

٣ - ثم تضيق الدائرة في ﴿أَنْ تَقُولُوا﴾ حيث تختص بالمشركين والملحدين على مدار الزمن، لاختصاص هذه القولة بالمنحرفين عن توحيد الله، اعتذاراً بالغفلة القاصرة.

ثم تضيق ثان في ﴿أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ فإنها تختص بقسم من المشركين وهم الذين لهم آباء مشركون فهم أولاء ﴿ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ لمقابلة الذرية بالآباء، فهم ذرية مشركة دون آباء مشركين.

٤ - ﴿أَخَذَ﴾ تلمح إلى ما أعطاه الله تعالى ﴿بَنِي آدَمَ﴾ والأخذ هو أخذ الميثاق على فطرهم بما فطرها على معرفته بتوحيده.

٥ - وهنا ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ دون «أشهدهم أنفسهم» أو «أشهدهم لأنفسهم» شاهد لا مرد له أن القصد من ذلك هو الإشهاد «على» احتجاجاً بالمشهود به: «الفطرة» على المشهود عليه: ﴿بَنِي آدَمَ﴾.

فالفطرة التوحيدية - إذاً - حجة ناظرة حاضرة ربانية في أعماق أعماق الروح، ليست لتنفصل عن الإنسان أيّاً كان، فهو بين غافل عنها تقصيراً: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ ولا تعذره هذه الغفلة المقصرة، أو ذاكر لها بدرجاته، فمؤمن بالله.

ثم لا نجد من هو غافل عنها قصوراً، مهما كان قاصراً عن عقلية التكليف أم مجنوناً، وإن كان الله لا يعذب غير المكلفين رحمة منه.

فالفطرة الحاضرة مع الإنسان ما هو كائن على أية حال، هي الحجة العاصمة المعصومة الربانية، وهي مع العقلية التكليفية تصبحان حجتين داخليتين، لا يقبل أي عذر بعدهما أبداً.

فمهما غفل الإنسان أو تغافل عما سواه وعمن سواه، ليس ليغفل عن نفسه الأصيلة وهي فطرته، إلا تغافلاً مقصراً يخسر فيه نفسه فيخسر كل شيء.

## رجعة أخرى إلى آية الذر في ملاحظات:

١ - آية الفطرة تعم الناس من آدم وبنيه، فكيف اختصت آية الذرية ببني آدم، والفطرة هي الفطرة والميثاق هو الميثاق؟ والآيتان تعنيان عهداً واحداً؟

﴿بَنِيَّ ءَادَمَ﴾ قد تعني آدم وبنيه، وهذه صورة رائعة عن سيرة كلامية رائجة؟ أو أن آدم نفسه استثنى في ذلك المسرح حيث الحجّة الثانية ﴿أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ ءَابَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ لا تشمله إذ لم يكن له أب أو آباء، ولم يكن ذرية من بعد آباء لكي تصح له هذه الحجّة لو كان مشركاً، وهذا أصح بل هو الصحيح لا سواه، ثم حجة الغفلة لآدم لو لا حجة الفطرة، غير قائمة بعد ما عهد الله إليه مهما نسي حين عصى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ ءَادَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ (١).

وأما بنو آدم ككلّ فليسوا ممن يوحى إليه حتى يكون له عهد - غير الفطرة - بالوحي، إذا ف ﴿بَنِيَّ ءَادَمَ﴾ صيغة قاصدة هادفة.

٢ - ما هو موقع ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (١٧٢) أو ﴿نَقُولُوا﴾ (١٧٣) وتلك المسئلة الفطرية تطارد تلك القولة وهذه؟

جوابه أن هناك حذفاً - ك: حذراً أن تقولوا - لئلا تقولوا وأشباهه، لأنه معلوم بقريئة المقام.

٣ - لو كان ﴿ذُرِّيَّتِهِمْ﴾ هي كيان لهم ذري قبل كونهم فيه يعقلون ويتساءلون، فالتعبير الصحيح «وإذ خلق ربك الإنسان ذرا قبل كونه الآن» دون حاجة إلى ﴿بَنِيَّ ءَادَمَ﴾ فإنه يتطلب خلق آدم كما هو قبل ذلك الأخذ حتى يكون له بنون، وكذلك نسله ﴿بَنِيَّ ءَادَمَ﴾ حتى تكون لهم ظهور فذرية،

(١) سورة طه، الآية: ١١٥.

