

إيساغوجي

د. أحمد فؤاد الأهواني

- ♦ المؤلف: د. أحمد فؤاد الأهواني
- ♦ العنوان : إيساغوجي - لفرقيوس السوري - نقل أبي عثمان الدمشقي
- ♦ طبعة آفاق الأولى 2021
- ♦ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- ♦ مستشار النشر: سوسن بشير
- ♦ المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠٢٠ / ١٥٣٦٢

الترقيم الدولي : ISBN :

978 - 977 - 765 - 281 - 0

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

———— Afaq Bookshop & Publishing House ————

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

إيساغوجي

لفروريوس الصوري

نقل أبي عثمان الدمشقي

مَعَ حَيَاةِ فُرْفُريُّوسَ وَفَلَسَفَتِهِ وَصَلَاةِ مَدْخَلِهِ
بِمَدْخَلِ ابْنِ سِينَا بِمُنَاسَبَةِ عِيدِهِ الْأَلْفِي

تأليف

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

الأهواني، أحمد فؤاد
إيساغوجي لفروريوس السوري - أحمد فؤاد الأهواني
ط 1 القاهرة - دار آفاق للنشر والتوزيع - 2021
144 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 15362 / 2020
الترقيم الدولي 0 - 281 - 765 - 977 - 978
1 - فلسفة
2 - العنوان

في سوكب لابن سينا

اهتز الشرق العربي حين اقتربت الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس أبي عليّ ابن سينا؛ اعتزازًا بفيلسوفها وطبيبها، صاحب الذكر والصيت والشهرة في تاريخ الإنسانية، فرأت وزارة المعارف المصرية أن تحيي ذكراه بأن تنشر مؤلفاته نشرًا علميًا حديثًا، وبدأت بنشر وتحقيق كتاب الشفاء، فعهدت إلى لجنة كنتُ أحد أعضائها بتنفيذ هذا العمل. فلما اجتمعت لدى اللجنة المخطوطات المصورة عن شتى مكتبات العالم، أخذت في تحقيق أول كتاب من منطق الشفاء، وهو المُسمّى «المدخل». ويضم منطق الشفاء تسعة كتب هي المدخل والمقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة والخطابة والشعر، يتألف من جملتها ما يُعرف بالأرجانون، الذي يضم أجزاء المنطق.

وقد استعانت اللجنة في تحقيق كتاب المدخل لابن سينا، إلى جانب المخطوطات الكثيرة التي رجعت إليها، بالترجمة اللاتينية

لهذا الكتاب، والتي عرفها الأوروبيون في العصر الوسيط، وتهيتها مدموازيل دالقرني للنشر.

ورجعت اللجنة كذلك إلى «إيساغوجي» لفرفيوس، فتبين لها من هذه المراجعة أنَّ ابن سينا في مدخله «قد حاكى إيساغوجي، والتزم ترتيبه، بل وبعض تعبيراته بنصها»^(١). وبناء على ذلك وُضع فهرس النصوص مشيرًا إلى أمثلة هذه المحاكاة، فأوردت بعض عبارات «المدخل» لابن سينا، وما يقابلها في «إيساغوجي» لفرفيوس، مع الاعتماد على الترجمة العربية لأبي عثمان الدمشقي.

وإني إذ أقدم مدخل أو «إيساغوجي» لفرفيوس لقراء العربية، وللمشتغلين بالفلسفة، ولأولئك الذين يحتفلون بذكرى ابن سينا بقراءة أول كتاب تطبعه الحكومة المصرية، ونعني به «المدخل»، وهو أول «الشفاء»، إنما أعينهم على فهم كلام ابن سينا الذي لا ينفك يرجع إلى صاحب إيساغوجي آخذًا عنه تارة، ناقدًا إياه تارة أخرى، قادمًا فيه وذائمًا له تارة ثالثة. ولن تيسر فهم هذه الإشارات والغمزات على الوجه الصحيح إلا إذا كان الكتاب الأصلي الذي اعتمد عليه الشيخ الرئيس ماثلاً أمام أعيننا. هذا فضلاً عن أن التحقيق التاريخي الذي يُقصد لذاته، مع قطع النظر عن سائر الاعتبارات الأخرى، يقتضي نشر جميع التراث القديم، حتى نستكمل معرفة حضارة العرب الفكرية. ويزيد في رونق هذا العمل أن يخرج هذا الكتاب في موكب الذكرى الألفية لابن سينا،

(١) ابن سينا: المدخل، المطبعة الأميرية ١٩٥٢، ص ١٢١.

فيستضيء بنور الشيخ الرئيس، لأنَّ فروريوس في حاجة حقًّا إلى أنوار تشرق عليه، إن في سيرته، وإن في آرائه، وبخاصة إذا عرفنا أنه كان من الفلاسفة المغمورين، الذين لم يتألق لهم نجم.

وإذا كان نجم فروريوس قد أفل من زمن طويل، فإنَّ كتابه إيساغوجي، أو قل اسم كتابه، ظل متألقًا عند العرب حتى العصر الحديث. فلا يزال إيساغوجي متدارسًا معروفًا عند الأزهريين، ولو أنَّ إيساغوجي الذي يُدرس اليوم لا يمتُّ بصلة إلى إيساغوجي فروريوس إلا من جهة الاسم.

وأود، وأنا أرف هذا الكتاب في موكب الرئيس ابن سينا، أن أتقدم بالشكر إلى أعضاء اللجنة التي عملنا معًا في تحقيق المدخل، فأشكر رئيسها الدكتور إبراهيم مذكور على ما قام به من توجيه نافع، وصديقي الأب قنوتي ومحمود الخضيرى على معونتهما الصادقة وزمالتهما الأخوية.

يناير ١٩٥٢

فر فریوس الصّوری

حَیَاتِهِ وَفَلَسَفَتِهِ

حياة فرفيوس

في المراجع

يكتنف حياة فرفيوس غموض كثير، بحيث يصبح من العسير باسم البحث العلمي الجزم بوقائع شتى من سيرته. وترجع العلة في ذلك إلى أنَّ أحدًا من تلاميذه أو أصدقائه أو معاصريه لم يكتب عنه، مع أنه كان صاحب الفضل في تدوين سيرة أستاذه أفلوطين، ولولا هذه السيرة، لظلت معرفتنا بأفلوطين يسيرة غامضة.

وتُعدُّ سيرة أفلوطين التي دوَّنها فرفيوس مرجعًا كذلك لحياة فرفيوس، نستطيع منها استخلاص الشيء الكثير.

وأول مَنْ دوَّن سيرة فرفيوس هو «إينابيوس» Eunapius، الذي كتب أخبار الفلاسفة بعد مائة عام من وفاة فرفيوس، ولجأ بلا ريب في تحقيقه عنه إلى «سيرة أفلوطين»، وإلى رسالة فرفيوس إلى زوجته «مارسيلا»، وإلى بعض كتبه الأخرى التي كانت موجودة بين يديه في ذلك الوقت. وهذه السيرة التي كتبها إينابيوس، هي على إيجازها دقيقة

وصحيحة إلى حد كبير. ولم تكن «سيرة أفلوطين» هي المرجع الوحيد الذي استقى منه إينابايوس حياة فرفيوس، لأنه يذكر بعض الحقائق عن شبابه، لا نجدها في أي مصدر آخر.

وقد احتفظ لنا «إيسيبوس» Eusebius [٢٦٥ - ٣٤٠] في كتابه «تاريخ الكنيسة»، وفي كتبه الأخرى التي دافع فيها عن المسيحية ضد المذاهب الوثنية، ببعض نصوص نقلها عن كتب فرفيوس. أصبح «إيسيبوس» أسقف مدينة قيسارية من أعمال فلسطين منذ عام ٣١٥، وعاصر جزءاً من حياة فرفيوس، وأكبر الظن أنه التقى به، ولكنه تحامل عليه، وكان صاحب الأثر في تشويه سمعته في العالم المسيحي طوال العصر الوسيط.

عرف العرب فرفيوس وترجموا له، ولكنها ترجمة موجزة لا تكشف عن سيرته شيئاً. قال ابن النديم في الفهرست عند الكلام عن فرفيوس إنه: «بعد الإسكندر وقبل أمونيوس، من أهل مدينة صور. وكان بعد جالينوس. وفسر كتب أرسطوطاليس، وقد ذكرناها في الموضع الذي ذكرنا فيه أرسطوطاليس. وله من الكتب بعد ذلك: كتاب إيساغوجي في المدخل إلى الكتب المنطقية. كتاب المدخل إلى القياسات الحملية نقل أبي عثمان الدمشقي. كتاب العقل والمعقول بنقل قديم. كتابان إلى أنابو. كتاب الرد على سحسوس (?) في العقل والمعقول سبع مقالات سرياني. كتاب الأسطقسات مقالة سرياني.

كتاب أخبار الفلاسفة، ورأيت منه المقالة الرابعة، سرياني»^(١).

ونقل القفطي^(٢) ما ذكره ابن النديم بنصه وبخاصة كتبه، ثم أضاف إلى ذلك يمدحه فقال يذكر سبب شرحه كتب أرسطو «ولما صعب على أهل زمانه معرفة كلام أرسطوطاليس، شكوا إليه ذلك من الأماكن النازحة عنه، وذكروا سبب الخلل الداخل عليهم. ففهم ذلك، وقال: كلام الحكيم يحتاج إلى مقدمة قصر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم، وشرع في تصنيف كتاب إيساغوجي، فأخذ عنه، وأضيف إلى كتب أرسطوطاليس، وجُعِلَ أولاً لها، وسار مسير الشمس إلى يومنا هذا». وقد وصفه القفطي في أول الترجمة بصفتين فقال: «له النباهة في علم الفلسفة، والتقدم في معرفة كلام أرسطوطاليس». غير أن كلا من ابن النديم والقفطي لم يحددا مولده، فهو عند القفطي «بعد زمن جالينوس». وجالينوس [١٢٩ - ١٩٩ بعد الميلاد] هو الطبيب المشهور، وله مشاركة في المنطق إذ وضع الشكل الرابع للقياس.

ولم يذكر ابن النديم والقفطي من بعده جميع مؤلفات فروريوس، إلا أن روايته ذات قيمة كبيرة من وجهة النظر الإسلامية، لأنها تبين أولاً عدد الكتب التي نُقلت إلى العربية، وتبين ثانياً أنها كانت عن طريق السريانية لا اليونانية

وقد كشف المحدثون في بحوثهم الستار عن حياة فروريوس

(١) ابن النديم: الفهرست، المطبعة الرحمانية ١٣٤٨ هـ، ص ٣٥٤ و ٣٥٥.

(٢) القفطي: أخبار الحكماء، مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ، ص ١٦٩.

وآرائه، فنشروا ما بقي من كتبه باللغة اليونانية مع تراجم لها، وعقد «بيديز»^(١) Bidez تحقيقاً وافياً «لحياة فرفيوس» رجع فيه إلى جميع الدراسات الفرعية عنه، فجاء كتابه شاملاً وافياً. أما كتب تاريخ الفلسفة التي عرضت حياة فرفيوس وفلسفته وكتبه، فلا يزيد ما جاء فيها عن الصفحة أو الصفحات، ومرجعها في ذلك هو بيديز. اللهم إلا «بريه» Brehier، فإنه بسط حياة فرفيوس بعض الشيء، في مقدمة كتابه عن أفلوطين الذي نقل فيه التاسوعات، ونقل كذلك «سيرة أفلوطين» التي كتبها فرفيوس. ولم يكن ما ذكره مقصوداً لذاته، بل جاء في ثنايا كلامه عن أفلوطين. وكذلك فعل «إنج»^(٢) Inge في كتابه عن فلسفة أفلوطين، حيث كتب بضع صفحات عن فرفيوس، من حيث صلته بأستاذه.

من هذا كله نتبين الصعوبة التي يواجهها المؤرخ في تحقيق سيرة فرفيوس. ولذلك قال بيديز: «لا نملك إلا أن نصف فرفيوس كما يبدو من خلال كتبه، فنصف الرجل المجادل، والمذيع للآراء، والمحاضر...»^(٣).

مولده وشبابه:

ولد فرفيوس عام ٢٣٢ أو ٢٣٣ بعد الميلاد. عرفنا ذلك من رواية

(1) Bidez: Vie de Porphyre, Leipzig, 1913, 165 + 63 p.

(2) Inge: The Philosophy of Plotinus, 2 Volumes, London, 1929.

(٣) بيديز: ص ٤.

فرفيوس حيث ذكر في «سيرة أفلوطين» ما نصه: «في العام العاشر من حكم جاليانوس Gallianus وصلت من اليونان بصحبة أنطونيوس الروديسي، وقابلت أميليوس Amelius الذي كان قد اتصل بأفلوطين منذ ثمانية عشر عامًا، ولكنه لم يكتب بعد إلا دروسه التي لم تبلغ المائة. وكانت سن أفلوطين تقرب من التاسعة والخمسين في ذلك العام العاشر من حكم جاليانوس. وحين قابلته لأول مرة، كنتُ في الثلاثين من عمري...»^(١).

وفرفيوس هو الذي قال عن نفسه إنه الصوري. وذلك في الفقرة السابعة من سيرة أفلوطين، التي ذكر فيها تلاميذ الأستاذ ووصفهم، ثم انتهى إلى الحديث عن نفسه قائلاً: «وأنا أيضًا، فرفيوس الصوري، كان أفلوطين يعدني من خاصة أصدقائه، وعهد إليّ بتصحيح كتاباته»^(٢).

وذهب بعض المؤرخين المسيحيين إلى أنَّ موطنه الأصلي من «البَنِّيَّة» وهي قرية بالقرب من دمشق، ومنها ذهب إلى صور فأصبح ينسب إليها. قال الإصطخري في المسالك والممالك، وابن حوقل: «إن عامة حكماء اليونانية كانوا منها». وذكر القلقشندي مثل ذلك، مما يدل على شهرة صور عند المسلمين بأنها كانت مركزًا للفلسفة اليونانية. والحق أنها كانت في القرن الثالث مع مدن ساحل فينيقيا معارضة للدين المسيحي الجديد، وظلت تدافع عن العقائد والطقوس الوثنية.

(1) Bréhier Vie de Plotin, Tome, p 4 -5.

(2) Vie de Plotin: p 11.

وقد ذهب بعض المؤرخين المسيحيين إلى أن فروريوس ولد من أبوين مسيحيين ثم ارتد. ولو كان ذلك صحيحًا لرواه لنا فروريوس، كما روى أن أفلوطين أخذ الفلسفة عن «أمونيوس ساكاس» الذي ارتد عن المسيحية.

ويروي «إينابيوس» أن فروريوس ينحدر من أسرة شريفة، فأبوه يُسمّى «ملكوس» Malchos، وهي بالسريانية تعني الملك أو الأمير؛ وقد أخذ إينابيوس هذه الرواية عن فروريوس الذي قال في «سيرة أفلوطين» ما نصه: إن أميليوس كتب رسالة بعنوان: «في الفرق بين مذهبي أفلوطين ونومينيوس» أهداها إليّ باسم باسيلئوس Basileus. الحق أن اسمي هو باسيلئوس. أما في لسان قومي فهو «ملكو Malko» وهو أيضًا اسم أبي. و«ملكوس» هو «باسيلئوس» باليونانية^(١).

ثم أمضى شبابه في صور، التي ازدهرت بالتجارة والصناعة، وكانت ملتقى الشرق بالغرب، فاجتمعت فيها الآراء والمذاهب، وكثرت اللهجات. فإلى جانب اللغة السريانية -وهي لغة أهل البلاد- كان فروريوس يعرف العبرانية واليونانية، بل والهيروغليفية، واطلع على أسرار الكلدانيين والفرس وقدماء المصريين. وكانت معرفته بسائر الأديان الموجودة في ذلك الوقت معرفةً واسعة دقيقة لا تيسر من الاطلاع في الكتب فقط؛ وقد ظهر أثر ذلك في مؤلفاته فيما بعد.

(١) سيرة أفلوطين ص ١٧ - وهذا هو الرسم اليوناني للفظه ملكوس، وهي تصرف حسب موضعها من الكلام فتحذف السين الموجودة في آخرها. وكتبها يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ملخوس بالخاء، ولعلها تنطق كذلك.

ويقال إنه اتصل بـ «أوريجين» في صباه. ولد أوريجين [١٨٣-٢٥٣] من أب وثني وأم مسيحية بالإسكندرية، ودرس الفلسفة مع أفلوطين على أمونيوس ساكاس، ثم استقر عام ٢١٦ في مدينة قيسارية من أعمال فلسطين، حيث أخذ يعلم المسيحية، ويشر بها. وتُعزى معرفة فرريوس للإنجيل إلى صلته بأوريجين الذي كان يفسر الإنجيل مستعيناً بالفلسفة اليونانية. وهذه المعرفة الوثيقة بالديانة المسيحية هي التي جعلت بعض المؤرخين يذهبون إلى القول بمسيحية فرريوس ثم ارتداده. وقد يسرت صلة فرريوس بأوريجين في قيسارية أن يطلع على مكتبة واسعة فيها مؤلفات قدماء فلاسفة اليونان ومحدثيهم، أو على حد عبارة فرريوس التي نقلها عنه «إيسيبوس» أن أوريجين كان يعيش بين كتب أفلاطون، ونومينيوس، وكرونيوس، وأبولوفانوس، ولونجيوس، ومشاهير الفيناغوريين. وكان يستعين بكتب شيرومون الرواقي وكورنوتوس. وقد يسرت له هذه الكتب تأويل الأساطير اليونانية، فطبق هذه الطريقة على العهد القديم^(١).

ولم يكن أوريجين هو الفيلسوف الوحيد الذي التقى به في قيسارية، إذ لا بد أنه اتصل بغيره، سواء في قيسارية أم في غيرها من مدن فلسطين وسوريا؛ بل يقال إنه زار الإسكندرية، ولو أن السند التاريخي يعوزنا. وفي هذا العهد، قبل أن يرحل إلى أثينا ويتصل بلونجينوس، وقبل أن يذهب إلى روما ويلتقي بأفلوطين، ألف كتابه عن «فلسفة الكهانة».

(١) Vacherot, Hist. Critique de l'école d'Alexandrie.

نقلاً عن بيديز ص ٣٥.

في أثينا:

رأينا أنَّ فرفيوس حصَّل في شبابه جملة المعارف الدينية والفلسفية التي ذاعت في مدن فلسطين وسوريا. ولم تكن السريانية هي لغة العلم والفلسفة؛ إذ لم يبدأ النقل إليها عن اليونانية إلا في القرن الخامس. ولم تكن معرفة فرفيوس باليونانية وثيقة، ولم تكن جميع الكتب موجودة في الشرق، فدفعه طموحه إلى استكمال علمه بالصلة المباشرة بالفلسفة اليونانية، فعزم على السفر إلى أثينا التي كانت مركز المدارس المتخلفة عن أفلاطون وأرسطو، وملتقى ومنتدى هواة الفن، وطلاب الأدب، وعشاق الفكر الخالص. تلقى فرفيوس العلم في أثينا على كثيرين منهم ديمتريوس الرياضي، وأبولونيوس النحوي، ومينكيانوس معلم الخطابة. ولكن أعظم أساتذته في نفسه أثرًا هو لونجينوس Longinus، الذي ذاعت شهرته، وطار صيته في الفلسفة والخطابة والأدب، حتى لقد وصفه إينابيوس بأنه «مكتبة حية متحركة» لكثرة حفظه، وصحة روايته من صفحة الذاكرة.

وقد نقل إلينا إيسيبوس عن فرفيوس وصفًا دقيقًا لمأدبة أقامها لونجينوس احتفالًا بذكرى ميلاد أفلاطون، وكان بين حضورها ديمتريوس وأبولونيوس وفرفيوس، ودار فيها الحديث حول مسائل كثيرة فلسفية وأدبية.

درس فرفيوس على لونجينوس أسرار اللغة الإغريقية، وما فيها من نحو وصرف وبلاغة، كما درس عليه أعمق الأفكار الفلسفية

وأدقها، حتى لقد وصف أحد المحدثين فرفيوس بقوله: «يشم المرء في فرفيوس السرياني عبير الآلهة الإغريقية» ولا ريب أن أعظم الفضل في ثقافة فرفيوس اليونانية يرجع إلى أستاذه لونجينوس؛ فقد اكتسب من إقامته في أثينا معرفة واسعة، وذوقاً مرهفًا، إلى سهولة عرض، وقوة جدل، مما جعله يرتفع إلى الصف الأول في مدرسة أفلوطين.

ولم تنقطع صلة فرفيوس بلونجينوس فيما بعد، بل ظل يحمل له أعظم التقدير. يقال إنه استشاره في الذهاب إلى أفلوطين، فنصح به لونجينوس بالتوجه إليه، وأبدى رأيه في فلسفة أفلوطين مقدراً بعضها معترضاً على بعضها الآخر، ولكنه استحسّن منه أسلوبه في الكتابة، وغزارة آرائه، وطريقته في البحث عن الحقيقة. وظل فرفيوس محتفظاً بصلات وثيقة مع أستاذه في أثينا، فكان يرأسه من مدرسة أفلوطين في روما.

في هذه الفترة التي قضاها فرفيوس في أثينا ألف كتاب «المسائل الهومرية» ورسالة «في أسماء من لم يذكرهم الشعراء»، وكتاب «أخبار الفلاسفة».

في مدرسة أفلوطين:

كانت روما عاصمة الإمبراطورية، وقلب العالم المتحضر في ذلك الزمان، فاجتذبت إليها كثيرًا من العلماء والفلاسفة والمفكرين، ومن جملتهم فرفيوس الذي اتخذها قبلته، فحج إليها في قبط الصيف؛ وكان أفلوطين غائبًا عن المدرسة، فاستقبله تلميذه أميليوس.

وكان دخول المدرسة مباحًا لكل راغب، كما ذكر فرفيوس في افتتاح سيرة أفلوطين التي بدأها بقوله: إنه كان يخجل أن يكون في جسم، وأبى أن يقف أمام مصور أو مثال. فلما طلب منه أميليوس أن يُصوّر أجابه: «ألا يكفي أن نحمل هذه الصورة التي خلعتها علينا الطبيعة. أمن الواجب أن نحفظ من هذه الصورة بصورة أكثر دوامًا كأنها تستحق النظر». فلما رفض أفلوطين، عهد أميليوس إلى صديق له اسمه «كاتريوس» يجيد الرسم وأدخله إلى المدرسة يستمع إلى دروس أفلوطين. و«كانت الدروس مباحة لكل طارق».

جمعت روما في ذلك العصر بين الحركة الصاخبة، والجمال الساحر الذي يبدو في تماثيلها وميادينها وأبنيتها، والمتعة التي يبغيها طلاب اللذة وأهل الدنيا، وبين الهدوء الذي ينشده الزهاد المنصرفون عن لذات الجسد إلى متعة الروح، يلتمسونها في العزلة، والتأمل، والنظر في بطون الكتب. واتجه فرفيوس إلى هذه الجماعة يعيش بينها حتى يتابع طلبه العلم في المدرسة.

اجتذب أفلوطين إلى المدرسة كثيرًا من علية القوم، منهم الإمبراطور جالينوس وزوجته. وكذلك بعض النساء تُسمّى إحداهن جمانا Gemina، التي كان أفلوطين يسكن في دارها.

