعهِ والإيهام بأنه يكرر جواب السؤال.. فعلى السائلِ أن يسأله أين الجواب على

(٤)- مواضع الإثبات والإبطال

عرفت فيما تقدم ان المجادل اذا انقطع عن الجدل - حتى لو كان لاجل التفكر والتذكر واستحضار السؤال او الجواب فيما يحتاج اليه في اثباته او ابطاله لوضع اعتقد به او التزم اثباته له او لغيره، او كان في موضع الصد والرد والذَّبِّ عن ما يعتقده او ما التزمه - فشل وذهب ما جاء به ادراج الرياح فلا عبرة ولا تحقق فائدة منه، وهذا تماما على خلاف الذي يريد اثبات امر يقيني بمقدمات يقينية صورتها القياس البرهاني، فان الانقطاع بكل صوره واشكاله واسبابه غير ضائر بالنتيجة، لانها يقينية وواقعية.

ومن هنا جاءت اهمية المواضع التي ينبغي على صاحب صنعة

→

ما سُئِلت؟.. فإن كان عندك جواب وإلا فأفْصح عن الإنقطاع.

٦- انقطاع المجيب على جواب السؤال بهل.. الذي يستلزم الإيجاب بنعم أو لا..

أ) إما بالإمتناع عن الجواب تماماً.

ب) الهروب الى زيادات وتفصيلات لا تتناسب مع جواب السؤال بهل (أي: نعم أو لا) ..

ج) أو بزعم أن السؤال فيه حجر وإيهام وهو ليس كذلِك.. وإن زعم المجيب أن السؤال فيه إيهام فعليه بإعادة صياغة السؤال بما يزيل الوهم ثم يجيب بنعم او لا.. لا أن يتملص من الجواب نهائياً.

الجدل الماهر المحترف ان يعدّها مسبقاً وفق ما تقتضيه مسألة الجدل، ومن ذلك مواضع الاثبات والابطال مطلقا، لاحتياجه الى الاثبات والابطال في جميع المحمولات مطلقا، ويحتاج في ذلك ايضا الى مواضع تخص الجنس والحد والخاصة.

وأشهر المواضع في هذا الباب عدوها عشرين موضعا. وما ذكرناه من أمثلة المواضع فيما سبق هي من مواضع الإثبات والإبطال. ومعنى هذا الموضع: أنك تستنبط من مشهورين مشهورا ثالثا.

ومن جملة امثلة الاثبات قولنا: (السياسي نفعي) ثم إن هذا المحمول - وهو النفعي - يوصف بأنه يقدم منفعته الخاصة على المصلحة العامة. فيثبت أن السياسي يقدم منفعته الخاصة على المصلحة العامة.

ومن جملة امثلة الابطال قولنا: (الصادق عادل) ثم إن هذا المحمول - وهو العادل - لا يوصف بكونه ظالما، أي: لا يعرض عليه الظلم . فيبطل بذلك كون الصادق ظالما.

وتلحق هذه المواضع مواضع أخر تخص ابطال الاعراض، وهي مواضع: اي الامرين أولى بالمواضع وأيهما آثر، وهذا انما يتحقق في الأعراض، وفي الجدل أكثر المطالب مبنية على الأولى والآثر فيجب ان يعدَّ مواضع لها.

وايضا ينبغي ان يعدَّ مواضع الهو هو، وهي ايضا لواحق لمواضع الاثبات والابطال، لان الجدلي ينظر في الحدّ فيحتاج الى مواضع الهو هو . ومن جملة مواضع الاثبات طلب مقابل الشئ او مناقضه، ومن

مواضع الابطال طلب شرائط التناقض، ومن مواضع الاثبات، طلب احوال الثبوت، كالدوام واللادوام، والاكثرية والاقلية، فانها تقيد الاثبات، لان الشئ مغائر لأحواله، كالدوام واللادوام، فان وجود الشئ للموضوع مغائر لوجود أحواله، فهو اعم من وجوده على حال.

ومنها مواضع مشتركة عامة للاثبات والابطال، مثل ما يحكم بلحوق ضد اللاحق بحال ضد الملحوق بتلك الحالة او بعينه..

كما يقال: ان كان الاحسان الى الاصدقاء حسنا فالاساءة الى الاعداء حسنة، او الى الاصدقاء قبيحة، او فالاحسان الى الاعداء قبيح، وهذه المواضع تتعلق بالمتقابلات، وهي عامة مشتركة بين الكليات.

ومنها مواضع الاشتقاقات، كقولنا: ان كانت الشجاعة فضيلة فالشجاع فاضل.

ومنها مواضع التصاريف، كقولنا: ان كان ما يجري مجرى العدل يجري مجرى الشجلعة فالعدل شجاعة.

ومواقع الجنس، وهو الواقع في جواب ماهو، وقد عرفت منه انه ليس بمعنى ان يكون كمال الجواب عن النوع، بل بمعنى ان يكون واقعا في طريق ماهو.

ثم مواضع الجنس مع الفصل، ومنها مواضع الخاصة. هذه جملة منها وقد عُدَّ منها عشرون موضعا كما تقدم.

لذا قال (قده): مواضع الإثبات والإبطال نفعها عام في جميع المحمولات كما تقدم، وإثبات وإبطال الأعراض داخلان في هذا

الباب أيضا.

وأشهر المواضع في هذا الباب عدوها عشرين موضعا . وما ذكرناه من أمثلة المواضع فيما سبق هي من مواضع الإثبات والإبطال .

ونذكر الآن مثالا واحدا غيرها، وهو: إن العارض على المحمول عارض على موضوعه، فيمكن أن تثبت عروض شئ للموضوع بعروضه لمحموله، وتبطل عروضه للموضوع بعدم عروضه لمحموله.

فمثلا يقال: "الجمهور عاطفي" فالجمهور موضوع وعاطفي محمول، وهذا المحمول - وهو العاطفي - يوصف بأنه تقوى فيه طبيعة المحاكاة. فيثبت من ذلك أن الجمهور يوصف بأنه تقوى فيه طبيعة المحاكاة.

ويقال أيضا: "السياسي نفعي" ثم إن هذا المحمول - وهو النفعي - يوصف بأنه يقدم منفعته الخاصة على المصلحة العامة . فيثبت أن السياسي يقدم منفعته الخاصة على المصلحة العامة.

ويقال أيضا: "الصادق عادل" ثم إن هذا المحمول - وهو العادل - لا يوصف بكونه ظالما، أي: لا يعرض عليه الظلم . فيبطل بذلك كون الصادق ظالما.

ومعنى هذا الموضع: أنك تستنبط من مشهورين مشهورا ثالثا.

والمشهوران هما: حمل المحمول على موضوعه، واتصاف

المحمول بصفة - كالمثالين الأولين - فتستنبط المشهور الثالث، وهو حمل صفة المحمول على الموضوع.

أو المشهوران هما: حمل المحمول على موضوعه، وعدم اتصاف المحمول بصفة - كالمثال الأخير - فتستنبط منهما المشهور الثالث، وهو إبطال اتصاف الموضوع بتلك الصفة.

(٥)- مواضع الأولى والآثر

وتلحق بالمواضع مواضع اي الامرين اولى بالموضع وايهما آثر، وهذا انما يتحقق بالاعراض، وهي من اكثر مطالب الجدل فيجب ان يعدَّ مواضع لها بما يناسب اكثريتها طلبا ..

والأولوية في اللغة مصدر صناعيّ من أَوْلَى: أحقيَّة، أسبقيَّة، أفضليَّة له الأولويَّة في هذا العمل، له الأولويَّة الكُبرى: أهمّ من أيّ شيء آخر..

والآثر، هو بمعنى آثر الشَّيءَ: اي فَضلَّه واختاره، (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا)، آثره على نفسه: قدَّمه واختصَّه بالخير، (وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ)..

والمعنى الاصطلاحي غير بعيد عن المعنى اللغوي فهو ياتي بمعنى ترجيح احد شيئين بينهما مشاركة من وجه، والمرجِّح هو احد اسباب الاولوية.. والامثلة فيه واضحة سارية على كل لسان معروفة المعنى، كقولنا: ان كان غير الاولى ثابتا، فالاولى ثابت.

فينبغي ان يكون للجدلي مواضع معدّة عنده للاثبات والابطال

مطلقا، لاحتياجه الى الاثبات والابطال في جميع المحمولات مطلقا. ويحتاج ايضا الى اعداد مواضع يخص الجنس والحد والخاصة.

ومن امثلة موضع الأولى في الاثبات: كقولنا: ان كان غير الاولى ثابتا، فالاولى ثابت.

وايضا: ان كان القائم بغيره ثابتا، فالقائم بذاته ثابت.

وفي غير الاثبات، كقولنا: ان كان الاولى غير ثابت، فالقائم بغيره غير ثابت.

وفي المشابهات: ان الحكم اذا كان ثابتا لاحد الشبيهين، كان ثابتا للشبيه الآخر، كقولنا: ان كان العلم بالمختلفات مختلفا، فالظن بالختلفات مختلف.

ومن امثلة الآثر: اذا كان المحمول محمولا على الموضوع او على حده او على جزء يساويه حصل الايجاب الكلي.

وان كان بين الكل والجزء او بين جزئين منافاة، كان بين المحمول والموضوعات منافاة، كما اذا اردنا انه نعرف هل الفاضل حسود ام لا؟ قلنا الفاضل هو الذي جميع افعاله وانفعالاته على سيرة العدالة، والحسود هو الذي يتأذى من حسن حال الاخيار، وهذا التاذي ليس على سيرة العدالة، فالفاضل غير حسود.

لذا قال (قده): أصل هذا الباب ترجيح شئ واحد من شيئين بينهما مشاركة في بعض الوجوه.

والألفاظ المستعملة المتداولة في التفضيل هي كلمة آثر

وأولى وأفضل وأكثر وأزيد وأشد وأشرف وأقدم .. وما يجري مجرى ذلك.

وما يقابل كل واحد منها، مثل الأنقص والأخس والأقل والأضعف.. وهكذا.

ولكل من كلمات التفضيل هذه خصوصية يطول الكلام في شرحها. وإنما يحتاج إلى المواضع في هذا الباب، ففي الأمور التي لا يظهر فيها التفاضل لأول وهلة، وإلا فما هو ظاهر التفاضل فيه مثل " أن الشمس أكثر ضوءا من القمر " يكون إيراد المواضع لإثباته حشوا ولغوا.

وكثيرا ما يقع التنازع بين الناس في تفضيل شخص على شخص أو شئ على شئ، من مأكولات وملبوسات ومسكونات ومراتب ووظائف وأخلاق وعادات.. وهكذا.

والتنازع تارة يكون: من هو الأفضل ؟ مع الاتفاق على وجه الفضيلة، كأن يتنازع شخصان في أن " حاتم الطائي " أكثر كرما أم " معن بن زائدة " مع الاتفاق بينهما على أن الكرم فضيلة وأنه قد اتصفا بها معا.

ومثل هذا النزاع إنما يتوقف على ثبوت حوادث تأريخية تكشف عن الأفضلية. وليس على هذا الفن.

واخرى يكون النزاع في وجه الأفضلية كأن يتنازعا في أنه أيهما أولى بأن يوصف بالكرم، مع الاتفاق على أن " معنا " -

مثلا - يجود بفضل ماله و " حاتما " يجود بكل ما يملك، ومع الاتفاق أيضا على أن ما جاد به " معن " أكثر بكثير في تقدير المال مما جاد به " حاتم ".

وحينئذ يكون النزاع في العبرة في الأفضلية بالكرم هل هو بمقدار العطاء؟ فيكون " معن " أفضل من " حاتم " أو بما يتحقق به معنى الإيثار؟ فيكون " حاتم " أفضل.

ويمكن أن يتمسك القائل الأول بموضع في هذا الباب، وهو " إن ما يفيد خيرا أكثر فهو آثر وأولى بالفضل " فيكون " معن " أفضل.

ويمكن أن يتمسك القائل الثاني بموضع آخر فيه، وهو " إن ما ينبعث من تضحية أكثر بالحاجة والنفس فهو آثر وأولى بالفضل " فيكون " حاتم " أفضل. فهذان موضعان من هذا الباب يمكن أن يستدل بهما الخصمان المتجادلان. هذا أقصى ما أمكن بيانه من المواضع. وعليك بالمطولات في استقصائها إن أردت. ومن الله تعالى التوفيق.



المبحث الثالث ـ الوصايا

وفيه عدة مباحث:

١ـ تعليمات للسائل

٢ـ تعليمات للمجيب

٣ـ تعليمات مشتركة للسائل والمجيب او آداب المناظرة

المبحث الثالث الوصايا

عرفت مما تقدم ان الموضع هو آلة لصناعة المقدمات والحجج، يستفاد منها تعيين الطرق التي تبنى بها حجة من الحجج، ويحتوي هذا التعيين على جزئين: وصيّة، وقانون.

اما الوصية فتوضح للمتكلم الكيفية التي يتصدى بها للقضية موضوع النظر، انطلاقا من وجهة نظر مجردة، وذلك من اجل ايجاد مقدمة مناسبة تساعد المتكلم على اثبات تلك القضية وابطالها. ويتم التعبير عن القسم المتعلق بالوصية بجملة تتضمن علامات تدل على جهة الوجوب، كالتعبير بـ(ينبغي ان..)، او بـ(أن) المصدرية، نحو قول ارسطو: (والموضع الثامن هو (أن) تنقل اسم الشيء اذا كان خفيا الى ما هو اعرف، مثل: ان تجعل بدل قولنا الحقيقة في الظّن، اليقيني)[1]. وقد تقدم التعريف بالقانون فراجع.

والماتن رحمه الله في هذا البحث (الوصايا) يقدم وصايا للسائل

---

(١) ابن رشد: ٧٤.

وللمجيب ولهما معا بالاشتراك. تحت عنوان تعليمات. لكنها بصورة الوصايا، حيث ان التعليمات ترادف الوصايا في المعنى. لان الوصيَة أَمْر، تَعْلِيمٌ أو تَوْجِيهٌ (أَخْلاقِيَ)، نَصيحَة.. وهي من مقولة الطلب. وللوصيّة في القرآن الكريم والأحاديث مفهوم واسع، بحيث يشمل قضايا الإيمان والشَرع والتَوحيد والسلوك والعمل.

والوصيّة في اللّغة قد تكون بمعنى العهد والميثاق، أو الفرض والالتزام، وقد تتضمّن معنى الوصل، كأن نقول: تواصى القوم، أي أوصى بعضهم إلى بعض {وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ}[1]. وأرض واصية، أي تتّصل بأرض أخرى، لذلك سمّيت وصيّة الإرث وصيّةً لاتصالها بأمر الميت. ووصّى الأب ابنه لاتّصاله به، وهكذا.

والتعليمات تشارك الوصايا في بعض معانيها فهي جمع تعليم: أوامر، إرشادات، توجيهات واجبة التَّنفيذ سواء أكانت شفهيّة أم خطيّة تُعطى لشخص يُعهد إليه القيام بعمل خاصّ أو بمهمّة ما.. ولما كان العمدة في المجادلة السؤال وعليه يبتني الجواب قدم وصايا السائل على وصايا المجيب.

(١)- تعليمات للسائل

عرفت ان السائل في صناعة الجدل هو من يرتب قياسه وكلامه مقابل وضع خصمه الذي يجادله بمقدمات يتسلّمها منه في سؤاله له، ويردُّ بها عليه لانهما خصمان، فلا يصدقان معا، والا لما تجادلا، ولا

(١) العصر: ٣.

تخاصما!، وقد ذكر في اساس الصناعة وصايا، لكل من السائل وخصمه المجيب، وللمجيب كلا على حدة، وذكرت ايضا جملة من الوصايا يشتركان بها معا، والماتن نهج ذات المنهج وذكر للسائل وصايا ينتفع بها في المناظرة، تحت عنوان تعليمات للسائل، وايضا يليها وصايا ينتفع بها المجيب، وثالثا ذكر وصايا تنفعهما معا..

وعليه لتحصيل غرض السائل - وهو الحصول على اعتراف (المجيب) - أن يتبع التعليمات جملة من الوصايا نحرر بعضها ههنا:

الوصية الاولى: يجب على السائل ان يعد المواضع التي هي احكام كلية تتفرع عليها جزئياتها المشهورة، وكذلك يعد الموضع الذي فيه يبتدأ واليه يسعى في اثباته والذي سيجري فيه الكلام والخصام للاثبات والابطال اعدادا تاما، بان يستخرج المقدمات المشهورة ويجعلها حاضرة لديه.

الوصية الثانية: ان يرتب وجهة المخاطبة والاسلوب السؤالي ترتيبا جيدا، متدرجا فيه بالسؤال الاهم الذي ينتزع به من خصمه الجواب الذي يجعله مقدمة مسلّمة، ليتوصل الى المطلوب اثباته. فالسائل عليه ان يقدر في نفسه كيفية التوسل الى تسليم المقدمات من المجيب قبل السؤال ثم يصرح بالمطلوب بعد ذلك.

الوصية الثالثة: لما كانت المقدمات المستعملة في الاقيسة منها ماهي ضرورية في انتاج النتيجة، وهذه التي تلزم عنها النتيجة بالذات، ومنها ماهي خارجة عن ذلك، والى هذا اشار العلامة في الجوهر قائلا: فينبغي على السائل ان يدخل ماهو خارج عن الانتاج في

كلامه للاستظهار والاستكبار والتفخيم او خفاء النتيجة، او لايضاحها. ثم يدرج الضرورية في طي هذه المقدمات الخارجة عن الاهم، ليقل تفطن المجيب للضرورية فلا يمنعها.

ويتلطف في تسلمها بأن يجهد في ان لا يسأل عنها سؤالا صريحا ينص عليه بأعينها، بل يسأل عما هو أعم منها، فانه اذا تسلم الأعم تسلم الأخص، ويستدل له بالقياس الاقتراني، او يسأل عن مقدمات أخر ينتجها انتاجا ضروريا واضحا بقياس منتج، وهنا ان يوجه السؤال اليه بالامر المساوي ويستدل بالتمثيل على النتيجة، او يستل جزئياتها واحدا واحدا على سبيل الاستقراء، اذا كان تسلم منه الجواب عن السؤال عن الاخص، او ان يعدل او يوهم المجيب في مطلوبه، او أن يشوش المقدمات ويخل بترتيبها فيراوغ في الوصول إلى المطلوب على وجه لا يشعر الخصم.

وما الى ذلك من حِيَلٍ يحتال بها عليه او اساليب يقدرها بنفسه وبحسب مقامات الحديث، باعتبار ان لكل مقام مقال، لاستلال الجواب الذي ينفعه بان يكون مقدمة في قياس الجدلي يتوصل بواسطتها الى المطلوب..

كما وينبغي على السائل ان يتنبه ويعلم انه قد يكون المجيب يدعي الأقتدار في مبادئ الخصام واعتياد اللجاج، فيكثر عليه الاسئلة المتوالية التي ليس لها في تصور المجيب فائدة في اثبات المطلوب، وانما يكون ذلك نافعا في ارهاقه واستنفاذ قدراته وتحمله، مما يؤدي احيانا الى دب الملل والضجور عنده، فيضيِّع عليه وجهة القصد، ويبعثر

ما لديه من افكار التي حاول تجميعها او الاخلال بمنظومة المعلومات التي اعدّها من مواضعها مسبقا، والافضل على كل حال في هذه الحالة لو امكنه ان يجتهد في استلام الجواب المطلوب منه اولا انجح. وقد ذكر الماتن (ره) التعليمات الثلاثة وبعض الاساليب النافعة الآتية:

لذا قال (قده): تقدم في الباب الأول من هو "السائل".

وعليه لتحصيل غرضه - وهو الحصول على اعتراف "المجيب" - أن يتبع التعليمات الثلاثة الآتية:

١- أن يحضر لديه - قبل توجيه السؤال - الموضع أو المواضع التي منها يستخرج المقدمة المشهورة اللازمة له.

٢- أن يهئ في نفسه - قبل السؤال أيضا - الطريقة والحيلة التي يتوسل بها لتسليم المجيب بالمقدمة والتشنيع على منكرها.

٣- لما كان من اللازم عليه أن يصرح بما يضمره في نفسه من المطلوب الذي يستلزم نقض وضع الخصم، فليجعل هذا التصريح آخر مراحل أسئلته وكلامه، بعد أن يأخذ من الخصم الاعتراف والتسليم بما يريد ويتوثق من عدم بقاء مجال عنده للإنكار. هذه هي الخطوط الأولى الرئيسة التي يجب أن يتبعها السائل في مهمته. ثم لأخذ الاعتراف طرق كثيرة، ينبغي أن يتبع إحدى الوصايا الآتية لتحقيقها:

١- ألا يطلب من أول الأمر التسليم من الخصم بالمقدمة

اللازمة لنقض وضعه.

وبعبارة ثانية: ينبغي ألا يقتحم الميدان في الجدل في أول جولة بالسؤال عن نفس المقدمة المطلوبة له.

والسر في ذلك أن المجيب حينئذ يكون في مبدأ قوته وانتباهه، فقد يتنبه إلى مطلوب السائل فيسرع في الإنكار ويعاند.

٢ـ وإذا انتهى به السؤال عن المطلوب، فلا ينبغي أيضا أن يوجه السؤال رأسا عن نفس المطلوب، خشية أن يشعر الخصم فيفر من الاعتراف، بل له مندوحة عن ذلك باتباع أحد الطرق أو الحيل الآتية[1]:

الأولى: أن يوجه السؤال عن أمر أعم من مطلوبه، فإذا اعترف بالأعم ألزمه قهرا بالاعتراف بالأخص بطريقة القياس الاقتراني.

---

(١) إن الناس ليختلفون كثيرا في أخلاقهم وأمزجتهم، فمنهم الخجول الحيي والوقح الصلف، وبينهما درجات كثيرة. ومنهم الصبور الجلد على الكلام والجدل، والضعيف المستخذي، وبينهما درجات كثيرة أيضا. ومنهم اللبق اللسن والعي المتلعثم، وبينهما درجات. ومنهم المعتد برأيه المتصلب لعقيدته والمقلد المطواع لغيره، وبينهما درجات. وكل واحد من هذه الأصناف له شأن يخصه في طريق المجادلة ينبغي على السائل ان يلاحظه، بعد أن يعرف منزلة خصمه بين هذه المنازل، حتى يتبع أية طريقة من الطرق الآتية التي تناسبه. ومن هنا قيل في المثل المشهور: لكل مقام مقال.

الثانية: أن يوجه السؤال عن أمر أخص، فإذا اعترف به فبطريقة الاستقراء يستطيع أن يلزم خصمه بمطلوبه.

الثالثة: أن يوجه السؤال عن أمر يساويه، فإذا اعترف به فبطريقة التمثيل يتمكن من إلزامه إذا كان ممن يرى التمثيل حجة.

الرابعة: أن يعدل عن السؤال عن الشئ إلى السؤال عما يشتق منه، مثل ما إذا أراد أن يثبت أن الغضبان مشتاق للانتقام فقد ينكر الخصم ذلك لو سئل عنه، فيدعى - مثلا - أن الأب يغضب على ولده ولا يشتاق إلى الانتقام منه، فيعدل إلى السؤال عن نفس الغضب، فيقال: أليس الغضب هو شهوة الانتقام؟ فإذا اعترف به يقول له: إذا الغاضب مشتق للانتقام.

الخامسة: أن يقلب السؤال بما يوهم الخصم أن يريد الاعتراف منه بنقيض ما يريد، كما لو أراد - مثلا - إثبات أن اللذة خير، فيقول: أليست اللذة ليست خيرا؟

فهذا السؤال قد يوهم المخاطب أنه يريد الاعتراف بنقيض المطلوب، فيبادر عادة إلى الاعتراف بالمطلوب إذا كان من طبعه العناد لما يريده السائل. ولكل من هذه الحيل الخمس مواضع قد تنفع فيها إحداها ولا تنفع الأخرى. فعلى السائل الذكي أن يختار ما يناسب المقام.

٣- ألا يرتب المقدمات في المخاطبة ترتيبا قياسيا على وجه

يلوح للخصم انسباقها إلى المطلوب، بل ينبغي أن يشوش المقدمات ويخل بترتيبها فيراوغ في الوصول إلى المطلوب على وجه لا يشعر الخصم.

٤ـ أن يتظاهر في سؤاله أنه كالمستفهم الطالب للحقيقة المقدم للإنصاف على الغلبة، بل ينبغي أن يلوح عليه الميل إلى مناقضة نفسه وموافقة خصمه، لينخدع به الخصم المعاند فيطمئن إليه.

وحينئذ يسهل عليه استلال الاعتراف منه من حيث يدري ولا يدري.

٥ـ أن يأتي بالمقدمات في كثير من الأحوال على سبيل مضرب المثل أو الخبر، ويدعي في قوله ظهور ذلك وشهرته وجري العادة عليه، ليجد الخصم أن جحدها أمام الجمهور مما يوجب الاستخفاف به والاستهانة له، فيجبن عن إنكارها.

٦ـ أن يخلط الكلام بما لا ينفع في مقصوده، ليضيع على الخصم ما يريده من المقدمة المطلوبة بالخصوص.

والأفضل أن يجعل الحشو حقا مشهورا في نفسه، فإنه يضطر إلى التسليم به، وإذا سلم به أمام الجمهور قد يندفع مضطرا إلى التسليم بما هو مطلوب انسياقا مع الجمهور الذي يفقد على الأكثر قوة التمييز.

٧ـ إن من الخصوم من هو مغرور بعلمه معتد بذكائه، فلا

يبالي أن يسلم في مبدأ الأمر بما يلقى عليه من الأسئلة، ظنا منه بأن السائل لا يتمكن من أن يظفر منه بتسليم ما يهدم وضعه وبأنه يتمكن حينئذ من اللجاج والعناد. فمثل هذا الشخص ينبغي للسائل أن يمهد له بتكثير الأسئلة عما لا جدوى له في مقصوده، حتى إذا استنفذ غاية جهده قد يتسرب إليه الملل والضجر فيضيع عليه وجه القصد أو يخضع للتسليم.

٨- إذا انتهى إلى مطلوبه من الاستلزام لنقض وضع الخصم فعليه أن يعبر عنه بأسلوب قوي الأداء لا يشعر بالشك والترديد، ولا يلقيه على سبيل الاستفهام، فإن الاستفهام هنا يضعف أسلوبه فيفتح به للخصم مجالا لإنكار الملازمة أو إنكار المشهور، فيرجع الكلام من جديد جذعا.

وقد يشق عليه أن يوجه هذه المرة أسئلة نافعة في المقصود، فيغلب على أمره.

٩- أن يفهم نفسية الجماعات والجماهير من جهة أنها تنساق إلى الإغراء وتتأثر ببهرجة الكلام حتى يستغل ذلك للتأثير فيها، والمفروض أن الغرض الأصيل من الجدل التغلب على الخصم أمام الجمهور.

وينبغي له أن يلاحظ أفكار الحاضرين ويجلب رضاهم بإظهار أن هدفه نصرتهم وجلب المنفعة لهم، ليسهل عليه أن يجرهم إلى جانبه فيسلموا بما يريد التسليم به منهم.

وبهذا يستطيع أن يقهر خصمه على الموافقة للجمهور في تسليم ما سلموا به، لأن مخالفة الجمهور فيما اتفقوا عليه أمامهم يشعر الإنسان بالخجل والخيبة.

١٠- وهو آخر وصايا السائل - إذا ظهر على الخصم العجز عن جوابه وانقطع عن الكلام فلا يحسن منه أن يلح عليه أو يسخر منه أو يقدح فيه، بل لا يحسن أن يعقبه بكل كلام يظهر مغلوبيته وعجزه، فإن ذلك قد يثير الجمهور نفسه ويسقط احترامه عندهم فيخسر تقديرهم من حيث يريد النجاح والغلبة.

(٢)- تعليمات للمجيب

عرفت ان المجادلة ترتكز في وجودها على ركنين اساسيين هما السائل والمجيب، وعرفت ان السائل بيده المبادأة وتعيين المحاور التي يهاجم بها المجيب بتوجيه الاسئلة التي ينتزع اجوبتها منه فيكون المجيب اسيرا لها لاحلالها محل الاعتراف والتسليم باحقيتها، ولا يمكن للمجيب ان يمتنع عما هو مشهور، لكن بادخال بعض الاساليب العلمية على الطريقة التي تتم بها الاجابة تجعل السائل لا يستفيد مما اعتقد انه نافع ومفيد في اثبات موضعه الملتزم له، في جعلها مقدمة ضمن مقدمتي القياس الجدلي الذي يريد ان ينقض به موضع المجيب الذي يدافع عنه، ومن تلك الاساليب التي ينبغي اعتمادها من المجيب هي:

الوصية الاولى- ان يحوِّر كلام السائل من قبل المجيب ويلتف

عليه من جهة لم تقع بحسبانه، وكلما كان الالتفاف بمهارة واسلوب ورشاقة كلما حصل على المطلب باقصر الطرق واسرعها، فيحصل الارتباك والقلق وعدم الاستقرار عند السائل، فيحاول اعادة تنظيم اوضاعه فيتقطع، او تتبادل المواقع بينهم، فيصبح الذي كان بالامس مدافعا مهاجما، ومن كان مهاجما يصبح مدافعا، اي تتبادل الادوار بينهم فيسأل الذي لم يكن في موضع السائل، ويجيب الذي كان موضعه السؤال وهكذا..

الوصية الثانية- ينبغي على المجيب ابعاد السائل بابعد مسافة عن تحصيل الاجابة، بالاستفسار عن الالفاظ المبهمة والمصطلحات الغريبة كسبا للوقت، او يتولى هو بنفسه تفصيلها وشرح معانيها ثم تعيين اي منها يصلح للسؤال به واي منها لا يصلح السؤال به، وبتعبيرهم: أنه إذا سأله السائل عن مقدمة مشتركة الاسم فينبغي أن يقسم ذلك الاسم إلى جميع المعاني التي يقال عليها، ويعرفه أي من تلك المعاني هو الصادق، ومن غير الصادق. ولذلك يجب أن تكون له قدرة على تقسيم الاسم المشترك. وقد قيل في القوانين التي بها يمكن ذلك في كتاب الجدل.

وهذه الطريقة بهذا الاسلوب يضيع على السائل من الاستفادة من جميع الوقت الذي يحتاجه في اثبات موضعه.

الوصية الثالثة- وينبغي على المجيب ان كان موضعه من المشهورات، فيسلم ولا يخشى ذلك، لان المشهورا تنتج المشهور فيكون مطابقا لوضعه، وان يحاول التخلص من التسليم بالاجابة ان كان

موضعه الذي يحافظ عليه ليس مشهورا، او شنيعا، والتملص عن الاجابة لا يكون بشكل مستكره او مشاغب بل عليه ان يختار الاساليب التي لا تثير حفيظة الجمهور ضده ويحاول مع ذلك كسبهم اليه، لا ان يكون في وضع سخرية واستهزاء ونقدٍ، ومن الطبيعي لاتقان هذه الاساليب يلزم الممارسة العملية والتمرين المستمر للتخلق بهذا الابداع، مثلا يقول في حال احاطته من خصمه من كل جانب ان يقول: اني لا اسلم لك بعد ان الخير والشر متقابلان، فكيف اسلم ان العلم والجهل متقابلان، وهذه طريق للافلات من تسليم السائل جوابا كان يعد تناول اجابته سريعا عن المجيب، واستثمارها في ادامة قياسه الجدلي وبناء مقدماته التي يعتمد فيها تسليم المجيب بها.

الوصية الرابعة- وينبغي على المجيب كيف ما كان ان يتلطف بالهروب لكي لا يفقد احترامه وكرامته عند الجمهور، بان يعترف مثلا بانه كان يجادل لأجل مطلب واحد وهو الحق لا غير والاعتراف بالحق فضيلة، وانه تابع للحقيقة مهما كلفه ذلك من تضحية، او انه يطلب الرجوع في الاستفسار من اصحاب الشأن او ان يتشاور معهم وان يراجعهم فيما قصر هو في الاجابة عنه والى نحو ذلك من المبررات التي تتيح له الخروج او الهروب من دائرة التضييق عليه، فيكسب المندوحة والسعة، او ان يحصل على الانسحاب المنظم بأقل الخسائر كلفة..

الوصية الخامسة- وينبغي على المجيب ان يناقش ما امكن له ذلك بالملازمة بين المشهور المعترف به وبين نقض الموضع الذي

يدافع عنه، بان الذي يسلم به يكون قد قيد تسليمه بقيود وشرائط تجعله غير ثابت او غير منطبق ولا ملازمة بينه وبين الموضع الذي يدافع عنه، ومعه يتعذر على السائل الاستفادة من جعله مقدمة في القياس الذي ينقض به الموضع الذي يتبنى المدافعة عنه.

لذا قال (قده): إن "المجيب" - كما قدمنا - مدافع عن مهاجمة خصمه (السائل). والمدافع - غالبا - أضعف كفاحا من المهاجم وأقرب إلى المغلوبية، لأن المبادأة بيد المهاجم، فهو يستطيع أن ينظم هجومه بالأسئلة كيف يشاء، ويترك منها ما يشاء.

والمجيب على الأكثر مقهور على مماشاة السائل في المحاورة. وعلى هذه فمهمة المجيب أشق وأدق، واللازم له عدة طرق مترتبة يسلكها بالتدريج أولا فأولا، فإن لم يسلك الأول أخذ بالثاني.. وهكذا. وهي حسب الترتيب:

أولا: أن يحاول الالتفاف على السائل، بأن يحور الكلام - إن استطاع - فيعكس عليه الدائرة بتوجيه الأسئلة مهاجما، ولابد أن السائل له وضع يلتزم به يخالف وضع المجيب، فينقلب حينئذ المهاجم مدافعا والمدافع مهاجما.

وبهذه الطريقة يصبح أكثر تمكنا من الأخذ بزمام المحاورة، بل يصبح في الحقيقة هو السائل.

ثانيا: إذا عجز عن الطريقة الأولى - وهي الالتفاف - يحاول

إرباك السائل وإشغاله بأمور تبعد عليه المسافة كسبا للوقت كيما يعد عدته للجواب الشافي، مثل أن يجد في أسئلته لفظا مشتركا فيستفسر عن معانيه ليتركه يفصلها ثم يناقشه فيها. أو هو يتولى تفصيلها ليذكر أي المعاني يصح السؤال عنه وأيها لا يصح.

وفي هذه قد تحصل فائدة أخرى، فإنه بتفصيل المعاني المشتركة قد تنبثق له طريقة للهرب عما يلزمه به السائل، بأن يعترف - مثلا - بأحد المعاني الذي لا يلزم منه نقض وضعه.

ثالثا: إذا لم تنجح الطريقة الثانية - وهي طريقة الإشغال والإرباك - يحاول إن استطاع الامتناع من الاعتراف بما يستلزم نقض وضعه. وينبغي أن يعلم أنه لا ضير عليه بالاعتراف بالمشهورات إذا كان وضعه مشهورا حقيقيا، لأنه غالبا لا ينتج المشهور إلا مشهورا، فلا يتوقع من المشهورات أن تنتج ما يناقض وضعه المشهور.

وليس معنى الهرب من الاعتراف ان يمتنع من الاعتراف بكل شئ يلقى عليه، فإن هذه الحالة قد تظهره أمام الجمهور بمظهر المعاند المشاغب، فيصبح موضعا للسخرية والنقد، بل يحاول الهرب من الاعتراف بخصوص ما يوجب نقض وضعه.

رابعا: إذا وجد أن الطريقة الثالثة لا تنفع - وهي طريقة الهرب من الاعتراف - (وذلك عندما يكون المسؤول عنه الذي يحذر

من الاعتراف به مشهورا مطلقا، لأن العناد في مثله أكثر قبحا من الالتزام به) فعليه ألا يعلن عن إنكاره له صراحة، لأنه لو فعل ذلك في مثله فهو يخسر أمام الحاضرين كرامة نفسه، وفي نفس الوقت يخسر وضعه الملتزم له، فلا مناص له حينئذ من اتباع أحد طريقين:

الأول: أن يعلن الاعتراف، ولا ضير عليه في ذلك، لأنه إن دل على شئ فإنما يدل على ضعف وضعه الذي يلتزمه لا على قصور نفسه وعلمه.

وهذا وإن كان من وجهة يكشف عن قصور نفسه إذ يلتزم بما لا ينبغي الالتزام به، ولكن ينبغي له لتلافي ذلك في هذا الموقف - وهو أدق المواقف التي تمر على المجيب المنصف المحب للحق والفضيلة - أن يعلن أنه طالب للحق ومؤثر للإنصاف والعدل له أو عليه.

وهذا لعله يعوض عما يخسر من المحافظة على وضعه بالاحتفاظ على سمعته وكرامته.

الثاني: إذا وجد أنه يعز عليه إعلان الاعتراف، فإن آخر ما يمكنه أن يفعله أن يتلطف في أسلوب الامتناع من الاعتراف، وذلك بأن يوري في كلامه أو يقول مثلا: إن أصحاب هذا المذهب الذي ألتزمه لا يعترفون بذلك، فيلقي تبعة الإنكار على غيره.

أو يقول: كيف يطلب مني الاعتراف وأنا بعد لم أوضح

مقصودي، فيؤجل ذلك إلى مراجعة أو مشاورة، أو نحو ذلك من أساليب الهرب من التصريح بالإنكار أو من التصريح بالاعتراف.

خامسا: بعد أن تعز عليه جميع السبل من الهرب من الاعتراف ويعترف بالمشهور، فإنه يبقى له طريق واحد لا غير، وهو مناقشة الملازمة بين المشهور المعترف به وبين نقض وضعه، بأن يلحق المشهور - مثلا - بقيود وشرائط تجعله لا ينطبق على مورد النزاع، أو نحو ذلك من الأساليب التي يتمكن بها من مناقشة الملازمة. وهذه مرحلة دقيقة شاقة تحتاج إلى علم ومعرفة وفطنة.

(٢)- تعليمات مشتركة للسائل والمجيب او اداب المناظرة

(أ)- وصايا مشتركة بين السائل والمجيب

ان من تصدى لصناعة الجدل ان يتمهر اذا اراد الارتياض في الجدل بالسؤال والجواب، بان يتعود عكس القياس، وهذا من شأنه ان يعطي المجادل قدرة على التوسع في الاقوال، ويحصل ذلك بايراد الحجج المتعددة لاثبات مطلوبه، او ابطال مطلوب غيره من مواد مختلفة، كتوليد اربعة اقيسة من القياس الواحد بتقابل التناقض والتضاد، بايراد العكس المستوي، وعكس النقيض، ونقض المحمول والموضوع، فهذا افيد في التوسعة بايراد الحجج في الاثبات والابطال. او بايراد مقدمات كثيرة لاثبات كل مطلوب من مواضع مختلفة وكذلك

ابطاله، بمعنى انه يأخذ من كل صناعة يجادل فيها طرف صالح يقتدر معه على الالزام ونقض الوضع وحفظه.

ابراز المهارات المنطقية العقلية والكلامية لاستمالة الجكهور وكسب اعجابهم.

ان يحسن اختيار الالفاظ المناسبة واستعمالها بشكل فني ملفت.

شد انتباه الجمهور بالاستقلال بالحديث، وايصال تمام ما يتبناه الى اذهان المخاطبين. وهذا يؤدي الى الظهور وغلبة الخصم.

ان يكون حافظا لجملة من الآيات المباركة والاحاديث الشريفة التي يستدل بها، وملما بالشواهد الادبية والنصوص الشعرية والامثلة القيمة التي يعزز بها متبناه في مادة الجدل ومسئلته التي لاجلها يجادل.

الترفع عن البذائة والالتزام بالقيافة واحترام النفس باحترام الآخرين وعدم السماح بالتجاوز او المساس بآخرين، وان يكون فصيحا يختار من الالفاظ اسهلها والطفها على المسامع بتجنب الغريب المستوحش والمتنافر المستثقل محافظا على الميزان اللغوي المعروف بكل ما يستعكله من الالفاظ، وان يكون كلامه يبلغ القلب معناه، متقيدا بقوانين البلاغة والبيان، فان لذلك عاقبة حسنة في خاطر الجمهور وزيادة ثقة به مما يوجب اصغائهم اليه، وسرعة وصول فهمهم الى معانيه.

المحافظة على الهدوء والكياسة والحشمة والوقار واظهار الاستقرار النفسي والثقة بالنفس، وان يتجنب رفع الصوت.

ان يكون لين العريكة حسن الاسلوب مع المقابل المجادل الاخر. بتجنب سفاسف الالفاظ وخشونة الاسلوب ووقاحة التصرفات. كل ذلك يؤدي الى اساءة الظن به من الجمهور، وهو خلاف الخلق الفاضل الذي ينبغي انطباعه عن المجادل عند الجمهور.

ينبغي ان يصغي المتجادل الى من يتجادل معه، لاقتناص مواضع الضعق وهشاشة البيان لينظم هجوما مضادا على مواضعه من هذه الجهة.

ان لا تكون غاية المجادلة الرياء والتباهي هذا هو الاصل، اما المجادلة مع اهل الرياء لكشف جهلهم وعوراتهم واذلالهم لعله يحمل في جنباته حسنا لاسكات الابواق المرائية والطبول التي لا فائدة منها وابراز صليل السيوف وصهيل الخيول وزئير الاسود على المستكبر، اثباتا للحق وابطالا للباطل، قال تعالى: (لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ)[1]. فاحقاق الحق لمن قدره من المندوبات.

لذا قال (قده): تعليمات مشتركة بين السائل والمجيب او آدب المناظرة: أولا: أن يكون ماهرا في عدة أشياء:

١ـ في إيراد عكس القياس، بأن يتمكن من جعل القياس الواحد أربعة أقيسة بحسب تقابل التناقض والتضاد.

٢ـ في إيراد العكس المستوي وعكس النقيض ونقض

---

(١) الانفال: ٨.

المحمول والموضوع، فإن هذا يفيده في التوسع بإيراد الحجج المتعددة على مطلوبه أو إبطال مطلوب غيره.

٣- في إيراد مقدمات كثيرة لإثبات كل مطلوب من مواضع مختلفة وكذلك إبطاله.

إلى غير ذلك من أشياء تزيد في قوة إيراد الحجج المتعددة.

ثانيا: أن يكون لسانا منطقيا يستطيع أن يجلب انتباه الحاضرين وأنظارهم نحوه، ويحسن أن يثير إعجابهم به وتقديرهم لبراعته الكلامية.

ثالثا: أن يتخير الألفاظ الجزلة الفخمة، ويتجنب العبارات الركيكة العامية، ويتقي التمتمة والغلط في الألفاظ والأسلوب، للسبب المتقدم.

رابعا: ألا يدع لخصمه مجال الاستقلال بالحديث فيستغل أسماع الحاضرين وانتباههم له، لأن استقلال الحديث في الاجتماع مما يعين على الظهور على الغير والغلبة عليه.

خامسا: أن يكون متمكنا من إيراد الأمثال والشواهد من الشعر والنصوص الدينية والفلسفية والعلمية وكلمات العظماء والحوادث الصغيرة الملائمة، وذلك عند الحاجة طبعا.

بل ينبغي أن يكثر من ذلك ما وجد إليه سبيلا، فإنه يعينه كثيرا على تحقيق مقصوده والغلبة على خصمه.

والمثل الواحد قد يفعل في النفوس ما لا تفعله الحجج

المنطقية من الانصياع إليه والتسليم به.

سادسا: أن يتجنب عبارة الشتم واللعن والسخرية والاستهزاء، ونحو ذلك مما يثير عواطف الغير ويوقظ الحقد والشحناء، فإن هذا يفسد الغرض من المجادلة التي يجب أن تكون بالتي هي أحسن.

سابعا: ألا يرفع صوته فوق المألوف المتعارف، فإن هذا لا يكسبه إلا ضعفا، ولا يكون إلا دليلا على الشعور بالمغلوبية، بل الذي يجب عليه أن يلقي الكلام قوي الأداء لا يشعر بالتردد والارتباك والضعف والانهيار وإن أداه بصوت منخفض هادئ، فإن تأثير هذا الأسلوب أعظم بكثير من تأثير أسلوب الصياح والصراخ

.

ثامنا: أن يتواضع في خطاب خصمه، ويتجنب عبارات الكبرياء والتعاظم والكلمات النابية القبيحة.

تاسعا: أن يتظاهر بالإصغاء الكامل لخصمه، ولا يبدأ بالكلام إلا من حيث ينتهي من بيان مقصوده، فإن الاستباق إلى الكلام سؤالا وجوابا قبل أن يتم خصمه كلامه يربك على الطرفين سير المحادثة ويعقد البحث من جهة ويثير غضب الخصم من جهة أخرى.

عاشرا: أن يتجنب - حد الإمكان - مجادلة طالب الرياء والسمعة ومؤثر الغلبة والعناد ومدعي القوة والعظمة، فإن هذا

من جهة يعديه بمرضه فينساق بالأخير مقهورا إلى أن يكون شبيها به في هذا المرض.

ومن جهة أخرى لا يستطيع مع مثل هذا الشخص أن يتوصل إلى نتيجة مرضية في المجادلة.

ولو اضطر إلى مجادلة مثل هذا الخصم، فلا ضير عليه أن يستعمل الحيل في محاورته ويغالطه في حججه.

بل لا ضير عليه في استعمال حتى مثل الاستهزاء والسخرية واخجاله.

والوصية الأخيرة: لكل مجادل - مهما كان - ألا يكون همه إلا الوصول إلى الحق وإيثار الإنصاف وأن ينصف خصومه من نفسه، ويتجنب العناد بالإصرار على الخطأ، فإنه خطأ ثان، بل ينبغي أن يعلن ذلك ويطلبه من خصمه بإلحاح حتى لا يشذ الطرفان عن طلب الحق والعدل والإنصاف.

وهذا أصعب شئ يأخذ الإنسان به نفسه، فلذلك عليه أن يستعين على نفسه بطلب المعونة من الله سبحانه، فإنه تعالى مع المتقين الصابرين.

اقول: توجد فوائد كثيرة غير ما ذكره الماتن (ره)، نتلمس في ذكرها الفائدة ان شاء الله. وفيما ياتي جملة منها:

(ب)- آداب الحوار والمناظرة

الحوار يُعد وسيلة للوصول إلى اليقين والحق في مسألة اجتهادية اختلفت فيها أقوال المجتهدين، فيتكلم اثنان في محاورة أو مناظرة للوصول إلى الحق في مسألة اجتهادية ليس فيها نص صريح، أو إجماع لا يجوز تعديه.

وليس من الضروري -أيها الطالب العزيز والقارئ الكريم- أن تعتقد أن نتيجة الحوار لابد أن تكون إقناعك الطرف الآخر بأن ما عندك حق، وما عنده باطل، فليس هذا بلازم، فقد تقنع إنساناً بذلك، فإن لم تتمكن، فأقل شيء تكسبه من الحوار - إذا التزمتَ بالشروط الموضوعية له - أن يعلم خصمك أن لديك حجة قوية، وأنك محاور جيد، وأن يأخذ انطباعًا بأنك موضوعي متعقل، بعيد عن التشنج والهيجان والانفعال.

فكثير من الناس يظنون أن الآخرين لا يملكون الحق، وليس عندهم شيء، وأنهم مجرد مقلِّدين، فإذا حاوروهم وناظروهم علموا أن لديهم حججًا قوية، فأقل ما تكسبه أن تجعل أمام مناظرك علامة استفهام.

فقد تلتقي بنصراني داعية إلى النصرانية، او ناصبي جاهل معاند فتناقشه، فمن المحتمل أن يسلم، او يستبصر الآخر وهذا خير كثير، وهو أرقى وأعلى ما تتمناه، لكن قد لا يسلم، ولا يستبصر الآخر، فهل تعتبر أنك قد خسرت المناظرة؟ لا ؛ لأنه وإن لم يسلم، او يستبصر الآخر فربما صار عندهما تفكير في الإسلام الصحيح وتفكير في خطر

المناصبة لاهل البيت عليهم السلام وهذا التفكير يدعوه إلى أن يبحث، ثم قد يسلم او يستبصر ولو بعد حين، وإذا لم يفكرا في ذلك، فعلى الأقل صار عندهم شكوك في معتقداتهم، وإذا لم يحصل هذا، فعلى أقل تقدير فتر شيء من الحماس الذي كانا يحملاه لما يعتقدانه، وصار عندهما تردد في مذهبهما الباطل.

وتكون قد القيت الحجة عليهما، وقد وصفهم الله تبارك وتعالى في كثير من آيات التنزيل المحكم. قال تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۚ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)[1].

وقوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۚ أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ)[2].

ونحن نجد أن المسلمين الذين يكثرون الاحتكاك بأهل الكتاب أو بالمنحرفين عن الإسلام او عن جادة الصواب ممن يدعون الاسلام ويسمعون منهم الكثير؛ نجد أن هؤلاء المسلمين وإن لم يتركوا دينهم إلا أن حماسهم يقل ويفتر لدينهم حتى وهم على الحق؛ وذلك من كثرة ما سمعوا من أعدائه، فما بالك بأهل الباطل إذا سمعوا نقد باطلهم؟ لابد أن يفتر حماسهم له، أو يشكّوا فيه، أو يتراجعوا عنه.

---

(١) المائدة: ١٠٤ .

(٢) لقمان: ٢١.

آداب الحوار الصحيح بالايجاز

أولا: حسن المقصد: فليس المقصود من الحوار العلو في الأرض، ولا الفساد، ولا الانتصار للنفس، ولكن المقصود الوصول إلى الحق .

والله تعالى يعلم من قلب المحاور ما إن كان يهدف إلى ذلك أم يهدف إلى الانتصار، والتحدث في المجالس أنه أفحم خصمه بالحجة.

ثانيًا: التواضع بالقول والفعل: ومن آداب الحوار التواضع، وتجنُّب ما يدل على العجب والغرور والكبرياء. وقد روي عن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله: (الكبر بطر الحق وغمط الناس).

ثالثا: الإصغاء وحسن الاستماع: وهكذا كان الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله، فربما تحدَّث معه بعض المشركين بكلام لا يستحق أن يُسمع، فيصغي صلى الله عليه وآله، حتى إذا انتهى هذا الرجل وفرغ من كلامه، قال له صلى الله عليه وآله: (أوقد فرغت يا أبا الوليد؟ قال: نعم. فتكلَّم صلى الله عليه وآله بشيء من القرآن .

رابعًا: الإنصاف: وهو أن تكون الحقيقة ضالتك المنشودة، تبحث عنها في كل مكان، وفي كل عقل.

خامسًا: البدء بمواضع الاتفاق والإجماع والمسلمات والبدهيات: فمن المصلحة ألا تبدأ الحوار بقضية مختلف فيها؛ بل ابدأ بموضوع متفق عليه، أو بقاعدة كلية مسلَّمة أو بدهية، وتدرج منها إلى ما يشبهها أو يقاربها، ثم إلى مواضع الخلاف.

سادسًا: ترك التعصب لغير الحق .

سابعًا: احترام الطرف الآخر: فنحن مأمورون أن نُنزل الناس

منازلهم، وألا نبخس الناس أشياءهم. ولهذا روي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم - (ليس المؤمن بالطعَّان، ولا اللعَّان، ولا الفاحش، ولا البذيء).

فالمؤمن ليس باللعان، ولا بالطعان في الناس وأعراضهم، ونياتهم ومقاصدهم وأحوالهم، ولا بالفاحش، ولا بالبذيء.

ثامناً: الموضوعية: الموضوعية تعني رعاية الموضوع وعدم الخروج عنه .

تاسعًا: اعتدال الصوت: لا تبالغ في رفع الصوت أثناء الحوار، فليس من قوة الحجة المبالغة في رفع الصوت في النقاش والحوار: بل كلَّما كان الإنسان أهدأ كان أعمق؛ ولهذا تجد ضجيج البحر وصخبه على الشاطئ، حيث الصخور والمياه الضحلة، وحيث لا جواهر ولا درر، فإذا مشيت إلى عمق البحر ولجته وجدت الهدوء، حيث الماء العميق ونفائس البحر وكنوزه..

أهلية المحاور :

إذا كان من الحق ألا يمنع صاحب الحق عن حقه، فمن الحق ألا يعطى هذا الحق لمن لا يستحقه، كما أن من الحكمة والعقل والأدب في الرجل ألا يعترض على ما ليس له أهلاً، ولا يدخل فيما ليس هو فيه كفؤاً .

من الخطأ أن يتصدى للدفاع عن الحق من كان على الباطل .

من الخطأ أن يتصدى للدفاع عن الحق من لا يعرف الحق .

من الخطأ أن يتصدى للدفاع عن الحق من لا يجيد الدفاع عن الحق .

من الخطأ أن يتصدى للدفاع عن الحق من لا يدرك مسالك الباطل.

إذن، فليس كل أحد مؤهلاً للدخول في حوار صحي صحيح يؤتي ثماراً يانعة ونتائج طيبة .

والذي يجمع لك كل ذلك: (العلم) ؛ فلا بد من التأهيل العلمي للمُحاور، ويقصد بذلك التأهيل العلمي المختص .

إن الجاهل بالشيء ليس كفؤاً للعالم به، ومن لا يعلم لا يجوز أن يجادل من يعلم، وقد قرر هذه الحقيقة إبراهيم عليه السلام في محاجَّته لأبيه حين قال: (يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطاً سَوِيّاً)[1].

وإن من البلاء؛ أن يقوم غير مختص ليعترض على مختص ؛ فيُخَطِّئه ويُغَلِّطه .

وإن حق من لا يعلم أن يسأل ويتفهم، لا أن يعترض ويجادل بغير علم، وقد قال موسى عليه السلام للعبد الصالح: (قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً)[2]. فالمستحسن من غير المختص ؛ أن يسأل ويستفسر، ويفكر ويتعلم ويتتلمذ ويقف موقف

---

(١) مريم: ٤٣.

(٢) الكهف: ٦٦.

موسى مع العبد الصالح .

التجرُّد، وقصد الحق، والبعد عن التعصب، والالتزام بآداب الحوار:

إن إتباع الحق، والسعي للوصول إليه، والحرص على الالتزام : وهو الذي يقود الحوار إلى طريق مستقيم لا عوج فيه ولا التواء، أو هوى الجمهور، أو الأتْباع .. والعاقل - فضلاً عن المسلم - الصادق طالبٌ حقٍّ، باحثٌ عن الحقيقة، ينشد الصواب ويتجنب الخطأ .

يقول الغزاليّ: (التعاون على طلب الحق من الدّين، ولكن له شروط وعلامات؛ منها أن يكون في طلب الحق كناشد ضالّة، لا يفرق بين أن تظهر الضالّة على يده أو على يد معاونه . ويرى رفيقه معيناً لا خصماً . ويشكره إذا عرَّفه الخطأ وأظهره له) .

وفي ذمّ التعصب ولو كان للحق، يقول الغزالي: (إن التعصّب من آفات علماء السوء، فإنهم يُبالغون في التعصّب للحقّ، وينظرون إلى المخالفين بعين الازدراء والاستحقار، فتنبعث منهم الدعوى بالمكافأة والمقابلة والمعاملة، وتتوفر بواعثهم على طلب نُصرة الباطل، ويقوى غرضهم في التمسك بما نُسبوا إليه . ولو جاؤوا من جانب اللطف والرحمة والنصح في الخلوة، لا في معرض التعصب والتحقير لأنجحوا فيه، ولكن لمّا كان الجاه لا يقوم إلا بالاستتباع، ولا يستميل الأتْباع مثلُ التعصّب واللعن والتّهم للخصوم، اتخذوا التعصب عادتهم وآلتهم).

والمقصود من كل ذلك أن يكون الحوار بريئاً من التعصّب خالصاً

لطلب الحق، خالياً من العنف والانفعال، بعيداً عن المشاحنات الأنانية والمغالطات البيانيّة، مما يفسد القلوب، ويهيج النفوس، ويُولد النَفرة، ويُوغر الصدور، وينتهي إلى القطيعة .

الاتفاق على منطلقات ثابتة وقضايا مُسَلَّمة . وهذه المُسَلَّمات والثوابت قد يكون مرجعها ؛ أنها عقلية بحتة لا تقبل النقاش عند العقلاء المتجردين؛ كحُسْنِ الصدق، وقُبحِ الكذب، وشُكر المُحسن، ومعاقبة المُذنب .

أو تكون مُسَلَّمات دينية لا يختلف عليها المعتنقون لهذه الديانة أو تلك .

وبالوقوف عند الثوابت والمُسَلَّمات، والانطلاق منها يتحدد مُريد الحق ممن لا يريد إلا المراء والجدل والسفسطة .

ففي الإسلام الإيمان بربوبية الله وعبوديَّته، واتِّصافه بصفات الكمال، وتنزيهه عن صفات النقص، ونبوة محمد صلى الله عليه وآله، والقرآن الكريم كلام الله، والحكم بما أنزل الله، وحجاب المرأة، وتعدد الزوجات، وحرمة الربا، والخمر، والزنا ؛ كل هذه قضايا مقطوع بها لدى المسلمين، وإثباتها شرعاً أمر مفروغ منه .

إذا كان الأمر كذلك؛ فلا يجوز أن تكون هذه محل حوار أو نقاش مع مؤمن بالإسلام لأنها محسومة .

فقضية الحكم بما أنزل الله منصوص عليها بمثل: (فَلا وَرَبِّكَ لا

يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ) [١] .

(وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) [٢] .

وحجاب المرأة محسوم بجملة نصوص :

(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ) [٣] .

وقد يسوغ النقاش في فرعيات من الحجاب؛ كمسألة كشف الوجه، فهي محل اجتهاد؛ أما أصل الحجاب فليس كذلك .

الربا محسوم؛ وقد يجري النقاش والحوار في بعض صوره وتفريعاته.

ومن هنا فلا يمكن لمسلم أن يقف على مائدة حوار مع شيوعي أو ملحد في مثل هذه القضايا؛ لأن النقاش معه لا يبتدئ من هنا، لأن هذه القضايا ليست عنده مُسَلَّمة، ولكن يكون النقاش معه في أصل الديانة ؛ في ربوبيَّة الله، وعبوديَّة ونبوّة محمد صلى الله عليه وآله، وصدْق القرآن الكريم وإعجازه .

وأخيراً فينبني على هذا الأصل ؛ أن الإصرار على إنكار المُسلَّمات والثوابت مكابرة قبيحة، ومجاراة منحرفة عن أصول الحوار والمناظرة، وليس ذلك شأن طالبي الحق .

---

(١) النساء: ٦٥.

(٢) المائدة: ٤٥.

(٣) الأحزاب: ٥٩.

سلامة كلامِ المناظر ودليله من التناقض: فالمتناقض ساقط بداهة.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره بعض أهل التفسير من :

١- وصف فرعون لموسى عليه السلام بقوله: (سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ)[١] وصف قاله الكفار - لكثير من الأنبياء بما فيهم كفار الجاهلية - لنبينا محمد صلى الله عليه وآله . وهذان الوصفان السحر والجنون لا يجتمعان، لأن الشأن في الساحر العقل والفطنة والذكاء، أما المجنون فلا عقل معه البته، وهذا منهم تهافت وتناقض بيّن .

سلوك الطرق العلمية والتزامها

ومن هذه الطرق :

١- تقديم الأدلة المُثبِتة أو المرجِّحة للدعوى .

٢- صحة تقديم النقل في الأمور المنقولة .

وفي هذين الطريقين جاءت القاعدة الحوارية المشهورة:

(إن كنت ناقلاً فالصحة، وإن كنت مدَّعياً فالدليل) .

وفي التنزيل جاء قوله سبحانه: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)[٢].

(قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي) [٣] .

---

(١) الذريات: ٣٩.

(٢) البقرة: ١١١، والنمل ٦٤ .

(٣) الانبياء: ٢٤.

(قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) [١] .

وهذا فيه دلالة واضحة على وجوب الاتيان بالدليل مع مراعاة اسلوب التصريح به ان كان مما يجب ذلك، والا اختار الوقت والميدان المناسبين للتصريح به رعاية لحق المستدل وخدمة لصالح الوضع الذي يتبناه[٢].

---

(١) آل عمران: ٩٣.

(٢) أن الجدل في الإسلام ليس أسلوباً لإضاعة الوقت فيما لافائدة فيه بل هو اسلوب يتآزر فيه اكثر من عقل للكشف عن الحقيقة واشاعة المعرفة والانتقال بالإنسان من مرحلة الظن والشك إلى مرحلة العلم واليقين. كان النبي صلى الله عليه وآله عماده في مجادلته للمشركين، واليهود والنصارى وغيرهم، القرآن الكريم، يحتج به عليهم لإثبات دعواه، وكلما أرادوا اعتراضًا نزل في الرد عليهم قرآن كريم، فيلتوه عليهم النبي، ويعلن لهم به وضح الحق إن كانوا له طالبين، ويرد كيدهم في نحورهم إن كانوا معاندين مستكبرين، فكتاب الله فوق أنه معجزة النبي صلى الله عليه وآله الكبرى، وفوق أنه مشتمل على أكثر الأجوبة عن الأسئلة التي اعترض بها المشتركون وغيرهم على الإسلام، هو فوق هذا وذاك المثل الكامل الذي لايتسامى إلى بيانه متكلم أو محتج، ولا يعارض أساليب احتجاجه واستدلاله مستدل أو مجادل.

وعلى الرغم من أن الله تعالى قد أراد أن يكون الناس مختلفين في العقائد، وقد يكون العكس ممكنا لو سبقت به المشيئة، بحيث نجد في الناس الزنادقة والصابئة واليهود والنصارى، فمن المشروع تماما أن يعلم الله سبحانه المسلمين طريقة تفنيد دعاوى كل هؤلاء في آرائهم ومعتقداتهم، وإذا كان حقا أن الله يلوم من يجادل بغير علم بالقضية التي يجادل فيها، أو يصر على نصر الباطل بعد أن يظهر له وجه الحق جليا، فإنه تعالى لم

يقصر في علمنا أن الحق واحد، وأن من الواجب أن نحرص على ألا نسلّم إلا بما يقوم على البرهان العقلي، ولكن المرء إذ توصل الى اليقين فإن عليه أن يعود الى مصدر هذا اليقين، ولهذا ذم القرآن الكريم اليهود والنصارى الذين اتبعوا أسلافهم وأحبارهم ورهباتهم على عمى، ولم يلتفتوا الى ما يعرضه الإسلام من دلائل وبراهين.

وقد نبه القرآن الكريم إلى هذه الدلائل وإلى تلك البراهين، الأمر الذي جعل من كبار المشتغلين بالعلوم العقلية قديما وحديثاً، يذكرون أن القرآن قد انطوى على مختلف أنواع الحجج والبراهين.

بحيث لا يمكن أن يزاد عليه في هذا شيء، والحقيقة أننا لو نظرنا إلى القرآن نظرة متأنية لوجدنا أنه نبه العقول إلى استخدام أنواع الاستدلال العقلي المختلفة، مباشرا كان أو غير مباشر، فهو كما يدعو إلى استنباط نتيجة من مقدمة أو مقدمات يثبت صحتها في معرض الاستدلال على العقائد النظرية، نراه يدعونا أيضا إلى استخدام المشاهد الحسية، واستقراء الجزئيات من عالم الطبيعة ليصل بنا الى معرفة القوانين العامة التي تسسير هذه الطبيعة بمقتضاها.

وهكذا يوجه القرآن العقل البشري إلى خطوات منهج متكامل في المعرفة سواء أكانت المعرفة العقلية أم المعرفة العلمية المتعلقة بالواقع والحواس، وفي كل هذا تزكية لاستخدام العقل في الحصول على المعرفة الصحيحة المتعلقة بالله والعالم والإنسان.

آداب الجدل العاملة والخاصة عند ابن حزم الأندلسي

وهناك آداب عامة وخاصة للجدل عند كل مفكر ومتكلم وفيلسوف في الإسلام، فإذا توقفنا عند أحد هؤلاء المفكرين مثل ابن حزم الأندلسي لنرى مدى التزامهم بهذه الآداب التي يمكن اعتبارها أخلاقيات للحوار والجدل في الفكر الإسلامي، فإننا نجد ابن حزم يبين لنا طريقته في الجدل والمناظرة بقوله: إن طريقتنا في ذلك أن نخير الخصم بين أن يكون

سائلا أو مسؤولاً، فأيهما تخير أجبناه، فإن رد الخيار إلينا اخترنا أن يكون هو السائل" حسما للأعذار" وتوفية لمطالبهم " وليكون ذلك أقوى في قطع معالقهم، كذلك يوضح أن من سأل فأجابه خصمه، فسكت عن المعارضة يكون بذلك قد انقطعت مناظرته".

ثم يضع لنا الشروط والآداب العامة والخاصة التي ينبغي أن يلتزم بها كل من طرفي المناظرة، فهناك آداب عامة ينبغي للمناظر أن يتحلى بها، فمن حق أحد الطرفين على الآخر، ألا يقطع أحدهما كلام صاحبه حتى ينهيه ولا يطيل أحدهما الكلام فيما لا فائدة منه في موضوع المناظرة، وإذا أخطأ أحدهما وطلب الإقالة مما قاله، فله ذلك على صاحبه، فمن الإنصاف ترك الخطأ إذا تبين له أنه خطأ، ومن حقه على مناظره أن يجيبه على ذلك وإن منعه الآخر، كان ظالما للحق نفسه، فالرجوع إلى الحق فضيلة، وكذلك إن رأى أحدهما حجة فاسدة وأراد تركها وأخذ غيرها كان له ذلك".

أما الشروط الخاصة التي ينبغي على كلا المتناظرين الالتزام بها، وهي تمثل جوهر المجادلة، ويعتبر الإخلال بها إخلالا بالمناظرة فهي:

١- أن يكون هدف المجادلة والغرض منها هو طلب الحق ومحاولة إدراكه بحيث يتخلى كل من المتناظرين عن التعصب وعن أن يكون هدفه مجرد الغلبة والإفحام، ولذلك يقول ابن حزم: ولا تقنع بغفلة خصمك في كل ما يمكن أن يصح قوله، فإن وجدت حقا ببرهان، فارجع إليه ولا تتردد ولا ترض لنفسك ببقاء ساعة أبياً من قبول الحق، وإن وجدت تمويها فبينه، ولاتغتر بذهاب خصمك عنه فلعل غيره من أهل مقالته يتعظ لما غاب عنه. (ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ص ١٩٣ بيروت العام ١٩٥٩م).

كما يؤكد ابن حزم على ضرورة تنزه المناظر عن الأغراض الذاتية وألا يبالي بالخصوم وافتراءاتهم يقول: ولا تقنع إلا بحقيقة الظفر، ولا تبال إن قيل عنك إنك مبطل فلك فيمن نسب إليه ذلك من المحققين أكرم أسوة من الأنبياء عليهم السلام، ومن دونهم، نعم حتى إن كثيراً منهم قتل دفعا لحقه

→

ونسبا للباطل إليه. "ثم يتابع: ولا تستوحش مع الحق فمن كان معه الحق. فالخالق تعالى معه، ولا تبادل بكثرة خصومك ولا بقدم أزمانهم، ولا بتعظيم الناس إياهم، ولا بعدتهم، فالحق أكثر منهم وأقدم وأعظم عند كل أحد وأولى التعظي"(ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ص ١٩٤ بيروت العام ١٩٥٩م).

٢- يجب على المناظر أن يثبت ما أثبته البرهان، وأن ينفي مانفاه البرهان، وأن يوقف فيما لم يثبته ولم ينفه البرهان، حتى يظهر له الحق فيه، فإذا أقام الخصم المناظر البرهان الصحيح، فقد أمن جانب خصمه من معارضته ببرهان، لأن البرهان لا يعارض البرهان، وكذلك إن كان ما يعتقده حقا في نفسه، لكن قصر في إقامة البرهان على صحته، فإن ذلك لايضر الحق، وإن كان يضر بمكانة المناظر عند مناظرته، لأن كل ماهو حق لا يضره جهل الناس به كما لا يجعله باطلا المعاند له، ولذلك يجب ألا تكون الدعوة التي يجادل عنها خالية من دليل وبرهان يؤازرها، فإن في هذا تأييدا للحق وتثبيتا له، ولو أعطى كل أمرئ بدعواه المعراًة لما ثبت حق، ولا بطل باطل، ولا استقر ملك أحد على حال، ولا انتصف من ظالم ولا صحت ديانة أحد أبداً، لأنه لايعجز أحد عن أن يقول ألهمت أن دم فلان حلال، وأن ماله مباح لي أخذه، وأن زوجته مباح لي وطؤها، وهذا لاينفك منها، وقد يقع في النفس وساوس كثيرة لا يجوز أن تكون حقاً، وأشياء متضادة يكذب بعضها بعضا، فلابد من حاكم يميز الحق منها من الباطل وليس ذلك إلا العقل الذي لا تتعارض دلائله" . (ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه: ١: ٢٠٦).