مما يدل على أن الأخذ كان ضمن تناسل آدم وبنيه، فهو إذا بعد كونهم الحالي دون كيان ذري قبل كونهم، فإنه كيان دون تناسل كما في الخلق الثاني يوم الآخرة، كما وروايات عالم الذر تقول كلمة واحدة - إلا قليلاً - أنه خلقهم أولاً قبل خلقهم في تناسل، ثم ولد من ولد على غرار ما خلق أولاً في ذر! إذا ف «بني آدم - ظهورهم - ذريتهم» ذلك المثلث الرائع مما يضاف إلى أدلة سابقة لنا سابقة أن ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ في ذلك الأخذ هي ﴿فَطَرَتْ اللَّهُ أَلَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (١).

أجل إن كانت روايات الذر هذه تعني غير ما تعنيه الآية، دون صلة تفسيرية لها، فقد تقبل فيما يعقل ولا يطارد الضرورة القرآنية أم أية ضرورة، ولكن الأكثرية الساحقة منها تظهر في مظهر التفسير لآية الذر، فلا مجال لتصديقها أو ترد إلى قائلها.

٤ - ترى وما هو الداعي لهكذا تعابير متشابهة في أفصح بيان وأبلغه حتى يختلف في تفسيرها الناظرون؟

على حدّ تفسير الإمام الرضا عليه السلام للمتشابه: «المتشابه ما اشتبه علمه على جاهله» لا تشابه في متشابهات القرآن دلاليّاً حيث الدلالات مستقيمة كأقوم ما يكون وأقيمه، وإنما التشابه فيها معنوي لبعد البعيدين عن غوامض المعاني فمتشابهة، وقرب القريبين إليها على درجاتهم فمحكمة، وقد تنحصر المتشابهات في أسماء الله وصفاته وأفعاله المشتركة الاستعمال لفظياً بينه وبين خلقه كالسمع والبصر واليد وما أشبه حيث تسحب معانيها الخلقية عند المجاهيل إلى الخالق سبحانه، فلا بد من تجريدتها عن المعاني الخلقية، كما لا بد من تجريد المستعملة في الخلق عن المعاني الخلقية كلفظ الخالق.

(١) سورة الروم، الآية: ٣٠.

ولأن ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ تحمل معنى غامضاً قلما يعيه المعنيون بها المخاطبون، لذلك صيغت آية الفطرة بصيغة المسائلة، وفي تجاوب رائع بالغ بين الآيتين يلمع المعني منهما لمن أمعن النظر فيهما، ففي كلّ تشابه من جهة وإحكام من أخرى، توضّح كلّ تشابه الأخرى هي الأخرى في توضيح الأولى كما بينا، والله أعلم بما يعنيه وليس علينا ولا لنا إلا الإمعان في القرآن لتتروى من معين معانيه.

ذلك، والفطرة الإنسانية لا تشذ نسمة قط وكما يروى عن النبي ﷺ :  
«ما من نسمة تولد إلا ولدت على الفطرة»<sup>(١)</sup> «كل إنسان تلده أمه على الفطرة»<sup>(٢)</sup> «الحمد لله الذي هداك للفطرة»<sup>(٣)</sup>.

### تلحيقه حول ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ﴾ :

إن ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ هي الذاتية العريقة الإنسانية منذ ﴿أَنشَأْنَهُ خَلْقًا آخَرَ﴾<sup>(٤)</sup> وهو الروح الإنساني، وعلى مدار حياته صغيراً وكبيراً عالماً وجاهلاً عاقلاً ومجنوناً، فطالما العقل يأتي بعد ربح من خلق الروح، وقد يزول بالجنون، ولكن الفطرة الإنسانية ليست لتزول، فهي ما به الإنسان إنسان وما أشبهه من نفسياته، ومهما زال عن الإنسان أي شيء منه ليست لتزول عنه الفطرة الإنسانية.

ولأن المعرفة الربانية الصالحة ليست إلا بذريعة العصمة الربانية، فالمعرفة الفطرية الخالصة هي الصالحة، وسائر المعرفة كالسفة فالسفة مهما

(١) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي (١٧٩) حم ٣، ٤٣٥، ٤، ٢٤.