كان هدف أفلوطين من المدرسة أن تكون نبراسًا يهدي النفوس إلى التقوى والصلاح، فكان يصرف تلاميذه عن الاشتغال بالسياسة وأمور الدنيا، ويحملهم على حياة من الزهد توصل إلى شفاء النفس، وذلك

بالتجرد عن جميع العلائق وإماتة سائر الشهوات. وكان هو نفسه مهملاً
أمر جسده محتقراً إياه، ولا يأكل اللحم. وكثيراً ما تأثر بعض التلاميذ
بهذه التعاليم حتى لقد روى لنا فرفيوس قصة «روجاتيونوس» الذي
كان عضواً في مجلس الشيوخ فنزل عن أملاكه وأمواله وعبيده وألقابه،
وبلغ من الزهد حدّاً جعله لا يأكل إلا مرة واحدة في كل يومين.

وتقع طريقة التدريس في أنّ أفلوطين كان يلقي محاضراته، ويدعو
تلاميذه إلى طرح الأسئلة عليه، فيجيب عنها في رقة وطلاوة وسلاسة
عبارة. ويروي فرفيوس أنه سأله ذات مرة عن علاقة النفس بالجسد
فظل ثلاثة أيام يجيب عن أسئلته دون ملل.

واستطاع فرفيوس بما كان عليه من ذكاء، وما حصّله من علم،
إلى حماسته في الجدل، وحسن أثره في الحديث، أن يجذب إليه أنظار
أفلوطين، حتى اتخذته من جملة خاصته، وعهد إليه بتصحيح كتبه.

ولم يكن من اليسير أن يتحول فرفيوس من تعاليم لونجينوس إلى
مذهب أفلوطين في زمن قصير. فقد تعلم في أثينا أنّ المثل الأفلاطونية
توجد خارج العقل. وهذا التفسير لمذهب أفلاطون يميز تمييزاً حاسماً
بين العقل والمعقولات، مما دفع أفلوطين إلى محاولة التوحيد بينهما،
فجعل «الواحد» على رأس الوجود، وعنه تصدر سائر الموجودات.
فلما لم يقتنع فرفيوس بالمذهب الجديد، ألّف رسالة يعرض فيها
وجهة نظره، نعني وجود المعقولات خارج العقل. ودفع أفلوطين
بالرسالة إلى أميليوس وطلب منه أن يقرأها على الطلبة، وأن يرد عليها.

وقرأ فرفيوس الرد على اعتراضاته ولم يقتنع؛ فكتب رسالة أخرى، رد عليها أميليوس. وانتهى فرفيوس إلى أن قال: «وأخيرًا حصلت بعد جهد مذهب أفلوطين، فعدلت عن رأيي. ووثقت منذ ذلك الحين بتعاليم أفلوطين».

يتبين من هذا أن حياة المدرسة كانت شديدة الجدل، وأن روح البحث الحر كانت سائدة، وأن الطلبة كانوا يتعلمون كتابة المقالات وإنشاء الرسائل.

وطريقة أخرى في التعليم هي قراءة نصوص الفلاسفة، قدماء ومحدثين، وشرحها. ولم يكن الشرح جامدًا شكليًا كما درج فلاسفة العصر الوسيط، بل كان أفلوطين يقطع قراءة النص فجأة، ثم يقف بيدي تعليقات واعتراضات وتأملات تدل على عمق وإشراق، مستلهمًا في ذلك روح أستاذه أمونيوس ساكاس.

كان أفلوطين يعهد إلى فرفيوس بأهم الأبحاث، فعهد مرة إلى إليه أن يرد على ديوفان Diophane الذي دافع عن ألقبيادس في «مأدبة أفلاطون» وقرأ رد فرفيوس على طلبة المدرسة، وبلغ من استحسان أفلوطين أن صفق له، وطلب من الحاضرين أن يصفقون له كذلك، وقال «سوف تصبح نورًا للناس».

فلا غرابة أن يتدرب فرفيوس على شرح أفلاطون وأرسطو، وأن تنبت في نفسه فكرة وضع شروح على كتب المعلم الأول وصاحب الأكاديمية، وأصبحت هذه الشروح فيما بعد تؤلف أكثر من نصف

كتابات فرفيوس.

ومما يرويه لنا فرفيوس في سيرة أفلوطين أن أميليوس كان يشرح ذات مرة «طيماوس» فعرض مسألة بدت عسيرة الحل، ودخل فرفيوس الدرس في ذلك الوقت، ويَبين أن قراءة النص خطأ، فانحلت المسألة، وبرز بذلك على أميليوس. وتدل هذه الرواية على رسوخ قدم فرفيوس في معرفة النصوص الفلسفية، وامتلاك ناصية اللغة اليونانية، والتعمق في أسرارها. وتدل كذلك على الاحترام العميق الذي كان يحمله أعضاء المدرسة لأفلاطون، حتى أصبحت نصوصه في منزلة الكتب المقدسة.

وطريقة أخرى في التعليم هي التراسل مع المدارس المشهورة في أثينا والإسكندرية وغيرهما، وكانت تعرض في هذه الرسائل المشكلات الفلسفية المختلفة، وتبسط فيها الآراء بحرية شديدة. وقد احتفظ لنا فرفيوس في «سيرة أفلوطين» بنماذج من هذه الرسائل، بعضها إلى لونجينوس وبعضها إلى أميليوس زميله بالمدرسة.

وأصبح فرفيوس بعد وقت قليل عضواً لا غنى عنه، ويُقال إنه كان يعلم المبتدئين دروس المنطق، لأن المنطق عنده كان الباب الذي ينفذ منه الطالب إلى الفلسفة. ثم كان يتجادل مع أميليوس كما رأينا، واشترك معه في نشر آراء الأستاذ، وإذاعتها في جميع الأوساط، حتى لقد تأثر لونجينوس نفسه بفلسفة أفلوطين، وأرسل يطلب نسخة من دروسه. بل لقد أثر فرفيوس في أفلوطين نفسه. حقاً كان فرفيوس

يحمل لأستاذه احترامًا يجعل عن الوصف، ولكن هذا الاحترام الشديد لم يمنعه من طرح الأسئلة، وطلب الاستيضاح في المسائل المشككة. ولم يضق أفلوطين بهذه الأسئلة والاعتراضات، بل كان يرحب بها، حتى قال: «لو لم يسألني فروريوس ما وجدت اعتراضات تحتاج إلى حل، وما وجدت شيئاً أدوّنه»^(١).

ولم يكن خط أفلوطين حسناً، وكان يخطئ في نطق بعض الألفاظ في محاضراته، وكذلك كان يخطئ في النحو والهجاء إذا كتب، فقام فروريوس بعبء كتابة دروس الأستاذ وتصحيحها.

في صقلية:

أمضى فروريوس ستة أعوام في مدرسة أفلوطين كان فيها ساعده الأيمن، والناطق بلسان الفلسفة الجديدة، مما أكسبه سعة في الفكر وثقة بالنفس. فقد ظل حتى ذلك الوقت فريسة المذاهب المختلفة المتعارضة التي تعلمها في البيئات التي نشأ فيها، وتلك التي رحل إليها. فوقع في حيرة بين خرافات الشرق وأساطيره ودياناته، وبين حكمة اليونان وما تبعته في المرء من روح شك ونقد، مع سعة في الاطلاع وعمق في النظر. فلما لقي أفلوطين، تفتحت له آفاق جديدة من التأمل والبحث، وتعمق في الحياة الباطنة، وارتفع في درجات النفس إلى أشدها نقاء، وأكثرها صفاء، وأعظمها شرفاً. هذه الصوفية العقلية لم تلائم فروريوس، ولم يقوَ على تحمل الأعباء الكثيرة المفروضة

(١) سيرة أفلوطين: ص ١٥.

عليه في المدرسة، ولم يستطع أن يصبر على سيرة الزهد التي تمت
الحواس في سبيل السمو بالنفس وصفائها، فأصيب من جراء ذلك
بنوع من المايخوليا والانقباض، حتى لقد دار بخلد الانتحار.

وكان أفلوطين، كما روى فروريوس في سيرته، ذا بصر نافذ
بدخيلة الأنفس، كأنه يقرأ الأفكار أو يطلع على الغيب. قال فروريوس:
«وذاث يوم أحس أفلوطين بعزمي على مفارقة الحياة، فاتجه إليَّ فجأة
[وكنت أسكن في داره] وأخبرني أنَّ رغبتني في الانتحار لا أساس
لها من الصواب، وإنما جاءت عن مرض المايخوليا، ثم دعاني إلى
الرحلة. فأجبتة إلى ذلك، وذهبت إلى صقلية..... وتخلصت بذلك من
الرغبة في الموت، ولو أنني حُرِّمت من البقاء إلى جوار أفلوطين ساعة
وفاته»^(١).

لم يغب فروريوس وهو في صقلية عن نظر أستاذه، فقد أرسل إليه
بعض رسائل جديدة من تاسوعات تلائم ولا ريب الحالة النفسية التي
كان عليها فروريوس. هذه الرسائل تتعلق بالسعادة والعناية الإلهية.
يقول فيها أفلوطين إنَّ الرجل الفاضل إذا عُنِيَ بجسده تحمله أطول
مدة، كالحال في الموسيقار الذي يظل يستعمل قيثارته إلى أن تبلى.

وأرسل أفلوطين إلى فروريوس بعد ذلك رسائل تبحث في طبيعة
الشر، وفي تأثير النجوم، وفي ماهية الحيوان وماهية الإنسان، وفي
الخير المحض.

(١) سيرة أفلوطين: ص ١٤.

ثم اختطف يد الموت أفلوطين، ولما يزل فرفريوس في صقلية،
فحزن لذلك حزناً شديداً.

وفي تلك الأثناء طمعت الملكة الزباء (زنوبيا) في إنشاء دولة
عظمى يعيش فيها اليهود والمسيحيون والوثنيون جنباً إلى جنب في
سلام، وأحاطت نفسها بحاشية من العلماء والأدباء، ولبي لونجينوس
دعوتها، ورشح لها فرفريوس، وأرسل إلى فرفريوس يطلب إليه المثول
في بلاطها في تدمر، ولكنه رفض الدعوة، وكان ذلك من حسن حظه،
لأن الإمبراطور أورليان هزم الزباء، وأعدم حاشيتها.

استفاد فرفريوس من مقامه في مدينة ليليبوم Lilybaeum الواقعة
في غرب جزيرة صقلية، حتى إذا استعاد صحته ذهب يطوف بأنحاء
الجزيرة يرتاد أماكنها، وأكبر الظن أنه عبر البحر وزار قرطاجنة. فهو
يحدثنا في رسالة «الامتناع عن أكل اللحم» أنَّ في الحيوان جزءاً
عاقلاً، وأنها تشبهنا، وأن علينا واجبات نحوها، إلى أن قال: «ولما كنا
في قرطاجنة طار نحونا حَجَلٌ، فأخذنا نطعمه، فألفنا مع الزمن حتى
بلغت به الألفة حد اللعب معنا، والإجابة على أصواتنا بصيحاته، وهي
صيحات غير مفهومة، إلا أنها تختلف عن لغة الحجول المعروفة». وهكذا
انقلب فرفريوس من المرض الذي استولى عليه وكان يدفعه
إلى الكآبة والانقباض، إلى البهجة والانشراح، فتفتحت نفسه للطبيعة،
وأصبح يحس بمفاتها، ويلعب الطير، ويتحدث إليه، ويتأمل في
طبائع الحيوان. ولا يجب أن نفهم من ذلك أنه انصرف إلى البحث
في الحيوان من جهة العلم الطبيعي، بل من هذه الجهة التي نَبَّ إليها

أفلوطين بوجه خاص، نعني الأخلاق والأحوال النفسية، والفصل بين نفس الحيوان وبين نفس الإنسان العاقل، بين هاتين الدرجتين من الأنفس التي صدرت إحداهما عن الأخرى.

فلا غرابة أن يستجمع فرفيوس نشاطه ويستعيد صحته، وقد أمضى أوقاتاً في راحة واستجمام وهدوء نفسٍ، أعانت عليها رقة الهواء وصفاء الجو في صقلية، فعاد إلى الاشتغال بالعلم، وألّف «إيساغوجي» ورسالة «في التنازع بين أفلاطون وأرسطو» وأخرى «فيما يتوقف على أنفسنا» وطالت إقامته فكتب «رسالة ضد المسيحيين» ورسالة «في الرد على أنابو»، وأخرى «في عودة النفس إلى بارئها». و«في الامتناع عن أكل اللحم».

في رئاسة المدرسة :

متى عاد فرفيوس إلى روما؟ وما هي الأسباب التي دفعته إلى ذلك؟ هذا شيء لا يمكن تحقيقه بوجه الدقة. وقد فقدت مدرسة أفلوطين بموت صاحبها مدبراً حكيماً، ولم يجد الطلاب رئيساً يوجههم ويرشدهم إلى طريق الحكمة. ولم يكن أصلح من فرفيوس كي يشغل هذا المنصب، الذي عاد إليه وقد امتدت به السن، واسترجع قوته وصحته. إلا أنه لم يحدثنا عن الدور الذي قام به في المدرسة، وسكت عن الإشارة إليه عندما دَوّن «سيرة أفلوطين».

ويقول إينايبوس إنَّ فرفيوس كان يلقي محاضرات عامة ملأت روما دويّاً، وجرى اسمه على كل لسان، وذاع صيته، فكان يوضح مذهب

أفلوطين بما وُهب من سعة في المعرفة ودقة في العرض. واشترك في الاستماع لهذه الدروس كثير من عليّة القوم، منهم «كريساريوس» الذي أهدى إليه «إيساغوجي» ورسائل أخرى. و«نيمتريوس» الذي كتب له رسالة في العناية الإلهية. و«جداليوس» الذي شرح باسمه مقولات أرسطو ورد على اعتراضات أفلوطين.

ومن تلاميذ فرفيوس الذين استمعوا له في روما «يامبليخوس» [توفي ٣٣٠] الذي سار على سُنّة أستاذه في شرح كتب أفلاطون وأرسطو، ويُعد من أشهر الأفلاطونيين في سوريا^(١). وقد أهداه فرفيوس شرحًا للحكمة المأثورة «اعرف نفسك».

في زواجه :

كان أفلوطين ينصح في الزهد بالترهب، فسار فرفيوس حسب تعاليمه ورغب عن شهوة النساء، إلا أنه عزم على الزواج بعد أن طعن في السن، **فبنى** بأرملة صديق، كانت أمًا لسبعة أطفال، أغلبهم في سن صغيرة. ولا نزاع في أنّ هذا الزواج المتأخر كان يدعو إلى الغرابة. ذلك أنّ فرفيوس لم يسلك مسلك الزهاد فيما يختص بنفسه فقط، بل كان يبشر بهذه التعاليم، حتى لقد أنب «كاستريكيوس» *Castricius* أحد تلامذة أفلوطين وزملائه الأقدمين بالمدرسة، حين سار سيرة أهل الدنيا بعد موت الأستاذ، وانغمس في السياسة. فكيف استباح فرفيوس لنفسه ما حرمه على غيره، فاستمع لشهوات العالم الدنيء؟

(١) انظر فلسفته في تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٩٨ - ٢٩٩ - القاهرة ١٩٤٦.

الحق أن حياة الزهد ومغالبة الشهوات ومصارعة مطالب الجسد لم تكن شيئاً يتلاءم مع طبيعة فروريوس، لأن هذا الضرب من الحياة يتعارض في أصله مع الطبيعة البشرية. وقد رأينا كيف أدى هذا النزاع النفساني من قبل إلى وقوع فروريوس فريسة الهم والانقباض، حتى نصحه أفلوطين بالرحلة، وهجر الدرس، والابتعاد عن حياة التأمل. ثم لم يكد فروريوس يتغلب على هذا النزاع النفساني، وتختفي أعراض المرض، حتى عاد إلى الدرس والتأليف مرة ثانية؛ فلما اشتدت عليه وطأة العمل بالمدرسة، تحركت طبيعته الأصلية التي لم تستطع السيرة الفلسفية أن تميته، فلبى نداءها، وهو شيخ، وتزوج. ولم يكن الزواج هو الحل الصحيح لمشكلته النفسانية، وبخاصة بعد أن بلغ سنًا كبيرة، وأصبح يهوى الحياة العقلية، فلم يلبث مع زوجته «مارسيلا» Marcella إلا عشرة أشهر، ثم هجرها ورحل إلى مكان بعيد يلتمس فيه راحة النفس. وحزنت مارسيليا لفراقه، واشتد حزنها لغيابه فأرسلت إليه الكتب تتوسل إليه أبا وزوجًا وأستاذًا وربَّ أسرة أن يعود إليها. فأجابها برسالة مطولة كان غرضه أن يخاطب المرأة في شخصها، وأن يذاع الخطاب في الناس.

استهل الرسالة يدافع عن زواجه، وذكر فيها أنه لم يطلب يدها التماسًا لمنفعة، أو رغبة في لذة حسية، ولكن شفقة بأبنائها، وحماية لها مما يمكن أن تتعرض له من مخاطر. وأكبر الظن أن مارسيليا كانت من جملة تلاميذ أفلوطين ورواد مدرسته، فعرفها بحكم الزمالة الفلسفية، وأراد بزواجها منها أن يدفعها إلى طريق الفلسفة، وأن «تدفع بعد ذلك

أبناءها إلى نفس الطريق».

ثم أخذ يبين لها أن الحياة تجربة طويلة، تُكتب فيها النجاة لمن يتحمل مشقتها. والغاية من أعمالنا أشبه بقمة جبل شامخ يبدو بلوغها والصعود إليها شاقًا ومع ذلك ينبغي علينا الدأب في الصعود دون أن نجنح إلى الراحة. ومن الخطر البالغ أن يستسلم المرء للوهن، فيغفل عن واجبه ويتعلق بالوهم. يجب أن يتحمل الآلام والدموع إذا شاء أن يتقرب من الله، وأن يعرف أنَّ الدنيا كالبحر المتلاطم الأمواج فيحس بأنَّ الخير وحده في صفاء النفس. واتصالها بما لا نهاية له.

والجوهر الإلهي موجود في كل شيء، روح الفيلسوف هيكله، والعقل صورته الحية. والشقي مَنْ يجعل الأرواح الشريرة تجد إلى نفسه سبيلًا. ثم خاطبها قائلاً: «لا يعرف الرجل الحكيم إلا عددٌ قليل من الناس، بل إن شئت، فكل الناس تجهله، الله وحده هو الذي يعرفه». ومن الخير للمرء «أن يموت وهو يقول الحق، من أن يحرفه في سبيل الغلبة. ولا قيمة للأقوال بين يدي الله، بل للأعمال؛ والحكيم هو الذي يعظم الله بالقلب لا باللفظ، أما الجاهل فإنه يندس الألوهية، حتى إذا قام بالعبادات وأدى المراسيم. وليست التقوى في أن يتمم المرء بالدعاء، أو أن يذبح الضحايا». ومما قاله أيضًا: لا ينبغي إذا حلت بنا المصائب أن نتهم الجسد بل الأولى أن نتهم النفس. ولنعلم أنَّ النفس سوف تخلع عنها يومًا ما هذا الثوب الجسماني، كما يخرج الوليد من المشيمة حين ينزل من بطن أمه، وكما تبرز حبة القمح عن غلافها...

هذه مقتطفات من رسالته إلى زوجته، تفصح عن خلاصة رأيه في الحياة الإنسانية، وفي السيرة الصالحة التي ينبغي أن يتبعها المرء حتى تصفو نفسه وتتطهر من الأدران، وتعرج إلى السماء وتقرب من الله. وهي تعبر عن فلسفته التي نسجها الزمن منذ أن اطلع على الديانات المختلفة في شبابه، إلى أن اتصل بأفلوطين وعرف مذهبه في النفس. فهو يؤمن بوجود الله القادر على كل شيء، الخالق لكل شيء، المدبر لكل شيء، ولكنه إيمان صادر عن الحكمة لا عن الشريعة، مما أحفظ عليه النصارى.

وفاته :

لا نعرف متى تُوفي فرفيوس. يذهب بعض المؤرخين إلى أنه تُوفي بعد عام ٢٩٨، أما السنة التي تُوفي فيها فمجهولة^(١). وحددها «بريه» في كتابه تاريخ الفلسفة بعام ٣٠٥، وتابعه في ذلك يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية.

أما الذين وقفوا عند عام ٢٩٨، فقد عرفوا ذلك من رواية فرفيوس في سيرة أفلوطين، حيث يقول: إنه كان في الثامنة والستين من عمره عندما أبصر «الخير الأسمى»، فشرع في نشر التاسوعات، وكان معظم أجزاءها معدًا من قبل للنشر. ويرجع إلى فرفيوس فضل ترتيبها هذا الترتيب، وتقسيمها القسمة التساعية، كما يرجع إليه فضل تصحيحها. وأما سيرة أفلوطين فهي من قلم فرفيوس وتصويره، وتعبر عن

(1) Rivaud: Histoire de La Philosophie Tome I p, 542.

أسلوبه في أواخر حياته. وتمتاز عبارته بالبساطة والسهولة وحرية الأداء، وفيها صفاء يرتفع إلى مرتبة البلاغة بغير عناء.

ويقول إينابيوس إنه تُوفي في روما.

ومهما يكن من شيء، فلسنا نعرف شيئاً عن الأيام الأخيرة لفرفوريوس، وهل كان تلاميذه لا يزالون على مقربة منه. وأكبر الظن أن معظم الأفلاطونيين كانوا قد اتجهوا نحو آسيا، حيث كان يامبليخوس يجمع حوله حلقة من الأتباع والتلاميذ.

وإذا كنا نجهل تاريخ وفاته إلى هذا الحد، ونفترض أنه مات وحيداً بعيداً عن الأهل والأصدقاء، فقد بقي أثره خالداً، وذكره سائراً، بما سجله من كتب حفظت لنا تراث القرن الثالث الديني والفلسفي، ذلك العصر الذي شهد الصراع بين الدين والفلسفة. ويكفي أن نذكر من جملة كتبه إيساغوجي الذي وَجَّهَ المنطق في العصر الوسيط، في الشرق والغرب على حد سواء، وجهةً لم يستطع أن يتخلص من أسرها إلا في الزمن الحديث.



فلسفة فرريوس الدرينية

فلسفة الكهانة :

قد يبدو من الغريب أن يعتقد فيلسوف في الكهانة^(١) وصور الآلهة التي يصنعها البشر. إلا أن فرريوس الذي نشأ في الشرق لم يكن يستطيع أن يتخلص من آثار البيئة التي عاش فيها، ولم يجد فيها أحدًا يأخذ بيده إلى طريق الهداية. وكتابه عن «فلسفة الكهانة» Philosophie des Oracles وعن عبادة صور الآلهة، يتعلقان بالعقائد التي سادت في هذه البقعة من الشرق، ونعني بها ساحل فينيقيا. ولا ريب في أنه كتبهما قبل اتصاله بأفلوطين، أي في شبابه، والأغلب أنه كتبهما قبل اتصاله بلونجينوس في أثينا.