٣- عدم معارضة الخطأ بالخطأ: مثل أن يقول السائل للمسؤول أنت تقول كذا، أو لم تقل كذا فيقول المجيب وأنت تقول أيضا كذا أو لأنك أنت أيضا تقول كذا، فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه أو أشنع، فهذا كله خطأ واقتداء بالخطأ، ويمثل لذلك إبن حزم بكثير من معارضات المتكلمين والفرق

←

المختلفة، فإنهم يعارضون أقوال خصومهم الباطلة بأقوال أخرى باطلة لابحثا عن حق ولكن دحضا لخصمه ومحاولة إفحامه، وهذا خطأ فاحش وعار عظيم يجب اجتنابه".

٤- النزاهة والانصاف: يجب على المتناظرين التحلي بهما، فلا يهتم المناظر بإيهام نفسه أو إيهام الآخرين بغلبته وانتصاره، بينما هو في حقيقة أمره مغلوب، لأن ذلك سخف ووضاعة وسقوط همة، ومن كانت هذه صفته فهو مغرور يمني نفسه بما لا يتحصل عليه، ومن سوء ما يعرض للمناظر في هذا السبيل أن يلوح له البرهان، فيعرض عنه إلى ما ألفه واعتاده من قول من يحسن الظن بهم.

٥- الابتعاد عن آفة التقليد والتعصب: فيجعل مجيء القول على لسان فلان دليل على صدقه ذلك أن التقليد آفة مذمومة من الله ومن الناس، وقد ذمها القرآن في غير آية، ومعروف أن ابن حزم يحرم التقليد في الأصول والفرُوع، ويطالب العامة والعلماء على السواء بالاجتهاد.

٦- من أذن لخصمه في أن يكون السائل فواجب عليه في حكم المناظرة أن يجيب، فإن لم يفعل فقد ظلم أو جهل إلا أن يكون هناك أمير مخوف يمنع من البوح بالجواب، لذلك يجب أن تكون المناظرة مع الأمن إلا من بذل نفسه لله تعالى، وعرف ما يطلبه وما يبذل من ذلك، فله الفوز إن أراد نصر الله أو الحق فيما اختلف فيه المسلمون". (ابن حزم: التقريب لحد المنطق: ١: ١٨٧).

٧- لا يضير لمناظر تكثير الأدلة: فإن ذلك قوة، وليس يعده عجزا إلا جاهل منقطع وينبغي أن تقبل خصمك إن أخطأ، وكل ما تطالبه به، فالتزم به مثله سواء بسواء، وإياك من إدخال ماليس من المناظرة فهذا من فعل أهل الجنون أو من يريد أن يطيل الكلام حتى ينسى آخره أوله، لينسى غلطه وسقطه، وتأمل مقدماته ومقدماتك، وعكسه وعكسك، ونتائجه ونتائجك، فلا ترضى لنفسك من خصمك إلا بالحق الواضح . (ابن حزم: التقريب

→

لحد المنطق: ١: ١٩٢).

٨- ألا ينطق بين المتناظرين ثالث بكلمة إلا أن يرى حيفا ظاهراً فيشهد به، وألا يقطع كلام صاحبه حتى يتمه، وأن لايطيل الكلام منهما بما لافائدة فيه، وأن يفضيا إلى الاختصار الذي لا يقصر عن البيان المستوعب.

٩- إعلان التسلم بالقضايا والأمور التي تعتبر من المسلمات الأولى، أما الجدال في البدهيات والإصرار على إنكار المسلمات، فليس شأن طالبي الحقيقة . (ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه: ١: ٦).

١٠- تجنب مناظرة المعاند والجاهل وطالب الغلبة لذاتها: ذلك أن المعاند لايرضى مناظره بدليل ولابرهان وإنما هو دائب على المضادة والمغالطة والصياح وكثرة الشغب، فلا ينبغي أن يعني نفسه، ولو أمكن صرفه بالموعظة الحسنة لكان أحسن، فإن لم يكن فبالزجر، فإن كان يمتنع لجانب فليتجنب كما يتجنب المجنون، لأن أذاه أكثر من نفعه".

١١- عدم الثناء بذكر محاسن النفس: فمدح الإنسان لنفسه مدعاة لقدح الآخر فيه، وترك المدح للآخر أولى لأنه أحسن، ولا يجوز للناظر أن يحقر خصمه في عين غيره، حتى يعرف ماعنده أولا، لأنه ربما يفاجأ الحضور بما لايتوقع ولا يحتسبه مناظره، وملاك الأمر أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له، أو قدحهم فيه، ولكنه يجعل همه طلب الحق لنفسه دائما.

ولابد لطالب الحق أن يسمع حجة كل قائل، فإذا ظهر البرهان لزمه الانقياد له والرجوع إليه، وإلا فهو فاسق، وإذا كان المتناظران مختلفي الملة فإن الحق بين الملل والديانات بالعقل والبرهان الذي يعتمد على المعرفة الأولية حسبة كانت أو ضرورية فلابد لمن أراد الوقوف على الحقاق من طلب العلم المؤدي إلى معرفة البرهان الصحيح، ليصبح له ما يقوله، وإذا كان المتناظران مختلفي النحلة من مثقفي الملة كالفرق المختلفة، فإن معرفة الحق في ذاك يسيرة بالرجوع إلى القرآن الذي اتفقت عليه جميع الفرق أو الإجماع المتيقن، ولابد لمن طلب الحقائق في ذلك من الوقوف

←

→

على ما أوجبه القرآن وصح به الإجماع . (رسائل ابن حزم ج١ ص ١٤).

ثم يضعابن حزم أموراً ينبغي قطع المناظر لأجلها:

١- أن يقصد أحد المتناظرين إلى إبطال الحق البين بنفسه أو التشكيك فيه.

٢- أن يستعمل في مناظرته أسلوب البهت والرقاعة ولا يبالي بتناقض أقواله ولا بفساد مذهبه.

٣- الانتقال من قول إلى قول ومن سؤال إلى سؤال على سبيل التخليط لا على سبيل الترك والإبانة.

٤- أن يستعمل كلاما مستغلقا، يظن العاقل أنه مملوء حكمة بينما هو مملوء هذراً وتمويهاً على السامع.

٥- أن يحرج خصمه بأن يلجئه إلى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة.

٦- الإيهام بالتضاحك والصياح والمحاكاة والتطيب وربما التكفير واللعْن والسفه والقذف.

ثم يقسم ابن حزم المتناظرين إلى ثلاثة أقسام:

١- قسم لايعبأ بكلامه ولافيما صرف فيه، في الإنكار للحقائق أو في التصديق بها، في المكابرة والعناد من دون تحقيق أو الاستيضاح والإبانة، فإذا سألت صاحب هذا القول الى أي رأي يميل وبأي قول يأخذ أو يتصرف؟ لا يعرف، ويقول ابن حزم عن هذا الصنف: وهذا هو الأغلب في زماننا وتجد هذا الصنف من أكرم الناس جودا وعطاء بالكلام الذي يبين به فساد قوله وباطل عقده، بينما هو تجسيد للبخل بما يفيد الناس وينفع الحق.

٢- قسم آخر يريد أن ينصر ما يعتقده: لكن بغير برهان ولا يبالي بما نصره حق هو أو باطل أو محال، ولو فتشت معتقده وبرهانه، على صحته، لم تجده شيئاً إلا إلفا أو تقليداً أو شهوة واتباع هوى من دون تحر للحق ولا مجانبة للباطل، وهؤلاء كثيرون لكنهم من دون الصنف الأول.

٣- وصنف ثالث لا يقصدون إلا نصرة الحق وقمع الباطل، وهؤلاء قليلون ←

جدا يقول عنهم، ولا أعلم في الموجودات شيئا أقل منهم.

ومن أبرز معالم الجدل عند ابن حزم، أنه يصور أدلة خصومه واعتراضاتهم أكمل ما يكون التصوير، ويعرضها واحد إثر واحداً، ثم يأخذ في نقض أقوالهم، ومفنداً ما فيها من قصور أو فساد، كما فعل مع القائلين بقدم العالم، ثم يعقب بما يراه صحيحا في المسألة ولا يترك رأيا عاريا عن الدليل أو غير مؤيد بالنص " وقد نرى ابن حزم يذكر الرأي ومن قاله، والأدلة العقلية، والنقلية التي استندوا إليها، ثم يأخذ في الرد عليها وتفنيدها دليلا دليلا" وقد يجد ابن حزم دليلا يروق له من الأدلة التي يذكرها خصومه، فلا يلبث أن يؤيده من بين الآراء التي يرفضها مبينا وجه الحق فيها، والرأي الصواب في تفسيرها، واستيفاء للمسألة من جميع وجوهها، بل يصنع صاحبنا ما يمكن تصوره من اعتراضات ويقوم بتفنيدها واحد إثر واحد، وهكذا لا ينتقل إلى مسألة أخرى يغلب على ظنه أن الحق قد لاح، وأن مزاعم خصومه قد بطلت ولم يبق إلا الشغب والمكابرة.

وهكذا اتضح لنا أن لمنهج الجدل والمناظرة في الأصول والفروع عند مفكري الإسلام أثراً واضحاً وعميقاً سواء في الدفاع عن هذه الأصول والفروع ضد الفرق والنحل المناوئة للإسلام، أو في تعميق الفهم بتلك الأصول والفروع، بحيث أدت إلى مزيد من الارتقاء في الفهم والوعي في هذه الأصول والفروع وساعدت على تبلور واكتمال كثير من العلوم الإسلامية سواء منها المتعلق بالعقيدة كعلم الكلام، وعلم مقارنة الأديان، أو المتعلق بالفقه وأصوله كعلم مقاصد الشريعة، ولم يكن الجدل في كثير من الأحيان باعثا على الفرقة والخصام بقدر ما كان باعثا على اكتساب المزيد من العلم والمعرفة بأصول الفكر الإسلامي وفروعه وخصوصا في عصر ازدهار الإسلام ومده الحضاري، وما كان إلا وسيلة إلى تمحيص الحقيقة والكشف عنها وإلزام الآخرين به غير قاصد بذلك إلا وجه الله والحقيقة ذاتها.



الفصل الثالث / صناعة الخطابة

وهو يقع في ثلاثة مباحث:

١ـ في الاصول والقواعد

٢ـ في الانواع

٣ـ في التوابع

الريطورية

المبحث الاول ـ الاصول والقواعد

تمهيد

صناعة الخطابة في منطق ارسطو تشتمل على أربع مقالات وتحت كل مقالة عدة فصول .

المقالة الأولى- تقف عند شرح حد الخطابة، ومنفعتها، وصلتها بالصنائع الأخرى، ووسائل الاستدلال، وهي بمثابة مقدمة عامة للكتاب .

المقالة الثانية- تفصل القول في أنواع الاستدلال الخطابي، وخاصة المشورات والمنافرات، محللة إياها في ضوء الطباع والميول والانفعالات، من لذة وألم، وحب وكره، فتربط الخطابة بالسيكلوجيا ربطا وثيقا.

المقالة الثالثة- توضح المشاجرات، وهي النوع الأخير من الاستدلال الخطابي، مبينة صلتها بالسياسة والسجايا الخلقية، من شفقة وقسوة وشجاعة وجبن.

المقالة الرابعة- تعالج ترتيب القول الخطابي وخصائصه،

والتحسينات اللفظية، والألفاظ المستهجنة.

وقد اعتاد الدارسون العرب المحدثون، معاملة النص الخطابي الإقناعي نفس معاملتهم للنص الشعري أو أي نص إنشائي آخر.

وهذا يجافي الروح المنهجية التي تقتضي أخذ طبيعة الموضوع بعين الاعتبار عند تحديد منهج تناوله.

لقد تنبه أرسطو لذلك ففصل الخطابة عن الشعر، وألف في كل منهما كتابا مستقلا، وتبعه في ذلك الفلاسفة المسلمون فحرصوا على التفريق بين طبيعة الشعر الذي يهدف إلى التخييل وطبيعة الخطابة الهادفة إلى التصديق حسب الأحوال والاحتمال.

وقد اعتمدت الأمم والشعوب قبل الإسلام على الخطيب والخطابة وعدّهُ من الطرق الاكثر اقناعاً للناس، ومن ثَّمَ إثارة الحشود الغفيرة وجعلها تتبنى ما يرمي إليه الخطيب من أهداف.

وأما العرب قبل الإسلام فكانت صناعة الخطابة لديهم من أرقى ما وصلت إليه الشعوب آنذاك، بل كانت لدى العرب خبزهم اليومي وجوهر حياتهم. فكان للعرب في الخطابة الحظُ الأوفى، فحفلوا بها في الجاهلية وساعد عليها وجودُ عدة أسبابٍ اجتماعيةٍ أدت إلى ازدهارها ورفعة شأنها، فوصلت إلى القمة وتوّجت بالشرف والاعتزاز من تلك الأسباب ما يأتي:

١ ـ طبيعة مواضيع الخطابة: وهي إما حثٌ على حربٍ، أو حض على سلمٍ، وبطبيعة الحال لا يتعرض لهذه المواضع إلاّ من كان سيداً مطاعاً؛ لأنه الذي يُسمَع قوله ويطاع أمره في مثل تلك المواقف، وهو

الذي يملك إعلان الحرب وقَبول الصلح.

٢ـ التهـاني أو التعـازي، وإذا أرادت قبيلـة أن تهنـئ قبيلـةً أخـرى بمكرمـةٍ، كظهـور فـارسٍ أو نبـوغ شـاعرٍ أو غيـر ذلـك، فإنهـا سـتوفد مـن طرفهـا مـن يـؤدي ذلـك عنهـا، وبطبيعـة الحـال أيـضاً لـن تختـار إلاَّ مـن أشرافها ليمثلوها ويعبروا عنها.

٣ـ المفاخرات والمنـافرات، ومـن عادة هذين الغرضين ألاَّ يقعان إلاَّ بين قبيلين عظيمين، يـرى كل قبيلٍ منهما أنه أعلى وأعظم مـن القبيل الآخـر، فيرفـع مـن شـأنه ويحـط مِن قدر مَـن يقابلـه، وعليـه فلـن يتقـدم لتعـداد المفـاخر إلاَّ الفـضلاء، كـل ذلـك يجعـل مهمـةَ الخطابـة فاضلة نبيلة، ويرفعها إلى المكانة العالية.

ولمـا جـاء الإسـلام وشـرف الله بهـذه الرسـالة المحمديـة الخاتمـة الدنيا كان للخطابة في الإسلام المكانة الباسقة.

فقـد اعتمـد النبـي الكـريم صـلى الله عليـه وآلـه فـي حياتـه الـشريفة فـي تبليـغ رسـالته علـى الخطابـة وسـيلة لنـشر الـدعوة الإسـلامية الجديـدة وكان آية في البلاغة والفصاحة واللسان.

وكيف لا يعنى الإسلام بالخطابة ورسالته كلها مبناها على وحي يـوحى وقـرآن يتلـى، وكبـرى معجزاتـه الفـصاحة والبلاغـة، وقـد تحـدى العرب الفصحاء في عقر دارهم؛ فسجدوا لسحر بيانها قال تعالى: (اللهُ نـزّلَ أحـسنَ الحـديثِ كتابـاً متـشابهاً مثـانيَ تقـشعرُ منـهُ جلـودُ الـذينَ يخشونَ ربهُم ثمَ تلينُ جلودهُم إلى ذكرِ الله).

وقد نوه القرآن الكريم عن مدى عظم الخطابة والبيان وصلتهما

بالرسالات والدعاة في غير ما موطن، فعن أصل الرسالة يقول تعالى: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) أي البيان الذي يصحبه الإقناع ويثمر الاستجابة.

ونوه عن مساندتها في قصة موسى وهارون كما قال تعالى عن موسى على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام: (وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ)، فكانت فصاحة أخيه من عوامل ترشيحه للرسالة وشد عضد أخيه.

لقد كان للخطابة في الإسلام أعظم الأثر في الدفاع عن الإسلام وفي الدعوة إليه وكذلك كان لها الحظ الأوفر في قتال الأعداء، وكان صلى الله عليه وآله إذا أراد بيان أمر أو جد جديد يحتاج إلى بيان صعد المنبر وخطب الناس فقد كانت خطبته في حجة الوداع قرارا حاسما في اعيين خليفته كم بعده عليه وآله الصلاة والسلام، في الامر بتنصيب الضيغم الكرار عليه السلام، واخذ البيعة له من الناس، فقال صلى الله عليه وآله فيما قال: من كنت مولاه فعلي مولاه، وقال اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي. فكانت خطبته صلى الله عليه وآله انموذجا حيا في اتهاج الخطابة في تبليغ الاحكام السماوية والاوامر العلوية.

والإسلام الآن في أمس الحاجة إلى دعاة خطباء بلغاء يعنون بالخطابة عناية فائقة، من خلال تمرسهم وتقيدهم بقوانين واصول صناعة الخطابة التي اوضحها ارسطو قبل اكثر من الفي عام قبل الاسلام، وعدها النهج الصحيح والكفاح الصريح في اقناع الناس وتهييج

عواطفهم واستمالة قلوبهم ومناصرة الحق، بل لا يقتصر ذلك على طالبي الحق ومثبتيه ولا على الذائدين عن معتقداتهم الشبهات، بل الخطابة صناعة يحترفها المبطلون والمغالطون في اثبات دعواهم وتاليب الناس وانحرافهم عن الحق، وكثيرا ما كان اعداء اهل البيت عليهم السلام ما ينتهجون ذلك في خطبهم مزيفين الحقائق عند الجاهلين من اتباعهم، فقد امر معاوية عليه لعائن الله ازلامه بسب امير المؤمنين عليه السلام على المنابر وصار ذلك عندهم في الشام سنة من سنن معاوية يستنون بها الخطباء في افتتاحية خطبهم، وهذا شاهد من شواهد استعمال الخطابة في اقناع الناس وان كان بالباطل.

ثم ان ارسطو جعل ابحاث الخطابة في منطقه بعد ابحاث المغالطة اشارة الى انها تعم المغالطة كذلك، بل هو المصرح به عند كثيرين. وانتهج ذلك النهج المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي (ره) وجعل البحث في الخطابة بعد ابحاث المغالطة[1].

---

(١) وللخطيب آداب لابد منها:

١- أن يكون ملما بعلوم اللغة والفصاحة واساليب البلاغة والبيان والبديع، وما إلى ذلك إلماما جيدا.

٢-أن يكثر من المطالعة في كتب الثقافة العامة .

٣-أن يكون كثير التلاوة لكتاب الله عز وجل ويستمد منه واليه يرجع وبه يرصع كلامه .

٤-أن يكثر من الاطلاع على أحاديث الفضائل والمواعظ والرقائق والطرف ليستشهد بها عند الحاجة .

٥- أن يحفظ كثيرا من النصوص البلاغية لائمة البلاغة وعظماء الخلق ←

والماتن وان لم ينتهج هذه المنهجة في ابحاثه كما فعل المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي (ره)، باتباعه طريقة ارسطو في منهجة الابحاث، الا انه لا ينكر عمومية الخطابة وشمول استعمالها في المغالطات من السفسطائيين والمغالطين وغيرهما.

ثم انه اول ما يتناول في المقام، هو وجه الحاجة الى الخطابة، وتليها ابحاث التعريف وغيرها.

←

محمد واهل بيته الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين .

٦- التحضير فيشترط لجميع الخطباء مهما علا شأن أحدهم - شرطا لازما- أن يحضر، والتحضير المطلوب لمن يستطيع الارتجال هو أن يضع مخططا لما سيقول محددا بالأرقام متسلسلا بالمعاني .

٧- أن يكون الخطيب على طهارة تامة ونظافة تامة فلا يخطب إلا وهو متوضئ وعليه أحسن ثيابه .

٨- ويسن له في خطب الجمعات أن يتوكأ على عصى في البلاد التي فتحت صلحا وعلى سيف في البلاد التي فتحت عنوة اقتداء بالنبي صلى الله عليه وآله وأن يصعد على علو يمكنه من الإشراف على القوم.

٩- وأعظم ما يكون في الخطيب أن تكون عنده فراسة صادقة ومعرفة تامة بنفوس المستمعين وطبائع الخلق وثقافة الناس من حوله كي لا يعلو كلامه على أفهامهم .

١٠- وكذلك يشترط للخطيب أن يراعي الزمان والمكان وأحوال المستمعين .

١١- وهنالك شرط مهم في الخطيب وهو أن لا يخطب حاقنا ولا حاقباً ولا جائعا ولا مشغولا بأمر آخر.

(١)- وجه الحاجة الى الخطابة

ان المعنى اللغوي للخطابة قد ذكره ابن المنظور في لسان العرب وتعني الخطاب والمخاطبة ومراجعة الكلام وتشبه الرسالة التي لها أول وآخر وهي فن وتجربة وخبرة ومرانة وملكة وتفيد الكلام المنثور المسجع .

أما المعنى الاصطلاحي فيدل على مجموع القوانين التي يقتدر بها الخطيب على الاقناع الممكن في أي موضوع يراد وذاك بحمل السامع على وجاهة المقول وصحة الرأي وصواب الفعل أو الترك.

تتكون الخطابة من خمسة عناصر هي الصناعة والخطيب والجمهور والخطاب والأثر الذي يحدثه في النفوس من اثارة العواطف وتنبيه الشعور. وتعنى الخطابة فن مشافهة الجمهور واستمالته وإقناعه.

وبعبارة أخرى هي فن مخاطبة الجماهير بطريقة إلقائية تشتمل على الإقناع والإستمالة.

وتعني أيضا القدرة التكلم مع الناس بما يفي الغرض المطلوب. وعند أرسطو هي القوة القادرة على الاقناع.

وتعنى صناعة الخطابة بصناعة الجدل، وتهتم بالمناظرة والإرشاد والتعليم وسائر الأقاويل في الأمور الجزئية مثل الشكاية والاعتذار وتختلف عن البرهان في كونها يستعملها الإنسان مع غيره من أجل التأثير عليه وإقناعه، بينما البرهان يستعمله الإنسان مع نفسه من أجل تنظيم أفكاره وتماسك الاستدلال.

إن الخطابة هي فن إيصال فكرة أو خبر إلى مجموعة من الناس على نحو مؤثر ومقنع وبالتالي يكون المقصد الخطيب الأول والأخير هو الإقناع والتأثير في السامعين من أجل استمالتهم وتحفيزهم.

وقد ارتبط تاريخ العرب بالخطابة والحماسة واستعملت في تحشيد الناس للتوجه نحو المعارك والاستماتة في الدفاع عن الأوطان وكان الغرض منها الترغيب والترهيب والضغط على الأعداء وتخويفهم وكسب الأصدقاء.

غاية المراد أن الخطابة تبحث عن الإقناع في جميع الأشياء لكونها قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحدة من الأشياء المفردة، بل إن الأمر يصل بها إلى أن تثبت الشيء وضده كما في المرافعات القضائية فيمكنها الإقناع في المتضادين جميعا.

وحيث ان الجدل ملكة صناعية يتمكن بها من تأليف الحجة من المشهورات أو المسلمات، فينتج نتيجة ظنية. وصورته منازعة تجري بين متعارضين لتحقيق حق وإبطال باطل.

والبرهان: قياس مؤلف من يقينيات، ينتج يقيناً بالذات اضطراراً.

وستعرف ان الأقيسة الخطابية: مؤلفة من المظنونات أو منها ومن المقبولات أو المشهورات، وعند المتكلمين يسمى أمارة.

والخطابة تشترك مع الجدل في أنهما يفيدان الظن، وأنهما يعمّان جميع المطالب، وأنواع العلوم.

ويفترقان بأن الجدل ينظر في الأمور الكلية دون الجزئية، والخطابة لا تختص بالأمور الكلية، فإن أكثر منافعها في الأمور الجزئية.

والجدل أنفع وأنجح في الإلزام من الخطابة، ولأن المقصود الأول منه الإلزام والغلبة.

والخطابة تنفع في الأمور المدعية، وتدبير المصالح الجزئية، أكثر من منفعة الجدل والبرهان، فإنها تؤثر في النفوس تأثيراً بليغاً، فتفعل بحسب ذلك وإن لم يحصل التصديق اليقيني والمشهوري.

وتأثير الخطابة عام، وتاثير الجدل قد يكون عاما وقد يكون خاصا، والبرهان كذلك، اي انه قد يستدل به على المطلوب لحصول اليقين الشخصي عند المستدل او لاثبات ذلك الى الغير او الملأ.

والنفوس العامة أقبل للخطابة وأفهم لها، وأطوع من كل نوع من أنواع العلوم.

ولم يزل خطباء الملل يجذبون النفوس إلى آرائهم، ويميلون القلوب إلى أهوائهم، بالحجج الإقناعية الجدلية والأقيسة الخطابية .

قال ارسطو في المقالة الاولى من صناعة الخطابة: إن صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل، وذلك إن كليهما يؤمان غاية واحدة: وهي المخاطبة.

وعقب ابن رشد في الخيص الخطابة: إذ كانت هاتان الصناعتان ليس يستعملها الإنسان بينه وبين نفسه كالحال في صناعة البرهان، بل إنما يستعملها مع الغير؛ وتشتركان بنحو من الأنحاء في موضوع واحد، إذ كان كلاهما يتعاطى النظر في جميع الأشياء، ويوجد استعمالها مشتركا للجميع: أعني إن كل واحد من الناس يستعمل بالطبع الأقاويل

الجدلية والأقاويل الخطبية[١].

وأصول الخطابة، تنقسم إلى ما يتعلق بالعقائد الإلهية. وإلى ما يتعلق بالأعمال، فيتسعان على الأولى بالألفاظ الإقناعية، والأقيسة الخطابية، ويتسعان على الثاني، بالمشاورة والمتاجرة والمنافرة. والمطلوب بالذات، المصالح الجزئية في الاجتماع، وأمور المعاش. وعهودها القول المفيد للإقناع لأهل الجمهور، ومبادئها من المشهورات الظاهرة، والمقولات المأخوذة من الأشخاص الموثوق بصدقهم، كالأنبياء والأولياء والأئمة. أو يظن بصدقهم، كالحكماء والشعراء.

قال ارسطو في المقالة الاولى من فن الخطابة: ورأْيُ من رَأى إن استعمال جميع الأَشياءِ التي لها تأْثير في التصديق في تثبيت الأَشياءِ التي يراد تثبيتها بطريق الخطابة هو الصواب.

وخليق إن استعمل أحد هذا القانون إن يكون باستعماله يصير في هذه الصناعة لبيبا أديبا[٢].

لذا قال (قده): اولا- وجه الحاجة الى الخطابة: كثيرا ما يحتاج المشرعون ودعاة المبادئ والسياسيون ونحوهم إلى إقناع الجماهير فيما يريدون تحقيقه، إذ تحقيق فكرتهم أو دعوتهم لا تتم إلا برضا الجمهور عنها وقناعتهم بها.

والجمهور لا يخضع للبرهان ولا يقنع به، كما لا يخضع

---

(١) تلخيص الخطابة لابن رشد المقالة الاولى.

(٢) المصدر السابق.

للطرق الجدلية، لأن الجمهور تتحكم به العاطفة أكثر من التعقل والتبصر، بل ليس له الصبر على التأمل والتفكير ومحاكمة الأدلة والبراهين، وإنما هو سطحي التفكير فاقد للتمييز الدقيق، تؤثر فيه المغريات وتبهره العبارات البراقة وتقنعه الظواهر الخلابة.

ولعدم صبره على التمييز الدقيق نجده إذا عرضت عليه فكرة لا يتمكن من التفكيك بين صحيحها وسقيمها فيقبلها كلها أو يرفضها كلها.

وعليه، فيحتاج من يريد التأثير على الجماهير في إقناعهم أن يسلك مسلكا آخر غير مسلك البرهان والجدل المتقدمين، فإن الذي يبدو أن الطرق العقلية عاجزة عن التأثير على عقائد الناس وتحويلها، لعجزها عن التأثير على عواطفهم المتحكمة فيهم.

بل لا يقتصر هذا الأمر على الجمهور بما هو جمهور، فإن كل فرد من أفراد العامة إذا كان قليل الثقافة والمعرفة هو أبعد ما يكون عن الاقتناع بالطرق البرهانية أو الجدلية، بل أكثر الخاصة المثقفين - وإن ظنوا في أنفسهم المعرفة وحرية الرأي - ينجذبون إلى الطرق المقنعة المؤثرة على العواطف وينخدعون بها.

بل لا يستغنون عنها في كثير من آرائهم واعتقاداتهم، بالرغم على قناعتهم بمعرفتهم وثقافتهم التي قد يتخيلون أنهم قد بلغوا بها الغاية.

فيجب أن تكون المخاطبة التي يتلقاها الجمهور والعامي وشبهه من نوع لا تكون مرتفعة ارتفاعا بعيدا عن درجة مثله.

ولذا قيل: "كلم الناس على قدر عقولهم".

ولم تبق لنا صناعة تناسب هذا الغرض غير صناعة الخطابة، فإن الأسلوب الخطابي أحسن شئ للتأثير على الجمهور والعامي.

وكل شخص استطاع أن يكون خطيبا بالمعنى المقصود من الخطابة في هذا الفن فإنه هو الذي يستطيع أن يستغل الجمهور والعوام ويأخذ بأيديهم إلى الخير أو الشر.

فهذا وجه حاجتنا - معاشر الناس - إلى صناعة الخطابة.

ولزم على من يريد قيادة الجمهور إلى الخير أن يتعلم هذه الصناعة، وهي عبارة عن معرفة طرق الإقناع.

فإن الخطابة أنجح من غيرها في الإقناع، كما أن الجدل في الإلزام أنفع[1].

---

(١) لمعة ما قالوا في مبادئ الخطابة:

قالوا.. الخطابة في اللغة: مصدر كالخطاب، توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، وفي اصطلاح الحكماء: مجموع قوانين يقتدر بها على الإقناع الممكن في أي موضوع يراد، والإقناع حمل السامع على التسليم بِصحةِ المقُول، وصواب الفعْلِ أوِ التَّرْكِ.

وهو نوعان: برهاني، وخطابي؛ وغاية الأوَّل: إذْعَانُ العَقْلِ لنتيجةٍ مبنيَّة على مُقَدَّمات ثَبَتَتْ له صِحَّتُها كقولنا: الأربعة زوجٌ؛ لأنَّهُ مُنْقَسمٌ بِمتساوِيَيْنِ، ←

←

وقولنا: العالم حادث لأنه متغيِّر، وغاية الثاني: إذعان العقل بصحَّة المَقول وصواب الفعل أو الترك بأقيسةٍ مؤلَّفة من أقوال مَظنونة، أخذ فيها بالمُحتمل الراجح، أو مقبولة صَدَرَتْ مِمَّنْ يُعْتَقَدُ صِدْقُه وسدادُ رَأْيِه.

ووصف بالمُمكن: لأنَّ شَأْنَ هذه الصناعة إعدادُ النفوس لقوة الإقناع، وإن لم تبلغ غايتها، وكذا الشأن في سائر الصنائع فإنها تعد النفس لعمل خاص بمقتضى قوانين محدودة، وإن لم تبلغ غايتها أحيانًا؛ مثلاً: الطب ترشد أصوله إلى معالجة الأمراض لغاية الشفاء ما لم يكن مانع.

وفي أي موضوع يراد؛ لأنَّها لا تَخْتَصُّ بِشَيْءٍ مُعَيَّن، بَلْ تَتَنَاوَلُ كل شيء بخلاف غيرها من الصناعات؛ فمثلاً الخط: ينظر في رسم الحروف وهيئتها، والطب ينظر في أحوال جسم الإنسان والحيوان من جهة الصحة والمرض، فقد روى ابن رشد عن أرسطو: أن الخطابة ليس لها موضوع خاص تبحث عنه بمعزل عن غيره، فإنَّها تتناول كل العلوم والفنون، ولا شيء حقيراً كانَ أو جليلاً، معقولاً أو محسوساً إلا يدخل تحت حكمها، ويخضع لسلطانها، ومِن ثَمَّ قال الباحثون في شأنِها: يلزم أن يكون الخطيب ملمًّا بكل العلوم والفنون ما استطاع، وأن يسعى دائباً إلى أن يزداد كل يوم علمًا.

قالوا.. وصفوة القول أنَّ الفلاسفة اعتبروا الخطابة علمًا له أصول وقوانين، تمكن الدارس لها من التأثير بالكلام، وتعرفه وسائل الإقناع بالخطاب في أي غرض من الأغراض الكلاميَّة، وأنه يعنى بدراسة طرق التَّأثير، ووسائل الإقناع، وما يلزم أن يكون عليه الخطيب من صفات وآداب، وإلمام بميول السامعين، وما ينبغي أن تكون عليه أساليب الخطبة، وترتيب أجزائها، وهو بهذا نبراس يُهْتَدَى به، ومصباح ينير السبيل أمام من عنده استعداد للخطابة ليربي ملكته، وينمي استعداده.

قالوا.. ويصح أن يُرادَ منَ الخَطابةِ ملكةُ الاقْتِدَار على الإقناع، واستمالة القلوب وحَمْل الغير على ما يُراد منه؛ بل هذا هو المعْتَبَرُ عِنْدَ المُحَقِّقين في معنَى العلم، ويؤيده ما نقل عن أرسطو في رسمها حيث قال: (هي قوة تتكلف ←

→

الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة)، ومعناها أن الخطابة ملكة يطيق صاحبها إقناع المخاطبين في أي أمر يدعي أنه غرض صحيح.

قالوا.. الخطابة في عرف الأدباء تقال على معنيين أحدهما: أنها كالخطبة - بضم فسكون - اسم للكلام المنثور سجعًا كان أو مرسلاً، وثانيهما: أنها إلقاء الكلام المنثور مسجوعًا كان أو مرسلاً، لاستمالة المخاطبين إلى رأي أو ترغيبهم في عمل، وهذا ما يريدونه في قولهم: فلان يقوم على الخطابة أكثر مما يقوم على الكتابة.

قالوا.. الخطابة عندَ المناطقة: هي قياسٌ مؤلَّفٌ من مُقدمات مقبولة لصدورها ممَّن يعتقد فيه، لاختصاصه بمزيد عقل، أوتديُّن؛ كقولِه: العمل الصالح يُوجِبُ الفَوْزَ، وكلُّ ما كان كذلك لا يَنبغي إهْمالُه، وقد تقبل من غير أن تنسب إلى أحدٍ كالأمثال السائرة، لاشْتِمالِها على حِكَمٍ بليغة تستهوي العقول، وتستولي على المشاعر، أو مقدمات مظنونة، وهي قضايا يحكم بها العقل حكمًا راجحًا مع تجويز النقيض، كقولنا: فلان يطوف ليلاً بالسلاح، وكل من كان كذلك فهو لص، ففلان لص، والقصد منها ترغيبُ النَّاس فيما يَنْفَعُهم من أمور معاشهم، ومعادهم، وترهيبهم ممَّا يضرُّهُم في المعاش والمعاد كما يفعله الخطباء، وهذا هو الأصل عندهم، وإلا فقد تستعمل للرَّدِّ على المدَّعي في دعواه، وبِما تقدَّم تعلم أنَّ المناطقة نظروا إلى الخطابة من حيثُ تأليفُها، وأرسطو نظر إليها من حيث ملكتها.

قالوا.. المُحاضرةُ فهي لغة: ما بين القوم أن يجيب الواحد غيره بما يحضره من الجواب، والناس اليوم يقولون ألقى فلان مُحاضرة يعنون خطابًا، في غرض خاص، وعلم الحاضرة من علوم الآداب.

قالوا.. المناظرة في اللغة: المجادلة، تقول ناظرته مناظرة: جادلته مجادلة، والمباراة في النظر واستحضار كل ما يراه ببصيرته النظر، والبحث عند الأصوليين توجه خصمين في النسبة بين الشيئين إظهارًا للصواب.

قالوا.. والمناظرة البيانية: عبارة عن تأليف أنيق، يوجه الكلام لمتخاصمين ←

يفاخر أحدهما الآخر، وتكون بالجمع بين شيئين متضادين، أو متباينين في صفاتهما وآثارهما، بحيث تظهر خواصهما بالمقابلة، كالحجاب والسفور، والصيف والشتاء، والسيف والقلم.

قالوا.. وغاية الخطابة عند الحكماء: الحصول على قوة التمكن من الإقناع، وفضلها عظيم، وشرفها جسيم، إذ فضل العلوم، والصناعات، وشرفها بشرف غاياتها، وللخطابة غاية ذات شأن خطير، وهي إرشاد الناس إلى الحقائق، وحملهم على ما ينفعهم في العاجل والآجل، والخطابة معدودة من وسائل السيادة والزعامة، وكانوا يعدونها شرطًا للإمارة، فهي تكمل الإنسان وترفعه إلى ذرى المجد والشرف، قال ابن سينا في (الشفاء): إن الخطيب يرشد السامع إلى ما يحتاج إليه من أمور دينه ودنياه، ويقيم له مراسيم لتقويم عيشه، والاستعداد إلى ميعاده، وحسبها شرفًا أنَّها وظيفة قادة الأمم من الأنبياء والمرسلين؛ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ومَن على شاكلَتِهم من العُلماء العاملين، وعُظماء الملوك، وكبار الساسة، وفوائدُها جمَّة، فهي التي تعرف صاحبها كيف يمتلك القلوب، ويستميل النفوس، ويحرك العواطف، ويهيج الخواطر نحو ما يريد، بنبراسها تستضيء موارد الدليل، وتتضح مصادر الحجة لإنفاذ كل أمر جليل، وإدراك كل غاية شريفة، وقوانينها ترشد الطالب إلى مواضع الضعف وشعب السهو والزلل فيقوى على دحض حجة المناظر، وتزييف سفسطة المكابر، وهي التي تثير الحماسة في النفوس الفاترة، وتُهدئ النفوس الثائرة، وهي التي ترفع الحق وتخفض الباطل، وتقيم العدل وترد المظالم، وهي التي تهدي الضال إلى سواء السبيل، وتفض النزاع وتقطع الخصومات، فالخطيب البارع يقف بين ذوي المنازع المختلفة والآراء المتضاربة، فلا يزال يبين لهم النافع من الضار والصواب من الخطأ حتى يجعل الجميع في قبضة يده، والخطيب البارع يقوم بين طائفتين استعرت بينهما نار العداوة والبغضاء فيذكرهم بعواقب التقاطع، ويحذرهم من نتائجه السيئة، فإذا القلوب مؤتلفة

→

والنفوس متآخية.

وبالجملة فقد تتعيَّن الخطابة طريقًا إلى التأثير والإقناع، حيث لا يفيد البرهان؛ قال ابن رشد نقلاً عن أرسطو: ليس كل صنف من الناس ينبغي أن يستعمل معه البرهان في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتقادها، وذلك إمَّا لأن الإنسان قد نشأ على مشهورات تُخالف الحقَّ، فإذا سلك نحو الأشياء التي نشأ عليها سهل إقناعه، وإمَّا لأنَّ فطرته ليستْ معدَّة لقبول البرهان أصلاً، وإمَّا لأنَّه لا يُمكن بيانُه له في ذلك الزمان اليسير الذي يراد منه وقوع التصديق فيه، فهذا الصنف الذي لا يجدي معه الاستدلال المنطقي تهديه الخطابة إلى الحق الذي يراد اعتناقه، لأنها تسلك من المناهج ما لا يسلكه المنطق، وهذه مزية عظيمة لا يستهان بها، وقال ابن سينا: إن صناعة الخطابة عظيمة النفع جداً؛ لأن الأحكام الصادقة فيما هو عدل وحسن أفضل نفعًا، وأعظم من أضدادها فائدة، والإنسان لا يعيش وحده، فكان لا محالة محتاجًا إلى التعامل والتجاوز، وهما محتاجان إلى أحكام صادقة، وهذه الأحكام تحتاج إلى أن تكون مقررة في النفوس، ممكنة في القلوب، والبرهان قليل الجدوى في حمل الجمهور على الحق، فالخطابة هي المعنية بذلك. ا هـ بتصرف.

قالوا.. وأصل الخطابة النظر والاختبار، وذلك أنَّ اللَّهَ تَعالى فَطَرَ بَعْضَ بَنِي الإنسان على قُوَّة البيان وملكة التأثير، فاقْتَدَرُوا بها على حمل غيرهم على ما أرادوا منهم، فلحظ الأمر غيرهم ممن لم ينالوا تلك الملكة، واستخدام القلوب، فدونوا نتيجة أبحاثهم، ووسعوها حتى جاء أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد فضم شارد هذا الفن، وجمع شتاته في كتاب ضمنه قواعد هذه الصناعة سماه (الخطابة)، وهو الكتاب الذي عربه بشر بن متى، ولخصه ابن رشد، وأخذ عنه فلاسفة العرب؛ كابن سينا والفارابي، وعندما نقل هذا الكتاب إلى العربية في القرن الثالث من الهجرة عده كثير من هؤلاء الفلاسفة جزءاً مكملاً لعلم المنطق؛ كابن سينا فإنه جعل الخطابة قسماً

←

منه، ذلك أنهم رأوا أن أرسطو في كتاب الخطابة قد تكلم على الحد والرسم والدليل، وكيف يتألف القياس الخطابي؛ كما تكلم على التصديق الذي يكفي في الخطابة، واستمر أمر الفلاسفة على هذا الحال إلى أن قصر المتأخرون منهم النظر في المنطق على القياس وأشكاله.

ومن هذا تعلم أن لفن الخطابة صلة وثيقة بفن المنطق من حيث إن علم المنطق خادم له، وإن بعض قوانين الخطابة يعتمد على مبادئ المنطق، وإن الخطابة مخلوقة مع الإنسان، وإن البحث عنها كان قبل الجاهلية والإسلام، وإن تأثير البلاغة في النفوس لا يخص أمة ولا جيلاً.

قالوا.. في طرق تحصيل الخطابة على الإجمالً أربعة طرقٍ:

الأول: الفطرة والاستعداد الغريزي؛ وهذا هو الأساس.

الثاني: معرفة الأصول والقوانين التي وضعها الحكماء.

الثالث: الإكثار من مطالعة أساليب البلغاء ومصاقع الخطباء، ودراستها دراسةً متعرِّف لمناحي التأثير وجهات الإقناع فيها، ومتذوِّق لما فيها من متانة الأسلوب وحسن العبارة وجودة التفكير، قال ابن الأثير في (المثل السائر): إنَّ في الاطلاع على أقوال المتقدمين من المنظوم والمنثور فوائد جمة: لأنه يعلم منه أغراض الناس ونتائج أفكارهم ويعرف به مقاصد كل فريق منهم، وإلى أين ترامت به صنعته في ذلك، فهذه الأشياء مما تقوي الذهن وتزكي الفطنة، وإذا كان صاحب هذه الصناعة عارفًا بها تصير المعاني التي تعب في استخراجها كالشيء الملقى بين يديه يأخذ منها ما أراد، وأيضاً فإنه إذا كان مطلعًا على المعاني المسبوق إليها قد ينقدح له من بينها معنى غريب لم يسبق إليه، وعلى الجملة فدراسة كلام البلغاء تقدم للقارئ ألوانًا من المعاني والأساليب تنمي فيه ملكة الخطابة.

الرابع: الارتياض والاحتذاء لأن الخطابة - كما علمت - ملكة نفسية، لا توجد دفعة واحدة؛ بل لا بدَّ لطالبها من الممارسة والمران كي تنمو مواهبه.

فالارتياض هو التدريب على الخطابة، فإنَّ ملكَتَها تنمو وتقوى بالمرانة ←

والممارسة، قال خالد بن صفوان: إنَّما اللسان عضو إن مرَنْتَهُ مرن. فهو كاليد تخشنها بالممارسة، وكالبدن تقويه برفع الحرج، والرِّجل إذا عودت المشيَ مشتْ.

وللارتياض وجوه منها: أن تتوسَّع في شرح بعض المعاني فتبيِّنه بأوجه شتى، وتزينه بوسائل التأثير، ثُمَّ تتعوَّد على تلخيص العبارات المبسوطة في عبارة وجيزة جامعة للمعاني التي حواها الموضوع؛ لتبقى في ذهن السامعين، ومنها: أنْ تَجتَهِدَ في وضع بعض مواضع علميَّة وجيزة؛ لتكون ذريعة إلى أفخم منها، فإنَّ المتروِّض ينجح على قدر ما يصرف من الهمة والثبات في ذلك، ومنها أن يكلف وصف المعاني التي يصل إليها من المشاهدات، بحيث ينقل ذلك إلى نفس السامع بحالةٍ تجعله كالمشاهد لها، فإنَّ الخطيب أحوجُ النَّاس إلى ضرب الأمثال وأنواع التشبيه في الوصول إلى غايته من نفس السامع، فإذا حَصَلَ على ملكة الاقْتِدارِ فله أن يَبْتَكِرَ ما شاءَ مِنْ وَسائِلِ التَّأْثير الَّتِي يَراها أرجى للوصل إلى ما يريد.

والاحتذاء أن يعمد الطالب إلى أساليب المتقدمين، فيقتفي أثرها، ويَنسج على منوالها، فلا غنى له عن الاقتداء بالسابقين، والاقتباس من الأوَّلين فيما اخترعوه من معانيهم وسلكوه من طرقهم، والتقليد عريق في بني الإنسان

وَتَشَبَّهُوا إِنْ لَمْ تَكُونُوا مِثْلَهُمْ .. إِنَّ التَّشَبُّهَ بِالرِّجَالِ فَلاحُ

وكان بعض خطباء العرب يتصدَّى لتعليم الفتيان كيف يخطبون؛ كإبراهيم بن جبلة السَّكُوني في عصر الدولة العباسية، ثُمَّ إنَّ الخطابة كسائر الصَّنائع يتفاوَتُ النَّاسُ في إتْقانها والأخذ بزِمامها، فمنْهُم مَنْ يَقْتَدِرُ عليها في أمدٍ قَرِيب، ومِنْهُم مَنْ يَحتاج إلى أن يَقْضِيَ في سَبيلِها زمنًا بعيداً، يقول أهل الأدب: إنَّهم لم يروا خطيبًا بلديًّا إلا وهو في أول تكلفه للخطابة كان مستثقلاً إلى أن يتوقح، وتستجيب له المعاني ويتمكن من الألفاظ إلا شبيب بن شيبة فإنه ابتدأ بحلاوة ورشاقة وسهولة وعذوبة، فلم يزل يزداد منها حتى صار في كل موقف يبلغ بقليل الكلام ما لا يبلغه الخطباء

(٢)- وظائف الخطابة وفوائدها

واختلفوا في أن الجدل أفضل أم الخطابة، والحق أن الخطابة أفضل، لأن الجدل لا يفيد الإقناع للخواص ولا للعوام. ولأن الجدل خصومة وقهر، فلا يحصل به الإقناع أصلاً مع أن اللّه تعالى يقول: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِي أَحْسَنُ﴾[1]، فتأخيرة الجدل عن الخطابة يدل على أفضلية الخطابة. فالبرهان والخطابة، يفيدان النفس الإقناع، والجدل معروف إلى مقاومة، والبرهان والخطابة متوجهان لإفادة ما ينبغي، والجدل لإزالة ما لا ينبغي، والخطابة جارية مجرى حفظ الصحة، والجدل يجري مجرى إزالة المرض. وحفظ الصحة أفضل من إزالة المرض.

→

المصاقع بكثيره، وأن العرب كانوا يأخذون أنفسهم بالتدرب عليها إلى أن تصير لهم سجية وعادة، يقولون: اموي خطيب كان لا يتكلم إلا اعترته حبسة في منطقه، فلم يزل يَتشادق ويعالج إخراج الكلام حتى مال شدقه، ولذا لقب بالأشدق، وفيه يقول الشاعر: تَشَدَّقَ حَتَّى مَالَ بِالقَوْلِ شِدْقُهُ .. وَكُلُّ خَطِيبٍ لاَ أَبَا لَكَ أَشْدَقُ

والأشدق: واسع الشدقين والفم الفصيح اللسن، وسعة الفم عندهم من سمات الفصاحة والبيان.

قالوا.. وصفوة القول أنه لا يحصل على ملكة الخطابة إلا من أحكم وسائلها، وسلك سبيلها، وتدرب عليها يومًا فيومًا، وراض عليها لسانه في النوادي العامة والجموع العظيمة، وإن راعه الموقف أولاً أمنه آخرًا فقديمًا قيل: من وقف حيث يكره وقف حيث يحب.

(١) النحل: ١٢٥ .

والخطيب التام يحتاج إلى قريحة وطبع فإن كثيراً ممن لا وقوف لهم على قوانين الخطابة، خطبوا فأحسنوا، ووعظوا فأقنعوا وأثروا تأثيراً بليغاً. وخطب آخرون ممن وقف على هذه القوانين الكلية، فقصروا ولم يجيدوا، لأن القوانين الكلية، غير القرائح المطبوعة التي هي مرتاحة بجزئيات ذلك الفن. فتعد الخطابة من الوظائف الشاقة.

ولقد قال ابن سينا في فائدة الخطابة: إن صناعة الخطابة عظيمة النفع جداً؛ وذلك لأن الأحكام الصادقة فيما هو عدل وحسن أفضل نفعاً وأعم على الناس من أضدادها فائدة؛ لأن نوع الإنسان يعيش بالتشارك والتشارك محوج إلى التعامل والتحاور، وهما محوجان إلى أحكام صادقة، وهذه الأحكام الصادقة تحتاج إلى أن تكون مقررة في النفوس ممكنة في العقائد، والبرهان قليل الجدوى في حمل الجمهور على الحق، فالخطابة هي المعينة بذلك.

وقال في حق الخطيب: إن الخطيب يرشد السامع إلى ما يحتاج إليه من أمور دينه ودنياه، ويقيم له مراسيم لتقويم عيشه والاستعداد لآخرته.

ثم هي في العصر الحديث -خاصة- عدة الزعماء والساسة، تستند إليها الديمقراطية وتعتمد عليها الدكتاتورية، ويتسلح بها المؤتمرون في المجامع الدولية، ويصعد عليها النواب إلى قمة الشهرة وذيوع الأحدوثة، ويرتقي بها المحامون إلى الصيت الطائر والثراء الغامر.

وحسبنا في إبراز أهمية الخطابة ما ذكره ابن سينا في كتابه

(الشفاء) إذ يقول: إن الخطيب يرشد السامع إلى ما يحتاج إليه من أمور دينه ودنياه، ويقيم له مراسيم لتقويم عيشه والاستعداد إلى معاده، وحسبها شرفًا أنها وظيفة قادة الأمم من الأنبياء والمرسلين -صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين- ومن على شاكلتهم من العلماء العاملين وعظماء الملوك وكبار الساسة.

إن لدراسة علم الخطابة فوائد كثيرة: أن دراسة علم الخطابة توقف الدارس على معرفة كيفية امتلاك القلوب، واستمالة النفوس، وتهييج المشاعر، وإثارة العواطف الكامنة الهادئة نحو مراده من مستمعيه، فبمعارفها تستضيء موارد الدليل، وتتضح مصادر الحجة لإنفاذ كل أمر جلل وجليل، وإدراك كل غاية شريفة، وبقوانينها يترشد الطالب إلى مواطن الضعف وشعب السهو والزلل، فيقوى على دحض حجة المناظر وتزييف سفسفطة المكابر، كما أنها من جانب آخر تثير الحماسة في النفوس الفاترة، وتهدئ النفوس الثائرة، وهي التي ترفع الحق وتخفض الباطل، وتقيم العدل وتدفع المظالم، وهي التي تهدي الضال إلى سواء السبيل، وتقضي على النزاع وتقطع الخصومات.

إذًا فالمهمة صعبة، والطريق إلى تحقيق المراد شاق ومليء بالأشواك والفتن وذرائع الشيطان، فإذا ما تم ذلك لم تلبث القلوب إلا أن تصفو متألقة والنفوس متآخية صالحة. فماذا لو أدرك الداعية إذًا مسئولية الكلمة التي يوجهها للناس، أو إن أردت صوابًا فقل: يوجه الناس إليها أو بها، ثم ماذا لو وضع في اعتباره جيدًا نوعية من يتحدث إليهم، مِن حيث مستوى التعليم والثقافة والبيئة وتقييم الوضع

الاجتماعي والنفسي، وأهم من هذا كله درجة الوعي الديني أو مستوى الوعي الديني والتربية العقدية.

إن الخطيب لو فعل ذلك لبانت له أكثر وأكثر ضرورة وقوف من يتصدى لمهمة توجيه الناس على أصول وقواعد وقوانين علم الخطابة، ولبان له فائدة دراستها وثمرة معرفة أصولها.

لذا قال (قده): ثانيا- وظائف الخطابة وفوائدها: مما تقدم نستطيع أن نعرف أن وظائف الخطابة هو الدفاع عن الرأي وتنوير الرأي العام في أي أمر من الأمور، والحض على الاقتناع بمبدأ من المبادئ، والتحريض على اكتساب الفضائل والكمالات واجتناب الرذائل والسيئات، وإثارة شعور العامة وإيقاظ الوجدان والضمير فيهم.

وبالاختصار: وظيفتها إعداد النفوس لتقبل ما يريد الخطيب أن تقتنع به. وبهذا تعرف أن فائدة الخطابة فائدة كبيرة، بل هي ضرورة اجتماعية في حياة الناس العامة.

وهي - بعد - وظيفة شاقة، إذ أنها تعتمد - بالإضافة إلى معرفة هذه الصناعة - على مواهب الخطيب الشخصية التي تصقل بالتمرين والتجارب ولا تكتسب بهذه الصناعة ولا بغيرها، وإنما وظيفة هذه الصناعة توجيه تلك المواهب وإعداد ما يلزم لمعرفة طرق اكتساب ملكة الخطابة، مع المران الطويل وكثرة التجارب.

وسيأتي التنصيص على حاجة الخطابة إلى المواهب الشخصية.

ماهو نوع الاقتناع الذي تحدثه الخطابة؟

اقول: لعله يفهم من كلام الماتن رحمه الله ان غرض الخطابة هو القدرة على اقناع المخاطبين والمستمعين بما يتخاطب به الخطيب معهم.. لانه يقول في قائدة الخطابة (وظيفتها - اي الخطابة - إعداد النفوس لتقبل ما يريد الخطيب أن تقتنع به). ويقول في وجه الحاجة الى الخطابة: (كثيرا ما يحتاج المشرعون ودعاة المبادئ والسياسيون ونحوهم إلى إقناع الجماهير فيما يريدون تحقيقه، إذ تحقيق فكرتهم أو دعوتهم لا تتم إلا برضا الجمهور عنها وقناعتهم بها. فالذي يفهمُ ان القاعدة الاساسية في عمل الخطابة هي اقناع المستمعين بوجاهة قول الخطيب) ا هـ.

ولسائل ان يسأل ماهي طبيعة ذلك الاقتناع الذي يتحدث عنه الماتن رحمه الله وما هي موضوعاته، وما هو سلطان الاقناع الذي اعطي للخطابة، وعلى اي شيء يطغى؟..

وكما ترى ان هذه الاسئلة تدور حول معرفة الاقناع الذي تولده الخطابة، فان كثير من العلوم الآخرى والفنون الكلامية هي ايضا بمقدورها فعل ذلك، فيكون الامر غير مختص بالخطابة. فهل الخطابة هي الفن الوحيد الذي ما ان تلقاه الجمهور من المستمعين حل بهم الاقناع؟ ومن الواضح ان ثمة فنون اخر لها علاقة بالاقناع، فان الذي

يعلم علما او اي شيء هل يقنع الناس حيث يعلم ام لا يقنع؟

فمن المسلم به انه يحدث لدى من يتتلمذ عليه الاقناع بما تعلمه منه. ومعلموا الحساب وعلماء الجبر والهندسة والفلك والفيزياء وغير ذلك من العلوم يجرون تلاميذهم على الاقناع. وبالتالي يقنعون بهم ويقتنعون بما لديهم من علوم وفنون.

فتكون هذه العلوم كالخطابة لها في الاقناع ما للخطابة!.

ومنه يعلم ان الخطابة ليست فن الاقناع الاوحد!.

ومن هنا لابد من اثبات مائز بينها لئلا تتداخل العلوم في اغراضها واهدافها، فما هو المائز الذي يميز الخطابة عن العلوم الاخرى التي تقوم على الاقناع في رسم اهدافها وخططها؟

لا يقال ان الخطابة هي فن الاقناع في المحاكم والمجالس، وتدور حول الحق والباطل.

فانه يقال: ان هناك شيء اسمه التعلم، وشيء آخر يقال له الاعتقاد، وهذا لا يختلف فيه احد. ياتي السؤال الى الطالب العزيز: هل كونك تعلمت مثل كونك اعتقدت؟

وبالتاكيد ستجيب، بان ذلك معلوم عند من يمتلك اي مسكة، فقول الانسان انني تعلمت، غير قوله انني لعتقدت قطعا، فهما ليسا شيئا واحدا، وبالبداهة نعلم ان هناك معتقد صحيح ومعتقد زائف، ولا توجد معرفة صحيحة ومعرفة زائفة، لان المعرفة لا تنقسم الى الصحيح والزائف، والا كيف تكون معرفة! وهذا يمكن ان يكون برهانا على كون الاعتقاد شيء والمعرفة شيء آخر، فهما يختلفان.

ومع ذلك ان الذين عرفوا الذين اعتقدوا هم معتقدون. فعليه لابد لنا ان نفترض وجود نوعين من الاعتقاد:

الاول هو اصل المعتقد بدون معرفة، والآخر هو اصل المعرفة.

اذا عرفت هذا، فاي نوع من الاعتقاد الذي تحدثه الخطابة؟ سواء كان في المحاكم او المحافل الجماهيرية وسائر المجالس حول الحق والباطل.

هل هو الاقتناع الذي يولد الاعتقاد بدون معرفة، ام الذي يعطي المعرفة؟ ومن الواضح انه الذي يولد الاعتقاد فحسب.

فيتحصل: ان الخطابة كما يبدو هي محدثة الاقتناع الذي يخلق الاعتقاد حول الحق والباطل، ولكنها لا تعطي معلومات عنهما!!

فالخطيب لا يخبر مجالس القضاء او غيرها من المجالس عن شؤون الحق والباطل، وانما يخلق اعتقادا بها، اذ لا يفترض باحد ان يرشد جمهورا كبيرا حول شؤون الحق والباطل في وقت قصير.

(٣) تعريف هذه الصناعة وبيان معنى الخطابة

ونبتدئ بتعريف ابن سينا للخطابة حيث ذكر في تعريفها جملة من المفاهيم، سرعان ما فسر مراده منها، واعتبر ان الخطابة قوة نفسانية وعدها هي المصدر، ثم اعتبر الخطابة افعال تنتج عن هذه القوة، ثم اعتبر هذه القوة ملكة بها تحيا الخطابة في الفرد، وهذه الملكة تكتسب عن التعلم او التمرين والممارسة، فقال في كتاب الخطابة من المنطق: ونبتدئ فنحد الخطابة ونقول: (إن الخطابة قوة

تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة)[١].

وقال في تفسير مفردات التعريف: فقولنا (قوة)، نعني به ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية، وهي أوكد من القدرة. فإن القدرة الساذجة قد توجد في كل إنسان، لكن الملكة التي تحصل إما عن قوانين تتعلم أو عن أفعال تعتاد توجد في الفرد بعد الفرد منهم. وقولنا (تتكلف) يفهم منه معنيان: أحدهما أنها تتعاطى فعلاً لا عن إرادة مؤثرة بل عن إرادة مستكرهة؛ وليس هذا هو الغرض في هذا المعنى. ويقال (تتكلف) ويراد به أنها تتعاطى فعلاً بأبلغ قصد لاتمامه؛ وهذا هو الغرض.

وقولنا (الاقناع الممكن) هو تفسير الفعل الذي تتكلفه، ومعناه ما يمكن من الإقناع. ولا يلتفت إلى تفسير آخر.

وقولنا (في كل واحد من الأمور المفردة) معناه في أي جزئى كان من الجزئيات كلها، وفي أي مقولة اتفقت. فيكون قولنا (المفردة) يدل على المقولة، ويكون قولنا (كل واحد) يدل على أن كل جزئي من كل مقولة فهو موضوع له.

ويحتمل أن يكون كأنه يقول: في كل واحد من الأمور الجزئية.

والواقع أن محاورات أفلاطون في (جورجياس) و (فيدر) تظهر مكانة الخطابة في المجتمع اليوناني القديم، وهي مكانة كانت تؤهلها لمنافسة الفلسفة، بل حاولت نفي هذه الأخيرة من مجال الحياة

---

(١) كتاب الخطابة منطق ابن سينا.

والسياسة. وقد تصدى سقراط لهذه النزعة التي استفحلت عند السفسطائيين.

لقد اعتاد القدماء، (حسب شيشرون) إلى زمان سقراط، أن يجعلوا جميع بحوثهم وعلومهم المتعلقة بالخلق وبواجبات الحياة والفضيلة والحُكومة والمدنية مرتبطة بفن الكلام ولكن بعد ذلك فصل سقراط الفصاحة عن الفلسفة، وواصل خلفاؤه ذلك التفريق، فازدرى الفلاسفةُ الفصاحة والخطباءُ الفلسفة..

وقد استَبعد حلفاءُ سقراط المدافعين عن القضايا (أمام المحاكم) من صفوفهم، ونزعوا عنهم لقب الفلاسفة الذي كان مشتركا بين الطرفين، على الرغم من أن القدماء كانوا يرون ملكة الكلام، وملكة الفهم متلازمتين بتناغم رائع[١]..

وتُحيل مادة (خطب) ومشتقاتها في المعاجم على معاني منها:

١. الشأن أو الأمر الذي تقع فيه المخاطبة صغر أو عظم فيقال: خَطب وخطوب[٢].

٢ــ المواجهة بالكلام. أو مراجعة الكلام، وهما الخطاب والمخاطبة. والمخاطبة مفاعلة من الخِطاب والمشاورة. فتتناول المادةُ الموضوعَ والوسيلة في آن واحد، وفي ذلك ربط للكلام بالحدث أو المؤثر، وربما وجدنا في هذا أساسا للتفريق بين الخطابة والشعر،

---

(١) النقد الأدبي. ١/ ١١٠. الخطيب ١٩/٣.

(٢) الأساس والقاموس واللسان (خطب).

فالشعر معاناة فردية يخاطب فيها الشاعر نفسه التي يجرد منها مستمعا قبل التوجه إلى أي مستمع خارج الذات الشاعرة.

وهذا التفريق يسمح باستيعاب الخطابة للكثير من القصائد التي استجابت لمؤثرات خارجية استجابة مباشرة يطبعها الحوار، واستعمال القياس الخطابي مثل قول الكميت[١]:

يقولون

لم يورث! ولولا تراثه..

لقد شركت فيه بكيل وأرحب

ولا كانت الأنصار فيها أذلة

ولا غيبا عنها إذ الناس غيب

فإن هي لم تصلح لحي سواهم

فإن ذوي القربى أحق وأقرب

والخطبة اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب فيوضع موضع المصدر. ورجل خطيب حسن الخطبة، وجمع الخطيب خطباء.. وخطب صار خطيبا[٢].

حاولَ ابنُ وهب في (البرهان) أن يبلور هذين المعنيين ويربط بينهما ربطا سببيا في اتجاه الارتفاع بالمعنى إلى مستوى الاصطلاح

---

(١) الهاشميات، وهي أولها.

(٢) اللسان (خطب).

قال: إن الخطابة مأخوذة من خطبت أخطب خطابة.. واشتق ذلك من الخَطب وهو الأمر الجليل، لأنه إنما يُقامُ بالخطب في الأمور التي تجل، والاسم منها خاطب مثل راحم فإذا جعل وصفا لازما قيل خطيب.

والخطبة الواحدة من المصدر.. والخطبة الكَلام المخطوب به[١].

والخَطابة والخِطاب اشتقا من الخطب والمخاطبة لأنهما مسموعان. فقد عُرِّفت الخطابة إذن باعتبارها مشاركة في فعل ذي شأن مخاطبة في خَطب، إذ المفاعلة تفيد الاشتراك. وهو تعريف يتجه نحو وظيفة الخطابة، فالخُطب (حسب قول ابن وهب) تستعمل في إصلاح ذات البين، وإطفاء نار الحرب، وحمالة الدماء، والتشييد للملك، والتأكيد للعهد، وفي عقد الإملاك، وفي الدعاء إلى الله..

وفي الاشادة بالمناقب، ولكل ما أريد ذِكره ونشره وشهرته في الناس[٢].

وكما عُرِّفَت الخطابة العربية بموضوعها ووظيفتها عُرِّفَتْ ببنائها وشكلها. ذهب أبو إسحق إلى أن الخطبة عند العرب: الكلام المنثور المسموع. وفي التهذيب: الخطبة مثل الرسالة التي لها أول وآخر فنظر في هذا التعريف إلى الأسلوب وتنظيم القول، وهما عنصران بنائيان في

---

(١) البرهان ١٥١-١٥٣. كتاب البرهان في وجوه البيان، أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب.

(٢) البرهان ١٥٠. وفي الصناعتين للعسكري ١٥٤: ومما يعرف أيضا من الخطابة والكتابة أنهما مختصتان بأمر الدين والسلطان.

الخطابة عند أرسطو إلى جانب الاحتجاج أو البراهين[١].

وفي الصناعتين للعسكري: واعلم أن الرسائل والخطب متشاكلتان في أنهما لا يلحقهما وزن ولا تَقَفّي[٢].

وذلك في معرض تمييزهما عن الشعر.

يعرِّف أرسطو الخطابة حسب الترجمة العربية القديمة بقوله: (الريطورية قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة)[٣].

والتعريف بحسب الترجمة العربية ـ لكتاب النقد الأدبي لوليام ك. ومزات، وكليث بروكس ـ، هو: البلاغة يمكن أن تعرف إذن بأنها مَلكة اكتشاف وسائل الإقناع الممكنة بالرجوع إلى الموضوع أيا كان[٤].

ولعل الأهم من التعريف، كما يقول بارث Barthes، هو كونها وسيلة إنتاج واحد من الأشياء التي يمكن أن تكون أو لا تكون بدون تمييز، والتي مصدرها الشخص المبدع وليس الموضوع المبتدع .

وأرسطو بذلك، يقيم الخطابة على الأسس التي حاربها أفلاطون، أي أسس الاحتمال والإمكان حسب الأحوال[٥].

---

(١) اللسان (خطب).

(٢) الصناعتين ١٥٤.

(٣) النقد الأدبي ١٠٣/١ وهو يستعمل البلاغة بدل الخطابة ترجمة لكلمة Rhetorique.

(٤) Communication n ١٦ P. ١٧٩.

(٥) النقد الأدبي ١٠٣/١.

وبهذا التعريف وما استتبعه من بحث في وسائل الإقناع والتأثير صار أرسطو أستاذاً لمن بحث بعده في موضوع الخطابة من القدماء، واكتست نظريته في التأثير حسب الاحتمال وما يقبله الجمهور أو يرفضه أهمية كبيرة عند المحدثين.

والخطابة بهذا من المطالب المهمّة والقيّمة، التي يبحث عنها في علوم مختلفة، فإنّها تارةً من مسائل علم الفقه وذلك في صلاة الجمعة والعيدين وخطبتهما، فإنّ الفقيه يبحث عن الخطبة وشرائطها وأركانها.