(٢) المصدر م قدر ٢٥.

(٣) المصدر في تفسير سورة ١٧، ٣، أشربة ١، م اشربة ٤١، دى أشربة ١.

(٤) سورة المؤمنون، الآية: ١٤.

كانت لا عقل العقلاء، إلا إذا تبني في معرفته فطرته الخالصة غير المحجوبة بأي حجاب، وهنا يعرف المعني من قوله ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» حيث المعروف من النفس، الذي يعرف به الرب ليس إلا أنفس أبعاد النفس الإنسانية وأمسها بذات الإنسان وهو ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ وعلى حد تعبير الرسول ﷺ: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة»<sup>(١)</sup> فطالما العقل - فضلاً عن الحس - قد يخطأ حتى في المستقلات العقلية، فضلاً عن غيرها، ليست الفطرة لتخطئ في المستقلات الفطرية، فهي كنز للعقل يتبناها في سلوكه إلى الله، مستنيراً من شرعة الله في تعالیه.

فقد يرسم هندسة الإنسانية الصالحة مثلث الفطرة والعقلية والشرعة، فالعقلية الصالحة هي الوسيطة بين الفطرة كأصل الدين وأثافيّه، وبين الشرعة كتكملة له، فالعقل المستفيد بين مستفادين معصومين تكويناً هو الفطرة وتشريعاً هو الشرعة، وكما لا تبديل لشرعة الله في أصلها، كذلك ﴿لَا بُدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾<sup>(٢)</sup>: فطرت الله، وإنما العقل يتكامل بين هذين معرفياً وعملياً، كلما ازدادت المعرفة إزداد العمل الصالح، عدّة وعدّة، وكلما إزداد العمل الصالح بعدته وعدته، ازدادت المعرفة، فالمعرفة والعمل الصالح هما جناحان للطائر القدسي الإنساني براحة العقل وزاد الفطرة والشرعة، «ولا ينبئك مثل خبير».

ذلك، فمن «عرف نفسه» هكذا «فقد عرف ربه» قدر المقدر والمقدر من صالح السلوك إلى الله، ومن لم يعرف نفسه لم يعرف ربه ولا سواه،

(١) مفتاح كنوز السنة نقلاً عن بخ ك ٢٣ ب ٨٠ و ٩٣، ك ٦٥ سورة ٣٠، ك ٨٢ ب ٣ مس - ك ٤٦ ح ٢٢ - ٢٥ بد - ك ٣٩ ب ١٧ تر - ك ١٦ ح ٥٢ حم - ثان ص ٢٣٣ و ٢٥٣ و ٢٧٥ و ٢٨٢ و ٣١ و ٣٤٦ و ٣٩٣ و ٤١٠ و ٤٨١، ثالث ص ٢٥٣ و ٤٣٥، رابع ص ٢٤ ط - ح ٢٣٥٩ و ٢٤٣٣ قد - ص ٣٦١.

(٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.

حيث الجاهل بنفسه هو أجهل بغيره دون ريب، فمن ضل عن نفسه فقد ضل عن ربه ومربويه، فهو ضال عن الحياة الإنسانية عن بكرتها.

ذلك، فسائر الطرق المختلفة المختلفة، فلسفية وعرفانية أمأهيه، غير طريق الفطرة بالعقلية الصالحة والشرعة الربانية، هي طرق ملتوية غير معصومة مهما كانت صالحة غير مدخولة، حيث التغاضي عن الفطرة كأصل تكويني معصوم، مع التغاضي عن الشرعة كأصل تشريعي معصوم، إنه تغاض مذموم مآثوم، ولا بد في سبيل معرفة الله من زاد معصوم هو الفطرة، وراحلة معصومة هي الشرعة، حتى يسلك سالك العقل سبيله الصالحة وصراطه المستقيم إلى الله.

ولا بد في ذلك السلوك من سلبات وإيجابيات، سلباً للغشاوات عن الفطرة والعقلية التي تتباناً، وعن الشرعة فيما حرفت، وإيجاباً لأحكام الفطرة إحصاماً لأحكام العقل، وإيجاباً للتعقل في استنباط الأحكام الفطرية، وإيجاباً للشرعة تكملة للأحكام الفطرية والعقلية في مستقالاتها، وإبداعاً في غير المستقالات فطرية وعقلية.