(١) في أقرب الموارد: الكاهن عند النصارى واليهود وعبدة الأوثان الذي يقدم الذبائح والقرابين. وربما كان مأخوذًا في الأصل من معنى القضاء بالغيب كما كانت تفعل كهنة الوثنيين واليهود. وفي التعريفات: الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار، ومطالعة الغيب.

والكتابان مصدر تاريخي سجل فيهما فروريوس الديانة الوثنية التي كان السريان يعتقدونها في ذلك الزمان، وروى فيهما كثيرًا من الطقوس والعبادات الوثنية.

يقوم جوهر هذه الديانة على الاعتقاد بأن الآلهة يعلمون الغيب، فإذا استطاع أحد الاتصال بهم بوسائل معينة، أطلعوه على المستقبل. يروي لنا فروريوس في كتابه «فلسفة الكهانة» كيف استطاع أحد الكهنة عن طريق السحر أن يسجن «أبولون» الذي يقول: «تعال سريعًا لتتقذني. ولتوقف هذه الأدعية ولتطفئ هذه الأنوار. ولتمزق بيدك القويتين هذا النسيج الذي يلف أعضائي. لتصمت هذه الأصوات الصادرة من الأعماق. لتمح هذه الخطوط السحرية حتى أنطلق...».

يجري الكتاب على هذا النحو، فيصور العبادات الدينية الخاصة بنجاة النفس إذا أحسن المرء اتباعها. وهذه العبادات معقدة أشد التعقيد، إذ يتعلم منها الكاهن كيف يصنع الأصنام ويزينها، ويخط الرسوم، ويشعل المصابيح ويوقد النيران، ويستنطق الأصوات التي تدعو الآلهة، وتسخرها لخدمة البشر. ويتعلم الكاهن كذلك كيف يستخدم المفاتيح التي تُخضع الآلهة وتجعلها أسرى، وكيف يستخدم الوسطاء. كما يتعلم كيف يزين الأصنام، ويقدم لها القرابين المناسبة، من حيث شكل الذبائح ولونها، إلى تفصيلات دقيقة يجب اتباعها حسب أمر الآلهة، إلى أن يظهر «أبولون» أو «بان» أو «هرمس»، أو «أسقليداس» أو «سرايس»، أو أي إله آخر يريد استحضاره واستخدام أثره.

وفي كتاب «فلسفة الكهانة» باب كبير عن التنجيم، أي معرفة أثر الكواكب واقتاراتها في الأنفس، وكيف نسخر الآلهة في الاطلاع على الغيب وتوجيه الأفعال نحو الخير أو الشر. وقد يخطئ المنجم في حسابه، ولا يتم ما يريد من أثر، لأنَّ الآلهة إذا استحضرها في هذا العالم الدنيء لتسخيرها، فإنها تعمل على عكس مقتضى القضاء والقدر، وقد يكون القضاء أقوى أثرًا، ولا حيلة لها في تغييره.

جملة القول يستطيع المنجم البارِع معرفة الأوقات السعيدة بواسطة اقتارات الكواكب، فيتجه إلى الآلهة يدعوها فتستجيب له، بل وتظهر له. ويبعد أيضًا الأرواح الشريرة.

أراد فرفيوس أن يستخرج من جملة هذه الطقوس التي كان يمارسها المصريون والكلدانيون والسريان فلسفة تنظمها، وتفسرها، وتوَحِّد بينها، فقارب بينها وبين الآراء اليونانية. ولكن محاولته فشلت لأنَّ المعمول على تلك الكهانات هو الأساطير والخرافات. فذهب إلى وجود إله أسمى هو إله الآلهة، أزلي، يمنح الخير، وهو مصدر العقل، والعقل بدوره تصدر عنه المادة الأزلية التي تنطبع فيها الصور. ولكنه بدلًا من المضي في بيان فلسفة كونية تستند إلى هذه المبادئ، إذا به يعرض سلسلة من آلهة السماء والأثير والهواء والأرض والبحر والنار، ثم الملائكة والشياطين.

وقد أراد فرفيوس أن يفسر المبادئ الخلقية التي تستند إليها هذه الطقوس، فذهب إلى نحوٍ من التوفيق بين شتى الديانات، كأنه يطلب

دينًا عامًا للبشر. حقًا إِنَّ تعاليمه لا يقصد بها جميع الناس، ولكنه لا يحجبها إلا عن هذا الصنف من البشر المنغمسين في شهوات الدنيا. فهو يخاطب كلَّ مَنْ ينظر إلى الحياة باعتبار أنها طريق إلى الموت، وسبيل إلى النجاة. ولا ريب في أَنَّ أنفس الصالحين، مهما يكن مواطنهم، سيفتح لها أبواب الخلود.

ويحدثنا فرريوس عن طقوس قدماء المصريين وفينيقيا وليديا وبابل، ويبين كيف نستخدم آلهتهم. ولكنه يوفق بين كهانة اليهود والكلدانيين أكثر من غيرهما من الديانات؛ لأنهما يعبدان الإله الأسمى. أما المسيح فهو أتقى البشر وأكثرهم صلاحًا، ولهذا السبب صعدت روحه إلى السماء. ولقد أخطأ حواريوه وتلاميذه في معارضة تعاليم اليهود، وفي عبادة المسيح الذي يجعلونه مخلصهم. وهو يرى أن النصارى قوم ثائرون، ويفضل على ديانتهم ديانة القدماء.

صور الآلهة:

ونحن نجد نفس هذا الاتجاه في كتابه عن صور الآلهة *Surles Images des Dieux* إذ يدافع فيه كذلك عن الوثنية، ويبين أن عبادة الأصنام لا تنطوي على هذا الزيف الذي يصفه به خصومها. ذلك أن الوثنيين لا يتخذون من الأصنام والرموز التي يمجّدونها في هياكلهم آلهة على الحقيقة، وإنما هي تشبيهات تنقل الاعتقاد الديني إلى صور محسوسة. وإذا كان اليهود أو النصارى يتهمون على الوثنيين لاتخاذهم الأصنام وعبادتها، فإن منهم الجاهل الذين لا يفهمون من

دينهم شيئاً، كالأممي الذي لا يفقه الكتابة المسطورة على الصنم، ولا يعرف منه إلا أنه حجر أو قطعة من خشب.

ثم إن فرفيوس يقبل في معرض صوره سائر الآلهة الوطنية والأجنبية التي قالت بها الديانة اليونانية، ويضيف إليها معبودات قدماء المصريين وحيواناتهم المقدسة، وهو إذ يفعل ذلك يريد أن يغلق الباب على الزنادقة الملحدين بالأديان.

وعند هذا الحد تقف المشاركة بين فلسفة الكهانة وصور الآلهة، حتى لقد فطن إلى ذلك إيسيبوس من القدماء، ذلك أن فرفيوس الذي قابل في فلسفة الكهانة بين عالمين: أحدهما عالم الآلهة المشخصة الخاضعة للقضاء، والآخر عالم الشياطين، إذا به في صور الآلهة يعرض مناظر الطبيعة وما فيها من حياة صاخبة وقوى فاعلة ومظاهر مختلفة متعددة، يعرض لنا نور السماء، وأشعة الشمس المانحة للحياة، وخصوبة الأرض المنمية للثمار، وما يقابل ذلك من صور ومعبودات تزخر بها هياكل المعابد في شتى البلاد. الحق أن الروح السائدة في كتاب صور الآلهة هي الروح اليونانية، ولذلك كان أدنى إلى الفلسفة في هذا الكتاب منه في فلسفة الكهانة. وقد أُلّف تلميذه يامبليخوس كتاباً بهذا الاسم، فذهب إلى أنَّ للأصنام أصلاً مُعجزاً، وأنَّ الآلهة موجودة فيها أو على الأقل تمنحها شيئاً من صفاتها الخارقة. وقد أخذ الإمبراطور يوليانيوس بآراء يامبليخوس وكتب رسالة «في أم الآلهة» ذهب فيها إلى «أنَّ الأصنام ليست حجراً بغير نفس، بل فيها قوة عليا إلهية». ولم يقع كتاب فرفيوس في يد الإمبراطور؛ لأنه كتب يقول

«سمعت أنَّ فروريوس قد صنف كتابًا في هذه المسألة، ولكنني لم أطلع عليه، ولست أدري أتفق آراؤه مع آرائي أم لا تتفق». وهذا يدل على الشهرة التي حظى بها مؤلف فروريوس، مما جعل المتأخرين يقتبسونه عنه، ويحتفظون بكثير من نصوصه.

في الرد على النصارى:

فنحن نرى فروريوس منذ شبابه يؤثر الوثنية بعد فلسفتها على الديانة المسيحية، التي بدأت تنتشر وتقوى ويجتمع حولها الأنصار. وقد أعلن رأيه في أنَّ المسيح من القديسين، ولكنه لا يذهب إلى أكثر من هذا الحد، بل يلوم النصارى الذين يغالون في أمره. فلما اتصل بلونجينوس في أثينا، وبأفلوطين في روما، لم يزد الاطلاع على الفلسفة اليونانية، واعتناق الأفلاطونية الحديثة، إلا تأييدًا لرأيه السابق، وابتعادًا عن المسيحية. غير أن الحوادث تطورت في داخل الإمبراطورية الرومانية تطورًا جعل السلطة الرسمية ممثلةً في الإمبراطور وشيوخ المجلس يجاهرون بعدائهم للنصارى، فيؤلبون جميع القوى لحربهم. فقد تضافرت المحن على الإمبراطورية، لأن البرابرة كانوا يهددون أملاكها على الحدود، كما نهضت كثير من الولايات تبغي الانفصال والاستقلال، إلى شيوع البؤس والفقر والأوبئة التي فتكت بالسكان فتكًا ذريعًا. فلا غرابة أن يهتم الإمبراطور أورليان بأمر المسيحيين الذين أصبحوا خطرًا محسوسًا يهدد كيان الدولة.

ألف فروريوس رسالته في الرد على النصارى في هذه الفترة الدقيقة من حياة الإمبراطورية، حيث كان يقيم بصقلية. ونحن لا نعلم أنه كان على صلة بالسلطان في ذلك الوقت، ولكن مما لا ريب فيه أنه كان متصلاً بكثير من أعضاء مجلس الشيوخ، وأنَّ بعضهم كان من تلاميذه، ومنهم كريساريوس الذي ألف من أجله «إيساغوجي» وأهداه إليه.

ولم يكن الدافع السياسي هو الوحيد الذي جعل فروريوس يؤلف رسالته في الرد على النصارى، بل هناك دافع أعمق وأسبق، نعني به التنافس القائم بين الفلسفة والدين من قديم الزمان، والذي ظهر في ثوب الأفلاطونية الحديثة على يد أفلوطين. ولا ريب في أن المسيحية الناشئة التي كانت تقوى وتشتد على مر الزمان أصبحت منافسة يُخشى بأسها، إذ اجتذبت إليها العقول والقلوب. وأصبح فروريوس بحكم سيرته منذ الصغر، وصحبه لأفلوطين، الناطق بلسان هذه الفلسفة، المذيع لها، المدافع عنها. فلما شرع في الكتابة استغل معارفه الواسعة في اللغة والتاريخ والفلسفة والنقد والجدل ليبين ما في أنجيل الرسل من تناقض، وبخاصة فيما بين بولس الرسول وبطرس.

ورأى المسيحيون في هذا الكتاب خطراً يجب دفعه. فانبرى كثير من أئمتهم للرد عليه منهم إيسيبوس الذي احتفظ لنا في ردوده بمقتطفات من كتاب فروريوس. ورأى الإمبراطور فالنتين الثالث عام ٤٤٨ م ضرورة إحراق هذا الكتاب، فالتهمته النيران وضاعت أصوله.

الرد على أنابو:

ونحن نجد فروريوس مستقيمًا مع نفسه في رسالته إلى أنيون Anebon الكاهن المصري، وهي تلك الرسالة التي عرفها العرب، وذكرها ابن النديم فقال «كتابان إلى أنابو». والذي نعرفه أنَّ فروريوس أرسل إليه كتابًا واحدًا. ومع ذلك فنص الكتاب غير موجود، ولم يبق منه إلا خلاصته أو بعض مقتطفات، ذكرها يامبليخوس أو إيسيبوس. نقول إنَّ فروريوس لم يتغير موقفه من الدين سواء أكان الدين سماويًا كاليهودية أو النصرانية، أم كان وثنيًا كعقائد اليونان والرومان والكلدانيين وقدماء المصريين. إنه يحترم هذه الأديان جميعًا، ويدعو إلى التفكير في جوهرها، ثم يأخذ الفلسفة التي تنشذ الحق والخير. وقد رحب المسيحيون بهذه الرسالة لأنها تحمل بين دفتيها الطعن في الوثنية. الواقع أن أسلوبها يجري على طريقة فروريوس في وضع المسائل وطلب الرد عليها. وإليك بعض ما يقول فيها «إنكم تسلمون بوجود الآلهة، فإذا كانت تسكن في السماء، فما حديث الآلهة الأرضية والمائية والهوائية؟ وإذا كانت لا تفعل فكيف ندعوها ونركن إليها. وإن كانت لا جسمانية فكيف تضيء في السماء؟».

تجري الرسالة على هذا النحو فتثير مشكلات متعددة يُحار الفكر في تحليلها، كأمر العباد بالامتناع عن أكل اللحم حتى لا تتدنس نفوسهم من الأبخرة المتصاعدة من لحوم الأجسام، على حين تأمر الآلهة بذبح الذبائح وتقديم القرابين. كيف نستطيع أن نكشف سر إيزيس وأبيدوس

وأوزيريس والزورق المقدس؟

ويتابع فرفيوس نقده قائلاً: ما معنى هذه الصلوات والترانيم التي لا معنى لها؟ إذا كان الإله الذي يسميها لا يُعنى إلا بما في الصلاة من روح ومعنى، فالفكر وحده هو الذي يهتم به لا الألفاظ، إذ إنني أتصور أن الله الذي تدعونه ليس مصري النشأة. ولو سلمنا أنه مصري فلن يُؤثر اللغة المصرية على غيرها من اللغات التي يتكلم بها البشر.

ويمضي فرفيوس بعد ذلك فيتساءل كيف نميز بين آلهة الشر وآلهة الخير؟ وماذا يعني المصريون بالعلة الأولى، أهي العقل؟ أم شيء آخر أسمى منه؟ أهذا الموجود الأول جسماني أم غير جسماني؟ أكل شيء يصدر عن الواحد؟ هل المادة قديمة أو حادثة؟

وهذه أسئلة تضرب في صميم الميتافيزيقا. وهو لا يقف عند هذا الحد من السؤال عن حال الآلهة، بل يتساءل كذلك عن علاقة الآلهة بالبشر وأعمالهم، فقد ذهب أصحاب ديانة المصريين إلى أن حرية الإنسان خاضعة لتأثير الكواكب، بحيث ترتبط الأعمال في سلسلة تنتهي بالقول بالقضاء والقدر، الذي يُسمى عندهم *Heimar mene* ويتوقف كل شيء على مشيئة الآلهة التي يعبدونها في هياكلهم، ويسجدون لتماثيل هذه الآلهة ويقدمون لها القرابين عسى أن ترضى عنهم وتغير سير القضاء وتجلب لهم الخير.

هذه رؤوس مسائل مما بسطه فرفيوس لصاحبه المصري يغمز فيها وثنية قدماء المصريين، كما انتقد المسيحيين، ولو أن المسيحيين

رأوا في كتاب إلى أنابو ميلاً عن الوثنية. أما غرض فروريوس من هذه المباحث الدينية التي انتهى إليها في آخر حياته، فهو إثارة أفكار الناس وثنيين كانوا أم مسيحيين، حتى تشيع فيهم روح النقد، والتفكير، والنقد مطية إلى الفلسفة. كأنه كان يدعو الناس إلى الفلسفة، وإلى هذه الفلسفة التي تلقاها عن أستاذه أفلوطين بوجه خاص، وآمن بها، ووجد فيها حلاً لسائر المشكلات العويصة التي تضع الأديان المختلفة لها الحلول. ونحن نجد في تاسوعات أفلوطين تفسيراً للأصنام والصور الموجودة في الهياكل حيث يقول في الترجمة العربية المعروفة بكتاب الربوبية «إنَّ الحكماء المبصرين قد كانوا رأوا بلطف أوهامهم هذا العالم العقلي والصور التي فيه، وعرفوها معرفةً صحيحة، إما بعلم مكتسب، وإما بغريزة وعلم طبيعي. والدليل على ذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا شيئاً يبنوه بحكمة صحيحة عالية، وذلك أنهم لم يكونوا يرسمونه رسماً بكتاب موضوع بالعادة التي رأيناها تكتب، ولا كانوا يستعملون القضايا والأقاويل، ولا الأصوات والمنطق، فيعبرون به عما في نفوسهم إلى مَنْ أرادوا من الآراء والمعاني، لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة، أو في بعض الأصنام فيصيرونها أصناماً. وذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصنفوا بعض العلوم نقشوا له صنماً، وأقاموا للناس علماً. وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات، أعني أنهم كانوا ينقشون لكل شيء من الأشياء صنماً بحكمة متقنة، وحكمة ثابتة، ويطبقون تلك الأصنام في هياكلهم، فتكون لهم كأنها كتب

تنطق، وحروف تقرأ...»^(١).

وإذا كان أفلوطين قد انصرف عن الوثنية انصرافاً تاماً، ودعا إلى فلسفة عقلية تستمد معينها من النفس البشرية والتأمل فيها، وأقام حكمته على وحدانية فائقة على الطبيعة، يصدر عنها العقل ثم النفس ثم الهيولى صدوراً ضرورياً، فإن تلميذه فرفيوس، لم يستطع أن يقبل هذه الفلسفة الرفيعة وعاد إلى الديانات المعروفة وما فيها من طقوس وعبادات يحاول أن يبين ما فيها من حكمة، فكان بذلك موفقاً بين الحكمة والشرعية.

في عودة النفس إلى بارئها :

ألف فرفيوس كتابين: أحدهما بعنوان عودة النفس إلى بارئها De Regressu كما يُعرف في اللاتينية، والآخر في الامتناع عن أكل لحوم الحيوان De Abstinencia، وكلاهما مما كتبه بعد اتصاله بأفلوطين، والتأثر بآرائه.

ذلك أن أفلوطين يؤمن بأن النفس مفارقة للبدن، وأنها «ليست بجرم، وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى، بل هي باقية دائمة». «غير أن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن، إذا فارقت عالم الحس، فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعاً، ولم تلبث. وأما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له، وصارت كأنها بدنية لشدة انغماسها في لذات البدن وشهواته، فإنها إذا فارقت البدن لم

(١) كتاب أثولوجيا أرسطو - برلين ١٨٨٢ - تصحيح ديتريشي ص ١٦٦ - ١٦٧.

تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد، حتى تلقي عنها كلَّ وسخ وذنس علق بها في البدن. ثم هي ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه، من غير أن تهلك وتبید، كما ظن أناس»^(١). وقد ذكر أفلوطين براهينه على عودة النفس إلى عالمها، وهي براهين فلسفية، ولكنه ذكر كذلك ما اتفق عليه الأولون «ذلك أن الأولين قد اتفقوا على أن النفس إذا صارت دنسة وانقادت للبدن في شهواتها، حل عليها غضب من الله، فيحرص المرء عند ذلك أن يرجع عن أفعاله البدنية، ويبغض الشهوات، ويبدأ بتضرع الله، ويسأله أن يكفر عنه سيئاته، ويرضى عنه. وقد اتفق على ذلك أفاضل الناس وأراذلهم. واتفقوا أيضًا أن يترحموا على موتاهم، والماضين من أسلافهم، ويستغفروا لهم...».

لا نريد أن ننقل سائر ما ذكره أفلوطين في التاسوعات خاصًا بهذا الموضوع، ولكننا نشير إلى أن مذهب الأستاذ أدنى إلى الفلسفة، فهو يتصور الخلق متسلسلاً عن الواحد إلى العقل ثم النفس الكلية، ويتصور بعد ذلك ثلوثاً آخر هو العقل والنفس والجسم. فالنفس عنده متوسطة بين العقل والهيولى. وقد بسط فرفيوس هذه النظرية في كتابه، غير أنه نحا بها نحواً دينياً، أميل إلى القول بالمتوسطات بين الله والعالم، كما ذهب الصابئة من الكلدانيين، وكما صور ذلك من قبل في كتاب الكهانة. ومن بين هذه المتوسطات التي يجعلها فرفيوس بين العقل والمادة، حامل النفس، الذي يسميه «الروح» (Pneuma)، وهي أشبه بغلاف محبوك مادته من ألطف الأجسام وأكثرها رقة. والنفس

(١) أثولوجيا ص ٤، ٥.

لا تتحرك، بل هي بمقتضى فعلها تفيض بالضوء فهي حاضرة فينا، أما حاملها (بنينا) فله القوة على الانتقال والرحلة إلى أماكن بعيدة جدًا. ويأتي هذا الحامل من الأثير. ويمر بأفلاك الكواكب فيحمل معه أخلاطًا لها الأثر في مزاج كل منا. ويبدو أن الجسم النجمي يتصل بالمخيلة، أو بالنفس المتخيلة التي يسميها فرغوريوس روحانية Pneumatique. ويذهب فرغوريوس كذلك إلى أن الشياطين تتلبس بحوامل في غاية النشاط والحركة، ولها القدرة على الظهور في هيئة أشباح Eidola تتعقبننا في الخيال.

وإذا شغل الإنسان نفسه بأمور الدنيا والشهوات المادية، وقع في الكثرة، وقلت قدرته على العقل، وتكثفت روحه، وغشته ذرات الهواء مما يكون خطرًا عليه؛ لأن الهواء هو مسكن الأرواح الشريرة في هذه الدنيا، وهذه الأرواح هي علة الرذائل، وتستطيع بواسطة الهواء أن تتصل بنا فتؤذينا. فإذا سارت النفس سيرة فاسدة في الحياة الدنيا، ذهبت هي وحاملها بعد الموت إلى الجحيم، حيث تلقى ضررًا من العقاب.

فما طريق الخلاص؟ الطريق في يد النفس، ففي قواها سبيل نجاتها، إذ تلجأ إلى العقل، حيث تفتح لها الفلسفة أبواب المعرفة التي تتيح للنفس العودة إلى بارئها، إلى الله. غير أن مثل هذا الخلاص المتوقف على المعرفة لن يتاح إلا لصفوة مختارة من البشر. ومع ذلك فقد جعلت الآلهة ألوانًا من العبادات والطقوس يؤديها أولئك الذين

ضُربت بين عقولهم وبين الفلسفة. أي أن الحكمة تصلح للخاصة والشرعية للجمهور. ذلك أن أداء العبادات يطرد الأرواح الشريرة، ويرفع النفس وحاملها إلى حضرة الملائكة والآلهة. والطهارة أهم شروط العبادة، وسبيلها الزهد والامتناع عن الشهوات، وعن أكل اللحوم بوجه خاص.

في الامتناع عن أكل اللحم:

جملة القول يذهب فرريوس إلى التمييز بين الفلاسفة والجمهور، وإلى أن الطقوس والعبادات أليق بالجمهور وهم المشتغلون بأمور الدنيا؛ وإلى أن الزهد واحتقار المادة من واجب الفيلسوف؛ وهذا ما نجده في كتاب الامتناع عن أكل اللحم وهو كتاب يتصل اتصالاً وثيقاً بعودة النفس إلى بارئها.