وأُخرى يبحث في علم النفس من حيث تأثير الخطيب في نفوس الجماهير، وثالثة في علم الاجتماع من جهة تأثّر المجتمع بكلمات الخطيب وأفعاله، وكيف يتحمّس للجهاد من خطبه وما شابه ذلك، وربما يبحث عنها في علم التفسير أيضاً باعتبار الآية الشريفة ونصائح لقمان ومواعظه وخطب الأنبياء وإرشاداتهم.

ويبحث عنها في علم الحديث باعتبار صفات الوعّاظ وبيان المواعظ وما جاء في نهج البلاغة وغيره من خطب الأئمة الأطهار (عليهم السلام).

ويبحث عنها السياسي في علم السياسة، من أنّ الخطابة السياسية لها دور كبير في التاثير الفكري والايديولجي على الجمهور في قبول فكرة سياسية أو رفضها.

ويبحث عنها علماء الاقتصاد لتعجيل الاستفادة والاستثمار من خلال الاقناع بمنتجاتهم وتحريك العمّال لمصالحهم الاقتصادية،

ويبحث عن الخطابة كصناعة من الصناعات الخمسة التي يؤسس لقوانينها علم المنطق، فعلماء المنطق يبحثون في الأقيسة وموادها عن الخطابة وأصولها وقواعدها وأركانها، وما ينفع طالب العلوم الدينية في مزاولة الدعوة والتبليغ ونشر الدين واحكام الشريعة الاسلامية باسلوب دعوي رصين يقبله العقل ويصغي اليه.

ومن يتعلّم فنّ الخطابة من علم المنطق يكفيه أن يضيف إليه طابعاً دعويا، او سياسياً، او اقتصاديا، حتّى يدخل خطابه في الخطب السياسية، ويبحث عنه في علم السياسة، وهكذا باقي العلوم والفنون.

اذا عرفت هذا فما هو التعريف الجامع المشترك للخطابة؟ .

وقد ذكر المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي (ره) في الجوهر النضيد تعريفا لصناعة الخطابة فقال: الخطابة صناعة يمكن معها اقناع الجمهور فيما يراد ان يصدقوا به بقدر الامكان[١].

وصناعة الخطابة في الإقناع أنجح من غيرها، لان تقرير قواعد الاقناع لا يمكن بالقياس البرهاني والجدلي، لقصور العامة عن إدراكهما، فدعت الضرورة الى هذه الصناعة.

وعرف ارسطو الخطابة في المقولة الاولى من كتاب الخطابة قائلا: والخطابة هي قوة تتكلف الاقناع الممكن في كل واحد من الاشياء المفردة.

وشرح ابن رشد تعريف ارسطو في تلخيصه فقال: ويعني بالقوة:

---

(١) الجوهر النضيد: ٣٩٦ ص: ٤٠٨.

الصناعة التي تفعل في المتقابلين، وليس يتبع غايتها فعلها ضرورة.

ويعني بتتكلف: ان تبذل مجهودها في استقصاء فعل الاقناع الممكن.

ويعني بالممكن: الاقناع الممكن في ذلك الشئ الذي فيه القول، وذلك يكون بغاية ما يمكن فيه.

ويعني بقوله في كل واحد من الاشياء المفردة: اي في كل واحد من الاشخاص الموجودة في مقولة من المقولات العشر[١].

لذا قال (قده): ثانيا- تعريف هذه الصناعة وبيان معنى الخطابة: يمكن مما تقدم أن نتصيد تعريف صناعة الخطابة على النحو الآتي حسبما هو معروف عند المنطقيين: إنها صناعة علمية بسببها يمكن إقناع الجمهور في الأمر الذي يتوقع حصول التصديق به بقدر الإمكان.

هذا هو تعريف أصل هذه الصناعة التي غايتها حصول ملكة الخطابة التي بها يتمكن الشخص الخطيب من إقناع الجمهور.

والمراد من القناعة هو التصديق بالشئ مع الاعتقاد بعدم إمكان أن يكون له ما ينقض ذلك التصديق، أو مع الاعتقاد بإمكان ما ينقضه إلا أن النفس تصير بسبب الطرق المقنعة أميل

---

(١) تلخيص الخطابة ابن رشد.

إلى التصديق من خلافه.

وهذا الأخير هو المسمى عندهم بـ "الظن" على نحو ما تقدم في هذا الجزء.

ثم إنه ليس المراد من لفظ "الخطابة" التي وضعت لها هذه الصناعة مجرد معنى الخطابة المفهوم من لفظها في هذا العصر، وهو أن يقف الشخص ويتكلم بما يسمع المجتمعين بأي أسلوب كان، بل أسلوب البيان وأداء المقاصد بما يتكفل إقناع الجمهور هو الذي يقوم معنى الخطابة وإن كان بالكتابة أو المحاورة كما يحصل في محاورة المرافعة عند القضاة والحكام.

وهذه الصناعة تتكفل ببيان هذا الأسلوب، وكيف يتوصل إلى إقناع الناس بالكلام، وما لهذا الأسلوب من مساعدات وأعوان: من صعود على مرتفع، ورفع صوت، ونبرات خاصة، وما إلى ذلك مما سيأتي شرحه.

(٤)- اجزاء الخطابة

عرفت مما تقدم ما حاصله ان الخطابة هي ملكة جعل الآخرين يشاركوننا آراءنا وطريقة تفكيرنا في شيء ما، وكذلك إيصال عواطفنا الخاصة إليهم، وجماع القول أن نجعلهم يتعاطفون معنا، ويجب أن نصل إلى هذه النتيجة بغرس أفكارنا في أذهانهم بواسطة الكلمات وذلك بقوة تجعل أفكارهم الخاصة تنصرف عن اتجاهها الأولي لتتبع

أفكارنا التي ستقودها في مسارها.

والخطبة في اللغة هي رسالة مسموعة او مقروءة غايتها الإقناع، أما الخطيب فهو القائم بعملية الخطابة وإلقاء الخطبة، فيكون الخطيب من يقوم بالخطابة لإقناع الناس بفكرة معينة أو رأي واستمالتهم والتأثير فيهم.

فالخطابة فن مشافهة الجمهور للتأثير عليهم أو استمالتهم.

وقد يزيد بعض الناس كونها بكلام بليغ، إلاَّ أنَّ هذا القيد شرط كمال يكون حسَب حالة المخاطبين؛ لأن حقيقة البلاغة في الكلام إنّما هي مطابقة الكلام لمقتضيات الأحوال، وقد يقتضي الحال أحيانًا أن يتخلّى الخطيب عن الأساليب البلاغيّة الصناعيّة.

ومِن هذا الوصف الموجز: فن مخاطبة الجماهير للتأثير عليهم.

نستخلِص عناصر الخطبة وأركانها، فنجد ضرورةَ وجود الآتي:

١- فن، أي: خبرة، ومعرفة، ومرانة، ومَلكة.

٢- مخاطبة، أي: مشافهة، ومواجهة.

٣- خطيب، أي: مقرئٌ أو ملقٍ يقرأ كتابًا أو يُلقي موضوعًا.

٤- جمهور، أي: جَمْع كثير من المستمعين.

٥- تأثير، أي: إثارة عواطف وتنبيه شعور.

وإذا ما انعدم عنصر أو ركن من الخمس افتقدت الخطابة جزءًا مهمًا منها، ولا ينبغي أن تسمى خطابة للآتي:

أ - لأنّه إذا انعدم الفنُ والخبرة كان الكلام تهريجًا.

ب - وإذا عدمت المخاطبة كان تلاوةً أو ترديدًا.

ت - وإذا لم يوجد جمهور كان الكلام حديثًا أو وصيةً.

ث- وإذا لم يوجد خطيب كان إلقاءً، وقد يكون بالنيابة عن غيره.

ج- وإذا لم يحصل تأثير كانت عديمة الثمرة ومَضْيَعةً للوقت.

اعتقد الأقدمون أن للخطابة علماً له أصول وقوانين من أخذ بها عد خطيباً، وعرفوا هذا العلم بأنه مجموع قوانين تعرف الدارس طرق التأثير بالكلام وحسن الإقناع بالخطاب، فهو يعنى بدراسة طرق التأثير ووسائل الإقناع، وما يجب أن يكون عليه الخطيب من صفات، وما ينبغي أن يتجه إليه من المعاني في الموضوعات المختلفة، وما يجب أن تكون عليه ألفاظ الخطبة وأساليبها وترتيبها.

إن علم الخطابة هو العلم الذي يعرف الداعية الخطيب كيف يخاطب الناس ويقنعهم ويجذبهم ويرغبهم ويرهبهم، وكيف يتكلم بتؤدة وتمهل حتى يفهم الناس منه ويعقلوا عنه، وكيف تكون خطبته لمستمعيه بما تتناسب مع عقليتهم وثقافتهم وما تتفق مع أعمارهم ولهجاتهم، حتى يستحوذ على نفوس المخاطبين ومشاعرهم، ويكون له في المجتمع أثر وفي مجال الإصلاح تغيير.

كذلك يعرف الدارس كيف يملك قلوب المخاطبين ويشدهم إلى تقبل الحق، ويدفعهم إلى الالتزام ويحرك عزائمهم ويستثير وجدانهم، وذلك باستعمال النداءات الاستعطافية والمخاطبات التشويقية.

وهذا العلم الذي يعرف الداعية الخطيب عيوب الخطيب ليتحاشاها ويبتعد عنها؛ كعيوب النطق والحركات الكثيرة والمبالغة في الإشارات، والمواقف التمثيلية المتكلفة، والغلو في رفع الصوت إلى

درجة تصك الآذان، والهمس إلى درجة تجهد السامعين، والسرعة إلى درجة تتطاير معها الحروف وتتآكل معها الكلمات، والبطء إلى درجة تستدعي التثاؤب والنعاس، إلى غير ذلك مما يخل بشخصية الداعية ويضعف مهابته، ويجعله محل نقد ومثار سخرية.

كما أن علم الخطابة يعرف الخطيب ما ينبغي أن يكون عليه وهو يتكلم، بأن يكون قوي الملاحظة حاضر البديهة طليق اللسان، رابط الجأش مراعيًا مقتضى الحال، قوي الشخصية؛ وذلك ليحرص على التحقق بها ويعمل بمقتضاها؛ ليستمر عطاؤه ويؤثر كلامه ويحقق الخير والعز والسيادة لأمة الإسلام.

يضاف إلى هذا أن علم الخطابة يعرف طلاب الدعوة - الذين لم يسبق لهم أن يمارسوا التحدث ولا المحاضرة ولا الخطابة- طرق التحضير وتهيئة الموضوع من جميع نواحيه، ويعد لهم من جميع جوانبه ويشبعه بحثًا ودرسًا وشواهد، حتى يستطيع أن يدلي بحجته فيصيب المرمى وينال السبق، ويبلغ الغاية ويؤثر في الناس بهز المشاعر وتحريك أوتار القلوب، ويبين لهم الخطوات الموصلة إلى الارتجال في الخطابة، والبواعث التي تثير انتباه الجمهور إليه، وتبدد ظلام اليأس في نفوس المخاطبين، ويشرق فيها نور الرجاء والأمل.

وعلم الخطابة بهذا ينير الطريق أمام من عنده استعداد للخطابة ليربي ملكاته، وينمي استعداداته، ويخلصه مما عنده من عيوب، ويرشده إلى طريق إصلاح نفسه ليسير في الطريق ويسلك السبيل.

ثم ان الخطبة لا بد أن تكون متسلسلة منظمة، وأن تكون واضحة

البيان في أسلوبها حتى تقنع المستمع، وتستميله بأدلتها.

قال بعض الحكماء: العلوم الأدبية مطالعها من ثلاثة أوجه:

قلب مفكِّر، وبيان مصوِّر، ولسان معبِّر.

ويسمى العمل الأول: إيجادًا أو اخترعًا.

ويسمى العمل الثاني: التنسيق.

ويسمى العمل الثالث: التعبير.

وتلك هي الأركان التي تقوم عليها الخطبة، والعناصر التي تتحد في تكوينها.

ونحن نسميها أركانًا للخطبة جريًا على الغالب، ولكنها في الواقع ليست أركانًا حتمية في كل خطبة، بحيث تكون الخطبة التي تخلو من جزء أو ركن منها مختلة ناقصة، أو لا تستحق أن تسمى خطبة، وإنما هو عمل فني يراد به جعل الخطبة أدنى إلى الدقة والكمال، كما يراد منه مساعدة الخطيب وإرشاده إلى ما يكمل به خطبته، ويرفعها ويجعل السامعين أكثر استفادة منها.

إذًا فهذا التقسيم ما هو إلا تنظيم لأجزاء الخطبة، وإحكام تركيبها وربط بعضها ببعض، ووضع أدلتها في شكل منتج، حتى يأخذ بعضها بحَجُز بعض، ويجعل الغرض منها واضحًا، إذ لا يذكر المعنى إلا بعد التمهيد له، فيكون قريبًا مألوفًا وواضحًا مكشوفًا، وإذا أخذ به تمام الأخذ -مع التجنب لعيوبه والتحري لمحاسنه- ضمن للمتكلم حسن الإصغاء وكمال الانتباه، وعلى هذا يكون الغرض من الحديث عن أجزاء الخطبة أو تنسيقها أو أركانها هو خروجها كاملة، أو قريبة من

الكمال. وهذه الأجزاء أو الأركان -التي سنذكرها- ليست ملزمة للخطيب؛ فقد يرى الخطيب أن الموقف لا يحتاج إلى بعض الأجزاء أو الأركان، فيستغني عنه وإنما نذكرها للاستئناس بها، ولأن الخطب في أغلب الأحيان تشتمل عليها، ويكون كمالها وتنسيقها في تحقيق كل أجزائها. ولقد قسم أرسطو الخطبة إلى أربعة أجزاء رئيسية لا تكاد تخلو خطبة منها، وهي: المقدمة، والعرض، والتذليل، والخاتمة[1].

---

(١) اعلم ان اجناس الخطابة التي تعلم بالقول في صناعة الخطابة، ذكرها ابن رشد في تلخيص الخطابة اربعة، فقال: إن أجناس المخاطبات الصناعية التى يمكن أن تتعلم بقول أربعة أجناس:

المخاطبة البرهانية.

والمخاطبة الجدلية.

والمخاطبة الخطبية.

والمخاطبة السوفسطائية.

وهذه المخاطبة إذا بها مستعملها بالحكماء خصت بهذا الاسم، وإذا تشبه بها بالجدليين، سميت مشاغبية. فالمخاطبة البرهانية هى التى تكون من المبادىء الأول الخاصة بكل تعليم، وهى التى تكون بين عالم ومتعلم بشأن أن يقبل ما يلقى إليه المعلم، لا أن يفكر فيما يبطل قول المعلم، مثل ما يفعله السوفسطائيون. والمخاطبة الجدلية هى التى تأتلف من المقدمات المشهورة المحمودة عند الجميع أو الأكثر.

والمخاطبة الخطبية هى التى تكون من المقدمات المظنونة التى فى بادىء الرأى. والمخاطبة المشاغبية هى المخاطبة التى توهم أنها جدلية من مقدمات محمودة، من غير أن تكون كذلك فى الحقيقة.

فأما المخاطبة البرهانية فقد قيل فى كتاب البرهان؛ وكذلك الجدلية قد قيل ←

العمود والأعوان

تواجه الخطيب عدة أمور يرتكز عليها في انتاج خطبته التي من المفروض ان تكون منتجة، وهذه الامور التي يذكرها اهل هذه الصناعة هي: (العمود)، و (الاعوان)، من استدراجات وشهادة الحال والاقوال، لأن كل من يحاول إقناع آخر، فإما أن يحاول ذلك بالشيء الذي من شأنه أن يقنعه به، وإما أن يجعله مستعدا للقناعة بما لولا الاستعداد أوشك أن لا يكون مقنعا.

والأشياء المقنعة: إما قول تروم منه صحة قول آخر، وإما شهادة. والشهادة: إما شهادة قول، وإما شهادة حال. وشهادة القول مثل الاستشهاد بقول نبي أو إمام أو حكيم أو شاعر؛ ومثل الاستشهاد بقوم يحضرون ويصدقون قول القائل مشافهة بأن الأمر كان؛ أو مثل الاستشهاد بشهادة الحاكم والسامعين بأن القول مقنع. فالأول شهادة مأثورة، والآخر شهادة محضورة.

ويعدها هنا ستة اجزاء، وتختلف تسمياتها من مختص لآخر، فقد يسمى الشيء بفائدته او نتيجته، او يرجع الى مسمياتها الاصلية.

قال المحقق خواجة نصير الدين الطوسي (ره) في رسالة الجوهر النضيد في اجزاء الخطابة: ويشمل على عمود واعوان.

فالعمود قول يفيد اقناعا.

→

فيها فى كتاب الجدل؛ والخطبية فى كتاب الخطابة.

والاعوان اقوال وافعال خارجة تعين عليه وهي اما نصرة، كالشهادة، واما حيلة تعدُّ المستمع لأن يذعن، وتسمى استدراجات.

والإعداد اما بحسب القائل، لفضائله، وشمائله المقتضية لقبول قوله. واما بحسب المستمع، وهو إحداث انفعال فيه، كالرقة في الاستعطاف، والقساوة في الإعراء، او إيهام خُلقِ الشجاعة او السخاوة بمدح وغيره[١].

واما الحيل للإعداد المذكورة فتتوجه نحو من يراد إقناعه.

ومن يراد إقناعه: إما المفاوض نفسه الذي تتوجه إليه المفاوضة، وأما غيره.

وغيره: إما ناظر يحكم بين المتحاورين، وإما السامعون من النظارة. فههنا: قائل، وقول، وسامعون.

فالحيلة الإعدادية: إما أن تكون بحيث تجعل القائل مقبول القول، أو بحيث تجعل القول أنجع، أو بحيث تجعل السامعين أقبل.

فيكون إذا في الخطابة أقوال غير العمود المذكور: من ذلك أقوال يراد بها تقرير هذه الحيل؛ ومنها أقوال يراد بها إيجاب التصديق بمقتضى الأمور المذكورة.

مثال الأول: القول الذي يريد به الخطيب تقرير فضيلته عند السامعين ليصدقوا بها، أو القول الذي يثير به سخط القاضي على خصمه.

---

(١) الجوهر النضيد: ٣٧٣: ص٤١٠.

ومثال الثاني: القول الذي يروم به إثبات كون الشهادة مقنعة.

وإثبات كون المعجز حجة، وإثبات كون الشهادة بينة زكية.

فيعود الأمر إلى ان الأقاويل الخطابية التي يراد بها التصديق ثلثة أصناف: العمود، والحيلة، والنصرة.

والعمود هو القول الذي يراد به التصديق بالمطلوب نفسه.

والحيلة هي قول يفاد به انفعال لشيء أو إيهام بخلق.

والنصرة قول ينصر به ما له تصديق.

فقد اتضح لك إذا أن ههنا شيئاً هو العمود، وشيئاً خارجا عنه، وأن جميع ذلك صناعي. والتفصيل في كل منها آت ان شاء الله.

لذا قال (قده): الخطابة تشتمل على جزءين:

العمود، والأعوان.

أ- "العمود" ويقصدون بالعمود هنا مادة قضايا الخطابة التي تتألف منها الحجة الإقناعية. وتسمى الحجة الإقناعية باصطلاح هذه الصناعة "التثبيت" على ما سيأتي.

وبعبارة أخرى: العمود هو كل قول منتج لذاته للمطلوب إنتاجا بحسب الإقناع.

وانما سمي عمودا فباعتبار أنه قوام الخطابة وعليه الاعتماد في الإقناع.

ب- "الأعوان" ويقصدون بها الأقوال والأفعال والهيئات الخارجية عن العمود المعينة له على الإقناع المساعدة له على

التأثير المهيئة للمستمعين على قبوله.

وكل من الأمرين - العمود والأعوان - يعد في الحقيقة جزءا مقوما للخطابة، لأن العمود وحده قد لا يؤدي تمام الغرض من الإقناع، بل على الأكثر يفشل في تحقيقه.

والمقصود الأصلي من الخطابة هو الإقناع كما تقدم، فكل ما هو مقتض له دخيل في تحققه لابد أن يكون في الخطابة دخيلا، وإن كان من الأمور الخارجة عن مادة القضايا التي تتألف منه الحجة - العمود -.

وقولنا هنا: "مقتض للإقناع" نقصد به أعم مما يكون مقتضيا لنفس الإقناع أو مقتضيا للاستعداد له.

والمقتضي لنفس الإقناع ليس العمود وحده - كما ربما يتخيل - بل شهادة الشاهد أيضا تقتضيه مع أنها من الأعوان.

وشهادة الشاهد على قسمين: شهادة قول، وشهادة حال.

فهذه أربعة أقسام ينبغي البحث عنها: العمود، والشهادة القولية، وشهادة الحال، والمقتضي للاستعداد للإقناع.

ويمكن فتح البحث فيها بأسلوب آخر من التقسيم بأن نقول: الخطابة تشتمل على عمود وأعوان.

ثم الأعوان على قسمين: إما بصناعة وحيلة، وإما بغير صناعة وحيلة. والأول وهو ما كان بصناعة وحيلة ويسمى "استدراجات" فعلى ثلاثة أقسام: استدراجات بحسب القائل، أو

بحسب القول، أو بحسب المستمع. والثاني هو ما كان بغير صناعة وحيلة يسمى "نصرة" و "شهادة". وهي على قسمين: شهادة قول وشهادة حال.

فهذه ستة أقسام:

١ـ العمود

٢ـ استدراجات القائل

٣ـ استدراجات بحسب القول

٤ـ استدراجات بحسب المستمع

٥ـ شهادة القول

٦ـ شهادة الحال

فهذه الستة هي ـ بالأخير ـ تكون أجزاء الخطابة، فينبغي البحث عنها واحدة واحدة.

(٥) ـ العمود

العمود او العرض أو الموضوع: وهذا هو الجزء الذي يلي المقدمة مباشرة، وهو يشمل الفكرة أو المبدأ الذي يدعو إليه الخطيب ويشرحه شرحاً وافياً بإيضاح، مع التدليل عليه وتأكيده بكافة البراهين النقلية والعقلية التي يستطيعها خطيب، ودفعه ما يمكن أن يوجه إلى هذه الفكرة أو المبدأ من انتقادات وطعون.

وفي الأعم الأغلب يتألف العمود من المظنونات أو المقبولات أو

المشهورات أو المختلفة بينها.

وقد عرفت ماللمشهورات والمقبولات من التأثير على السامعين في الإقناع، ولذا لا يعتبر فيها إلا أن تكون مشهورات ظاهرية، وهي التي تحمد في بادئ الرأي وإن لم تكن مشهورات حقيقية.

وهذا هو مائز بين الخطابة والجدل، حيث علمتَ ان الجدل لا يستعمل فيه كمقدمة في القياس الا المشهورات الحقيقية وان لم تكن ظاهرة، فيتفرع عليها مشهورات ظاهرة تتخذ فيه مقدمات.

وتتمثل أهمية هذا الجزء في أنه أساس الخطبة أو عمودها الفقري أو كيانها وصلبها، فالأجزاء الأخرى يمكن الاستغناء عنها أحياناً، أما هذا الجزء فهو الخطبة نفسها وما عداه من أجزاء فهو من أجله، ولخدمته تمهيداً وانتهاء، ومهمتها هي إنجاح وتثبيت آثاره.

وبتعبير العلامة في شرحه على الجواهر: العمود هو الحجة الاقناعية، وهو قول ينتج المطلوب بالذات بحسب الإقناع، ويسمى عمودا. لان الاعتماد عليه[1].

وكان الناس في الخطابة على مذهبين: مذهب تختص به بلاد من بلادهم يسوغ للخطيب استعمال كل مقنع من العمود، ومن الحيلة، ومن النصرة. ومذهب يحظر ذلك كله ويحرمه ولا يسوغ أن يشتغل بشيء عدا القول المقنع. والصواب هو المذهب الأول.

ومن لطف للمتصرف في ذلك كله، واقتنى الملكة فيه، عدَّ فطنا

---

(١) شرح العلامة على رسالة الجوهر النضيد للخواجة الطوسي: ٤١٠.

لبيبا، وحسن التأتي أديبا[١].

لذا قال (قده): العمود - وقد تقدم معناه - يتألف من المظنونات أو المقبولات أو المشهورات أو المختلفة بينها.

وقد سبق شرح هذه المعاني تفصيلا في مقدمة الصناعات الخمس، فلا نعيد.

واستعمال "المشهورات" في الخطابة باعتبار مالها من التأثير على السامعين في الإقناع، ولذا لا يعتبر فيها إلا أن تكون مشهورات ظاهرية، وهي التي تحمد في بادئ الرأي وإن لم تكن مشهورات حقيقية.

وبهذا تفترق الخطابة عن الجدل، إذ الجدل لا يستعمل فيه إلا المشهورات الحقيقية. وقد سبق ذلك في الجدل. وقلنا هناك: "إن الظاهرية تنفع فقط في صناعة الخطابة" وإنما قلنا ذلك، فلأن

---

(١) ويشترط لجودة ونجاح الموضوع عدة شروط من أهمها:

أولًا: الوحدة العضوية أو الموضوعية: بأن يدور الكلام في الخطبة كلها حول فكرة واحدة، ويحللها تحليلًا دقيقا ويؤكدها تأكيداً قوياً تدليلًا وتفنيداً.

ثانيًا: ترتيب الكلام ترتيباً منطقياً يبدأ فيه بالأفكار البسيطة السهلة، ثم يتدرج حتى يصل إلى قمة ما يريده، وفي القمة يبدو انفعاله وقوة صوته وقوة عبارته جميعاً.

ثالثًا: الوضوح؛ فلا يُسئم السامع بالتعقيد والغموض، فإن ذلك يصرف الأذهان عن متابعة الخطيب.

الخطابة غايتها الاقتناع ويكتفي بما هو مشهور أو مقبول لدى المستمعين وإن كان مشهورا في بادئ الرأي وتذهب شهرته بالتعقيب، إذ ليس فيها رد وبدل ومناقشة وتعقيب، على العكس من الجدل المبني على المحاورة والمناقضة، فلا ينبغي فيه استعمال المشهورات الظاهرية، إذ يعطى بذلك مجال للخصم لنقضها وتعقيبها بالرد. أما المظنونات والمقبولات فواضح اعتبارها في عمود الخطابة.

(٦)- الاستدراجات بحسب القائل

كل خطيب يتكلم في الأمور الجزئية، فإنه يحتاج إلى أن يثبت كون شيء موجودا أو غير موجود، في الحاضر أو الماضي أو المستقبل. وأما كون ذلك الشيء عدلا أو جورا، نافعا أو ضارا، فضيلة أو رذيلة، فربما لزمه أن يثبته، وربما لم يلزمه.

وكان أكثر خطباء اليونان والرومان يهيئون خطبهم قبل إلقائها، ولا يجرؤ واحد منهم مهما تكن ثقته بنفسه قوية، ومهما يكن صيته ذائعًا ومعروفًا باللسان والبيان على الوقوف من غير سابقة تحضير، والمام تام بما يقول؛ خشية أن يأخذ عليه النقاد شيئًا، أو يسقط سقطة تذهب برواء قوله وحسن مذهبه وما يدعو إليه.

ولا يتوهمن متوهم أن في تحضير الخطبة ما يعيب مقدرته، فإن العيب أن يقول كلاماً مبتذلًا لا قيمة له ومعناه تافه صغير.

ولتكن له أسوة حسنة في كثير من كبار الخطباء الأقدمين

والمُحْدَثين، فإن كثيرين منهم مع قدرتهم التامة على الارتجال يأخذون للموقف الأهبة ويعدون له العدة، عالمين بأن الخطيب كالمجاهد لا يخوض غمار الحرب من غير أن يتدرع بدروعها، ويتترس بتروسها، ويلبس لها لأمتها، ويتخذ لها شوكتها، وليس ذلك في الخطيب إلا بالتحضير والتهيئة والاستعداد للموقف من كل نواحيه.

وإن الذي يتعرض للخطبة من غير سابق تحضير ولا تهيئة، ولم يكن ذا إلمام سابق بالموضوع يجيء كلامه ضعيفاً في معناه ومبناه، بل إن ذا الاطلاع الواسع والعلم الغزير بما يقول إن لم يراجع نفسه آنًا بعد آنٍ، ويفكر طويلًا فيما يعتزم قوله وقتًا بعد آخر يضعف أسلوبه الخطابي وتلين عباراته، وينحدر إلى منزلق سحيق، وتتجه معانيه اتجاهًا سطحيًّا، وتفقد قوة التأثير في المشاعر والأهواء.

ومن الخير للخطيب أن يجمع بين الارتجال والتحضير، فيعد موضوعًا ثم لا يتقيد بما أعد، بل يتصرف كما تملي عليه الظروف، وحينئذ تمده ذاكرته بما قد أعده وتسعفه بديهته بالجديد الذي لم يعده. وإذا كان الخطباء المعاصرون المشهورون يحضرون خطبهم ويعدونها إعدادًا دقيقًا، فقد كان البلغاء القدامى المشهورون يحضرون خطبهم، ويهذبونها ويتمرنون على إلقائها. هكذا كان يفعل (شيشرون)، وكان (كانتليان) من أساتذة الخطابة عند اللاتين، يرى أن الارتجال لا يتهيأ للمرء إلا في آخر عمره، بعد أن يكون قد تدرب وتمرن.

وكتاب (الجمهورية) لأفلاطون يوضح أن جميع خطباء (أثينا) كانوا ينمقون العبارات قبل أن يلقوا خطبهم، لذا تتراءى فيها آثار

التعمل والتنقيح والإعداد، وكان محظوراً على غير المتقاضين أن يترافعوا في المحاكم. إذ لا يسوغ لمن كانت له قضية أن يرفعها بوكالة محام كما هو الحال عندنا، بل تقضي شريعة البلاد أن يتكلم صاحب القضية في قضيته بالذات، فمن ثم كان عليه أن يقصد إلى أحد الخطباء يلتمس منه تأليف خطاب له يحفظه ليتلوه في مجلس القضاء، وكثيراً ما كان بعض الخطباء يجوبون البلاد اليونانية ويتكلمون في موضوعات توحيها إليهم مخيلتهم، فتحتفل لذلك المحافل وتعقد الأندية والمؤتمرات.

وهنا نصيحة حكيمة من العميد (براون) في جامعة (بيل)، الذي كان يدرب الآخرين على الخطابة، وكيفية الإلقاء وتحضير الخطبة، وتوزيع بعض النصائح التي تفيد الخطيب إذا كان بائع قماش أو صانع أحذية. يقول (براون) في نصيحته: احتضن دراستك. احتضنها حتى تصبح يانعة، فمن خلالها تحصل على قطيع كامل من الأفكار الناجحة، مثلما تسبب ذرات الحياة الصغيرة في الانتشار والنمو، ويستحسن أن تستمر هذه العملية فترة طويلة، وحين تنهمك في جمع مادة علمية لإلقاء خطبة في احتفال معين اكتب جميع الأفكار المتعلقة بالمادة التي تخطر ببالك.

دَوِّن جميع أفكارك ببضع كلمات كافية لتثبيت الفكرة، ودع عقلك يبحث عن المزيد منها.

تلك هي الطريقة التي من خلالها يتدرب العقل على الإنتاج، وبها تبقى عملياتك الذهنية نشطة وبناءة.

دَوِّن كل هذه الأفكار التي دَوَّنها تفكيرك من دون أي مساعدة. فهي بالنسبة لتغذيتك الفكرية أثمن من الياقوت.

دَوِّنها على قطع من الورق، وستجد من السهل ترتيب هذه القطع حين تنظم مادتك. ثابر على كتابة جميع الأفكار التي ترد إلى تفكيرك. ليس عليك الإسراع في هذه العملية؛ فهي أهم عملية فكرية سيتاح لك الانهماك فيها. إنها الوسيلة التي تدفع العقل للنمو لكي يصبح قوة حقيقية منتجة.

إنها نصائح غالية حقًا، خلاصة هذه النصائح: أن الخطيب لكي ينجح في مهنته لا بد من تحضير موضوع الخطبة، وإعداده إعداداً دقيقًا. وإعداد الخطبة وتحضيرها ليس عيبًا يشين الخطيب؛ فإن كبار الخطباء ومشهوريهم -في القديم والحديث في الشرق والغرب- كانوا وما زالوا يقضون وقتًا في إعداد خطبهم، قبل أن يخرجوا بها إلى الناس، مع قدرتهم البالغة على الكلام في أي موضوع من واقع تجربتهم، وخبرتهم السابقة في مجال الخطابة والإلقاء. لانه لا يريد ان يقول كل شء، والوقت محدد وثمين، فلابد للخطيب ان يجزل ويفيد.

ومن ذلك ما جاء في (البيان والتبيين) و (الصناعتين) قال معمر أبو الأشعث: قلت لبهلة الهندي أيام اجتلب يحيى بن خالد أطباء الهند: ما البلاغة عند أهل الهند؟ قال بهلة: عندنا في ذلك صحيفة مكتوبة لا أحسن ترجمتها لك، ولم أعالج هذه الصناعة، فأثق من نفسي بالقيام بخصائصها وتلخيص لطائف معانيها. قال أبو الأشعث:

فلقيت بتلك الصحيفة التراجم فإذا فيها: أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش ساكن الجوارح.. إلى آخر ما جاء في هذه الصحيفة من وصف جيد للخطيب والأسلوب الخطابي.

ومن هنا ذكروا بعض الامور التي تجعل المستمع منقادا ومتفهما ومتعاطفا لما يعرضه الخطيب من الخطبة، وذلك يتم عندما يتألق الخطيب في الاداء والهندام، فالاسلوب المناسب قد يحقق مع الشخصية المعبرة المقبولة عند الجمهور نجاحات اسرع من خلال حوية الخطيب وتاديته الدور بشكل، فلا يحصل على ذلك الا بكسب قلوب الجماهير وامتلاكها، وهذا لا يتمكن منه الا ان يكون هيئته المتكونة من تعبيرات جسده وتقاسيم وجهه متناسبة والخطب الخطير الذي يؤديه، بل تكتمل الهيئة بالملبس المعبر عن جدية الموضوع الذي يريد ايصاله الى الجمهور، فان الخطيب الناجح يتعامل شكلا ومضمونا ومقتضى الحال الذي سيصب مادة خطبته فيه.

انظر الى كم من المؤمنين يجهش بالبكاء عند مشاهدة الخطيب لاحت عليه ملامح حزن الفاجعة الكبرى لسيد الشهداء عليه السلام، وما ذاك الى هو مسبب عن الجدية والحرمة التي يعتقدها الخطيب ويعتقد بها كلا من الخطيب والمخاطب، مع الجلل الواقعي الذي يصاب به الناس اثر حادثة الاستشهاد التي روعة قلوب اهل البيت جميعا حتى قبل وقوعها بزمن بعيد، بل كان الانبياء يحزنون ويجهشون بالبكاء الذين تقدمت عصورهم على عصر كربلاء بعصور..

وهذه (الشكليات)، تعتبر عون ونصرة للمادة الاساسية في الخطبة التي هي العمود، وهي خارجة عنه، معينة في حمله على المخاطبين. فتستدرحهم على القبول والموافقة وعدم الممانعة. وهي تتادى اما بصناعة وحيلة، او لا بصناعة وحيلة.

قال العلامة في شرحه على الجوهر: والاعوان، اقوال وافعال كانت خارجة عن الحجة الاقناعية، تعين عليها، وهي اما نصرة لا بصناعة وحيلة. كالشهادة والصكوك والسجلات، واما بصناعة وحيلة، تعدُّ المستمع لان يذعن للقول ويسمى استدراجات، والإعداد، اما يحصل بحسب القائل، كفضائله وشمائله ونقيصة خصومه، فانه اذا اشتهر بالصدق او القوة على الاقناع او سائر الفضائل واشتهر خصمه باضدادها، زاد ذلك في تصديق قوله[1].

لذا قال (قده): وهي من أقسام ما يقتضي الاستعداد للإقناع وتكون بصناعة وحيلة، وذلك بأن يظهر الخطيب قبل الشروع في الخطابة بمظهر مقبول القول عندهم.

ويتحقق ذلك على نحوين:

١ـ أن يثبت فضيلة نفسه ـ إذا لم يكن معروفا لدى المستمعين ـ إما بتعريفه هو لنفسه أو بتعريف غيره يقدمه لهم بالثناء، بأن يعرف نسبه وعلمه ومنزلته الاجتماعية أو وظيفته

---

(١) المصدر السابق.

إذا كان موظفا أو نحو ذلك.

ولمعرفة شخصية الخطيب الأثر البالغ - إذا كانت له شخصية محترمة - في سهولة انقياد المستمعين إليه والإصغاء له وقبول قوله، فإن الناس تنظر إلى من قال، لا إلى ما قيل، وذلك اتباعا لطبيعة المحاكاة التي هي من غريزة الإنسان، لا سيما في محاكاته لمن يستطيع أن يسيطر على مشاعره وإعجابه، ولا سيما في المجتمعات العامة، فإن غرائز الإنسان - وبالخصوص غريزة المحاكاة - تحيى في حال الاجتماع أو تقوى.

٢- أن يظهر بما يدعو إلى تقديره واحترامه وتصديقه والوثوق بقوله، وذلك يحصل بأمور:

منها: لباسه وهندامه، فاللازم على الخطيب أن يقدر المجتمعين ونفسياتهم وما يقدر من مثله أن يظهر به، فقد يقتضي أن يظهر بأفخر اللباس وبأحسن بزة تليق بمثله، وقد يقتضي أن يظهر بمظهر الزاهد الناسك.

وهذا يختلف باختلاف الدعوة وباختلاف الحاضرين، وعلى كل حال: ينبغي أن يكون الخطيب مقبول الهيئة عند الحاضرين حتى لا يثير تهكمهم أو اشمئزازهم أو تحقيرهم له.

ومنها: ملامح وجهه وتقاطيع جبينه ونظرات عينيه وحركات يديه وبدنه، فإن هذه أمور معبرة ومؤثرة في السامعين إذا استطاع الخطيب أن يحسن التصرف بها حسبما يريده من

البيان والإقناع.

وبعبارة أصرح: ينبغي أن يكون ممثلا في مظهره، فيبدو حزينا في موضع الحزن وقد يلزم له أن يبكي أو يتباكى، ويبدو مسرورا مبتشا في موضع السرور، ويبدو بمظهر الصالح الواثق من قوله المؤمن بدعوته في موضع ذلك .. وهكذا.

وكثير من الواعظين يتأثر الناس بهم بمجرد النظر إليهم قبل أن يتفوهوا، وكم من خطيب في مجالس ذكرى مصرع سيد الشهداء (عليه السلام) يدفع الناس إلى البكاء والرقة بمجرد مشاهدة هيئته وسمته قبل أن يتكلم.

اقول: لعل الامر مختلف جدا في فاجعة كربلاء على انها تاثير خطابي ناجح، او عمل تراجيدي مكتمل الاركان، فلا يتبغي اخذها شاهدا على ذلك، لان المسألة اكبر من ذلك بكثير، لان قلوب المؤمنين لا تحتاج الى الخطابة التي يصفون، الا تنظر ان كثيرا من المؤمنين بمجرد استذكار الفاجعة تدمع عيناه ويذهل عما هو فيه، ويزداد قلبه حرارة لقتل سيد الشهداء..

(٧)ـ الاستدراجات بحسب القول

من الامور المهمة التي ينبغي على الخطيب اتقانها وايجادها في فن الالقاء، هو انه لابد ان يتمتع بمعرفة تامة في مخارج الحروف، لما لذلك من وقع في فهم الكلمات صحيحة واخراجها فصيحة، وانتخاب كلمات مفهومة معلومة المعنى غير غريبة ولا وحشية ولا متنافرة ولا

يأنف عن سماعها، غير مخدشة للشعور والحياء، تبلغ القلب وتطرب بها الآذان، حتى يتغنى بها المستمع ويتذكرها ولا تطوى في النسيان بعد انتهاء فض مجلس التخاطب، والابتعاد عن سفاسف الالفاظ له اعتبار عند سامعيه، يزيد من قبول الفكرة ويعمق الصلة بين الخطيب والمخاطب، ويعبر بمقتضى الحال باجزل الكلام، وان يجود من صوته ويحسنه ما امكنه ولا يخرج عن المألوف، لانه ضرب من الاغفال..

ومن أشهر خطباء العصر الحديث في الغرب العالم الغربي (دوتلي مودي). كيف حضر هذا العالم خطبه التي جعلته مشهوراً عبر التاريخ؟ قال مجيبًا عن هذا السؤال: ليس لدي أي سر حين أختار موضوعاً أكتب اسمه على مغلف كبير، لدي الكثير من تلك المغلفات، فإذا وجدت أثناء القراءة شيئًا جيداً حول الموضوع الذي سأتحدث عنه أنقله إلى المغلف الصحيح وأضعه جانبًا، ودائمًا أحمل معي دفتر ملاحظات، فإذا استمعت إلى عبارات أثناء أي احتفال -تلقي ضوءاً على الموضوع- أسجلها ثم أنقلها إلى المغلف، وربما تركته جانبًا لمدة سنة أو أكثر. وحين أريد أن ألقي خطبة أتناول ما أكون قد جمعته، فأجد مادة كافية مما أجده هناك، إضافة إلى اجتهادي الخاص.

ويقول (آدوين جايبس): إن الخطب المجيدة هي تلك التي تتسلح بمادة احتياطية وافرة وفائضة، وهذه المادة الاحتياطية من المعلومات لا تتم ولا تتوطن عند الخطيب؛ إلا بتحضير موضوع الخطبة تحضيراً دقيقاً، وإعداده إعداداً جيداً قبل مجيء موعد الخطبة بوقت كاف، وهذا التحضير والإعداد لموضوع الخطبة يعطي الخطيب فرصة كبيرة

للتأثر بخطبته، والتأثير بها في غيره، كما يعطي الخطبة بهاءً وجمالًا من حيث أسلوبها وكلماتها.

أما الأساليب الخطابية المرتجلة فهي أقل بهاء ورونقًا من المُعَدَة والمحضرة، وكذلك الأفكار المرتجلة فهي فجة مبتسرة، إذا قيست بالأفكار المدروسة الناضجة المختمرة.

ثم إن ظهور الخطيب بمظهر المجازف الذي لم يعد الخطبة فيه اعتداد بالنفس، واستهانة بالحاضرين، وتبجح بعدم الاهتمام، ودعوى أن خاطر الخطيب أسرع من خواطر الناس، وهذه كلها صفات لا ترتضيها الجماعات.

قال العلامة في شرحه على الجوهر: واما بحسب القول، كتصرفاتٍ في الصوت والكلام، بان يؤدي باحسن عبارة واطيب صوت، بحيث يؤدي تلك التصرفات الى الاقناع.

واما بحسب المستمع، وهو احداث انفعال فيه، كالرقة في الاستعطاف، وضدها، اعني القساوة في ضده الذي هو الإغراء، او ايهامُ خُلقِ الشجاعة، او السخاوة، بمدح او غيره، فتوهم بأنه شجاع او سخي. بان يمدح او يذم اما بالنظم او النثر[1].

لذا قال (قده): وهي أيضا من أقسام ما يقتضي الاستعداد للإقناع وتكون بصناعة وحيلة. وذلك بأن تكون لهجة كلامه مؤثرة مناسبة للغرض الذي يقصده، إما برفع صوته أو

---

(١) المصدر السابق.

بخفضه أو ترجيعه أو الاسترسال فيه بسرعة أو التأني به أو تقطيعه، كل ذلك حسب ما تقتضيه الحال من التأثير على المستمعين.

وحسن الصوت وحسن الإلقاء والتمكن من التصرف بنبرات الصوت وتغييره حسب الحاجة من أهم ما يتميز به الخطيب الناجح.

وذلك في أصله موهبة ربانية يختص بها بعض البشر من غير كسب، غير أنها تقوى وتنمو بالتمرين والتعلم كجميع المواهب الشخصية.

وليس هناك قواعد عامة مدونة يمكن بها ضبط تغييرات الصوت ونبراته حسب الحاجة، وإنما معرفة ذلك تتبع نباهة الخطيب في اختياره للتغيرات الصوتية المناسبة التي يجدها بالتجربة والتمرين مؤثرة في المستمعين.

ولأجل هذا يظهر لنا كيف يفشل بعض الخطباء، لأنه يحاول المسكين! تقليد خطيب ناجح في لهجته وإلقائه، فيبدو نابيا سخيفا، إذ يظهر بمظهر المتصنع الفاشل، والسر أن هذا أمر يدرك بالغريزة والتجربة قبل أن يدرك بالتقليد للغير.

(٨)ـ الاستدراجات بحسب المخاطب

إن الإنسان إذا عرف أهمية الشيء ومكانته في الحياة سعى إليه بكل طاقته وجهده؛ ليتحصل عليه وينال شرفه وفضله. والخطابة من أهم الأشياء في حياة الإنسان؛ لأن الإنسان بطبيعته مدني اجتماعي يحب الخلطة ويكره العزلة، فإذا خالط الناس فلا بد أن يحدث بينه وبينهم اختلاف أيًّا كان سبب هذا الاختلاف، وحينئذ فلا بد له ولغيره من محاولة كل منهما بإقناع الآخر برأيه، وهنا تأخذ الخطابة دورها في المعارك الدائرة هجوماً ودفاعاً.

ومن هنا عرف الناس الخطابة منذ أن اجتمعوا في مكان واحد واستوطنوه، لأن الطبيعة تقتضي اختلاف الناس متى اجتمعوا سواء كان هذا الاختلاف في رأي أو في عقيدة، أو كان الاختلاف بسبب تنافس على غنيمة أو متاع أو سلطة، فيحاول المتفوق أن يستميل إليه من يخالفونه وأن يقنعهم، فإذا ما أقنعهم واستمالهم فهو خطيب وقوله خطبة، ثم إنه من الطبيعي أن تنشب أمور تستدعي تعاون المجتمع، وتضافر قواه على اجتلاب نفع عام مشترك أو اتقاء ضرر عام، فيتصدر بعض النابهين من هذا المجتمع لقيادة الجماعة وزعامتها، وعدتهم في ذلك الخطابة، على أن الناس في حياتهم القديمة تسلحوا بأسلحة مادية للدفاع والعدوان، وتسلحوا أيضاً بسلاح معنوي هو اللسان.

وما زالت الخطابة إلى الآن سلاحاً مرهفاً تتصاول به الأمم مهما

جيشت جيوشها، وتفننت في اختراع القذائف والمدمرات، لذلك لم يخلُ من الخطابة سجل أمة وعى التاريخ ماضيها، فقد حفظها خط أشور المسماري، وقيدها خط الفراعنة الهيروغليفي، ثم رواها تاريخ اليونان السياسي والأدبي منذ القرن السابع قبل الميلاد، وبها أخضع بوذا الجموع الهندية لتعاليمه، وبها أذاع الدين أنبياء بني إسرائيل، وكان لها مكانها العظيم في مجامع العرب قبل الإسلام وفي أسواقهم الأدبية بنوع خاص.

يقول ابن رشد ناقلًا عن أرسطو: ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغي أن يستعمل معه البرهان في الأشياء النظرية، التي يراد منهم اعتقادها، وذلك إما لأن الإنسان قد نشأ على مشهورات تخالف الحق، فإذا سلك نحو الأشياء التي نشأ عليها سهل إقناعه، وإما لأن فطرته ليست معدة لقبول البرهان أصلًا، وإما لأنه لا يمكن بيانه له في ذلك الزمان اليسير الذي يراد منه وقوع التصديق فيه، فهذا الصنف الذي لا يجدي معه الاستدلال المنطقي تهديه الخطابة إلى الحق الذي يراد اعتناقه؛ لأنها تسلك من المناهج ما لا يسلك المنطق.

فالخطابة إذًا ذات أهمية كبرى في حياة الأمم والشعوب والأفراد والجماعات. ومما يوضح ذلك أكثر وأكثر وقوفك على فضلها وعظيم منزلتها وشرفها بين العلوم، فهي سيدة العلوم كلها؛ لأنها لسانها المعرف بها، وصاحبها دائماً ما يكون صاحب سيادة ومكانة مرموقة، ما إن قام بواجباتها كما ينبغي، ولما كان فضل العلوم والصناعات واستظهار شرفها يتوقف على شرف غايتها؛ فإن الخطابة ذات شأن

خطير في غايتها؛ وما ذاك إلا لأن غايتها إرشاد الناس إلى الحقائق. ومواجهة الأباطيل بالتنبيه عليها، وحملهم على ما ينفعهم في عاجلهم وآجلهم.

والخطابة معدودة من وسائل السيادة والريادة والزعامة، وقد كانت من شروط الإمارة، فهي من أساسيات كمال الإنسان، وسبب من أسباب رفعته إلى ذرى المجد، أرأيت كيف أن الخطابة شرفها جسيم وفضلها عظيم، فهلا كنت واحداً من أرباب هذا المجد الشامخ، في سماء العلوم وذروة سنام الفنون.

إن لدراسة علم الخطابة فوائد كثيرة: أن دراسة علم الخطابة توقف الدارس على معرفة كيفية امتلاك القلوب، واستمالة النفوس، وتهييج المشاعر، وإثارة العواطف الكامنة الهادئة نحو مراده من مستمعيه، فبمعارفها تستضيء موارد الدليل، وتتضح مصادر الحجة لإنفاذ كل أمر جلل وجليل، وإدراك كل غاية شريفة، وبقوانينها يترشد الطالب إلى مواطن الضعف وشعب السهو والزلل، فيقوى على دحض حجة المناظر وتزييف سفسفطة المكابر، كما أنها من جانب آخر تثير الحماسة في النفوس الفاترة، وتهدئ النفوس الثائرة، وهي التي ترفع الحق وتخفض الباطل، وتقيم العدل وتدفع المظالم، وهي التي تهدي الضال إلى سواء السبيل، وتقضي على النزاع وتقطع الخصومات.

وما من شك في أن الخطيب البارع النابه والعالم المتحدث الفذ هو الذي تبرز قوته ودقته، ومدى استفادته من دراسة علم الخطابة: بالتعبير عن ما في نفسه، وقيامه بين ذوي الاتجاهات المختلفة،

والأفكار المتضاربة، والآراء المتناحرة، والحكم بينها، فلا يزال يبين لهم النافع من الضار والصواب من الخطأ، حتى يجعل الجميع في قبضة يده.

والخطيب البارع يقوم بين طائفتين قد استعرت بينهما نار العداوة والبغضاء، فيذكرهم بعواقب فساد ذات البين والتقاطع، وما يجره عليهما طول أمد الخصومة، ومن ثم فهو يسلك معهم سبيل التحذير والترهيب من مغبة هذا البغض وتلكم العداوة، وما يجر عليهما بسببه من نتائج سيئة، ثم يرغبهما في الصلح وما له من فضل وثواب عند الله تبارك وتعالى، ويراعي في ذلك كله الصبر والمثابرة.

إن الخطيب لو فعل ذلك لبانت له أكثر وأكثر ضرورة وقوف من يتصدى لمهمة توجيه الناس على أصول وقواعد وقوانين علم الخطابة، ولبان له فائدة دراستها وثمرة معرفة أصولها.

إن الداعية يخاطب كل الناس والناس مختلفون في دوافعهم وأهدافهم، فلا بد أن يكون الخطيب أعلم منهم، يطل بثقافته الواسعة عليهم جميعًا، ويلاحقهم بمعرفته بطبائع النفوس التي يتمسك بأعرافها وتقاليدها، إلى حد الدفاع عنها ومهاجمة من يحاول النيل منها.

ومن ثم فالحكمة تقتضي مسايرة الداعية الخطيب لهذه الطبائع، وملازمتها بالرفق واللين، دون أن ينمع معها، وصولًا بها إلى إعلان شعائر الإسلام، بعد أن تكون النفوس المخاطبة مِن قِبله قد

تهيأت للغراس الجديد. فإذا كانت الخطابة لها هذه الأهمية العظيمة، ولها هذا الأثر الكبير في حياة الأمم والجماعات والأفراد: فهي إذاً جديرة بأن تدرس، وجديرة بأن توضع لها أصول: ذلك أن فن الخطابة يحاول تحليل الخطب، واستنباط الأصول العامة للخطابة الناجحة، ويرسم السبل التي يسلكها الخطيب ليستميل الجمهور ويقنعه، وبهذا تقوى الخطابة، ويتزود الخطباء بتجارب سابقيهم، وتنضج مواهبهم، ويقفون على خصائص الخطباء الكبار، وعلى ما في خطبهم من دقائق كفلت لهم البراعة.

ومنذ القدم وضع أرسطو للخطابة أصولاً ما تزال تراعى، وقرر أنها فن في قوله: إن كل الناس يلجئون للخطابة والجدل بدرجات متفاوتة، وبعض الناس يمارس الخطابة والجدل فطرة وسليقة، وبعضهم الآخر يمارسها بالمرانة التي اكتسبها من مقتضيات الحياة، والوسيلتان ممكنتان، فواضح أن تكون هناك طريقة وأن يكون هناك مجال لتوجيه تطبيقها، ولضرورة النظر في السبب الذي يؤدي إلى إنجاح هذا العمل المنساق بالعادة، أو المندفع بالفطرة والسليقة. ولا يشك إنسان في أن مثل هذه الدراسة من خاصة الفن.

لذا قال (قده): الاستدراجات بحسب المخاطب: وهي أيضا من أقسام ما يقتضي الاستعداد للإقناع وتكون بصناعة من الخطيب. وذلك بأن يحاول استمالة المستمعين وجلب عواطفهم نحوه ليتمكن قوله فيهم ويتهيأوا للإصغاء إليه، مثل أن يحدث

فيهم انفعالا نفسيا مناسبا لغرضه، كالرقة والرحمة، أو القوة والغضب، أو يضحكهم بنكتة عابرة لتنفتح نفوسهم للإقبال عليه، ومثل أن يشعرهم بأنهم يتخلقون بأخلاق فاضلة كالشجاعة والكرم أو الإنصاف والعدل أو إيثار الحق، أو يتحلون بالوطنية الصادقة والتضحية في سبيل بلادهم، أو نحو ذلك مما يناسب غرضه، وهذا يكون بمدحهم والثناء عليهم أو بذكر سوابق محمودة لهم أو لآبائهم أو أسلافهم.

وإذا اضطر إلى التعريض بخصومه الحاضرين فيظهر بأنهم الأقلية القليلة فيهم، أو يتظاهر بأنه لا يعرف بأنهم موجودون في الاجتماع، أو أنهم لا قيمة لهم ولا وزن عند الناس.

وليس شئ أفسد للخطيب من التعريض بذم المستمعين أو تحقيرهم أو التهكم بهم أو إخجالهم، فإن خطابه سيكون قليل الأثر أو عديمه أصلا وإن كان يأتي بذلك بقصد إثارة الحمية والغيرة فيهم، لأن هذه الأمور - بالعكس - تثير غضبهم عليه وكرهه والاشمئزاز من كلامه.

ولإثارة الحمية طرق أخرى غير هذه.

وبعبارة أشمل وأدق: إن التجاوب النفسي بين الخطيب والمستمعين شرط أساسي في التأثر بكلامه، فإذا ذمهم أو تهكم بهم بعدهم عنه وخسر هذا التجاوب النفسي.

وهكذا لو أضجرهم بطول الكلام أو التكرار الممل أو

التعقيد في العبارة أو ذكر ما لا نفع فيه لهم أو ما ألفوا استماعه. والخطيب الحاذق الناجح من يستطيع أن يمتزج بالمستمعين ويهيمن عليهم، بأن يجعلهم يشعرون بأنه واحد منهم وشريكهم في السراء والضراء، وبأنه يعطف على منافعهم ويرعى مصالحهم، وبأنه يحبهم ويحترمهم، لا سيما الخطيب السياسي والقائد في الحرب.

(٩)- شهادة القول

قد تكون الفكرة التي يدعو إليها الخطيب بغيضة إليهم، كأن يدعو إلى تقييد التعليم في جمع من المتعلمين، أو إلى الاشتراكية في جمع من المالكين، أو إلى التحلل من قيود الدين في مجتمع من المتدينين، أو إلى الخضوع لأحكام الدين في جمهور من الماجنين، فيقدم خطبته بكلمة ملطفة لهذه الخصومة، مخففة لما في نفوسهم من عداء سابق لما يدعو إليه؛ إذ يدعو الجمع إلى الخضوع للحق والتجرد من التعصب للهوى ولو فترة من الزمن، وفي غير هذه الأحوال لا حاجة إلى مقدمة. بأن تكون شائقة تجذب السامعين إلى الموضوع، جديدة غير مبتذلة أو مشاعة، صالحة لكل خطبة.

فينبغي أن يستمد الخطيب عظته ونصحه من النصوص الشرعية والعلوم الكونية والفضائل النفسية. ولنا في هدي النبي -صلى الله عليه وآله- خير قدوة وأفضل توجيه، فكثيراً ما كان يخطب بالقرآن الكريم.

وكذلك نجده واضحا في خطب اهل البيت عليهم السلام، فان

اكلموا عليهم السلام نطقوا حفا وقالوا صدقا. فبهداهم نهتدي، وبكلامهم نقتدي، ففيه رضا الرب الكريم، وثوابه العميم.

ولا غرو؛ فمن معاني القرآن الكريم تنفجر ينابيع الخطابة الصحيح، والخطابة المستمدة منه هي وقود النهضة الرشيدة، وضياء أمة تريد أن تستقيم على دربها، إذ إن أسلوبه في خلق الضمير الزكي والفكر الراقي وتقويم السلوك المعوج يكفي ويغني، ويشفي ويهدي للتي هي أقوم، كما قال من أنزله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[1].

وعلى الخطيب أن يحاول جهده في أن تكون خطبته محكومة بهذا الإطار السابق، ولا مانع من الاستئناس ببعض القصص القصيرة والصحيحة، خاصة للعامة التي تحب هذا النوع من القول وتطير وراء أصحابه، وليكن ذلك بحذر وبقدر.

وما جاء في القرآن الكريم من أساليب الترغيب والترهيب، والتبشير والتحذير، والوعد والوعيد، على الأسلوب البالغ حد الإعجاز، يؤثر في القلوب ويستجيش الوجدان، ويثير العواطف ويأخذ بشكائم النفوس، ويعين على التفنن في أساليب الوعظ الخطابي عند حلول الأزمات، والحاجة إلى تأليف قلوب الجماعات، حتى إن الخطيب البليغ -الذي يحسن استخدام الآيات- يمكنه أن يدفع بالخطبة الواحدة من الملمات ما لا يدفع بالبيض المرهفات، ويملك من قلوب الرجال ما لا

---

(١) الإسراء: ٩.

يملك بالأموال، أما السنة المطهرة فهي أعظم نبع بعد القرآن الكريم. يغترف منه الخطيب غرفًا ويعب منه عبًا؛ ليحيا هو في نفسه بالسنن. وليقيم بيته وأهله وحياته كلها على السنة، فيكون مرآة صافية للناس يرون فيها عيوبهم، ويتعرفون منها على جوانب النقص فيهم، فيقومون العيوب ويستدركون النقص بمحاكاة الإمام والخطيب والاقتداء به.

ثم ان أسلوب الخطبة والمقال[1] يتدرج العمل الفني فيه بثلاثة أدوار: الإيجاد، والتنسيق، والتعبير، والمراد بالإيجاد التفكير لاستنباط المعاني، والمراد بالتنسيق تنظيم المعاني وترتيبها، أما التعبير فهو إبراز هذه المعاني بأسلوب ملائم لها وللسامعين وللمتكلم، أسلوب ملائم لها لأن الموضوعات تختلف؛ فالخطبة الحربية تلائمها الكلمات

---

(١) الكتابة والخطابة تشتركان في الإجادة والتنسيق ولكنهما تختلفان في التعبير؛ لأن تعبير الخطيب خاضع لذوقه، وما يدعو إليه المقام من تقصير الجمل أو تطويلها، ومن تكرار أو إيماء، وانتقاء للألفاظ الخفيفة على السمع، أو التحليق في سماء الخيال حينًا، وإيثار النكتة حينًا آخر، مع الإشارة والحركة ونبرة الصوت ونفوذ الخطيب، وغيرها مما يتطلبه فن الخطابة، ثم لا بد في أسلوب الخطبة من الوضوح والسهولة. أما تعبير الكاتب ففيه ترو وتأنق وتصعيب أحيانًا؛ لأن للقراء فسحة من الوقت يفكرون فيها في معنى ما استغلق، ويكررون تلاوته، فلا ضير أن يصعب الكاتب ويعلل ويحلل، أما الخطيب فإنه يقذف بكلماته، فيتلقاها الجمع في سرعة لا تيسر له مراجعتها أو التوقف لتفهمها؛ لأنه مضطر إلى متابعة الخطيب وتلقف ما يقول، فإذا توقف للتفهم انقطعت صلته بالخطيب فضاعت قيمة الخطبة.

القوية الحماسية والصور الخيالية، والخطبة القضائية يلائمها الأسلوب المتزن، وخطبة التأبين يشاكلها الأسلوب المتفجع وهكذا. وملائم للسامعين فيتأنق الخطيب في خطبته للخاصة، ويعدل إلى السذاجة مع العامة، ويطنب في الجمع المستكثر المستزيد، ويوجز في الجمع المؤثر للإقلال وهكذا، وملائم لحال الخطيب نفسه من فرح أو أسى ومن غضب أو رضا ومن انتقام أو رحمة.

والكلمات هي اللبنات التي يبني منها الأديب عمله الفني، فهي كالدهان في رسم الرسام، واللآلئ في أنامل اللآء، والأحجار في يد البناء، والصخور في محفر النحات، والأديب يستطيع بمواهبه وسعة حيلته أن يصنع منها صوراً عدة، تمثل العواطف المختلفة تمثيلًا كاملًا، وذلك برصفها وتأليفها في أسلوب خاص، فإن المفردات التي لا ينتظمها أسلوب لا أثر لها في النفس، وإنما يبين أثرها إذا ما صيغت لتصور عاطفة أو تعبر عن فكرة.

والخطيب والأديب عامة يتخير الألفاظ المعبرة عن عاطفته، وينتظمها في نسق ملائم للمقام.

فإذا أراد الخطيب أن يجعل لخطبته افتتاحًا وجب أن يعنى به تمام العناية، وأن يجمله بكل وسائل التجميل المناسبة التي تجتذب الأفكار إليه، وتهيئ الأسماع له وتجعل النفوس تتقبله بقبول حسن، فإن الفكرة الأولى عن شيء أو عن أمر أو عن شخص تثبت وتقر بالنفس، ومحوها يحتاج إلى عناء شديد، فإن كانت حسنة صعب تهجينها، وإن كانت سيئة صعب تزيينها، والافتتاح هو أول ما يلقى الخطيب به

الجماعة، فإن وقع من نفوسهم القبول كانت الخطبة غالبًا على غرارد. واستطاع أن يصل إلى قلوبهم، وإن لم يصادف قبولًا صعبت الحال واحتاج الأمر إلى خبير بأحوال النفوس حاذق في طرق العلاج، ووسائل الشفاء من ذلك النفار وهذا الشماس.

قال ابن الأثير في كتاب (المثل السائر): وإنما خصت الابتداءات بالاختيار؛ لأنها أول ما يطرق السامع من الكلام، فإذا كان ذلك الابتداء لائقًا بالمعنى الوارد بعده، توافرت الدعاوي على استماعه، ويكفيك من هذا الباب الابتداءات الواردة في القرآن الكريم كالتحميدات المفتتح بها أوائل السور، وكذلك الابتداءات بالنداء كقوله تعالى في أول سورة الحج: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ) [1].

فإن هذا الابتداء مما يوقظ السامعين للإصغاء إليه، وللخطباء مذاهب شتى في افتتاحهم، ولا نستطيع حصر طرقها؛ لأن أفضل مناهجها مرجعه إلى حسن تصرف الخطيب وجودة تقديره، ولكننا نذكر بعضها على سبيل المثال لا على طريق الحصر، فمن الخطباء من يفتتح خطبته بما يشير إلى موضوعها، ويلوح بالقصد منها.

ومن أبلغ الافتتاحات التي تشير إلى موضوع الخطبة افتتاح امير المؤمنين عليه السلام في خطبته بعد اختلاف الحكمين، واستنصار معاوية بقول حكم عمرو بن العاص (عليهما لعائن الله ابدا)، فقد قال عليه السلام-: (الحمد الله وإن أتى الدهر بالخطب الفادح، والحدث

---

(١) الحج: ١.

الجليل، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ليس معه إله غيره، وأن محمداً عبده ورسوله -صلى الله عليه وآله- أما بعد؛ فإن معصية الناصح الشفيق العالم المجرب، تورث الحيرة، وتعقب الندامة، وقد كنت أمرتكم في هذه الحكومة أمري، ونقلت لكم مخزون رأيي لو كان يطاع لقصير أمر، فأبيتم علي إباء المخالفين الجفاة والمنابذين العصاة حتى ارتاب الناصح بنصحه، وضن الزند بقدحه، فكنت وإياكم كما قال أخو هوازن: أمرتكم أمري بمنعرج اللوى.. فلم تستبين النصح إلا ضحى الغد).

ومن الخطباء من يبتدئ خطبته بحكمة أو مثل سائر أو ببعض أقوال المتقدمين أو بآية كريمة أو حديث شريف يناسب المقام، فيكون حجة في الاستدلال كخطيب يبتدئ خطبته في تعاون الجماعة في إصلاح حالها، وتقويم الفاسد من أمرها، فيبدأ بقول الله -تبارك وتعالى-: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) [1].

وقد يحيى الخطيب بافتتاحه كلاماً قد قاله؛ ليربط ما بين ما قاله أولاً، وما يقوله الآن فيكون ذلك إيناساً للمعلومات وتوثيقاً لها، وقد يبتدئ الخطيب خطبته بالثناء على السامعين ليهيئ نفوسهم لتلقى كلامه بالقبول؛ إذ لا شيء يهز أعطاف السامعين كالثناء عليهم، وذلك باب واسع يصح الدخول فيه بشرط الاتزان وضبط النفس.

---

(١) آل عمران: ١٠٤.

آداب تتعلق بالخطيب أثناء خطبته وهي:

سداد الرأي، وصدق اللهجة، والتودد للسامعين: فعلى الخَطيب أنْ يُراعي أحوال الجمهور، وأن يَتودد إليهم، وأن يتقرب منهم. وأن يُخاطبهم على قدر عقولهم؛ وأن يُراعي أحوالهم، وآداب الخطيب مع الجمهور كثيرة؛ من أهمها: أن يصرف من يريد إرشاده عن الرذيلة إلى الفضيلة بتلويح في المقال، وتعريض في الخطاب ما أمكن؛ فالتعريض في ذلك أبلغ من التصريح، فإنّ التَأمُّل فيه إذا أداه إلى الشعور بالمقصود منه، كان أوقع في نفسه، وأعظم تأثيراً في قلبه، وأدعى إلى التنبيه للخطأ، مع ما فيه من مراعاة حُرمة المُخَاطَب بترك المُجاهرة بالتوبيخ؛ وأيضاً التعريض لا تنتهك به سجف الهيبة، ولا يرتفع معه ستر الحشمة.

أما صريح التوبيخ والتقريع الشديد العنيف؛ فقد يورث الجرأة على الهجوم بالخلاف، ويُهَيِّجُ الحِرْصَ على الإصرار، والبقاء على ما هو عليه، ولا سيما النفوس المُنطوية على الكِبْر، ومن آداب الداعية مع السامعين: التلطف في القول، والرفق في المعاملة، مع تحري الإقناع. فلهذا شأنه في نجاح المرشد في مقام الدعوة إلى الخير، ومنها أن يذكر الداعية من يريد نصحه وتذكيره بخير، ويصفه بالجميل؛ كأن يُبَيِّن له ما له من حسب، وما فيه من فضل؛ وما عليه من نعمة؛ ليَجْذِب قلبه إليه، ويعده بذلك لقبول الموعظة.

والكتاب العزيز فيه من الموعظة خير دليل على سلوك الوعظ باللين والالطاف والرحمة في النصح والارشاد قال تعالى: ﴿فبمَا رَحمَةٍ

مِنَ اللهِ لِنتَ لهمْ ﷺ ولوْ كُنتَ فظًا غليظَ القلبِ لانفضُّوا منْ حولِكَ ﷺ[1].