ذلك، ولو كانت معرفة الله بدرجاتها بحاجة إلى مقدمات منطقية وفلسفية وعرفانية وعلمية مصطلحة، لكانت منحصرة في الأخصائين في هذه الصلاحيات، وهي في نفس الوقت غير معصومة عن الأخطاء قاصرة ومقصرة، ولكنما المعرفة الفطرية هي الكاملة الشاملة كل ذي فطرة، ثم وهي تتكامل بالعقلية الصالحة التي تتبناها كأصل أول، ثم تتبنى شرعة الله كأصل ثان، فهي - إذاً - سائرة مسيرها إلى معرفة الله بجناحي الفطرة والشرعة، مستزيدة في هذه السبيل بزائد التعقل فالمعرفة والعمل الصالح.

ومهما كان الإنسان قاصراً في سائر القوات المدركة بتقشير أو قصور، ليس هو قاصراً في فطرته، فمهما عاند في تكذيب آيات الله آفاقية وأنفسية،

فليس له أن يعاند فطرته حين تظهر دون إختياره عند ما تنقطع كافة الأسباب الحيوية التي يعتمد عليها، حيث الذات الإنساني تتعلق بنقطة مجهولة مرموزة وهي نقطة الربوبية، وهنا يفحم الناصر لوجود الله ووحدانيته بكلمته الفطرة «بلى» إجابة عن ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ حيث هي محاكاة عن حكم الفطرة، دون مقابلة لفظية.

ولأنه لا يقدر الإنسان إلا على حجة بالغة إلهية ذاتية معصومة تبلغ به إلى حجته الشرعية، لذلك فطره على فطرته المعصومة في حدود أحكامها حيث لا تخطأ فيها إذا ظلت دون حجاب، دونما إذا ضلت بحجاب.

إذاً فلله الحجة البالغة على الإنسان أياً كان وأيان، وطالما يتغافل الإنسان عن ربه قضية الشهوة والحيونة والمصلحية المادية لحد تصد عنه كل آيات الله البيئات آفاقية وأنفسية، وحتى الفطرة حيث تحجب بحجاباتها، فليس في وقت من الأوقات فاضيا عن هذه الحجة الفائضة، فقد يبرزها الله عند الحجاب المطلق المطبق بقصور أم تقصير بما يقطع الله عنه كل الأسباب التي كان يعتمد عليها، فهنا لك يجد ربه وجداناً في أعماق أعماق نفسه المسمى بـ ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾.

ولما اكتملت الحجة الأنفسية والآفاقية لتوحيد الله، فلا عاذرة للإنسان أياً كان وأيان في ضلاله عن التوحيد الحق وحق التوحيد: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ عاذرة ذاتية، حيث الغفلة عن «ربنا الله» هي غفلة مقصرة قاصدة، وليست قاصرة ذاتية.

﴿أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ فإن جو الإشراك بأباء وسواهم، لا يعذر اتباع الذرية، التاركة لذواتها، التابعة لما يضادها.

ذلك، وكافة التذكيرات الأصيلة القرآنية تعني - فيما تعنيه - الذكرى

الفطرية، المغشوة بغشاوات الأهواء الطائشة، فما دامت الفطرة خاملة غائبة فإنسانية الإنسان ككل هي غائبة، لأنها أصل الدين الحنيف، أمام كل جنيف.

ذلك، فدين الفطرة - كأصل - هو الذي يدان به للسالك إلى الله، دون دين الفلسفة والعرفان وما أشبه، إذ لا عصمة فيها بما فيها من تقصيرات وقصورات فتضادات وتناقضات، وأنها - ولو كانت صحيحة صالحة للسالك إلى الله، لا تعم كافة المكلفين.

فالفلسفة التي تتبنى المنطق العلمي نجدتها بنائها خالطاً غالطاً، فأثافيها المنطق العلمي - دون المنطق الفطري المؤيد بالكتاب والسنة - نجد فيه - لأقل تقدير - اختلافات بين علمائه عديد أبجدية «الله» (٦٦) وكما استخرجها عيلم نحري وعلامة كبير كان في سلك الفلاسفة المنطقيين والعرفاء الرسميين، ثم أصبح من أكبر المعارضين لذلك الثالث! (١).