ويرجع السر في تأليف الكتاب إلى أن أحد تلاميذ أفلوطين وهو «كاستريكوس» خرج بعد وفاة الأستاذ على تعاليم المدرسة من سيرة الزهد والابتعاد عن الدنيا، ورأس جماعة اشتغلوا بالسياسة وحاربوا المسيحية واضطهدوا أنصارها. ولم يقنع بذلك، بل عدل عن الطعام النباتي وأقبل على أكل اللحوم، إذ لم يجد في الامتناع عنها حكمة معقولة، ولا يتفق ذلك مع مطالب الحياة العملية. بل يبدو أنه كان يلقي محاضرات في الدفاع عن وجهة نظره. وفي ذلك الوقت كان فرريوس في صقلية، فانبهرى ليؤلف لصديقه وزميله هذه الرسالة في الدفاع عن الامتناع عن أكل اللحوم.

يقول فيها: إن الفيلسوف الحق هو ذلك الذي يعمل على تخليص نفسه من علائق المادة بأن يمتنع عن أكل اللحوم، حتى لا يثقل بدنه، ويحرك شهواته، فيقف في سبيل تحرير النفس ونجاتها. أما هذه الطقوس التي يضحي فيها الناس بالحيوان، ثم تعقد الولائم لأكل لحمها، فهي لاثقة بالعامّة لا بالفلاسفة الذين يجب أن يتعدوا عنها، وألا يسمحوا بها. ذلك لأن الفيلسوف يتجه إلى الإله الأعلى فيعبده بالتأمل الصامت. ويعبد الآلهة المعقولة بألحان من المعاني، ويحرق للآلهة المنظورة نارًا مقدسة. أما الأرواح الشريرة التي تهيم في العالم الأرضي وتبعث الشر والمصائب، فهي التي يسرها ذبح الحيوانات وتضحيتها. قد يقال إن عبادة هذه الأرواح وإرضاءها بضروب السحر الأسود ضروريٌ لصلاح المدينة، غير أن الفيلسوف يجب أن يتعد عنها، ويكرس وقته لعبادة الإله الأسمى.

ونحن نرى في هذه الرسالة رأي فرريوس عن الدين، فهو يجعله في ثلاث درجات، الدرجة الدنيا التي تشيع فيها عبادة الجمهور، وهي عبادة تقيه شر الكوارث وترضي الأرواح الشريرة. وفي الدرجة الثانية نجد عبادة الأسرار، ومن شأنها أن تُظهر للخيال صور الموجودات الفائقة على الطبيعة، وذلك بحرق النيران. وأخيرًا عبادة الفلاسفة، وتكون بالتأمل المحض.

وبذلك استطاع فرريوس التوفيق بين فلسفة أفلوطين التي تليق بالخاصة وحدهم، وبين عقائد العامة والديانات الوثنية السائدة.

شروع فرفریوس و فلسفته

رأینا عند عرض حیاة فرفریوس أنه تلقى الآراء المختلفة السائدة في عمره على يد أساتذة تختلف مذاهبهم اختلافاً عظيماً، ولكن أعظم أساتذته أثراً هو أفلوطين، الذي تعلم في مدرسته إلى جانب الأفلاطونية الحديثة شيئاً آخر لا يقل عن المذهب خطراً، نعني به طريقة شرح النصوص. وكان فرفریوس قد اكتسب من لونجینوس في أثينا بصراً باللغة اليونانية وحساً مرهفاً جعله يدرك دقائق فكر كبار الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو. ولذلك برّز في مدرسة أفلوطين، وكانت نصوص هؤلاء الفلاسفة قراءة وشرحاً من جملة مناهج الدراسة، وبخاصة المحاورات الأفلاطونية. ولم يستطع فرفریوس أن يتخلص من هذا المنهج، فأصبح فيما بعد من الشراح، سواء لأفلاطون أو أرسطو أو لأستاذة أفلوطين. لذلك يصعب أن نجد له فلسفة خاصة، بها يمتاز عن غيره، وبخاصة إذا قيس بأفلوطين الذي يعد فلتة في تاريخ الفلسفة منذ عهد أفلاطون وأرسطو. وما يقال من أن فرفریوس كان صاحب فلسفة خاصة، فهو في الواقع له بعض آراء انحرف فيها عن مذهب أستاذة، كما رأينا في الكلام عن عودة النفس إلى بارئها.

وأهم كتبه التي تبرز فلسفته ذلك الذي يعرف باسم «المدخل إلى المعقولات»، لعله هو الذي ذكره ابن النديم باسم «العقل والمعقول». ويجري أسلوب الكتاب على طريقة أفلوطين من الإيجاز، ويلح فيه على التمييز بين العالم المحسوس والمعقول. وقد ذهب إلى هذا التمييز معظم قدماء الفلاسفة، وأقرّ به أفلوطين، إلا أن فروريوس يريد أن ينقله إلى الأنفس، فيعلم الناس كيف ينفذون من المحسوسات إلى المعقولات. يجب على طالب المعقولات أن يتعلم كيف يتغلب على التقابل الموجود في الحقيقة، أو «ما هو»، وبين الموجود في الظاهر، وأن يتخلص من أثر الحواس، وأن يرجع إلى نفسه لبحث فيها عن الموجود الأول وعن الله. فإذا اتبع طالب المعقولات هذا المنهج وصل إلى الرؤية الأزلية، وهذا ما يميز الفيلسوف المفكر على الرجل السياسي، ولكل منهما فضيلة يكتسبها مع التعلم. وفضائل الفيلسوف هي تلك التي يطهر بها النفس. ولسنا نجد عند أفلوطين هذا الشرط الذي يمهد به إلى صعود النفس نحو المعقولات، نعني به شرط الفضيلة العملية، ولكنه أوجب التأمل فقال: «إن مَنْ قدر على خلع بدنه، وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته، قدر أيضًا في فكرته على الرجوع إلى ذاته، والصعود بعقله إلى العالم العقلي...»^(١).

الفرق بين أفلوطين و فروريوس أن الأستاذ متصوف ثم زاهد، وأنّ التلميذ يتخذ من الزهد سبيلًا إلى التصوف. فهو يتمسك بالأعمال الظاهرة وبالفضائل الأخلاقية التي توصل إلى صفاء النفس. أما

(١) كتاب الربوبية ص ٤٤.

أفلوطين فهو ميتافيزيقي أكثر منه أخلاقي. والغاية من الفلسفة عند فرريوس عملية، وهي عند أفلوطين نظرية.

مهما يكن من شيء فقد أثر كتابه في المعقولات في فلاسفة العصر الوسيط عدة قرون من الزمان، وظلت عباراته متداولة، وأفكاره هي السائدة.

فمن ذلك ما شاع في الفلسفة الإسلامية ونقله ابن سينا واعترض عليه من قولهم «إن ذات النفس تصوير هي المعقولات» فهذا على حد قوله: «من جملة ما يستحيل عندي. فإني لست أفهم قولهم إن شيئاً يصير شيئاً آخر ولا أعقل أن ذلك كيف يكون... وأكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم إيساغوجي، وكان حريصاً على أن يتكلم بأقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل، ويدرس أهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات، وكتبه في النفس»^(١). وهذا يدل على عظيم أثر «صاحب إيساغوجي» أي فرريوس في مسألة من أهم المسائل الفلسفية، وهي العقل والمعقولات، وكيف أخذ بآرائه كثير من أهل التمييز. ولكن ابن سينا لا يعترف بمذهبه، ويصفه بالاعتماد على التخيل لا على البراهين الوثيقة، بل ويأنف أن يصرح باسمه، فيصفه بأنه صاحب إيساغوجي، ويقول عنه في كتاب المدخل: «قال الرجل»، وما أشبه ذلك من عبارات التنكير والتجهيل.

ومن ذلك التمييز بين ما يشغل المكان وبين اللا جسماني الذي

(١) ابن سينا: الشفاء، طهران، ص ٣٥٨.

لا يشغل أي مكان. ولما كان اللا جسماني خارجًا عن المكان فهو لا ينقسم وهو أزلي، ويمكن أن يوجد في كل مكان. هذه الأشياء اللا جسمانية هي الله والعقل والنفس. أما الله والعقل فلا ينفعان. أما النفس فإنها تنفعل حين اتصالها بالبدن. غير أن وجود النفس سابق على وجود البدن، ويمكن أن تتخلص منه وتعود إلى الله. وليست النفس في الجسم، بل الجسم هو الذي يوجد في النفس، والنفس توجد في العقل الذي يودع فيها أسباب الأشياء. وإذا اجتذب البدن النفس أصبحت في طريق الموت، وإذا تخلصت من الشهوات اتجهت نحو الله. وإذا تغلب المرء على شهواته انفصلت النفس عن البدن، وحدث ما نسميه «بالموت الفلسفي» الذي يبلغ فيه المرء ذاته الحقيقية، وهي الأصل في كل قوة أبدية وحياة أزلية^(١).

ونحن نجد هذا المذهب النفساني الذي يدعو إلى كفاح الشهوات في شرحه على «طيمائوس» لأفلاطون.

ولكن شروحه على أرسطو هي التي لقيت أثرًا كبيرًا في العصر الوسيط، وبخاصة شروحه على الكتب المنطقية. حقًا لقد شرح كتاب الطبيعة، ومقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، التي يعترض فيها أرسطو على المثل الأفلاطونية، إلا أن هذه الشروح لم يقدر لها الذبوع كما اشتهرت شروحه المنطقية، ومداخله إليها، وبخاصة المدخل إلى المقولات، وهو المعروف بإيساغوجي.

(1) Rivaud: Hist. De La philos. Tome I P 544, 1948.

وقد عرف العرب من شروحه، شرحه لقاطيغوريوس، وباري أرمينياس، والأولى والثانية والثالثة والرابعة من السماء الطبيعي، والأخلاق اثنتا عشرة مقالة، كما جاء في الفهرست لابن النديم، وأخبار الحكماء للقفطي نقلًا عنه.

ويهمنا إيساغوجي بوجه خاص؛ لأنه يبين أصالة فرفيوس بالإضافة إلى أستاذه أفلوطين، الذي لم يُعَنَّ بالمنطق الصوري أي عناية، بل كان يعتمد في عرض أفكاره على العاطفة أكثر من اعتماده على العقل، وعلى الجدل لا على البرهان، ذلك الجدل الذي يتجه مباشرة إلى الفطرة، وإلى الاتصال المباشر بالنفس، ليصعد إلى العالم العقلي، ويرتقي إلى العالم الإلهي «فيرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على وصفه، ولا تعيه الأسماع. فإذا استغرقني ذلك النور والبهاء، ولم أقوَ على احتمالهِ، هبطت من العقل إلى الفكرة والرؤيا...»^(١).

لم يعجب هذا الجدل الصاعد الهابط فرفيوس، ولم يتلاءم مع طبيعته، ولم يتفق مع ما يراه من إذاعة الفلسفة وإشاعتها في الجمهور، فأداه كل ذلك إلى العناية بالمنطق، الذي رآه ضروريًا لتنظيم أفكار أفلوطين وإعداد طلاب الفلسفة لقبولها. ووجد في «أورجانون» أرسطو مادة خصبة، وقدم للمنطق بهذا المدخل المعروف بإيساغوجي، أي المدخل إلى المقولات. ثم شرح المقولات شرحين منفصلين عن

(١) كتاب الربوبية ص ٨.

ذلك المدخل، أحدهما أهده إلى جيداليوس Gedalius في سبع مقالات يناقش فيه الآراء في عمق كثير، والآخر ردود على أسئلة ويختص بالمبتدئين.

وقد اختلف المحدثون في قيمة هذا العمل المنطقي، نعني البحث في المقولات والتقديم لها، فيذهب برنتل^(١) Prantl صاحب تاريخ المنطق إلى الإقلال من منزلته. ومع ذلك فقد لعب «إيساغوجي» في تاريخ الفكر دورًا كبيرًا، واستمر زمنًا طويلًا، وفي ذلك يقول الدكتور مذكور: «لقد رسم فرفيوس نموذج التفكير الذي سار عليه العقل البشري ما يقرب من اثني عشر قرنًا، ووضع - كما قال رينان بحق - أول حجر في الفلسفة العربية والفلسفة المدرسية»^(٢) وقول بيديز: «إن مقولات أرسطو، مع الشرح الذي عمله فرفيوس تكوّن فصلًا مشهورًا في تاريخ الفلسفة. ذلك أنّ هذه النظرية الغربية الخاصة بصور التفكير لا تزال حتى اليوم تثقل على نتاج عقولنا وتطبعها بطابعها»^(٣). حقًا أراد الرواقيون أن يعارضوا أرسطو، وأن يضعوا نظامًا آخر يصنفون فيه مقولات الفكر، وذهب أفلوطين مذهبًا مختلفًا، فأراد أن يجعل الموجود أو «الأول» جنس الأجناس، وأن يجعل العقل جنسًا أدنى منه ثم النفس وهكذا، غير أن فرفيوس لم يقبل هذه الوجهة من النظر، بل عارضه معارضة شديدة، وانتصر لمذهب أرسطو، فقدر لهذا المذهب

(1) Prantl; geschichte. Der Logik -1855- P 626.

(2) Madkour: L'organon d' Aristote -Paris 1934, P71.

(3) Bidez: P 61.

الانتصار. وأيد يامبليخوس فرفيوس، وساد المذهب فيما بعد طوال العصر الوسيط، وذلك بفضل الشراح في القرن الرابع والخامس، ونخص بالذكر سمبليقيوس، وعن هؤلاء أخذ العرب واستمر سلطان منطق أرسطو حتى العصر الحديث.

وأول مَنْ شرح إيساغوجي من فلاسفة المسيحيين «بوتيوس»^(١) Boetius، ولد في روما حول ٤٧٠ بعد الميلاد، وتوفي ٥٢٥. طلب العلم في روما أولاً، ثم أثينا، واتصل بملك القوط ثيودريك، وأنهم بالمؤامرة على حياته، فاعتقل وسُجن، ثم نُفي.

وله في الفلسفة آثار كثيرة، أشهرها في المنطق. وشرح من كتب أرسطو المنطقية المقولات، والعبارة والتحليلات الأولى، والثانية، والجدل. وشرح كذلك إيساغوجي لفرفيوس. وأصبح بوتيس على رأس المناطق في مستهل العصر الوسيط. ونظر بوتيس في المشكلة التي أثارها فرفيوس في أول إيساغوجي، نعني هل الأجناس والأنواع حقائق تقوم بنفسها خارج العقل أو أنها مجرد تصورات في الذهن، لأن كتابه وضع للمبتدئين، فلم ينظر في هذه المشكلة الميتافيزيقية. وقد انتصر بوتيس لأرسطو وغلب مذهبه على مذهب أفلاطون. وقد انقسم الفلاسفة في العصر الوسيط إلى مذاهب ثلاثة: الاسميون، والواقعيون، والتصوريون. وأشار الدكتور مذكور إلى هذا الخلاف

(١) Gilson: La Philosophie au moyen age P 471 -472.

ويوسف كرم تاريخ الفلسفة الأدبية في العصر الوسيط.

وبسّطه في مقدمته عن مدخل ابن سينا^(١).

كل هذا يدلنا على الأثر الذي تركه فرفيوس في المنطق، إن في الغرب أو في الشرق.

ونحن نرى من هذا العرض أن فرفيوس، على الرغم من أخذه بفلسفة أفلوطين، هو الذي استنّ سنة شرح أرسطو، وبخاصة في المنطق، فكان على رأس مدرسة الشراح، وصاحب الأثر العظيم في إذاعة منطق أرسطو. فهو أرسطي في المنطق، أفلوطيني في الإلهيات؛ وامتد هذان التياران الغريبان فغمرا معظم الفلاسفة بعد ذلك، نعني الجمع بين منطق أرسطو وبين إلهيات الأفلاطونية الحديثة، كما هي الحال عند الكندي والفارابي وابن سينا.

فلا غرابة أن يكون فرفيوس أوّل مَنْ وضع حجر الفلسفة المدرسية. ولا نستطيع أن نرجع بهذه الفلسفة إلى الإسكندر الأفروديسي الذي كان يتأمل وينظر ويعمل فكره في عبارات المعلم الأول، وكثيراً ما يؤول مذهبه على حسب ما يتراءى له. أما فرفيوس فلم يسمح لنفسه بهذه الحرية، بل قيّد نفسه بأقوال أرسطو على أنها نص ثابت، ثم أخذ في شرحها. فطريقته نافعة للطلاب؛ لأنه يلخص الأفكار ويرتبها ويضع لها «المدخل».

وقد ألّف المدخل إلى مقولات أرسطو، المعروف باسم إيساغوجي، لأحد أعضاء مجلس الشيوخ في روما ويُسمّى

(١) الشفاء لابن سينا، المدخل القاهرة ١٩٥١، ص ٦٣-٦٤.

كريساريوس Chrysaorios وكان من جملة التلاميذ بمدرسة
أفلوطين، وأخذ العلم على فرفيوس وحاول كريساريوس أن يقرأ
مقولات أرسطو فعجز عن فهمها، وكتب إلى فرفيوس في صقلية
يقص عليه قصته ويطلب معونته. فصنف فرفيوس لأجله مقدمة أو
مدخلًا [إيساغوجي Eisagogi (١)]^(١) يشرح «الألفاظ الخمسة Peri
Pene Phonon، وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض
العام. وذاع أمر الكتاب الصغير الذي ألفه فرفيوس لصاحبه وتلميذه،
ولعب دورًا هامًا في تاريخ المنطق، واشتهر ذكره، حتى وصفه القفطي
بقوله «وسار مسير الشمس حتى يومنا هذا».



(١) هذا هو رسم هذه الألفاظ اليونانية بالحروف اللاتينية.

إيساغوجي في العالم العربي

نقرأ في آخر الترجمة العربية ما نصه: «تم مدخل فرفيوس الموسوم بإيصاغوجي [كذا بالصاد] نقل أبي عثمان الدمشقي، قوبل به نسخة مقروءة على يحيى بن عدي فكان موافقاً».

والناقل هو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي، كان من الأطباء المذكورين ببغداد، ونقل كتباً كثيرة إلى العربية، وكان منقطعاً إلى علي بن عيسى الوزير الذي أنشأ بيمارستاناً ببغداد سنة اثنتين وثلاثمائة وقلده أبو عثمان^(١). وهو أحد النقلة المجيدين^(٢). وهو من مقدمي الأفاضل، ونقله كتب الأوائل، ومن له السبق في ذلك بعد حنين وابنه، وثابت بن قرة^(٣).

وقد نقل أبو عثمان هذا الكتاب عن السرياني، والدليل على ذلك أنَّ الحسن بن سوار، وله تعليقات على هامش المخطوطة، ذكر في أكثر من موضع أنه راجعها على الأصل السرياني، ففي لوحة ١٥٠ - و،

(١) عيون الأنباء ج ١ ص ٢٣٤.

(٢) تاريخ الحكماء ص ٤٠٩، الفهرست ص ٤١٥.

(٣) الشهرزوري: نزهة الأرواح، مخطوط بمكتبة جامعة فؤاد.

يقول: «نقل قديم. شيء شيء هو جنس الأجناس». وفي نفس الصفحة قال الحسن: «يجب أن تعلم أنني وجدت هذا الموضوع في السرياني بنقل أبي بشر، ونقل حين هكذا: [هنا رسم الحروف السريانية].

ونحن نعلم أن فرفيوس، ولو أنه سرياني الأصل، إلا أنه انتقل إلى بيئة لسانها الفلسفي هي اليونانية، فألف بها كتبه. وكانت اللغة اليونانية هي لغة العلم المتداولة بين السريان في القرن الثاني والثالث بعد الميلاد. وقد أنشأ أوريجين الإسكندري مدرسة في قيسارية، فيها تلقى فرفيوس العلم في شبابه، وكانت اللغة اليونانية هي لغة الفلسفة، التي يدرس بها الطالب منطق أرسطو وطبيعياته وإلهياته. وظلت الحال على هذا المنوال في أنطاكية والرها ونصيبين وغيرها من مراكز الثقافة السريانية، تُعَوَّل على اليونانية في دراستها. ولقي منطق أرسطو، أو الأورجانون، عناية خاصة، ولا سيما المقولات، والعبارة، والقياس، وأضافوا إليها مدخل فرفيوس حتى أصبح جزءاً لا ينفصل عن منطق أرسطو.

وفي القرن الخامس ابتدأت اللغة اليونانية تفقد امتيازها بسبب نمو نفوذ الفرس، حتى لقد شعر السريان المشتغلون بالفلسفة بالحاجة إلى نقل الكتب عن اليونانية إلى اللسان السرياني. وأول من ترجم بعض الكتب اليونانية إلى السريانية هو «برقليس» Proclus ٤١٢ - ٤٨٥، وله ترجمة سريانية لا تزال مخطوطة لكتابي العبارة والقياس^(١).

(1) Khalil Georr; les Catégories d' Aristote -1948, p 14.

ثم نجد سرجيس الرأس عيني، المتوفى ٥٣٦ م في القسطنطينية، والذي تعلم اليونانية في الإسكندرية، يقوم في الرها بحركة نقل واسعة. ولا تزال معظم تراجمه السريانية مخطوطة، وموجودة في مكاتب أوروبا. ويعيننا منها ترجمته لإيساغوجي، وهي التي نشرها فريمان سنة ١٨٩٧ في برلين.

وأصبحت حركة النقل قوية في القرن السابع الميلادي، واستمرت في قوتها بعد الفتح الإسلامي بتشجيع الخلفاء.

وممن نقل إيساغوجي في هذا العصر «أثناس» Athanase المتوفى ٦٩٦ م. درس أثناس في دير قنشرين، وأصبح فيما بعد بطريق اليعاقبة. نقل عام ٦٤٤ / ٦٤٥ إيساغوجي لفرفيوس، وتوجد منه نسخة مخطوطة محفوظة في الفاتيكان وباريس والإسكوريال. ونشر النص السرياني فريمان عام ١٨٩٧.

وقد عاب الحسن بن سوار نقلَ أثناس، فقال في آخر كتاب السفسطة «لما كان الناقل يحتاج في تأدية المعنى إلى فهمه باللغة التي إليها ينقل إلى أن يكون متصورًا له كتصوير قائله، وأن يكون عارفًا باستعمال اللغة التي منها يُنقل، والتي إليها يُنقل، وكان أثناس الراهب غير فاهم بمعاني أرسطوطاليس فيه، داخل نقله الخلل لا محالة. ولما كان مَنْ نقل هذا الكتاب من السريانية بنقل أثناس إلى العربية ممن ذكر اسمه لم يقع إليهم تفسير له عولوا على أفهامهم في إدراك معانيه، فكلُّ اجتهد في إصابته الحق، وإدراك الغرض الذي إياه قصد الفيلسوف،

فغيروا ما نقلوه من نقل أثناس إلى العربية...»^(١).