لذا قال (قده): شهادة القول: وهي من أقسام "النصرة" التي ليست بصناعة وحيلة، ومن أقسام ما يقتضي نفس الإقناع.

وهي تحصل: إما بقول من يقتدى به مع العلم بصدقه كالنبي والإمام، أو مع الظن بصدقه كالحكيم والشاعر.

وإما بقول الجماهير أو الحاكم أو النظارة، وذلك بتصديقهم للخطيب أو تأييدهم له بهتاف أو تصفيق أو نحوها.

وإما بوثائق ثابتة كالصكوك والسجلات والآثار التاريخية ونحوها. وهذه الشهادة - على أنها من الأعوان - تفيد بنفسها الإقناع.

وقد تكون بنفسها عمودا لو صح أخذها مقدمة في الحجة الخطابية، وتكون حينئذ من قسم "المقبولات" التي قلنا: إن الحجة الخطابية قد تتألف منها.

(١٠) شهادة الحال

فإما حال تدرك بالعقل، أو حال تدرك بالحس. فأما الحال التي تدرك بالعقل فمثل فضيلة القائل، واشتهاره بالصدق والتمييز.

وأما الحال التي تدرك بالحس: فإما قول، وإما غير قول.

---

(١) آل عمران: ١٥٩.

والقول مثل التحدي، ومثل اليمين، ومثل العهود.

أما التحدي فكمن يأتى بما يعجز عنه، فيعلم أن دعواه دعوى صادقة، ولولا ذلك لما أيد من السماء بما ليس في طباع البشر أن يوجد بقولهم، وكمن يدعى أنه أعلم من إنسان آخر بالطب، وإلا فليعالج هو معالجته.

واما اليمين فحالها معروفة.

وأما العهود فهي أقاويل أيضاً مدونة مكتوبة، وهي شريعة ما، يشرعها المتعاهدان على أنفسهما.

وأما الحال المحسوسة، غير القول، فمثل من يخبر ببشارة، وسحنة وجهه سحنة مسرور بهج، أو يخبر بإظلال آفة وسحنة وجهه سحنة مذعور خائف، أو ينطق عن تقرير بالعذاب والثواب.

فمن ذلك ما تكون الحال الشاهدة تتبع الانفعال النفساني مثل السحنة والهيئة؛ ومن ذلك ما تكون الحال الشاهدة طارئة من خارج مثل العقوبة أو المبرة.

لذا قال (قده): وهي أيضا من أقسام "النصرة" التي ليست بصناعة وحيلة، ومن أقسام ما يقتضي نفس الإقناع.

وهذه الشهادة تحصل: إما بحسب نفس القائل، أو بحسب القول.

١ـ ما هي بحسب القائل: إما لكونه مشهورا بالفضيلة من الصدق والأمانة والمعرفة والتمييز، أو معروفا بما يثير احترامه أو

الإعجاب به أو التقدير لما يقوله ويحكم به، كأن يكون معروفا بالبراعة الخطابية أو الشجاعة النادرة أو بالثراء الكثير أو بالحنكة السياسية أو صاحب منصب رفيع، أو نحو ذلك.

وقد قلنا: إن لمعرفة الخطيب الأثر البالغ في التأثير على المستمعين، فكيف إذا كان محبوبا أو موضع الإعجاب أو الثقة! وكلما كبرت سمعة الخطيب وتمكن حبه واحترامه من القلوب كان قوله أكثر قبولا وأبعد أثرا.

وإما لكونه تظهر عليه أمارات الصدق - وإن لم يكن معروفا بأنحاء المعرفة السابقة - مثل أن تطفح على وجهه أسارير السرور إذا بشر بخير، أو علامات الخوف والهلع إذا أنذر بشر، أو هيئة الحزن إذا حدث عما يحزن .. وهكذا.

ولتقاطيع وجه الخطيب وملامحه ونبرات صوته الأثر الفعال في شعور المستمعين بأن ما يقوله كان مؤمنا به أو غير مؤمن به.

والوجه الجامد القاحل من التعبير لا يستجيب له المستمع، ولذا اشتهر: "ان الكلمة إذا خرجت من القلب دخلت في القلب" وما هذا إلا لأن إيمان الخطيب بما يقول يظهر على ملامح وجهه ونبرات صوته رضي أم أبى، فيدرك المستمع ذلك حينئذ بغريزته، فيؤثر على شعوره بمقتضى طبيعة المحاكاة والتقليد.

٢- ما هي بحسب القول: مثل الحلف على صدق قول، والعهد أو التحدي كما تحدى نبينا الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)

قومه أن يأتوا بسورة أو آية من مثل القرآن المجيد، وإذ عجزوا عن ذلك التجأوا إلى الاعتراف بصدقه.

ومثل ما لو تحدى الصانع أو الطبيب أو نحوهما خصمه المشارك له في صناعته بأن يأتي بمثل ما يعمل، ويقول له: إن عجزت عن مثل عملي فاعترف بفضلي عليك واخضع لقولي.

(١١)- الفرق بين الخطابة والجدل

مواطن المشاركة والمشاكلة بين الخطابة والجدل

قال ابن سينا في كتاب الخطابة من المنطق: الخطابة قد تشارك الجدل باعتبار، وتشاكله باعتبار. أما المشاركة فمن جهتين: إحداهما في القصد، والثانية في الموضوع. أما المشاركة بالقصد فلأن كل واحد منهما يروم الغلبة في المفاوضة. أما القائس فبالإلزام، وأما الآخر فبالانفصال. وإن كان في الخطابة غرض آخر هو غرض القائس، وذلك هو إيقاع التصديق، وكان الآخر لا يكفيه في كمال فعله أن يقاوم المقدمات والقياس فقط، بل وأن يعود قائسا على مقابل نتيجة الخصم فيبين كذبه.

والجهة الثانية من الجهتين الأوليين أنه ليس ولا لواحد منهما موضوع يختص به نظره. أما الجدل فقد علم أمره. وأما الخطابة، فإن العامة لا يهتدون إلى تمييز الموضوعات بعضها عن بعض، وتخصيص الكلام في موضوع مبني على مباد تليق به وحده، على ما توجبه الصناعة البرهانية. بل الخطابة في ذلك كالجدل. وإن كان الجدل

التفاته الأول إلى الكليات، والخطابة التفاتها الأول إلى الجزئيات. على أن لها أيضاً أن تتعاطى الكلام في الكليات من الإلهيات والطبيعيات والخلقيات. فهذا هو المشاركة. أ هـ.

لما لم يكن للغرض في الخطابة إصابة الحق، ولا إلزام العدل بل الإقناع وحده، كان كل مقنع مناسبا للغرض. وليس كل ما يقنع هو قول قياسي أو تمثيل، أو شيء مما يجري مجرى ذلك.

وقد عرفت مما تقدم ان الخطابة: صناعة عقلية كلامية، الغرض منها إقناع الجمهور من السامعين في كل فن يكون التصديق[1] فيه بقدر الإمكان. فإن الإقناع تصديق بشيء مع اعتقاد إمكان خلافه.

لكن النفس بما تسمعه من الخطابة تصير أميل إلى التصديق معاً يخالفه وهو الظن الغالب.

وقد نطق الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الذي هو تنزيل العزيز الحكيم بمثله، فقال: (ادع إلى سبيل ربك) أي الديانة الحقيقية (بالحكمة) أي بالبرهان، وذلك ممن يحتمله (والموعظة الحسنة) أي الخطابة، وذلك لمن يقصر عنه (وجادلهم بالتي هي أحسن) أي بالمشهورات المحمودة.

---

(١) التصديق: يطلق التصديق على قسم من العلم، مقابل للتصور. والتصديق فعل عقلي يستلزم نسبة الصدق إلى القائل، وضده الإنكار والتكذيب. وله درجات فالتصديق إن كان مع تجويز نقيضه سمى ظناً، وإلا جزماً واعتقاداً. والجزم إن لم يكن مطابقاً للواقع سمي جهلاً مركباً. وإن كان مطابق له ثابتاً أي ممتنع الزوال بتشكيك المشكك يسمى يقيناً.. وإلا تقليداً.

فآخر الجدل عن الصناعتين لأن تينك مصروفتان إلى الفائدة، والمجادلة مصروفة إلى المقاومة. والغرض الأول هو الإفادة، والغرض الثاني هو مجاهدة من ينتصب للمعاندة.

فالخطابة ملكة وافرة النفع في مصالح البلاد، وبها يدير العباد. فمواضع المشاركة مع الجدل[١] في أنهما يفيدان الظن، وأنهما يعمّان جميع المطالب، وأنواع العلوم.

واول مواضع المشاكلة والافتراق أن مبادئهما جميعا المحمودات. لكن الجدل محموداته حقيقية، والخطابة محموداتها ظنية.

وأن الجدل ينظر في الأمور الكلية دون الجزئية، والخطابة لا تختص بالأمور الكلية، فإن أكثر منافعها في الأمور الجزئية.

قال ابن سينا في كتاب الخطابة من المنطق: فإن الأحكام التي هي أخص، أشد نفعاً وأقرب إلى الباب، وأليق به. وكذلك اذا اخذت تستعملها في الجزئيات، فتلطف في تخصيصها تلطاف آخر، حتى تكاد تطابق ذلك الشخص المتكلم فيه وحده.

مثال ذلك في المدح: اذا كان عندك مقدمة مناسبة للمدح، كقولك: الإلهي هو الذي يكاد أن تكون فيه قوة إلهية، فإن هذا من المديح البالغ جدا. لكنك إذا مدحت واحدا من الفضلاء بهذا، فقد

---

(١) عرفت مما تقدم ان الجدل: ملكة صناعية يتمكن بها من تأليف الحجة من المشهورات أو المسلمات، فينتج نتيجة ظنية. وعرفه الغزالي بأنه منازعة تجري بين متعارضين لتحقيق حق وإبطال باطل.

مدحته بما يعمه وغيره من الذين يجرون مجراه.

فإن خصصت وزعمت أنه الذي فعل الأمر الإلهي الفلاني، فظفر بفلان، وأنقذ فلانا من ورطة، كان هذا بالمدح أليق، وإلى الإقناع أقرب. فإنك إذا قلت: إن فلانا إلهي، لم تقنع بذلك، ما لم تدل على جزئي من الأمور به يصير مثله إلهيا. هكذا ينبغي أن يفهم أيضاً هذا الفصل.

ومنها ان الجدل أنفع وأنجح في الإلزام، لأن المقصود الأول منه الإلزام والغلبة.

والخطابة تنفع في الأمور المدعية، وتدبير المصالح الجزئية، أكثر من منفعة الجدل والبرهان[١]، فإنها تؤثر في النفوس تأثيراً بليغاً، فتفعل بحسب ذلك وإن لم يحصل التصديق اليقيني والمشهوري. وتأثير الخطابة عام، وتأثير البرهان والجدل خاص.

ومنها ان نفوس العامة من الناس أقبل للخطابة وأفهم لها، وأطوع من كل نوع من أنواع العلوم.

ولم يزل خطباء الملل يجذبون النفوس إلى آرائهم، ويميلون القلوب إلى أهوائهم، بالحجج الإقناعية والأقيسة الخطابية[٢].

لذا قال (قده): لما كانت صناعة الخطابة وصناعة الجدل

---

(١) عرفت ان البرهان: قياس مؤلف من يقينيات، ينتج يقيناً بالذات اضطراراً.

(٢) الأقيسة الخطابية: أي المؤلفة من المظنونات أو منها ومن المقبولات أو المشهورات، ويسمى هذا القياس قياساً خطابياً أيضاً. وعند المتكلمين يسمى أمارة. انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي.

يشتركان في كثير من الأشياء استدعى ذلك التنبيه على جهات الافتراق بينهما، لئلا يقع الخلط بينهما.

أما اشتراكهما: ففي الموضوع، فإن موضوع كل منهما عام غير محدود بعلم ومسألة، كما قلنا في الجدل: إنه ينفع في جميع المسائل الفلسفية والدينية والاجتماعية وجميع الفنون والمعارف. والخطابة كذلك، وما يستثنى هناك يستثنى هنا.

ويشتركان أيضا في الغاية، فإن غاية كل منهما الغلبة. ويشتركان في بعض مواد قضاياهما، إذ تدخل المشهورات فيهما، كما تقدم.

أما افتراقهما: ففي هذه الأمور الثلاثة نفسها:

١ـ في الموضوع، فإن الخطابة يستثنى من عموم موضوعها المطالب العلمية التي يطلب فيها اليقين، فإن استعمال الأسلوب الخطابي فيها معيب مستهجن إذا كان المخاطب بها الخاصة، وإن جاز استعمال الأسلوب الجدلي لإلزام الخصم وإفحامه أو لتعليم المبتدئين. كما أنه ـ على العكس ـ لا يحسن من الخطيب أن يستعمل البراهين العلمية والمسائل الدقيقة لغرض الإقناع.

٢ـ في الغاية، فإن غاية الجدلي الغلبة بإلزام الخصم وإن لم تحصل له حالة القناعة، وغاية الخطابة الغلبة بالإقناع.

٣ـ في المواد، فقد تقدم في الكلام عن "العمود" بيان الفرق فيها، إذ قلنا: إن الخطابة تستعمل فيها مطلق المشهورات

الظاهرية، وفي الجدل لا تستعمل إلا الحقيقية.

وهناك فروق أخرى لا يهمنا التعرض لها.

وسيأتي في باب أعداد المنافرات التشابه بين الجدل والمنافرة بالخصوص والفرق بينهما كذلك.

(١٢)- اركان الخطابة

يذكر الماتن رحمه الله جملة من اركان الخطابة، اولها: الخطيب، وهنا لابد من الاشارة ان صاحب الخطبة(الشرعي)، ليس بالضرورة ان يكون هو الخطيب والقائل، فقد يكون الذي كتب الخطبة شخص غير الذي يخطب بالناس، وهذا منه اليوم كثير، بل الاكثر، وحتى عند القدماء كان هذا حاصل، وعلى كل حال فان الخطيب الذي يباشر الخطابة في المخاطبين وان كان الكاتب لها شخص آخر .

والركن الآخر هو الخطبة نفسها، او الخطاب او القول، الفاظ مترادفة يجمعها معنى واحد، هو الكلام الذي يقال في حضرة المخاطبين والمستمعين.

والركن الثالث المستمع، وهو على ثلاثة اقسام: مخاطب وحاكم ونظارة. ياتي تفصيلها .

لذا قال (قده): أركان الخطابة المقومة لها ثلاثة:

القائل (وهو الخطيب) (والخطيب التام من أحاط بما ذكرناه، ويحتاج مع ذلك إلى قريحة وطبع فإن كثيراً ممن لا وقوف لهم على قوانين الخطابة،

خطبوا فأحسنوا، ووعظوا فأقنعوا وأثروا تأثيراً بليغاً. وخطب آخرون ممن وقف على هذه القوانين الكلية، فقصروا ولم يجيدوا، لأن القوانين الكلية، غير القرائح المطبوعة التي هي مرتاحة بجزئيات ذلك الفن وأن يكون الخطيب في هيئة تليق في حال الخطابة، من رقة وهشاشة وحلم وطلاقة، وغضب وتعبس. فإنك قد تقنع بما يحكم به المعروف بالصدق من غير أن تسومه إقامة البرهان، وتقنع بما يخبر به من تشهد سحنته وهيئته بما يخبر به، كالذي هيئته هيئة مرعوب مذعور، إذا حدثك بأن وراءه فتنة أو آفة، كذلك الخطيب عليه أن يتكلف من إيراد العمد والحيل ما يمكن إيراده في كل باب. فإن كان الأمر مما يعسر تقريره في النفوس، فليس ذلك مما يعود على الخطيب بتعجيز، لأنه ليس الخطيب خطيبا لأجل أفعال تصدر عنه خطابية، بل للملكة على الإقناع في كل شيء).

والقول (وهو الخطاب) (وما يتعلق بالألفاظ، يجب أن تكون حلوة عذبة، فصيحة بليغة، غير ركيكة ولا غريبة ولا وحشية، بل مأنوسة مألوفة مستحسنة، وتكون حسنة الروابط، جيدة الانفعالات، بينة الدلالة، ويربط كل كلام إلى ما يناسبه وشاكله، ويفصل عما لا يناسبه ولا يشاكله. ويزين الألفاظ بأنواع المجاز والاستعارات والتشبيهات، ولا يستكثر منها. وتكون موزونة مسجعة، ويذكر القرائن المناسبة، وقد يحسن في الخطبة تصدير يفهم الغرض الذي يصار إليه، وخصوصاً في المشورية. فإن الخطب على رءوس الملأ تكون في الأكثر مشورية، وقد تكون منافرية. وقد علم ذلك خطباء العرب، مثل خطبهم في الفتوح التي يبتدئون بها، فيقول: الحمد لله معز أوليائه، قاهر

أعدائه، فيقدم شيئاً كالرسم قبل التصوير يوقف منه على الغرض. فإن الجمع كلما كان أكثر، احتاج إلى تفهيم أكثر، وإقناع أقل،؛ وذلك لأن تصديق الأكثر والجمهور والغاغة بالشيء سهل، وإنما يتعسر تصديق الخواص البحت، إذا انفردوا بالمباحثة. وتفهيم الأكثر صعب، إنما يسهل تفهيم الخواص البحت، والقول الخصومي يحتاج أن يجعل قولاً شديد التقريب من الغرض، وأن يكون اللفظ فيه شديد المطابقة للمعنى، لا سيما حيث لا يكون كالخطبة، بل يكون بين يدي حاكم واحد ومجلس خاص، وذلك لأن تكلف الخصومة في مثل هذا الموضع يكون أيسر منه على رأس الملأ المزدحم، فإن مثل هذا الموضع يحتاج إلى عمل واحد من الخطابة، وهو حسن العبارة، ولا يحتاج إلى كثرة الاستعارات والتشبيهات والتهويلات كما تحتاج إليها الخطبة التي على المثابر، وعند المحافل، بل الاشتغال في المشاجرة التي تكون في مجلس خاص يجب أن يكون مقصوراً على إظهار الغرض الخاص بالأمر) .

والمستمع (وهم من حضر الخطبة، وممن يسمعون القول، وهم الاعم من المخاطبين بالذات ومن النظّارة ممن لا يتوجه اليه الخطاب بالذات).

ثم المستمع ثلاثة أشخاص على الأكثر:

مخاطب (وبه يتحقق الخطاب، ووجوده ضروري، المخاطب إنسانا وكل إنسان إما خاصي، وإما عامي، والخاصي وهذا لا ينتفع من حيث يحتاج أن يصدق تصديق الخواص إلا بالبرهان، والعامي لا ينتفع من حيث يحتاج أن يصدق تصديق العوام إلا بالخطابة، فيأخذ الأمر مصدقا به، إذا مالت إليه نفسه، فيكون ميل نفسه إليه مقارنا للتصديق وعلة له، وإن لم يكن نفس التصديق، وهذا هو معنى قولهم: المخاطبة تفيد تصديقا، وإن لم يكن

تصديقا خاصيا).

وحاكم، ونظارة (يتعين وجودهما في المشاجرات خاصة).

وقد يكون مخاطبا فقط.

١ـ المخاطب، وهو الموجه إليه الخطاب، وهو الجمهور، أو من هو الخصم في المفاوضة والمحاورة.

٢ـ الحاكم، وهو الذي يحكم للخطيب أو عليه، إما لسلطة عامة له في الحكم شرعية أو مدنية، أو لسلطة خاصة برضا الطرفين إذ يحكمانه ويضعان ثقتهما به وإن لم تكن له سلطة عامة.

٣ـ النظارة، وهم المستمعون المتفرجون الذين ليس لهم شأن إلا تقوية الخطيب أو توهينه، مثل أن يهتفوا له أو يصفقوا باستحسان ونحوه، حسبما هو عادة شعبهم في تأييد الخطباء، ومثل أن يسكتوا في موضع التأييد والاستحسان أو يظهروا توهينه بهتاف ونحوه، وذلك إذا أرادوا توهينه.

والنظارة عادة مألوفة عند بعض الأمم الغربية في المحاكمات، ولهم تأثير في سير المحاكمة وربما يسمونهم "العدول" أو "المعدلين".

وليس وجود الحاكم والنظارة يلازم في جميع أصناف الخطابة، بل في خصوص المشاجرات، كما سيأتي.

(١٣)- اصناف المخاطبات

إن الداعية يخاطب كل الناس والناس مختلفون في دوافعهم وأهدافهم، فلا بد أن يكون الخطيب أعلم منهم، يطل بثقافته الواسعة عليهم جميعًا، ويلاحقهم بمعرفته بطبائع النفوس التي يتمسك بأعرافها وتقاليدها، إلى حد الدفاع عنها ومهاجمة من يحاول النيل منها.

ومن ثم فالحكمة تقتضي مسايرة الداعية الخطيب لهذه الطبائع، وملازمتها بالرفق واللين، دون أن ينمع معها، وصولًا بها إلى إعلان شعائر الإسلام، بعد أن تكون النفوس المخاطبة مِن قِبله قد تهيأت للغراس الجديد.

فإذا كانت الخطابة لها هذه الأهمية العظيمة، ولها هذا الأثر الكبير في حياة الأمم والجماعات والأفراد؛ فهي إذًا جديرة بأن تدرس، وجديرة بأن توضع لها أصول؛ ذلك أن فن الخطابة يحاول تحليل الخطب، واستنباط الأصول العامة للخطابة الناجحة، ويرسم السبل التي يسلكها الخطيب ليستميل الجمهور ويقنعه، وبهذا تقوى الخطابة، ويتزود الخطباء بتجارب سابقيهم، وتنضج مواهبهم، ويقفون على خصائص الخطباء الكبار، وعلى ما في خطبهم من دقائق كفلت لهم البراعة.

ومنذ القدم وضع أرسطو للخطابة أصولًا ما تزال تراعى، وقرر أنها فن في قوله: إن كل الناس يلجئون للخطابة والجدل بدرجات

متفاوتة، وبعض الناس يمارس الخطابة والجدل فطرة وسليقة، وبعضهم الآخر يمارسها بالمرانة التي اكتسبها من مقتضيات الحياة، والوسيلتان ممكنتان، فواضح أن تكون هناك طريقة وأن يكون هناك مجال لتوجيه تطبيقها، ولضرورة النظر في السبب الذي يؤدي إلى إنجاح هذا العمل المنساق بالعادة، أو المندفع بالفطرة والسليقة، ولا يشك إنسان في أن مثل هذه الدراسة من خاصة الفن.

لذا قال (قده): إن الغرض الأصلي لصاحب الصناعة الخطابية - على الأغلب - إثبات فضيلة شئ ما أو رذيلته، أو إثبات نفعه أو ضرره. ولكن لا أي شئ كان، بل الشئ الذي له نفع أو ضرر للعموم بوجه من الوجوه على نحو له دخالة في المخاطبين وعلاقة بهم. وهذا الشئ لا يخلو عن حالات ثلاث:

١- أن يكون حاصلا فعلا، فالخطابة فيه تسمى "منافرة".

٢- أن يكون غير حاصل فعلا ولكنه حاصل في الماضي، فالخطابة فيه تسمى "مشاجرة".

٣- أن يكون غير حاصل فعلا أيضا ولكنه يحصل في المستقبل، فالخطابة فيه تسمى "مشاورة" وهي أهم الأصناف.

فالمفاوضات الخطابية على ثلاثة أصناف:

١- المنافرات، المتعلقة بالحاصل فعلا، فإن قرر الخطيب فضيلته أو نفعه سميت "مدحا" وإن قرر ضد ذلك سميت "ذما".

٢- المشاجرات، وتسمى "الخصاميات" أيضا، وهي المتعلقة

بالحاصل سابقا.

ولا بد أن تكون الخطابة لأجل تقرير وصول فائدته ونفعه أو ما فيه من عدل وإنصاف إن كان نافعا، ولأجل تقرير وصول ضرره أو ما فيه من ظلم وعدوان، فمن الجهة الأولى تسمى الخطابة "شكرا" إما أصالة عن نفسه أو نيابة عن غيره.

وإنما سميت كذلك لأن تقرير الخطيب يكون اعترافا منه للمخاطبين بفضيلة ذلك الشئ فلا يقع فيه نزاع منهم.

ومن الجهة الثانية تسمى الخطابة "شكاية" إما عن نفسه أو عن غيره. والمدافع يسمى "معتذرا" والمعترف به "نادما".

٣- المشاورات، المتعلقة بما يقع في المستقبل، ولا محالة أن الخطابة حينئذ لا تكون من جهة وجوده أو عدمه، فإن هذا ليس شأن هذه الصناعة، بل لابد أن تكون من جهة ما فيه من نفع وفائدة فينبغي أن يفعل، فتكون الخطابة فيه ترغيبا وتشويقا واذنا في فعله. أو من جهة ما فيه من ضرر وخسارة فينبغي ألا يفعل، فتكون الخطابة فيه تحذيرا وتخويفا ومنعا من فعله. فهذه الأنواع الثلاثة هي الأعراض الأصلية التي تقع للخطيب. وقد يتوصل إلى غرضه ببيان أمور تقع في طريقه وتكون ممهدة للوصول إليه ومعينة للإقناع وتسمى "التصديرات" مثل أن يمدح شيئا أو شخصا، فينتقل منه إلى المشاورة للتنظير بما وقع أو لغير ذلك. والتشبيب الذي يستعمله الشعراء سابقا في صدر مدائحهم

من هذا القبيل، فإن الغرض الأصلي هو المدح، والتشبيب تصدر به القصيدة للتوصل إليه. وكثيرا ما لا يكون الشاعر عاشقا وإنما يتشبه به اتباعا لعادة الشعراء.

وفي هذا العصر يمهد خطباء المنبر الحسيني أمام مقصودهم من ذكر فاجعة الطف ببيان أمور تأريخية أو أخلاقية أو دينية من موعظة ونحوها، وما ذاك إلا لجلب انتباه السامعين أو لإثارة شعورهم وانفعالاتهم مقدمة للغرض الأصلي من ذكر الفاجعة[1].

---

(١) يتحصل من جميع ما تقدم: لن أصول الخطابة، تنقسم إلى ما يتعلق بالعقائد الإلهية، وإلى ما يتعلق بالأعمال. فيتسعان على الأولى بالألفاظ الإقناعية، والأقيسة الخطابية. ويتسعان على الثاني، بالمشاورة والمتاجرة والمنافرة. والمطلوب بالذات، المصالح الجزئية في الاجتماع، وأمور المعاش. وعهودها القول المفيد للإقناع لأهل الجمهور، ومبادئها من المشهورات الظاهرة، والمقولات المأخوذة من الأشخاص الموثوق بصدقهم، كالأنبياء والأولياء والأئمة. أو يظن بصدقهم، كالحكماء والشعراء.

والمظنونات والقياس المؤلف عن هذه القضايا يسمى خطابية. والنتيجة تكون ظنية مقنعة بحسب الموارد والصور معاً. ولا تكون المواضع علمية دقيقة، فإن العوام لا ينتفعون بذلك. بل ينفرون ويستوحشون عنها. ولا تكون واضحة جلية يستغنى عن ذكرها.

ولما كان استعمال الخطابة لنفع الجمهور، وهي مخاطبة معهم، فهي: إما مشاورة، تتعلق بجذب نفع أو دفع ضرر. فتفيد إذناً أو منعاً، أن تعلقت بالمستقبل، وإن تعلقت بالماضي فهو منازعة، فيوجب إما شكراً أو اعتذاراً. ←

→

أو يتعلق بالحال، وهي المنافرة.

فتتعلق بالافتخار بالحسب، وتقتضي مدحاً أو ذماً.

والمشاورة غايتها، إما اكتساب خير، أو اجتناب شر.

فالعظام منها ما تشتمل عليه الشرائع الإلهية والنواميس النبوية، والسياسات المتعلقة بحفظ المدن، وترتيب الحرب، وأحوال الصلح، وجمع الذخائر.

والمواد كلها مأخوذة من القوانين الكلية التي يتشرعها الشارعون، بإعطاء الأصول الكلية. فإنه لضيق الوقت، يمكنهم بيان الجزيئات الغير متناهية على التفصيل. ثم يتممها من يأتي بعدهم من الأئمة والمجتهدين، بتفريع الفروع، وتفصيل الأحكام.

وقد تؤخذ عن قوانين جزئية، وهي الجزئيات التي أشار إليها بيان مأخذها الواقفون عليها. وإلى العمل بها في الأزمان والأشخاص، كالحكام والقضاة والمتوسطين الفتوى الذي هو بيان حكم كلي في صورة جزئية، على وجه كلي، لا يتعلق بزمان وشخص معين.

وغير العظام هي التي يشير إليها الخطيب الفطن، فيجب على الخطيب أن يبحث على اقتناء الفضائل، ويمتنع عن ارتكاب الرذائل، ويعد الأنواع المنسوبة إلى الخير والشر، وهو صلاح الحال وفسادها (وفساده) مما يتعلق بسياسات الممالك والمدن والمنازل والنفوس، فيحسن شيئاً، ويقبح شيئاً، ويمنع ويهيج. والخير إما بدنياً كالصحة والقوة والحسن والجمال، والثروة والجاه والبخت، والصيت والفصاحة والبلاغة، وكثرة الأتباع والأعوان.

ووفور القوم، وصلاح العشيرة، أو نفسياً، كالعلم والحكمة والذكاء، والفطنة، والسخاء، والجود، والزهد والشجاعة، والعفة والأخلاق الحميدة، والسيرة المرضية، وكثرة التجارب وجودة الصناعات.

والشر ما يقابل هذه الأمور. فيعد ما ينسب إلى المنافع والضار، كالاستعداد والطلب، وانتهاز الفرص والجد، وصحبة الأفاضل والأخبار، وينهى عن الكسل والبطالة واللهو واللعب، وإيثار اللذات وفوات الأسباب، وتضييع ←

→

الفرص، وسوء التوفيق.

ويعد في باب المنافرة، الأسباب التي يستعملها المنافر، كالخوف من الباري. والعلم والحكمة، وطلب الحمد والثناء والغنى.

ويعد أنواع المدح والذم، بالفضائل والرذائل، وفي المشاجرات.

يجب على الخطيب أن يعد أنواعاً لأسباب الأفعال الضارة، من حب البطالة واللهو واللعب والشرارة واستباحة الأموال والأعراض والفروج والدماء، ومحاكاة الناس والاستهزاء عليهم (بهم).

وغير الضارة، ما يقابل ذلك وما بعد للاستدراج، فما يجب على الغضب،من مدح الاستهانة بالخلق والإضرار بالناس. والوقاحة واللامة والكفران.

ولتسكينه بعين الاعتذار والتدارك والتواضع والاعتراف بالذنب، والهشاشة عند لقاء الخلق، والتخويف من الغاضب أو غيره.

وما يوجب التسلية، صور إمكان الدفع، وأن تلافيه ممكن.

ورجاء التدارك سهل. والتسلي بحال الغير من الأقارب والأباعد. وما يوجب الخجالة، فخوف الفضيحة، وتصور شماتة الأعداء، واستشعار الدناءة والاستهزاء.

وما يوجب الصداقة، الإيثار والإحسان بلا منة، وحفظ الأسرار وستر العيوب، وحفظ الغيب، والوفاء والمروة. وما يقابل ذلك لإبطالها.

وهذه كلها مبادئ انفعالات تحصل في النفس.

(الأقوال والأفعال والهيئات الخارجية المساعدة للخطيب). وأعوان الخطابة إما نظرة كالشهادة، أو حيلة تعد السامعين للإذعان، كالاستدراجات. وقد تكون بحسب المقابل، كسمنة وحسن هيئة، وفضائله وشمائله، وجودة حركاته وسكناته، وعذوبة كلامه وفخامة منطقة، وحسن صورته وخشوعه، وشدة شوقه، فيبكي الناس بهيئة قبل الكلام. ويكون بحسب القول، كتصرفات الصوت والكلام من تليين وخفض تارة، ورفعهما أخرى، ومن أنين وحنين وبكاء. وبحسب المستمعين، بإحداث انفعالات فيهم. فإن كان الغرض ←

(١٤)- صور تأليف الخطابة ومصطلحاته

غالبا ما تتالف صورة الخطابة من القياس والتمثيل، وهما صورتي القياس، والاقل من صور الخطابة الاستقراء، ولمقصود من القياس الذي يتالف من مقدمات مشهورة، او مقبولة، ظاهرة سواء كانت حقيقية، ام لا. لان يكفي في صورة وشكل القياس وان كان ظني الانتاج، وان لم تكن منتجة، ويصطلح على القياس والتمثيل ههنا (تثبيتا). لعل هذه التسمية آتية من تثبيت الوضع فيه.

ومثاله: أنك إذا حكمت أن كل إنسان يسرف يفتقر، فقلت: مثل فلان وفلان، فإن عنيت أنك تنقل حكم فلان إلى كل واحد من أشكاله من الناس أو إلى الانسان العام للمشاكلة فهو يعد تمثيل.

فأما إن لم تقتصر على حكم الممثالة، بل أوهمت أنك بتعديدك ما عددته، عددت الكل، كأنك اكتسبت عموم الحكم لكثرة المعدودات، كان كأنك قلت: كل انسان فهو فلان وفلان، حتى تكون كأنك عددت كل انسان، أو عددت ما هو مقام كل انسان وهو الكثير. فحينئذ لا تكون

→

الاستعطاف، فيحدث الرقة، وإن كان الإغراء، فيحدث القساوة فيهم، وإن كان الصداقة، فيحدث المحبة. والسامعون كمخاطب خصم وحاكم وأنظاره. والتصديقات، أما ثابتة بسبب (بأسباب) مكتوبة، كوجوب الصلاة والصوم والحج، أو تثبت بالعقل، كوجوب العدل والإنصاف.

حكمت على كل واحد، أو على الكل، بحكم وجدته فيما يشاكله فقط. بل بحكم يعم الكل، أو ما هو كالكل فيه، وهذا هو الاستقراء.

ثم الملاحظ ان القياس المستعمل في صناعة الخطابة غالبا ما يكون محذوف الكبرى، او الصغرى، وهو ما يعرف بـ(الضمير)، لعدم امكان استعمال المقدمات الضرورية في الخطابة، كقولهم: فلان يطوف بالليل فهو منتهز لفرصة التلصص. ففي هذا اغفلت الكبرى، التي هي: كل من يطوف بالليل فهو منتهز لفرصة التلصص.

ويسمى الضمير تفكيرا اذا اشتمل القياس على الحد الاوسط، ولعله سمي بذلك لاكتشاف الحد الاوسط من الحد الاكبر والاصغر بالتفكر.

كما ويصطلح على التمثيل في الخطابة (اعتبارا)، والمنتج منه بسرعة (برهانا). وهو يحصل اما لاشتراك في معنى عام، او للتشابه في النسبة، وربما كان بحسب اشتراك الاسم. مثل أن يقال: مر بالأمس من هناك رجل مسرع وكان هاربا، واليوم يمر مسرع آخر من هنا، فهو هارب. والضمير في الخطابة كالقياس في صناعة الجدل، والتمثيل كالاستقراء فيه.

فاذا امكن ان يستعمل في صناعة الخطابة ما ينتج بحسب الظن، وان كان عقيما بحسب الحقيقة، امكن استنتاج الموجبتين في الشكل الثاني من اشكال القياس التي عرفت انها من الاشكال الاربعة للاقيسة التي لا تكون منتجة دائما، كما لو قيل: فلان اصفر الوجه فهو وجل. وهذا قد حذفت كبراه الكلية الموجبة(كل وجل اصفر)، اذ افاد الظن

بالانتاج، وهذا الظن الآتي من هذا الشكل يترك اثرا ورسما في الذهن، وهذا كاف في غاية هذه الصناعة حيث انها لا تعول على اليقينيات، بل الظنيات فيها اكثر تعويلا، بل لا تفيد اليقينيات فيها، وهذا الذي يصطلح عليه في كلماتهم بـ(الرسم).

وقد يقع الاستقراء في صناعة الخطابة، كقولنا: الظالمون قصيرو الأعمار، لأن فلان الظالم وفلان وفلان قصير، الأعمار .

فيعد جزئيات كثيرة يظن معها إلحاق القليل بالأكثر الأغلب.

لذا قال (قده): قد قلنا في الجدل: إن المعول في تأليف صوره غالبا على القياس والاستقراء، وفي الخطابة أكثر ما يعول على القياس والتمثيل وإن استعمل الاستقراء أحيانا. ولا يجب في القياس وغيره عند استعماله هنا أن يكون يقينيا من ناحية تأليفه، أي: لا يجب أن يكون حافظا لجميع شرائط الإنتاج، بل يكفي أن يكون تأليفه منتجا بحسب الظن الغالب وإن لم يكن منتجا دائما، كما لو تألف القياس مثلا على نحو الشكل الثاني من موجبتين، كما يقال: "فلان يمشي متأنيا فهو مريض" فحذفت كبراه الموجبة وهي "كل مريض يمشي متأنيا" مع أن الشكل الثاني من شروطه اختلاف المقدمتين بالكيف. وكذلك قد يستعمل التمثيل في الخطابة خاليا من جامع حيث يفيد الظن بأن هناك جامعا، مثل أن يقال: "مر بالأمس من هناك رجل مسرع وكان هاربا، واليوم يمر مسرع آخر من هنا، فهو

هارب". وكذلك يستعمل الاستقراء فيها بدون استقصاء لجميع الجزئيات، مثل أن يقال: "الظالمون قصيرو الأعمار، لأن فلان الظالم وفلان وفلان قصير، الأعمار" فيعد جزئيات كثيرة يظن معها إلحاق القليل بالأعم الأغلب. وبحسب تأليف صور الخطابة مصطلحات ينبغي بيانها، فنقول:

١ـ التثبيت: والمقصود به كل قول يقع حجة في الخطابة ويمكن فيه أن يوقع التصديق بنفس المطلوب بحسب الظن، سواء كان قياسا أو تمثيلا.

٢ـ الضمير: والمقصود به التثبيت إذا كان قياسا. والضمير باصطلاح المناطقة في باب القياس: كل قياس حذفت منه كبراه. ولما كان اللائق في الخطابة أن تحذف من قياسها كبراه للاختصار من جهة ولإخفاء كذب الكبرى من جهة أخرى سموا كل قياس هنا "ضميرا" لأنه دائما أو غالبا تحذف كبراه.

٣ـ التفكير: وهو الضمير نفسه، ويسمى "تفكيرا" باعتبار اشتماله على الحد الأوسط الذي يقتضيه الفكر.

٤ـ الاعتبار: ويقصدون به التثبيت إذا كان تمثيلا، فيقولون مثلا: "يساعد على هذا الأمر الاعتبار". وهذه الكلمة شايعة الاستعمال عند الفقهاء، وما أحسب إلا أنهم يريدون هذا المعنى منها.

٥ـ البرهان: وهو كل اعتبار يستتبع المقصود بسرعة، فهو

غير البرهان المصطلح عليه في صناعة البرهان، فلا تغرنك كلمة "البرهان" في بعض الكتب الجدلية والخطابية.

٦ـ الموضع: والمقصود به هنا كل مقدمة من شأنها أن تكون جزء من التثبيت، سواء كانت مقدمة بالفعل أو صالحة للمقدمية، وهو غير الموضع المصطلح عليه في صناعة الجدل، ومعنى "الموضع" هناك يسمى "نوعا" هنا. وسيأتي في الباب الثاني.

ولا بأس بالبحث عن الضمير والتمثيل اختصارا هنا:

(١٥)ـ الضمير

لعل اجمل واجزل كلام في الخطبة ما كان الاستدلال والقياس فيه بنحو اضمار الكبرى او الصغرى لفذلكة فنية جمالية تعود بالنفع على حسن استقبال المستمع وخلوص الخطابة من فضلة الكلام الزائد الذي تؤدي الى الضجر لانه خوض وإطناب غير مبرر، بل الإضمار ههنا لائق مبرر لنواح فنية عديدة، قد يكون اظهار المضمر لا يحمل المستمع على التصديق ضرورة، فينشغل باختلاق الإشكالات فيحصل له الشرود الذهني عن الغاية المنشودة التي ترتجى من الخطبة، او عند ذكر المضمرات يضفي على الخطبة بيان منطقي علمي صرف، وهذا غير محبذ عند المستمع مما يحمله على الضجر والسأم والملل.

فلا مناص من ان يتألق الخطيب تألق الذئب في ادارة خطبته بالشكل الذي يرضاه المستمع لانه العمدة كسب رضا وثقة المستمع،

فاذا كان خلاف الاضمار عدم رضاه فلا مبرر له. وهذا نوع من الحرفنة والحذلقة والتألق لكسب المخاطب، ولا ينال هذه الدرجة الا الخطيب المتمرس الذي صبر على المجاهدة والمثابرة، لانها من معاني الملكة الراسخة، فلا بديل عن ذلك، الا الوقوع والفشل، اما التحليق بالخطبة فهو حليف التمرين والمزاولة، ومراعاة هذه القوانين.

لذا قال (قده): للضمير شأن خاص في هذه الصناعة، فإن على الخطيب أن يكون متمكنا من إخفاء كبراه في أقيسته أو إهمالها. إن باقي الصناعات قد تحذف الكبرى في أقيستها ولكن لا لحاجة وغرض خاص، بل لمجرد الإيجاز عند وضوح الكبرى. أما في الخطابة فإن إخفاءها غالبا ما يضطر إليه الخطيب بما هو خطيب لأحد أمور:

١ـ إخفاء عدم الصدق الكلي فيها، مثل أن يقول: "فلان يكف غضبه عن الناس فهو محبوب" فإنه لو صرح بالكبرى وهي "كل من كف غضبه عن الناس هو محبوب لهم" ربما لا يجدها السامع صادقة صدقا كليا، وقد يتنبه بسرعة إلى كذبها، إذ قد يعرف شخصا معينا متمكنا من كف غضبه ومع ذلك لا يحبه الناس.

٢ـ تجنب أن يكون بيانه منطقيا وعلميا معقدا، فلا يميل إليه الجمهور الذي من طبعه الميل إلى الصور الكلامية الواضحة السريعة الخفيفة.

والسر: أن ذكر الكبرى يصبغه بصبغة الكلام المنطقي العلمي الذي ينصرف عن الإصغاء إليه الجمهور، بل قد يثير شكوكهم وعدم حسن ظنهم بالخطيب أو سخريتهم به.

٣- تجنب التطويل، فإن ذكر الكبرى غالبا يبدو مستغنيا عنه، والجمهور إذا أحس أن الخطيب يذكر ما لا حاجة إلى ذكره أو يأتي بالمكررات يسرع إليه الملل والضجر والاستيحاش منه، وقد يؤثر فيه ذلك انفعالا معكوسا فيثير في نفوسهم التهمة له في صدق قوله، فلذلك ينبغي للخطيب دائما تجنب زيادة الشرح والتكرار الممل، فإنه يثير التهمة في نفوس المستمعين وشكوكهم في قولهم وضجرهم منه. وبعد هذا، فلو اضطر الخطيب إلى ذكر الكبرى - كما لو كان حذفها يوجب أن يكون خطابه غامضا - فينبغي أن يوردها مهملة حتى لا يظهر كذبها لو كانت كاذبة، وألا يوردها بعبارة منطقية جافة. وصنعة الخطابة تعتمد كثيرا على المقدرة في إيراد الضمير أو إهمال الكبرى، فمن الجميل بالخطيب أن يراقب هذا في خطابه. وهذا ما يحتاج إلى مران وصنعة وحذق. والله تعالى قبل ذلك هو المسدد للصواب الملهم للمعرفة.

(١٦)ـ التمثيل

ينبغي أن يكون عند الخطيب ـ المشير والمنافر والمشاجر ـ مقدمات في إثبات أن الأمر ممكن أو غير ممكن، وفي أنه هل يكون أو لا يكون، وأيضاً في أنه هل كان أو لم يكن. فإن هذا ينتفع به الخطيب في التمثيل، وفي إثبات الإمكان أو نفيه. وينتفع به الشاكي، والمعتذر، والمادح، والذام. وقد يكون التمثيل أنفع في الخطابة. ولذلك ما يقل اعتراض الشغب فيه، ويكثر في الضمير.

وعرفت انه يصطلح على التمثيل في الخطابة (اعتبارا)، والمنتج منه بسرعة (برهانا). وهو يحصل اما لاشتراك في معنى عام، او للتشابه في النسبة، وربما كان بحسب اشتراك الاسم. مثل أن يقال: مر بالأمس من هناك رجل مسرع وكان هاربا، واليوم يمر مسرع آخر من هنا، فهو هارب. والضمير في الخطابة كالقياس في صناعة الجدل، والتمثيل كالاستقراء فيه.

ويشترك المثال والضمير في أن كل واحد يفيد إقناعا، أي يجعل شيئاً، لم يقنع به، مقنعا به. فإن كل مقنع: إما مقنع في نفسه كما يسمع، وإما مقنع في غيره ناقل إليه. لكنه ما لم يكن مقنعا في نفسه لم يقنع في غيره. والمقنع في نفسه هو المحمود.

لذا قال (قده): سبق أن قلنا[١]: إن الخطابة تعتمد على القياس والتمثيل، وفي الحقيقة تعتمد على التمثيل أكثر، نظرا إلى أنه أقرب إلى أذهان العامة وأمكن في نفوسهم.

وهو في الخطابة يقع على أنحاء ثلاثة:

١ـ أن يكون من أجل اشتراك الممثل به مع المطلوب في معنى عام يظن أنه العلة للحكم في الممثل به، وهذا النحو هو التمثيل المنطقي الذي تقدم الكلام فيه آخر الجزء الثاني.

٢ـ أن يكون من أجل التشابه في النسبة فيهما، كما يقال مثلا: كلما زاد تواضع المتعلم زادت معارفه بسرعة، كالأرض كلما زاد انخفاضها انحدرت إليها المياه الكثيرة بسرعة.

وكل من هذين القسمين قد يكون الاشتراك والتشابه في النسبة حقيقة.

وقد يكون بحسب الرأي الواقع، كقوله تعالى: (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا)[٢].

أو كقوله تعالى: (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله

---

(١) في الفقرة: ١٤.

(٢) الجمعة: ٥.

كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة)[1].

وقد يكون بحسب رأي يظهر ويلوح سداده لأول وهلة، ويعلم عدم صحته بالتعقيب، كقول عمر يوم السقيفة: "هيهات! لا يجتمع اثنان في قرن" والقرن - بالتحريك - الحبل الذي يقرن به البعيران، قال ذلك ردا على قول بعض الأنصار: "منا أمير ومنكم أمير" بينما أن هذا القائل غرضه أن الإمارة مرة لنا ومرة لكم، لا على أن يجتمع أميران في وقت واحد حتى يصح تشبيهه باجتماع اثنين في قرن، على أنه أية استحالة في الممثل به ؟ وهو أن يجتمع بعيران في حبل واحد يقرنان به لو أراد هذا القائل اجتماع أميرين في آن واحد: فالاستحالة في الممثل نفسه لا في الممثل به.

٣- أن يكون التمثيل بحسب الاشتراك بالاسم فقط، وقد ينطلي هذا أمره على غير المتنبه المثقف.

وهو مغالطة، ولكن لا بأس بها في الخطابة حيث تكون مقنعة وموجبة لظن المستمعين بصدقها.

مثاله: أن يحبب الخطيب شخصا ويمدحه لأن شخصا آخر محبوب ممدوح له هذا الاسم.

أو يتشاءم من شخص ويذمه لأن آخر له اسمه معروف بالشر والمساوئ. ويشبه أن يكون من هذا الباب قول الأرجاني: يزداد

---

(١) البقرة: ٢١٦.

دمعي على مقدار بعدهم تزايد الشهب إثر الشمس في الأفق فحكم بتزايد الدموع على مقدار بعد الأحبة قياسا على تزايد الشهب بمقدار تزايد بعد الشمس في الأفق، لاشتراك الدموع والشهب بالاسم إذ تسمى الدموع بالشهب مجازا، ولاشتراك الحبيب والشمس بالاسم إذ يسمى الحبيب شمسا مجازا.



المبحث الثاني ـ الانواع

(١)ـ تمهيد

ينبغي أَن يعلم ان الانواع في الخطابة هي المواضع التي منها نستنبط الضمائر. والمواضع بالجملة هي اسطقسات الضمائر. فإنه إنما يمكننا أَن نصادف مقدمات الضمائر بطريق صناعي بمعرفة المواضع، وهي أَول شيء ينبغي أَن يكون عندنا من أَحوال مقدمات الخطابة. فإن المواضع بالجملة إنما هي صفات للمقدمات وأَحوال لها عامة يُتطرَّق منها إلى وجود المقدمات.

إن من المواضع (موضع) مثبت وأَحد المواضع المثبتة المأخوذة من الأَضداد، قال ابن رشد في كتاب تلخيص الخطابة: وذلك أَنه ينبغي أَن ننظر هل ضد المحمول موجود لضد الموضوع، فإن وجد، حكمنا أَن المحمول موجود له. وإن أَلفيناه مسلوبا عنه، حكمنا أَن المحمول مسلوب من الموضوع. مثال ذلك إن كانت العفَّة نافعة فالشره ضار؛ وإن

كانت الحرب هي علة الشرور الحاضرة، فالسلم ينبغي أن يصلح ذلك ويدفعه. و(موضع) من التصاريف والنظائر التي ذكرت في طوبيقى: فإن النظائر والتصاريف يجب أن يكون حكمها فيما يوجب أو يسلب واحدا، وذلك أنه إن كانت العفة خيرا، فالعفيف خيّر.

و(موضع) ثالث من المضاف: فإنه إن كان الفعل حسنا وعدلا، فالانفعال أيضا حسن وعدل، مثال ذلك أنه إن كان البيع حسنا، فالابتياع حسن.

وقد يغلط في هذا ويظن أنه إن كان بعدل وقع الفعل بالمنفعل فبعدل انفعل المنفعل، أو بالعكس. والاختلال فيه أنه إذا حكم على إنسانٍ ما بالموت لأنه قتل زيدا فجعل لأوليائه أن يقتلوه، فيجيء آخر فيقتله ممن ليس له بولي، ثم يعتذر بأن يقول: إن كان الموت الذي حل به عدلا، فقتلي له عدل. وهو بحسب الشريعة ليس بعدل. فلذلك ينبغي أن ننظر إلى الشيئين الذين أخذا من المضاف هل أخذا من جهة واحدة أو من جهتين، ويستعمل النافع في الإقناع من ذلك.

وذلك أنه قد يكون مقنعا أن المضافين يلحقهما شيءٌ واحد، وذلك إذا أخذا من جهة واحدة. وبالعكس يكون أيضا مقنعا أن المضافين يلحقهما شيءٌ مختلف إذا أخذا من جهتين.

فينبغي للخطيب أن يتحرى النافع من ذلك في موضع موضع.

و(موضع) رابع من الأقل والأكثر، كما يقال إن الذي يضرب أبويه يضرب أقاربه. وذلك أنه إذا كان الأقل وجودا موجودا، فالأكثر وجودا موجود ضرورة. وذلك أن ضرب الأبوين أقل وجودا من ضرب القرابة.

وأما في الإبطال فعكس هذا، أعني أنه إذا لم يوجد الأكثر فالأقل غير موجود. وذلك أنه إذا لم يضرب القرابة، فأحرى ألا يضرب الآباء.

فإذا استعمل هذا الموضع في الإثبات انتقل فيه من الأقل إلى الأكثر، وإذا استعمل في الإبطال انتقل فيه من الأكثر إلى الأقل.. وهكذا.

والمواضع في الخطابة عبارة عن قوانين يستخرج منها المقدمات التي تبتني عليها الخطابة لاجل الاقناع وغيره من اهداف الخطابة وغاياتها، ويصطلح على مواضع الخطابة بالانواع، والنوع احدها. مثلا يقال لنقل الحكم من الضد إلى ضده: (نوع) إذ منه تستخرج المواضع الموصلة إلى المطلوب الخطابي، فيقال مثلا: إذا كان خالد عدوا فهو يستحق الإساءة فأخوه لما كان صديقا فهو يستحق الإحسان . فهذه القضية (موضع) وهي من (نوع) نقل الحكم من الضد إلى ضده.

لذا قال (قده): تقدم في الباب الأول[1]: أن الموضع في اصطلاح هذه الصناعة كل مقدمة من شأنها أن تكون جزءا من التثبيت (سمّي الوضع موضعاً لأنه موضع للحفظ والانتفاع والاعتبار) . **وهو غير الموضع باصطلاح صناعة الجدل. بل إن ما هو بمنزلة الموضع في صناعة الجدل يسمى هنا "نوعا" وهو - أي: النوع - كل قانون تستنبط منه المواضع، أي: المقدمات الخطابية.**

---

(١) الفقرة: ١٤ .

مثلا يقال لنقل الحكم من الضد إلى ضده: "نوع" إذ منه تستخرج المواضع الموصلة إلى المطلوب الخطابي، فيقال مثلا: إذا كان خالد عدوا فهو يستحق الإساءة فأخوه لما كان صديقا فهو يستحق الإحسان. فهذه القضية "موضع" وهي من "نوع" نقل الحكم من الضد إلى ضده.

ثم إنه لما كان المجادل مضطرا إلى إحضار المواضع في ذهنه وإعدادها لكي يستنبط منها ما يحتاجه من المقدمات المشهورة، فكذلك الخطيب يلزمه أن يحضر لديه ويعد الأنواع لكي يستنبط منها ما يحتاجه من المواضع (المقدمات المقنعة). وكل خطيب في أي صنف من أصناف المفاوضات الخطابية له أنواع خاصة وقواعد كلية تخصه يستفيد منها في خطابه، فلذلك اقتضى أن ننبه على بعض هذه الأنواع في أصناف الخطابة للاستيناس وللتنبيه على نظائرها، كما صنعنا في مواضع الجدل، فنقول:

(٢)- الانواع المتعلقة بالمنافرات

من اقسام الخطابة المنافرات التي يثبت فيها المدح او الذم، وهي قسيمة المشاورة التي تفيد اذنا او منعا، والمشاجرة، التي تقتضي شكرا او شكاية او اعتذارا.

والغرض في الاعم الاغلب من الخطابة هو اثبات الفضيلة

والنفع، او الرذيلة والضرر، وهذا ما تقوم لاجله المنافرات الذي يكون الشيء حاصلا في الحال، فاما ان يقرر اثبات فضيلة ونفعة، او يقرر اثبات ضدهما، ويسمى الاول مدحا والثاني ذما.

واذا كانت هذه المهمة موكولة للخطيب فيتطلب منه ان يراعي امورا مهمة لا يتم غرضه الا بها، منها: الرفق واللين والاستحواذ على مشاعر المخاطب ورضاه. وهذا غير متطلب من المجادل فإن غرضه يتم حتى لو اعترف الخصم مرغما مقهورا.

واذا كانت مهمة الخطيب المدح او الذم فلابد له ان يكون مستكملا للمعرفة في جمال وكمال الاشياء، ويميز الناقص منها ليذمه او يستنهض الهمم في رفعه. وتحسين الحسن وتقبيح القبيح.

والى هذا اشار ابن رشد في تلخيص الخطابة، فقال: وينبغي أَن يعرف المتكلم الأمر الذي يريد أَن يتكلم فيه ويقيس عليه، إما في الأُمور المشورية وإما في غيرها من الأبواب الضرورية للناس، يعني المنافرية أَو المشاجرية، وذلك بأَن يكون قد أَحاط علما بجنس ذلك الشيء الذي فيه يريد أَن يتكلم أَو بالشيء الذي يريد أَن يكلم فيه من ذلك الجنس. فإنه إن لم يكن عنده علم من ذلك الشيء، لم يقدر أَن يقنع فيه.

وكيف نستطيع أَن نشير على أُناس بالمحاربة ونحن لا نعرف جندهم ما هم، أَعني أَخيلا هم أَم رَجَّالة أَم أَصحاب قسي أَم رماح أَم سيوف، ولا كم مبلغ عددهم، ولا مَنْ إخوانهم، ولا مَنْ أَعداؤهم، ولا أَية حروب حاربوا ولا مَنْ حاربوا وكيف حاربوا، فنعلم مقدار جرأَتهم

وصدقهم في الحرب.

أَو كيف نستطيع أَيضا أَن نمدح قوماً لا نعلم ما لهم من المكرمات والأوائل الشريفة، فإِن المدح إِنما يكون للممدوح بالأُمور الموجودة له مما هي حسنة في نفسها جميلة أَو يظن بها أَنها حسنة جميلة.

وكذلك متى أَخبرنا عن غيرنا بأَنه كان يشير أَو يمدح أَو يذم أَو يشكو أَو يجيب، فإِنما نخبر عنه بأَنه قد فعل تلك الأَشياء بأَعيانها التي كنا نحن نفعلها لو تولينا الفعل بأَنفسنا، أَعني بالأُمور التي هي موجودة للشيءِ الذي يوصف بها بالحسن والقبح في المدح والذم، أَو يوصف بها بالنفع والضر في الإشارة، أَو بالجور والعدل في الشكاية.

وبهذا الطريق بعينه، أَعني بالأُمور الموجودة للشيءِ، نصف غير الناس بالجودة والرداءة كما نصف الناس. فإِن هاهنا أَشياء سوى الناس تذم وتمدح.

وبالجملة: إِنما نصف ذوي الخير والشر بالأَفعال التي هي موجودة عندهم من جهة ما هو ذوو خير أَو شر لا بأَي شيء اتفق، ولكن من التي هي خاصة بالشيءِ الذي فيه الكلام. وكذلك كل شيء من الأَشياءِ يقنع فيه بقول قياسي، كان القول القياسي ضعيفا أَو قويا. أ هـ.

وقد يضطر الى تحسين صورة القبيح لغاية اسوئها النفاق، كمن يصور الرشوة هدية، والتواكل حكمة، وعد الناقص في عداد الكامل، والمتاخر متقدم..

لذا قال (قده): تقدم[1] معنى "المنافرات" أنها التي تثبت مدحا أو ذما، إما للأشخاص أو للأشياء باعتبار ما هو حاصل في الحال، فيقرر الخطيب فضيلته أو نفعه في المدح أو يقرر ضدهما في الذم.

وإنما سميت "منافرات" فلأن بها يتنافر الناس ويختلفون، ويروم بعضهم قهر بعض بقوله وبيانه.

ومن هذه الناحية تشبه الخطابة الجدل، وإنما الفرق من وجهين:

١ـ إنه في الخطابة ينفرد الخطيب في ميدانه، وفي الجدل يكون الكلام للخصمين سؤالا وجوابا وردا وبدلا.

٢ـ إن غرض الخطيب أن يبعث المستمعين على عمل الأفعال الحسنة والتنفر من الأفعال السيئة لا لمجرد المدح والذم، والمجادل ليس غرضه إلا التغلب على خصمه، وليس همه أن يعمل به أحد أو لا يعمل.

وبالاختصار: غرض الخطيب إقناع الغير بفضل الفاضل ونقص المفضول ليعمل على مقتضى ذلك، وغرض المجادل إرغام الغير على الاعتراف بذلك.

وبين الأسلوبين بون بعيد، فإن الأول يتطلب الرفق واللين والاستحواذ على مشاعر المخاطب ورضاه، والثاني لا يتطلب ذلك،

---

(١) في البحث ١٣.

فإن غرضه يتم حتى لو اعترف الخصم مرغما مقهورا.

إذا عرفت ذلك، فعلى الخطيب في المنافرات أن يكون مطلعا على أنواع جمال الأشياء وقبحها. ولكل شئ جمال وقبح بحسبه، ففي الإنسان جماله بالفضائل وقبحه بالرذائل، وباقي الأشياء جمالها بكمال صفاتها اللائقة بها وقبحها بنقصها.

ثم الإنسان - مثلا - فضيلته أن تكون له ملكة تقتضي فعل الخيرات بسهولة، كفضيلة الحكمة والعلم والعدالة والإحسان والشجاعة والعفة والكرم والمروة والهمة والحلم وأصالة الرأي.

وهذه أصول الفضائل، ويتبعها مما يدخل تحتها كالإيثار الذي يدخل تحت نوع الكرم، أو مما يكون سببا لها كالحياء الذي يكون سببا للعفة، أو مما يكون علامة عليها كصبر الأمين على تحمل المكاره في سبيل المحافظة على الأمانة، فإن هذا الصبر علامة على العدالة.

وأما باقي الأشياء غير الإنسان فكمالها بحصول الصفات المطلوبة لمثلها، وقد قلنا: لكل شئ جمال وقبح بحسبه، فكمال الدار - مثلا - وجمالها باشتمالها على المرافق المحتاج إليها وسعتها وجدة بنائها وملاءمة هندستها للذوق العام.. وهكذا.

وكمال المدينة - مثلا - وجمالها بسعة شوارعها وتنسيقها ونظافتها وكثرة حدائقها وتهيئة وسائل الراحة فيها والأمن

وحسن مائها وهوائها وجدة بناء دورها.. وهكذا.

وعلى الخطيب بالإضافة إلى ذلك أن يكون قادرا على مدح ما هو قبيح بمحاسن قد يظن الجمهور أنها مما يستحق عليها المدح والثناء، مثل أن يصور فسق الفاسق بأنه من باب لطف المعاشرة وخفة الروح، ويصور بلاهة الأبله أنها بساطة نفس وصفاء سريرة وقلة مبالاة بأمور الدنيا واعتباراتها، ويصور متتبع عورات الناس الهماز الغماز بأنه محب للصراحة أو أنه لا تأخذه في سبيل قول الحق لومة لائم.

ويصور الحاكم المرتشي بأنه يسهل بالرشوة أمور الناس ويقضي حوائجهم.. وهكذا يمكن تحوير كثير من الرذائل والنقائص إلى ما يشبه أن يكون من الفضائل والكمالات في نظر الجمهور.

وكذلك - على العكس - يمكن تحوير جملة من الفضائل إلى ما يشبه أن يكون من الرذائل والنقائص في نظر الجمهور، كوصف المحافظ على دينه بأنه جاف متزمت أو رجعي خرافي، أو وصف الشجاع بأنه مجنون متهور، أو وصف الكريم بأنه مسرف مبذر .. وهكذا.

والكثير من هذا يحتاج إلى حذلقة وبعد نظر. وإذ عرفت وجوه مقتضيات المدح يمكن أن تعرف بمناسبتها وجوه مقتضيات الذم، لأنها أضدادها.

(٣)- الانواع المتعلقة بالمشاجرات

قال ارسطو: وأما القول المشاجري فالذي يستعمل فيه التثبيت إنما يبين إما أن الأمر لا يكون، وإما أنه سيكون، وإما أنه إن كان، فليس عدلا أو ليس مما ينتفع به، أو ليس على هذه الصفة ينبغي أن يكون.

وقد تقدم معنى المشاجرات وغاية المشاجرية شكاية او اعتذار عن ظلم او بُعد من الاشياء الماضية.

لذا قال (قده): تقدم معنى المشاجرات من أنها تتعلق بالحاصل سابقا. وذلك لبيان ما حدث كيف حدث، هل حدث على وجه جميل ممدوح أو على وجه مذموم؟ فتكون المشاجرة شكرا أو شكاية أو اعتذارا أو ندما واستغفارا.

و "الشكر" إنما يكون بذكر محاسن ما حدث وكمالاته إنسانا أو غير إنسان، على حسب ما تقدم من البيان الإجمالي عن محاسن الأشياء وكمالاتها في المنافرات، فلا حاجة إلى إعادته. وإنما الذي ينبغي بيانه ما يختص بـ "الشكاية" ثم "الاعتذار" و "الندم" فنقول: لا تصح الشكاية إلا من الظلم والجور.

في معاجم اللغة: الجَوْرُ: نَقِيضُ العَدْلِ . جار عليه يَجُورُ جَوْراً في الحُكْمِ: أي ظَلَمَ . الجَوْرُ: ضِدُّ القَصْدِ أو المَيْلُ عنه أو تَرْكُه في السَّيْر وكلُّ ما مالَ فقد جار . الجَوْرُ: الجائرُ يقال: طَرِيقٌ جَوْرٌ أي جائرٌ وَصْفٌ بالمصْدَرِ .

وفي الفروق اللغوية لابي هلال العسكري قال: الفرق بين الجور

والظلم: أن الجور: خلاف الاستقامة في الحكم .

وفي السيرة: السلطانية، تقول: جار الحاكم في حكمه، والسلطان في سيرته، إذا فارق الاستقامة في ذلك .

والظلم: ضرر لا يستحق ولا يعقب عوضا، سواء كان من سلطان أو حاكم أو غيرهما .

ألا ترى: أن خيانة الدانق والدرهم تسمى ظلما، ولا تسمى جورا .

فإن أخذ ذلك: على وجه القهر أو الميل سمي جورا، وهذا واضح .

وأصل الظلم: نقصان الحق .

والجور: العدول عن الحق، من قولنا جار عن الطريق إذا عدل عنه .

وخلف: بين النقيضين، فقيل في :

نقيض: الظلم، الإنصاف، وهو إعطاء الحق على التمام .

وفي نقيض: الجور، العدل، وهو العدول بالفعل إلى الحق[1].

هذه هي حقيقة الجور على ما نقلت في كتب اهل اللغة. اما كونه (الاضرار) بالغير لعله تعريف باللازم، لان من لازم الجور هو الاضرار بالغير، وهذا الاضرار يكون على سبيل مخالفة الشرع، الا ان تقيده بالقصد والارادة، غير معلوم من جهة ان من وقع الضرر الذي هو لازم الجور متضرر وان لم يكن ذلك عن قصد وارادة من فاعله، فلازم الجور يحصل مطلقا. والذي الجئنا الى البحث في معنى الجور لانه ينبغي للخطيب المشتكي أن يعرف معنى الجور وبواعثه وأسبابه، وما هي

---

(١) الفروق اللغوية ص١٧٢ اللغات ٦٧٥ .

الأسباب التي تقتضي سهولته أو صعوبته، ومتى يكون عن إرادة وقصد، وكيف يكون كذلك .

لذا قال (قده): وحقيقة الجور هو: الإضرار بالغير على سبيل المخالفة للشرع بقصد وإرادة.

والمقصود من "الشرع" ما هو أعم من الشريعة المكتوبة وغير المكتوبة، والمكتوبة مثل الأحكام المنزلة الإلهية والقوانين المدنية والدولية، وغير المكتوبة ما تطابق عليها آراء العقلاء أو آراء أمة بعينها وكان المعتدي منها، أو آراء قطره أو عشيرته أو نحو ذلك. فما تطابق عليها آراء الجميع هي "المشهورات المطلقة" والباقي هي من "المشهورات الخاصة".

ومثال الأخيرة "النهوة" باصطلاح عرب العراق في العصور الأخيرة، فإنها عند غير المتحضرين منهم شريعة غير مكتوبة، وهي أن للرجل الحق في منع تزوج ابنة عمه من أجنبي، فالأجنبي إذا تزوجها من دون رخصة ابن عمها وإذنه عدوه في عرفهم جائرا غاصبا وقد يهدر دمه.

وإن كان هذا العرف يعد في الشريعة المكتوبة الإسلامية وغيرها ظلما وجورا وأن "الناهي" هو الجائر الظالم.

ثم "المخالفة للشرع" إما أن تقع في المال أو العرض أو النفس، ثم إما أن تكون على شخص أو أشخاص معينين، أو تقع على

جماعة اجتماعية كالدولة والوطن والأمة والعشيرة.

وعلى هذا فينبغي للخطيب المشتكي أن يعرف معنى الجور وبواعثه وأسبابه، وما هي الأسباب التي تقتضي سهولته أو صعوبته، ومتى يكون عن إرادة وقصد، وكيف يكون كذلك. وكل هذه فيها أبحاث واسعة تطلب من المطولات.

والإعتذار هو فعل نبيل وكريم يعطي الأمل بتجديد العلاقة وتعزيزها هو إلتزام لأنه يحثنا على العمل على تحسين العلاقة وعلى تطوير ذاتنا الإعتذار فن له قواعده و مهارة إجتماعية نستطيع أن نتعلمها وهو ليس مجرد لطافة بل هو أسلوب تصرف راقي.