(١) إنه أستاذنا الأقدم بحر المعارف الربانية، المتحقق بحقيقة من المعرفة الشهودية المغفور له الحاج الميرزا مهدي الإصبهاني المشهد موطناً، وقد نقل عنه ذلك العدد بعض تلاميذه الكبار ننقله عنه بتصليحات أدبية واختصاراً:

اختلفوا في:

- ١ - أن المنطق علم أم لا كما في منطق الإشارات.
- ٢ - وفي أنه علم آلي أم استقلالي، وينبعث منه الاختلاف في تعريف المنطق «المصدر».
- ٣ - وأنه من الحكمة النظرية أو العملية.
- ٤ - ثم في أنه من الأصول أو الفروع: (منطق الشفاء).
- ٥ - وفي موضوعه هل هو الألفاظ من حيث دلالتها على معانيها؟ أم هو نفس المعاني المدلولة بها؟ (شرح المطالع).
- ٦ - وفي موضوعه وهو التصديق هل هو الحكم؟ أم ملازم له؟ أم مركب من أمور أربعة؟ أم مشروط بها؟ وأن المقسم للتصور والتصديق ما هو؟ (رسالة صدر المتألهين في التصور والتصديق المطبوع ذيل، جوهر النضيد في منطق التجريد).
- ٧ - وفي أن الافتقار إلى المنطق هل هو إلى كل قوانينها؟ أم البعض الذي يكون بمنزلة =



= الدعائم؟ وصدر المتألهين في هامشه على حكمة الإشراق - بعد نقض وإبرام كثير - يقول: ما من مسألة من مسائل المنطق إلا ولها دخل في العصمة من الخطأ، إما قريباً أو بعيداً ولأن في مسائله معركة متضادة الآراء فلا عصمة فيها أبداً.

٨ - وفي أن اكتساب المجهولات التصورية بل والتصديقية هل هو ممكن أو ممتنع؟ وأول من أبدى هذا السؤال هو «مائن» وقد عرضه على سقراط وله في هذا المقام إشكالات ذكرهما شارح المطالع في أواخر مبحث الحدود، وقد أشار إليهما صدر المتألهين في هامش حكمة الإشراق في أواخر الضابط السابع، وأجاب عن الأول بما يرجع محصله إلى أن: «لو أن العلم بوجه الشيء هو العلم بالشيء من ذلك الوجه» على ما ظنه من لا تحقيق له، لزم أن يكون جميع الأشياء معلومة لنا مع عدم اتجاه عقولنا إليها، وذلك بين الاستحالة فكم بين كلامه وكلام الصور من المناقضة.

٩ - وفي تعريف الفكر هل هو ترتيب أمر أو أمور؟ ومنه ينبعث الاختلاف في أن التعريف بالفصل وحده وبالخاصة وحدها جائز أم لا، ثم تنازعوا في أن الشيء هل هو مأخوذ في المشتق أم لا، وقال المحقق الطوسي في «شرح الإشارات» وإنما قال: عن أمور ولم يقل عن أمر واحد؟ لأن المبادئ التي ينتقل عنها إلى المطالب انتقالاتاً صناعياً إنما تكون فرق الواحدة وهي أجزاء الأقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين.

فهذه حال أصل المنطق وموضوعه، وأما مباحثه فقد اختلفوا في: ١٠ - أن الدلالة هل هي تابعة للإرادة كما قال الشيخ وأتباعه - ولذا لم يعتبروا فيه الحيثية في تعريف الدلالات - أم ليست بتابعة لها كما قال صاحب المطالع وشارحه، ولذلك اعتبروا هذا القيد لئلا ينتقض تعريفها في صورة الاشتراك اللفظي، ثم إنه يعلم مراد الشيخ من الدلالة هل هي التصديقية أو التصورية؟

١١ - وفي حقيقة الدلالة الالتزامية أن اللزوم الذهني كما الخارجي هل يعتبر فيها أم لا؟ فالشيخ الإشراقي يقول بعدم اعتباره، وأن المعتبر هو اللزوم الخارجي، فالنسبة بين دلالة المطابقة والالتزام هي التساوي، إذ كلما تحققت المطابقة تحققت الالتزام وبالعكس، وأنه كلما تحققت التضمن تحققت الالتزام، فالنسبة بينهما عموم مطلق، وتبعه في أصل المبني شارح المطالع وشارح حكمة الإشراق، وقد ذهب كثير من المتأخرين إلى الإعتبار فخالفوا الشيخ الإشراقي في النسبة بين المطابقة والالتزام، وكذا بين التضمن والالتزام كما هي مشهورة عندهم.