فالثابت من النقول القديمة لإيساغوجي هو نقل سرجيس ثم أثناس. ويبدو أن مدرسة النقلة التي قامت في بغداد، بتشجيع المأمون، والتي كانت تُسمّى بيت الحكمة، والتي رأسها يوحنا بن ماسويه، وحنين بن إسحاق، ثم أبو بشر متى ويحيى بن عدي فيما بعد، كانت تصلح النقول القديمة، إلى جانب تراجم لكتب جديدة.

وفيما يختص بإيساغوجي الذي نقله الدمشقي إلى العربية، نرى أنه كان في الغالب عن أثناس، أما التعليقات التي وضعها الحسن بن سوار، فقد رجع فيها إلى نسخ سريانية أكثر صحة، كانت موجودة عند أبي بشر متى بن يونس، ويحيى بن عدي. ولا نملك الحكم النهائي على هذه الترجمة، إلا بالموازنة بين الأصل اليوناني ثم التراجم السريانية التي عنها نقل أبو عثمان. وليس غرضنا الآن القيام بهذه الموازنة اللغوية، التي تحتاج إلى تخصص في اللغتين، كما تبعدنا عن العرض الموضوعي للكليات الخمس ومنزلتها في تاريخ الفكر عامة وفي المنطق بوجه خاص.

وليس من الغريب أن تجتمع أسماء أبي بشر ويحيى بن عدي والحسن بن سوار حول هذا الكتاب. حقاً لم ينقله أحد منهم، ولم يُذكر في كتب التراجم أن أحداً منهم نقله، ولكنهم جميعاً من شراحه، وهم جميعاً يكونون مدرسة واحدة منطقية.

(١) المرجع السابق ص ١٩٨.

أما أبو بشر متى بن يونس، فكان في خلافة الرازي بعد سنة عشرين وثلاثمائة، عالم بالمنطق، شارح له، مكثّر، وطيّء الكلام، قصده التعليم والتفهيم، وعلى كتبه وشروحه اعتماد أهل هذا الشأن في عصره، وله تفسير كتاب إيساغوجي لفرفيوس وهو المدخل إلى المنطق.

وقرأ يحيى بن عدي علي أبي بشر وأبي نصر الفارابي، وإليه انتهت رئاسة أهل المنطق في زمانه، وكان ملازمًا للنسخ بيده.

وقرأ الحسن بن سوار على يحيى بن عدي. ذكر له القفطي كتاب تفسير إيساغوجي مشروح، وكتاب تفسير إيساغوجي مختصر، وكتاب اللبس في الكتب الأربعة في المنطق الموجود في ذلك. وأكبر الظن أن التعليقات الموجودة على هامش النسخة التي نشرها هي التفسير المختصر لإيساغوجي.

وذكر القفطي أنّ عبد الله بن المقفع - أول من اعتنى بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور - ترجم كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة وهي كتاب قاطيغورياس، وباري أرمينياس، وأنالوطيقا، وذكر أنه ترجم إيساغوجي لفرفيوس الصوري. وإنّ صحت هذه الرواية، يكون ابن المقفع قد نقل إيساغوجي وغيره من الكتب المنطقية عن الفارسية.

ثم نجد بعد ذلك الكندي وقسطا بن لوقا، وكانا متعاصرين في صدر الدولة العباسية، في أيام المعتصم بالله، كلاهما من النقلة؛ وإذا لم نعد الكندي مترجمًا، فإنه كان على الأقل يصلح الترجمات العربية،

وله كتاب المدخل المنطقي المستوفي، وكتاب المدخل المختصر. أما قسطا، فهو - كما يقول القفطي - كان يترجم من «لسان يونان إلى لسان العرب» وله كتاب المدخل إلى المنطق. وللفارابي كذلك كتاب «تعليق إيساغوجي على فرفيوس». وقد رأينا كيف قرأ يحيى بن عدي على الفارابي.

في ذلك الوقت، نعني في القرن الرابع الهجري، نجد جميع المشتغلين بالفلسفة سواء أكانوا فلاسفة على الحقيقة أصحاب مذاهب مستقلة إلى حد ما عن مجرد التزام النقل والشرح كالكندي والفارابي، أم كانوا مجرد نقلة وشرح كفلاسفة السريان، يعنون أعظم عناية بمنطق أرسطو، ويهتمون اهتمامًا خاصًا بهذا المدخل الذي وضعه فرفيوس. وأدى هذا النظر بجماعة إخوان الصفا إلى إضافة «الشخص»^(١) إلى الكليات الخمس. حتى إذا ظهر ابن سينا، أقوى فلاسفة الإسلام أثرًا بلا منازع، ألف المدخل في صدر الشفاء، وجعله حقًا مقدمة للمنطق في جملته، لا للمقولات فقط فتكلم عن تعريف المنطق ومنفعته ووجه الحاجة إليه، وفي الألفاظ ودلالاتها على المعاني وانقسامها إلى كلي وجزئي وذاتي وعرضي، ثم انتقل إلى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض محاذيًا فرفيوس، مناقشًا آراءه مناقشة شديدة عميقة. وسوف نعود إلى تفصيل القول عن موقف ابن سينا من فرفيوس، وبيان وجه الخلاف بين مدخل الأول وإيساغوجي الثاني، بعد قليل.

(١) ابن سينا: المدخل، مقدمة الدكتور مذكور ص ٥٠.

ونحب قبل ذلك أن نذكر كيف تطور «إيساغوجي» في القرن السابع الهجري، فأصبح علماً لا على المدخل إلى المنطق وشرح الكليات الخمس فقط، بل على مختصر يشتمل على سائر أبواب المنطق، أي حتى القياس والبرهان والمغالطة والشعر. وهذا هو إيساغوجي لأثير الدين المفضل بن عمر الأبهري المتوفى في حدود سنة ٧٠٠ هـ. وكان الأبهري من تلامذة الفخر الرازي الذي شرح فلسفة ابن سينا وعوّل عليها وعارضه في بعض المسائل. ثم أخذ عن الرازي جماعة، كما يقول ابن العبري في تاريخه: «وفي هذا الزمان في حدود سنة ٦٣٢، كان جماعة من تلامذة الإمام فخر الدين الرازي سادات فضلاء، أصحاب تصانيف جليلة في المنطق والحكمة، كزين الدين الكشي، وقطب الدين المصري بخراسان، وأفضل الدين الخونجي بمصر، وشمس الدين الخسرو شاهي بدمشق، وأثير الدين الأبهري بالروم».

واكتسب إيساغوجي الأبهري شهرة عظيمة، وقام على شرحه كثيرون، ولا يزال هذا المتن وبعض شروحه تدرس في الأزهر حتى اليوم.

وذكر حاجي خليفة في كشف الظنون هذه الشروح والحواشي فقال: «ومنها شرح حسام الدين الكاني المتوفى سنة ٧٦٠. ومن الحواشي حاشية البردعي وعليها حاشية ليحيى بن نصوح بن إسرائيل. ومن حواش الحسام حاشية محيي الدين الثالجي، وحاشية الشرواني، وحاشية لمولانا قرجة أحمد المتوفى ٨٥٤. وحاشية الفاضل الأبيوردي، وحاشية لبعض المنطقيين.

ومن شروح إيساغوجي شرح الفاضل العلامة شمس الدين محمد ابن حمزة الفناري المتوفى ٨٣٤. وهو شرح دقيق ممزوج لطيف، وعلى هذا الشرح حواشٍ أيضًا...

ومن الشروح شرح خير الدين التبليسي؛ وشرح الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد الشهير الأبدي؛ وشرح الشريف نور الدين علي ابن إبراهيم الشيرازي تلميذ الشريف الجرجاني؛ وشرح مصلح الدين مصطفى بن شعبان السروري؛ وشرح الشيخ زكريا الأنصاري القاهري المتوفى سنة ٩١٩؛ وشرح الفاضل عبد اللطيف العجمي وشرح أبي العباس أحمد بن محمد الأمدي، وحكيم شاه محمد بن مبارك القزويني؛ وشرح خير الدين خضر بن عمر العطوفي؛ وشرح محمد بن إبراهيم بن الحنبلي الحلبي.

ونظم إيساغوجي لنور الدين علي بن محمد الأشموني. ونظم الشيخ عبد الرحمن بن سيدي محمد، وسماه «السلم المنورق»، ثم شرحه. ونظم الشيخ إبراهيم الشبشير المتوفى سنة ٩٢٠هـ.

ويتبين من هذه الشروح الكثيرة والحواشي المتعددة الحظ الغريب الذي لقيه إيساغوجي الأبهري.

ولم يذكر حاجي خليفة إلا الشروح والحواشي حتى القرن العاشر الهجري، وقد ظهرت في مصر حواشٍ بعد ذلك على شرح الأنصاري لمتن إيساغوجي، منها حاشية يوسف الحفناوي ١١٧١هـ، وحاشية حسن العطار سنة ١٢٣٦، وحاشية الشيخ عlish سنة ١٢٨٣. وشرحه

الشيخ محمد شاكر وكيل الجامع الأزهر سنة ١٣٢٥ هـ. وهذه الحواشي والشروح مطبوعة، وهي التي يتدارسها طلاب الأزهر كما ذكرنا.

معنى إيساغوجي:

لا ريب في أن مناطق القرن الرابع كانوا يعرفون معنى هذا الاصطلاح اليوناني «إيساغوجي» وأنه «المدخل»، وقد عدل أغلبهم عن استعمال الاصطلاح اليوناني وسمى تأليفه بالمدخل، كما فعل ابن سينا في صدر الشفاء، وكما فعل الكندي وغيره ممن ألفوا «المدخل» إلى الرياضة أو الموسيقى وغير ذلك.

فلما بعد العهد عن معرفة اليونانية، والسريانية، إذا بنا نجد الأبهري يفسر «إيساغوجي» أربعة تفسيرات، رتبها كما يأتي:

أولاً: معناه الكليات الخمس: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام.

ثانياً: وقيل معناه المدخل، أي مكان الدخول في المنطق.

ثالثاً: سمي بذلك باسم الحكيم الذي استخرجه ودونه.

رابعاً: وقيل باسم متعلم كان يخاطبه معلمه في كل مسألة بقوله: يا إيساغوجي الحال كذا وكذا.

واشتط المتأخرون في التأويل، فقال الشيخ الحفناوي^(١) إنه

(١) حاشية الحفناوي على متن إيساغوجي مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥١ هـ ص ١١.

اسم الحكيم أرسطوطاليس. وذهب الشيخ عlish^(١) مذهباً غريباً في شرح معنى إيساغوجي، نوره لطرفته، قال: «إيساغوجي مركب من ثلاث كلمات في لغتهم: إيسا، ومعناه أنت، وأغو، ومعناه أنا، وأكي -بالكاف- ومعناه ثمّ بفتح المثلثة، أي اجلس أنت وأنا هناك نبحت في الكليات الخمس. ثم نقله المنطقة بعد إبدال الكاف جيماً وحذف همز الكلمتين الأخيرتين، للكليات الخمس». ثم زاد في التحقيق فقال: «والمشهور أنّ إيساغوجي اسم لوردة ذات أوراق خمس، فنُقِلَ للمشابهة في الحسن».

وقال الشيخ شاكر^(٢) في تفسير لفظة إيساغوجي «هي كلمة يونانية معناها الكليات الخمس، ولغرابتها عن اللغة العربية اشتهر الكتاب بها، حتى صارت كالعلم عليه، فيقال: إيساغوجي، ويراد به الكتاب بأجمعه، ولا هذا الفصل وحده».



(١) حاشية الشيخ عlish على إيساغوجي، المطبعة الوهبة ١٢٨٤هـ، ٢١.

(٢) الإيضاح لمتن إيساغوجي -الطبعة الثانية ١٩٢٦ م مطبعة النهضة بمصر ص ٢٣.

قيمة الكليات الخمس

فائدتها:

لا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن فرفيوس وضع بحثه في الكليات الخمس مدخلاً إلى مقولات أرسطو، وذلك إجابةً لطلب تلميذه خريساريوس الذي عجز عن فهم المقصود من المقولات، فكان هذا المدخل، أو إيساغوجي، مقدمة لها.

وقد بيّن فرفيوس غرضه في أول الكتاب، فذهب إلى أن معرفة المقولات تقتضي معرفة الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. ثم بيّن أن معرفة الكليات الخمس مفيد في أمور ثلاثة هي: التعريف، والقسمة، والبرهان. ويستفاد من هذه الأغراض التي ذكرها في صدر الكتاب أن للكليات الخمس وجهين أحدهما ميتافيزيقي، والآخر منطقي. هذا الوجه المنطقي يفيد في التعريف والقسمة والبرهان، ومن هذا الوجه ألحق الشراح كتاب فرفيوس بجملته كتب أرسطو المنطقية، وجعلوه مدخلاً للأرجانون. لذلك نجد الحسن ابن سوار في تعليقه على تسلسل الأنواع يقول: إن غرض فرفيوس

إفادتنا «خمسـة مطالب يحتاج إليها الطالب في الصناعة المنطقية». منها المطالب الثلاثة وهي الخاصة بالقسمـة وصناعة التحديد وصناعة البرهان، وأنها «هي التي ذكرها في صدر كتابه فقال: إن هذا النظر نافع أيضًا فيها».

وتوسع ابن سينا في بيان فائدة الكليات الخمس في التعريف، باعتبار أن المنطق إما تصور وإما تصديق، وأن الحد هو الذي يوصلنا إلى التصورات، ولو أنه أشار إلى فائدتها في القسمـة في ثنايا الكلام عن الفصل.

ولا ينبغي أن نغفل عن التسمية اليونانية لهذه الكليات فهي «الأصوات» **Phonon** الخمس، والمقصود بالصوت هنا «اللفظ»، والمهم في اللفظ ما يحمل من معنى، ولكنه على أي الحالات لفظ. ولا نريد أن ندخل في مناقشة الصلة بين الفكر واللغة، وهي التي أفاض فيها ابن سينا في مدخله، ثم علق عليها الدكتور إبراهيم مذكور حين قدم لمدخل ابن سينا، فتكلم عن المنطق والعلوم الأخرى، وموضوعه ومنفعته، والفكر واللغة، والوجود الثلاثي للكليات^(١).

جملة القول لقد سمَّى فرفيوس هذه الكليات ألفاظًا. وهي ألفاظ كلية، لأنك إما تنظر إلى الوجود الجزئي، المشار إليه، مثل زيد وهذا الشخص، وإما أن تنطق بلفظ يشمل جميع هذه الجزئيات، مثل «إنسان». وقد فطن أرسطو إلى هذه التفرقة، فسَمَّى الضرب الأول أي زيد وهذا

(١) ابن سينا: المدخل ص ٥١ - ٦٧.

الشخص الجوهر الأول، وسَمَّى الضرب الثاني أي الإنسان، أو الصورة فقط، الجوهر الثاني. والجوهر عند أرسطو هو رأس المقولات.

المدخل إلى المقولات؛

مهما يكن من شيء فإنَّ نقطة البداية التي تفرع عنها هذا البحث المنطقي هي مقولات أرسطو. وقد ذهب بعض المحدثين إلى أنَّ أرسطو اهتدى إلى نظرية المقولات من اعتبارات لغوية، تتعلق بالنحو اليوناني. وفي ذلك يقول برييه «ينشأ الخلط في المناقشة من وضع اسم واحد لأشياء مختلفة، أو أسماء مختلفة لشيء واحد، لذلك كان من الضروري البدء بتحديد معاني الألفاظ المستعملة في المناقشة؛ ويكاد يكون كتابه في المقولات ومقالة الدال من كتاب ما بعد الطبيعة منصرفين إلى هذه المباحث اللفظية»^(١).

وذهب البعض الآخر إلى أنَّ نظرية المقولات نشأت في داخل الأكاديمية ثم تناولها أرسطو بالبسط. ويعترض «روس»^(٢) Ross على ذلك بأنَّ المقولات لا تشترك في شيء مع الأجناس العالية التي نجدها في محاوراة السفسطائي، مثل الوجود والهوية والغيرية والسكون والحركة، ولا مع الأجناس العامة التي نجدها في محاوراة تيتياوس كالتمائل واللا تماثل، الوجود واللا وجود، الهوية والتغاير، الزوجية والفردية، الوحدة والعدد.

(1) Bréhier; Hist de La Phil, Tome I, p 173

(2) Ross: Aristote, P 37.

ويذهب البعض الثالث إلى أن الغرض من نظرية المقولات حل بعض المشكلات الخاصة بالحمل، وتمييز المعاني المختلفة التي تقال على «الموجود»^(١).

وقد نظر روبان^(٢) إلى المقولات من هذه الزاوية الميتافيزيقية، فذهب إلى أن «الموجود» قد يوجد وجودًا واقعيًا، وقد يوجد وجودًا ممكنًا. فالمقولات ضربٌ من النظر إلى الموجودات، لا بحسب الواقع، بل بحسب الإمكان. وفي ذلك يقول أرسطو في أول كتاب المقولات «التي تقال منها ما يقال بتأليف، ومنها ما يقال بغير تأليف، فالتى تقال بتأليف كقولك: الإنسان يحضر، الثور يغلب. والتي بغير تأليف، كقولك: الإنسان، الثور، يحضر، يغلب»^(٣). هذه الألفاظ المفردة غير المؤلفة والتي تقال على «الموجود» هي المقولات، وهي الكليات العامة. فالمقولات صور تُقال على الموجود أو محمولات، وليست صورًا للفكر كما هي الحال في فلسفة «كانط» وهذه المقولات صور لها مضمون واقعي وقيمة وجودية، على حين أن مُثل أفلاطون عارية من الوجود الواقعي.

لا نود الإطالة في بيان مذهب أرسطو، لولا أن ابن سينا عرض لها حين نظر إلى الكليات فرأى أنها موجودة قبل الكثرة، ومع الكثرة، وبعد الكثرة، أي الوجود العقلي والطبيعي والمنطقي، فمزج فلسفة أفلاطون بفلسفة أرسطو، لأنه يزعم أن الكليات العقلية موجودة في

(١) روس: ص ٣٨.

(2) Robin: Aristote, Paris 1944, P 99 -103.

(3) Khalil Georr: Les Categories, d' Aristote P 319.

«علم الله والملائكة»، «وأما أن كونها قبل الكثرة على أي جهة هو، أعلى أنها معلومة ذات واحدة تتكرر بها أو لا تتكرر، أو على أنها مثل قائمة، فليس بحثنا هذا بوافٍ به»^(١).

ونحن نرى أن أرسطو وضع نظرية المقولات ردًّا على المثل الأفلاطونية وتفسيرًا «للموجود». والموجود عنده، وهو يسميه «الجوهر» Ousia إما أن يكون جزئيًّا، وهو الجوهر الأول المركب من الهيولى والصورة، وإما أن يكون كليًّا، وهو الصورة فقط. هذا ما نجده في كتاب النفس مثلاً؛ إذ يقول إن الجوهر يقال على ثلاثة أنحاء، الهيولى، أو الصورة، أو المركب من الهيولى والصورة. وفي الكلام عن الجوهر في كتاب المقولات، يذهب إلى أن الجواهر إما أول وإما ثوانٍ. والجوهر الأول لا يكون محمولًا، وفي ذلك يقول أرسطو «فأما الجوهر الموصوف بأنه أولى بالتحقيق والتقديم والتفضيل فهو الذي لا يقال على موضوع ما، ولا هو في موضوع ما». وهذا الجوهر الأول هو الجزئي، وهو الشخص. ولكن المناطقة أخرجوا الجزئي من موضوع المنطق، وهذه هي حجة ابن سينا: «واعلم أيضًا أننا لا نشتغل بالنظر في الألفاظ الجزئية ومعانيها، فإنها غير متناهية فتحصر، ولا لو كانت متناهية كان علمنا بها - من حيث هي جزئية - يفيدنا كملاً حكماً، أو يبلغنا غاية حكمته... بل الذي يهمننا النظر في مثله هو معرفة اللفظ الكلي»^(٢).

(١) ابن سينا: المدخل ص ٦٩.

(٢) ابن سينا: المدخل ٢٧ - ٢٨.

يتبع ابن سينا فرفيوس في هذه المسألة، ولكن فرفيوس بعد وقوفه عند النوع لأن «الأشخاص التي هي بعد أنواع الأنواع فبغير نهاية» ينسب ذلك إلى أفلاطون الذي «يأمر المنحدرين من أجناس الأجناس إلى أنواع الأنواع أن يمسكوا عندها... ويقول إن الأشياء التي بغير نهاية ينبغي أن تترك، فإن العلم لا يحيط بها»^(١).

كان فرفيوس على حق في أن ينسب عدم النظر في الجزئي إلى أفلاطون، ولكن أرسطو لم يمنع من ذلك، بل جعل الشخص جوهرًا، وهذا الجوهر الأول هو الأولى بالتحقيق والتقديم، وجعله على رأس المقولات. فلما أضاف أرسطو الجزئي إلى المقولات، تحير المفسرون قدماء ومحدثين، لأن سائر المقولات كليات، ما عدا هذا الجوهر الأول، فما هو إذن الأساس الذي بنى عليه أرسطو نظرية المقولات؟ ولهذا السبب كان أولئك الذين ذهبوا إلى أن نظريته لفظية أو قال بها لاعتبارات لغوية محقين إلى حد كبير. والذين ذهبوا إلى أن المقولات الأرسطية ضرب من ترتيب الموجودات، على حق كذلك. ولا نزاع في أن أرسطو مستقيم مع نفسه حين يدرج الموجود الجزئي أو الجوهر الأول في جملة المقولات ذلك أن «الموجود» إما مركب من الهولي والصورة وهو الشخص أو الجزئي الذي نشير إليه، وإما صورة أو معنى، والصورة كلية، وهذه عند أرسطو لا تخرج عن الجوهر الثاني وباقي المقولات التسع.

(١) فرفيوس: إيساغوجي ١٥١ - أ.

فما الذي أضافه فرفيوس إلى أرسطو؟

تصنيف المقولات:

الذي أضافه «تصنيف» المقولات إلى أجناس وأنواع، وطبق ذلك على مقولة الجوهر، فخرجت منها الشجرة المشهورة التي تبدأ بالجوهر، ثم الجسم، ثم الجسم المتنفس، ثم الحي، ثم الناطق. إلا أن الذي يؤخذ على فرفيوس قوله «إن في كل واحدة من المقولات أشياء هي أجناس أجناس، وأشياء هي أنواع أنواع». إلى أن قال: «وينبغي أن نوضح ما نحن ذاكره في مقولة واحدة فنقول إن الجوهر...». حقاً مقولة الجوهر تترتب ترتيباً تنازلياً من جنس الأجناس إلى نوع الأنواع، فتشمل بذلك الجنس والنوع، ولكن كيف يمكن أن تترتب باقي المقولات كالكم والكيف والزمان والمكان والوضع والملك والإضافة والفعل والانفعال هذا الترتيب، وهي صفات تلحق الموجود، وتحمل عليه. ولم نشهد أحداً بعد فرفيوس حاول أن يرتب مقولة الزمان مثلاً في شجرة كهذه الشجرة التي تبدأ بالجسم وتنتهي بالناطق. ولست أدري كيف يكون ذلك؟

على أن فرفيوس عاد بعد قليل ففطن إلى أن الترتيب النازل من الأجناس إلى الأنواع لا يصلح إلا «للموجودات»، وأن باقي المقولات ليست موجودات، ولكنها تقال على الموجود. واعتبرها موجودات باشتراك الاسم فقط لا بطريق التواطؤ. وهذا نص عبارته «ولكننا نهى أن الأجناس الأول، على ما في كتاب المقولات عشرة، وأنها بمنزلة عشرة

مبادٍ أول. ومتى سماها إنسانٌ موجودات، فإنما يسميها باتفاق الاسم لا بالتواطؤ». وقال الحسن بن سوار يشرح هذه العبارة «أفلاطون يقول إن الموجود جنس للمقولات، وفرفيوس أفلاطوني، فلذلك قال «نهب» أي نقر ونسلم أنَّ الأجناس الأول على ما في كتاب المقولات عشرة كما يقول «أرسطو». ولا نحسب مع الحسن بن سوار أن فرفيوس أفلاطوني. وأنه يخالف أرسطو وينحاز إلى جانب أفلاطون، بدليل قبوله للجوهر الأول أو الشخص كما فعل أرسطو، وذهب كما ذهب المعلم الأول إلى أن النوع يُقال على الأشخاص.