وفي اللغة: اعتذار - اِعْتِذارٌ: [ع ذ ر]. (مصدر اِعْتَذَرَ). قَدَّمَ اعْتِذارَهُ: عُذْرَهُ، أَي الحُجّة الّتي تُقَدّمُ لِنَفْيِ ذَنْبٍ أو تَبْريرِهِ.

لذا قال (قده): وأما "الاعتذار" فحقيقته التنصل مما ذكره المتظلم المشتكي ودفع تظلمه. وهو يقع بأحد أمرين:

١ـ إنكار وقوع الظلم رأسا.

٢ـ إنكار وقوعه على وجه يكون ظلما وجورا، فإن كثيرا من الأفعال إنما تقع عدلا حسنة وظلما قبيحة بالوجوه والاعتبار إما من جهة القصد وإما من جهة اختلاف الشريعة المكتوبة مع الشريعة غير المكتوبة، كما مثلناه بالنهوة.

ومن جملة الامور التي تقع ضمن مواقع المشاجرات ابداء الندم،

فلابد من معرفته من قبل الخطيب ليجيد تعبيره فيه وعلى الخصوص مثل الندم من الامور الاخلاقية المهمة التي يجب ان يتحلى بها الجميع عند الاسائة.

والندم في التوبة من اعظم الاركان الذي يجب توافرها من المذنب لقبول توبته عند الله تعالى.

فالندم هو شعور ورد فعل شعوري لتصرفات وأفعال الماضي الشخصي للفرد. الندم غالبا يشعر به الإنسان عند شعوره بالحزن بعد قيامه بتصرف أو عدة تصرفات تجعل الإنسان يتمنى أن لم يفعلها.

الندم منحدر من الشعور بالذنب، والذي هو عبارة عن صورة شعورية عميقة تشكلت من الندم، والتي من الصعب التعبير عنها بصورة موضوعية أو مفاهيمية. وفي هذا الشأن، مفهوم الندم مرؤوس من قبل الذنب من خلال شدة الانفعال. عن طريق المقارنة.

الندم مفروض من قبل المجتمع أو التقاليد (تطبيق الأخلاق والفضائل)، والذي له تأثير كبير في أمور (الشخصية والاجتماعية). الندم لا يعبر فقط عن رفض فعل قد تم من قبل، ولكن أيضا، بأهمية كبيرة، الندم على عدم الفعل، كثير من الناس تجدهم يتمنون أنهم فعلوا أمرا في موقف مروا به في الماضي.

لذا قال (قده): وأما "الندم" فهو الإقرار والاعتراف بالظلم. وقد يسمى استغفارا. وذلك بأن يلتمس العفو عن العقوبة والتفضل بإسقاط ما يلزم من غرامة ونحوها.

وللاستغفار والاعتذار أساليب يطول شرحها.

(٤)- الانواع المتعلقة بالمشاورات

اصل المشاورة هو طلب النصيحة من الناس، شاور فلانًا في الأمر: استشاره، طلب رأيَه ونصيحتَه فيه :- إذا شاورت العاقلَ صار عقلُه لك، - (وإن بابَ أمرٍ عليك التوى.. فشاور حكيمًا ولا تعصه).

وباب المشاورة - على العموم من أخطر أبواب الخطابة وأشقها، فقد يسقط الرجل الديني والسياسي في نظر الجمهور لأتفه الأسباب.

ففي المصلحة الدينية ينبغي للخطيب أن يكون عارفا بالشريعة السماوية، حافظا لآثارها مطلعا على تأريخها، ملما بأصول العقائد وفروع تلك الشريعة.

أما لو كان خطيبا في غاية سياسية أو نحوها، فينبغي أن يكون خبيرا بما يخصها من قوانين وعلوم وما يكتنفها من تأريخ وحوادث وتقلبات.

وعلى الإجمال: أن الخطيب في الأمور الاجتماعية يلزم فيه أن يكون أعلم وأمهر الخطباء الآخرين، وأعرف بنفسيات الجمهور ومصالحهم، لأن موقفه مع الجمهور من أدق المواقف وأصعبها.

فان كان تخصصه بالامور المالية فالخطيب فيها ينبغي أن يطلع على القوانين التي تخصها وعلى العلوم التجارية والمالية وما له دخل في زيادة الثروة أو نقصها.

او كان ممن لهم اختصاص ادارة الحروب والمعارك، فلابد ان

يكون عارفا بالقوانين العسكرية والعلوم الحربية وأصول تنظيم الجيوش وقيادتها، وزرع اسباب النصر في معتقدات الجنود، وحضهم على البسالة والاقدام..

والمالية والحرب وادارة الدولة والاجتماعيات العامة كالمحافظة على السنن الشرعية والكونية من اهم الامور العظيمة الخطيرة التي يمكن ان ينتصر لها الخطيب في مجال تخصصه الاداري اذا كان مختصا مع توظيف صناعة الخطابة في تحقيق اهداف الاقتناع وجذب المخاطبين في العمل التنظيمي الذي يقوده بصفته القيادية في هذه المجالات.

واما ما يتعلق بالأمور الجزئية، والتي تقع في قبال الامور العظيمة فهي غير محدودة ولا معدودة، فلذلك لا يمكن ضبطها، وانما يتبع فيها نباهة الخطيب وفطنته، غير أنها تشترك في شئ واحد عام هو طلب صلاح الحال، فلذلك من جهة عامة ينبغي للخطيب معرفة ما يتعلق بذلك.

لذا قال (قده): لما كانت غاية الخطيب في المشاورة إقناع الجمهور على فعل ما هو خير لهم وفيه مصلحتهم والإقلاع عن المساوئ والشرور وما يضرهم، ناسب ألا يبحث إلا عما يقع تحت اختيارهم من الخيرات والشرور، أو ما له مساس باختيارهم وإن كان في نفسه خارجا عن اختيارهم. وهذا الثاني كالأرض السبخة - مثلا - فإن سوءها وضررها ليس باختيار المزارعين ولا من

أفعالهم، ولكن يمكن أن يكون لها مساس باختيارهم بأن يجتنبوا الزراعة فيها مثلا، فيمكن أن يوصي الخطيب بذلك ويدخل في غرضه. أما ما لا يقع تحت اختيارهم وما ليس له مساس به أصلا فليس للمشاور أن يتعرض له.

والأنواع التي تتعلق بالمشاورات على قسمين رئيسين:

القسم الأول: ما يتعلق بالأمور العظام، وهي أربعة:

١ـ الأمور المالية العامة: من نحو صادرات الدولة وواردتها، وما يتعلق في دخل الأمة ومصروفاتها. فالخطيب فيها ينبغي أن يطلع على القوانين التي تخصها وعلى العلوم التجارية والمالية وما له دخل في زيادة الثروة أو نقصها.

٢ـ الحرب والسلم: فالخطيب فيه لا يستغني عن معرفة القوانين العسكرية والعلوم الحربية وأصول تنظيم الجيوش وقيادتها، مع الاطلاع على تأريخ الحروب والوقائع وسر نشوبها وإخمادها، والوسائل اللازمة للهجوم والدفاع، وما يتحقق به النصر، وما يتمكن به من النجاة من الهزيمة.

كما ينبغي أن يكون عارفا بما يثير الغيرة والحمية في نفوس الجنود وما يشجعهم ويثبت عزائمهم ويشحذ هممهم، ويهون عليهم الموت في سبيل الغاية التي يحاربون لأجلها.

وأن يكون عارفا بما يثير في نفوس الأعداء الخوف والرهبة وضعف الهمة واليأس من النصر وتوقع الهزيمة، ونحو ذلك مما

يسمى في الاصطلاح الجديد بـ" حرب الأعصاب ".

٣ـ المحافظة على المدن: والعلوم التي تخصها ولا يستغني الخطيب عن معرفتها هي علوم هندسة البناء والمسح وتنظيم الشوارع، وما تحتاجه البلدة في مجاري مياهها وتنويرها وتعبيد طرقها ونظافتها، ونحو ذلك.

٤ـ الاجتماعيات العامة: كالشرائع والسنن من دينية أو مدنية أو سياسية. ففي المصلحة الدينية ـ مثلا ـ ينبغي للخطيب أن يكون عارفا بالشريعة السماوية، حافظا لآثارها مطلعا على تأريخها، ملما بأصول العقائد وفروع تلك الشريعة.

أما لو كان خطيبا في غاية سياسية أو نحوها، فينبغي أن يكون خبيرا بما يخصها من قوانين وعلوم وما يكتنفها من تأريـ وحوادث وتقلبات. فالسياسي يحتاج إلى العلوم السياسية والخبرة بأمورها، والأخلاقي يحتاج إلى علم الأخلاق، والحاكم والمحامي إلى القوانين الشرعية والمدنية.

وعلى الإجمال: أن الخطيب في الأمور الاجتماعية ـ لا سيما مريد المحافظة على سنة أو دولة ـ يلزم فيه أن يكون أعلم وأمهر الخطباء الآخرين، وأعرف بنفسيات الجمهور ومصالحهم، لأن موقفه مع الجمهور من أدق المواقف وأصعبها.

بل هذا الباب ـ باب المشاورة ـ على العموم من أخطر أبواب الخطابة وأشقها، فقد يسقط الرجل الديني والسياسي في نظر

الجمهور لأتفه الأسباب. وكم شاهدنا وسمعنا رئيس دولة أو مرشد قطر أو مرجعا دينيا لفرقة بينما هو في القمة من عظمته إذا به يهوي بين عشية وضحاها من برجه الرفيع محطما لخطأة صغيرة ارتكبها، أو لأمر فعله أو قاله معتقدا فيه الصلاح فاتهمه الجمهور بالخيانة أو الخطل، أو ظنوا فيما عمله أو رآه الفساد والضرر. والجمهور لا صبر له على كتمان رأيه أو تأجيل التعبير عنه إلى وقت آخر، كما لا يعرف المجاملة والمداراة والمداهنة والمماشاة، ولا يفهم البرهان والدليل حينئذ إلا القوة تسكته أو السيف يفنيه. هذا، وإن حصر كل ما ينبغي للخطيب في باب الاجتماعيات من معرفة لا يسعه هذا المختصر، وكفى ما أشرنا إليه. ونزيد هنا أنه على العموم من أهم ما يلزم له - بعد معرفة كل ما يتعلق بفرعه المختص به - أن يكون مطلعا على علم الاجتماع وعلم النفس. وأهم من ذلك الخبرة في تطبيقهما، وتشخيص نفسيات الجماهير المستمعين له، ومعرفة تأريخ من سبقه من القادة والرؤساء والاستفادة من تجاربهم منضمة إلى تجاربه الشخصية. وأهم من ذلك كله المواهب الشخصية التي أشرنا إليها سابقا، فإنه كم من خطيب موهوب يبز أعلم العلماء وهو لم يدرس علوم الاجتماع، إذ يسوقه ذكاؤه وفطرته إلى معرفة ما يقتضيه ذلك الاجتماع وما يتطلبه، فيستطيع أن يهيمن عليه ويسخره ببيانه ويسخره بأسلوبه.

القسم الثاني الرئيسي: ما يتعلق بالأمور الجزئية: وهي غير محدودة ولا معدودة، فلذلك لا يمكن ضبطها، وإنما يتبع فيها نباهة الخطيب وفطنته. غير أنها تشترك في شئ واحد عام هو: طلب صلاح الحال، فلذلك من جهة عامة ينبغي للخطيب أن يعرف: أولا: معنى "صلاح الحال" مثل أن يقال: إنه في الإنسان استجماع الفضائل النفسية والجسمية، أو الحصول على الخيرات والمنافع التي بها السعادة في الدنيا والآخرة، أو الحصول على الملذات وإشباع الشهوات مع محبة القلوب واحترام الناس في الحضور والثناء عليه في الغيبة.. وهكذا، على حسب اختلاف الآراء والأنظار في معنى صلاح حال الإنسان.

وثانيا: الأمور التي بها يتحقق صلاح الحال، مثل فضيلة النفس بالحكمة والأخلاق ونحوها مما تقدم، ومثل فضيلة البدن بالصحة وقوة العضلات والجمال واعتدال البنية، ومثل طهارة الأصل ونباهة الذكر والكرامة والشرف والثروة وكثرة الأتباع والأنصار وحسن الحظ، ونحو ذلك.

وثالثا: طرق اكتساب هذه الأمور واحدة واحدة، وأحسن الوسائل وأسهلها في الحصول عليها، مثل أن يعرف أن الحكمة والمعرفة تحصل بالجد والتحصيل والإخلاص لله والتجرد عن مغريات الدنيا، وأن الصحة تحصل بالرياضة وتنظيم المأكولات، وأن الثروة تحصل بالزراعة أو التجارة أو الصناعة ... وهكذا.

ورابعا: الأمور النافعة في تحصيل تلك الخيرات والمعينة لوسائلها، كالسعي وانتهاز الفرص، والتضحية بكثير من الملذات، والصدق والأمانة. وبعكسها الأمور الضارة كالركون إلى الراحة والكسل وإيثار اللذة واللهو والبطالة، ونحو ذلك.

وخامسا: ما هو الأفضل من الخيرات والأنفع وبأي شئ تتحقق الأفضلية، مثل أن الأعم الشامل أفضل مما هو دونه في الشمول، والدائم خير من غير الدائم، وما هو أكثر نفعا أحسن مما هو أقل، وما يستتبع نفعا آخر أنفع مما لا يستتبع .. وهكذا.

هذه جملة الأنواع المتعلقة بأصناف الخطابة الثلاثة، وهناك أنواع أخرى مشتركة يطول الكلام عليها كأنواع ما يعد للاستدراجات وما يتعلق بإمكان الأمور أضربنا عنها اختصارا.



المبحث الثالث ـ التوابع

(١)ـ تمهيد

والذي بقي هاهنا هو القول في التوابع، بمعنى الاحوال والكيفيات المخصوصة للفظ. وذلك أنه لما كان ليس بأَي معان اتفقت يقع الإِقناع، ولا بأَي أَحوال اتفقت أَن تستعمل تلك المعاني، بل بمعان مخصوصة، كانت الألفاظ أَيضا التي يعبر بها عن تلك المعاني شأنها هذا الشأن، أَعني أَن الإِجادة في العبارة عنها تكون بأَلفاظ مخصوصة مأخوذة بأَحوال مخصوصة في غرض غرض من أَغراض الأَقاويل الخطبية، وهو الذي يعبر عنه بعلوم اللغة باسم (الفصاحة). فإِن الفصاحة تطلق ويراد بها أَحوال ثلاثة في الألفاظ:

أَحدها وهو الأَملك بهذا المعنى أَن تكون الألفاظ جيدة الإِفهام والإِبانة للمعاني.

والثاني أَن تكون لذيذة المسموع.

والثالث أن يعطى في المعنى رفعة أو خسة.

لذا قال (قده): تقدم معنى "العمود" و "الأعوان" وذكرنا هناك أقسام الأعوان من الشهادة والاستدراجات التي هي خارجة عن نفس العمود. وكل ذلك كان من أجزاء الخطابة. وهناك وراء أجزاء الخطابة أمور خارجة عنها مزينة لها وتابعة ومتممة لها، باعتبار مالها من التأثير في تهيئة المستمعين لقبول قول الخطيب. وهي على الإجمال ترتبط كلها بنفس القول والخطابة، فلذلك تسمى: بـ "التوابع"، وتسمى أيضا "التحسينات"، و "التزيينات".

وهي ثلاثة أنواع:

١ـ ما يتعلق بنفس الألفاظ.

٢ـ ما يتعلق بنظمها وترتيبها.

٣ـ ما يتعلق بالأخذ بالوجوه.

ونحن نشير إلى هذه الأقسام ونوضحها على حسب هذا الترتيب، فنقول:

(٢)ـ حال الالفاظ

إنه ينبغي أن تكون الألفاظ المستعملة فيه متواطئة، غير مشتركة، مشهورة عند الجمهور أو عند أهل تلك الصناعة التي يستعمل فيها ذلك البرهان.

وينبغي أن تحصى الأحوال التي إذا استعملت في الألفاظ كانت

بها الأقاويل البلاغية أتم إقناعا، كما ان تكون في الشعر أتم تخييلا. وأحرى أن يكون القول في ذلك صناعيا. وإنما صارت الألفاظ والأصوات تفعل في صناعة الخطابة ومثلها الشعر هذا الفعل من جهة أنها تخيل في المعنى رفعة أو خسة، وبالجملة: أمراً زائداً على مفهوم اللفظ، مثل غرابة اللفظ فإنها تخيل غرابة المعنى، وكذلك فخامته تخيل فخامة المعنى، والنغم كذلك يفيد فيه هذا المعنى أيضا، وبيّن أن هذا مقصود بالطبع للمتكلم على طريق هاتين الصناعتين.

وإذا قد تقرر هذا من ضرورة القول في الألفاظ في الخطابة، فينبغي أن نذكر من ذلك ما يخص البلاغة، فنقول: إن الألفاظ المفردة، كانت اسما أو كلمة أو حرفا، تنقسم من جهة أنحاء دلالاتها ثمانية أقسام: منها المستولية؛ ومنها المغيرة، ومنها الغريبة، ومنها اللغات، ومنها المزينة، ومنها المركبة، ومنها المغلطة، ومنها الموضوعة.

أما المغيرة: فهي أشهرها وأكثرها نفعا في الخطابة.

وأما التغيير أن يكون المقصود يدل عليه لفظٌ ما فيستعمل بدل ذلك اللفظ لفظٌ آخر. وهذا التغيير يكون على ضربين:

أحدهما: أن يستعمل لفظ شبيه الشيء مع لفظ الشيء نفسه ويضاف إليه الحرف الدال في ذلك اللسان على التشبيه؛ وهذا الضرب من التغيير يسمى التمثيل والتشبيه، وهو خاص جدا بالشعر.

والنوع الثاني من التغيير: أن يؤتى بدل ذلك اللفظ بلفظ التشبيه به أو بلفظ المتصل به من غير أن يؤتى معه بلفظ الشيء نفسه. وهذا النوع يسمى في هذه الصناعة الإبدال، وهو الذي يسميه أهل زماننا بالاستعارة والبديع، مثل قول ابن المعتز:

يا دار أين ظباؤك اللعس.. قد كان لي في إنسها أنس

فإن العرب جرت عادتهم أن يشبهوا النساء بالظباء، فربما أتوا به على جهة الإبدال، مثل ما تقدم من قول ابن المعتز، وربما أتوا بذلك مع حرف التشبيه.

وكل واحد من صنفي التغيير: إما بسيط وإما مركب. وكل واحد من هذين: إما أن يكون وجه الاتصال فيه بينا مشهورا من أول الأمر، وإما أن يكون غير بين. وإنما يكون غير بين لأحد شيئين: إما لأنه غير بين في نفسه عند الجميع، أو عند كثير من الأمم، مثل كثير من التمثيلات التي جرت عادة العرب أن يستعملوها، فإنه يشبه أن يكون كثير منها غير بين عند سائر الأمم.

وأما الغريبة فهي الألفاظ التي هي غير مبتذلة عند جمهورهم، وغير مستعملة عندهم بل إنما يستعملها الخواص منهم.

وأما اللغات فهي صنفان: أحدهما أن يستعمل الإنسان مخاطبة صنف صنف من أصناف أمة لفظا ليس يستعمله ذلك الصنف من الأمة، بل إنما يستعمله صنف آخر منه، مثل أن يستعمل الحجازي لغة حميرية. والصنف الثاني أن يستعمل في مخاطبة أمة ما لفظا ليس من ألفاظ أهل لسانهم، وإنما هو من لسان أمة أخرى، مثل ما يوجد في لسان العرب ألفاظ كثيرة من ألفاظ الفرس والأمم المجاورة لهم.

وهذا يستعمل على وجهين: أحدهما أن يأتي بذلك اللفظ بعينه من غير أن نغير بنيته وتركيبه. والوجه الثاني أن يغيره تغييرا يقرب به من الأبنية المستعملة في لسانهم ليسهل بذلك عليهم النطق به، مثل السجيل وغير ذلك مما هو موجود في كتب اللغة.

وأما المزينة والمركبة فليستا موجودتين في لسان العرب؛ وذلك

أن المزينة هي ألفاظ جعل بعض أجزائها نغما حتى صارت بتلك النغم مزينة. وهذا غير موجود في لسان العرب.

وأما المركبة فإنها أيضا غير موجودة في لسان العرب إلا قليلا شاذا مثل قولهم عبقسي في المنسوب إلى عبد القيس، وعبشمي، في المنسوب إلى عبد شمس.

وأما المغلطة فهي الألفاظ التي يعسر النطق بها. وذلك يعرض لأسباب: منها أن تكون تلك الحروف حروفا يعسر النطق بها، وإن كانت قليلة. ومنها أن يكون سبب العسر فيها كثرة الحروف التي ركبت منها والتي يعسر النطق بها: إما أن يكون من أجل مخرج الحرف نفسه، وإن نطق به وحده، مثل كثير من حروف الحلق؛ وإما أن يكون العسر يحدث له عند تركيبه مع غيره، وذلك إما لتقارب مخارجها، وهذا هو سبب الادغام في لسان العرب، وإما لتكرارها مثل قولهم قصصت أظفاري. ولذلك بعض العرب يبدل إحدى الصادين ياء في مثل هذا. وربما كان السبب في ذلك تضاد المخارج، ولذلك قل في لسان العرب اسم يوجد على وزن فُعُل مثل الرسل. وأكثر الانقلابات والتغييرات التي يصفها النحاة هذا هو سببها.

وأما الموضوعة فهي الألفاظ المخترعة في لسان جنس ما، يخترعها بعضُ أهل ذلك اللسان على نحو التركيب الذي لحروفهم.
فهذه أصناف الأسماء النافعة في هاتين الصناعتين، وهي كالمادة للصناعتين، أعني الشعرية والخطبية، وإن كانت بالشعرية أخص، ولذلك أحصاها أرسطو في كتاب الشعر.

وإذ قد تقرر هذا، فالذي ينبغي أن يبين هاهنا من أمرها هو أي صنف من هذه الأصناف تستعمل هذه الصناعة وأيها لا تستعمل.

فإن القول المؤلف من الألفاظ المستولية ليس يفيد معنى زائدا على ما كان عند السامع، وإنما يفيد ذلك إذا كان مغييرا بالتخييل الذي تعطيه الألفاظ المغيرة. وهذا المعنى إنما يوجد في القول بشرطين: أحدهما ألا تكون الألفاظ مبتذلة التي لا تخيل في المعنى أمراً زائداً على ما كان عند السامع، أو التي يكون تخييلها يسيرا، أو التي تخيل في الشيء خسةً ما، أو يكون تركيبها تركيبا فاسدا.

والشرط الثاني ألا تكون مجاوزة للقدر الذي يجب بحسب المعنى الذي يطلب الإقناع فيه.

فإذا جمع القول الخطبي أو الشعري مع التغيير هاتين الشريطتين كان تام الفعل، وذلك هو فضيلته، وهو القول الجميل. ويشهد لوجود هذا الفعل للقول المغير الأقاويل الشعرية، فإنها إنما صارت لذيذة لما فيها من التخييل والوزن، وكلاهما تغيير.

وأما الألفاظ المستولية فإنها تجعل القول محققا، وليس تخيل فيه معنى زائداً. ولذلك هي أليق بالبرهان منها بغيرها من الصنائع، إلا أنها متى استعملت في هذه الصنائع، فينبغي أن يكون تركيبها تركيبا مطابقا لتركيب المعاني في النفس، أعني التركيب الذي يكون لها على المجرى الطبيعي.

فهذا بالجملة هو الفرق بين فعل الأسماء المستولية والمغيرة في القول الخطبي، وكذلك في القول الشعري.

فينبغي لمن أراد أن يجيد القول في هاتين الصناعتين أن يجعله غريبا. والألفاظ الغريبة تتفاضل بالأقل والأكثر فيما تخيل في المعنى الواحد بعينه من الرفعة والخسة، لتفاضلها في الغرابة.

وصناعة الخطابة، فإنها تستعمل من ذلك بمقدار ما يليق بها،

وذلك هو القدر الذي يفيد وقوع الإقناع في الشيء المتكلم فيه. فإن ذلك أيضا يتافضل في صناعة الخطابة بحسب اختلاف ما فيه القول.

مثال ذلك ما يحكى أن المنصور لما دخل الكعبة رأى رجلا قد سبقه بالدخول، وقد كان أمر ألا يدخل إليها أحد قبله من العامة، فقال له: أما سمعت النداءَ؟ فقال: بلى ! فقال: أو ما تعرفني؟ فقال بلى. فقال له: فكيف تجاسرت؟ فقال له الرجل: وكيف لا أتجاسر عليك؟ ! وهل أنت في أول أمرك إلا نطفة مذرة؟ وفي آخر أمرك إلا جيفة قذرة، وأنت فيما بين هذين تحمل العذرة؟! فخلى عنه، إذ صغرت بهذا القول عنده نفسه، أعني نفس المنصور. وقد كان له أن يستعمل معه تغييرات هي أقل في التحقير من هذه، مثل أن يقول له: وهل أنت إلا ملك من الملوك، أو هل أنت إلا رجل من الناس، أو هل أنت إلا عبد من عبيد الله. فإن هذه كلها متفاضلة في التصغير. إلا أنه يشبه أنه ما كان ينجو من سطوته إلا بمثل هذا التصغير الذي استعمل معه. فإنه قول مخسس جدا.

قال أرسطو: والخطباءُ ربما استعملوا أثناءَ خطبهم التغييرات الشعرية، أعني البعيدة، فيتوهم من ليس له بصر بالفرق بين التغيير الشعري والخطبي أن ذلك الفعل الصادر عن ذلك التغيير هو من فعل الأقاويل الخطبية، وليس الأمر كذلك. وإنما مثال ذلك مثل من يخلط سَقَمونيا بشراب الورد. فإذا أسهل ذلك الشراب، أوهم أن ذلك الإسهال إنما كان عن فعل شراب الورد عند من لا معرفة له بقوة الورد. وكذلك الشاعر أيضا ربما ألَّف من الألفاظ المستولية المعهودة قولا موزونا فأوهم أنه شعري وليس بشعري وإذ قد تبين أن الفضيلة في القول الخطبي أن يستعمل التغيير، وتبين بالجملة أي مقدار ينبغي أن يستعمل منه

فينبغي أن نقول في مقدار ما تستعمله في واحد واحد من أصناف الألفاظ المفردة السبعة، أعني ما عدى المستولية.

فإن التغيير يقال عليها بعموم وخصوص.

ومن المغيرات الغريبة: التغييرُ بخلاف الأمر في الشعر وبخلاف الأمر أيضا في الخطب التي يقصد بها إقناع خواص من الناس. فإن هذه، الغرابةُ ينبغي أن تكون فيها أكثر.

والتغيير بالجملة يعطي في المعنى جودة إفهام وغرابة، ولذة. والتغييرات صنفان: إبدال وتمثيل. والتمثيل صنفان: إما مضاف، وإما من سائر المقولات، على ما قيل في غير ما موضع.

والإبدال: إما إبدال من الشبيه، وإما إبدال من اللازم.

واللازم ثلاثة: إما متقدم على الشيءِ، وإما مقارن له، وإما متأخر عنه. والمتقدم صنفان: إما سبب الشيء وإما كلي الشيءِ. والمقارن: إما زمان الشيءِ، وإما مكانه، وإما أنواعه القسيمة، وإما مقابلاته الأربعة، أعني الأضداد والموجبة والسالبة والعدم والملكة والمضافين والأشياء الموجودة مع الشيءِ بالعرض.

والمتأخر هي لواحق الشيءِ، وجزئي الشيءِ. وكل واحد من هذه: إما بسيط، وإما مركب. والمركب هو أن يبدل الأمر بشيء ما، ويبدل مكان ذلك الشيء شبيهه ويؤخذ بعد ذلك لازم ذلك الشبيه مكان ذلك الشبيه، ثم يؤخذ عرض ذلك اللازم بدل ذلك اللازم، فيغمض الوقوف على مثل هذا النوع من التغييرات، مثل ما عرض في بيت امرئ القيس في قوله: صمَّى ابنة الجبل، إذ استعمل ذلك بدلا من الأمر العظيم.

لذا قال (قده): والمراد منها: ما يتعلق بهيئة اللفظ مفردا

كان أو مركبا، والتي ينبغي للخطيب أن يراعيها.

وأهمها الأمور الآتية:

١- أن تكون الألفاظ مطابقة للقواعد النحوية والصرفية في لغة الخطيب، فإن اللحن والغلط يشوه الخطاب ويسقط أثره في نفوس المستمعين.

٢- أن تكون الألفاظ من جهة معانيها صحيحة صادقة، بأن لا تشتمل - مثلا - على المبالغات الظاهر عليها الكذب.

٣- ألا تكون ركيكة الأسلوب ولا متكلفا بها على وجه تخرج عن المحاورة التي تصلح لمخاطبة العامة والجمهور، بل ينبغي أن يكون أسلوبها معتدلا على نحو ترتفع به عن ركاكة الأسلوب العامي ولا تبلغ درجة أسلوب محاورة الخاصة الذي لا ينتفع به الجمهور.

٤- أن تكون وافية في معناها بلا زيادة وفضول، ولا نقصان مخل.

٥- أن تكون خالية من الحشو الذي يفكك نظام الجمل وارتباطها، أو يوجب إغلاق الكلام وصعوبة فهمه.

٦- أن يتجنب فيها الإبهام والإيهام واحتمال أكثر من معنى، وإن كان ذلك مما قد يحسن في الكلام الشعري، ويحسن من الكهان الذين يريدون ألا يظهر كذبهم في تنبؤاتهم.

ولكنه لا يحسن ذلك من الخطيب إلا إذا كان سياسيا

حينما يقضي موقفه عليه الفرار من مسؤولية التصريح.

٧ـ أن تكون معتدلة في الإيجاز والإطناب، لأن الإيجاز قد يخل بالمعنى والتطويل يورث الملل.

والحالات تختلف في ذلك، فقد يكون المستمعون كلهم أو أكثرهم على حال من الذكاء والمعرفة يحسن في خطابهم الإيجاز، وقد يكون المطلوب يستدعي التأكيد والتكرار والتهويل فيحسن التطويل حتى مع المستمعين الأذكياء.

وعلى كل حال، ينبغي بل يجب تجنب التكرار الذي لا فائدة فيه في جميع المواقع.

وكذلك إيراد الألفاظ المترادفة لا يحسن الإكثار منه.

٨ـ أن تكون خالية من الألفاظ الغريبة والوحشية وغير المتداولة، ومن التعبيرات التي يشمئز منها المستمعون كالألفاظ الفحشية، فلو اضطر إلى التعبير عن معانيها فليستعمل بدلها الكنايات.

٩ـ أن تكون مشتملة على المحسنات البديعية والاستعارات والمجازات والتشبيهات، فإن هذه كلها لها الأثر الكبير في طراوة الكلام وجاذبيته وحلاوته.

ولكن يجب أن يعلم أن الاستعارات والمحسنات ونحوها لا تخلو عن غرابة وبعد على فهم الناس، فلا ينبغي الخروج بها عن حد الاعتدال، وينبغي أن يراعى فيها الأقرب إلى طبع العامة

ويفضل منها ما هو مطبوع على المتصنع المتكلف به.

ويحسن أن نشبهها بالغرباء في مجالس الأصدقاء، فإن حضورهم لا يخلو من فائدة ولكنهم لابد أن يؤثروا ضيقا وانقباضا في نفوس الأصدقاء.

١٠- أن تكون الجمل مزدوجة موزونة المقاطيع.

ومعنى "الوزن" هنا ليس الوزن المقصود به في الشعر، بل معادلتها على الوجوه الآتية، وهي على أنحاء متفاوتة متصاعدة:

أ- أن تكون مقاطيع الجمل متقاربة في الطول والقصر وإن كانت حروفها وكلماتها غير متساوية، مثل قوله: بكثرة الصمت تكون الهيبة، وبالنصفة يكثر المواصلون.

ب- أن يكون عدد كلمات المقاطيع متساوية، نحو: العلم وراثة كريمة، والآداب حلل مجددة.

ج- أن تكون الكلمات بالإضافة إلى تساويها متشابهة وحروفها متعادلة، نحو: أقوى ما يكون التصنع في أوائله، وأقوى ما يكون الطبع في أواخره.

د- أن تكون المقاطيع مع ذلك في المد وعدمه متعادلة، نحو: طلب العادة أفضل الأفكار، وكسب الفضيلة أنفع الأعمال.

فالأفكار تعادل الأعمال في المد.

هـ أن تكون الحروف الأخيرة من المقاطيع متشابهة كما لو كانت مسجعة، نحو: الصبر على الفقر قناعة، والصبر على الذل صراعة.

وأحسن الأوزان في الجمل أن تكون متعادلة مثنى أو ثلاث، أما ما زاد على ذلك فلا يحسن كثيرا، بل قد لا يستساغ ويكون من التكلف الممقوت.

(٣)- نظم وترتيب الاقوال الخطابية

ذكرنا في طيات البحث وفي الحاشية كيفية ترتيب وتنظيم الخطابات والاساس في بنائها وهنا نذكر بايجاز مما تتكون :

(١)- المقدمة: ولها أهمية كبيرة؛ لأنها تعد السامعين لموضوع الخطبة، وللمقدمة الجيدة مواصفات منها:

- أن تكون متصلة بالموضوع ممهدة له.
- أن تكون مشوقة تجذب المستمعين إلى موضوع الخطبة.
- أن تناسب الخطبة طولاً وقصراً.

ومن أنواع المقدمات التي تستخدم في الخطب:

- البدء بحمد الله والثناء عليه، والصلاة والسلام على رسوله صلى الله عليه وآله..
- التمهيد للموضوع بما يشعل حماس المستمعين ويثير شوقهم إليه.
- البدء بآية أو حديث أو حكمة أو مثل أو شعر يوحي بالموضوع.
- طرح مجموعة من الأسئلة المثيرة.

(٢)- العرض: وهو صلب الخطبة، وإذ أمكن للخطيب أن يستغني عن المقدمة، فإنه لا يمكن له الاستغناء عن العرض الذي يحسن أن يتصف بما يلي:

- الوحدة الموضوعية.
- الترتيب والتسلسل والترابط المنطقي للأفكار.
- التدرج في العرض من الأهم فالمهم، ومن العام إلى الخاص..
- الوضوح التام في المقاصد والغايات.
- التدليل والاستشهاد على الأفكار وصحة الآراء.
- الإكثار من أساليب الإثارة والتشويق.

(٣)- الخاتمة: ويحسن أن تتصف بما يلي:

- ألا تكون بعيدة عن موضوع الخطبة ؛ لأنها امتداد له.
- إيجاز أهم ما ورد في الخطبة.
- التعبير بأساليب مغايرة عما جاء في العرض.
- أن تكون عباراتها قوية لتهز مشاعر المستمعين.
- أن تكون قصيرة لينتهي المستمعون وهم في ميل إلى الاستزادة.

لذا قال (قده): كل كلام يشتمل على إيضاح مطلوب خطابيا أو غير خطابي لابد أن يتألف من جزءين أساسيين، هما: الدعوى، والدليل عليها. والنظم الطبيعي يقتضي تقديم الدعوى على الدليل. وقد تقتضي مصلحة الإقناع العكس، وهذا أمر يرجع تقديره إلى نفس المتكلم. أما الأقوال الخطابية فالمناسب لها على الأغلب - بالإضافة إلى ذينك الجزءين الأساسين - أن تشتمل على ثلاثة أمور أخرى: تصدير، واقتصاص، وخاتمة. ونحن نبينها بالاختصار:

الأول: التصدير، وهو ما يوضع أمام الكلام ومقدمة له ليكون بمنزلة الإشارة والإيذان بالغرض المقصود للخطيب، والفائدة منه إعداد المستمعين وتهيئتهم إلى التوجه نحو الغرض.

وهو يشبه تنحنح المؤذن قبل الشروع، وترنم المغني في ابتداء الغناء.

وكذلك كل أمر ذي بال يراد من لفت الأنظار إليه ينبغي تصديره بشئ مؤذن به.

والأحسن في الخطابة أن يكون التصدير مشعرا بالمقصود وملوحا به، لأنه إنما يؤتى به لفائدة تهيئة المستمعين لتقبل الغرض المقصود.

ولأجل هذا يفتتح خطباء المنبر الحسيني خطاباتهم بالصلاة على الحسين (عليه السلام) والتظلم له.

ويفتتح الكتاب رسائلهم بالبسملة ونحوها وبالسلام والشوق إلى المرسل إليه وبما قد يشعر بالمراد، كما هو المألوف عند أصحاب الرسائل في العصور المتقدمة.

ولكن ينبغي للخطيب أو الكاتب إذا رأى أن التصدير مما لابد منه أن يلاحظ فيه أمرين:

١ـ ألا يفتتح خطابه بما ينفر المخاطبين أو يثير سخطهم، كأن يأتي ـ مثلا ـ بما يشعر بالتشاؤم في موضع التهنئة والفرح والسرور، أو ما يشعر بالسرور في موضع التعزية والحزن، أو يعبر

بما يشعر بتعاظمه على المخاطبين، ونحو ذلك.

٢- أن يحاول الاختصار جهد الإمكان بشرط أن يورده بعبارة مفهمة متينة، فإن الإطالة في التصدير يضجر المخاطبين فينتقض عليه الغرض قبل الوصول إلى مطلوبه، إلا إذا كان استدراجه لهم يتوقف على الإطالة، كما لو أراد أن يذم خصما أو فعلا، أو يثني على نفسه أو رأيه.

وعلى كل حال: إن التصدير بالكلام المكرر المألوف أو إطالته بالكلام الفارغ من أشنع ما يصنعه بعض الخطباء والكتاب، وهو على العجز أكثر منه دليلا على المقدرة.

كما أن الأفضل في الاعتذار أن يترك التصدير أصلا، لإنه قد يثير الظن بأنه يريد التعلل والتهرب من الجواب والدفاع.

الثاني: الاقتصاص، وهو ما يذكر بيانا على التصديق بالمطلوب وشارحا له بقصة صغيرة تؤيده، فإن القصة من أروع ما يعين على الإقناع ويقرب الغرض إلى الأذهان، وكأنها من أقوى الأدلة عليه، لا سيما عند العامة.

وأصبحت القصة في العصور الأخيرة أدبا وفنا قائما برأسه يستعين بها دعاة الأفكار الحديثة لتلقين العامة وإقناعهم، وإن كانت من صنع الخيال.

والسر: أن في طبيعة الإنسان شهوة الاستماع إلى القصة فيلتذ بها، وذلك لإشباع غريزة حب الاطلاع أو لغير ذلك من غرائزه.

وقد يعتبرها شاهدا ودليلا باعتبارها تجربة ناجحة.

ثم الخطيب أو الكاتب بعد الاقتصاص ينبغي أن يشرع في بيان ما يريد إقناع الجمهور به.

الثالث: الخاتمة، وهي ان يأتي بملخص ما سبق الكلام فيه وبما يؤذن بوداع المخاطبين من دعاء وتحية ونحوهما حسبما هو مألوف. ولا شك أن الخاتمة كالتصدير فيها تزيين للقول وتحسين له، لا سيما في الرسائل والمكاتبات.

(٤)- الاخذ بالوجوه

قيل: ان الأُمور المستعملة مع الألفاظ على جهة المعونة في جودة الإفهام، وإيقاع التصديق، وبلوغ الغرض المقصود، وهي التي جرت عادة القدماء أَن يسموها: الأَخذ بالوجوه.

وذلك أَن هذه الأَشياء لما كان من شأنها أَن تميل السامعين إلى الإصغاءِ والاستماع والإقبال على المتكلم بالوجه وتفريغ النفس لما يورده، أَستعير لها هذا الاسم.

وقيل: ان هذه الأَشياءُ صنفان: إما أَشكال، وإما أَصوات ونغم.

(١)- الأشكال، منها ما هي أَشكال البدن بأَسره، ومنها ما هي أَشكال لأَجزاء البدن كاليدين والوجه والرأس. وهذه هي أَكثر استعمالا عند المخاطبة. والأَشكال بالجملة يقصد بها أَحد أَمرين: إما تفهيم المعنى وتخييله الموقع للتصديق، كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أَنه قال في أَحد خطبه: (بعثت أَنا والساعة كهاتين) وأَشار بإصبعيه

يقرنهما، وإما تخييل لانفعال ما أو خلق ما.

وذلك إما في المتكلم، أعني أن يتخيل فيه أنه بذلك الانفعال أو الخلق، مثل أن يتكلم مصفر الوجه منفعلا بانفعال الخوف، إذا أراد أن يخبر أنه خائف، بتوءدة توهم أنه عاقل.

وإما في المخبر عنه، إذا أراد أن يصوره بصورة الخائف أو العاقل. وإما أن يوقع ذلك الانفعال في نفس السامع أو ذلك الخلق حتى يستعد بذلك إما نحو التصديق الواقع عن ذلك الانفعال أو الخلق، وإما نحو الفعل الصادر عنه.

(٢)- النغم، فإنها تستعمل في القول الخطبي لوجوه:

منها لتخييل الانفعالات أو الخلق، وذلك أيضا لثلاثة وجوه:

(أ)- عندما يريد المتكلم أن يخيل أنه بذلك الانفعال أو الخلق عند السامعين، مثل أنه إذا أراد أن يخيل فيه الرحمة رقق صوته، وإذا أراد أم يخيل فيه الغضب عظم صوته وكذلك في الأخلاق.

وإنما كان ذلك كذلك، لأن هذه الأصوات توجد بالطبع صادرة عن الذين ينفعلون أمثال هذه الانفعالات.

(ب)- أن يكون قصده تحريك السامعين نحو انفعال ما أو خلق ما، إما لأن يصدر عنهم التصديق الحاصل عن ذلك الانفعال أو الخلق أو الفعل الصادر عنه.

(ج)- عندما يقتص عن مخبرين عنهم بأن يصفهم بذلك الانفعال أو الخلق.

ومنها: أيضا أنها تستعمل لضرب من الوزن في الكلام الخطبي على ما

سيقال بعد. وهذا الضرب من النغم ضروري في أوزان أشعار من سلف من الأُمم ما عدا العرب. فإن من سلف من الأُمم كانوا يزنون أبياتهم بالنغم والوقفات، والعرب إنما يزنونها بالوقفات فقط.

ومنها أنها تستعمل أشعارا في افتتاح القول وختمه ومواضع الوقف.

وقيل: انه ينبغي أن يعلم أن الأخذ بالوجوه ليس له غناء في الخطب المكتوبة، وإنما غناؤه في المتلوة، وإن عادة العرب في استعماله قليلة، وأما من سلف من الأُمم فربما أقاموها في الأشعار مقام الألفاظ، أعني التشكيلات، ويحذفون اللفظ الدال على ذلك المعنى، إما إرادة للاختصار وإما طلبا للوزن، والإلذاذ.

وقيل: ان الأخذ بالوجوه إنما هو نافع أكثر ذلك في الخطب التي تتلى على جهة المنازعة، لأنه إنما يحتاج إلى الاستعانة بجميع الأشياء المقنعة في موضع المنازعة لتحصل الغلبة.

وإنما صارت هذه الأفعال معينة في الإقناع، لأن فيها ضربا من تغيير الألفاظ وإبدالها.

وهذا الفعل هو ضرب من التمويه والمغالطة، إلا أنه نافع في الصناعتين، (الشعرية والخطبية)، إذ كانت الخطبية إنما يقصد بها وقوع غلبة الظن، والشعرية حصول التخييل نفسه، ولذلك تستعمل من الأشكال والنغم في طل المحاكاة ما إن استعمل في الخطابة، كان خروجا عن الواجب.

لذا قال (قده): المقصود بالأخذ بالوجوه تظاهر الخطيب بأمور

معبرة عن حاله ومؤثرة في المستمع على وجه تكون خارجة عن ذات الخطيب وأحواله وخارجة عن نفس ألفاظه وأحوالها، وتكون بصناعة وحيلة، ولذلك يسمى هذا الأمر "نفاقا ورياء" وليس المقصود به: أنه يجب ألا تكون له حقيقة كما قد تعطيه كلمة "النفاق" و "الرياء".

وهذا الأمر مع فرضه من الأمور الخارجة عن ذات الخطيب ولفظه، فهو له تعلق بأحدهما، فهو لذلك على نوعين:

١ـ ما يتعلق بلفظه، والمقصود به ما يخص هيئة أداء اللفظ وكيفية النطق به، فإن الخطيب الناجح من يستطيع أن يؤدي ألفاظه بأصوات ونبرات مناسبة للانفعال النفسي عنده أو الذي يريد أن يتظاهر به، ومناسبة لما يريد أن يحدثه في نفوس المخاطبين من انفعالات، وأن يلقيها بنغمات مناسبة لمقصوده والمعنى الذي يريد إفهامه للمخاطبين، فيرفع صوته عند موضع الشدة والغضب مثلا ويخفضه عند موضع اللين، ويسرع به مرة ويتأنى أخرى، وبنغمة محزنة مرة ومفرحة أخرى ... وهكذا حسب الانفعالات النفسية وحسب المقاصد.

وقد قلنا سابقا في الاستدراجات: إن هذه أمور ليس لها قواعد مضبوطة ثابتة، بل هي تنشأ من موهبة يمنحها الله تعالى من يشاء من عباده تصقل بالمرن والتجربة.

وعلى كل حال: ينبغي أن يكون الإلقاء معبرا عما يجيش

في نفس الخطيب من مشاعر وحالات نفسية أو يتكلفها. ومعبرا عما يريد أن يحدثه في نفوس المخاطبين.

كما ينبغي أن يكون معبرا أيضا عن مقاصده وأغراضه الكلامية، فإن جملة واحدة قد تلقى بلهجة استفهام وقد تلقى نفسها بلهجة خبر من دون إحداث أي تغيير في نفس الألفاظ، والفرق يحصل بالنغمة واللهجة.

وهذه القدرة على تأدية الكلام المعبر بلهجاته ونغماته ونبراته شرط أساس لنجاح الخطيب، إذ بذلك يستطيع أن يمتزج بأرواح المستمعين ويبادلهم العواطف ويجذبهم إليه.

وإلقاء الكلام الجامد لا يثير انفعالاتهم ولا تتفتح له قلوبهم ولا عقولهم، بل يكون على العكس مملا مزعجا.

٢ـ ما يتعلق بالخطيب، وهو ما يخص معرفته عند المستمعين وهيئته ومنظره الخارجي ليكون قوله مقبولا.

وقد تقدم ذكر بعضه في الاستدراجات وهو على وجهين: قولي وفعلي.

أما القولي: فمثل الثناء عليه أو على رأيه، وإظهار نقصان خصمه أو ما يذهب إليه، وتقرير ما يقتضي اعتقاد الخير به والثقة بقوله.

وأما الفعلي: فمثل الصعود على مرتفع كالمنبر، فإن مشاهدة الخطيب لها أكبر الأثر في الإصغاء إليه وملاحقة

تسلسل كلامه والانطباع بأفكاره وانفعالاته النفسية.

ومثل الظهور بمنظر جذاب ولباس مقبول لمثله، فإن لذلك أيضا أثره البالغ في نفوس المخاطبين.

ومثل الإشارات باليد والعين والرأس وحركات البدن وتقاطيع الوجه وملامحه، فإن كل هذه تعبر عن الانفعالات والمقاصد إذا أحسن الخطيب أن يضعها في مواضعها.

وهكذا كل فعل له تأثير على مشاعر السامعين على نحو ما أشرنا إليه في الاستدراجات. والعوام أطوع إلى الاستدراجات من نفس الكلام المعقول المنطقي، ولهذا السبب تجد أن المتزهد المتقشف يسيطر على نفوسهم وإن كان فاسد العقيدة أو غير مرضي القول أو سئ التصرفات. ثم إنه ينبغي أن يجعل من باب الأخذ بالوجوه الذي يستعين به الخطيب على التأثير هو "الشعر" فإنه - كما سيأتي - آكد في التأثير على العواطف وأمكن في القلوب. فلا ينبغي أن تفوت الخطيب الاستعانة بالشعر، فيمزج به كلامه ويلطف به خطابه، لا سيما الأمثال والحكم منه، ولا سيما ما كان مشهورا لشعراء معروفين.

وسيأتي في البحث الآتي الكلام عن صناعة الشعر.



الفصل الرابع/ صناعة الشعر

وفيه عدة ابحاث

- تعريف الشعر
- فائدته
- السبب في تأثيره على النفوس
- بماذا يكون الشعر شعرا؟
- أكذبه أعذبه
- القضايا المخيلات وتأثيرها
- هل هناك قاعدة للقضايا المخيلات؟
- من أين تتولد ملكة الشعر؟
- صلة الشعر بالعقل الباطن

صناعة الشعر

تمهيد في صناعة الشعر ووجه تعلمه

أن معرفة مقومات الصناعة الشعرية غير كاف لإنتاج نص شعري جيد، كما أن معرفة التقنيات العروضية والصور البلاغية بتقسيماتها وتعريفاتها لا تخلق شاعرا جيدا، كما أن معرفة الأساليب النحوية والتقنيات الأسلوبية واللغوية لا تخلق ناقدا، لأن النقد ملكة وموهبة فنية قبل كل شيء، يقول ابن خلدون[1] في هذا الصدد: (ولا تقولن إن

---

(١) عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (١٣٣٢ - ١٤٠٦) للميلاد مؤرخ وعالم اجتماع من تونس، عدد المؤرخون لابن خلدون عددا من المصنفات في التاريخ والحساب والمنطق، غير أن من أشهر كتبه كتاب بعنوان: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، وهو يقع في سبعة مجلدات وأولها المقدمة وهي المشهورة أيضا بمقدمة ابن خلدون وتشغل من هذا الكتاب ثلثه، وهي عبارة عن مدخل موسع لهذا الكتاب وفيها يتحدث ابن خلدون ويؤصل لآرائه في الجغرافية والعمران والفلك والأدب ←

معرفة قوانين البلاغة كافية لذلك لأنا نقول قوانين البلاغة إنما هي قواعد علمية قياسية تفيد جواز استعمال التراكيب على هيئتها الخاصة بالقياس وهو قياس علمي صحيح مطرد كما هو قياس القوانين الإعرابية.. وإن القوانين العلمية من العربية والبيان لا يفيد تعليمه بوجه وليس كل ما يصح في قياس كلام العرب وقوانينه العلمية استعملوه وإنما المستعمل عندهم من ذلك أنحاء معروفة يطلع عليها الحافظون لكلامهم)[١].

واعتبر ارسطو (المحاكاة) من اهم قضايا كتاب الشعر. فهو حينما يعدد أنواع الشعر التي كانت معروفة لديه في الأدب الإغريقي يجعلها قائمة على المحاكاة[٢].

وأرسطو في مقدمة كتابه، يقصد بمحاكاة (الطبيعة)، تلك القوة الخلاقة التي هي المبدأ المنتج في هذا العالم. فالفن يقلد المنهاج الذي تسير عليه الطبيعة وهي تخلق.

فالمحاكاة الشعرية هي ذلك الإلهام الخلاق الذي به يستطيع

→

وأحوال البشر وطبائعهم والمؤثرات التي تميز بعضهم عن الآخر.

(١) المقدمة، ص ٥٧٣.

(٢) ينظر ديفد ديتشس، مناهج النقد الأدبي الحديث، ترجمة يوسف نجم، ومراجعة إحسان عباس، ص٤٦. جعل أرسطو المحاكاة أساس كل فن، وجعل الفنون تختلف وفقا لخصائص المحاكاة نفسها. فاختلافها يتمثل في وسائل المحاكاة: الإيقاع واللغة والانسجام. كما تختلف بحسب موضوع المحاكاة، أو المادة أو طريقة المحاكاة وأسلوبها.

الشاعر أن يوجد شيئا جديدا على الرغم من استخدامه لظواهر الحياة واعمال البشر[١].

المحاكاة الشعرية في نظر أرسطو ما هي إلا ذلك الخلق الجديد من مادة الحياة والواقع سواء طابق ذلك الواقع كما يعتقد أنه كذلك. وبهذا تعتبر المحاكاة إعادة خلق.

كما يرى ابن رشد أن المحاكاة الشعرية تكون من قبل ثلاثة أشياء: الوزن، واللحن، والكلام.

والتخييل والمحاكاة في الأقاويل الشعرية تكون من قبل ثلاثة أشياء: من قبل النغم المتفقة، ومن قبل الوزن، ومن قبل التشبيه نفسه، وهذه قد يوجد كل واحد منها مفردا عن صاحبه، وقد تجتمع هذه الثلاثة بأسرها، مثل ما يوجد عندنا في النوع الذي يسمى الموشحات والأزجال، وهي الأشعار التي استنبطها في هذا اللسان، أهل هذه الجزيرة. إذ كانت الأشعار الطبيعية هي ما جمعت الأمرين جميعا. والأمور الطبيعية إنما توجد للأمم الطبيعيين.

فإن أشعار العرب ليس فيها لحن، وإنما فيها: إما الوزن فقط، وإما الوزن والمحاكاة[٢]. هكذا يتبين أن المحاكاة الشعرية تكتسي طابعا متميزا، يجعل مفهومه لها أوسع، لما عدها عنصرا من أهم عنصرين

---

(١) ينظر ابن رشد، تلخيص كتاب الشعر، تحقيق محمد سليم، ص٥٧.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب الشعر، تحقيق محمد سليم سالم، ٦٠-٦١. وينظر: أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ٢٠٣. وألفت كمال الروبي، نظرية الشعر، ٨٠.

يقوم على أساسهما الشعر، هما المحاكاة والوزن، ليتميز بهما عن الأقاويل المنثورة الأخرى.

ثم إن الأقاويل المحاكية هي صناعة منطقية، وكأن مكونات المادة الشعرية، أي التخييلات، تصبح بمثابة قضايا، مقدماتها تلك الصور الشعرية، ونتيجتها ما تحدث من تأثير وانفعال في وجدان المتلقي[١].

الشعراء اليونانيون يعتمدون في تأليف الخرافة على الأمور الموجودة أو على الأمور الممكنة الوجود، والعرب يفضلون الأمثال والقصص من- الأمور المخترعة الكاذبة. والشعر اليوناني أقرب إلى الفلسفة من صناعة اختراع الأمثال، فهم تجنبوا الأمور المخترعة، أما أشعار العرب فجاءت بعيدة عن الفلسفة[٢].

صناعة الشعر من فنون كلام العرب

والشعر في لسان العرب غريب النزعة، عزيز المنحى: إذ هو: كلام مفصل قطعا قطعا متساوية في الوزن، متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة، ولهذه الموازين شروط وأحكام، تضمنها علم العروض؛ وليس كل وزن يتفق في الطبع استعملته العرب في هذا الفن، وإنها هي أوزان مخصوصة، تسميها أهل تلك الصناعة: البحور؛ وقد حصروها في خمسة عشرا بحرا، بمعنى أنهم لم يجدوا للعرب في غيرها من الموازين الطبيعية نظما.

---

(١) ينظر: عباس أرحيلة، الأثر الأرسطي، ٩٢١-٩٢٢.

(٢) عباس أرحيلة، الأثر الأرسطي، ٩٢٨.

وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم: بيتا؛ ويسمى الحرف الأخير، الذي تتفق فيه: رويا وقافية، ويسمى جملة الكلام إلى آخره: قصيدة، وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه، حتى كأنه كلام وحده مستقل عما قبله وما بعده؛ وإذا أفرد كان تاما في بابه في: مدح، أو تشبيب، أو رثاء؛ فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك في البيت ما يستقل في إفادته، ثم يستأنف في البيت الآخر كلاما آخر كذلك، ويستطرد للخروج من فن إلى فن، ومن مقصود إلى مقصود، بأن يوطئ المقصود الأول ومعانيه، إلى أن تناسب المقصود الثاني، ويبعد الكلام عن التنافر: كما يستطرد من التشبيب إلى المدح، ومن وصف البيداء والطلول إلى وصف الركاب أو الخيل أو الطيف، ومن وصف الممدوح إلى وصف قومه وعساكره، ومن التفجع والعزاء في الرثاء إلى التأثر، وأمثال ذلك.

واعلم: أن فن الشعر من بين الكلام كان شريفا عند العرب، ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم، وشاهد صوابهم وخطئهم، وأصلا يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحكمهم؛ وكانت ملكته مستحكمة فيهم، شأن الملكات كلها؛ والملكات اللسانية كلها إنما تكتسب بالصناعة والارتياض في كلامهم، حتى يحصل شبه في تلك الملكة.

والشعر من بين فنون الكلام صعب المأخذ على من يريد اكتساب ملكته بالصناعة من المتأخرين، لاستقلال كل بيت منه بأنه كلام تام في مقصوده، ويصلح أن ينفرد دون ما سواه، فيحتاج من أجل ذلك إلى نوع تلطف في تلك الملكة، حتى يفرغ الكلام الشعري في قوالبه التي عرفت له في ذلك المنحى من شعر العرب، ويبرزه مستقلا بنفسه، ثم يأتي

ببيت آخر كذلك، ثم ببيت، ويستكمل الفنون الوافية بمقصوده. ثم يناسب بين البيوت في موالاة بعضها مع بعض، بحسب اختلاف الفنون التي في القصيدة؛ ولصعوبة منحاه وغرابة فنه، كان محكا للقرائح في استجادة أساليبه، وشحذ الأفكار في تنزيل الكلام في قوالبه، ولا يكفي فيه ملكة الكلام العربي على الإطلاق، بل يحتاج بخصوصه إلى تلطف ومحاولة في رعاية الأساليب التي اختصته العرب بها، واستعمالها.

ولنذكر هنا سلوك الأسلوب عند أهل هذه الصناعة، وما يريدون بها في إطلاقهم.

فاعلم: أنها عبارة عندهم عن: المنوال الذي ينسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يفرغ فيه، ولا يرجع إلى الكلام، باعتبار إفادته أصل المعنى الذي هو وظيفة الإعراب، ولا باعتبار إفادته كمال المعنى من خواص التراكيب، الذي هو وظيفة البلاغة والبيان، ولا باعتبار الوزن، كما استعمله العرب فيه، الذي هو وظيفة العروض.

فهذه العلوم الثلاثة: خارجة عن هذه الصناعة الشعرية، وإنما يرجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية، باعتبار انطباقها على تركيب خاص؛ وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها، ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال، ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب، باعتبار الإعراب والبيان، فيرصها فيه رصا، كما يفعله البنّاء في القالب، أو النساج في المنوال، حتى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام، ويقع على الصورة الصحيحة، باعتبار ملكة اللسان العربي فيه.

وصناعة الشعر توجد في سائر اللغات؛ كالاغريق والرومان والفرس وغيرهم كثير، إلا أنا الآن إنما نتكلم في الشعر الذي للعرب، فإن أمكن أن تجد فيه أهل الألسن الأخرى مقصودهم من كلامهم، وإلا فلكل لسان أحكام في البلاغة تخصه[1].

---

(١) نماذج من الشعر العربي

فإن لكل فن من الكلام أساليب تختص به، وتوجد فيه على أنحاء مختلفة:

فسؤال الطلول في الشعر يكون بخطاب الطلول، كقوله:

يا دار مية بالعلياء فالسند ❖

ويكون باستدعاء الصَّحْب للوقوف والسؤال، كقوله:

قفا نسأل الدار التي خفَّ أهلها ❖

أو: باستبكاء الصحب على الطلل، كقوله:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ❖

أو: بالاستفهام عن الجواب لمخاطب غير معين، كقوله:

ألم تسأل فتخبرك الرسوم ❖

ومثل تحية الطلول، بالأمر لمخاطب غير معين بتحيتها، كقوله:

حي الديار بجانب العَزَل ❖

أو: بالدعاء لها بالسقيا، كقوله:

أسقى طلولهَم أجشُّ هزيم ❖❖ وغدت عليهم نضرة ونعيمُ

أو: سؤال السقيا لها من البرق، كقوله:

يا برقُ طالعْ منزلا بالأبرق ❖❖ وَاحْدُ السحاب لها حِداء الأَيْنُقِ

أو: مثل التفجع في الجزع، باستدعاء البكاء، كقوله:

كذا فليجل الخطب وليفدح الأمر❖❖

فليس لعين لم يفض ماؤها عذر

أو: باستعظام الحادث، كقوله:

وقد اختلفت نظرة النقاد القدماء والمحدثين إلى الشعر باختلاف أذواقهم الفنية في العملية النقدية، فعمد بعضهم، عن غير قصد، إلى الذوق الفطري وأغرق في الذاتية، وعمد البعض الآخر إلى اعتماد الأصول الموضوعية للجمال الفني عبر المزج في الحكم على الشعر بين القوى الفطرية والخبرات الجمالية التي صقلتها التجارب الفنية عن طريق الدربة والممارسة.

وفي هذا الصدد ينص ابن خلدون أن الذوق الفني ليس قيمة

←

أرأيت من حُملوا على الأعواد ❖

أو: بالتسجيل على الأكوان بالمصيبة لفقده، كقوله:

منابت العشب لا حام ولا راع ❖❖ مضى الردى بطويل الرمح والباع

أو: بالإنكار على من لم يتفجع له من الجمادات، كقول الخارجية:

أيا شجر الخابور مالك مورقا ❖❖ كأنك لم تجزع على ابن طريف

أو: بتهنئة قريعة بالراحة من ثقل وطأته، كقوله:

ألقى الرماحَ ربيعةُ بن نزار ❖❖ أودى الردى بقريعك المغوار

وأمثال ذلك كثير في سائر فنون الكلام ومذاهبه، وتنتظم التراكيب فيه بالجمل وغير الجمل، إنشائية وخبرية، اسمية وفعلية، متفقة وغير متفقة، مفصولة وموصولة، على ما هو شأن التراكيب في الكلام العربي، في مكان كل كلمة من الأخرى؛ يعرفك به ما تستفيده بالارتياض في أشعار العرب، من القالب الكلي المجرد في الذهن، من التراكيب المعينة التي ينطبق ذلك القالب على جميعها؛ فإن مؤلف الكلام هو كالبنّاء أو النسّاج، والصورة الذهنية المنطبقة كالقالب الذي يبني فيه، أو المنوال الذي ينسج عليه، فإن خرج عن القالب في بنائه، أو على المنوال في نسجه، كان فاسدا.

فطرية وإنما يكتسب اكتسابا، ومعنى هذا أنه يميل نحو الحكم الموضوعي المعتمد على القواعد الفنية التي استنبطها النقاد عبر العصور. ويربط بين الثقافة والذوق برباط وثيق فلا ينفصل أحدهما عن الآخر. يقول: (وهذه الملكة (الذوق) إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع، والتفطن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استنبطها أهل صناعة اللسان، فإن هذه القوانين إنما تفيد علما بذلك اللسان ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها).. كما ينص على أن الذوق يكتسب خبرته وفعاليته عن طريق الثقافة وإن بدا كموهبة فطرية في ظاهر الأمر ويرد على من يجعل الذوق موهبة فطرية بقوله: (وإنما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت، فظهرت في بادئ الرأي أنها جبلة وطبع)[1].

ويقول ابن خلدون في مقدمته متحدثا عن ثنائية اللفظ والمعنى: (اعلم أن صناعة الكلام نظما ونثرا إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تبع لها وهي أصل.. وذلك أنا قدمنا أن للسان ملكة من الملكات في النطق يحاول تحصيلها بتكرارها على اللسان حتى تحصل، والذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، وأما المعاني فهي في الضمائر، وأيضا فالمعاني موجودة عند كل واحد وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى فلا يحتاج إلى صناعة. وتأليف

---

(١) المقدمة، ٥٦٢.

الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة)[١].

ومع ذلك فإن ابن خلدون يعالج هذه القضية من خلال إسناد الأولوية والأهمية للصياغة الفنية، حيث رأى أن المعاني ليست حكرا على أحد، فهي في متناول كل واحد ولا تحتاج إلى صناعة ولكن صياغتها تحتاج إلى فن ومهارة وصناعة. ولتقريب هذه الصورة من ذهن القارئ يقارن ابن خلدون بين الصياغة الفنية وبين اتقان بعض الصناعات كالذهب والفضة والخزف والزجاج. فكما تختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف حسنها لا باختلاف الماء كذلك الأمر بالنسبة إلى اللغة فجودتها وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه باعتبار دلالته على المقاصد والمعاني واحدة في نفسها[٢].

لذا قال (قده): إن الشعر صناعة لفظية تستعملها جميع الأمم على اختلافها. والغرض الأصلي منه التأثير على النفوس لإثارة عواطفها: من سرور وابتهاج، أو حزن وتألم، أو إقدام وشجاعة، أو غضب وحقد، أو خوف وجبن، أو تهويل أمر وتعظيمه، أو تحقير شئ وتوهينه، أو نحو ذلك من انفعالات النفس. والركن المقوم للكلام الشعري المؤثر في انفعالات النفوس ومشاعرها أن يكون فيه تخييل وتصوير، إذ للتخييل

---

(١) المقدمة ٥٧٧.

(٢) المقدمة، ٥٧٧.

والتصوير الأثر الأول في ذلك كما سيأتي بيانه، فلذلك قيل: إن قدماء المناطقة من اليونانيين جعلوا المادة المقومة للشعر القضايا المتخيلات فقط، ولم يعتبروا فيه وزنا ولا قافية.

أما العرب - وتبعتهم أمم أخرى ارتبطت بهم كالفرس والترك - فقد اعتبروا في الشعر الوزن المخصوص المعروف عند العروضيين، واعتبروا أيضا القافية على ما هي معروفة في علم القافية، وإن اختلفت هذه الأمم في خصوصياتها.

أما ما ليس له وزن وقافية فلا يسمونه شعرا وإن اشتمل على القضايا المخيلات.

ولكن الذي صرح به الشيخ الرئيس في منطق الشفاء: ان اليونانيين كالعرب كانوا يعتبرون الوزن في الشعر حتى أنه ذكر أسماء الأوزان عندهم.

وهكذا يجب أن يكون، فإن للوزن أعظم الأثر في التخييل وانفعالات النفس، لأن فيه من النغمة والموسيقى ما يلهب الشعور ويحفزه، وما قيمة الموسيقى إلا بالتوقيع على وزن مخصوص منظم.

بل القافية كالوزن في ذلك وإن جاءت بعده في الدرجة.

ومن الواضح: أن الشعر الموزون المقفى يفعل في النفوس ما لا يفعله الكلام المنثور، سواء كان هذا الفرق بسبب العادة، إذ الوزن صار مألوفا عند العرب وشبههم وتربى لديهم ذوق ثان غير

طبيعي، أم - على الأصح - كان بسبب تأثر النفس بالوزن والقافية بالغريزة كتأثرها بالموسيقى المنظمة بلا فرق.

والعادة ليس شأنها أن تخلق الغرائز والأذواق، بل تقويها وتشحذها وتنميها.

بل حتى الكلام المنثور المقفى والمزدوج المعادلة جمله بدون أن يكون له وزن شعري له وقع على النفوس ويهزها، كما سبق الكلام عليه في توابع الخطابة.

نعم المبالغة في التسجيع الذي يبدو متكلفا به - على النحو الذي ألفته القرون الإسلامية الأخيرة - أفقدت الكلام رونقه وتأثيره.

وعلى هذا، فالوزن والقافية يجب أن يعتبرا من أجزاء الشعر ومقوماته، لا من محسناته وتوابعه، ما دام المنطقي إنما يهمه من الشعر هو التخييل، وكل ما كان أقوى تأثيرا وتصويرا كان أدخل في غرضه.

ويصح - على هذا - أن يعد الوزن والقافية من قبيل "الأعوان" نظير التي ذكرناها في الخطابة.

أما "العمود" فهو نفس القضايا المخيلات.

فكما تنقسم أجزاء الخطابة إلى عمود وأعوان، فكذلك الشعر.

نعم، إن الكلام المنظوم المقفى إذا لم يشتمل على التصوير

والتخييل لا يعد من الشعر عند المناطقة، فلا ينبغي أن يسمى المنظوم في المسائل العلمية أو التأريخية المجردة مثلا شعرا وإن كان شبيها به صورة.

وقد يسمى شعرا عند العرب، أو بالأصح عند المستعربين.