١٢ - وأن الدلالة الالتزامية هل هي مهجورة - فقط - في الحدود التامة؟ أم وفي كل الحدود والرسوم بقسميها؟ فذهب الشيخ والمحقق الطوسي إلى الأول، قال المحقق في شرح الإرشاد: والحق فيه أن الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة، لا =

- = يجوز أن يستعمل، وأما في سائر المواضع فقد يعتبر، ولولا اعتباره لم يستعمل في الحدود والرسوم الناقصة الخالية من الأجناس، إذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات إلا بالالتزام، فإن الحد هو القول الدال على الماهية، وهذا اللفظ يقع بالاشتراك على الحد والرسم التامين والناقصين، وأما صاحب المحاكمات فقد خالف الشيخ المحقق في ذلك وذهب إلى عدم دلالة الحد الناقص والرسم على الماهية فهو خالفهما في جواز استعمال الدلالة الالتزامية في الحدود الناقصة والرسوم، وذهب إلى عدم جوازه.
- ١٣ - في أن النسب هل هي محصورة في الأربع المشهورة أم أزيد منها؟ وقد أشكل على الحصر فيها باللاممكن بالإمكان العام وباللاشيء، حيث إن بينهما لا توجد واحدة منها، وشارح المطالع سلّم الأشكال وأنكر الحصر، ثم وأشكل في كون نقيضي المتساويين متساويين، وفي أن نقيض الأعم المطلق أخصى مطلقاً.
- ١٤ - واختلفوا في تعريف الكلي الطبيعي الذي هو معروض للمنطقي، والشيخ عرّفه بما ينافي كلام المشهور (راجع شرح المطالع عند نقله كلام الشيخ في هذا الباب) ثم أشكل في انحصار تقسيم الكلي إلى الكليات الخمس إشكالات ست، في أن المقسم هل هو الكلي الفرد أو لا؟ (المصدر).
- ١٥ - وفي أن تعريف الجنس هل هو حدّ له أم رسم؟ فالشيخ والإمام الرازي وشارح المطالع جعلوه حدّاً له، وصاحب المطالع والمشهور جعلوه رسماً، ومن هذا الاختلاف ينبعث التردد في تقويم الجنس المنطقي أو الطبيعي أو العقلي (المصدر) والعجب أن بعض قدماء المنطقيين لم يفرقوا بين الجنس والفصل، والأعجب توهم جماعة منهم عند سماع: إن كلّ جنس معقول في جواب ما هو: أن كلّ منقول في جواب ما هو جنس، ولذلك أنكروا الحد التام، وقد تعرض الشيخ كلا الوهمين (راجع الإشارات).
- كما وذهب جمع منهم إلى أن كلّ ذاتي أعم يكون دالاً على الماهية كالحساس بالنسبة إلى الإنسان، ورد الشيخ عليهم بأنه فصل الجنس وليس بدال على الماهية إلا بالالتزام، والدلالة الالتزامية مهجورة في الحدود التامة دون غيرها، وقد عرفت أنه كان مختلفاً فيه بين المحقق والشيخ وصاحب المحاكمات.
- ١٦ - وفي تعريف النوع الإضافي، قال شارح المطالع: تعريف القوم فاسد، بل الأحسن أن يعرف بأنه أخص كليين مقولين في جواب ما هو (راجع شرح المطالع ترى فيه إساءة أدب من الشيخ الرئيس إلى فرفوروس صاحب إيساغوجي كما في الإشارات).
- ١٧ - وأن النوع الإضافي هل هو أعم مطلقاً من الحقيقي؟ كما نسبه شارح المطالع إلى الشيخ صريحاً، أم هو أعم من وجه؟ كما هو مذهب صاحب المطالع وشارحه.
- ١٨ - وفي علائم الذاتي وخواصه بأنها ثلاثة كما ذهب إليه جمع من المنطقيين وقالوا: كلما =