مهما يكن من شيء، فقد أجمع المؤرخون على غموض فكرة المقولات عند أرسطو، بل لقد جاهر برتراند رسل بعجزه عن فهم المقصود من اصطلاح «المقولة» سواء في فلسفة أرسطو أو عند كانط وهيكل، ولا يعتقد أن اصطلاح المقولات ذو فائدة في الفلسفة^(١).

وأضاف فرفيوس شيئاً آخر، هو «القسمة الخمسة» أي أن المقولة إما أن تكون جنساً وإما نوعاً وإما فصلاً وإما خاصة، وإما عرضاً.

هذا القسمة تستند إلى التمييز بين الماهية وما ليس بماهية.

(1) Bertrand Russell: History of Western Philosophy. P. 199 -200 1945.

الماهية:

جواب عن سؤال «ما هو»، وما ليس بماهية عن سؤال «أي شيء هو» فالجنس والنوع، عند فرفوريوس، يُحملان من طريق ما هو، «وقولنا: إنه يحمل من طريق ما هو، يفصله من الفصول، ومن الأعراض العامة التي ليست تحمل من طريق ما هو، ولكن من طريق أي شيء هو، أو كيف حاله».

وإذا رجعنا إلى أرسطو رأينا أنه في افتتاح كتاب ما بعد الطبيعة حين يسأل عن حقيقة الوجود لمعرفته معرفة علمية، يطلب علله الأربع، علته المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية^(١). وتناول الكندي نفس هذا الرأي في كتابه في الفلسفة الأولى، وصاغه في صورة أسئلة فقال: «والمطالب العلمية أربعة كما حددنا في غير موضع من أقاويلنا الفلسفية: إما هل، وإما ما، وإما أي، وإما لم. فأما هل فإنها باحثة عن الأنية فقط، فأما كل أنية لها جنس، فإن «ما» تبحث عن جنسها، وأي تبحث عن فصلها، وما وأي جميعًا تبحثان عن نوعها، ولم عن علتها التمامية إذ هي باحثة عن العلة المطلقة...»^(٢). ولا نريد أن ندخل في مناقشة معنى «الإنية» حتى لا نبعد عن الماهية التي نريد توضيحها، ولأنهما مختلطان اختلاطاً غريباً.

والأصل في الماهية أنها سؤال عن حقيقة الوجود لمعرفته،

(١) ما بعد الطبيعة ١٩٨٣ - ٢٥ - ٣٨.

(٢) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى. الحلبي - ١٩٤٨ - ص ٧٨.

والموجود عند أرسطو هو الجوهر Ousia، ولذلك نجد هذه اللفظة في الفقرة التي أشرنا إليها من كتاب ما بعد الطبيعة، ثم يردفها باصطلاح آخر هو الإينية To Ti en einai، ثم وضع بين قوسين أنَّ علة الشيء ترجع في نهاية الأمر إلى المعنى الكلي Logos. مهما يكن من شيء فإن أرسطو يطلب معرفة الموجود بما هو موجود، وهو الغاية من الفلسفة الأولى عنده. والطريق إلى هذه المعرفة ليس مفصلاً عند المعلم الأول، لأنه لا يميز هذا التمييز الحاسم بين المعرفة الميتافيزيقية وبين المعرفة المنطقية. ولم يظهر هذا التمييز، مع تصنيف العلوم وترتيب كتبه إلا فيما بعد. ولكننا نميل إلى اعتبار البحث في الموجود ومعرفة ماهيته بحثاً ميتافيزيقياً، يتناوله في مواضع عدة من كتاب ما بعد الطبيعة. ويعود إلى بحثه في المقولات وغيره من الكتب، مما يدل على أنَّ الفكرة تكونت في أزمنة مختلفة باختلاف زمان تأليف كتبه.

أما عند فرفوريوس فقد استقرت الفكرة، نعني «الماهية»، وشرع يفصلها ويرتبها، فذكر أن الطالب قد يسأل عن الـ «ما» أو الـ «أي»، فإذا كان السؤال عن «طريق ما هو» فهو الجنس والنوع، وإن كان عن طريق «أي شيء هو» فهو الفصل والخاصة والعرض.

وسار ابن سينا في هذا الطريق فتكلم عن الذاتي والعرضي، والبال على الماهية، والفرق بين الماهية والإينية، وانتهى إلى تلخيص رأيه في الفصل الثامن من المدخل بقوله: «إن الذاتي الدال على الماهية يقال له: المقول في جواب ما هو، والذاتي الدال على الإينية يقال له: المقول في جواب أي شيء في ذاته، أو أي ما هو».

التعريف:

ولكن ابن سينا مزج الماهية بالتعريف أو الحد فقال في الفصل التاسع: «إن الغرض الأول في التحديد هو الدلالة باللفظ على ماهية الشيء [ص ٤٨ س ٣ - ٤] فنقل البحث في الجنس من الناحية الميتافيزيقية إلى الناحية المنطقية، بل قصرها على ناحية من نواحي المنطق وهي التعريف.

وقد أفاض ابن سينا في شرح نظرية التعريف أو التحديد، وتعتمد نظريته على هذه المبادئ:

أولاً- أن التعريف قد يكون بالحد أو الرسم أو المثال أو العلامة أو الاسم [ص ١٨ س ٥].

ثانياً- أن التعريف لفظي، إما بلفظة واحدة تدل على حقيقة الشيء، وإما بعدة ألفاظ إن كان معنى الشيء مؤلفاً من معانٍ [ص ٤٨].

ثالثاً- ماهية الشيء تكون بالجنس والفصل، وهذا هو الحد.

رابعاً- التعريف بالمتضايقات ليس تعريفاً صحيحاً [ص ٥١ - ٥٣].

فالتعريف المنطقي لفظي، لأن الغرض منه حد المعاني الموجودة في الذهن، والدلالة على المعاني تكون بالألفاظ في الأغلب. ومن هنا جاء لفظ «الحد» أي وضع حدود حول المعاني الذهنية، حتى تتميز عن غيرها.

وقد أصاب ابن سينا كذلك حين ناقش الصلة بين الكليات في الأعيان وفي الأذهان، أو في الكثرة وبعد الكثرة، لأن هذا البحث هو حجر الزاوية في المنطق. فالكلي المنطقي كالجنس أو النوع، هو معنى كلي يعبر عنه بلفظ، يمثل الأشياء في الخارج. والأشياء الخارجية كأفراد الإنسان لا تنتهى، ولكن الإنسان الكلي متناهٍ. ولا يعني المنطقي بالجزئي، وإنما يعني بالكلي. وقد اكتسب المنطقي الكليات بعد النظر في الجزئيات اللانهاية، فاكسابه لها بطريقة تجريبي^(١) Empiriquement، ولا يمكن أن يكون تعريفه لها حدًا كاملاً، بل رسمًا.

غير أن القدماء لم يفتنوا إلى هذا التمييز بل عدّوا الحد الصحيح ما كان موصولاً إلى الماهية، دالاً عليها، وعدّوا اللفظ الكلي مع أنه مستمد من الخارج إلا أنه حقيقة واقعة، بل هو الجدير بالعلم. ثم قالوا إن أجزاء الحد كالجنس القريب والفصل المميز «تقوم» الماهية.

فالتعريف عن المحدثين نوعان: تجريبي ورياضي، كما وضح ذلك «ليارد» Liard وكانط. فالتعريف بالجنس والفصل، هو تعريف تجريبي، أما التعريف الرياضي فهو التعريف الصحيح الوحيد عند كانط، لأنه يقوم على مبادئ أولية في العقل تدرك بالحدس المباشر.

وأيضاً فإن «الكلي» لا يشمل جميع أفراد النوع، كما يشمل المعنى الرياضي جميع أفرادها، فقولنا: «الإنسان حيوان ناطق» لا يدل الإنسان

(1) Serrus: Traité de Logique, Paris, 1945, P 331.

على الجميع، كما يدل لفظ المثلث في قولنا: المثلث شكل محوط بثلاثة أضلاع. فمضمون معنى المثلث الكلّي يحيط ضرورة بجميع الأفراد، وليست هناك ضرورة منطقية لأن يحيط النوع بجميع أفرادهِ.

وليس غرضنا أن نحكم على المنطق القديم الذي كان يستند إلى فكرة الأنواع الأرسطية في ضوء المنطق الحديث، أو المنطق الرياضي كما يسمونه؛ لأن هذا يخرجنا عن غرضنا، ولكننا نقول إن فرفيوس هو صاحب القسمة المشهورة الخمسة إلى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، وهي التي اعتمد عليها المناطق فيما بعد، وأصبحت أساسًا لنظرية التعريف.

فالكليات الخمس نافعة في التعريف لأنها مقومة.

القسمة:

والفصل، بوجه خاص، يُقسَّم كما يقوم، ولذلك قال فرفيوس: «والحاجة في قسمة الأجناس، والحاجة في الحدود، إنما هي إلى هذه الفصول خاصة».

والأصل في الجنس والنوع أنهما يجمعان «الكثير إلى طبيعة واحدة، والجنس في ذلك أكثر جمعًا منه».

والأصل في القسمة هي للأشياء الجزئية والمفردة، «لأنها تقسم الواحد دائمًا إلى كثرة؛ وذلك أن الناس الكثيرين إنسان واحد في اشتراك النوع، والإنسان الواحد العام كثير بالجزئيين؛ فإن الشيء المفرد يقسم أبدًا، والعام جامع».

ولما كان الكلام ليس في الجزئي بل في الكلّي، فالكلّي المقسم هو الفصل، والفصول هي «التي تقسم الأجناس إلى الأنواع».

وعرض ابن سينا للفصول المقسمة، فذهب إلى أنَّ الناطق «يقسم الحيوان إلى الإنسان، ويقوم الإنسان، فيكون مقسمًا للجنس، مقومًا للنوع فإن كان الجنس جنسًا عاليًا لم يكن له إلا فصول مقسمة، وإن كان دون العالي كانت له فصول مقسمة ومقومة»^(١).

ونحن نرى من هذا كله أن فروريوس بتفصيله أمر الكليات الخمس كان أول من وضع الأساس لباب من أهم أبواب المنطق في العصر الوسيط.



(١) ابن سينا: المدخل ص ٧٨.

في النسخة المخطوطة

(١) النسخة وحيدة، موجودة ضمن مجموعة الأرجانون، في مكتبة باريس الأهلية تحت رقم ٢٣٤٦. وتحتوي على الكتب الآتية بهذا الترتيب^(١):

- ١- الخطابة ١ - ٦٥ ظ.
- ٢- القياس ٦٦ و - ١٣٠ ظ.
- ٣- الشعر ١٣١ و - ١٤٦ ظ.
- ٤- إيساغوجي ١٤٧ و - ١٥٦ ظ + ١٦١ ظ.
- ٥- المقولات ١٦٧ و - ١٥٩ ظ + ١٦٢ و، ١٧٨ ظ.
- ٦- العبارة ١٧٩ و - ١٩١ ظ.
- ٧- البرهان ١٩٢ و - ٢٤١ ظ.
- ٨- الجدل ٢٤١ ظ - ٣٢٧ و.
- ٩- السفسطة ٣٢٧ ظ - ٣٨٠ ظ.

(1) Khalil Georr; Les Catégories d'Aristote. P 183 -184.

وقد سقط من كتاب إيساغوجي في النص العربي ورقة، صفحة منها هي الأولى التي تبدأ بعنوان الكتاب، وكذلك صفحة من وسط الكتاب، ولعلها أكثر من صفحة، وقد نقلنا هذه الصفحات الساقطة عن ترجمة «تريكو»^(١) الفرنسية، ثم رتبنا الكتاب الترتيب الصحيح بمراجعته على هذه الترجمة.

وقد رجع تريكو إلى الأصل اليوناني، وإلى شروح أمونيوس تلميذ برقليس وأستاذ سمبليقيوس ويوحنا النحوي، وإلى إلياس^(٢) Elias، وإلى داود David وهو فيلسوف من أرمينيا في القرن السادس.

كما رجع إلى تراجم لاتينية، وبخاصة ترجمة بويس Boece، وإلى شروح لاتينية أخرى، ذكرها في مقدمة طبعته^(٣).

(٣) في هامش النسخة تعليقات بقلم الحسن بن سوار، بعضها ظاهر وبعضها مطموس لا يمكن قراءته، وقد نقلنا ما أمكن نقله، وألحقناه بآخر الكتاب على حدة.

(٤) في النص العربي زيادات عن الترجمة الفرنسية، وفي الفرنسية بعض زيادات عن العربية، وقد أشرنا إلى ذلك، ووضعنا هذه العبارات بين أقواس.

(1) Porphyre: Isagoge, traduction et notes par Tricot, Paris, 1947.

(٢) لعل إلياس هذا هو الذي أشار إليه الحسن بن سوار في تعليقاته ورسومه هكذا اللينوس.

(٣) تفضل الدكتور محمد يوسف موسى فأعارنا ترجمة تريكو الفرنسية إذا لم نجد لها في دور الكتب بمصر، فله منا جزيل الشكر.

ايساغوجي

تلقوا بالحق مثال النطق

وخصر القصر أصح مما هو عليه من طرد في سبب أو كعبه يومه وإن كان واحد
من الجواهر السبعة من واحد في الجواهر السبعة من عقليته وجميعه مفارقة
والأول نوع يقع في النوعين الأولين والآخر نوع مفارقة وذلك أنه
قد ثبت أن وجود النوعين حتى يعرفوا في من حيث استقامتا الأولين استقامتا
فقد استقامتا النوعين وطبيعتا الاستقامتين والاستقرار في النوعين السويين
والاستقرار في النوعين السويين والآخر نوع مفارقة وذلك أنه قد يكون
لنوعين استقامتا وطبيعتا في النوعين السويين وقد ثبت على أن صفات النوعين
الخاصة والشمس وذلك أنهما وجهان لشيء واحد فالنوع الخاص النوع
والنوع العام والشمس والشمس في النوعين الخاص والشمس في النوعين العام
فيمرر من أن يكون ذلك النوعين إلى واحد لشيء واحد ذلك أنهما في النوعين
الخاص والشمس وذلك أنهما وجهان لشيء واحد فالنوع الخاص النوع
وخصان في أن النوعين وجهان لشيء واحد وذلك أنهما في النوعين
والشمس في النوعين وجهان لشيء واحد فالنوع الخاص النوع
قد وجد أيضا في النوعين وجهان لشيء واحد وذلك أنهما في النوعين
أن الخاص من تكاثر في الحمل التي هي وجهان لشيء واحد وذلك أنهما في النوعين
الخاص من نوع واحد وطبيعتا صفات من جنس واحد في النوعين السويين
والاستقرار في النوعين السويين فاما الاستقرار في النوعين السويين فقد يكون
بالاستقرار والنوعين قد وجد لهما استقامتا في النوعين السويين وخصان في النوعين
هذه طائفة في النوعين السويين والآخر نوع على استقامتا

فقد ثبت في النوعين السويين وجهان لشيء واحد وذلك أنهما في النوعين
النوعين السويين وجهان لشيء واحد وذلك أنهما في النوعين

النوعين السويين

النوعين السويين

النوعين السويين

النوعين السويين

٢

النوعين السويين

٣

٤

[^(١)] مدخل فروريوس (الصورى)

تلميد أفلوطين

لما كان من الضرورى لمعرفة مذهب أرسطوطاليس فى المقولات، أن نعرف ما الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض؛ وكان العلم بها ضرورياً كذلك فى تركيب الحدود، وبوجه عام فى معرفة ما يخص القسمة والبرهان، وهى أمور عظيمة النفع، فسوف أعرض عليك -يا خريساريوس^(٢)- بياناً دقيقاً، وأجتهد فى قول وجيز على سبيل المدخل، أن أخص ما ذكره سلفنا، متجنباً المباحث الشديدة الصعوبة، فلا أبحث إلا المسائل البسيطة إلى حد ما.

وأولاً، لن أبحث عما إذا كان للأجناس والأنواع وجود فى الأعيان أم أن وجودها ليس إلا مجرد تصورات فى الأذهان؟ وإن كانت موجودة فى الأعيان أهى جسمية أو لا جسمية؟ وأخيراً أهى مفارقة أم لا وجود لها إلا فى المحسوسات ومنها تتركب؟ وهذه مسألة صعبة تحتاج إلى

(١) من هنا إلى ابتداء لوحة ١٤٧ وظ ناقص من النص العربى، وقد ترجمناه.

(٢) Chrysaorios تلميد فروريوس، كان عضواً فى مجلس الشيوخ بروما، وهو الذى طلب من أستاذه أن يصنف له مدخلاً إلى مقولات أرسطو.

شرح آخر أكثر بسطاً. لهذا لن أعرض عليك ها هنا إلا أفضل ما ذكره القدماء في المنطق، وبخاصة المشائين منهم، عن هذا الأمر وغيره من الأمور التي عددناها.

القول في الجنس

يُشَبَّهُ أَلَا تَكُون دَلَالَةُ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ بَسِيطَةً.

يقال [١٤٧ ظ] جنس لجماعة قوم لهم نسبةٌ بوجه من الوجوه إلى واحدٍ أو لبعضهم^(١) إلى بعض^(٢)، على المعنى الذي يقال به جنس الهرقليين مِنْ قَبْلِ نِسْبَتِهِمْ مِنْ واحدٍ، أعني من هرقل، إذ كان جماعة القوم الذين لبعضهم قرابةٌ إلى بعضٍ مِنْ قَبْلِهِ قد يُدعى جنساً بانفصالهم من سائر الأجناس الأخر.

وقد يُقال أيضاً على جهة أخرى جنسٌ لمبدأ كون كل واحدٍ واحدٍ، إمّا من الوالد أو مِنْ الموضع الذي يكون فيه الإنسان، فإنّه على هذه الجهة نقول: إِنَّ أَوْرَسْتُس^(٣) مِنْ طَنْطَالُس، وأولس^(٤) مِنْ إِيرْقَلِس.

(١) في الأصل: ول بعضهم.

(٢) في الهامش: على أي وجه كان.

(٣) أَوْرَسْتُس Orestes - في تعليق الحسن بن سوار على هامش النسخة المخطوطة «أورسطوس

ابن أعاممن بن أطريوس بن فولوبوس بن طنطالس. فهذا إذن إنما هو مثال على البعيد».

(٤) أولس Hyllus أحد أبناء هرقل Heracles، ويروى أن هرقل ابن زيوس، الذي اتصل بزوجة أمفتريون أحد أشراف ثيبة Thebes، فجاء هرقل خارق القوة، واتخذ أبناؤه، ويسمون بالهرقليين Heracleidae أئينا مقراً لهم. وغزاهم جيش أطريوس، فانبرى لهم أولوس يطلب المبارزة، وخسر في القتال.

ونقول أيضًا إنَّ جنسَ أفلاطن أثيني، وجنسَ فنطارس^(١) ثيباي؛ وذلك أنَّ البلدَ مبدأً ما لكون كلِّ واحدٍ كالأب. ويُشبهُ أن يكونَ هذا المعنى أبينَ، وذلك أنَّ الهرقليين هم المتناسلون في جنسهم من هرقل، والقُروقيديون هم الذين من قُقروقس^(٢) وقراباتهم. وسُمي أولاً جنسًا مبدأً كون كلِّ واحدٍ، وبعد ذلك جماعة القوم الذين من مبدأ واحدٍ بمنزلة هرقل. فأما إذا فصلناها وفرقناها من سائر الجماعات الأخر سميناً جماعتهم جنس الهرقليين.

وقد يُقال أيضًا على جهة أخرى جنسٌ الذي يرتب تحته النوع. وخليقٌ أن يكون إنما سُمي جنسًا لمشابهة هذين الموصوفين، لأنَّ هذا الجنس هو مبدأً ما للأنواع التي تحته، ويُظنُّ به أنه يحوي كلَّ الكثرة التي تحته.

فإذ^(٣) كان الجنس يُقال على ثلاثة أنحاء، فقول الفلاسفة إنما هو في الثالث منها، وهو الذي رسموه بأن قالوا: الجنس هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو، مثال ذلك الحي لأنَّ الأشياء التي تُحمل، منها ما تقال على واحدٍ: (١٤٨ و) كالأشخاص بمنزلة

(١) فنطارس Pindar أعظم الشعراء الغنائيين في اليونان عاش في القرن الخامس قبل الميلاد.
(٢) ققروقس Cecrops - تروي الأساطير اليونانية أن زيوس أرسل طوفانًا في القرن الخامس عشر قبل الميلاد أفنى البشر لظلمهم، ولم ينج منهم إلا ديكالين Deucalion وزوجته فيرا Pyrrha، فأتجبا هيلين Hellen الذي جاء من نسله سائر القبائل الإغريقية، وإليه ينسبون فيقال الهلينيون. وجاء من نسل هيلين أخايوس Achaeus، وأيون Ion وعنهما تناسلت القبائل الأخائية والأيونية. ومن أبناء أيون ققروقس الذي قام بمعونة أثينا ببناء المدينة المعروفة باسمها. والققروقيديون، وهم نسل ققروقس، هم ملوم أثينا وحكامها.
(٣) في الأصل: فإذا.

سقراط، وهذا الشخص، وهذا الشيء؛ ومنها ما يقال على كثيرين: كالأجناس، والأنواع، والفصول، والخواص، والأعراض التي تعرض على جهة العموم لا التي تعرض لشيء على جهة الخصوص. فالجنس كالحَي، والنوع كالإنسان، والفصل كالناطق، والخاصة كالضحاك، والعرض كالأبيض والأسود، والقيام والجلوس.

فالأجناس تخالف الأشياء التي تُحمل على شيء واحد فقط مما توصف به من أنها تُحمل على كثيرين. وتخالف الأشياء التي تُقال على كثيرين بأشياء؛ من ذلك أنه يخالف الأنواع بأن الأنواع، وإن كانت تُحمل على كثيرين، فإنها ليست تُحمل على كثيرين مختلفين بالنوع، بل كثيرين مختلفين بالعدد، فإنَّ الإنسان، إذ هو نوع، قد يُحمل على سقراط، وأفلاطن، اللذين لَيْسَا يختلفان بالنوع، ولكن بالعدد. فأما الحَيُّ، فإذ هو جنس، قد يُحمل على الإنسان والفرس والثور الذين بعضهم يخالف بعضًا، وبالنوع لا بالعدد فقط.