ومما ينبغي أن يعلم في هذا الصدد: أنا عندما اعتبرنا الوزن والقافية فلا نقصد بذلك خصوص ما جرت عليه عادة العرب فيهما، على ما هما مذكوران في علمي العروض والقافية، بل كل ما له تفاعيل لها جرس وإيقاع في النفس - ولو مثل "البنود" وما له قوافي مكرره مثل "الموشحات" و "الرباعيات" - فإنه يدخل في عداد الشعر.

أما "الشعر المنثور" المصطلح عليه في هذا العصر فهو شعر أيضا ولكنه بالمعنى المطلق - الذي قيل عنه: إنه مصطلح مناطقة اليونان - فقد فقد ركنا من أركانه وجزءا من أجزائه.

والإنصاف: أن إهمال الوزن والقافية يضعف القيمة الشعرية للكلام ويضعف أثره التخييلي في النفوس، وإن جاز إطلاق اسم الشعر عليه إذا كانت قضاياه تخييلية.

تعريف الشعر

الشعر العربي للشعر تعريفات عدة وتختلف تبعا لزمانها وقديما عرّف الشعر بـ (منظوم القول غلب عليه؛ لشرفه بالوزن والقافية، وإن

كان كل علم شعراً)[١] .

وعرّف أيضا بـ (هو: النظم الموزون، وحده ما تركّب تركباً متعاضداً، وكان مقفى موزوناً، مقصوداً به ذلك. فما خلا من هذه القيود أو بعضها فلا يسمى شعراً ولا يُسمّى قائله شاعراً، ولهذا ما ورد في الكتاب أو السنة موزوناً، فليس بشعر لعدم القصد والتقفية، وكذلك ما يجري على ألسنة الناس من غير قصد؛ لأنه مأخوذ من (شعرت) إذا فطنت وعلمت، وسمي شاعراً؛ لفطنته وعلمه به، فإذا لم يقصده، فكأنه لم يشعر به، وعلى هذا فإن الشعر يشترط فيه أربعة أركان، المعنى والوزن والقافية والقصد)[٢].

وقال الجرجاني (إن الشعر علمٌ من علوم العرب يشترك فيه الطبعُ والرّواية والذكاء) وعرّفه الشريف الجرجاني(في اللغة: العلم، وفي الاصطلاح كلام مقفًى موزون على سبيل القصد، والقيد الأخير يخرج نحو قوله تعالى: (الذي أنقض ظهرك، ورفعنا لك ذكرك)، فإنه كلام مقفًى موزون، لكن ليس بشعر، لأن الإتيان به موزوناً ليس على سبيل القصد، والشعر في اصطلاح المنطقيين: قياسٌ مؤلف من المخيلات، والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير، كقولهم: السلحب ياقوتة سيالة، والعسل مرة مهوعة)[٣].

---

(١) ابن منظور لسان العرب.

(٢) المصباح المنير للفيومي.

(٣) كتاب التعريفات للجرجاني.

فالوزن شرط لازم في جميع أنواع الشعر، القديم.

وقد انطلق ابن خلدون في تحديده لماهية الشعر من مسلمة أساسية وهي أن إعطاء تعريف قار وثابت للشعر أمر صعب، ولذلك نجده يقوم بإعادة قراءة التعريفات النقدية القديمة المرتبطة بماهية الشعر لإبراز قصورها وعجزها عن شرح ماهيته وبيان حقيقته.

وقد ركز في هذا السياق على التعريف المشهور الذي قدمه (قدامة بن جعفر)[1] للشعر ملحا أن المأزق الكبير الذي وقع فيه هو أنه أقام حد الشعر انطلاقا من النثر دون أن يضبط تعريفا للنثر، إذ لا يكفي أن يقال إن كل كلام توافرت فيه خاصيتي الوزن والقافية فهو شعر وأن النثر هو كل ما ليس مقفى وموزونا.

ومن هنا ينص ابن خلدون أن لكل واحد منهما أسلوبه الخاص وأسلوب الشعر غير أسلوب النثر.

وهذا التمييز بين الأسلوبين هو مقدمة ضرورية لمعرفة ماهية الشعر وحقيقته.

يقول ابن خلدون في هذا السياق متحدثا عن صناعة الشعر: (ولا يكفي فيه ملكة الكلام العربي على الإطلاق، بل يحتاج بخصوصه إلى

---

(١) قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي أبو الفرج، من مشاهير البلغاء الفصحاء الذين يضرب بهم المثل في البلاغة، ومن الفلاسفة الذين يشار إليهم بالبنان في علم المنطق والفلسفة. وقد استكمل بعد ابن المعتز تأسيس مباحث علم(البديع)، وحمل لوائه، وتوضيح معالمه، وتحديد نهجه. توفي ببغداد عام ٣٣٧هق. في أيام المطيع.

تلطف ومحاولة في رعاية الأساليب التي اختصته العرب بها واستعمالها)..

ثم عرف معنى الأسلوب بقوله: (إنه عبارة عن المنوال الذي ينسج فيه التراكيب أو القالب الذي يفرغ به ولا يرجع إلى الكلام باعتبار إفادته أصل المعنى الذي هو وظيفة الإعراب ولا باعتبار إفادته كمال المعنى من خواص التراكيب الذي هو وظيفة البلاغة والبيان ولا باعتبار الوزن الذي هو وظيفة العروض، فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن هذه الصناعة الشعرية وإنما يرجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة.. فإن لكل فن من الكلام أساليب تختص به وتوجد على أنحاء مختلفة.

إن هذا الموقف الذي عبر عنه ابن خلدون يشكل موقفا متميزا في تاريخ النقد الأدبي عند العرب، فهو يقر بشكل صريح أن النقاد والعروضيين القدماء وخاصة المتأثرين بقدامة كالحاتمي وابن رشيق وغيرهما كانوا ينظرون إلى الشعر باعتبار ما فيه من الإعراب والبلاغة والوزن ولذلك يرفض بشدة تعريف قدامة للشعر بأنه الكلام الموزون والمقفى، أو على الأقل إنه يرفض أن يكون الوزن والقافية العنصرين الوحيدين في بنية القصيدة العربية.

فقد ينظم الشعراء الحقائق العلمية والمنظومات المختلفة أو غيرها التي لا تمت إلى الشعر بصلة.

ومن هنا يرى أن تعريف قدامة ليس حدا للشعر ولا رسما له، وينبغي من وجهة نظره أن يعرف تعريفا جديدا يأخذ بعين الاعتبار

ماهيته وطبيعته الحقيقية.

وفي هذا السياق يعرف ابن خلدون الشعر بقوله: (هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده الجاري على أساليب العرب المخصوصة به)[١].

لذا قال (قده): وعلى ما تقدم من الشرح ينبغي أن نعرف الشعر بما يأتي: إنه كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونة متساوية مقفاة وقلنا: "متساوية" لأن مجرد الوزن من دون تساو بين الأبيات ومصارعها فيه لا يكون له ذلك التأثير، إذ يفقد مزية النظام فيفقد تأثيره. فتكرار الوزن على تفعيلات متساوية هو الذي له الأثر في انفعال النفوس.

اقول: ما يميز الشعر العربي أنه قد التزم بالوزن والقافية، في مجمل أنماطه، وفي مختلف أجياله، وإن جاءت بعض المحاولات المعاصرة خالية من الوزن والقافية، مثل قصيدة النثر، وقد ظهر مصطلح قصيدة النثر في الأدب العربي في مجلة شعر سنة ١٩٦٠ للدلالة على شكل تعبيري جديد انتهت إليه الكثير من الأشكال التجريبية التي جربها جيل النصف الأول من القرن العشرين، كالنثر

---

(١) مقدمة ابن خلدون، دار القلم بيروت لبنان الطبعة الخامسة ١٩٨٤م/ ص٥٧٣.

الشعري والشعر المنثور والشعر الحر. ويعد في مرحلته بمثابة الثورة الأخيرة على عمود الشعر العربي في بعده الإيقاعي خاصة.

فائدته (صناعة الشعر)

كان للشعر العربي دور بارز في الحياة الأدبية والفكرية والسياسية، وهو يتطور حسب تطور الشعوب العربية والإسلامية، وحسب علاقاتها بالشعوب الأخرى، من فرس وروم وبربر وغيرها. وبرزت في الشعر فنون جديدة متطورة، من حيث المضمون، ومن حيث الأسلوب واللغة، ومن حيث الأوزان والقوافي، وما إليها، حيث ظهر إلى جانب شعر الوصف، وشعر الأطلال، شعر الغزل العذري، والشعر السياسي، والشعر الصوفي، والشعر الاجتماعي والوطني، وشعر الموشحات، والشعر المعاصر..

وقيل في فضل الشعر وفائدته (فيه الحق والصدق والحكمة وفصل الخطاب، وأنه مجنى ثمر العقول والألباب، ومجتمع فرق الآداب، والذي قيد على الناس المعاني الشريفة، وأفادهم الفوائد الجليلة، وترسل بين الماضي والغابر، ينقل مكارم الأخلاق إلى الولد من الوالد، ويؤدي ودائع الشرف عن الغائب إلى الشاهد، حتى ترى به آثار الماضيين مخلدة في الباقين، وعقول الأولين مردودة في الآخرين، وترى لكل من رام الادب وابتغى الشرف وطلب محاسن القول و الفعل منارا مرفوعا، وعلما منصوبا، وهاديا مرشدا، ومعلما مسددا، وتجد فيه للنائي عن طلب المآثر والزاهد في اكتساب المحامد داعياً ومُحَرِّضاً،

وَلاعِثاً وَمُحَضِّضاً، وَمُذَكِّراً وَمُعَرِّفاً، وَواعِظاً وَمُثَقِّفاً)[١].

لذا قال (قده): إن للشعر نفعا كبيرا في حياتنا الاجتماعية، وذلك لإثارة النفوس عند الحاجة في هياجها، لتحصيل كثير من المنافع في مقاصد الإنسان فيما يتعلق بانفعالات النفوس وإحساساتها في المسائل العامة: من دينية أو سياسية أو اجتماعية، أو في الأمور الشخصية الفردية.

ويمكن تلخيص أهم فوائده في الأمور الآتية:

١ـ إثارة حماس الجند في الحروب.

٢ـ إثارة حماس الجماهير لعقيدة دينية أو سياسية، أو إثارة عواطفه لتوجيهه إلى ثورة فكرية أو اقتصادية.

٣ـ تأييد الزعماء بالمدح والثناء وتحقير الخصوم بالذم والهجاء.

٤ـ هياج اللذة والطرب وبعث السرور والابتهاج لمحض الطرب والسرور، كما في مجالس الغناء.

٥ـ اهاجة الحزن والبكاء والتوجع والتألم، كما في مجالس العزاء.

٦ـ اهاجة الشوق.. كالتشبيب والغزل.

٧ـ الاتعاظ عن فعل المنكرات وإخماد الشهوات، أو تهذيب

---

(١) دلائل الاعجاز.

النفس وترويضها على فعل الخيرات، كالحكم والمواعظ والآداب.

السبب في تأثيره على النفوس

ومما تقدم يتبين لك الاجابة على السبب في تأثير الشعر على البشر، من جهة نفسية واحاسيس شاعرية.. وما سر ذلك إلا التخييل والتصوير في المحاكاة. وعلى هذا كلما كان التصوير دقيقا معبرا كان أبلغ أثرا في النفس. وقد بينا ذلك في المقدمة فراجع.

لذا قال (قده): وبعد معرفة تلك الفوائد يبقى أن نسأل عن شيئين: الأول عن السبب في تأثير الشعر على النفس لإثارة تلك الانفعالات. والثاني بماذا يكون الشعر شعرا، أي: مخيلا؟

والجواب على السؤال الأول أن نقول: إن الشعر قوامه التخييل، والتخييل - من البديهي - أنه من أهم الأسباب المؤثرة على النفوس، لأن التخييل أساسه التصوير والمحاكاة والتمثيل لما يراد من التعبير عن معنى، والتصوير له من الوقع في النفوس ما ليس لحكاية الواقع بأداء معناه مجردا عن تصويره، فإن الفرق عظيم بين مشاهدة الشئ في واقعه وبين مشاهدة تمثيله بالصورة أو بمحاكاته بشئ آخر يمثله.

إذ التصوير والتمثيل يثير في النفس التعجب والتخييل فتلتذ به وترتاح له، وليس لواقع الحوادث المصورة والممثلة قبل

تصويرها وتمثيلها ذلك الأثر من اللذة والارتياح لو شاهدها الإنسان.

واعتبر ذلك فيمن يحاكون غيرهم في مشية أو قول أو إنشاد أو حركة أو نحو ذلك، فإنه يثير إعجابنا ولذتنا أو ضحكنا، مع أنه لا يحصل ذلك الأثر النفسي ولا بعضه لو شاهدنا نفس المحكيين في واقعهم.

وما سر ذلك إلا التخييل والتصوير في المحاكاة. وعلى هذا كلما كان التصوير دقيقا معبرا كان أبلغ أثرا في النفس.

ومن هنا كانت السينما من أعظم المؤثرات على النفوس، وهو سر نجاحها وإقبال الجمهور عليها، لدقة تعبيرها وبراعة تمثيلها عن دقائق الأشياء التي يراد حكايتها.

والخلاصة: إن تأثير الشعر في النفوس من هذا الباب، لأنه بتصويره يثير الإعجاب والاستغراب والتخييل، فتلتذ به النفس وتتأثر به حسبما يقتضيه من التأثير.

ولذا قالوا: إن الشاعر كالمصور الفنان الذي يرسم بريشته الصور المعبرة.

وحق أن نقول حينئذ: إن الشعر من الفنون الجميلة، الغرض منه تصوير المعاني المراد التعبير عنها، ليكون مؤثرا في مشاعر الناس، ولكنه تصوير بالألفاظ.

بماذا يكون الشعر شعرا؟

الشعر موهبة لطيفة

واصدق ماتجده من كلمات تصل القلب

وسمي شاعر لانه يشعر بما لايشعر به غيره

واروع الشعراء

من اذا قال أسرع .. واذا اسرع ابدع .. واذا تكلم اسمع .. واذا مدح رفع واذا هجا وضع

ووصف البعض الشاعر بقوله: الشعراء فأعلمن اربعة.. فشاعر يجري ولايجرى معه.. وشاعر يخوض وسط المعمعة.. وشاعر لاتشتهي ان تسمعه.. وشاعر لابد ان تصفعه..

وقيل: كان ولايزال الشعر سمير لياليناً.. وحافظا تاريخنا وأيامنا فيه نبث اشواقنا ونتوارى عن حقائقنا.. يهيم بصاحبه في كل واد فمرة بادية وصحراء وأخرى بساتين وورود وزهور ..

كان ولايزال منه الحكمة ومنه البيان وان خرج به البعض عن مقصوده شأنه في ذاك شأن كل فن جميل ..

وكان الشعر نبال وسهاما وسيوفا ضد العدو ..

وهكذا صوره خير من نطق الضاد كافة صلى الله عليه وآله حين امر حسان بن ثابث بهجو الكفار المشركين.. وقد سمع قصيدة كعب بن زهير

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول مقيد في اثرها لم يفد مكبول

فلما وصل الى البيت القائل

إن الرسول لسيف يستضاء به مهند من سيوف الله مسلول

قام الرسول صلى الله عليه وآله بوضع بردته عليه..

وهي قصيدة نحى نحوها كثير من الشعراء او ما يسمى بمعارضة القصيدة ومنهم الشيخ البوصيري في بردته:

امن تذكر جيران بذي سلم جرن دمعا جري من مقلة بدم

ثم احمد شوقي في قصيدته الرائعة نهج البردى

ريم على القاع بين البان والعلم أحل سفك دمي في الأشهر الحرم

لما رنا حدثتني النفس قائلة ياويح جنبك بالسهم المصيب رمي

ومن القصائد التي عارضها شعراء قصيدة

ياليل الصب متى غده أقيام الساعة موعده

رقد السمار وأرقه أسفا بالبين يكابده

رد عليها الكثير من الشعراء ومنهم احمد شوقي

مضناك جفاه مرقده وبكاه ورحم عوده

ومن غريب الشعر ماتستطيع قرأته بالعكس أي مقلوبا

مودته تدوم لكل هول وهل كل مودته تدوم

أرع لخل إن أسا وأس إن الخل عرا

ارث لمن مل قلا الق لمن مل ثرا

ارم عدوا اذا حما امح اذا ود ع مرا[1]

---

(١) وابيات في المدح ان قرءتها بالعكس تصبح مدحا:

عدلوا فما ظلمت لهم دول تبثوا فلازالت بهم قدم

←

بذلوا فما شحت لهم قدم سعدوا فلازالت لهم قدم

فيصبح دول لهم ظلمت فما عدلوا..قدم بهم زالت فلا تبثوا .. وهكذا

وهناك مايقرأ بالطول والعرض

فؤادي سباه غزال ربيب سبتني فتاة وهذا حرام

سباه بقد كغصين رطيب فتاة يباح لديها غرام

غزال كغصن جناه عجيب وهذا لديها يعد امام

ربيب رطيب عجيب حبيب حرام غرام مُدام

فتستطيع قراءته بالعرض أي الكلمة الاولى من البيت الاول مع الثانية في البيت الثاني وهكذا

ومن الابيات التي لاتلتصق حروفها

اذا رام ودي ذو ود أوده وان زار داري دام ودي ووده

اراه اداري زوره وأزوراره واورده وردي اذا رام ورده

ومن الاحاديث التي نظم بعضهم شعرا قول الامام السيوطي عن الاعمال التي تصل الميت اجرها

اذا مات ابن ادم ليس يجري عليه من فعال غير عشرِ

علوم بثها ودعاء نجل وغرس الشجر وصدقات تجري

وراثة مصحف ورباط نفر وحفر بئر واجراء نهرِ

وبيت للغريب بناه يأوي اليه اوبناء محل ذكر

وتعليم لقرأن كريم فخذها من عالم معتبرِ

وفي القواعد الشريعة ومايستنبط منها وهي خمسة ومنها تخرج جملة من القواعد الفقهية: لاضرر ولاضرار .. العادة مُحكمة .. المشقة تجلب التيسير .. اليقين لايزول بالشك .. والامور بمقاصدها، او الاعمال بالنيات.. وقد اجمعها الشاعر في قوله:

ضرر يُزال وعادة قد حُكمت وكذا المشقة تجلب التيسيرا

والشك لاترفع به متيقنا والقصد اخلص ان اردت اجورا

وكذلك الحديث النبوي الشريف (القلوب جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف) نظم عليه الشاعر ابونواس ابيات في غاية الرقة:

يا قلبُ رفقاً أجداً منك ذا الكَلفُ ... ومن كلفت به جافٍ كما تصفُ

وكان في الحق أن يهواك مجتهداً ... بذاك خبَّر منا الغابرُ السلفُ

إنَّ القلوب لأجنادٌ مجنَدةٌ لله ... في الأرض بالأهواء تعترفُ

فما تناكر منها فهو مختلفٌ ... وما تعارف منها فهو مؤتلفُ

والحديث النبوي الشريف (إياك ومحقّرات الذنوب، فإنَّ لها من الله طالباً)

لا تحقرنَّ من الذنوب صغيراً ... إنَّ الصغير غداً يعود كبيرا

إنَّ الصغير وإن تقادم عهده ... عند الإله مسطرٌ تسطيرا

فازجرهواك عن البطالة لاتك ... صعب القياد وشمِّرن تشميرا

إنَّ المحبَّ إذا أحبَّ إلهه ... طار الفؤادُ وألهم التفكير

فاسأل هدايتك الإله بنيّةٍ ... فكفى بربك هادياً ونصيرا ..

ومن غريب الكلمات في الشعر قول القائل في وصف اهل الزمان واهله وحال ماوصلت اليه نفوس البعض:

إنِ الزمانَ زمانُ سوْ وجميعُ هذا الخَلْقِ بَوَ

وإذا سألتهمُ نـدىً فجوابُهم عن ذاك وَوْ

لو يملكونَ الضوءَ بخلاً لم يكنْ للخلقِ ضوْ

ذهبَ ا لكرا مُ بأسرِهمْ وبقي لنا ليت وَلوْ

ومن المستحيلات التي يأتي بها الشعراء في احيان عديدة في كلامهم وتعابيرهم في هذه الحياة

لقلعُ ضِرْسٍ.. وضَرْبُ حبسٍ ونزْعُ نفسٍ وَرَدُّ أمسِ

ونفْخُ نارٍ.. وحَمْلُ عارٍ وَبَيْعُ دارٍ بربعِ فلسِ

وبَيْعُ خفٍ وعدم إلفٍ وضَرْبُ ألفٍ بحبلِ قلسِ

أهونُ من وقفةِ الحرِّ يرجوا نوالاً ببابِ نحسِ

لذا قال (قده): إذا عرفت ما تقدم فلنعد إلى السؤال الثاني. فنقول: بماذا يكون الشعر شعرا، أي: مخيلا؟

والجواب: ان التصوير في الشعر كما ألمعنا إليه في التمهيد يحصل بثلاثة أشياء:

١ـ الوزن، فإن لكل وزن شأنا في التعبير عن حال من أحوال النفس ومحاكاته له، ولهذا السبب يوجب انفعالا في النفس، فمثلا بعض الأوزان يوجب الطيش والخفة، وبعضها يقتضي الوقار والهدوء، وبعضها يناسب الحزن والشجي، وبعضها يناسب الفرح والسرور.

فالوزن ـ على كل حال ـ بحسب ما له من إيقاعات موسيقية يثير التخيل واللذة في النفوس. وهذا أمر غريزي في الإنسان.

وإذا أدي الوزن بلحن ونغمة تناسبه مع صوت جميل كان

→

وقول اخر:

والله.. والله.. مرتين لحفر بئر بإبرتين

وكنس صحراء الحجاز يوما في يوم ريح بريشتين

وغسل عبدين أسودين حتى يصيرا أبيضين

ولا وقوفى بباب شخص يلقاني يوما بوجه شين

جنبنا الله واياكم ذل السؤال واراقة ماء الوجه الذي لانملك غيره

وحفظنا الله من الوقوف بابواب وجوهها كاشحة وعابسة.

أكثر إيقاعا وأشد تأثيرا في النفس، لا سيما إن لكل نغمة صوتية أيضا تعبيرا عن حال، فالنغمة الغليظة - مثلا - تعبر عن الغضب، والنغمة الرقيقة عن السرور وهيجان الشوق، والنغمة الشجية عن الحزن.

فإذا انضمت النغمة إلى الوزن تضاعف أثر الشعر في التخييل، ولذلك تجد الاختلاف الكثير في تأثير الشعر باختلاف إنشاده بلحن وبغير لحن، وباختلاف طرق الألحان وطرق الإنشاد، حتى قد يبلغ إلى درجة النشوة والطرب، فيثير عاطفة عنيفة عاصفة.

٢- المسموع من القول، يعني الألفاظ نفسها، فإن لكل حرف أيضا نغمة وتعبيرا عن حال، كما أن تراكيبها لها ذلك الاختلاف في التعبير عن أحوال النفس والاختلاف في التأثير فيها، فهناك - مثلا - ألفاظ عذبة رقيقة، وألفاظ غليظة ثقيلة على السمع، وألفاظ متوسطة.

ثم إن للفظ المسموع أيضا تأثيرا في التخييل، إما من جهة جوهره كأن يكون فصيحا جزلا، أو من جهة حيلة بتركيبه، كما في أنواع البديع المذكورة في علمه، وكالتشبيه والاستعارة والتورية ونحوها المذكورة في علم البيان.

٣- نفس الكلام المخيل، أي: معاني الكلام المفيدة للتخييل، وهي القضايا المخيلات التي هي العمدة في قوام الشعر

ومادته التي يتألف منها.

وإذا اجتمعت هذه العناصر الثلاثة كان الشعر كاملا، وحق أن يسمى "الشعر التام" وبها يتفاضل الشعراء وتسمو قيمته إلى أعلى المراتب أو تهبط إلى الحضيض.

وبها تختلف رتب الشعراء وتعلو وتنزل درجاتهم.

فشاعر يجري ولا يجرى معه، فيستطيع أن يتصرف في النفوس، حتى يكاد تكون له منزلة الأنبياء من ناحية التأثير على الجماهير. وشاعر لا يستحق إلا أن تصفعه وتحقره، حتى يكاد يكون اضحوكة للمستهزئين.

وبينهما درجات لا تحصى.

اكذبه اعذبه

هناك عبارة تقول: «أعذب الشعر أكذبه» وعبارة أخرى تقول: «أصدق الشعر أكذبه». وهناك عبارة تقول: «أجمل الشعر أكذبه». وكل هذه العبارات خاطئة من ناحية المعنى الحسي واللغوي، والعبارة الصحيحة هي: (أحسن الشعر أصدقه). نعم الا اذا اريد من الصدق والكذب الواقعي ليس ذلك الصدق الملامس للاحساس وانك عرفت معنى المحاكاة في الشعر مما تقدم كما هو الحال عند افلاطون الذي كان يذهب الى ان المحاكات الشعرية انما هي في عالم المثل، الذي هو عالم افلاطون الخيالي، اما عند ارسطو فان المحاكات الشعرية التي تلامس الواقع وخلجاته والاحساس به الذي يصورها الشاعر في شعره

وقصيدته بمصاحبة الفنون (الجميلة) الاخرى كالموسيقى والغناء والاداء الراقص الذي تؤديه المجموعة التي تعرف عنده بـ(الجوقة)، المساندة لابطال روايته التي تسرد الاحداث شعرا.. ولعل عدم ملامسة الواقع بكل شراشره الصق بالشعر الكذب..

لذا قال (قده): من المشهورات عند شعراء اللغة العربية قولهم: "الشعر أكذبه أعذبه" وقد استخف بعض الأدباء المحدثين بهذا القول، ذهابا إلى أن الكذب من أقبح الأشياء فكيف يكون مستملحا، مضافا إلى أن القيمة للشعر إنما هي بالتصوير المؤثر فإذا كان كاذبا فليس في الكذب تصوير لواقع الشئ. وهذا النقد حق لو كان المراد من الشعر الكاذب مجرد الإخبار عن الواقع كذبا. غير أن مثل هذا الإخبار - كما تقدم - ليس من الشعر في شئ وإن كان صادقا. وانما الشعر بالتصوير والتخييل. ولكن يجب أن نفهم أن تصوير الواقع تارة يكون بما له من الحقيقة الواقعة بلا تحوير ولا إضافة شئ على صورته ولا مبالغة فيه أو حيلة في تمثيله. ومثل هذا يكون ضعيف التأثير على النفس ولا يوجب الالتذاذ المطلوب.

وتارة أخرى، يكون بصورة تخييلية - على ما نوضحه فيما بعد - بأن تكون كالرتوش التي تصنع للصورة الفوترغرافية إما بتحسين أو بتقبيح، مع أن الواقع من ملامح ذي الصورة محفوظ فيها، أو كالصورة الكاريكاتورية التي تحكي صورة

الشخص بملامحة المميزة له مع ما يفيض عليها المصور من خياله من تحريفات للتعبير عن بعض أخلاقه أو حالاته أو أفكاره أو نحو ذلك.

فهذا التعبير أو التصوير من جهة صادق، ومن جهة أخرى كاذب، ولكنه في عين كونه كاذبا هو صادق. وهذا من العجيب! ولكن معناه: ان المراد الجدي ـ أي: المقصود بيانه واقعا وجدا ـ من هذا التخييل صادق، في حين أن نفس التخييل الذي ينبغي أن نسميه المراد الاستعمالي كاذب. وليتضح لك هذا المعنى تأمل نظيره في تصوير الصورة الكاريكاتورية، فإن المصور قد يضفي على الصورة ما يدل على الغضب أو الكبرياء من ملامح تخيلها المصور وليست هي حقيقية لصاحب الصورة بالشكل الذي تخيله المصور، وهي مراد استعمالي كاذب. أما المراد الجدي ـ وهو بيان أن الشخص غضوب أو متكبر ـ فإن التعبير عنه يكون صادقا، لو كان الشخص واقعا كذلك، أي: غضوبا أو متكبرا، فإذا، إنما التخييل الكاذب وقع في المراد الاستعمالي لا الجدي. وكذلك نقول في الشعر، ولا سيما أن أكثر ما يأتي فيه التخييل بالمبالغات ـ كالمبالغة بالمدح أو الذم أو التحسين أو التقبيح ـ والمبالغة ليست كذبا في المراد الجدي إذا كان واقعه كذلك، ولكنها كاذبة في المراد الاستعمالي. وليس هذا من الكذب القبيح المذموم ما دام هو ليس مرادا جديا يراد الإخبار

عنه حقيقة.

مثلا: قد يشبه الشعراء الشئ الدقيق بالشعرة الدقيقة، فهذا تصوير لدقة الشئ وان لم يكن شعرة.

فان أريد به الإخبار حقيقة وجدا عن أن الشئ دقيق كالشعرة، أي: أن المراد الجدي هو ذلك، فهو كذب باطل وسخيف، وليس فيه أي تأثير على النفس ولا تخييل، فلا يعد شعرا. ولكن في الحقيقة أن المراد الجدي منه إعطاء صورة للشئ الدقيق لبيان أن حسنه في دقته يتجاوز الحد المألوف في الناس.

وإنما يكون هذا كاذبا إذا كان الشئ غير دقيق، لأن الواقع يخالف المراد الجدي.

أما المراد الاستعمالي وهو التشبيه بالشعرة فهو كاذب، ولا ضير فيه ولا قبح ما دام المراد به التوصل إلى التعبير عن ذلك المراد الجدي بهذه الصورة الخيالية.

وبمثل هذا يكون التعبير تخييلا مستغربا وصورة خيالية قد تشبه المحال، فتجلب الانتباه وتثير الانفعال لغرابتها.

وكلما كانت الصورة الخيالية غريبة بعيدة تكون أكثر أثرا في التذاذ النفس وإعجابها، ولذا نقول: إن الشعر كلما كان مغرقا في الكذب في المراد الاستعمالي بذلك المعنى من الكذب كان أكثر عذوبة.

وهذا معنى " أكذبه أعذبه " لا كما ظنه بعض من لا قدم

له ثابتة في المعرفة.

على أن التخييل وإن كان كاذبا حقيقة - أي: في مراده الجدي أيضا - فإنه يأخذ أثره من النفس، كما سنوضحه في البحث الآتي:

القضايا المخيلات وتاثيرها

يصور الأدب ولاسيما الشعر تجارب حياة الوجود الانساني في ماضيه وحاضره ومستقبله بموضوعات متنوعة، وهو يوحي باللحظة النفسية الاشبه بنافذة تفضي إلى آفاق بعيدة تطوف في الخيال، فيكتسب الشعر اصداءً من الحقيقة والخيال، فيكون مزيجا منهما على نحو فريد.

وقد يتسع الخيال عند الشاعر فينقل سرائر روح الكون إلى خياله عبر انفعالاته النفسية محلقا في آفاق خيالية يتحرر فيها قليلا أو كثيرا عن حياته المادية واغلالها الثقيلة، فتضحي لغته لغة ساحرة معبرة عن صدق احساسه بما تحتوي من تعبيرات مجازية وتشبيهية واستعارية وكنائية، ومن هنا تتضح العلاقة بين بناء اللغة الشعرية والصورة.

فالصورة الشعرية وسيلة الأديب، لإيقاظ النفس وتهيج العاطفة بتجربة شعورية ذات نمط فني ابداعي يجمع الشاعر فيها حقائق الكون الخارجية المختلفة يوحدها ويعيد خلقها على وفق رؤيا نفسية عميقة تعبر عن منطلقه الفكري والوجداني، فتنبض بالحياة والحركة بالوانها الاسلوبية وباشكالها الفنية المشخصة بالألفاظ وصياغة العبارات التي

فيها قدر من الخيال، وهو القوة النفسية التي تنهض برسم الصورة، فتمنحها قوة ايحائية مؤثرة تجعلها قابلة لتعدد التأويلات عند المتلقي.

والصورة الشعرية هي التي تبرز مدى تمكّن الشاعر من صناعته الشعرية بما يمتلكه من قوة الملكة اللغوية التي تنفذ إلى معان جمالية، أو انسانية، فيفيض الشاعر خياله عليها، ويلصق احاسيسه بها، فيصور الاشياء المادية والمعنوية على السواء بما يحقق التناسب بين اتحاد الألفاظ بالمعاني التي تتجلى فيها قدرة الشاعر على صوغ صوره ضمن تجربته الآنية، فالصورة تقوم بوظيفة جزئية داخل التجربة الشعرية الكلية، فتشترك في الحركة العامة للنص بشكل متنام ينأى عن الاضطراب والاختلال، أو تنافر الفكرة، أو العاطفة بين مكوّنات عناصر النص الشعري فالصورة مليئة بالحيوية والنمو، ولهذا لايمكن بترها، أو تحديد قالب فني معين لها؛ لأنّها قد تتشكّل في نص، أو بيت، أو عبارة، أو مفردة، بحسب روافد الطاقة الايحائية التي انشأها مبدعها ووسائل تصويره لها ضمن بناء النص الشعري العام.

ومن هنا لابد من أن نتعامل مع الصورة في بناء الأثر الأدبي على وفق التحامها اللغوي والموضوعي والفكري والشعوري بكمال انسجامها وتناسقها وتماسكها؛ لأنها بمجموعها تمثل بنية واحدة لايمكن فصل عراها؛ لأنها جزء من مبنى النص.

والأسطورة هي نتاج المخيلة البشرية، وتعد المغامرة الأولى للعملية الإبداعية، حيث ارتبطت بالأدب، وبالشعر خاصة.

وتعتبر الأسطورة المستخدمة في الشعر المتن الحكائي لما تقدمه القصيدة من قصة تجمع بين الأسطورة الأصلية والعالم الجديد الذي تقدمه، وهذا التحول من المتن إلى القصة يقوم به الخيال الشعري الذي يسحب القصيدة بعيدا عن مصدرها ومرجعها الأساس.

وكانت الأسطورة المصدر الأول والأساسي للأدب - والشعر خاصة لأنهما ينبعان من مصدر واحد هو المخيلة البشرية، ولهذا نرى الشعراء قد نهلوا من الأسطورة من زمن الشعر الجاهلي إلى يومنا هذا[1].

---

(١) فمن صور أبي طالب عليه السلام البيئية التراثية صور جثث القتلى طعاما للطيور التي اثارت مخيلته، فشرع يرسمها في سياق التهديد والوعيد، خالعا عليها تجربته الشعرية في تسفيه احلام قريش بقتل رسول الله(صلى الله عليه وآله) فقال عليه السلام في القصيدة الميمية: (من الطويل)

يُمنُّونكم أن يقتلُوهُ وَإنَّما ... أمانيُّهم تلكم كَأَحلامِ نائمِ
فَإنَّكُم. وَاللَّهِ. لا تَقتُلونَهُ ... وَلَمّا تَرَوا قَطفَ اللِّحى وَالغَلاصِمِ
وَلَم تُبصِروا الأحياءُ مِنكُم مَلاحماً ... تَحومُ عَلَيها الطَيرُ بَعدَ مَلاحمِ
وَتَدعوا بِأَرحامٍ أَواصِرَ بَيننا ... وَقَد قَطَعَ الأَرحامَ وَقعُ الصَوارمِ
وَنَسمُو بِخَيلٍ بَعدَ خَيلٍ يَحُثُّها ... إِلى الرَوعِ أَبناءُ الكُهولِ القَماقِمِ

عندما يزمع المرء على شن الحرب على الأعداء والايقاع بهم، يصف ساحة المعترك بالقسوة والشدة، فجثث قتلى الأعداء ستصبح طعاما للطيور الضارية، من هنا ساق أبو طالب عليه السلام هذا المشهد مصورا الملاحم بصيغة الجمع للمبالغة في التهويل لمشهد قطع الرؤوس، وصك السيوف بالسيوف وتدافع الخيل، وهي صورة توحي بشدة الفتك والبطش بالأعداء، وقد زج أبو طالب عليه السلام هذه الصورة؛ لبيان حقيقة آمال قريش في ←

قتل رسول الله صلى الله عليه وآله فهي كأحلام نائم، فلم ولن يتمكنوا من تحقيقها، فاخضع الصورة البيئية التراثية إلى تجربته الآنية بعد أن ادخل فيها التغيير والتحوير في تصوير واقعة الحرب في معرض التهديد والوعيد، فهو لم يستعملها في واقعة حربية فعلاً.

ويرينا أبو طالب عليه السلام بوضوح الجهد الفني المبذول في انجاز صورة شعرية متنامية في بناء قصيدته التي تماثل نظيرتها في الشعر الجاهلي بيد أنها تباينها في رسم تفاصيلها.

ويرسم أبو طالب عليه السلام صورة فنية أُخرى تضارعها في التصوير في مكان آخر، فهو يستعمل الصورة التراثية مع اضافة في ملامحها ومظهرها العام، وكأنها صورة تباين أختها، فيحدث فيها تغييرا وتحويرا بألفاظها الدالة على معانيها الملونة، بحسب قدرته الابداعية لصناعته الشعرية على نحو ما نجده في قصيدته البائية، وهو يهدد قومه ويتوعدهم عاقبة قتل رسولِ الله صلى الله عليه وآله فقال :

بِهِ وَالنُسورُ الطُّهْمَ يَعكُفنَ كَالشَّرَبِ بِمُعْتَركٍ ضنك تَرى قصدَ القَنا

قابل أبو طالب عليه السلام صورة الطيور العاكفة على جثث القتلى، بعد ان بين ملامحها المرئية فهي، نسور ذات رؤوس سوداء، بصورة عكوف الجماعة لشرب الماء، فصورة المشبه والمشبه به متناسقتان في تشكيلهما الفني ومطابقان في هيأة الوصف بمعالجة فنية متقنة.

ومن صور التراث صورة الفارس الشجاع المأخوذة من صورة الأسد، أو الليث فاستعملها أبو طالب عليه السلام للدلالة على الإقدام والمصاولة والغضب والزهو والشموخ، على نحو ما يذكر في منعه لرسول اللهصلى الله عليه وآله:

وَلَكِن أَزيرُ لَهُم سامِتاً كَما زارَ لَيثٌ بِغيلٍ مَضيقِ

على الرغم من تقريرية صورة الأسد، مَنح أبو طالب عليه السلام الصورة الحيوية من خلال الموازنة بين زئيره وزئير الأسد، فزأر أبو طالب عليه السلام على اعدائه بشموخ كما يزأر الليث في عرينة الضيق، كناية عن

غضبه عليهم، ولوح أبو طالب عليه السلام بهذه الصورة في فخره الذاتي في الذود عن رسول الله(صلى الله عليه وآله) والجامع بين صورة زئير الشاعر، وصورة زئير الليث هو الحالة النفسية لكليهما الدالة على الغضب والقوة والشموخ.

إنّ استعمال أبي طالب عليه السلام لهذه الصورة لايخلو من التغيير والتطوير، فقد طرقها بحسب تجاربه الشعرية المختلفة، وبألفاظ متباينة: ليمنح صورا متنوعة لشيء واحد، متجنبا اعادة الصور بعينها على نحو ما نجده في مديحه لقومه، فموقف قومه في الحرب اشرف موقفٍ، فهم كأُسْد يُهزُّ جبل الصفا من زئيرها، فقال :

وَمَوقِفٌ في الحَربِ أَسنى مَوقِفا أُسدٌ تَهُدُّ بِالزَئيراتِ الصَفـــا

تتجلى الموافقة بين الصورتين بانسجامهما، فصورة أبطال القوم في الحرب الذين يتطلب منهم الاقدام والمصاولة والشجاعة تهزُّ قوة العدو، وهي صورة تضارع صورة زئير الأسد الذي يهزُ قوة جبل الصفا، والجامع بين الصورتين القوة والشدة والبأس والشموخ.

ويعالج أبو طالب عليه السلام صورته الشعرية المستمدة من صورة الأسد في اطارها العام معالجة تقنية فنية وهو يلجأ إلى اساليب التعبير المتنوعة، فقال من القصيدة الميمية مفاخرا بعشيرته:

هُمُ الأُسدُ أُسدُ الزَّارَتَينِ إذا غَدَت عَلى حَنَقٍ لَم تَخشَ إعلامَ مُعلِمِ

فأبناء قوم أبي طالب عليه السلام اسود الزأرتين لايخشون الأبطال المعلّمين الذين يعرفون باقدامهم في حالة الغضب.

وتنوعت صورة الفارس المشبه بالأسد واختلفت بعض ملامحها في صور شعر أبي طالب عليه السلام على الرغم من ان رافد الصورة التراثية واحد، فحوّر وطوّر وغيّر في تشكيلها، فجعلها تشارك الرافد نفسه وتباينه في اطار الشكل، وهو مستعين بقدراته الفنية ووسائله التقنية في صناعة صوره الشعرية.

ومن صور المشاهدات اليومية صورة الحاضرة والتمدن التي اقيمت فيها مظاهر العمران قبل الإسلام وبعده، فكانت مكة مركزا دينيا حضريا قديما، والكعبة كانت بناءً قديما فيها أيضا.

ومن دواعي فخر أبي طالب عليه السلام أن والده عبد المطلب عليه السلام، كان قائما على اعمار البيت، فكانت نفس أبي طالب عليه السلام تبرق من حين إلى آخر، لتحلق في الخيال فتضيء الزوايا المظلمة من الكون بصورة فنية تمنح الادراك العمق في النفس البشرية؛ لترفع الانسان الاعتيادي إلى درجة عالية من الجمال الروحي وهو يرثي والده، فصوّره عندما عمّر الكعبة، وكأنّه ملأها نورا يجلو الجدب والظلم عن الناس، فقال:

العامرُ البَيت بَيت الله يَملأُهُ ... نوراً فَيَجلو كُسوفَ القَحطِ وَالظُلَمِ
رَبُّ الفِراشِ بِصَحنِ البَيتِ تَكرِمَةً ... بِذاكَ فُضِّلَ أَهلُ الفَخرِ وَالقِدَمِ

في الصورة الاستعارية شبّه أبو طالب عليه السلام دعاء عبد المطلب عليه السلام بالنور الذي يملأ بيت الله الحرام الذي يوحي بالسمو الروحي، والايمان الخالص، فيكشف شدة الفقر والظلم عن الناس، لما عرف عنه انه من الموحدين وأنه مستجاب الدعاء، واغفل الشاعر ذكر المشبه (المستعار عنه) وهو الدعاء، واثبت المشبه به (المستعار له) وهو النور، وكلا الطرفين حسي، فالدعاء صورة سمعية، والنور صورة مرئية، ولكنهما يتجازوان عوالم الحس إلى عالم الروح.

ولجليل قدر عبد المطلب عليه السلام كان يوضع له فراش في فناء الكعبة يجلس فيه اكراما له، واستقصى أبو طالب عليه السلام هاتين الصورتين؛ لبيان عظم مكانة أبيه، وكأنّه أراد أن يصور هذه المعاني التي هي موضع فخره، واعجاب السامعين، فيهز القلوب لفقده، بوصفه قيمة انسانية تتجمع فيها المباديء السامية، ففقدانه صورة لفقدان تلك القيم، ولهذا كان لهذه الصور اثرها البالغ في التهاب مشاعر السامعين حزنا عليه، فشاركوا احساس الشاعر نفسه وهو يؤبن فقيده بصور متنوعة بعاطفة حب الشاعر لأبيه.

لذا قال (قده): ونزيد على ما تقدم، فنقول: إن المخيلات ليس تأثيرها في النفس من أجل أنها تتضمن حقيقة يعتقد بها، بل

←

وللمثل اثر واضح في صور شعر أبي طالب عليه السلام وتتجلى قيمة المثل في لفت انتباه السامع إليه مباشرة بما يحتوي من صورة مكثفة دلاليا غنية بالايحاء على نحو تسفيه أبي طالب عليه السلام رأي قريش حين عرضت عليه عمارة بن الوليد بدلا من ابن أخيه رسول الله(صلى الله عليه وآله): ليكون له ولدا وسندا.

فقال أبو طالب في القصيدة الرائية:

فَقَد سَفِهَت أَحلامُهُم وَعُقولُهُم وَكانوا كَجَفرٍ بِئسَ ما ضغطت جَفرُ

احسن أبو طالب عليه السلام في تشويه صورة المشبه من رجال قريش الممثلين عشائرهم، والصاق صفات شائنة بهم، تحط من منزلتهم، ليضارعهم بصورة ولد المعزى الذي (بال فأدر فبال جفره) في سلوكهم المتوارث في العداء، والجامع بين الصورتين الجهل، للدلالة على التحقير، ولا يخفى ما لقول أبي طالب المستمد من المثل «وكانوا كجفرٍ شرِ ما ضَغُطَتْ جَفْرُ»، من كثافة دلالية في أذن السامع وترسيخها، وايضاح الصورة وتوكيدها.

ومما تقدم يتبين: أن أبا طالب استمد معظم مكونات صوره من ينابيع ثقافته الأدبية والدينية المعبرة عن وعية الذاتي لمتطلبات تجربته الشعرية، فباينت أصل الصورة التراثية بتحويرها وتطويرها.

وعني أبو طالب عليه السلام برصد المشاهدات الواسعة من الحياة اليومية على المستوى الفكري والاخلاقي والأدبي، والحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فتضمنت صورا متنوعة شكلت جزءاً من بناء اثره الفني بعد أن اخضعها لانفعالاته المتباينة بما يتناسب مع الموضوع الشعري الذي هو في صدد الحديث عنه مانحا صوره الوانا من ابداعه ومهارته الفنية.

حتى لو علم بكذبها فإن لها ذلك التأثير المنتظر منها، لأنه ما دام أن القصد منها هو التأثير على النفوس في إحساساتها وانفعالاتها فلا يهم ألا تكون صادقه، إذ ليس الغرض منها الاعتقاد والتصديق بها.

والجمهور والنفوس غير المهذبة تتأثر بالمخيلات أكثر من تأثرها بالحقائق العلمية، لأن الجمهور أو الفرد غير المهذب عاطفي أكثر من أن يكون متبصرا، وهو أطوع للتخييل من الإقناع. ألا ترى أن الكلام المخيل الشعري قد يحبب أمرا مبغوضا للنفس، وقد يبغض شيئا محبوبا لها؟ واعتبر ذلك في اشمئزاز بعض الناس من اكلة لذيذة قد أقبل على أكلها فقيل له: إنه وقع فيها بعض ما تعافه النفس ـ كالخنفساء مثلا ـ أو شبهت له ببعض المهوعات، فإن الخيال حينئذ قد يتمكن منه فيعافها حتى لو علم بكذب ما قيل. واعتبر ذلك أيضا في تصوير الإنسان بهذه الصورة اللفظية البشعة " أوله نطفة مذرة، وآخره جيفة قذرة. وهو ما بين ذلك يحمل العذرة ". فإن هذه صورة حقيقية للإنسان، ولكنها ليست كل ما له من صور.

وللنفس على كل حال محاسنها التي ينبغي أن يعجب بها، لا سيما من صاحبها، وإعجاب المرء بنفسه وحبه لها أساس حياته كلها. ولكن مثل ذلك التصوير البشع يأخذ من النفس أثره من التنفر والاشمئزاز، حتى لو كان أبعد شئ في التأثير في التصديق والاعتقاد بحقارة النفس.

وسبب هذا التأثر النفسي هو التخيل الذي قد يقلع المتكبر عن غطرسته ويخفف من إعجابه بنفسه. وهذا هو المقصود من مثل هذه الكلمة.

واعتبر أيضا بالشعر العربي، فكم رفع وضيعا أو وضع رفيعا! وكم أثار الحروب وأورى الأحقاد! وكم قرب بين المتباعدين وآخى بين المتعادين! ورب بيت صار سبة لعشيرة وآخر صار مفخرة لقوم! على أن كل ذلك لم يغير واقعا ولا اعتقادا. ومرد ذلك كله إلى الانفعالات النفسية وحدها، وقد قلنا: إنها أعظم تأثيرا على الجمهور الذي هو عاطفي بطبعه وعلى الأفراد غير المهذبة التي تتغلب عليها العاطفة أكثر من التبصر.

والخلاصة: ان التصوير والتخييل مؤثر في النفس وإن كان كاذبا بل - وقد سبق - كلما كانت الصورة أبعد وأغرب كانت أبلغ أثرا في إعجاب النفس والتذاذها. وأحسن مثال لذلك: قصص ألف ليلة وليلة، وكليلة ودمنة، والقصص في الأدب الحديث. والسبب الحقيقي لانفعال النفس بالقضايا المخيلات الاستغراب الذي يحصل لها بتخييلها، على ما أشرنا إليه فيما تقدم. ألا ترى أن المضحكات والنوادر عند أول سماعها تأخذ أثرها في النفس من ناحية اللذة والانبساط أكثر مما لو تكررت وألفت الآذان سماعها. بل قد تفقد مزيتها وتصبح تافهة باهتة لا تهتز النفس لها. بل قد يؤثر تكرارها الملل والاشمئزاز.

وإذا قيل في بعض الشعر: أنه "هو المسك ما كررته يتضوع" فهو من مبالغات الشعراء. وإذا صح ذلك فيمكن ذلك لأحد وجهين: الأول أن يكون فيه من المزايا والنكات ما لا يتضح لأول مرة أولا يتمثل للنفس جيدا، فإذا تكررت قراءته استمري أكثر وانكشفت مزاياه بصورة أجلى فتتجدد قيمته بنظر المستمع.

الثاني ان عذوبة اللفظ وجزالته لا تفقد مزيتها بالتكرار، وليست كالتخييل.

هل هناك قاعدة للقضايا المخيلات؟

في كتابة الشعر خاصة ليس الاولوية لاستعراض عملية الكتابة أو الانشداه بها فحسب، فيمكن معالجة النص من هذه الناحية الفنيةً، ولا تثبيت الموضوع برفقة اللغة مع ما للغة من مساس في الاعراب والافصاح عن الجوهر، بل هي بالأحرى مسألة خلق فضاء يختفي فيه، بكل ثبات، موضوع الكتابة، وهذا هو الاهم من كل مهم في صناعة الشعر الجيد، لانه الشيء الوحيد الذي لا تتم فيه المعالجة الا من وجدان الشاعر نفسه.

مع ذلك فقد يقال: ان التخيّل لا ينشأ متعارضا مع الواقع كانكار أو تعويض. انه ينمو وسط الاشارات، ومن كتاب الى كتاب، في فترة فاصلة للتكرارات والتعليقات، هو يولد ويكسب شكلا في تلك الفترة بين الكتب. أنه ظاهرة من ظواهر المكتبة. فلا بديل للشاعر عن الاطلاع والمعرفة والثقافة في كسب مهارات جيدة لارضاء ساحة الابداع الشعري.

لذا قال (قده): قد تقدم أن قوام الشعر بثلاثة أمور: الوزن، والألفاظ، والمعاني المخيلة. فلابد لمن يريد أن يتقن صناعة الشعر من الرجوع إلى القواعد التي تضبط هذه الأمور. فنقول: أما الوزن والألفاظ: فلها قواعد مضبوطة في فنون معروفة يمكن الرجوع إليها، وليس في علم المنطق موضع ذكرها، لأن المنطق إنما يهمه النظر في الشعر من ناحية تخييلية فقط.

وأما الوزن من ناحية ماهيته فإنما يبحث عنه في علم الموسيقى، ومن ناحية استعماله وكيفيته فيبحث عنه في علم العروض.

وأما الألفاظ: فهي من شأن علوم اللغة وعلوم البلاغة والبديع.

وعلى هذا فلابد للشاعر من معرفة كافية بهذه الفنون إما بالسليقة أو بالتعلم والممارسة، مع ذوق يستطيع به أن يدرك جزالة اللفظ وفصاحته ويفرق بين الألفاظ من ناحية عذوبتها وسلاستها.

والناس تتفاوت تفاوتا عظيما في أذواقها وإن كان لكل أمة ولكل أهل لغة ذوق عام مشترك.

وللممارسة وقراءة الشعر الكثير الأثر الكبير في تنمية الذوق وصقله.

أما القضايا المخيلات: فليس لها قاعدة مضبوطة يمكن

تحريرها والرجوع إليها، لأنها ليست من قبيل القضايا المشهورات والمظنونات يمكن حصرها وبيان أنواعها، إذ القضايا المخيلات - كما سبق - كلما كانت بعيدة نادرة وغريبة مستبعدة كانت أكثر تأثيرا في التخييل والتذاذ النفس. وقد سبق أيضا بيان السبب الحقيقي في انفعال النفس بهذه القضايا.

وعليه، فالقضايا المخيلات لا يمكن حصرها في قواعد مضبوطة، بل الشعراء "في كل واد يهيمون" وليس لهم طريق واحد مستقيم معلوم.

من أين تتولد ملكة الشعر؟

قد قدمنا أنه لا بد من كثرة الحفظ، لمن يروم تعلم اللِّسان العربي؛ وعلى قدر جودة المحفوظ، وطبقته في جنسه، وكثرته من قلته، تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ؛ يظهر ذلك للبصير الناقد، صاحب الذوق؛ وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده، ثم إجادة الملكة من بعدهما.

فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام، ترتقي الملكة الحاصلة، لأن الطبع إنما ينسج على منوالها، وتنمو قوى الملكة بتغذيتها، وذلك أن النفس، وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع، فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات؛ واختلافها إنما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكيفها من خارج، فبهذه يتم وجودها، وتخرج من القوة إلى الفعل صورتها؛ والملكات التي تحصل لها إنما تحصل على التدريج.

فالملكة الشعرية: تنشأ بحفظ الشعر؛ وملكة الكتابة: بحفظ الأسجاع والترسيل؛ والعلمية: بمخالطة العلوم، والإدراكات، والأبحاث، والأنظار؛ والفقهية: بمخالطة الفقه، وتنظير المسائل وتفريعها، وتخريج الفروع على الأصول؛ والتصوفية الربانية: بالعبادات، والأذكار، وتعطيل الحواس الظاهرة بالخلوة، والانفراد عن الخلق ما استطاع، حتى تحصل له ملكة الرجوع إلى حسه الباطن وروحه، وينقلب ربانيا؛ وكذا سائرها.

وللنفس في كل واحد منها لون تتكيف به، وعلى حسب ما نشأت الملكة عليه من جودة أو رداءة، تكون تلك الملكة في نفسها؛ فملكة البلاغة العالية الطبقة في جنسها، إنما تحصل بحفظ العالي في طبقته من الكلام؛ ولهذا كان الفقهاء وأهل العلوم كلهم قاصرين في البلاغة، وما ذلك إلا لما يسبق إلى محفوظهم، ويمتلئ به من القوانين العلمية، والعبارات الفقهية، الخارجة عن أسلوب البلاغة، والنازلة عن الطبقة؛ لأن العبارات عن القوانين والعلوم لاحظ لها في البلاغة.

فإذا سبق ذلك المحفوظ إلى الفكر، وكثر، وتلونت به النفس، جاءت الملكة الناشئة عنه في غاية القصور، وانحرفت عباراته عن أساليب العرب في كلامهم.

فإنا نجد شعر حسان بن ثابت، وعمر بن أبي ربيعة، والحطيئة، وجرير، والفرزدق، ونصيب، وغيلان ذي الرمة، والأحوص، وبشار، في: خطبهم، وترسيلهم، ومحاوراتهم للملوك، أرفع طبقة في البلاغة من شعر النابغة، وعنترة، وابن كلثوم، وزهير، وعلقمة بن عبدة، وطرفة بن العبد، ومن كلام الجاهلية في منثورهم ومحاوراتهم؛ والطبع السليم، والذوق الصحيح، شاهدان بذلك للناقد البصير بالبلاغة.

والسبب في ذلك: أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام، سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث، اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما، لكونها ولجت في قلوبهم، ونشأت على أساليبها نفوسهم، فنهضت طباعهم، وارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية، ممن لم يسمع هذه الطبقة، ولا نشأ عليها، فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة، وأصفى رونقا من أولئك، وأرصف مبنى، وأعدل تثقيفا، بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة، وتأمل ذلك يشهد لك به ذوقك، إن كنت من أهل الذوق والتبصر بالبلاغة. وبهذا ينبغي ان يذهب تعجب الماتن رحمه الله، ويجد جوابا على سؤاله الذي لن يجد له جوابا حتى علل بالموهبة الربانية، وحتى حسن البيان، يتأتى من التقيد بتلك القيود التي وضعها اهل البيان والبلاغة، وما ان يزاولها المبتدأ حتى تصبح عنده ملكة البيان والبلاغة بلا روية وبلا تكلف او مشقة، والشعر من تلك العلوم التي يتقوى عليه ويمتلك بمعرفة القوانين والشروط التي وضعها اهل الشعر والتي عرفت منهم بالاستقراء وما ان يتدرب عليها من يجد في نفسه الاستعداد التام الذي يحصل بالاكتساب والتحصيل حتى تتولد عنده ملكة يقتدر بها عليه، والشعر من الصناعات الابداعية التصورية الخلاقة التي تجعل من الشاعر ان يجيد في تصوير الآلام والمعاناة وهو من طبقة الامراء واصحاب الثراء، ويصور الوجد وهو في عش الغرام يرتع، ويصف ويجيد في وصف الجوع وهو اتخم كرشه بما طاب ولذ من الطعام، ويصور الخوف وهو تحيط به سرايا الحماة، وهكذا.. اما سر ندرة الشعراء الذين تحفظ لهم ذاكرة التاريخ منازلهم ومقاماتهم الى الآن، لانهم الأوائل الذين فتحوا ابواب هذا الفن على

مصراعيه، فبقيت ذاكرة الزمان تخلد لهم اعمالهم، والضروف التي عاشوها والازمان التي عاصروها والاقوام التي نود ان نعرف بخبارها كل ذلك يؤخذ ويعرف من اشعارهم لانهم الاداة التي حفظت مجد الامة وتراثها العظيم، فخلدوا وخلدت اشعارهم وتبعتها الاهمية لاجل ذلك كله، وهو ليس بالامر الهين، وما يدريك لعله بعد الف سنة من سيخلد بعد ذلك فلا عجب ولا اعجاب..

ثم انه ليس من الانصاف ان يلحق كل ما لم يقتدر عليه بالمواهب الربانية، وان كان لايخلو شيء من التوفيق الالهي والتسديد الرباني، الا ان هذا التوفيق وذاك التسديد يحتاج من العبد الإعانة، بتصفية النفس وتخليتها من القبائح ورذائل الاخلاق، وتحليتها بالفضائل والمكارم، وهي من الامور التي يستعان بها على رزق التوفيق وهبة التسديد من الواحد الاحد[1]..

---

(١) اعلم: أن من كان عنايته بالحفظ، أكثر من عنايته إلى تحصيل الملكة، لا يحصل على طائل من ملكة التصرف في العلم؛ ولذلك ترى من حصل الحفظ، لا يحسن شيئا من الفن، وتجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر، كأكثر الفقهاء، والعلماء والفلاسفة.

ومن ظن أنه المقصود من الملكة العلمية فقد أخطأ، وإنما المقصود هو: ملكة الاستخراج، والاستنباط، وسرعة الانتقال من الدوالّ إلى المدلولات، ومن اللازم إلى الملزوم، وبالعكس، فإن انضم إليها ملكة الاستحضار فنعم المطلوب، وهذا لا يتم بمجرد الحفظ، بل الحفظ من أسباب الاستحضار، وهو راجع إلى جودة قوة الحافظة وضعفها، وذلك من أحوال الأمزجة الخلقية، وإن كان مما يقبل العلاج.

لذا قال (قده): لا يزال غير واضح لنا سر ندرة الشعراء الحقيقيين في كل أمة، بل لا تجد من كل أمة من تحصل له قوة الشعر في رتبة عالية فينبغ فيه ويتمكن من الإبداع والاختراع إلا النادر القليل وفي فترات متباعدة قد تبلغ القرون.

ومن العجيب! أن هذه الملكة - على ما بها من اختلاف في الشعراء قوة وضعفا - لا تتولد في أكثر الناس، وإن شاركوا الشعراء في تذوق الشعر وممارسته وتعلمه.

وكل ما نعلمه عن هذه الملكة أنها موهبة ربانية كسائر مواهبه تعالى التي يختص بها بعض عباده، كموهبة حسن البيان أو الخطابة أو التصوير أو التمثيل .. وما إلى ذلك مما يتعلق بالفنون الجميلة وغيرها.

ومن أجل هذا الاختصاص الرباني اعتبر الشعراء نوابغ البشر.

وقد وجدنا العرب كيف كانت تعتز بشعرائها، فإذا نبغ في قبيلة شاعر أقاموا له الاحتفالات وتهنئها به القبائل الأخرى.

ولو كان يتمكن أكثر الناس من أن يكونوا شعراء لما صحت منهم هذه العناية بشاعرهم ولما عدوه نبوغا.

غير أن هذه الموهبة - كسائر المواهب الأخرى - تبدأ في تكوينها في النفس كالبذرة لا يحس بها حتى صاحبها، فإذا اكتشفها صاحبها من نفسه صدفة وسقاها بالتعليم والتمرين تنمو وتستمر في النمو حتى قد تصبح شجرة باسقة تؤتي

اكلها كل حين. ولكن اكتشاف الموهبة ليس بالأمر الهين وقد يكتشفها الغير العارف قبل صاحبها نفسه.

وقد تذوي وتموت المواهب في كثير من النفوس إذا اهملت في السن المبكر لصاحبها.

صلة الشعر بالعقل الباطن

ليس الشعر الاّ وليد الشعور، والشعور تأثر وانفعال رؤى وأحاسيس عاطفه ووجدان صور وتعبيرات ألفاظ تكسو التعبير رونقا خاصا ونغما موسيقيا ملائما، أنّه سطور لامعه في غياهب العقل الباطن تمدّها بذالك اللمعان ومضات الذهن وأدراك الغقل الواعي .

الشعر لغة الخيال والعواطف له صلة وثقى بكلّ مايسعد ويمنح البهجه والمتعه السريعه أو ألألم العميق للعقل البشري أنّه اللغة العالية الّتي يتمسك يها القلب طبيعيا مع مايملكه من أحساس عميق .

وقد اختلفت كلماتهم في تفسير ظاهرة الشعر، او تحديد تعريف جامع لماهية الشعر حتى الشعراء أنفسهم فشلوا في اعطاء وصف دقيق، لأن الشعر وليد النفس الإنسانية، وهي ما زالت خفية عصية على الادراك البشري، وكل ما ينتج عنها يبقى في دائرة الغموض، وتدور حوله الاقوال واهمة وصفه بكل معانيه الحقيقية.

فما قيل عنه لا يتعدى كونه شرحا لحالة الثوران والهيجان النفسي الذي تنتاب الشاعر، ووصف لعملية النظم التي من المفترض

انها تنتج لوحة شعرية بمؤهلات فنية، أما ماهية الشعر، فهي بعيدة المنال ببعد ماهية النفس التي عنها تنتج. فهو وصف مخاض قصيدة ترى النور وتشق عباب الوجود، اما كيف انشأت في رحم الشاعر الاديب، هو نفسه لا يعلم، فهي بهذا المعنى لقيطة الدهر تلاقحت اجنتها في خضم الشعور، بلا عقد نكاح سابق، فلا ايجاب ولا قبول، ينال بضعها من يحمل في عقله رهف النفوس..

لذا قال (قده): والحق أن الشاعر البارع - كالخطيب البارع - يستمد في إبداعه من عقله الباطن اللاشعوري، فيتدفق الشعر على لسانه كالإلهام من حيث يدري ولا يدري، على اختلاف عظيم للشعراء والخطباء في هذه الناحية.

وليس الشعر والخطابة كسائر الصناعات الأخرى التي يبدع فيها الصانع عن روية وتأمل دائما.

وإلى هذا أشار صحار العبدي، لما سأله معاوية: ما هذه البلاغة فيكم؟ فقال: "شئ يختلج في صدورنا فتقذفه ألسنتنا كما يقذف البحر الدرر" وهذه لفتة بارعة من هذا الأعرابي أدركها بفطرته وصورها على طبع سجيته.

ومن أجل ما قلناه من استمداد الشاعر من منطقة اللاشعور تجده قد لا يؤاتيه الشعر، وهو في أشد ما يكون من يقظته الفكرية ورغبته الملحة في إنشائه.

قال الفرزدق: "قد يأتي علي الحين وقلع ضرس عندي أهون

من قول بيت شعر".

وبالعكس قد يفيض الشعر ويتدفق على لسان الشاعر من غير سابق تهيؤ فكري.

والشعراء وحدهم يعرفون مدى صحة هذه الحقيقة من أنفسهم.

وأحسب أنه من أجل هذا زعم العرب أو شعراؤهم خاصة أن لكل شاعر شيطانا أو جنيا يلقي عليه الشعر.

والغريب! أن بعضهم تخيله شخصا يمثل له وأسماه باسم مخصوص.

وكل ذلك لأنهم رأوا من أنفسهم أن الشعر يؤاتيهم على الأكثر من وراء منطقة الشعور، وعجزوا عن تفسيره بغير الشيطان والجن.

وعلى كل حال: فإن قوة الشعر إذا كانت موجودة في نفس الفرد لا تخرج - كما تقدم - من حد القوة إلى حد الفعلية اعتباطا من دون سابق تمرين وممارسة للشعر بحفظ وتفهم ومحاولة نظمه مرة بعد أخرى.

وقد أوصى بعض الشعراء ناشئا ليتعلم الشعر أن يحفظ قسما كبيرا من المختار منه، ثم يتناساه مدة طويلة، ثم يخرج إلى الحدائق الغناء ليستلهمه. وكذلك فعل ذلك الناشئ فصار شاعرا كبيرا.

إن الأمر بحفظه وتناسيه فلسفة عميقة في العقل الباطن توصل إليها ذلك الشاعر بفطرته وتجربته: أن هذا هو شحن القوة للعقل الباطن لتهيئته لإلهام الشعور في ساعة الانشراح والانطلاق التي هي إحدى ساعات تيقظ العقل الباطن وانفتاح المجرى النفسي بين منطقتي اللاشعور والشعور، أو بالأصح إحدى ساعات اتحاد المنطقتين، بل هي من أفضل تلك الساعات.

وما أعز انفتاح هذا المجرى على الإنسان! إلا على من خلق ملهما فيؤاتيه بلا اختيار.



الفصل الخامس/ صناعة المغالطة

وفيها ثلاثة مباحث:

- المقدمات
- أجزاء الصناعة الذاتية
- أجزاء الصناعة العرضية

سوفسطيقا..

تبكيت المغالطين

المبحث الاول ـ المقدمات

الفصل الخامس يشتمل على الأمور المغالطية والأشياء المضافة إليها، والكتاب الذي فيه هذا الجزء عند ارسطو يسمى سوفسطيقا، ومعناه المغالطات التي قصد مستعملوها أن يظن بها علما أو فلسفة من غير أن يكونوا كذلك.

قال الفارابي: إن سوفسطس معناه حكمة مموهة وعلم مموه أو مظنون بها أنها حكمة وليست ذلك. وكل من اقتنى القدرة على استعمال ما يظن به بسبب ذلك أنه ذو حكمة وذو علم من غير أن يكون كذلك بالحقيقة فهو يسمى السوفسطاي.

وكثير ممن لا يعرف معنى هذا الاسم فيظن أن سوفسطاي لقب رجل أنشأ مذهبا ما ونسب من ذهب ذلك المذهب إليه. وظن آخرون أن هذه النسبة إنما تلحق من جحد إمكان المعارف. وليس واحد من هذين الظنين حقا، بل معنى السوفسطاي ما قلناه، وسبب غلطهم هو جهلهم بما تدل عليه هذه اللفظة باليونانية.

غير أنه مع ذلك قد عرض لكثير ممن اقتنى هذه القوة أن جحد المعارف، لكن التسمية لم تلحقهم بسبب جحودهم المعارف لكن إنما لحقتهم بسبب القوة التي اقتنوها.

وهذه القوة إنما تحصل بأن يكون للإنسان القدرة على التمويه بالقول وعلى مغالطة السامع بالأمور التي توهم أن الذي يسمعه حق أو بحيث لا يمكنه دفعه.

ولما كانت المغالطة والأمور التي بها تلتئم المغالطة خاصة من له هذه القوة، سمي الكتاب الذي فيه هذا الجزء بأمر مأخوذ عن اسم من له هذه القوة فقيل كتاب سوفسطيقا[١].

---

(١) ذكر ابن رشد عن (سوفسطيقا) ارسطو في تلخيص الخطابة غايات المخاطبة المشاغبية والتى يقال فيها ها هنا هى المخاطبة المشاغبية، أى المغلطة، فقال: فلنقل أولا فى أغراض هذه المخاطبة: إن مقصد هذا الجنس من الكلام هو أحد خمسة مقاصد:

إما أن يبكت المخاطب.

وإما أن يلزمه شنعة وأمراً هو فى المشهور كاذب.

وإما أن يشككه.

وإما أن يصيره بحيث يأتى بكلام مستحيل المفهوم.

وإما أن يصيره إلى أن يأتى بهذر من القول يلزم عنه مستحيل من المفهوم بحسب الظن.

فهذه الأغراض الخمسة هى التى يؤمها السوفسطائيون.

وأشهر هذه الأغراض الخمسة إليهم، وأكثرها مقصوداً عندهم هو التبكيت، ثم يتلو ذلك التشنيع على المخاطب، ثم يتلو ذلك التشكيك، ثم يتلو ذلك ←

→

استغلاق الكلام واستحالته، ثم يتلو ذلك سوقه إلى الهذر والتكلم بالهذيان. والتبكيت والتغليط منه ما يكون من قبل الألفاظ من خارج، ومنه ما يكون من قبل المعانى.

والذي يكون من قبل الألفاظ ستة أصناف:

أحدها اشتراك اللفظ المفرد.

والثانى اشتراك التأليف.

والثالث الذي من قبل الإفراد.

والرابع الذي من قبل القسمة.

والخامس اشتراك شكل الألفاظ.

والسادس من قبل الإعجام.

وهذه القسمة تعرف من القياس والاستقراء.

فمثال اشتراك الاسم المفرد قول القائل: المتعلم عالم، لأن المتعلم يعلم، والذي يعلم عالم، فالمتعلم عالم. ووجه المغالطة فى هذا أن لفظة (يعلم) تقال على الزمان المستقبل، وتقال على الحاضر، فهى تصدق على العالم فى الحاضر، وعلى المتعلم فى المستقبل.

وكذلك قول القائل أيضاً: بعض الشر واجب، والواجب خير، فبعض الشر خير. والمغالطة فى هذا أن اسم (الواجب)، دل فى قولنا: (بعض الشر واجب) على ما يدل عليه اسم (الضرورى)، ودل فى قولنا:(والواجب خير) على ما يدل عليه(المؤثر والشىء الذى ينبغى).

وأما اشتراك التأليف فهو أصناف، وذلك أنه قد يكون من قبل التقديم والتأخير، كمن يقول: الشريف هو العالم، إذا أراد أن العالم هو الشريف، فيوهم بتقديم الشريف وتأخير العالم أن المحمول فى هذا القول هو العالم، والشريف هو الموضوع.

وقد يكون اشتراك التركيب من قبل تردد الضمير بين معنى أكثر من واحد. مثل قول القائل: ما يعرف الإنسان فهو يعرف، والإنسان الحجر، فالحجر إذن ←

يعرف. وإنما وقعت هذه المغالطة، لأن لفظ (يعرف) قد يقع على العارف والمعروف.

ومثل قول القائل: ما قال الإنسان إنه كذلك، فهو كذلك، وقال الإنسان صخرة، فالإنسان صخرة. فيوهم بتقديم الشريف وتأخير العالم أن المحمول فى هذا القول هو العالم، والشريف هو الموضوع.

ومثل قول القائل: ما قال الإنسان إنه كذلك، فهو كذلك، وقال الإنسان صخرة، فالإنسان صخرة. والسبب فى ذلك أن لفظة(هو) مرة تعود على الإنسان، ومرة تعود على القول.

وقد يكون الاشتراك من قبل الإضافة مثل قولك: أعجبنى ضرب زيد. فإنه يحتمل أن يكون زيد مضروباً وضارباً.

وقد يكون من قبل الحذف والنقصان، مثال ذلك أن يقول القائل: إن الذى لا يمشى، يستطيع أن يمشى. والذى لا يكتب، يستطيع أن يكتب. فيكون ذلك صادقاً. فإذا حذفت لفظة (يستطيع) فقال: الذى لا يمشى، يمشى؛ والذى لا يكتب، يكتب، أوهم أن الذي ليس بماش ماش، والجاهل بالكتابة كاتب. ويشبه أن يعد هذا فى باب الإفراد والتركيب. وذلك أن النقصان هو تصير المركب مفرداً.

وأما الموضع الذي يكون من قبل إفراد اللفظ المركب، فمثل قولك: سقراط عالم بالطب، فسقراط إذن عالم. وذلك أنه قد يصدق على سقراط أن عالم بالطب، وليس يصدق عليه أنه عالم بإطلاق. وإنما كان ذلك كذلك، أنه ليس يلزم إذا صدق القول المركب على شىء أن تصدق أجزاؤه مفردة على ذلك الشىء.

وأما الموضع الذي من القسمة: فهو أن تكون أشياء إذا حملت مفردة على أجزاء الشىء صدقت، أو على الشىء بأسره صدقت. فإذا ركب بعضها إلى بعض، كذبت. فيوهم المغالط أنها إذا صدقت مفردة أنه يلزم أن تصدق مركبة. وهو عكس الموضع الأول.

→

فمثال التى تصدق على أجزاء الشيء مفردة، ولا تصدق على كلمه مجموعة، قول القائل: الخمسة منها زوج، والخمسة منها فرد، فالخمسة إذن زوج وفرد. وذلك كذب. فإن الزوجية والفردية إنما صدق كل واحد منهما على جزء من الخمسة غير الجزء الذي صدق عليه الآخر. فإذا حمل على الكل، كان كذباً.

ومثال المحمولات التى تصدق مفردة على كل الشيء، ولا تصدق عليه مركبة، قول القائل: أنت عبد، وأنت لى، فأنت عبد لى. وذلك مما قد يكذب.

وأما الموضع الذى من الإعجام فمثل أن يتغير إعراب اللفظ، فيتغير مفهومه، أو يغير من المد إلى القصر، أو من التشديد إلى التخفيف، أو من الوصل إلى الوقف، أو يهمل إعرابه، أو يبدل لفظه وإعجامه.

والذي يكون من قبل النقط إنما يكون من قبل المكتوب فقط، مثل ما يعتذر به جالينوس عن أبقراط فى مواضع انتقدت عليه.

وأمثلة تغير المفهوم بتغير الإعراب، أو لإهماله كثيرة موجودة، مثل قول القائل: ضرب زيد عمراً. إذا كان زيد هو المضروب، وعمرو هو الضارب. وذلك كثير. وكذلك ما يعرض عند تغير النقط أو إهماله، وهو الذي يسمى التصحيف.

وأما الموضع الذى من شكل الألفاظ فمثل أن تكون صيغة لفظ المذكر صيغة لفظ المؤنث، أو صيغة لفظ المفعول صيغة لفظ الفاعل، فيوهم أن المذكر مؤنث، مثل قول القائل: عاصم بمعنى معصوم.

قال(ارسطو): فهذه هي المضللات التي تكون من قبل الألفاظ، وقد يظهر أنها ستة بطريق القسمة. وذلك أن اللفظ إنما يغلط إذا لم يطابق المعنى.

وإذا لم يطابق المعنى: فظاهر أنه دل على معنى أكثر من واحد. لأنه لا يخلو أن يدل على ذلك المعنى وعلى معنى زائد عليه، أو على ذلك المعنى وعلى معنى ناقص عنه. وإذا كان ذلك كذلك، فقد دل على معنى أكثر من واحد إما بزيادة منه على المعنى، أو نقصان منه. وإذا كان ذلك كذلك، فلا تخلو دلالته على معنى أكثر من واحد إما من قبل ما يؤخذ مفرداً، وإما من قبل ما يؤخذ مضموماً إلى غيره.

←

(١)- معنى المغالطة وبماذا تتحقق

قيل: ان المغالطة في المنطق هي قياس فاسد، وهي صناعة علمية لا تفيد استنتاج اليقين في المحاججة، وقد يسلّم لها الخصم وقد لا يسلّم. المغالطة هي ادعاء غير صحيح قد يكون مبنيا على أسس وأدلة غير سليمة مما يقود إلى نتائج خاطئة، أو قد يستند إلى أدلة صحيحة ولكنه ينطلق منها إلى استنتاجات مغلوطة.

←

ثم إذا كان من جهة ما هو مفرد، فلا يخلو ذلك من ثلاثة أقسام:

إما أن يكون ذلك لا من قبل صيغته الأولى الموضوعة، وهذا هو الاسم المشترك.

وإما أن يكون ذلك له من قبل زيادة أو نقصان فى حروفه، أو تبدل ترتيبها. وهو التغليط الذي قيل فيه إنه من قبل الشكل.

وإما أن يكون فى أحواله الخارجة وهو التغليط الذى يعرض من قبل الإعراب، والتثقيل، والتشديد، وغير ذلك من الأشياء التى جرت بها العادة فى الألسنة.

وإذا عرض له ذلك من قبل ما هو مضموم إلى غيره. فلا يخلو أن يعرض له ذلك فى نفس التركيب؛ وإما أن يعرض له عند تغيره من إفراد إلى تركيب، وهو موضع القسمة، وإما من تركيب إلى إفراد وهو موضع التركيب.

وإذا كان من المعروف بنفسه أن ليس هاهنا قسمة سابعة للفظ يدل بها على أكثر من معنى واحد من جهة ما هو مغلط بذاته، لا من جهة ما هو مغلط بالعرض، مثل التغليط الذي يعرض عنه عند الإبدال، أعنى إبدال لفظ مكان لفظ. فظاهر أن المواضع المغلطة من الألفاظ هى هذه الستة.

وان اشهر انواع المغالطة:

الوهميات: وهي القضايا الكاذبة التي يحكم بها الوهم في الأمور غير المحسوسة، مثل: (يلزم الخوف من الميت).

المشبهات الفظية: وهي القضايا الكاذبة التي تشبه القضايا الصادقة، لاشتباه لفظي مثل قول (هذا إنسان) لتمثال (الإنسان) فيقال مثلا: (هذا إنسان) (وكل إنسان ناطق) (فهذا ناطق).

المشبهات المعنوية مثل: (الإنسان حيوان) و (الحيوان جنس) (فالإنسان جنس).

الاحتكام من التجميع: وهي ان تقول ما هو صحيح لمركبات أو اقسام أو مكونات جسم، لا بد ان يكون صحيح للجسم ككل. على سبيل المثال: (الكربون مادة غير خطرة كما يقول العلماء) (أيضاً، الأكسجين ليست مادة خطرة) (اذاً ثاني اكسيد الكربون ليس له ضرر على صحة الإنسان)، مغالطة تركيب.

الاحتكام من التقسيم: وهي ان تقول ما هو صحيح للجسم لابد ان يكون صحيح لمركبات أو مكونات أو اقسام الجسم. على سبيل المثال: (الثوب لونه أبيض) (اذاً الذرات المكونة للثوب لونها أبيض). وهذا ليس صحيح لأن العلماء لم يقولوا إذا كان للذرات لون. مغالطة تفكيك.

الاحتكام من السلطة: وهي ان تأخذ برأي شخص كمختص في مجال معين، وهو ليس مختص في هذا المجال. مثلاً: (خالد ميكانيكي) (خالد قال ان نظرية اينشتاين خاطئة بحكم خبرته) (اذاً،

نظرية اينشتاين خاطئة). الاحتكام الى السلطة.

التحريف أو مغالطة الفزاعة أو رجل القش: وهي ان تغير أو تضعف ادعاء الشخص ليكون من السهل انتقادها. في هذه المغالطة يقوم المتناظرون بتشويه أو تحريف حجة الطرف الآخر لجعلها هدف اسهل للهجوم.

ويتم هذا التشويه أو التحريف اما بقصد أو بدون قصد ولكن طريقته تعتمد على المبالغة، أو تشويه، أو اختلاق حجة وحتى سوء فهم الحجة. ومن ثَمّ يتم الهجوم على الحجة البديلة بشكل اسهل من موقع يؤهّل لكسب المناظرة العقلانية عن طريقة طرح بديل اكثر عقلانية. لكن هذا المكسب الظاهري هو نوع من التضليل ويضعف النقاش العقلاني الصحيح والصادق. وتكون نتائجه وخيمة وسيّئة لكل من يسعى الى الوصول الى افضل واكثر الحلول عقلانية.

وقد تساعد المثال التالي على ترسيخ فهم هذه المغالطة المنطقية: وهو حوارية بين زيد وزوجته من جملة الحواريات المعتادة بين الازواج التي تفضي الى مغالطة رجل القش! يقول زيد ان لحم الدجاج مفيد للصحة، ترد عليه زوجته ان لحم الغنم طعمه افضل. فيرد عليها زيد ان لحم الغنم اغلى ونحن فقراء ولا نستطيع ان نشتريه..

ففي هذا المثال، لم تعترض الزوجة على كلام زوجها زيد، ولكنها اسردت احدى خصائص لحم الغنم. لكن زيد الزوج قام بتشويه حجة زوجته وبدل ان يرد على الطعم، حوّل الموضوع الى قصة السعر والوضع المادي وهو امر اسهل الهجوم عليه من طعم اللحم.

هنا رجل القش هو (سعر اللحم)، والحجة الحقيقية والتي تم تجاهلها تماما هي طعم اللحم.

الاحتكام من الشخص: وهي ان تنتقد الشخص صاحب الإدعاء.

الاحتكام من العادات: وهي ان تقول بصحة ادعاء لأن بعض العادات تأخذ به. مثلاً: (الإبر صينية معروفة بالصين من آلاف السنين) (اذاً لابد ان تسجل الإبر صينية كعلاج طبي صحيح).

الاحتكام من الجهل: وهي ان تقول بما ان ادعاءك لم يثبت خطأه فلابد انه صحيح. أو ان تقول بما أن ادعاء فلان لم يثبت صحته فلابد انه خاطئ. مثال حقيقي على هذا انه بعض الأشخاص ادعوا نزول المذنبات في أمريكا (قبل هذا لم يكتشف المذنب). كثير من الناس لم يصدقوا باقوال الأشخاص لأنه لم يكن لديهم دليل دامغ على صُحة ادعائهم ولكن علمياً كثير من الناس يصدقون بوجود المذنبات. لكن هذا ليس معناه تصديق اي نظرية ليس لها دليل دامغ ـ ولكن ان النظرية أو الإدعاء حتى بلا دليل دامغ ـ تظل من الممكن (ولو إمكانية بسيطة) ان تكون صحيحة.

الاحتكام من العاطفة: وهي ان تملئ ادعائك بنداءات عاطفية بلا نداءات منطقية. هذا ليس معناه الغاء العاطفة من الإدعاء، لأن النداء العاطفي يجعل الإدعاء أقوى، ولكن معناه انه لابد من جمل و روابط منطقية داخل الإدعاء.

قيل ان المغالطة اذا استعملت مع الحكيم فهي سفسطة، وان

استعملت مع غيره فهي مشاغبة[١].

(١) هذه نماذج من المغالطات والاحتكامات الى مصادر مشوهة:

- الاحتكام الى القوة (انا اقوى منك، لذا كلامي اصح من كلامك).
- الاحتكام الى الثروة (انا اغنى منك، فكلامي افضل أو اصح من كلامك).
- الاحتكام الى السلطة (انا القائد أو الرئيس أو رجل الدين أو ذو علاقة بالسلطة أو اردد كلام السلطة لذا كلامي افضل من كلامك).
- الاحتكام الى العرف والعادات والتقاليد (هذا شيء متعارف عليه أو تقليدي، فلا بد ان يكون صحيح).
- الاحتكام الى التفسير الخاطيء أو الشخصي .
- الاحتكام الى الشفقة والتعاطف (استخدام العاطفة بدل الحجة لحسم الموقف، مثلا، يجب ان تغض عن اخطائي لانك صديقي).
- الاحتكام الى الحداثة (هذه السيارة من نوع احدث، لذا هي افضل من الموديل القديم).
- الاحتكام الى الرأي العام أو الإختيار الشائع (معظم الناس تحب زيادة الراتب، لذا فأفضل شيء للشعب هو زيادة رواتبهم).
- الاحتكام الى الفقر (هم فقراء و لذا هم سيقبلون منك الصدقة).
- الاحتكام الى المال (هذا الشيء اغلى من ذاك، لذا هو افضل، الغالي سعره فيه..).
- الاحتكام الى الإيمان الشخصي (فلان يؤمن ان هناك اشباح، اذا هناك اشباح).
- تقبل التملق (انت ذكي لذا، فأنت بالتأكيد ستوافق ان سعر الرغيف يجب ان يكون ١٠فلوس للقرص الواحد من الرغيف).
- تفضيل الطريقة المعتادة (نحن تعودنا على طريقة، لذا هي الطريقة الأفضل).
- تفضيل النتائج الإيجابية (اذا اعتقدت انك ستكون غني، فإن الكون سيجلب ←

توضيح مصطلح (التبكيت)

التبكيت في اللغة بَكْتْ: بكته يبكته بكتا، وبكته: ضربه بالسيف والعصا ونحوهما. والتبكيت: كالتقريع والتعنيف.

وفي الحديث: أنه أتي بشارب، فقال: بكتوه، التبكيت: التقريع والتوبيخ، يقال له: يا فاسق، أما استحيت؟ أما اتقيت الله؟ .

قال الهروي: ويكون باليد وبالعصا ونحوه.

وبكته بالحجة أي غلبه.

وبكته يبكته بكتا، وبكته: كلاهما استقبله بما يكره.

التبكيت أن يستقبل الرجل بما يكره..

→

لك المال والربح).

- الترهيب من الخوف (اذا خرجت في الليل، ستسقط و تكسر ذراعك).
- الاحتكام الى السخرية (ما ذكرته ان السرعة تسبب الحوادث هو شيء مضحك فالكل يعلم ان الحواث سببها الإهمال).
- الاحتكام الى الحقد/الضغينة (أنت لم توافقني عندما طلبت منك ان نذهب الى المطعم، لذا لن اوافقك اذا طلبت مني ان نذهب الى المقهى).
- الاحتكام الى التجربة الشخصية (انا حصلت معي/مع خالي/مع والدي/مع صديقي، لذا هي شيء مؤكد).
- الاحتكام الى المصادر المشبوهة (حصلت على هذه المعلومة من رسالة، اخبرني بها صديقي، ذكرها الشيخ فلان) كل هذه بلا ادلة دامغة لا تعني شيء و لا يعتد بها في محكمة المنطق.

وفي الاصطلاح التبكيت السوفسطائى هو القياس الذي يوهم أنه بهذه الصفة، من غير أن يكون كذلك.

ومن أشهر أسباب التبكيت هو ما يعرض للمعاني من قبل الألفاظ.

وأما القياس المبكت فهو القياس الذي يلزم عنه نتيجة هي نقيض النتيجة التي وضعها المخاطب.

وذلك أنه إذا لزمت عن المقدمات التي اعترف بها المخاطب، فيلزمه عن ذلك أن يكون الشيء بعينه موجوداً كذا، وغير موجود كذا.

وقيل: ما عرض في القياس من ذلك هو شبيه بما عرض في سائر الأشياء المتنفسة وغير المتنفسة، وذلك أنه كما أن من الناس من هو عابد بالحقيقة، ومن يظن به أنه عابد، وهو مرائي؛ ومنهم من هو جميل بالحقيقة، ومنهم من يظن به أنه جميل لمكان الزي واللباس، وليس هو في الحقيقة جميلا؛ ومن الفضة أيضاً والذهب ما هو في الحقيقة وذهب، ومنه ما يظن به أنه ذهب وفضة، كذلك الأمر في القياسات.

اذا عرفت هذ، فاعلم أن العلاقة بين المتكلم أو المستدل والمخاطب أو المستدل له، لا تسير في كل الحالات وفق ضوابط مضبوطة ومستلزمات مشروعة فقد يزيغ أحدهما أو كلاهما عن الغاية من الحوار.

وقد يصبو إلى ذلك باعتماد وسائل عدة تهم جانب الأقوال أو الأحوال أوهما معا؛ لتصبح الحالة التي يتغاير فيها المفهوم مع المقصود أكثر الحالات التي تعكس عدم التعاون بين العارض

والمعروض عليه.

يعني هذا أن العلاقة بين المتناظرين لا تكون في كل الحالات واضحة وملتزمة بضوابط الحوار وأخلاقياته، بل قد نجد أنفسنا أمام علاقة مشبوهة يكون مصدرها الموضوع أو أحد الطرفين أوكليهما. ليصبح الهدف في هذا المقام هو إقناع المخاطب بطرق تدليسية وتمويهية وتغليطية.

وفي مثل هذه الحالة قد يتبع المغالط مسالك تدليلية تضليلية وتمويهية تعود إلى الصورة أو المضمون أوهما معا. فيكون التضليل ناتج إما عن مضمون الأقوال، بحيث يقدمها المغالط على أنها صادقة، لكن الأمر ليس كذلك حقيقة؛ وقد يعود إلى طريقة التدليل على الدعوى فيوهمنا بأنه التزم بطرق تدليلية منطقية صارمة ودقيقة، في حين أن الأمر كذلك ظاهريا فقط وليس حقيقة.

وبالتالي قد يخفى على غير المتمرس وغير المُلم بمختلف أساليب التضليل والتغليط تبَين مكامن الغلط أو التغليط.

مستفاد ما قلناه أن المغالط قد يستخدم مختلف الطرق التدليلية بشكل مغالط، بحيث يلجأ إلى استحضار مجموعة من الطرق التدليلية غير المغلطة ليعدلها بكيفيات تمكنه من أن ينقض على المحاور قوله. ومن ثم فهو يسعى إلى الحقيقة من جهة الرياء.

وقد يستغل الخلل من جهة اللفظ والمعنى ليدلل على مغالطته. فمتى كان عارضا لجأ إلى استخدام أساليب قد تساعده على تمرير مواقفه. كأن يعمد مثلا إلى طي المقدمة التي يظهر فيها الكذب، أو

إلهاء المخاطب حتى لا ينتبه إلى كيفية تدليله على دعواه. وبالتالي يفوت عليه عملية تفقد موضع الكذب أوالفساد.

وقد يلجأ إلى استخدام أساليب مماثلة متى كان معترضا، كأن يشكك في الدليل أو يوهم خصمه بأن التدليل على المدلول غير موفق، أو بأنه غير كاف لإثبات المدلول، أو أن الأدلة التي قدمها تستلزم مدلولا آخر.

وقد يذهب إلى حد منع شيء دون تقديم أي دليل يثبت ما منعه، أي ادعاء بطلان دليل المعلل دون دليل حقيقي ومعقول، وغير ذلك من المواقف.

على ضوء هذا نقول بأن المباكتة السوفسطائية إما قياس يظن بأنه قياس، غير أنه ليس كذلك في الحقيقة، أو نقيض يعتقد أنه نقيض دون أن يكون كذلك حقيقة.

فهي مباكتة يظن بأنها صادقة في حين أنها كاذبة.

فالمغالط قد يظهر بأن مقدماته صادقة ومناسبة للصناعة التي فيها المطلوب دون أن تكون كذلك حقيقة.

وبالتالي نفضي إلى القول بأن من شأن هذه الطرق التي ينتهجها المغالط تعطيل المخاطبة الحقيقية في الوقت الذي يعمد فيه إلى التمويه والتغليط باستخدام صور فاسدة.

الخلاصة: الاغاليط المنطقية: هي الآلية التي تتم فيها عملية (الاستعارة الحجاجية والكنائية المغلوطة). والذي يعني الربط بين دالين لارابط بينهما بواسطة بـ(المنطق السيء) (bad logical)

القائم على اغاليط منطقية في التوصل لاستنتاجات قائمة على مقدمات خاطئة.

لذا قال (قده): كل قياس نتيجته تكون نقضا لوضع من الأوضاع يسمى باصطلاح المنطقيين "تبكيتا" باعتبار أنه تبكيت لصاحب ذلك الوضع.

فإذا كانت مواده من اليقينيات قيل له: "تبكيت برهاني".

وإذا كانت من المشهورات والمسلمات قيل له: "تبكيت جدلي".

وإذا لم تكن مواده من اليقينيات ولا من المشهورات والمسلمات، أو كانت منها ولكن لم تكن صورة القياس صحيحة على حسب قوانينه، فلابد أن يكون القياس حينئذ شبيها بالحق واليقين أو شبيها بالمشهور مادة أو هيئة، فيلتبس أمره على المخاطب ويروج عليه ويكون عنده في معرض التسليم، لقصور فيه أو غفلة، والا فلا يستحق أن يسمى قياسا.

التبكيت لغة: التعنيف والتقريع، إما بالسوط أو السيف.

ويستعمل في التعنيف بالكلام مجازا.

وعلى هذا، فهو إن كان شبيها بالبرهان سمي "سفسطائيا" وصناعته "سفسطة".

وإن كان شبيها بالجدل سمي "مشاغبيا" وصناعته "مشاغبة".

وسبب كل من السفسطة والمشاغبة لا يخلو عن أحد شيئين: إما الغلط حقيقة من القائس، وإما تعمد تغليط الغير وإيقاعه في الغلط مع انتباهه إلى الغلط.

وعلى كل منهما يقال له: "مغالط" وقياسه "مغالطة" باعتبار أنه في كلا الحالين يكون ناقضا لوضع ما.

وعلى هذا فـ "المغالطة" التي نعنيها هنا تشمل القسمين: الغلط وتعمد التغليط. ومن أجل ذلك الاعتبار - أي: اعتبار نقضه لوضع ما - قيل له: "تبكيت مغالطي" وإن كان في الحقيقة تضليلا لا تبكيتا، كما قد يقال له بحسب غرض آخر: "امتحان" أو "عناد" كما سيأتي.

واعلم أن سبب وقوع تلك المواد في القياس الذي يصح جعله قياسا هو رواجها على العقول. وسبب الرواج مشابهتها للحق أو المشهور.

ولا تروج على العقول فيشتبه عليها الحال لولا قلة التمييز وضعف الانتباه، فيخلط الذهن بين المتشابهين ويجعل الحكم الخاص بأحدهما للآخر من غير أن يشعر بذلك، سواء كان قلة التمييز والخلط من قبل نفس القائس أومن قبل المخاطب، إذ يروج عليه ذلك.

وهذا نظير ما لو وضع الحاسب أحد العددين مكان الآخر لمشابهة بينهما فيشتبه عليه، فيقع له الغلط في الحساب بجمع أو

طرح أو نحوهما.

مثلا: لو أن أحدا تمثل في ذهنه معنى من معاني المشترك في موضع معنى آخر له وهو غافل عن استعماله في المعنى الآخر، فلا محالة يعطي للمعنى الذي تمثله الحكم المختص بذلك المعنى الآخر، فيغلط.

وقد يتعمد ذلك ليوقع بالغلط غيره من قليلي التمييز.

والخلاصة: أنه لولا قلة التمييز وضعف الانتباه والقصور الذهني لما تحققت مغالطة ولما تمت لها صناعة.

ومن سوء الحظ أن البشر مرتكس إلى قمة رأسه بالمغالطات والخلافات، بسبب القصور الذهني العام الذي لا يكاد يخلو منه إنسان - ولو قليلا - إلا من خصه الله تعالى برحمته من عباده الصالحين الذين هم في الناس كالنقطة في البحر الخضم.

﴿إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾.

(٢)- اغراض المغالطة

من المعلوم ان المغالطة تشي عن ماهيتها وحقيقتها النوعية، وهي انه لا يمكن ان يطلب بها الحق بشكل من الاشكال، الا ان لها جوانب قد تساعد من جهة في استجلاب الفائدة والنفع الى المغالط، منها ان يستقطب عقول العامة ويستميلهم الى الموضع الذي يريد ان ينتهي اليه، ولها في كل مجال تستعمل فيه تسمية واصطلاحا، فلو

استعملت في اختبار مدى تعلم المتعلمين فهي امتحان، او تسمى عنادا فيما اذا استعملت في مدافعة مبطلا مصرا على باطله معاندا فيه. وغالبا ما تقع المغالطة متكأ لاغراض فاسدة، كالرياء والسمعة الزائفة كمن لبس رداء العلم والحكمة لسد عورة جهله مداريا نقص فهمه وهكذا..

لذا قال (قده): والمغالطة بمعنى تعمد تغليط الغير قد تقع عن قصد صحيح لمصلحة محمودة، مثل اختباره وامتحان معرفته، فتسمى "امتحانا" أو مدافعته وتعجيزه إذا كان مبطلا مصرا على باطله، فتسمى "عنادا".

وقد تقع عن غرض فاسد، مثل الرياء بالعلم والمعرفة والتظاهر في حبهما، ومثل طلب التفوق على غيره.

والذي يدفع الإنسان إلى هذا الرياء وطلب التفوق شعوره بالنقص من الناحية العلمية، فيريد في دخيلة نفسه أن يعوض عن هذا النقص، وإذ يعرف من نفسه العجز عن التعويض بالطريق المستقيم وهو التعلم والمعرفة الحقيقية يلتجئ إلى التظاهر بما يسد نقصه بزعمه.

وهو في هذا يشبه من يريد أن يستر نقصه في منزلته الاجتماعية بطريق التكبر والتعاظم، أو يستر نقصه في عيوبه الأخلاقية بالطعن في الناس وغيبتهم.

ولذلك يلتجئ هذا الإنسان - الذي فيه مركب النقص - إلى

أن يلتمس طرق الحيل والمغالطات عند مواجهة أهل العلم، ليظهر أمام الناس بمظهر العالم القدير، فيجهد نفسه في تحصيل أصول المغالطة وقواعدها، لتكون له ملكة ذلك والقدرة على المصاولة الخادعة.

ولم يدر - هذا المسكين - أن الالتجاء إلى الرياء والتظاهر كالالتجاء إلى التكبر ونقد الناس تعبير صارخ عن نقصه الكامن في الوقت الذي يريد فيه - خداعا لنفسه - أن يستر على نقصه ويظهر بالكمال.

أعاذنا الله تعالى من الأباطيل والأحابيل! وهدانا الصراط المستقيم.

(٥)- فائدة هذه الصناعة

تقتصر فائدة هذه الصناعة في الغالب على تحصين النفس من الوقوع في المغالطة، او ان تنطلي عليه لون من الوانها لجهة من جهاتها او سبب من اسابها، فتعلم هذه الصناعة يقي المتعلم كل ذلك. بل ويتمكن من كشف مغالطات المغالطين وافتضاح امرهم على رؤوس الاشهاد. او يتبارى بها من يتعمد الخلود اليها في اثبات اباطيله، فقد تنطلي عليه ابسطها، لان المعتمد على تلك المغالطات انما هو اضعف من ان يتغلب على الحقيقة بين يدي العالمين بها، ممن البسهم الله تبارك وتعالى لباس الحكمة واطلق لسانهم في المدافعة عن الحق، جعلنا الله تبارك وتعالى واياكم ممن خصه الله تعالى بهذا الشرف

العظيم واتباع الحق الذي يصيبه بتوفيق ورحمة منه تعالى.

لذا قال (قده): ومع كل ما قلناه، فإن لصناعة المغالطة فائدة لا يستهان بها لدى أهل العلم، وذلك من ناحيتين:

١ـ إنه بها قد يتمكن الباحث من النجاة من الوقوع في الغلط ويحفظ نفسه من الباطل، لأنه إذا عرف مواقع المغالطة ومداخلها يعرف الطريق إلى الهرب من الغلط والاشتباه.

٢ـ إنه بها قد يتمكن من مدافعة المغالطين وكشف مداخل غلطهم.

وعلى هذا ففائدة الباحث من تعلم صناعة المغالطة كفائدة الطبيب في تعلمه للسموم وخواصها، فإنه يتمكن بذلك من الاحتراز منها، ويستطيع أن يأمر غيره بالاحتراز ويداوي من يتناولها.

ثم لهذه الصناعة فائدة أخرى، وهي أن يقدر بها على مغالطة المغالط ومقابلة المغالطين المشعوذين بمثل طريقتهم، كما قيل في المثل المشهور: "إن الحديد بالحديد يفلح".

وقد سبق أن قلنا: إن البشر مرتكس إلى قمة رأسه بالمغالطات والخلافات، فما أحوج! طالب الحق السابح في بحر المعارف إلى أن يزيح عنه الزبد الطافح على الماء من رواسب غلطات الماضين بمعرفة ما يصطنعه المغالطون من أوهام.

ولكن ذوي الطباع السليمة والآراء المستقيمة في غنى عن معرفة مواضع الغلط بتعلم القوانين والأصول في هذه الصناعة، فإن لهم بمواهبهم الشخصية الكفاية وإن كان لا تخلو هذه الصناعة من زيادة بصيرة لهم.

(٤)- موضوع هذه الصناعة وموادها

حتى ولو كانت كل المعطيات صحيحة فمن الممكن للحجة أن تكون غير سليمة إذا كان المنطق المستخدم غير سليم، تسمى هذه الحالة بالمغالطات المنطقية. فالعقل البشري لم يتكيف مع استخدام المنطق بكل دقة، فهناك أفخاخاً منطقية تنجذب عقولنا إليها، فيجب أن نكون واعين بها ونحاول أن نتفاداها.

وكما ذُكر في مقالة المنطق، هناك ميل إلى البدء من النتيجة قبل بناء حجة تدعم هذه النتيجة، وأغلب الناس سيستخدم المغالطات المنطقية ليبني حجة تؤدي إلى النتيجة المطلوبة.

في الحقيقة، إذا كانت النتيجة غير صحيحة فيجب استخدام إما معطى خاطئ أو مغالطة منطقية لبناء حجة تؤدي إليها. تذكّر، إن الحجة السليمة لا يمكن أن تؤدي إلى نتيجة خاطئة ابداً.

لذلك يجب أن نتعلم كيف نتعرف على المغالطات المنطقية لكي نقدم حججاً منطقية سليمة قوية.

ومن امثلة المواد المستعملة في المغالطات التماس المشاعر، وهي محاولة إثارة المشاعر بدلاً من تقديم حجة سليمة وقوية.

ومن المهم الملاحظة أن في بعض الأحيان قد تثير حجة سليمة

منطقياً بعض المشاعر، أو أن تحتوي على جانب مشاعري، ولكن تحدث المغالطة عندما تستخدم المشاعر بدلاً من الحجة، أو لإخفاء الضعف في الحجة. ومنها مغالطة الشخْصَنة تحدث عندما يُرد على حجة بالهجوم على صاحب الحجة بدلاً من الحجة نفسها، ومنها الاحتكام الى السلطة وهذا النوع من المغالطات هو الأسهل في التعرف عليه، و يحدث عندما يتم إسناد النتيجة على حكم شخص أو أشخاص خبراء بموضوع الحجة، غالباً ما تحتوي الحجة على تأكيد عدد سنين خبرة صاحب السُلطة، أو ذِكر مستواه التعليمي، أو شهاداته.

وعكس هذه المغالطة أيضاً يستخدم: ''إن صاحب الحجة لا يمتلك (الخبرة، التعليم، الشهادات)، اذاً حجته لابد من أن تكون خاطئة'' وهذا الاستخدام يدخل تحت مغالطة الشَخْصنة.

في التطبيق قد تكون هذه المغالطة معقدة من حيث التعامل معها، فإن من الجائز أن يؤخذ بعين الاعتبار خبرات أو شهادات الشخص عندما نحلل حجته، أيضاً إجماع العلماء في الموضوع له سُلطة لابد من أن تؤخذ بعين الاعتبار. الاحتكام إلى سُلطة لا يجعل الحجة صحيحة، ففي النهاية كلنا بشر.

هناك أيضاً انواع عدة تحت هذه المغالطة، منها الاحتكام إلى الشعبية وهي بناء حجة على معطى: ''إن الأكثرية يفعلون أو يصدقون شيئاً ما، فلابد أن يكون هذا الشيء صحيحاً''، مثلاً: الكل يعتقد أن الشمس تدور حول الأرض؛ إذاً، الشمس تدور حول الأرض.. وكالاحتكام الى الافكار الموروثة وغير ذلك.

ومنها ايضا مغالطات سد الذرائع وهي ربط حدوث أمرٍ ما بحدوث عدد من الأمورالتي تنتهي بحدث سلبي، ولذلك يجب عدم حدوث الأمر الأول.

ومنها الخلط بين الذي لا نستطيع تفسيره مع غير القابل للتفسير، فعدم وجود تفسير لظاهرة ما لا يعني أننا لا نستطيع تفسيرها في المستقبل أو كونها ظاهرة غير قابلة للتفسير خارجة عن الطبيعة، فكان يُعتقد أن كسوف الشمس هو ظاهرة غير قابلة للتفسير ولكن في وقتنا الحالي يوجد تفسير علمي لها، بل نستطيع أن نتنبأ بالكسوف قبل حدوثه.

ويجمع كل مواد المغالطة مهما تعددت هي الوهميات والمشبهات.

لذا قال (قده): **ليس موضوع هذه الصناعة محدودا بشئ خاص، بل تتناول كل ما تتعلق به صناعة البرهان والجدل، فموضوعاتها بإزاء موضوعاتهما، ومسائلها بإزاء مسائلهما، بل إن مباديها بإزاء مباديهما، أي: أن مباديها مشابهة لمباديهما.**

غير أن هاتين الصناعتين (البرهان والجدل) **حقيقيتان وهذه** (المغالطة) **صورية ظاهرية، لأن المشابهة بحسب الرواج والظاهر - كما قلنا سابقا - من جهة ضعف قوة التمييز والقصور الذهني. ومواد هذه الصناعة هي المشبهات والوهميات - على ما بيناه في مقدمة الصناعات - والوهميات من وجه داخلة في المشبهات، باعتبار التوهم فيها أن المعقولات لها حكم المحسوسات.**

(٥)- اجزاء هذه الصناعة

من اجزاء هذه الصناعة القضايا التي تقتضي المغالطة، وهي مادة المغالطة الاساسية، شانها شان العمود في الخطابة، فهي اذن

المادة الرئيسية الذاتية لصناعة المغالطة، بمعونة العرضيات التي منها ما يختص بشخصية المغالط وانفعالاته ومحاكاة الدور المغالطي بشكل ينسجم وما يتطلبه ذلك الدور من احداث تغيرات سلوكية وجسدية من شأنها ان تعين المغالط في استمالة المستمعين اليه بشكل اسرع وافضل بالنسبة اليه عندما يقلب موازين الحق باطلا..

والقضايا الرئيسية يصطلح عليها بالتبكيت، والثانوية العرضية الخارجة عن اصل التبكيت كالتشنيع، والاستهزاء.

وقد عقد الماتن رحمه الله في قضايا المغالطة الرئيسية(التبكيت) مبحثا مستقلا يتناول فيه بالتفصيل هذه المواد، وقسمها الى مغالطات لفظية ومغالطات معنوية. وعقد ايضا مبحثا مستقلا آخر لتلك القضايا الثانوية العرضية.

لذا قال (قده): ولهذه الصناعة جزءان كالجزءين في صناعة الخطابة: أحدهما: كالعمود في الخطابة، وهي القضايا التي بذاتها تقتضي المغالطة، وهي نفس التبكيت، ولنسمها "أجزاء الصناعة الذاتية".

ثانيهما: كالأعوان في الخطابة، وهي ما تقتضي المغالطة بالعرض، وهي الأمور الخارجة عن التبكيت، كالتشنيع على المخاطب وتشويش أفكاره بإخجاله والاستهزاء به، ونحو ذلك مما سيأتي. ولنسمها: "أجزاء الصناعة العرضية". وقد عقدنا المبحث الثاني الآتي في الأجزاء الذاتية، والمبحث الثالث في الأجزاء العرضية.

المبحث الثاني/اجزاء الصناعة الذاتية

تمهيد: أنواع الغلط

توضيح مصطلح (القياس المغالطي)

لابد ان يعلم ان القياس المغالطي ينقسم الى مشاغبي وسفسطائي.

والمشاغبي: هو القياس الذى يوهم أنه قياس جدلي، من غير أن يكون كذلك بالحقيقة، وهو الذي يتشبه صاحبه بصناعة الجدل، ويطلب به غاية صاحب الجدل، وهى الغلبة.

والقياس السوفسطائي: هو الذى يتشبه صاحبه بالمبرهن، فيوهم أنه حكيم، من غير أن يكون كذلك.

مثل قول القائل: أىّ ينبغى أن نطيع أكثر: الحكماء أم الآباء؟ فإن قيل (الآباء)، قيل فمخالفة ما تقتضيه الحكمة واجبة. وإن قيل (الحكماء)، قيل فعصيان الوالدين إذن واجب.

وقيل ان الغرض منهما أعني المشاغبي والسفسطائي هو سوق

المخاطب إلى الكذب الشنيع. وأول المواضع التى يقتدر بها السائل على سوق الكلام إلى التشنيع، هو ألا يجعل سؤاله للمخاطب على وضع محدود ويروم إبطاله بأن ينتج عن وضعه شنيعاً، كما يفعل السائل والمجيب في الجدل، بل يجعل سؤاله لا على وضع محدود، بل كيف ما اتفق، وعلى غير وضع يتضمن المجيب نصرته، فيشنع في وجود المقدمات التى يلزم عن وضعها شنيع ما، لأن المقدمات التى تفعل هذا، لا بالإضافة إلى وضع محدود، أغزر وأكثر من التى تفعلها بالإضافة إلى وضع محدود. فمتى لم يشعر المجيب بتغليط هذا الموضع، ولم يتحفظ منه، تم عليه السوق إلى الشنيع، وإن تعسر في موافقة السائل في كثير مما يسئله. وقد تسهل موافقة المجيب للسائل إذا استعسر عليه بأن يخرج سؤاله مخرج سؤال المتعلم للمعلم، وهو مع هذا يضمر الغلبة، كما قيل في كتاب الجدل. لكن إنما يكون هذا نافعاً في بعض المواضع، دون بعض، على ما قيل هنالك.

وقيل ان الصناعة الامتحانية الجدلية تستعمل من أجناس المقاييس السوفسطائية الجنس الذى يكون من المقدمات العامة الكاذبة التى ليست بخاصة بجنس من الأجناس، إذ كانت ليس لها موضوع خاص، لأنها جزء من صناعة الجدل.

فإذن لا يحيط علماً بأنواع القياسات المغلطة إلا من وقف على القياس الجدلي الصحيح، والقياس البرهاني الصحيح، وهو الذي مقدماته مع أنها صادقة، مناسبة.

والصناعة البرهانية لما كانت تقتصر على إثبات أحد النقيضين،

وهو الصادق، وإبطال النقيض الآخر الذى هو الكاذب، لم يضع مقدماتها من جهة السؤال، لأن المجيب قد يسلم ما ليس هو صادقاً.

وأما صناعة الجدل فلما كانت معدة معرضة لأن تثبت كل واحد من النقيضين وتبطله كانت مقدماتها مأخوذة بالسؤال، ولم يكن قصدها تبيين شيء من الأشياء إلا إذا استعملت في تبيين المبادىء الأول مع من يجحدها، على ما تبين في كتاب الجدل.

وقيل أيضاً إن صناعة الجدل قد يجب عليها أن تعرف أصناف المباكتات المغلطة العامة ليتحفظ منها، كما يجب على صاحب صناعة صناعة من الصنائع الخاصة أن يعرف أصناف المغالطات التى في تلك الصناعة. ولهذا كله وجب أن يشترك الجدل والسفسطة.

ولابد ان يعلم ان الكذب يعرض في القياس المغالطي إما من جهة مقدماته، يعني أن تكون كلتاهما كاذبتين، أو تكون إحداهما هي الكاذبة، وإما من جهة تأليفه او شكله أو من كليهما معاً، فالنقيض المستقيم إنما يتأتي للمجيب إذا قسم القول السوفسطائي إلى كل واحد من هذين القسمين، ونظر في أيهما عرض الكذب.

لذا قال (قده): اعلم أن الغلط الواقع في نفس التبكيت - وهو القياس المغالطي - إما أن يقع من جهة مادته وهي نفس المقدمات، أو من جهة صورته وهي التأليف بينها، أو من الجهتين معا.

ثم إن هناك غلطا يقع في القضايا وإن لم تؤلف قياسا (بان لا تكون قياسا حقيقيا، أو يظن أنه قياس، وليس بقياس، ومعرفة ذلك تتم بالنظر

إلى شكله، وإلى مقدماته).

وقيل ان من امثلة الغلط الذي يحصل من جهة صورة القياس وتاليفه كمن سأل فقال: أليس ما يعلم الإنسان ليس بعلم، وما ليس يعلم فليس له علم بشيء، فالإنسان إذن ليس له علم بما يعلم.

فتم على المجيب هذا التبكيت بأن سلم له هذه المقدمات. فإنما عرض له التبكيت من قبل الاشتراك الذي في تأليف المقدمة القائلة: إن ما يعلم الإنسان ليس يعلم. وذلك أن هذه المقدمة إنما يسلمها من لم يشعر بأن المضمر الذي في (يعلم)مرة يعود على المعلوم، ومرة على العالم. فإذن سبب التبكيت هاهنا إنما هو الاشتراك الذي في المقدمة، لا الاشتراك الذي في النتيجة.

ومن المغالطات ما يعرض من قبل الاسم المشترك المأخوذ في النتيجة، أعني إذا لم يفهم أنه يدل على كثير، اي اشتراكه في المعنى. مثال ذلك أن من سلم أن الساكت يتكلم، والمتكلم غير ساكت، وظن أنه قد لزمه التبكيت، وهو أن الساكت غير ساكت، فليس سبب تبكيته في هذا هو جهله بالاشتراك الذي في المقدمة القائلة إن الساكت يتكلم، وذلك أنه إنما فهم منها المعنى الصادق فسلمه، وهو أن الساكت له قدرة على الكلام؛ ولا أيضاً سبب تبكيته جهله بالاشتراك الذي في المقدمة الثانية وهو أن المتكلم غير ساكت. فإنه إنما فهم منها المعنى الصادق فسلمه. ولكن سبب تبكيته هو جهله بالاشتراك الذي في النتيجة وهو أن الساكت غير ساكت. فإنه لو شعر بالاشتراك الذي في هذه النتيجة، لقسم، فقال: الساكت قد يصدق عليه أنه غير ساكت من جهة أن له قدرة

على أن لا يسكت وأن يتكلم فيما بعد.

فالمغالطة حصلت هنا من جهة الاشترك في اللفظ، وقد يحصل ايضا من جهة الاشتراك في المعنى.

قيل مثل ذلك: أليس سقراط حكيما فاضلا واسكافا رديئاً؟ فهو إذن فاضل رديء، وهذه المغالطة من باب إجراء المركب مجرى المفرد في الدلالة.

ومن هذا أيضاً قول القائل: أليس للعلم الفاضل تعليم جيد، وهو جيد في نفسه، وللعلم الرديء تعليم جيد، فالعلم الرديء جيد. وهذه المغالطة من إجراء المركب مجرى المفرد. وذلك أن المركب في هذا المثال هو الصادق، والمفرد هو الكاذب.

ومن المثل المشهورة في هذا الباب عند القدماء قول القائل: ألست تعلم أن كل ما هو ممكن لي أن أفعله فإنا أفعله، وممكن لي إذا لم أضرب بالعود أن أضرب به، فإذا أنا لم أضرب بالعود، فأنا أضرب بالعود. فسبب هذا التغليط هو ألا يشعر باختلاف مفهوم لفظة (يضرب) إذا قرنت بالممكن، أو أطلقت إطلاقاً.

وهذا هو اهم نوع من انواع المغالطات، ومرجع المغالطات من هذا النوع الى المغالطات في مقدمات ومادة القياس. بل وارجاع الغلط في صورة القياس وشكله ايضا الى مغالطات المعنى.

ويرجع الى المغالطات في المعنى ايضا ما اذا كان الغلط في القياس المغالطي من جهة كذب القضية في نفسها وقد البسوها لباس القضايا المشهورة، وفي الاعم الاغلب ان تكون المغالطات من هذا النوع

عادة.

وايضا الغلط الحاصل في الاقيسة المغالطية التي يكون فيها مصادرة في المطلوب، اعني ان تكون نتيجتها في احدى المقدمتين. فيتوهم انها غيرها. او ان يكون الغلط فيها من جهة توهم انها اعرف من النتيحة والحال ليس كذلك. وهذه جميعا انما يكون مرجعها الى الغلط بالمعنى لاغير.

فيتحصل هنا نوعان من المغالطات المغالطات اللفظية والمغالطات المعنوية، والبحث يعقده الماتن مرة في مغالطات اللفظ، وثانية في مغالطات المعنى.

لذا قال (قده): **ثم الغلط** (في القياس المغالطي) **الواقع في مادة القياس** (اي الذي هو من جهة احد المقدمات او جميعها) **على ثلاثة أنواع:**

١ـ من جهة كذبها في نفسها وقد البست بالصادقة، أو شناعتها في نفسها وقد التبست بالمشهورة.

٢ـ من جهة أنها ليست غير النتيجة واقعا مع توهم أنها غيرها، فتكون مصادرة على المطلوب.

٣ـ من جهة أنها ليست أعرف من النتيجة مع ظن أنها أعرف.

ثم إن النوع الأول ـ وهو الكذب أو الشناعة والالتباس بالصادقة أو المشهورة ـ أهم الأنواع وأكثر ما تقع المغالطات من جهته. وهو تارة يكون من جهة اللفظ واخرى من جهة المعنى. فهذه جملة أنواع الغلط.

ثم يمكن إرجاع الأنواع الأخرى حتى الغلط من جهة صورة القياس إلى الغلط من جهة المعنى.

فتقسم أنواع المغالطات إلى قسمين رئيسين:

(١)- المغالطات اللفظية.

(٢) - المغالطات المعنوية. فنعقدهما في بحثين:

(١)- المغالطات اللفظية

قد عرفت ان المغالطة هي ادعاء غير صحيح قد يكون مبنيا على أسس وأدلة غير سليمة مما يقود إلى نتائج خاطئة، أو قد يستند إلى أدلة صحيحة ولكنه ينطلق منها إلى استنتاجات مغلوطة. من تلك المغالطات موضوعة البحث(المغالطات اللفظية).

المغالطات اللفظية او مشبهات لفظية: وهي القضايا الكاذبة التي تشبه القضايا الصادقة، لاشتباه لفظي مثل قول (هذا إنسان) لتمثال (الإنسان) فيقال . مثلا . (هذا إنسان) (وكل إنسان ناطق) (فهذا ناطق).

ويتم هذا التشويه أو التحريف في المشبهات اللفظية والمعنوية كذلك اما بقصد أو بدون قصد ولكن طريقته تعتمد على المبالغة، أو تشويه، أو اختلاق حجة وحتى سوء فهم الحجة. ومن ثَمّ يتم الهجوم على الحجة البديلة بشكل اسهل من موقع يؤهّل لكسب المناظرة العقلانية عن طريقة طرح بديل اكثر عقلانية. لكن هذا المكسب الظاهري هو نوع من التضليل ويضعف النقاش العقلاني الصحيح

والصادق. وتكون نتائجه وخيمة وسيئة لكل من يسعى الى الوصول الى افضل واكثر الحلول عقلانية. والمغالطة اللفظية قد تكون في المفرد من الالفاظ وقد تكون في المركبات من للافاظ.

والتشويه اللفظي الحاصل من جهة المفرد، عادة يكون سببه اشتراك الاسم، او الاشتباه فيه لاتحاد شكله وهيئته في نفسه كاختلاف التصاريف، او بسبب الامور العارضة على اللفظ اي من الخارج كاختلاف الاعراب والاعجام والمجازات. هذه مسببات المغالطة الواقعة من جهة المفرد.

واما التي تحصل من جهة المركب، او الاشتراك بحسب التركيب، كما يقال (كل ما يتصوره العاقل فهو كما تصوره)، فهنا التغليط وقع من جهة (هو)، فهذا اللفظ يعود تارة الى المعقول، واخرى يقع على العاقل، فحصل الاشتراك باعتبار هذين الاحتمالين، فتحدث المغالطة من هذه الجهة وتسمى المماراة، واما بسبب المركب المفصل، واما تفصيل المركب، والتفصيل فيها آت ان شاء الله تعالى.

لذا قال (قده): إن الغلط من جهة لفظية إما أن يقع في اللفظ المفرد أو المركب: الأول: ما في اللفظ المفرد، وهو على ثلاثة أنواع:

١ـ ما يكون في جوهر اللفظ من جهة اشتراكه بين أكثر من معنى، ويسمى "اشتراك الاسم".

٢ـ ما يكون في حال اللفظ وهيئته في نفسه، وذلك للاشتباه بسبب اتحاد شكله.

٣ـ ما يكون في حال اللفظ وهيئته، ولكن بسبب أمور خارجة عنه عارضة عليه، وذلك للاشتباه بسبب اختلاف الإعراب والإعجام.

الثاني: ما في اللفظ المركب، وهو على ثلاثة أنواع أيضا:

١ـ ما يكون نفس التركيب يقتضي المغالطة، ويسمى "المماراة".

٢ـ ما يكون توهم وجود التركيب يقتضيها، وذلك بأن يكون التركيب معدوما فيتوهم أنه موجود، ويسمى "تركيب المفصل".

٣ـ ما يكون توهم عدمه يقتضيها، وذلك بأن يكون التركيب موجودا فيتوهم أنه معدوم، ويسمى "تفصيل المركب".

فالمغالطات اللفظية ـ إذا ـ تنحصر في ستة أنواع، فلنشر إليها بالترتيب المتقدم:

١ـ المغالطة باشتراك الاسم

المغالطة التي تكون مسببه عن اشتراك الاسم قد تحصل بسبب الاشتراك اللفظي، بان يكون للفظ عدة معاني ولا قرينة على تعيين المعنى المراد منه، وقد تكون بسبب النقل الحادث للمعاني من لفظ الى آخر كمعنى الصلاة الذي هو من المنقولات الشرعية، او الحج، وغيرهما، وقد تكون بسبب المجازات في اللغة، أو بسبب الاستعارة

اللغوية، أو التشبيه أو التشابه أو الإطلاق والتقييد، أو نحو ذلك.

لذا قال (قده): ليس المراد بالاشتراك هنا الاشتراك اللفظي المتقدم معناه في الجزء الأول بل المراد منه: أن يكون اللفظ صالحا للدلالة على أكثر من معنى واحد بأي نحو من أنحاء الدلالة، سواء كانت بسبب الاشتراك اللفظي أو النقل أو المجاز أو الاستعارة أو التشبيه أو التشابه أو الإطلاق والتقييد، أو نحو ذلك.

وأكثر اشتباه الناس وغلطهم ومغالطاتهم وخلافاتهم من أقدم العصور يرجع إلى هذه الناحية اللفظية، حتى أنه نقل عن أفلاطون الحكيم أنه وضع كتابا في خصوص صناعة المغالطة دون باقي أجزاء المنطق وحصرها في هذا القسم من المغالطات اللفظية وأغفل باقي الأقسام.

ومن أجل هذا كان ألزم شئ للباحثين أن يوضحوا ويحددوا التعبير باللفظ عن مقاصدهم قبل كل بحث، حتى لا يلقى الكلام على عواهنه فإن لكل لفظ إطاره الذهني الخاص به الذي قد يختلف باختلاف العصور أو البيئات أو العلوم والفنون، بل الأشخاص. ويطول علينا ذكر الأمثلة لهذا القسم.

وحسبك كلمة الوجود والماهية في علم الفلسفة وكلمة الحسن والقبح والرؤية في علم الكلام، وكلمة الحرية والوطن في الاجتماعيات.. وهكذا.

ونستطيع أن نلتقط من كل علم وفن أمثلة كثيرة لذلك.

٢ـ المغالطة في هيئة اللفظ الذاتية

وهذا ما يسمى مغالطة باختلاف الشكل، وهو ان يكون اللفظ مختلفا باختلاف التصاريف كـ(المختار)، فان اللفظ مستعمل في الفاعل وفي المفعول على حد سواء بحسب جوهره.

ولعدم تمييز أحدهما عن الآخر يقع الاشتباه والغلط، فيوضع حكم أحدهما للآخر.

لذا قال (قده): وهي فيما إذا كان اللفظ يتعدد معناه من جهة تصريفه أو من جهة تذكيره وتأنيثه أو كونه اسم فاعل أو اسم مفعول. ولعدم تمييز أحدهما عن الآخر يقع الاشتباه والغلط، فيوضع حكم أحدهما للآخر، مثل لفظ "العدل" من جهة كونه مصدرا مرة وصفة أخرى. ولفظ "تقوم" من جهة كونه خطابا للمذكر مرة وللمؤنث الغائبة أخرى. ولفظ "المختار" و "المعتاد" اسم فاعل مرة واسم مفعول أخرى.. وهكذا.

٣ـ المغالطة في الاعراب والاعجام

ان تحصل المغالطة بحسب الهيئة من الخارج، ويسمى (المغالطة باختلاف الاعراب والاعجام)، بان يجعل المرفوع منصوبا وبالعكس لفظا وكتابة.

لذا قال (قده): وهي فيما إذا كان اللفظ يتعدد معناه بسبب

أمور عارضة على هيئة خارجة عن ذاته، بأن يصحف اللفظ نطقا أو خطا بإعجام أو حركات في صيغته أو إعرابه، مثل ما قال الرئيس ابن سينا بما معناه: إن الحكماء قالوا: إنه تعالى " بحت وجوده " فصحفه بعضهم فظن أنهم قصدوا " يجب وجوده ".

فتحصل: ان الاسباب اللفظية في التغليط نوعان:

الاسباب اللفظية من جهة المفرد، وهي ثلاثة:

(١)- ان يكون سبب التغليط في المفرد هو من جهة الاشتراك في جوهر اللفظ المفرد.

(٢)- ان يكون ذلك حاصل من جهة الاشتراك في هيئة المفرد.

(٣)- ان يكون ذلك حاصل من جهة اشتراك اللفظ في الهيئة اللاحقة باللفظ من الخارج.

وكما هو الملاحظ ان الاول منها سببه الاشتراك في جوهر اللفظ والاخيريين سببه الاشتراك في الهيئة ولاجل ذلك نبه الماتن .

لذا قال (قده): تنبيه: إن النوعين الأخيرين يرجعان في الحقيقة إلى الاشتباه من جهة الاشتراك في اللفظ، غير أنهما من جهة هيئته لا جوهره. ولما كان النوع الأول يرجع إلى جوهر اللفظ خصوه باسم " اشتراك الاسم " بل إن الأنواع الثلاثة الآتية ترجع من وجه إلى اشتراك اللفظ.

والنوع الآخر في التغليط من جهة اللفظ هو التركيب، وهو على ثلاثة اقسام:

(١)- ان يكون سبب التغليط الحاصل هو التركيب الحادث للفظ المحتمل لمعنيين.

(٢)- ان يكون التغليط الحاصل سببه احتمال وجود التركيب وعدمه.

(٣)- ان يكون التغليط الحاصل سببه احتمال كون المركب غير مركب.

٤- مغالطة المماراة

وهذه الجهة من المغالطة يرجع سببها الى عود الضمير الى اي من المضمرين، ويمثل له بالامثلة التي ذكرها الماتن وكثير منها ما يعلم في البديع من علوم البلاغة.

لذا قال (قده): وهي ما تكون المغالطة تحدث في نفس تركيب الألفاظ، وذلك فيما إذا لم يكن اشتراك في نفس الألفاظ ولا اشتباه فيها ولكن بتركيبها وتأليفها يحصل الاشتراك والاشتباه، مثل قول عقيل لما طلب منه معاوية سب أخيه علي بن أبي طالب (عليه السلام) فصعد المنبر وقال: "أمرني معاوية أن أسب عليا، ألا فالعنوه".

وهذا الإيهام جاء من جهة اشتراك عود الضمير، فأظهر أنه استجاب لدعوة معاوية وإنما قصد لعنه. ومثل هذا جواب من سئل: من أفضل أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بعده؟ فقال: "من بنته في بيته".

ومن قسم المماراة: التورية والاستخدام المذكورين في أنواع البديع.

مغالطة التركيب

وتحصل هذه المغالطة حين يُعتقد بأن ما يصدق على أفراد فئة ما، أو أجزاء كل ما، يصدق أيضاً على الفئة (معتبرة كوحدة واحدة) أو على الكل بوصفه كلا، مع عدم وجود تبرير منطقي لهذه النقلة.

وهناك نوعان من هذه المغالطة:

النوع الأول يحصل حينما يستدل الشخص بخصائص عن أجزاء ضمن الفئة ليصل إلى نتائج عن خصائص الفئة كاملة.

وهذا الاستدلال يسير على النحو التالي:

الأجزاء (ج) فيها الخصائص التالية: أ، ب، ج،..

إذن، فئة(م) التي تنتمي لها(ج) فيها الخصائص التالية: أ، ب، ج،..

وهذا يعتبر مغالطة، لأنه مجرد حقيقة أن الأجزاء فيها خصائص معينة، لا يضمن أن تحتوي المجموعة ككل على هذه الخصائص.

ولكن في بعض الأحيان يكون هناك مسوغات كافية تمكن من الحكم على الكل من بناء على خصائص الأجزاء.

فمثلا الشخص الغني لديه ثروة أكثر من الشخص الفقير. في بعض الدول، طبقة الأشخاص الأغنياء ككل، يملكون ثروة أكبر من طبقة الأشخاص الفقراء. ففي هذه الحالة، وجود المسوغ سوف يضمن صحة الاستدلال بما يعني أن المغالطة لن ترتكب.

النوع الثاني يحصل حينما يتم الافتراض بأن ماهو صحيح لأجزاء من الكل، يجب أن يكون صحيحاً بالنسبة إلى الكل، بدون وجود مسوغات منطقية. وهذه المغالطة تسير على النحو التالي:

بعض الأجزاء في مجموعة(م) تملك الخصائص التالية:أ، ب، ج،..

إذن كل المجموعة(م)يجب أن تملك الخصائص التالية: أ، ب، ج،..

وهذا اللون يعتبر مغالطة، لأنه لايمكن أن يستنتج من مجرد حقيقة أن بعض الأجزاء من الكل (المعقد) تملك خصائص معينة، إذن فالكل الذي تنتمي هذه الأجزاء أيضا فيه نفس الخصائص.

وهذا أوضح مايكون في الرياضيات، فالعددين ١ و ٣ أعداد فردية، إذن مجموعهم ٤ يجب أن يكون فردياً، وهذا يعتبر مغالطة.

ولكن هناك بعض الحالات التي لايكون فيها هذا الاستدلال مغالطة، وذلك حينما يكون لدينا مسوغات منطقية. فمثلا إذا كان كل جزء في الجسم البشري مكون من مادة، فليس مغالطة أن نستنتج ان الجسم البشري مكون من مادة.

امثلة التركيب :

- كل أجزاء هذه الآلة خفيفة الوزن، إذن الآلة خفيفة الوزن.

- النمر يأكل كمية أكبر من الطعام، مقارنة بالإنسان. إذن، النمور، كمجموعة، تأكل كمية أكبر من الطعام الذي يأكله كل الناس على وجه الأرض.

- الذرات بلا ألوان، والكرة مكونة من الذرات، إذن الكرة بلا لون.

- كل فرد في الفريق يملك مهارة فائقة ورائعة للغاية، إذن لا شك

أن هذا الفريق لن يهزم.

٥ـ مغالطة تركيب المفصل

مغالطة تركيب المفصل: Fallacy of composition

عكس المغالطة الآتية، فالمغالط هنا ينسب صفة تصح للجزء الى الكل. بينما ما يصح على الجزء قد لايصح على الكل. وابسط مثال هو المثال الرياضي:

الرقم ١ رقم فردي

الرقم ٣ رقم فردي

لذا ١+٣ (٤) هو رقم فردي ايضاً.

والغلط واضح، ومن العجائب ان تجد من يدافع عن هكذا استنباط ويتهمك بانك لاتفكر ومعدوم العقل! ..

وهذا النوع من المغالطة يحصل في تركيب الالفاظ دون حصوله في فصلها عن المركب، وسمي ايضا المغالطة باشتراك القسمة، على ما ذكره المحقق نصير الدين الطوسي في رسالته الجواهر، وقد يكون التفصيل والتركيب في الموضوع، وقد يكون في المحمول.

لذا قال (قده): وهي ما تكون المغالطة بسبب توهم وجود تأليف بين الألفاظ المفردة وهو ليس بموجود، وذلك بأن يكون الحكم في القضية مع عدم ملاحظة التأليف صادقا ومع ملاحظته كاذبا، فيصدق الكلام مفصلا لا مركبا، فلذلك

سمي هذا النوع "مغالطة تركيب المفصل" وسماه الشيخ الطوسي "المغالطة باشتراك القسمة". وهو على نحوين:

إما أن يكون التفصيل والتركيب في الموضوع، أو المحمول.

الأول: أن يكون الموضوع له عدة أجزاء وكل جزء منها له حكم خاص والأحكام بحسب كل جزء صادقة، وإذا جعلنا الموضوع المركب من الأجزاء بما هو مركب كانت الأحكام بحسبه كاذبة، كما يقال مثلا: الخمسة زوج وفرد. وكل ما كان زوجا وفردا فهو زوج. الخمسة زوج. و مثل أن يقال: كل أصفر وحلو فهو أصفر. وهذه النتيجة كاذبة مع صدق المقدمتين. والسر في ذلك: أنه في "الصغرى" الموضوع - وهو الخمسة - إذا لوحظ بحسب التفصيل والتحليل إلى اثنين وثلاثة صح الحكم عليه بحسب كل جزء بأنه زوج وفرد، أي: الاثنان زوج والثلاثة فرد. أما إذا لوحظ بحسب التركيب فليس عدد الخمسة بما هي خمسة إلا فردا، فيكون الحكم عليه بأنه زوج وفرد كاذبا. وكذلك في "الكبرى" الموضوع - وهو ما كان زوجا وفردا - إن لوحظ بحسب التفصيل والتحليل كملاحظة ما هو أصفر وحلو في الحكم عليه بأنه أصفر، صح الحكم عليه بأنه زوج. أما إذا لوحظ بحسب التركيب فالحكم عليه بأنه زوج كاذب، لأن المركب من الزوج والفرد فرد. أما الموضوع في النتيجة (الخمسة زوج) فلا يصح أن يؤخذ إلا بحسب التركيب، لأن

الحكم على أي عدد بأنه زوج فقط أو فرد فقط لا يصح إلا إذا لوحظ بما هو مركب، ولا يصح أن يلاحظ بحسب التحليل والتفصيل إلا إذا حكم عليه بهما معا أو بأنه زوج وزوج أو بأنه فرد وفرد، ومن هنا كان الحكم على الخمسة بأنها زوج كاذبا.

فتحصل: أن الموضوع في الصغرى والكبرى لوحظ بحسب التفصيل والتحليل، ولذا كانتا صادقتين، وفي النتيجة لوحظ بحسب التركيب فكانت كاذبة. فإذا اشتبه الأمر على القائس أو المخاطب وركب ما هو مفصل وقعت المغالطة وكان الغلط.

الثاني: أن يكون المحمول له عدة أجزاء، وكل جزء إذا حكم به منفردا على الموضوع كان صادقا، وإذا حكم بالجميع بحسب التركيب بينها - أي: المركب بما هو مركب - كان كاذبا.

مثاله: إذا كان زيد شاعرا غير ماهر في شعره، وكان ماهرا في فن آخر وهو الخياطة - مثلا - فإنه يصح أن يحكم عليه بانفراد بأنه شاعر مطلقا، ويصح أيضا أن يحكم عليه بانفراد بأنه ماهر مطلقا. فإذا جمعت بين الحكمين في عبارة واحدة وقلت: "زيد شاعر وماهر" فإن هذه العبارة توهم أن هذا الحكم وقع بحسب التركيب بين الحكمين، أي: أنه شاعر ماهر في شعره، وهو حكم كاذب حسب الفرض.

ولكن إذا لوحظ بحسب التفصيل والتحليل إلى حكمين أحدهما غير مقيد بالآخر كان صادقا.

٦ـ مغالطة تفصيل المركب

مغالطة تفصيل المركب: Fallacy of division

وهي عكس سابقتها، صفات الكل او المركب ليست بالضرورة صفات الاجزاء. فالمغالط يلاحظ صفة للكل ويطلقها على الاجزاء.