فأما الخاصة فقد يخالفها الجنس من قبل أنَّ الخاصة إنما تُحمَلُ على نوع واحد وهو النوع الذي هي له خاصة، وعلى الأشخاص التي تحت ذلك النوع؛ كالضحاك فإنه يُحمل على الإنسان فقط، وعلى أشخاص الناس. فأما الجنس فليس إنما يُحمَلُ على نوع واحد. ولكن على أنواع كثيرة مختلفة.

وقد يخالف الجنس الفصول والأعراض العامة، من قبل أنَّ الفصول والأعراض التي تعرض على جهة العموم، وإن كانت تُحمل

على كثيرين مختلفين بالنوع، إلا أنها ليست تحمل من طريق ما هو، إذا سئِلنا عن ذلك الشيء الذي تحمل عليه هذه، بل إنما تُحمل من طريق أي شيء هو؛ وذلك أننا إذا سئِلنا عن الإنسان (١٤٩ ظ) أي حيوانٍ هو؟ قلنا: ناطق؛ وإذا سئِلنا عن الغراب أي حيوانٍ هو؟ قلنا: أسود؛ والناطق فصلٌ، والأسود عَرَضٌ. أمّا إذا سئِلنا عن الإنسان ما هو؟ أجبنا بأنه حيوان، لأنَّ جنس الإنسان قد كان الحيوان.

فيصير قولنا في الجنس بأنه: محمول على كثيرين، يفصله من الأشياء التي تُحمل على شيءٍ واحدٍ، وهي التي لا تتجزأ الأشخاص^(١). وقولنا: إنه يُحملُ من طريق ما هو، يفصله من الفصول، ومن الأعراض العامة التي ليست تحمل من طريق ما هو، ولكن من طريق أي شيء هو، أو كيف حاله. فليس تحوي إذنَ الرسم الموصوف لما يقوم في الوهم من الجنس زيادة ولا نقصاناً.



(١) وهي التي لا تتجزأ الأشخاص: زيادة في النص العربي.

القول في النوع

فأما النوع فقد يقال على صورة كل واحد بمنزلة ما قيل: «أما أولاً فصورته^(١) مستحقة لذلك».

وقد يُقال نوعٌ أيضاً للمرتب تحت الجنس الذي وصفنا^(٢)؛ كما قد اعتدنا أن نقول: إنَّ الإنسان نوعٌ للحي، إذ الحي جنسٌ. ونقول: إنَّ الأبيض نوعٌ للون، والمثلث نوعٌ للشكل. ولأنَّنا لما وصفنا الجنس ذكرنا النوع بقولنا: المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو، وكنا نقول في النوع إنه المرتب تحت الجنس الذي وصفنا، فينبغي أن نعلم أنَّ الجنس لأنه هو جنسٌ لنوع، والنوع لأنه نوعٌ لجنسٍ، كلُّ واحد منهما للآخر، وجب أن نستعملهما جميعاً في قولي كليهما. فهم يصفون النوع على هذا الوجه: النوع هو المرتب تحت الجنس، والذي جنسه يحمل عليه من طريق ما هو. وقد يصفونه (١٥٠ و) أيضاً على هذه الجهة: النوع هو المحمول على كثيرين مختلفين بالعدد من طريق

(١) هذا بيت من الشعر لأوربيدس، والصورة بمعنى الجمال. وفي هامش المخطوط العربي قال «فصورته أي نوعه» وقد علق تريبكو على هذا النص بما يفيد هذا الرأي.

(٢) في الترجمة الفرنسية «وضعنا» Genre donné.

ما هو. ولكن هذه الصفة أيضًا هي لنوع الأنواع، ولما هو نوعٌ فقط.
وأما الصفتان الأخريان فهما لما ليس بنوع الأنواع.

وقد يتبين ما نحن واصفوه على هذا النحو فنقول^(١): إنَّ في كلِّ واحدةٍ من المقولات أشياء هي أجناسُ أجناسٍ، وأشياء هي أنواعُ أنواعٍ؛ وفيما بين أجناسِ الأجناس، وأنواعِ الأنواع أشياء أُخر. وجنس الأجناس هو الذي ليس فوقه جنس يعلوه، ونوع الأنواع هو الذي ليس دونه نوعٌ آخر يوضع تحته. وفيما بين جنس الأجناس ونوع الأنواع أشياء هي بأعيانها أجناسٌ وأنواعٌ، إلا أنها كذلك إذا قيسَتْ إلى أشياء مختلفة.

وينبغي أن نوضح ما نحن ذاكره في مقولةٍ واحدةٍ، فنقول: إنَّ الجوهر هو هو أيضًا جنس وتحتَه الجسم، وتحت الجسم الجسم المتنفس، وتحت الجسم المتنفس الحي، وتحت الحي الناطق، وتحت هذا الإنسان، وتحت الإنسان سقراط، وأفلاطن، والجزئيون من الناس. ولكنَّ الجوهرَ من هذه الأشياء هو جنس الأجناس، والإنسان هو نوع الأنواع. فأما الجسم فنوعٌ للجوهر، وجنسٌ للجسم المتنفس؛ والجسم المتنفس نوعٌ للجسم، وجنسٌ للحي؛ والحي أيضًا نوعٌ للجسم المتنفس، وجنسٌ للحي الناطق؛ والحي الناطق نوعٌ للحي، وجنسٌ للإنسان. والإنسان نوعٌ للحي الناطق، وليس هو جنسًا للجزئيين من الناس، لكنه نوعٌ فقط؛ وكلُّ ما كان قريبًا من الأشخاص

(١) في الأصل: بقول.

فهو نوعٌ فقط وليس بجنس. وكما أنَّ الجوهرَ هو جنس الأجناس،
لأنه في أعلى منزلة؛ إذ ليس قبله شيء، كذلك الإنسان: فإنه نوعٌ فقط،
والنوعُ الأخير، ونوعُ الأنواع، كما قلنا، إذ هو نوعٌ ليس دونه نوع،
(١٥٠ ظ) ولا شيء من الأشياء التي يتهياً فيها أن تنقسم إلى أنواع، بل
إنما دونه الأشخاص، فإنَّ سقراط، وألقبيادس^(١)، وأفلاطن أشخاصٌ.
فأما المتوسطة فإنها لِمَا قبلها أنواع، ولِمَا بعدها أجناس. فلذلك صار
لها نسبتان: النسبة إلى ما قبلها بحسبها يُقال إنها أنواع لها، والنسبة إلى
ما بعدها التي بحسبها يُقال إنها أجناس لها.

فأما الطرفان فإنما لهما نسبةٌ واحدة؛ وذلك أنَّ جنس الأجناس له
نسبة إلى ما دونه؛ إذ هو أعلى الأجناس كلِّها، وليس له نسبةٌ إلى شيءٍ
قَبْلَه، إذ كان في أعلى منزلة، والمبدأ الأول^(٢).

ونوع الأنواع أيضًا إنما له نسبة واحدة، وهي النسبة التي له إلى ما
فوقه، وهي الأشياء التي هي نوع لها. وأما النسبة التي له إلى ما دونه،
فليست غير تلك، إذ كان يقال له أيضًا إنه نوعٌ للأشخاص، إلا أنه نوعٌ
للأشخاص مِنْ قَبْلَ أنه يحويها، ونوعٌ لما قَبْلَه مِنْ قَبْلَ أنَّ الأشياء التي
قَبْلَه تحويه.

فقد يحدون جنس الأجناس بأنه جنس وليس بنوع، ويحدونه أيضًا
بأنه الذي ليس فوقه جنس يعلوه.

(١) في الترجمة الفرنسية: هذا الأبيض بدلاً من ألقبيادس.

(٢) في الترجمة الفرنسية هذه الزيادة: وكما قلنا إنه الجنس الذي ليس فوقه جنس.

ويحدون نوعَ الأنواع بأنه نوعٌ وليس بجنس، والذي ليس هو نوعٌ، لا يجوز لنا قسمته إلى الأنواع، هو المحمول على كثيرين مختلفين بالعدد من طريق ما هو.

والمتوسطات للطرفين يسمونها أجناسًا بعضها تحت بعض، ويجعلون كلَّ واحدٍ منها نوعًا وجنسًا بالقياس إذا نسبوها إلى أشياء مختلفة. فأما التي ترتقي من قبل نوع الأنواع إلى جنس الأجناس، فيقال لها أنواعٌ وأجناسٌ، وأجناس بعضها تحت بعض؛ بمنزلة أغاممن بن أطروود بن فلبس بن طنطالس وآخر ذلك ابن زيوس^(١). ولكنهم (١٥١) و) في النسب يرتقون إلى مبدأ واحدٍ في أكثر الأمر، وهو زيوس مثلاً. فأما في الأجناس والأنواع فليس الأمر كذلك، لأنَّ الموجود ليس هو جنسًا واحدًا عامًّا لجميعها، ولا كلها متفقة في جنس واحد، هو أعلى منها، كما يقول أرسطوطاليس: ولكننا نهب أنَّ الأجناس الأول، على ما في كتاب المقولات، عشرة، وأنها بمنزلة عشرة مبادٍ أول، ومتى سماها

(١) تروي الأسطورة اليونانية أن زيوس أنجب طنطالس ملك فرجيا، فأنجب بولوبس الذي أنجب أطريوس الذي جاء أغاممن من نسله. أما طنطالس فقد أغضب الآلهة لأنه أفشى أسرارها، وسرق رحيق الآلهة وطعامها وأعطاه لابنه بولوبس. فعاقب زيوس طنطالس بأن أرسله إلى الجحيم، ووضع وسط بحيرة كلما أراد أن يشرب من مائها غاضت، وكانت ثمار الأشجار تتدلى فوق رأسه وكلما أراد أن يقطفها زاغت منه. أما بولوبس فقد نُفي من الجنة وهبط إلى أرض إليس من أعمال بلوبينزيا الغربية عام ١٢٨٣ وتزوج إيبوديميا ابنة ملك إليس Elis وحكما معاً تلك الناحية. ومن نسلهما جاء أطريوس الذي أنجب أغاممن Agamemnon ومينلاوس Menelaus، اللذين كانا على عرش مسينا وإسبرطة. واشتهر أغاممن بحصار طروادة.

وتزوج أغاممنون كليتامنسترا Clytemnestra ابنة ملك تندراس Tyndareus، وأنجب أورشطس Orestes. ثم قتل أورشطس أمه انتقامًا لمقتل أبيه أغاممن، وحكم بعد ذلك أرجوس وإسبرطة.

إنسانٌ موجوداتٍ، فإنما يسميها باتفاق الاسم، لا بالتواطؤ. وذلك أنَّ الموجودَ لو كان جنسًا واحدًا عامًّا لجميعها، لقد كانت تسمى كلها موجودات على طريق التواطؤ. فإذا كانت الأوائل عشرة، فإنَّ الاشتراك بينها هو في الاسم فقط، لا في القول الذي بحسب الاسم. فأجناس الأجناس إذن عشرة. فأما أنواع الأنواع فقد توجد في عددٍ ما، وليست بغير نهاية.

وأما الأشخاص التي هي بعد أنواع الأنواع، فبغير نهاية. وكذلك يأمر أفلاطن المنحدرين من أجناس الأجناس إلى أنواع الأنواع أن يُمسكوا عندها، وأنَّ يكونَ انحدارهم إليها بمتوسطات، بعد أن يقسموها بالفصول المحدثه الأنواع، ويقول: إنَّ الأشياء التي بغير نهاية ينبغي أن تُترك، فإنَّ العلمَ لا يحيط بها. وإذا انحدرنا إلى أنواع الأنواع، فيجب ضرورةً أن تجمع الكثرة، لأنَّ النوعَ جامعٌ الكثير إلى طبيعة واحدة، والجنس في ذلك أكثرُ جمعًا منه. فأما الأشياء الجزئية والمفردة فضد ذلك؛ لأنها تقسم الواحد دائمًا إلى كثرة؛ وذلك أنَّ الناس الكثيرين إنسان واحد في اشتراك النوع، والإنسان الواحد العام كثير بالجزئيين فإنَّ الشيء المفرد يُقسَّم أبدًا، والعام جامعٌ.

وإذ قد وصفنا الجنس والنوع ما كل واحد منهما، وكان الجنس واحدًا والأنواع (١٥١ ظ) كثيرة، لأنَّ قسمة الجنس أبدًا إلى أنواع كثيرة، فإنَّ الجنسَ أبدًا يُحمل على النوع. وكل ما هو فوق يُحمل على ما تحته؛ فأما النوع فليس يُحمل إلا على الجنس القريب منه، ولا على الأجناس التي فوق ذلك الجنس، لأنها لا تنعكس. وذلك أنه ينبغي أن

تكون الأشياء التي تُحمل على أشياء إما مساوية لتلك التي تُحمل عليها كحمل الصهيل على الفرس، وإما أن يكون أكثر منها كحمل الحيوان على الإنسان. فأما الأشياء التي هي أقل فليست تحمل على ما هو أكثر منها، لأنه ليس لك أن تقول: إنَّ الحيوانَ إنسانٌ كما تقول: إنَّ الإنسانَ حيوانٌ. والأشياء التي يحمل عليها النوع، يُحمل عليها من الاضطرار جنس ذلك النوع، وجنس ذلك الجنس إلى أن تبلغ إلى جنس الأجناس. لأنه إنَّ كان قولنا: «سقراط إنسان» صادقًا، وإنَّ الإنسانَ حيوان، وإنَّ الحيوانَ جوهر، فقولنا: «إنَّ سقراطَ حيوانٌ وجوهرٌ» صادقٌ. فإذا كانت إذن الأشياء العالية تُحمل على ما هو تحتها دائمًا، فالنوع يحمل على الشخص؛ والجنس على النوع، وعلى الشخص. وجنس الأجناس يحمل على الجنس والأجناس، إنَّ كانت المتوسطة التي بعضها تحت بعض كثيرةً، وعلى النوع، وعلى الشخص؛ وذلك أنَّ جنس الأجناس يحمل على جميع الأجناس والأشخاص التي تحته. والجنس الذي قبل نوع الأنواع يحمل على جميع الأنواع، وعلى الأشخاص. والنوع الذي هو نوعٌ فقط، يحمل على جميع الأشخاص. والشخص يُحمل على واحد فقط من الجزئيات.

والذي يوصف بأنه شخصٌ هو بمنزلة سقراط، وذاك الأبيض، وهذا المُقْبَلُ كأنك قلتَ: ابن سُفْرُونِسْقُوس^(١)، إنَّ كان إنما له من البنين سقراط وحده. وإنما يُقالُ لأمثال هذه الأشياء أشخاصٌ، مِنْ قِبَلِ أَنَّ كُلَّ واحدٍ منها قد يُقَوِّمُ من خواص لا يمكن أن توجد جملةً بعينها

(١) هو والد سقراط.

(١٥٢ و) وقتًا من الأوقات في آخر غيره من الأشياء الجزئية؛ فإنَّ خواص سقراط لا يمكن أن توجد في آخر من الجزئيين. فأما خواص الإنسان، أعني العام، فقد توجد بأعيانها في كثيرين، لا بل في جميع الناس الجزئيين، من جهة ما هم ناسٌ. فالنوع إذن يحوي الأشخاص، والجنس يحوي النوع؛ لأنَّ الجنس كلُّ ما، والشخص جزء، والنوع كلُّ جزء، غير أنه جزء لشيء آخر، وليس هو كلُّ لآخر، لكنه كلُّ في أجزاء، ذلك أنَّ الكلَّ في الأجزاء.

فقد وصفنا أمرَ الجنس والنوع، وقلنا ما جنس الأجناس، وما نوع الأنواع، وما الأشياء التي هي بأعيانها أجناس وأنواع، وما هي الأشخاص، وعلى كم جهة يُقال الجنس والنوع.

القول في الفصل

أمَّا الفصل فيقال عامًا، وخاصًّا، وخاص الخاص، لأنه قد يُقال في شيء إنه يخالف بفصل عام، متى كان يخالف نفسه، أو غيره، بغيرية كيف كانت المخالفة. فإنَّ سقراط يخالف أفلاطن بالغيرية؛ ويخالف نفسه أيضًا: إذ كان صبيًّا فصار رجلاً، وإذا كان يعمل شيئًا وأمسك عنه، وفي اختلاف الأحوال دائمًا.

ويُقال في شيء إنه يخالف غيره بفصل خاص متى خالفه بعرضٍ

غير مفارق بمنزلة القنا^(١)، والشُهْلَة^(٢)، وأثر الجرح المندمل.

ويقال في شيء إنه يخالف غيره بفصل خاص الخاص، متى كان يخالفه بفصلٍ مُحدثٍ للنوع، كالإنسان فإنه يخالف الفرس بفصل مُحدث للنوع، أعني بطبيعة النطق.

وبالجملة فإنَّ كلَّ فصلٍ قد يُحدث للشيء الذي يوجد فيه اختلافاً. غير أنَّ الفصلَ الخاصَّ والعامَّ يُحدثان غيرًا، وخاصَّ الخاصِّ يُحدث آخر، وذلك أنَّ (١٥٢ ظ) من الفصول ما يُحدث غيرًا، ومنها ما يحدث آخر. فالتى تُحدث آخر سُمِّيت فصولاً محدثة الأنواع، والتي تحدث غيرًا تُسمَّى فصولاً على الإطلاق؛ لأنَّ الحيَّ إذا أُضيف إليه فصل الناطق أحدث آخر، ونوعًا للحي. فأما فصل التحرك فإنه إذا أُضيف إلى الحي يجعله غير الساكن فقط. فمن الفصول إذن ما يحدث آخر، ومنها ما يحدث غيرًا فقط.

فالفصول التي تحدث آخر، بها تكون قسمة الأجناس إلى الأنواع، وبها تُستوفى الحدود، إذ كانت من جنس ومن أمثال هذه الفصول. فأما الفصول التي تحدث غيرًا، فإنها تحدث عنها غيرية فقط، وتغاير الأحوال. فينبغي أن نبتدئ من فوق أيضًا فأقول: إنَّ الفصول منها ما هي مفارقة، ومنها غير مفارقة؛ فالتحرك والسكون، وأن يَصِحَّ الإنسان ويمرض، وما أشبه ذلك، فصول مفارقة. فأما أن يوجد أفتى أو أفطس، أو ناطق أو غير

(١) رسمها الناسخ «القنوة» وهو ارتفاع وسط قسبة الأنف.

(٢) الشُهْلَة: أن يشوب سواد العين زرقة.

ناطق ففصول غير مفارقة؛ ومن غير المفارقة ما توجد بذاتها، ومنها على طريق العرض. وذلك أَنَّ الناطق موجودٌ للإنسان بذاته، وكذلك المائت وقبول العلم. فأما أن يكون أقنى أو أفتس، فعلى طريق العَرَض لا بذاته. فالتى توجد لشيء بذاتها، فقد توجد في قول الجوهر، وتحدث آخر. فأما التى هي على طريق العَرَض، فليست توجد في حدّ قول الجوهر، ولا تحدث آخر، بل إنما تحدث غيرًا فقط. والتى توجد بذاتها لا تقبل الأكثر (١٥٣ و) والأقل. فأما التى هي على طريق العَرَض، فإنها تقبل الزيادة والنقصان، وإن كانت غير مفارقة، وذلك أَنَّ الجنس لا يحمل على ما هو له جنس بالأكثر والأقل، ولا فصول الجنس أيضًا التى بها يُقسّم، لأنّ هذه الفصول هي المتممة لحدّ كلّ واحد. والوجود لكل واحدٍ واحدٌ بعينه غير قابل للزيادة والنقصان. فأما أن يكون أقنى، أو أفتس، أو ملونًا بضربٍ من الألوان، فقد يزيد وينقص.

فإذ كنا نجد أنواع الفصل ثلاثة، وكان منها ما هو مفارق، ومنها غير مفارق، ومن غير المفارق أيضًا منها ما هي بذاتها ومنها ما هي على طريق العَرَض، فالفصول أيضًا التى هي بذاتها منها ما بها تُقسّم الأجناس إلى الأنواع، ومنها ما بها تصير المنقسمة أنواعًا. مثال ذلك أنه لما كانت الفصول الموجودة للحي بذاتها هي هذه: المتنفس والحساس، والناطق وغير الناطق، والمائت وغير المائت، صار فضلًا المتنفس والحساس مُقَوِّمَيْن لجوهر الحي؛ لأنّ الحي هو جوهرٌ حساس متنفس. فأما فصول المائت وغير المائت، والناطق وغير الناطق، فمقسمة للحي لأنها تُقسّم الأجناس إلى الأنواع. غير أنّ هذه الفصول المُقسّمة للأجناس قد

تكون متممة ومقومة للأنواع، لأنَّ الحي ينقسم بفصل الناطق وفصل غير الناطق، وبفصل الميت أيضًا وغير الميت. ولكنَّ فصلي المائت والناطق مُقَوَّمان للإنسان، وفَصْلَيَّ الناطق وغير المائت مقومان للملك، وفَصْلَيَّ غير الناطق والمائت مقومان للحيوانات غير الناطقة. وكذلك أيضًا الجوهر الأعلى، لما كانت له فصول تقسمه، وهي المتنفس وغير المتنفس، والحساس وغير الحساس، صار فصلا المتنفس وغير المتنفس، إذا (١٥٣ ظ) حصلًا مع الجوهر، أحدثا الحي.

فإنَّ هذه الفصول بأعيانها إذا ما أخذت بنحو من الأنحاء تكون مقومة، وإذا أخذت بنحو آخر تصير مقسمة، سميت بأجمعها محدثة الأنواع. والحاجة في قسمة الأجناس، والحاجة في الحدود، إنما هي إلى هذه الفصول خاصة، لا إلى الفصول غير المفارقة التي على طريق العَرَض، والحدود فأحرى ألا تحتاج إلى المفارقة.

وقد يَحْدُثُون هذه الفصول ويقولون: إن الفصل هو الذي به يُفْضَل النوع على الجنس. وذلك أنَّ الإنسان له شيء يفضل به على الحي، وهو الناطق والمائت؛ لأنَّ الحي ليس هو واحدًا من هذين، وإلاَّ فمن أين اقتنت الأنواع فصولًا؟ ولا الفصول أيضًا المتقابلة بأجمعها له، ولا صارت الفصول المتقابلة لشيء واحد بعينه معًا. ولكن الفصول التي تحته هي له بأجمعها بالقوة، على حسب ما يعتقدون؛ فأما بالفعل فليس هي له، ولا واحد منها. وعلى هذه الجهة لا يكون شيء من أشياء غير موجودة، ولا تكون المتقابلات في شيء واحد بعينه معًا.