مثال :الرقم ٦ هو رقم زوجي

والرقم ٦ = ٥+١

لذا الرقم ٥ والرقم ١ هما ارقام زوجية!

تستطيع ان تلاحظ ان النتيجة خطأ، لان المغالط نسب صفة المجموع ٦ الى صفة ما يتركب منه اي ٥ و ١ فحصل عنده الغلط..

لذا قال (قده): وهو ما تكون المغالطة بسبب توهم عدم التأليف والتركيب مع فرض وجوده، وذلك بأن يكون الحكم في القضية بحسب التأليف والتركيب صادقا، وبحسب التفصيل والتحليل كاذبا فيصدق مركبا لا مفصلا، فلذا سمي هذا النوع " مغالطة تفصيل المركب ". وسماه الشيخ الطوسي " المغالطة باشتراك التأليف ". مثاله: الخمسة زوج وفرد. فإنه إنما يصح إذا حمل الجزءان معا بحسب التركيب بينهما على الخمسة بأن تكون الواو عاطفة بمعنى جمع الأجزاء، كالحكم على الدار بأنها آجر وجص وخشب، أي أنها مركبة من مجموع هذه الأجزاء.

وأما إذا حمل كل من الجزءين بانفراده بحسب التفصيل والتحليل بأن تكون الواو عاطفة بمعنى الجمع بين الصفات كان الحكم كاذبا، كالحكم على شخص بأنه شاعر وكاتب، لأن عدد الخمسة ليس إلا فردا، بل يستحيل أن يكون عدد واحد فردا وزوجا معا.

فمن لاحظ الحمل في مثل هذه القضية بحسب التفصيل والتحليل - أي: توهم عدم التركيب - فقد كان غالطا أو مغالطا.

الخلاصة: - ١- ٢- ٣- ٥- ٤- ٦- المغالطة اللفظية في المفرد في المركب في جوهر اللفظ في هيئة اللفظ بتوهم وجود التركيب بتوهم عدم التركيب (المغالطة باشتراك الاسم) (تفصيل المركب) الذاتية العرضية (المغالطة في هيئة اللفظ الذاتية) (المغالطة في الإعراب والإعجام) باقتضاء نفس التركيب (المماراة).

(٢)- المغالطات المعنوية

قال ارسطو: والمواضع المغلطة من المعاني سبعة مواضع:

أحدها: إجراء ما بالعرض مجرى ما بالذات.

قال ابن رشد: فالمغلطات التى تكون مما بالعرض تقع متى اتفق أن يحمل شيء على شيء بالذات، ويتفق لأحد الشيئين أمر بالعرض، فإنه يظن أن ما بالعرض يوجد لأحد ذينك الشيئين بالذات.

ومثال ذلك قول القائل: زيد المشار إليه غير الإنسان، وزيد إنسان، فالإنسان غير الإنسان. وذلك أن حمل الإنسانية على زيد هو بالذات.

وعرض لزيد من جهة ما هو شخص أن كان غير الإنسان الذي هو نوع كلى، فظن لذلك أنه يلز ومثال ذلك أيضاً قول القائل: زيد غير عمرو، وعمرو إنسان، فزيد غير إنسان.

والثاني: أخذ المقيد مطلقا، بأن يؤخذ ما سبيله أن يصدق مقيداً فقط، على أنه صادق بإطلاق. وأعنى ما كان مقيداً بصفة، أعنى بصفة ما، إما بزمان، أو بمكان، أو غير ذلك من أنواع التقييدات.

قال ابن رشد: وأما التغليط الذي يعرض من أخذ المقيد مطلقاً، فمثل أن يقول قائل: إن كان ما ليس بموجود فهو متوهم، والمتوهم موجود، فما ليس بموجود فهو موجود.

أو يقول: إن كان ما هو موجود متوهماً ليس بموجود، فما هو موجود، فليس بموجود.

وهذا إنما يصدق إذا قيد، لا إذا أطلق. وذلك أن ما ليس بموجود خارج الذهن، فهو موجود في الوهم لا بإطلاق. وكذلك ما هو موجود في الوهم، فهو غير موجود خارج الوهم لا بإطلاق.

وأعنى أن يكون الشيء يصدق لا بإطلاق، فيلزم منه أن يصدق، وانما يعرض الغلط في هذا الموضع إذا عرض أن يكون الخلاف بين المطلق والمقيد في المعنى يسيراً وخفياً. وكلما كان الخلاف أخفى، كان الغلط فيه أكثر، والوقوف على وجه الغلط فيها أعسر. وكلما كان أظهر، كان الغلط فيه أقل، والوقوف عليه أسهل. وذلك يختلف بحسب المواد. وفي بعض المواضع يمكن أن يعرض فيه غلط ليس يسهل حله. وفي بعض المواضع يعرض فيه غلط بسهل حله.

ومثال ذلك أن يقول قائل: الزنجى أسود، والزنجى أبيض الأسنان، فالزنجى إذاً أسود أبيض معاً.

فإنه قد يمكن أن يعرض في مثل هذا هذا الغلط. إذ كان الخلاف الذي بين سواد الزنجى وبياض أسنانه خفي. ولذلك يمكن أن يسلم إنسان ما أن الزنجى أسود، ويسلم أنه أبيض من قبل بياض أسنانه، وذلك أنه ليس يخفى جداً. ولذلك قد يسهل على كثير من الناس حله.

وفى بعض المواضع لا يقع في ذلك غلط لظهور الخلاف بينهما، مثل أن يقول قائل: الزنجى إنسان أسود، والإنسان أبيض.فإنه ليس يعرض عن هذا القول أن يظن أن الإنسان الأسودأبيض، إذ كان الأبيض والأسود صنفين من الناس معلومين، واخلاف بينهما ظاهر جداً، ومكشوف للجميع. ولذلك ليس يمكن أحد أن يسلم أن الإنسان الزنجى أسود، والإنسان أبيض. ويمكن أن يسلم أن الزنجى أسود وأبيض من قبل أسنانه.

والثالث: الغلط الذي يقع من قلة العلم بشروط التبكيت، وإنتاج مقابل ما اعترف الخصم بوجوده.

قال ابن رشد: وأما الموضع الذي يعرض الغلط فيه من إغفال أحد شروط التبكيت، فلذلك يقع من عدم المعرفة بشروط القياس المنتج للتبكيت، وعدم معرفة شروط النقيض. وذلك أن النقيض ليس هو الذي يناقض في اللفظ فقط، بل وفى المعنى، أعنى أن يكون المعنى بعينه في القضية الموجبة هو بعينه المعنى في القضية السالبة التى تقابلها من جميع الجهات. وإنما يكون كذلك، إذا كان المعنى المحمول فيهما واحداً والموضوع واحداً، وتكون سائر الشرائط التى تشترط بعينها في إحدى القضيتين المتقابلتين هى بعينها مشترطة في الثانية: من زمان، ومكان، وجهة، وغير ذلك مما قيل في الكتاب المسمى)بارى أرميناس(. وإنما كان هذا الموضع مغلطاً، لأن

بعض الناس يرى أنهم إذا نقضوا القضية التى يدعيها الخصم أنهم قد بكتوا، من غير أن ينقضوها على الشروط التى حددت فيما سلف، مثل أن يضع واضع أن هذا ضعف لهذا، فبين مبين أنه ليس بضعف. ويكون قولنا فيه إنه ليس بضعف، يصدق عليه بجهة غير الجهة التى تصدق بها أنه ضعف، فيظن الفاعل لهذا أنه قد بكت، مثل أن يصدق أن الخط ضعف للحظ من جهة الطول، وغير ضعف من جهة العرض، إذا الخط طول لا عرض له.

والرابع: موضع اللاحق.

قال ابن رشد: وأما الموضع الذى يعرض فيه التغليط في التبكيت من قبل اللاحق فالسبب فيه توهم عكس الموجبة الكلية كلية.

مثال ذلك: أنه إذا كان عند الإنسان أن كل حامل منتفخة الجوف، فقد يغلب على ظنه أن كل منتفخة الجوف حامل.

ومن هذا الموضع يعرض كثيراً الغلط للحس، حتى يظن بالمرار مثلا أنه عسل، لأنه أحس أن الأرض الممطورة مبلولة. وهذا ليس بصحيح. ولذلك قيل إنه لا ينتج قياس من موجبتين في الشكل الثانى.

وقياس العلامة الذي يكون في الخطابة قد يكون من موجبتين في الشكل الثانى، لأن أمثال هذه الأقيسة قد تستعمل في الخطابة من الأمور التى تلحق الطرفين، مثل إذا أراد الخطيب أن يبين أن هذا زان، أخذ الذى يلحق الزانى، وهو التزين مثلا، والمشى بالليل، فيقول: هذا متزين، والزانى متزين فهذا زان. وهذا ليس بصحيح. فإن الزينة قد توجد للزانى ولغير الزانى وكذلك المشى بالليل.

ومن هذا الموضع غلط مالسيس حين قال: إن الكل ليس له مبدأ.

وذلك أنه لما وجد صادقاً أن كل متكون فله مبدأ، ظن أن كل ما له مبدأ فمتكون. ولما ظن هذا، صح له عكس نقيضه: وهو أن ما ليس بمتكون، فليس له مبدأ. والعالم ليس بمتكون. فأوجب ألا يكون له مبدأ، وأن يكون غير متناه. وليس إن كان كل مكون له مبدأ، فواجب أن يكون له مبدأ مكوناً. كما أنه كان كل محموم حار البدن، فليس واجباً أن يكون كل حار البدن محموماً.

والخامس: المصادرة على المطلوب.

قال ابن رشد: وأما التغليط الذي يعرض من قبل المصادرة على المطلوب الأول، فلذلك يقع على عدد الأنحاء التى يمكن أن يؤخذ فيها مقابل الشيء عند السؤال على أنه غير المقابل، أعنى مقابل الشيء الذى يقصد إبطاله، فيقع بذلك التبكيت، وذلك إذا قرن بالشيء نفسه، على ما تبين في المقاييس التى تركب من المتقابلات، وهى صنفان: مصادرة على المطلوب، وهى التى ذكرها أرسطو هاهنا، لأنها التى يعرض فيها التبكيت أكثر ذلك.

ومصادرة على المطلوب نفسه. وقد قيل في الأنحاء التى يمكن أن يعرض منها هذا العارض حقيقة في كتاب القياس، وفى الأنحاء التى يظن أنه قد عرض هذا، ولم يعرض، في كتاب الجدل.

والسادس: أخذ ما ليس بسبب على أنه سبب.

قال ابن رشد: وأما الموضع الذي يعرض فيه التبكيت المغالطى من أخذ ما ليس بعلة للنتيجة على أنه علة، فلذلك يكون إذا أخذ في القياس مقدمة ما مع مقدمات تلزم عنها نتيجة كاذبة، فأوهم الآخذ أن النتيجة إنما لزمت عن تلك المقدمة. وهذا يعرض في القياس السائق

إلى المحال، وهو قياس الخلف. فإن هذا القياس لما كان يرفع بعض المقدمات الموضوعة فيه بما ينتج من الكذب والاستحالة، يعرض فيه كثيراً أن تدخل المقدمة التى يقصد المغالط إبطالها في جمل المقدمات الكاذبة التى يعرض عنها الكذب. فإذا عرض الكذب، أوهم أنه إنما عرض عن تلك المقدمة التى غلط في إبطالها. والكذب نفسه لازم لا عن تلك المقدمة بل عن ما عاداها من المقدمة أو المقدمات الكاذبة التى وضعها.

مثال ذلك أن يقول قائل: إنه ليس النفس والحياة شيئاً واحداً، لأنه إن كانت النفس والحياة شيئاً واحداً، وكانت جميع أصناف الكون مضادة لجميع أصناف الفساد، فلصنف صنف من أصناف الفساد صنف صنف من أصناف الكون يخصه، هو له ضد. والموت فساد ما، فله صنف من أصناف الكون هو ضده. والذي يضاد الموت هو الحياة. والموت فساد ما، فالحياة كون ما. وإذا كانت الحياة كوناً، والحياة ما كان وفرغ، والكون ما يتكون، فما يتكون فقد كان. هذا خلف لا يمكن. فإذاً ليست النفس والحياة شيئاً واحداً.

فإن هذا المحال يلزم عن هذا القول و إن لم نضع أحد مقدماته أن النفس والحياة شىء واحد. ولذلك لا نقول إنه غير منتج على الإطلاق، لكن نقول إنه غير منتج بالقياس إلى ما قصد إنتاجه.

وفى نفس هذا المثال مغالطة ما، لكنها لم يعرض لها هنا. ومن أجل هذا صار هذا المثال مضللا كثيراً. والتضليل الذي يعرض فيه من موقع اللاحق، ومن أخذ ما ليس بعلة للإنتاج على أنه علة، هكذا يكون.

والسابع: أخذ المسائل الكثيرة على أنها مسألة واحدة.

قال ابن رشد: فأما التضليل الذي يعرض من أخذ مسئلتين كمسئلة واحدة فإنه يعرض من جهة أن ما يحتمل جوابين مختلفين يرد فيه جواب واحد. وإنما يعرض هذا الغلط إذا أخذ بدل المحمول الواحد في القضية أكثر من محمول واحد، أو بدل الموضوع الواحد أكثر من موضوع واحد.

فمثال أن يأخذ بدل المحمول الواحد محمولين قول القائل: هل الأرض بر أو ماء؟ فإن هذه قضيتان ومسئلتان، لا واحدة.

ومثال أخذ الموضوع اثنين قول القائل: هل هذا وهذا إنسان؟ فإن هذه أيضاً قضيتان، لا قضية واحدة.

فمن الناس من إذا سُئل في أمثال هذه المسائل الكثيرة على أنها مسئلة واحدة، ربما شعر بالكثرة التى في السؤال فتوقف وانقطع. وربما أجاب بجواب واحد، فيلحقه التبكيت والتشنيع، مثل أن يقول: إن كان هذا وهذا إنسان، فمن ضرب هذا وهذا، فإنما ضرب إنساناً واحداً، لا إنسانين.

وأكثر ما يعرض الغلط في هذا الموضع إذا اتفق أن كانت الأشياء التى يسئل عنها سؤالا واحداً محمولاتها متضادة، مثل أن تكون جماعة أشياء فيها خير، وفيها ما ليس بخير، فسأل عن جميعها سؤالا واحداً: هل هى خير، أو ليس بخير. فأى الجوابين أجيب فيها كان كاذباً إلا أن يفصل الأمر فيها ويأتى الجواب فيها على عدد المسائل التى فيها.

مثل أن يسأل سائل: هل لذة المحسوسات ولذة المعقولات خير أو بخير. فإنه إن قال: خير، أخطأ، لأن اللذات المحسوسة ليست بخير، وإن قال: شر، أخطأ، لأن اللذات المعقولة خير ومحمودة.

وإنما يكون هذا غير مضلل إذا كانت الأشياء الكثيرة حكمها حكم

واحد. وذلك بأن يكون حكم الجميع منها حكم الواحد بعينه. فإن السؤال حينئذ عن جميعها هو كالسؤال عن واحد منها، مثل أن يقول: هل هذا وهذا أعمى؟ وهل هذا وهذا مبصر؟ إذا اتفق أن كان كلاهما أعمى أو كلاهما يبصر. فإن الأعمى لا يخالف الأعمى من جهة ما هو أعمى، إذ كان العمى فقد البصر؛ ولا البصير يخالف البصير من جهة ما هو بصير.

ففي مثل هذا الموضع يكون الجواب عن القضية الواحدة بعينها جواباً عن القضايا الكثيرة.

وأما متى كان أحدهما أعمى، والآخر مبصراً، فليس يمكن أن يكون الجواب واحداً[1].

لذا قال (قده): نقصد بالمغالطة المعنوية كل مغالطة غير لفظية كما قدمنا. وهي على سبعة أنواع، لأنها تنقسم بالقسمة الأولية إلى قسمين:

أ- ما تقع في التأليف بين جزئي قضية واحدة.

ب- ما تقع في التأليف بين القضايا.

والأول له ثلاثة أنواع. والثاني له أربعة أنواع. فهذه سبعة، لأن:

الأول - وهو ما يقع في التأليف بين جزئي القضية - ينقسم بالقسمة الأولية إلى قسمين، لأنه إما أن يقع لخلل في الجزءين

---

(١) تلخيص السفسطة ابن رشد.

معا أو في جزء واحد، والثاني إما أن يحذف الجزء ببدله أو يذكر ليس على ما ينبغي، فهذه ثلاثة أنواع:

١ـ إيهام الانعكاس: وهو أن يقع الخلل في الجزءين معا، وذلك بأن يعكس موضعهما فيجعل الموضوع محمولا وبالعكس، أو يجعل المقدم تاليا وبالعكس.

٢ـ أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات: وهو أن يقع الخلل بجزء واحد، بأن يحذف الجزء ويذكر مكانه ما هو بدله، إما عارضه أو معروضه، وإما لازمه أو ملزومه.

٣ـ سوء اعتبار الحمل: وهو أن يقع الخلل بجزء واحد، بأن يذكر ليس على ما ينبغي، إما بأن يوضع معه ما ليس منه ولا من قيوده، أو يحذف ما هو منه ومن قيوده وشروطه. الجزءان هما الموضوع والمحمول، أو المقدم والتالي.

والثاني ـ وهو ما يقع في التأليف بين القضايا ـ ينقسم بالقسمة الأولية إلى قسمين: إما أن يكون التأليف غير قياسي ـ أي: لا تؤلف تلك القضايا قياسا ـ وإما أن يكون التأليف قياسيا.

والثاني إما ان يقع الخلل في نفس تأليف المقدمات وذلك بخروجه عن الأصول والقواعد المقررة للقياس والبرهان والجدل، وإما أن يقع بملاحظة المقدمات إلى النتيجة.

والثاني إما لأن النتيجة عين إحدى المقدمات، وإما لأن النتيجة غير مطلوبة بالقياس. فهذه أربعة أنواع:

١ـ جمع المسائل في مسألة واحدة: وهو أن يقع الخلل في التأليف بين القضايا التي ليس تأليفها قياسيا، بأن يتوهم أن تلك القضايا قضية واحدة.

٢ـ سوء التأليف: وهو أن يقع الخلل في نفس تأليف المقدمات بخروجه على أصول وقواعد القياس والبرهان والجدل.

٣ـ المصادرة على المطلوب: وهو أن يقع الخلل في المقدمات بملاحظة النتيجة باعتبار أنها عين إحدى المقدمات.

٤ـ وضع ما ليس بعلة علة: وهو أن يقع الخلل في المقدمات بملاحظة النتيجة باعتبار أنها ليست مطلوبة منها.

فكملت بذلك سبعة أنواع للمغالطات المعنوية نذكرها بالتفصيل:

الخلاصة: المغالطة المعنوية ـ في التأليف بين أجزاء القضية في التأليف بين القضايا ما يقع بين جزئي القضية ما يقع في جزء واحد تأليف غير قياسي تأليف قياسي (إيهام الانعكاس) (جمع المسائل في مسألة واحدة) ـ ١ـ ٤ـ أن يحذف ويورد بدله أن يورد لا على ما ينبغي في نفس القياس باعتبار النتيجة (أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات) (سوء اعتبار الحمل) (سوء التأليف) ـ ٢ـ ٣ـ ٥ـ أن تكون نفس إحدى المقدمات ألا تكون مطلوبة (المصادرة على المطلوب) (وضع ما ليس بعلة علة) ـ ٦ـ ٧ـ.

قال ارسطو: وهذه المواضع التى عددناها، وإن كان عدد أنحائها هى هذه التى ذكرناها فهى كلها راجعة إلى قلة العلم بالتبكيت، أعنى إغفال شىء من شروط التبكيت الحقيقى. وذلك أنه لما كان التبكيت الحقيقى قياساً منتجاً لنقيض النتيجة المعترف بها، فإنه من البين أن جميع هذه المواضع يظهر تغليطها من حد القياس على الإطلاق، ومن أجزاء حده، ومن حد النقيض.

أما من حد القياس: فلأنه قد قيل في ذلك إنه قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد، لزم عن تلك الأشياء شىء آخر غيرها باضطرار.

وإذا كان ذلك كذلك، فبين أنه إذا كان اللازم ليس باضطرار، بل مما يظن أنه باضطرار، من غير أن يكون باضطرار، فليس هو تبكيتا حقيقياً.

وأما من أجزاء حده: فلأنه قد قيل إن الأشياء التى توضع فيه هى مقدمتان وثلثة حدود تشترك في حد واحد وهو الذي يسمى الأوسط.

فمتى لم يكن الحد الأوسط واحداً فيهما، أو كان أحد الطرفين في المقدمتين غير أحد الطرفين في النتيجة، فهو بين أن ذلك ليس قياساً في الحقيقة.

وكذلك إذا أخذ أحد الطرفين في المقدمات بشرط غير مأخوذفى النتيجة. وإذا كان هذا هكذا، فجميع المغلطات التى تكون من اشتراك اسم الالفاظ المفردة، واشتراك التركيب، وشكل اللفظ كلها راجعة إلى كون الحد الأوسط غير واحد في القياس، بل اثنين، أو إلى كون أحد الطرفين في المقدمات غيره في النتيجة.

والذي يكون من القسمة والتركيب هو راجع إلى أخذ المقدمات بجهة غير الجهة التى هى بها مأخوذة في النتيجة، فلا تكون واحدة في العدد أيضاً، لا في القياس، ولا في النتيجة.

١ـ ايهام الانعكاس

وهو ـ كما قدمنا ـ أن يوضع المحمول والموضوع أو التالي والمقدم أحدهما مكان الآخر، وهذا ينشأ من عدم التمييز بين اللازم والملزوم والخاص والعام. وأكثر ما يقع ذلك في الأمور الحسية.

مثلا: لما كان كل عسل أصفر وسيالا، فقد يظن الظان أن كل ما هو أصفر وسيال فهو عسل.

مثل آخر: قد يظن الظان أن كل سعيد لابد أن يكون ذا ثروة، حينما يشاهد أن كل ذي ثروة سعيد.

وأمثال هذه الأمور يقع الغلط فيها كثيرا عند العامة.

ولأجله اشترط المنطقيون في العكس المستوي للموجبة الكلية أن تعكس إلى موجبة جزئية، تجنبا عن هذا الغلط وضمانا لصدق العكس.

٢ـ أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات

قال ابن رشد: وأما التغليط الذي يكون مما بالعرض، فهو راجع إلى إغفال شرط من شروط القياس البرهاني. وذلك أن من شرطه أن

تكون مقدماته ضرورية وكلية. وما بالعرض فليس ضرورياً ولا كلياً. بل جزئياً. فإنه إذا وجد شيء ما أبيض بالعرض فليس يلزم أن يكون كل ما كان من ذلك الشيء أبيض، ولا حيث كان، ولا متى كان.

وبالجملة: فمتى اقترن شيء بشيء عند شيء ما فيلزم أن يوجد ذلك الشيء مقترناً بذلك الشيء في كل موضع.

مثال ذلك: أنه لما اقترن في وجود المثلث أنه شكل، وأنه ذو خطوط مستقيمة، وأنه ذو زوايا مساوية لقائمتين، فليس يلزم متى وجد شكل أن يكون ذا خطوط مستقيمة، وأن تكون زواياه مساوية لقائمتين.

فمتى تحفظ أن تكون المقدمات ذاتية، وأن تكون المقدمتان المأخوذتان من في القياس اثنتين فقط في المعنى، تشتركان بحد أوسط في المعنى، لا في اللفظ، فهو بين أنه لا يعرض للمتحفظ بهذا، العالم به، هذا النحو من الغلط، أعنى الذى يكون من قبل اللفظ، أو من قبل ما بالعرض. ولذلك كان العالم بالقياس قد يمكن أن يغلط ما ليس عالماً بالقياس، كما أن العالم بالتبكيت، المفصل لهذه المواضع التى عددناها أحرى ألا يغلط من العالم بها، الغير المفصل لها، ولا قادر على قسمتها إلى هذه الأقسام.

لذا قال (قده): وهو أن يوضع بدل جزء القضية الحقيقي غيره مما يشتبه به، كعارضه ومعروضه، أو لازمه وملزومه.

ومن موارد ذلك:

١ـ أن تكون لموضوع واحد عدة عوارض ذاتية له، فيحمل

أحد هذه العوارض على العارض الآخر، بتوهم أنه من عوارضه بينما هو في الحقيقة من عوارض موضوعه ومعروضه.

مثلا يقال: إن كل ماء طاهر، وإن كل ماء لا يتنجس بملاقاة النجاسة إذا بلغ كرا، فقد يظن الظان من ذلك: أن كل طاهر لا يتنجس بملاقاة النجاسة إذا بلغ كرا.

يعني يظن أن خاصية عدم التنجس بملاقاة النجاسة عند بلوغ الكر هي خاصية للطاهر بما هو طاهر، لا للماء الطاهر، فيحسب أن الطاهر غير الماء من المايعات إذا بلغ كرا كان له هذا الحكم.

فقد حذف هنا الموضوع وهو "الماء" ووضع بدله عارضه وهو "طاهر".

٢ـ أن يكون لموضوع عارض، ولهذا العارض عارض آخر، فيحمل عارض العارض على الموضوع، بتوهم أنه من عوارضه بينما هو في الحقيقة من عوارض عوارضه.

مثلا يقال: الجسم يعرض عليه أنه أبيض، والأبيض يعرضه عليه أنه مفرق للبصر، فيقال: الجسم مفرق للبصر.

بينما أن الأبيض في الحقيقة هو المفرق للبصر، لا الجسم بما هو جسم.

فقد حذف هنا الموضوع وهو الأبيض، ووضع بدله معروضه وهو الجسم. وإن شئت قلت: حذف المحمول وهو الأبيض ووضع

بدله عارضه وهو مفرق للبصر.

٣ـ سوء اعتبار الحمل

قال ابن رشد: وأما الغلط الذي يعرض من قبل أخذ الشيء المقيد مطلقاً، فهو راجع إلى قلة العلم بشروط النقيض، لأن الشيء الذى هو أبيض بالجزء ليس نقيضه أنه ليس بأبيض مطلقاً، بل أنه ليس بأبيض ذلك الجزء الذي قد وضع أبيض.

وكذلك ما وضع أنه أبيض بإطلاق ليس نقيضه أنه ليس بأبيض ما، بل أنه ليس بأبيض بإطلاق. ولكن يظن بمثل هذا أنه مناقض لقلة العلم بالتبكيت، ولقرب ما بينهما من الاختلاف.

وأكثر ما يلحق من إغفال شروط النقيض الموضع الذى يخص باسم التبكيت: وهو أن يأخذ المبطل مقابل النتيجة ما ليس بمقابل. وكأن موضع المطلق والمقيد من هذه الجهة هو جزء من هذا الموضع. ومن جهة أنه يعرض منه أن تكون المقدمة فيه مأخوذة بجهة غير الجهة التى أخذت بها في النتيجة هو موضع مفرد برأسه، ويكون الخلل الداخل من قبله من هذه الجهة راجعاً إلى إغفال أن تكون الحدود المأخوذة في المقدمات هى بعينها المأخوذة في النتيجة.

لذا قال (قده): وهو ـ كما تقدم ـ أن يورد الجزء ليس على ما ينبغي، وذلك بأن يوضع معه قيد ليس منه أو يحذف منه ما هو منه كقيده وشرطه.

فالأول: مثل ما قد يتوهمه بعضهم أن الألفاظ موضوعة

للمعاني بما هي موجودة في الذهن، فأخذ في الموضوع قيد "بما هي موجودة في الذهن" بينما أن الموضوع في قولنا: "المعاني وضعت لها الألفاظ" هي المعاني بما هي معان من حيث هي، لا بما هي موجودة في الذهن.

والثاني: يحصل في موارد اختلال إحدى الوحدات الثمان المذكورة في شروط التناقض، مثل ما حسبه بعضهم أن الماء مطلقا لا يتنجس بملاقاة النجاسة، بينما أن الصحيح أن الماء بقيد "إذا بلغ كرا" له هذا الحكم، فحذف قيد "إذا بلغ كرا".

ومن هذا الباب ما تخيله بعضهم أن قولهم: "الجزئي ليس بجزئي" من التناقض، إذ حذف قيد الموضوع، بينما أن المقصود في مثل هذا الحمل أن الجزئي بما له من المفهوم ليس بجزئي، لأنه كلي، لا مصداق الجزئي، أي: الجزئي بالحمل الشائع.

فعدم التفرقة بين ما هو بالحمل الشائع وبين ما هو بالحمل الأولي - أي: بين المعنون والعنوان - يعد من سوء اعتبار الحمل.

٤- جمع المسائل في مسألة واحدة

قال ابن رشد: وأما التغليط الذى يعرض من قبل أخذ المسائل الكثيرة مسئلة واحدة، فسببه إغفال ما قيل في حد المناقصة من أنه ينبغى أن يكون المحمول فيهما واحداً، والموضوع واحداً، وألا يكون للإيجاب الواحد إلا سلب واحد، ولا للسلب الواحد إلا إيجاب واحد.

فإنه متى كان واحداً، كانت المناقصة صحيحة. ومتى ظن به أنه واحد. وليس بواحد، كانت مباكتة سوفسطائية. فجميع هذه الأنحاء إنما ترجع إلى قلة العلم بالتبكيت: وذلك هو قياس صحيح الشكل، منتج لنقيض الشيء المقصود إبطاله. فمتى أغفل شيء من شروط القياس الصحيح الشكل، أو من شروط النقيض، عرضت هذه المواضع المغلطة.

لذا قال (قده): وهو الخلل الواقع في قضايا ليست بقياس، بأن يقع الخلل في القضية الواردة على نحو السؤال بحسب اعتبار نقيضها، كأن يورد السائل غير النقيض طرفا للسؤال مكان النقيض، بينما يجب أن يكون النقيض هو الطرف له، فتكثر الأسئلة عنده بذلك حقيقة، مع أنه ظاهرا لم يورد إلا سؤالا واحدا، فتجتمع حينئذ المسائل في مسألة واحدة.

توضيح ذلك: أن السائل إذا سأل عن طرفي المتناقضين فليس له إلا سؤال واحد عن الطرفين الإيجاب والسلب، مثل أن يقول: "أزيد شاعر أم لا؟" فلا تكون عنده إلا مسألة واحدة وليس لها إلا جواب واحد، إما الإثبات أو النفي "نعم" أو "لا".

أما إذا ردد السائل بين غير المتناقضين مثل أن يقول: "أزيد شاعر أم كاتب" فإن سؤاله هذا ينحل إلى سؤالين ومسألته إلى مسألتين: أحدهما أكاتب هو أم لا؟ثانيهما أشاعر هو أم لا؟فيكون جمعا لمسألتين في مسألة واحدة.

وكلما تعددت الأطراف المسؤول عنها تعددت المسائل بحسبها.

وبقي أن نعرف لماذا يكون هذا من المغالطة؟فنقول: إن ورود سؤال واحد ينحل إلى عدة أسئلة قد يوجب تحير المجيب ووقوعه في الغلط بالجواب.

وليس هذا التغليط من جهة كون التأليف بين هذه القضايا التي ينحل إليها السؤال قياسيا، بل هي بالفعل لا تؤلف قياسا، فلذلك جعلنا هذا النوع مقابلا لأنواع الخلل الواقع في التأليف القياسي الآتية.

نعم، قد تنحل قضية إلى قضيتين، مثل قولهم: "زيد وحده كاتب" فإنها قضية واحدة ظاهرا، ولكنها تنحل إلى قضيتين: زيد كاتب، وأن من سواه ليس بكاتب.

ويمكن أن يقال عنها: جمع المسائل في مسألة واحدة، باعتبار أن كل قضية يمكن أن تسمى مسألة باعتبار أنها قد تطلب ويسأل عنها.

ولو أنك جعلت مثلها جزء قياس فإن القياس الذي يتألف منها لا يكون سليما ويكون مغالطة، كما لو قيل: "الإنسان وحده ضحاك، وكل ضحاك حيوان" ينتج "الإنسان وحده حيوان" والنتيجة كاذبة مع صدق المقدمتين.

وما هذا الخلل إلا لأن إحدى مقدمتيه من باب جمع المسائل في مسألة واحدة، إذ تصبح القضية الواحدة أكثر من قضية، فيكون القياس مؤلفا من ثلاث قضايا، مع أنه لا يتألف قياس

بسيط من أكثر من مقدمتين.

وعليه، يمكن أن يقال: إن جمع المسائل في مسألة واحدة مما يقع في تأليف قياسي ويوجب المغالطة.

ولأجل هذا مثل بعضهم لجمع المسائل بهذا المثال المتقدم.

ولكن الحق: أن هذا المثال ليس بصحيح وان وقع في كثير من كتب المنطق المعتبرة لأن هذا الخلل في الحقيقة يرجع إلى " سوء التأليف " الآتي، ولا يكون هذا نوعا مقابلا للأنواع التي تخص التأليف القياسي، على أن الظاهر من تعبيرهم بالمسألة في هذا الباب إرادة المسألة بمعناها اللغوي الحقيقي، لا القضية مطلقا وان كانت خبرا، والا لحسن أن يقولوا: جمع القضايا في قضية واحدة.

٥ـ سوء التأليف

قال ابن رشد: وأما موضع اللاحق فإنه راجع إلى ما بالعرض، وداخل بجهة ما تحته، إلا أن الفرق بينهما أن هاهنا ظن بالواحد أنه كثير.

مثال ذلك: أنه لما عرض للأصفر المشار إليه أنه عسل، ظن أن كل أصفر عسل، وهناك ظن بالكثير أنه واحد، وذلك أنه لما عرض للكاتب أن يكون أبيض، ظن أن الكاتب هو الأبيض.

ومن هذ الموضع، أعنى من موضع اللاحق، ظن مالسيس أن كل

ما له مبدأ فله كون، لأنه ظن أن ما عرض للمبدأ من أن وجد للمتكون، أنه عرض لكل ما له مبدأ، أعنى أن يكون متكوناً.

لذا قال (قده): وهو - كما تقدم - أن يقع خلل في تأليف القياس إما من جهة مادته أو صورته، إذ يكون خارجا على القواعد المقررة للقياس والبرهان والجدل. ويعرف سوء التأليف من معرفة شرائط القياس، فإنه إذا عرفنا شرائطه وقواعده فقد عرفنا الخلل بفقد واحد منها.

وهذا قد يكون واضحا جليا، وقد يكون خفيا دقيقا. وقد يبلغ من الخفاء درجة لا تنكشف إلا للخاصة من العلماء. والقياس المورد بحسب المغالطة ليس بقياس في الحقيقة، بل شبيه به، وكذا يكون شبيها بالبرهان والجدل.

وإطلاق أسمائها عليه كإطلاق اسم الشخص مثلا على صورته الفوتوغرافية، فنقول: "هذا فلان" وصورته في الحقيقة ليست إياه، بل شبيهة به مباينة له وجودا وحقيقة.

ثم يذكر الماتن صورة القياس الحقيقي الذي يجب ان تتوفر فيه جملة من الشروط، وبفقدها لا يعد ذلك منه في شيء، ويعرف حينئذ المغالطة واكتشافها من خلال مراقبة هذه الشروط، فعلى المجادل تحضيرها في ذهنه وحفظها لاجل المقارنة والمقاربة في تطبيق شروط القياس الصحيح.

لذا قال (قده): وإنما تتحقق صورة القياس الحقيقي ويستحق إطلاق اسم القياس عليه إذا اجتمعت فيه الأمور الآتية:

١ـ أن تكون له مقدمتان.

٢ـ أن تكون المقدمتان منفصلتين إحداهما عن الأخرى.

٣ـ أن تكون كل من المقدمتين في الحقيقة قضية واحدة، لا أنها تنحل إلى أكثر من قضية واحدة، لأن القياس لا يتألف من أكثر من مقدمتين إلا إذا كان أكثر من قياس واحد، أي: قياس مركب.

٤ـ أن تكون المقدمتان أعرف من النتيجة، فلو كانا متساويين معرفة أو أخفى لا إنتاج، كما في المتضائفين.

٥ـ أن تكون حدوده متمايزة ـ أي الأصغر والأكبر والأوسط ـ

٦ـ أن يتكرر الحد الأوسط في المقدمتين، أي: أن المقدمتين يجب أن يشتركا في الحد الأوسط.

٧ـ أن يكون اشتراك المقدمتين والنتيجة في الحدين ـ الأصغر والأكبر ـ اشتراكا حقيقيا.

٨ـ أن تكون صورة القياس منتجة: بأن تكون حاوية على شرائط الأشكال الأربعة من ناحية الكم والكيف والجهة. فإذا كانت النتيجة كاذبة مع فرض صدق المقدمتين فلابد أن يكون كذبها لفقد أحد الأمور المتقدمة. فيجب البحث عنه لكشف المغالطة فيه إن أراد تجنب الغلط والتخلص من المغالطة.

٦ـ المصادرة على المطلوب

قال ابن رشد: وأما التغليط الذى يكون من قبل المصادرة ومن قبل أخذ ما ليس بعلة للنتيجة على أنه علة فهو بين أنه إتما يعرض من إغفال ما أخذ في القياس. أما المصادرة فإنها تعرض إذا أغفل أن يكون اللازم شيئاً آخر غير النتيجة، وذلك أن اللازم في المصادرة هو المقدمة نفسها. وكذلك أخذ ما ليس بعلة، إنما يعرض لمن أغفل أن يكون اللازم عن القياس باضطرار.

لذا قال (قده): وهي أن تكون إحدى المقدمات نفس النتيجة واقعا، وإن كانت بالظاهر بحسب رواجها على العقول غيرها، كما يقال مثلا: "كل إنسان بشر، وكل بشر ضحاك "ينتج: " كل إنسان ضحاك " فإن النتيجة عين الكبرى فيه، وانما يقع الاشتباه ـ لو وقع في مثله ـ فلتغاير لفظي "البشر" و "الإنسان" فيظن أنهما متغايران معنى، فيروج ذلك على ضعيف التمييز.

والمصادرة قد تكون ظاهرة، وقد تكون خفية: أما الظاهرة: فعلى الأغلب تقع في القياس البسيط، كالمثال المتقدم.

وأما الخفية: فعلى الأغلب تقع في الأقيسة المركبة، إذ تكون النتيجة فيها بعيدة عن المقدمة في الذكر.

ولأجل هذا تكون أكثر رواجا على المخاطبين المغفلين.

وكلما كانت أبعد في الذكر كانت المصادرة أخفى

وأقرب إلى القبول.

مثال ذلك قولهم في علم الهندسة: إذا قاطع خط خطين متوازيين، فإن مجموع الزاويتين الحادثتين الداخلتين من جهة واحدة يساوي قائمتين.. هذا هو مطلوب (أي: نتيجة).

وقد يستدل عليه بقياس مركب بأن يقال مثلا: لو لم يكن مجموعهما يساوي قائمتين لتلاقي الخطان المتوازيان، ولو تلاقيا لحدث مثلث زاويتان منه فقط تساوي قائمتين. هذا خلف، لأن المثلث دائما مجموع زواياه كلها تساوي قائمتين. فإنه بالأخير استدل على تساوي مجموع الزاويتين الداخلتين من جهة واحدة للقائمتين بتساويهما للقائمتين. وهي مصادرة باطلة قد تخفى على المغفل لتركب الاستدلال وبعد النتيجة عن المقدمة التي هي نفسها. واعلم أن المصادرة إنما تقع بسبب اشتراك الحد الأوسط مع أحد الحدين الآخرين في واحدة من المقدمتين، فلابد أن تكون هذه المقدمة محمولها وموضوعها شيئا واحدا حقيقة.

أما المقدمة الثانية فلابد أن تكون نفس المطلوب - النتيجة - كما يتضح ذلك في مثال القياس البسيط. والمصادرة - على هذا - ترجع في الحقيقة إلى أن القياس يكون فيها مؤلفا من مقدمة واحدة.

٧ـ وضع ما ليس بعلة علة

تقدم في بحث البرهان: أن البرهان يتقوم بأن يكون الأوسط علة للعلم بثبوت الأكبر للأصغر، كما أنه يعتبر فيه المناسبة بين النتيجة والمقدمات، وضرورية المقدمات. فإن اختل أحد هذه الأمور ونحوها بأن يظن أن الحد الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر، أو يظن المناسبة بين النتيجة والمقدمات أو أنها ضرورية، وليست هي في الواقع كما ظن وتوهم، فإن كل ذلك يكون من باب وضع ما ليس بعلة علة. ويكون جعل القياس المؤلف على حسبها برهانا مغالطة موجبة لتوهم أنه برهان حقيقي.

مثاله: ما ظنه بعض الفلاسفة المتقدمين من جواز انقلاب العناصر بعضها إلى بعض، باعتبار أن العناصر أربعة، وهي: الماء والهواء والنار والتراب، فقالوا بانقلاب الهواء ماء والماء هواء.

واستدلوا على الأول بما يشاهد من تجمع ذرات الماء على سطح الإناء الخارجي عند اشتداد برودته، فظنوا أن الهواء انقلب ماء.

وعلى الثاني بما يشاهد من تبخر الماء عند ورود الحرارة الشديدة عليه، فظنوا أن الماء انقلب هواء.

وباستدلالهم هذا قد وضعوا ما ليس بعلة علة، إذ حسبوا أن العلة في الانقلاب هو تجمع ذرات الماء على الإناء وتبخر الماء.

بينما أن ما حسبوه علة ليس بعلة، فإن الماء إنما يتجمع من ذرات البخار الموجودة في الهواء والبخار هو ذرات الماء، فالماء - لا الهواء - تحول إلى ماء، أي: أن الماء تجمع.

وكذلك حينما يتبخر الماء بالحرارة يتحول إلى ذرات صغيرة من الماء هي البخار، فالماء قد تحول إلى الماء، لا إلى الهواء، أي: أن الماء تفرق.

فقد تبين من هذا أن جميع هذه المواضع الثلاثة عشر: الستة اللفظية، والسبعة المعنوية، هى راجعة إلى إغفال حد التبكيت الصحيح، أو أجزاء حده، أعنى إغفال حد القياس، أو إغفال حد النقيض، وأن منها ما يرجع إلى إغفال حد النقيض، ومنها ما يرجع إلى إغفال حد القياس، وأن منها ما يرجع إلى الأمرين جميعاً.

والمواضع المغلطة من الألفاظ تشترك كلها في أنها تخيل في الشىء الذى ليس بنقيض أنه نقيض.

والمواضع المغلطة من المعانى تشترك كلها في أنها تخيل فيما ليس بقياس أنه قياس.

وسبب الضلالة العارضة من قبل اشتراك الألفاظ هو العجز عن تفصيل المعانى الكثيرة التى يقال اللفظ الواحد، وبخاصة في الألفاظ المفردة التى يكثر وجود المعانى الواقعة عليها، ويعسر تمييزها وتفصيلها، مثل تفصيل المعانى التى يقع عليها اسم الواحد والموجود.

وأما سبب الضلالة التى تعرض من قبل قسمة اللفظ وتركيبه: فهو قلة الشعور بالاختلاف الذى يقع في مفهوم اللفظ إذا قسم تارة، ثم ركب أخرى. وكذلك الغلط الذى يدخل من قبل اشتراك الشكل

واختلاف الإعجام: السبب فيه العجز عن تفصيل المعانى التى تدل عليها تلك الأشكال واختلاف أحوال الإعراب والنقط في دلالته.

والى هذا اشار ارسطو قائلا: ومن كانت عنده قوة على تمييز الأغاليط العارضة من قبل اللفظ، فقد قارب ألا يغالط في الأشياء، ولا يغلط إلا غلطاً يسيراً.

وقال ابن رشد معقبا: وذلك أنه يبادر فيميز المعنى الذى يصدق عليه ذلك الوصف، أو يكذب، لأنه يتخيل جميع تلك المعانى التى يدل عليها ذلك اللفظ، كأنها محسوسة عنده ومشار إليها، فيبادر ويقضى على المعاني اللائق بها ذلك الوصف قضاء صواب.

مثال ذلك: أنه إذا سمع أن الشيء الموجود واحد، قضى على أن ذلك الشيء هو شخص الجوهر المشار إليه، لأن الشيء والموجود إنما يقالان أكثر ذلك على الجوهر المشار إليه، الواحد بالعدد.

ولهذا ما يظهر لنا أولاً أن التغليط العارض لنا إنما هو من قبل الألفاظ. وإن كان يظهر أيضاً وقوع الغلط من قبل المعاني المغلطة التى عددت. وذلك أن الغلط الذى يكون من قبل مناظرة الغير والسماع منه السبب فيه تغليط تلك المواضع اللفظية. والغلط الذى يكون عندما يفكر الإنسان في نفسه السبب فيه تلك المواضع المعنوية. وإن كان قد يعرض عند الفكرة الغلط من قبل الألفاظ فيه. وذلك أن الإنسان إذا فكر، كثيراً ما يخاطب نفسه، كما يفعل مع من يناظره، ويتخيل الألفاظ مع المعاني.

وبالجملة فسبب الغلط في هذه المواضع هو الاشتباه وقلة الاقتدار على التفصيل بين ما هو غير، وبين ما هو هو. فسبب تغليط الألفاظ هو العجز عن التفريق بينها وبين المعاني، وأخذ ما هو مغاير

على أنه هو هو.

وهذا هو بعينه سبب التغليط فيما بالعرض، وذلك ألا يفصل المرء ما يلحق واحداً واحداً من المحمولات الذاتية من الأمور التى بالعرض.

ومن هذا السبب بعينه عرض تغليط موضع اللاحق، لأن هذا الموضع، كما قلنا، داخل فيما بالعرض بجهة ما، وجزء منه.

والغلط الذى يعرض من قبل المطلق والمقيد سببه أن يظن أن الغير هو هو، وذلك يعرض لقلة الاختلاف الذى بينهما.

وكذلك الغلط الذى سببه المصادرة، والذى سببه أخذ ما ليس بعلة علة، والذى سببه أخذ المسائل الكثيرة على أنها واحدة السبب فيه قلة الشعور بالاختلاف الذى بينها، وذلك لقلة الاختلاف الذى بينها في نفسه.

أما أخذ علة ما ليس بعلة، فلقلة الاختلاف الذى بينه وبين ما هو علة في الحقيقة.

وأما المصادرة فالسبب فيه قلة الاختلاف الذى يكون هنالك بين صورة القياس الذى وضع فيه المطلوب نفسه وبين القياس الحقيقي، إذ كانت صورته صورة القياس.

وإذا كان الأمر كذلك، فالسبب في تغليط هذه المواضع يرجع في الجملة إلى شيئين: أحدهما أن يظن ما ليس بقياس أنه قياس الاختلاف بينهما، وأن يظن بما ليس بنقيض أنه لقلة الاختلاف أيضاً بينهما، وذلك يعرض إذا لم تعرف حدود كل واحد منهما على التمام، ولم يتحفظ بهما، أعنى القياس والنقيض.

المبحث الثالث/ اجزاء الصناعة العرضية

تمهيد

"ألم تر إلى الذين يجادلون في آيات الله أنَّى يُصرَفُون"[1]

كثير من المجادلين واكثر منهم المغالطون يضعون المعرفة في غير موضعها عندما يخطئون الوسائل اللغوية الشرعية التي تسهل عملية تحصيلها وتوصيلها وعندما يرغبون في التعليم لا بدافع ترجمة ميدانية لموهبتهم العقلانية ولا للتعبير عن فضول طبيعي وبالبحث عن التنوع والتفرد وإنما لقضاء للحاجة وطلب للشهرة والمجد ولتحقيق للربح الآني والمصلحة المادية وهذا أكبر الأخطاء ومنبع الشرور وخاصة حينما ينعكس ذلك سلبا على العلاقة بين الفكر واللغة وبين الكلام والمعنى ويصبح الذهن منقادا لسلطة الخطاب وتتحول ساحة المجتمع إلى سوق لغوية تشهد تزاحم الأصوات وتناطح اللهجات وتتحول اللغة إلى وسيلة مغالطة وفن من فنون التزييف ويتم

---

(١) سورة غافر، آية ٦٩.

إقحام الكلام البشري في استراتيجيات الخداع والتضليل التي تعتمدها السلطة.

هكذا يبدو أن الدافع إلى الخصومة والنزاع هو الذي يحرك المجهود الاستدلالي الذي يقوم به العقل البشري وذلك لأن الناس يتصارعون فيما بينهم على الكلام وبالكلام من أجل الهيمنة وحين يحاول البعض التعريف بمشاكلهم وعرض قضاياهم عن طريق البيانات المطولة والأقوال المستفيضة يخونهم اللسان وتعجز اللغة عن التعبير ويصابون بالعي، وفي المجمل يحرص وعاظ الأخلاق وخطباء السياسة على ترصيع كلامهم بالجمل الرنانة والألفاظ الجذابة وذلك قصد التأثير في الناس والحصيلة هي دس الغث بالسمين والجيد بالرديء عن طريق شحن النفوس بالمتخيلات والأوهام بغية شحذ العزائم ودفع الهمم نحو العمل.

ثم غني عن البيان أن الخطأ الكبير الذي أوقعتنا فيه المغالطة ناتج عن اعتقادنا بلوغ جواهر الأشياء ومعرفة الأمور بطريقة صحيحة وقدرة العقل البشري على تحصيل المطلق وعدم اقتناعنا بالبعد الاستعمالي للغة وبالطابع التطوري للمعرفة والخاصية النسبية للحقيقة، وهكذا نضني عقولنا في محاولة الكشف عن هذا المعنى الجوهري المشترك باي وسيلة كانت تحقق الهدف دون أن نتفطن إلى أن ما نبحث عنه هو حصيلة محاججة جدلية ضعيفة وسريعة. ومن نوازع ذلك إما القبول برأيه المخالف لمعتقد الآخر والتسليم له، وإما الالتجاء إلى الإيعاز والى العنف لفرض القبول بآرائه وقراراته.

ثم ان كثيرا منهم عند شعوره بالانهزام يلتجأ الى ممارسات غير اخلاقية بعيدة عن الادب والدين والحشمة لم يراعي بها من يمكن ان

يستمع اليه او يشاهده. فيتلفظ بالفاظ بذيئة والاعيب سخيفة يلفظها امام الملأ، غير آبه باحد وما قد تؤثر اخلاقه السيئة وما تلحقه من اضرار قد تصل الى اثارة الفتن والنعرات القبلية او الطائفية او الدينية عند محدودي الفهم عديمي البصيرة من الهمج الرعاع الذين ينعقون مع كل ناعق.

وتتحقق هذه الامور التي تؤدي الى ما لا يحسن عقباه بجملة تداعيات يذكرها الماتن فيما ياتي.

لذا قال (قده): وهي الأمور الخارجة عن نفس متن التبكيت، ومع ذلك موجبة لوقوع الغير في الغلط. ويلتجئ إليها غالبا من يقصر باعه عن مجاراة خصمه بالكلام المقبول والقياس الذي عليه سمة البرهان أو الجدل. والحقد على الخصم والتعَصُب الأعمى لرأي أو مذهب هما اللذان يدعوان خفيف الميزان في المعرفة إلى اتخاذ هذه السبل في المغالطة، حينما يعجز عن المغالطة في نفس القياس التبكيتي.

ومن نافلة القول أن نذكر أن أكثر من يتصدى للخصام والجدل في العقائد والنقد والرد في المذاهب الاجتماعية والسياسية، هم من أولئك خفيفي الميزان، والا فالعلماء والمثقفون أكثر أدبا وصونا لكلامهم وحرصا على سلامة بيانهم، وان تعصبوا وغالطوا. أما طلاب الحق المخلصون له من العلماء فهم النخبة المختارة من البشر الذين يندر وجودهم ندرة الماس في

الفحم، لا يتعصبون لغير الحق ولا يغالطون إلا في الحق. رحمة بالناس وشفقة على عقائدهم، والحقيقة عندهم فوق جميع الاعتبارات، لا تأخذهم فيها لومة لائم. وعلى كل حال، فإن هذه الأمور الخارجة عن التبكيت الموجبة للمغالطة يمكن إرجاعها إلى سبعة أمور:

١ـ التشنيع على الخصم بما هو مسلم عنده أو بما اعترف به.

وذلك بأن ينسبه إلى القول بخلاف الحق أو المشهور، سواء كان ما سلم به أو اعترف به حقيقة هو خلاف الحق أو المشهور أو أنه يظهره بذلك تنكيلا به.

وهذا لا فرق بين أن يكون تشنيعه عليه بقول كان قد قاله سابقا أو يجره إليه بسؤال أو نحوه، مثل أن يوجه إليه سؤالا يردده بين طرفين غير مرددين بين النفي والإثبات، فيكون لهما وجه ثالث أو رابع لا يذكره ويخفيه على الخصم.

ولا شك أن الترديد بين شيئين فقط يوهم لأول وهلة الحصر فيهما، فقد يظن الخصم الحصر فيوقعه فيما يوجب التشنيع عليه.

كأن يقول له مثلا: هل تعتقد أن طاعة الحكومة لازمة في كل شئ أو ليست لازمة أبدا؟ فإن قال بالأول فقد تفرض الحكومة مخالفة ضميره أو واجبه الديني أو الوطني، وهذا شنيع، فيكون الاعتراف به مجالا للتشنيع عليه.

وإن قال بالثاني فان هذا قد يوجب الإخلال بالنظام أو الوقوع في المهالك، وهذا شنيع أيضا، فيكون الاعتراف به مجالا للتشنيع عليه. وقد يغفل الخصم المسؤول عن وجه ثالث فيه التفصيل بين الرأيين لينقذ نفسه من هذه الورطة. وهذا ونحوه قد يوجب ارتباك الخصم وحيرته، فيغلط في اختياره ورأيه ويضيع عليه وجه الصواب.

٢- أن يدفعه إلى القول الباطل أو الشنيع، بأن يخدعه ليقول ذلك وهو غافل، فيوقعه في الغلط، إما بسؤال أو محاورة يوهمه فيها خلاف الواقع والمشهور.

٣- أن يثير في نفسه الغضب أو الشعور بنقصه، فيربك عليه تفكيره وتوجه ذهنه، مثل أن يشتمه أو يقدح فيه أو يخجله أو يحقره أو يستهزئ به أو يسفهه أو يسأله عن أشياء يجهلها أو يلفت نظر الحاضرين إلى ما فيه من عيوب جسمية أو نفسية.

٤- أن يستعمل معه الألفاظ الغريبة والمصطلحات غير المتداولة والعبارات المغلقة، فيحيره ولا يدري ما يجيب به، فيغلط.

٥- أن يدس في كلامه الحشو والزوائد الخارجة عن الصدد أو الكلام غير المفهوم أو يطول في كلامه تطويلا مملا بما يجعله يفقد الإحاطة بجميع الكلام وربط صدره بذيله.

٦- أن يستعين على إسكاته وإرباكه برفع الصوت والصراخ وحركات اليدين وضرب أحدهما بالأخرى والقيام والقعود،

ونحوها من الحركات المثيرة المهيجة والمربكة.

٧ـ أن يعيره بعبارات تبدو أنها تفقد ميزة آراء الخصم وصحتها في نظر العامة، أو تحمله على التشكيك أو الزهد فيها.

وهذا أمر يستعمله أكثر المتخاصمين من القديم، مثل: تعبير خصوم أتباع آل البيت عنهم بالرافضة، وتعبير ذوي السلطات عن المطالبين بحقوقهم في هذا العصر بالثوار أو العصابات أو المفسدين أو قطاع الطريق أو نحو ذلك، وتعبير دعاة التجدد عن أهل الدين بالرجعيين، وعن الآراء القديمة بالخرافات، وتعبير المتمسكين بالقديم دعاة الإصلاح بالمتجددين أو الكافرين أو الزنادقة .. وهكذا. يتخذ كل خصم لخصمه عبارات معيرة ومعبرة عن بطلان آرائه ومقاصده مما يطول شرحه.

الله تعالى

يعصمنا من المغالطات

وقول الزور أنه أكرم مسؤول

انتهى الجزء الثالث

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

الحمد لله
الذي وفقنا لختم كتاب ثالث بتوفيقه
من الظفر بلطائف منطق المظفر بتحميده
وهدانا إلى تصدير الكلام بتمجيده
وألهمنا الإقرار بكلمة توحيده
وبعثنا على طلب الحق وتمهيده
والصلاة على المصطفين من عبيده
خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتأييده

وبعد فكما أن أكمل المعارف وأجلها شأنا وأصدق العلوم وأحكمها تبيانا هي المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك أشرف ما ينسب إلى الحقيقة واليقين من جملتها وأولاها بأن توقف الهمة طول العمر على قنيتها هو معرفة أعيان الموجودات المترتبة المبتدئة من مُوجدها ومُبدئها والعلم بأسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية إلى غايتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بمنطق الحكمة النظرية التي تتمتع باقتنائها العقول البشرية وكما أن المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتأسيس والتمهيد كذلك المتأخرون الخائضون فيها قضوا حق من قبلهم بالتلخيص والتجريد فاعلم يا طالب المنطق أن هذا كتاب وسمناه بالظفر بلطائف منطق المظفر ان شاء الله تعالى ستنشرح له صدور المنصفين ويعظم بأذن الله قدره بلطفه اولا، وبما وفقني اليه مما اشتمل عليه من الفوائد الفرائد في صدور قوم مؤمنين ولا يعرف ما اشتمل عليه من المعارف الحقة إلا من كان من المحققين، ولم أذكر فيه من المبادئ التي يذكرها المصنفون في هذا الفن إلا ما كان لذكره مزيد فائدة يتعلق به تعلقا تاما وينتفع بها فيه انتفاعا زائدا، وأما المقاصد فقد كشفت لك عنها الحجاب كشفا يتميز به الخطأ من الصواب بعد أن كانت مستورة عن أعين الناظرين بأكثف حجاب اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد.

المصادر ومراجع التحقيق

١. الاشارات والتنبيهات ابن سينا حاشية الشيخ الطوسي .

٢. الجوهر النضيد المحقق نصير الدين الطوسي شرح العلامة الحلي.

٣. ابن سينا، منطق الشفاء، تحقيق ابو العلا عفيفي،كذلك: البرهان، تحقيق ابو العلا عفيفي، .

٤. منطق ارسطو، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٨م.

٥. ارسطو، عبد الرحمن بدوي: دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية.

٦. تفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد: المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٨٦م.

٧. الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني.

٨. تلخيص السفسطة ابن رشد.

٩. تلخيص الخطابة ابن رشد.

١٠. تلخيص المنطق ابن رشد.

١١. المنطق ومناهج البحث، ماهر عبد القادر: دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ. ١٩٨٥م.

١٢ . النجاة، ابن سينا: مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ١٩٣٨، ص١٦٧-١٦٨ .

١٣ . تاريخ الفكر الفلسفي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

١٤ . معيار العلم، الغزالي: تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ١٩٦١م.

١٥ . المنطق الوضعي، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٦١م.

١٦ . شرح المطالع قطب الدين الرازي للجرجاني.

١٧ . منظومة الملا هادي السبزواري.

١٨ . فلسفتنا، والاسس المنطقية للاستقراء. السيد الشهيد الصدر.

المصادر والمراجع الانجليزية:

- AHISTORY OF FORMAL LOGIC. broche n ski I.M

  TRANSLATED BY THOMAS IVO . ١٩٧٠.

- medieval logic. Boehner. p . Manchester university press. ١٩٥٦.

فهرس الظفر بلطائف منطق المظفر / الكتاب الثالث

المقدمة الظفرية ٧

البابُ السادِس: الصّناعات الخمس

تمهيد: ١٩
مبادئ الأقيسة ٣١
اولا- اليقينات ٣٣
١. الأوليات ٣٦
٢. المشاهدات ٣٩
٣. التجربيات ٤٠
٤. المتواترات ٤٣
٥. الحدسيات ٤٤
٦. الفطريات ٥٠
ثانيا- المظنونات ٥٩
٣. المشهورات ٦٣
اقسام المشهورات ٦٩
١. الواجبات القبول ٧٠

٢. التأديبات الصلاحية ٧١
المراد من العقل وحكم العقل ٧٧
٣. الخُلقيّاتْ ٨٢
٤. الإنفعاليات ٨٩
٥. العاديّات ٩٠
٦. الاستقرائيات ٩٢
٤. الوهميات ٩٣
٥. المسلمات ٩٨
٦. المقبولات ١٠٠
٧. المشبهات ١٠١
٨ . المخيلات ١٠٣
أقسام الاقيسة بحسب المادة ١٠٦
فائدة الصناعات الخمس على الاجمال ١٠٨

الفصل الاول / صناعة البرهان

اولا- حقيقة البرهان ١١٨
ثانيا- البرهان قياس ١٢٢
ثالثا- البرهان لمّي وانيّ ١٢٤
رابعا- اقسام البرهان الإني ١٣٦
خامسا- الطريق الاساس الفكري لتحصيل البرهان ١٤١
البرهان اللمي مطلق وغير مطلق ١٥٠
معنى العلة في البرهان اللمي ١٥٦
تعقيب وتوضيح في اخذ العلل حدودا وسطى ١٥٩
شروط مقدمات البرهان ١٦٩
معنى الذاتي في كتاب البرهان ١٨٢

معنى الاولّي ١٩٤

الفصل الثاني / صناعة الجدل أو آداب المناظرة الطوبيقيا

المبحث الاول- القواعد والاصول ٢٠٠
المبادئ التصورية لصناعة الجدل ٢٠١
مقدمة ٢٠١
مفهوم الحجاج في صناعة الجدل وآدب المناظرة ٢٠٧
الفرق بين الجدال والحجاج ٢١٢
الفرق بين الجدال والمراء ٢١٢
الفرق بين الجدل والمناظرة والمحاورة ٢١٢
الجدل في الكتاب العزيز ٢١٣
أهم خصائص الجدل القرآني ٢١٥
نشأة علم الجدل وأهم المصنفات فيه ٢١٩
من فوائد وثمرات علم الجدل ٢١٩
(١)- مصطلحات هذه الصناعة ٢٢٣
(٢)- وجه الحاجة الى الجدل ٢٣٥
(٣)- المقارنة بين الجدل والبرهان ٢٣٩
(٤)- تعريف الجدل ٢٤٣
تعريف الجدل في الاصطلاح المنطقي ٢٤٤
(٥)- فوائد الجدل ٢٤٥
(٦)- السؤال والجواب ٢٥٠
(٧)- مبادئ الجدل ٢٥٤
اقسام المشهورات ٢٦٣
(٨)- مقدمات الجدل ٢٦٦

(٩)- مسائل الجدل ٢٦٨
(١٠)- مطالب الجدل ٢٧١
(١١)- ادوات هذه الصناعة ٢٧٥
المبحث الثاني - المواضع ٢٨٥
الأورغانون ٢٨٦
(١)- معنى الموضع ٢٩١
(٢)- فائدة الموضع وسر التسمية ٢٩٩
(٣)- اصناف المواضع ٣٠٢
مواضع الحدّ ٣٠٨
مواضع الهو هو ٣١٠
توضيح مصطلح الإنقطاع في الجدل ٣١١
(٤)- مواضع الإثبات والإبطال ٣١٧
(٥)- مواضع الأولى والآثر ٣٢١
المبحث الثالث . الوصايا ٣٢٥
(١)- تعليمات للسائل ٣٢٨
(٢)- تعليمات للمجيب..... ٣٣٦
(٣)- تعليمات مشتركة للسائل والمجيب او اداب المناظرة..... ٣٤٢
(أ)- وصايا مشتركة بين السائل والمجيب ٣٤٢
(ب)- آداب الحوار والمناظرة ٣٤٨
آداب الحوار الصحيح بالايجاز..... ٣٥٠
أهلية المحاور : ٣٥١
سلوك الطرق العلمية والتزامها ٣٥٦

الفصل الثالث / صناعة الخطابة

الريطورية

المبحث الاول ـ الاصول والقواعد ٣٦٧
تمهيد ٣٦٧
(١)- وجه الحاجة الى الخطابة ٣٧٣
(٢)- وظائف الخطابة وفوائدها ٣٨٥
ماهو نوع الاقتناع الذي تحدثه الخطابة؟ ٣٨٩
(٣) تعريف هذه الصناعة وبيان معنى الخطابة ٣٩١
(٤)- اجزاء الخطابة ٤٠٠
العمود والأعوان ٤٠٦
(٥)- العمود ٤١٠
(٦)- الاستدراجات بحسب القائل ٤١٣
(٧)- الاستدراجات بحسب القول ٤٢٠
(٨)- الاستدراجات بحسب المخاطب ٤٢٤
(٩)- شهادة القول ٤٣٠
آداب تتعلق بالخطيب أثناء خطبته وهي: ٤٣٦
(١٠)- شهادة الحال ٤٣٧
(١١)- الفرق بين الخطابة والجدل ٤٤٠
(١٢)- اركان الخطابة ٤٤٥
(١٣)- اصناف المخاطبات ٤٤٩
(١٤)- صور تأليف الخطابة ومصطلحاته ٤٥٥
(١٥)- الضمير ٤٥٩
(١٦)- التمثيل ٤٦٢
المبحث الثاني ـ الانواع ٤٦٧
(١)- تمهيد ٤٦٧

(٢)- الانواع المتعلقة بالمنافرات ٤٧٠
(٣)- الانواع المتعلقة بالمشاجرات ٤٧٦
(٤)- الانواع المتعلقة بالمشاورات ٤٨١
المبحث الثالث . التوابع ٤٨٩
(١)- تمهيد ٤٨٩
(٢)- حال الالفاظ..... ٤٩٠
(٣)- نظم وترتيب الاقوال الخطابية ٥٠٠
(٤)- الاخذ بالوجوه..... ٥٠٤

الفصل الرابع/ صناعة الشعر

تمهيد في صناعة الشعر ووجه تعلمه ٥١٣
صناعة الشعر من فنون كلام العرب ٥١٦
تعريف الشعر..... ٥٢٥
فائدته (صناعة الشعر) ٥٣٠
السبب في تاثيره على النفوس..... ٥٣٢
بماذا يكون الشعر شعراً؟ ٥٣٤
اكذبه اعذبه ٥٤٠
القضايا المخيلات وتاثيرها ٥٤٤
هل هناك قاعدة للقضايا المخيلات؟..... ٥٥٣
من أين تتولد ملكة الشعر؟..... ٥٥٥
صلة الشعر بالعقل الباطن ٥٦٠

الفصل الخامس/ صناعة المغالطة

سوفسطيقا

المبحث الاول . المقدمات ٥٦٧
(١)- معنى المغالطة وبماذا تتحقق ٥٧٢
توضيح مصطلح (التبكيت) ٥٧٧
(٢)- اغراض المغالطة ٥٨٣
(٥)- فائدة هذه الصناعة ٥٨٥
(٤)- موضوع هذه الصناعة وموادها ٥٨٧
(٥)- اجزاء هذه الصناعة ٥٨٩
المبحث الثاني/اجزاء الصناعة الذاتية ٥٩١
تمهيد: أنواع الغلط ٥٩١
(١)- المغالطات اللفظية ٥٩٧
١. المغالطة باشتراك الاسم ٥٩٩
٢. المغالطة في هيئة اللفظ الذاتية ٦٠١
٣. المغالطة في الاعراب والاعجام ٦٠١
٤. مغالطة المماراة ٦٠٣
مغالطة التركيب ٦٠٤
٥. مغالطة تركيب المفصل ٦٠٦
مغالطة تركيب المفصل: Fallacy of composition ٦٠٦
٦. مغالطة تفصيل المركب ٦٠٩
مغالطة تفصيل المركب: Fallacy of division ٦٠٩
(٢)- المغالطات المعنوية ٦١٠
١. ايهام الانعكاس ٦٢١
٢. أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ٦٢١
٣. سوء اعتبار الحمل ٦٢٤
٤. جمع المسائل في مسألة واحدة ٦٢٥
٥. سوء التأليف ٦٢٨

٦. المصادرة على المطلوب ٦٣١
٧. وضع ما ليس بعلة علة ٦٣٣
المبحث الثالث/ اجزاء الصناعة العرضية ٦٣٧
تمهيد ٦٣٧
المصادر ومراجع التحقيق ٦٤٧
فهرس الظفر بلطائف منطق المظفر / الكتاب الثالث ٦٤٧