وقد يَحُدُّون الفصل أيضًا على هذه الجهة: الفصل هو المحمول على كثير [ين] مختلفين بالنوع من طريق أي شيء هو. لأنَّ الناطق والمائت محمولان على الإنسان، ويقال الإنسان بهما من طريق أي شيء هو، لا من طريق ما هو، وذلك إذا سُئِلنا عن الإنسان ما هو؟ فالأولى أن نقول إنه حيوان. وإذا سُئِلنا عنه أي شيء هو؟ فإنَّ الأولى أن نصفه بأنه ناطق مائت؛ وذلك أنَّ الأشياء مُقَوِّمَةٌ من مادة وصورة، أو من أشياء قوامها (١٥٤ و) مما هو نظير للمادة والصورة؛ فكما أنَّ التمثال من مادة أي من النحاس، ومن صورة أي من شكل التمثال، كذلك الإنسان أيضًا العام والنوعي فإنه من شيء نظير المادة وهو الجنس، ومن صورة وهي الفصل. وهذه الجملة، أعني حيًّا ناطقًا مائتًا، هي الإنسان، كما أنَّ تلك هي التمثال.

وقد يرسمون أمثال هذه الفصول أيضًا هكذا: الفصل هو الذي من شأنه أن يَفْرِقَ بين ما تحت جنس واحدٍ بعينه؛ لأنَّ الناطق وغير الناطق يفرقان بين الإنسان والفرس، اللَّذَيْنِ هما تحت جنس واحد، أي الحي. وقد يصفونه أيضًا بهذه الصفة: الفصل هو ما به تختلف أشياء ليست تختلف في الجنس. فإنَّ الإنسان والفرس لا يختلفان في الجنس، لأنَّا نحن وغير الناطقين حيوان، ولكن إذا أُضيف إلى الحيوان الناطق، فَصَلنا منهم. ونحن والملائكة ناطقون، لكن إذا أُضيف إلينا المائت، فَصَلنا منهم.

ولما زادوا في شرح أمر الفصل قالوا: إنَّ الفصل ليس هو أي شيء

اتفق مما يفرق من أشياء تحت جنس واحد بعينه، لكن هو الشيء النافع في الإنسية، وفيما هو الشيء، والشيء الذي هو جزء من المعنى. لأنَّ ليس قولنا في الإنسان: إنَّ من شأنه استعمال المِلاحة فصلًا له، وإنَّ كان خاصًّا للإنسان. لأنه لو كان فصلًا للإنسان، لقد كنا نقول: إنَّ من الحيوان ما من شأنه استعمال الملاحة، ومنه ما ليس من شأنه ذلك، فنفضله من سائر الحيوان. ولكن قولنا: إنَّ من شأنه استعمال الملاحة لم يكن متممًا للجوهر، ولا جزءًا له، ولكنه تهيؤ للجوهر فقط، بسبب أنه ليس هو من الفصول التي توصف بأنها محدثة للأنواع. فالفصول إذن المحدثة للأنواع هي التي تحدُّث نوعًا آخر، والتي توجد فيما هو (١٥٤ ظ) الشيء.

وقد نكتفي في هذا الفصل بهذا المقدار.

القول في الخاصة

وقد يقسمون الخاصة على أربع جهات:

وذلك أنَّ منها ما يعرض لنوع ما وحده، وإنَّ لم يعرض لكله، كالطب والهندسة للإنسان.

ومنها ما يعرض للنوع كله، وإنَّ لم يعرض له وحده، كذي الرِّجلين للإنسان.

ومنها ما يعرض للنوع وحده، ولجميعه، وفي بعض الأوقات،

كالشَّمط لجميع الناس في وقت الشيخوخة.

والخاصة الرابعة هي التي يجتمع فيها أنها تعرض لجميع النوع، وله خاصة، وفي كل وقت كالضحك للإنسان وإن لم يضحك دائماً؛ ولكن يقال له ضحكك من طريق أن من شأنه أن يضحك، لا لأنه يضحك دائماً. وهذه الخاصة أبداً هي غريزته فيه، كالصهيل للفرس. ويسمون هذه خواصاً على الحقيقة لأنها تنعكس؛ وذلك أنه إن كان الفرس موجوداً، فالصهيل موجود، وإن كان الصهيل موجوداً، فالفرس موجود.

القول في العرض

والعرض هو ما يكون ويبطل من غير فساد الموضوع له.

وهو ينقسم قسمين: وذلك أن منه مفارقاً، ومنه غير مفارق. فإنَّ النوم عرض مفارق، والسواد عرض غير مفارق للغراب والزنجي؛ وقد يمكن أن يتوهم غراب أبيض، وزنجي قد ذهب عنه لونه، من غير فساد الموضوع.

وقد يحدونه أيضاً بهذا الحد: العرض هو الذي يمكن فيه أن يوجد شيء واحد بعينه وألا يوجد.

أو هو الذي ليس بجنس، ولا فصل، ولا نوع، ولا خاصة، وهو أبداً قائم في موضوع (١٥٥ و).

الفصل الثاني من إيساغوجي

وهو الكلام في الاشتراك والاختلاف الذي بين هذه الخمسة^(١).

فإذ قد حددت وميزت جميع الأشياء التي قصدنا نحوها، أعني الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض، فينبغي أن نقول ما الأشياء التي تعمها، وما التي تخصها.

فالعالم لها كلها هو أنها تحمل على كثيرين غير أن الجنس يُحمل على الأنواع والأشخاص؛ والفصل أيضاً يحمل على ذلك المثال؛ والنوع يحمل على الأشخاص التي تحته؛ والخاصة تحمل على النوع التي هي له خاصة، وعلى الأشخاص التي تحت ذلك النوع؛ والعرض يحمل على الأنواع وعلى الأشخاص، وذلك أن الحي يحمل على الخيل وعلى الكلاب إذ هي أنواع وعلى الفرس المشار إليه، وعلى الكلب المشار إليه، إذ هما شخصان. وغير الناطق يحمل على الفرس والكلب، وعلى الجزئيين منهم. فالنوع، كأنك قلت الإنسان، يُحمل

(١) هذا العنوان موجود في هامش النص المخطوط.

على الجزئيين من الناس فقط. والخاصة كالضحك تحمل على الإنسان، وعلى الجزئيين من الناس.

والأسود يحمل على نوع الغربان، وعلى الجزئيين من الغربان، وهو عَرَضٌ غير مفارق. والتحرك [هو]^(١) يحمل على الإنسان، وعلى الفرس، وهو عَرَضٌ غير مفارق؛ ولكنه يحمل أولاً على الأشخاص، ويحمل ثانياً على الأشياء التي تحوي الأشخاص.



(١) زائدة في النص العربي.

الاشتراك والاختلاف بين الجنس والفصل

ثلاثة اشتراكات وستة اختلافات^(١)

فالشيء العام للجنس والفصل هو أنهما يحويان أنواعًا؛ وذلك أنَّ الفصل أيضًا يحوي أنواعًا، وإن لم يكن يحوي جميع ما تحويه الأجناس. وذلك أنَّ الناطق، وإن لم يكن يحوي غير الناطق كالحيوان، فإنه يحوي الإنسان والمَلَك اللَّذَيْن هما أنواع.

وأيضًا فكل ما يُحمل على الجنس من طريق ما هو جنس، فإنه يُحمل على ما تحته من الأنواع. وكل ما يُحمل على الفصل من طريق ما هو فصل، فإنه يُحمل على النوع الذي عنه يحدث. فإنَّ الحي، الذي هو جنس من طريق ما هو جنس، قد يحمل عليه الجوهر والمنتفس، وهذان أيضًا قد يحملان على جميع الأنواع التي تحت الحي إلى (١٤٨ ظ) أن نبلغ إلى الأشخاص. والناطق، إذ هو فصل، قد يحمل عليه من طريق ما هو فصل استعمال النطق. وليس إنما يحمل استعمال النطق على الناطق فقط، لكنه قد يحمل أيضًا على الأنواع التي تحت الناطق.

(١) عنوان في هامش المخطوط.

ويعم الجنس والفصل أنهما أيضًا إذا ارتفعا، ارتفع ما تحتهما. فكما أنه متى لم يوجد حيوان لم يوجد فرس ولا إنسان، كذلك متى لم يوجد ناطق، لم يوجد شيء من الحيوان المستعمل للنطق.

والشيء الذي يخص الجنس أنه يحمل على أكثر مما يحمل عليه الفصل، والنوع والخاصة، والعرض. وذلك أنَّ الحيوان يحمل على الإنسان، وعلى الفرس، والطير، والحية، وذئب أربع^(١). وذو أربع يحمل على ما له أربعة أرجل فقط. والإنسان يحمل على الأشخاص وحدها. والصهيل يحمل على الفرس، وعلى الجزئين. والعرض على ذلك المثال يحمل على أقل مما يحمل عليه الجنس. وينبغي أن تأخذ من الفصولِ الفصولَ التي بها ينقسم الجنس، لا المتممة لجوهر الجنس. وأيضًا فإنَّ الجنس يحوي الفصلَ بالقوة؛ لأنَّ الحي منه ناطق ومنه غير ناطق. والفصول ليست تحوي الأجناس.

وأيضًا فإنَّ الأجناس أقدم من الفصول التي دونها، ولذلك ترفعها ولا ترتفع بارتفاعها؛ لأنَّ الحي، متى ارتفع، ارتفع الناطق وغير الناطق. وأمَّا الفصول فليست ترفع الجنس؛ وذلك أنَّ الفصول، إنَّ ارتفعت كلها، بقي الجوهر المتنفس الحساس متوهمًا، وقد كان ذلك الجوهر هو الحي.

وأيضًا فإنَّ الجنس يحمل من طريق ما الشيء، والفصل يحمل من طريق أي شيء هو.

(١) في الأصل: وذو أربع.

وأيضاً فإنَّ الجنسَ في كل واحد من الأنواع واحدٌ، بمنزلة الحي في الإنسان. فأما الفصول فأكثر من واحد، كأنك قلتَ: ناطق مائت قابل للعلم والعقل، وهذه الفصول التي بها يخالف الإنسانُ سائر الحيوان (١٤٩ و).

وأيضاً فإنَّ الجنس يشبه المادة، والفصل يشبه الخِلقة^(١). وقد يوجد للجنس والفصل أشياء أخر مع ما وصفنا تعمّها وتخصّها، غير أنا نكتفي بهذه.

الاشتراك والاختلاف بين الجنس والنوع

ثلاثة اشتراكات وستة اختلافات^(٢)

والجنس والنوع قد يعمهما - كما وصفنا - أنهما يقالان على كثيرين؛ وينبغي أن يُستعمل النوع على أنه نوع، لا على أنه جنس، متى وجدنا الواحد بعينه نوعاً وجنساً. ومما يعمهما أيضاً أنهما يتقدمان الأشياء التي يحملان عليها. وأنَّ كلَّ واحدٍ منهما أيضاً كلُّ ما. ويختلفان بأنَّ الجنسَ يحوي الأنواع، والأنواعَ تُحوى من الأجناس، ولا تحوي الأجناس. وذلك أنَّ الجنسَ يُفضّل على النوع.

(١) الخِلقة هنا بمعنى الصورة *Forme*.

(٢) عنوان في هامش المخطوط.

وأيضاً فإنَّ الأجناسَ ينبغي أن تقدم فتوضع، فإذا تصورت بالفصول أن تحدث الأنواع. ولذلك ما صارت الأجناس أقدم في الطبع، وترفع ولا ترتفع بارتفاع غيرها؛ ولذلك فمتى وُجد نوع وُجد الجنس، فأما متى وُجد الجنس، فليس يوجد النوع لا محالة.

وأيضاً فإنَّ الأجناسَ تحمل على الأنواع على طرق التواطؤ؛ فأما الأنواع فليست تحمل على الأجناس.

وأيضاً فإنَّ الأجناس تفضل على الأنواع التي دونها باحتوائها عليها، والأنواع تفضل على الأجناس بالفصول التي تختصها. وأيضاً فإنه لا النوع يكون جنس الأجناس، ولا الجنس نوع الأنواع.

الاشتراك والاختلاف بين الجنس والخاصة

ثلاثة اشتراكات وخمسة اختلافات^(١)

والجنس والخاصة يعمهما أنهما تابعان للأنواع؛ وذلك أنه متى كان الإنسان موجوداً، فالحي موجود؛ ومتى كان الإنسان موجوداً، فالضحاك موجود.

(١) عنوان في هامش المخطوط.

ويعمهما أيضًا أَنَّ الجنس يحمل على الأنواع بالسوية، وكذلك الخاصة على الأشياء التي تشترك فيها، وذلك أَنَّ الإنسان والثور حيوان بالسوية؛ وأنطوس^(١) وميلوطس ضحكا كان بالسوية^(٢).

[^(٣) ويعمهما أيضًا أَنَّ الجنس يُحمل على الأنواع التي دونه على طريق التواطؤ، وكذلك الخاصة على الأشياء التي هي خاصةٌ لها.

ويختلفان بَأَنَّ الجنس أقدم من الخاصة، إذ الحيوان يُوجد أولاً، ثم يقسم تبعاً لفصوله وخواصه. وَأَنَّ الجنس يحمل على أنواع كثيرة، والخاصة لا تُحمل إلا على النوع الذي هي خاصةٌ له. وأيضاً فَإِنَّ الخاصة تحمل على الشيء الذي هي خاصةٌ له، فأما الجنس فلا ينعكس؛ فليس يجب إذا كان الحيوان موجوداً أن يوجد الإنسان، وكذلك ليس يجب إذا كان الحيوان موجوداً أن يوجد الضحاك. أما إذا كان الإنسان موجوداً، فالضحاك موجود. وأيضاً فَإِنَّ الخاصة توجد للنوع الذي هي خاصةٌ له، وحده، ودائماً، ولجميعه. أمَّا الجنس فيوجد للنوع الذي هو جنس له، دائماً ولجميعه، ولكن لا للنوع وحده كالحال في الخاصة. وأخيراً فَإِنَّ الخواص إذا رُفِعَت، فلا ترفع الأجناس برفعها؛ أمَّا الأجناس فَإِنَّها ترفع بارتفاعها الأنواع التي توجد فيها الخواص. فإذا رُفِعَت الأشياء التي توجد فيها الخواص ارتفعت الخواص بارتفاعها.

(١) Anytus.

(٢) Melitus.

(٣) من هنا إلى أول لوحة ١٦٢ و، ساقط من المخطوطة، وقد ترجمنا هذا الجزء عن الفرنسية.

الاشتراك والاختلاف بين الجنس والعرض

ويعم الجنس والعرض - كما قيل إنهما يحملان على كثيرين، كانت الأعراض مفارقة أم غير مفارقة. فالتحرك يُحمل على كثيرين، والأسود يُحمل على الغراب، والزنجي، وعلى أشياء كثيرة غير حية. ويختلفان في أنَّ الجنس أقدم من الأنواع، والأعراض لاحقة لها. لأنك إذا أخذت عرضاً غير مفارق، كان الشيء الذي يوجد العرض له أقدم منه. وأيضاً فإنَّ الأشياء التي تشترك في الجنس^(١) [١٦٢ و] تشترك فيه بالسوية؛ فأما التي تشترك بالعرض فليست بالسوية، لأنَّ الاشتراك في العرض قد يقبل الزيادة والنقصان؛ فأما الاشتراك في الجنس فلا. وأنَّ الأعراض توجد في الأشخاص على القصد الأول؛ وأما الأجناس والأنواع فإنها أقدم من الأشخاص في الطبع. وأنَّ الأجناس تحمل على ما تحتها من طريق ما الشيء؛ فأما الأعراض فتحمل من طريق أي شيء، أو كيف هو كل واحد. لأنك متى سئلت عن الزنجي أي شيء هو؟ قلت: أسود. ومتى سئلت عن سقراط كيف هو؟ قلت: يمشي^(٢).

(١) هنا نهاية الجزء المفقود الذي ترجمناه.

(٢) في الترجمة الفرنسية: جالس أو يمشي.

فقد وصفنا بماذا يخالف الجنس الأربعة الباقية؛ وقد يلزم أن يكون كل واحد من الباقية يخالف الأربعة. فيجب من ذلك إذ كانت خمسة، وكان واحدٌ واحدٌ منها يخالف الأربعة، أن يكون جميع مخالفتها خمسة في أربعة، وذلك عشرون. غير أنه لما كانت الأشياء التي تعد على الولاء، الثواني منها تنقص واحدًا من قبل أنه قد حصل، والثالث اثنين، والرابع ثلاثة، والخامس أربعة، صارت المخالفات بأسرها عشرًا: أربع، ثلاث، اثنتان، واحدة. وذلك أن الجنس يخالف الفصل والنوع والخاصة والعرض، فمخالفاته إذن أربع. فأما الفصل فقد وصفنا بماذا يخالف الجنس حين وصفنا بماذا يخالفه الجنس؛ فقد بقي لنا إذن أن نصف بماذا يخالف الفصل النوع والخاصة والعرض، فيكون من ذلك ثلاث مخالقات. وكذلك النوع أيضًا؛ أما بماذا يخالف الفصل فنكون قد وصفناه حيث وصفنا بماذا يخالف الفصل النوع. فأما بماذا يخالف الجنس، فحيث وصفنا بماذا يخالف الجنس النوع. فيبقى علينا أن نصف بماذا يخالف النوع الخاصة والعرض؛ (١٥٥ ظ) فيكون من ذلك مخالفتان. ويبقى علينا أن نصف بماذا تخالف الخاصة والعرض، لأننا قد تقدمنا ووصفنا بماذا تخالف الخاصة الفصل والنوع والجنس في وصفنا مخالفة هذه تلك. فلما كانت المخالفات بين الجنس وبين الباقية أربعًا، وبين الفصل وبينها ثلاثًا، وبين النوع وبينها اثنتين، وبين الخاصة والعرض واحدة، صار جميع المخالفات عشر، أربع منها، وهي المخالفات بين الجنس وبين الباقية، قد بينّاها فيما قبل.

الاشتراك والاختلاف بين الفصل والنوع

اشتراكان وأربعة اختلافات^(١)

فالشيء العام للفصل والنوع هو أنَّ الأشياء التي تشترك فيها تشترك بالسوية وذلك أن الناس الجزئيين يشتركون في الإنسان، وفي فصل الناطق بالسوية.

ويعمهما أيضًا أنهما يوجدان للأشياء التي تشترك فيها دائماً؛ فإنَّ سقراطَ ناطقٌ أبداً، وإنسانٌ أبداً.

ويخص الفصل أنه يُحمل من طريق أي شيء؛ ويخص النوع أنه يحمل على طريق ما الشيء. وذلك أنَّ الإنسان، وإن كان قد يوجد من طريق أي شيء، غير أنه ليس هو على الإطلاق أي شيء، لكن من قِبَل أنَّ الفصول لما دخلت على الجنس قَوِّمَتْه، [أي قَوِّمَتْ النوع]^(٢).

وأيضاً فإنَّ الفصلَ في أكثر الأمر يوجد في أنواع أكثر من واحد، كذبي أربعة أرجل في حيوانات كثيرة مختلفة بالنوع. والنوع إنما هو

(١) عنوان في هامش المخطوط.

(٢) زيادة في النص العربي.

في الأشخاص التي تحته فقط.

وأيضاً فإنَّ الفصلَ أقدمُ من نوعه؛ وذلك أنَّ الناطق يَرْفَع الإنسان بارتفاعه، والإنسان لا يرفع الناطق بارتفاعه، عند وجود المَلَك.

وأيضاً فإنَّ الفصول تأتلف مع فصل آخر، فإنَّ الناطق والمائت قد اتئلفا لقوام الإنسان. فأما النوع فلا يأتلف مع نوع حتى يَحْدُثَ عنهما (١٥٦ و) نوعٌ آخر؛ فإنَّ فرساً ما مع حماراً قد يجتمعان لكون البغل، فأما فرسٌ على الإطلاق فليس يجتمع مع حمار، فيحدث عنهما بغل.

الاشتراك والاختلاف بين الفصل والخاصة

اشتراكين واختلافين^(١)

ويعم الفصل والخاصة أنَّ الأشياء التي تشترك فيهما تشترك بالسوية، فإنَّ الناطقين ناطقون بالسوية، والضحاكين ضحاكون بالسوية.

ويعمهما أيضاً أنهما يوجدان للشيء دائماً، ولجميعه. ذلك أنَّ ذا الرِّجلين، وإنَّ عدم رجليه، فقد يوصف بأنه ذو رجلين دائماً، مِنْ قِبَل أنه

(١) كذا بالأصل.

مطبوع على ذلك. ذلك لأنَّ الضحاك أيضًا إنما يوصف بأنه ضحاك أبدًا
مِنْ قَبْلُ أنه مفطور على ذلك، لا مِنْ قَبْلُ أنه يضحك أبدًا.

ويخص الفصل أنه يقال على أنواع كثيرة في أكثر الأمر، بمنزلة
الناطق؛ فإنه يقال على الملك، وعلى الإنسان؛ والخاصة إنما تقال على
نوع واحد، وهو النوع الذي هي له خاصة.

والفصل يتبع أبدًا تلك الأشياء التي هو لها فصل؛ إلا أنه لا ينعكس.
فأما الخواص فإنها تكافئ في الحمل الأشياء التي هي لها خواص، مِنْ
قبل أنها تنعكس عليها.

الاشتراك والاختلاف بين الفصل والعرض

اشتراك واحد وثلاثة اختلافات^(١)

ويعم الفصل والأعراض غير المفارقة أنهما يوجدان فيه دائماً،
وجميعه. وذلك أن ذا الرجلين يوجد دائماً للغربان، وعلى ذلك المثال
يوجد لها السواد.

ويختلفان في أنَّ الفصل يَحْوِي ولا يُحْوِي، وذلك أنَّ الناطق
يحوي الإنسان؛ فأما الأعراض فإنها من وجهٍ تَحْوِي مِنْ قَبْلُ أنها في

(١) عنوان في هامش المخطوط.

كثيرين، ومن وجهٍ تُحَوَّى، أعني من قبل أنَّ الموضوعات ليست قابلة
لِعَرَض واحد، بل لأعراض كثيرة والفصل فلا يقبل الزيادة والنقصان،
والأعراض تقبل الزيادة والنقصان. والفصول المتضادة فغير مختلطة،
والأعراض المتضادة قد تختلط.

فهذه هي الأشياء التي تعم الفصل (١٥٦ و) وسائر الباقية،
وتخصصها.

إنه يخبرنا ويضيفنا بهذا القول ما بقي أن نعرفنا

من الاشتراكات والاختلافات^(١)

فأما النوع فقد وصفنا بماذا يخالف الفصل والجنس، حيث وصفنا
بماذا يخالف الجنس الباقية، وبماذا يخالفها الفصل.

ويعم النوع والخاصة أن أحدهما يكافئ الآخر في الحمل؛ وذلك
أن الإنسان إذا كان موجوداً، فالضاحك موجود، والضاحك إذا كان
موجوداً، فالإنسان موجود. والضاحك، فقد وصفنا غير مرة أنه ينبغي
أن يستعمل على أنه بالقوة؛ [ويعمهما أنهما يشتركان في موضوعاتهما
بالسوية]^(٢). والأنواع فتوجد دائماً للأشياء التي تشترك فيها، وكذلك
توجد الخواص للأشياء التي هي لها خواص.

(١) عنوان في هامش المخطوط.

(٢) أشار تريكو إلى أن هذه العبارة موجودة في بعض النسخ المخطوطة اليونانية دون بعضها الآخر.

ويخالف النوعُ الخاصَّةَ في أنَّ النوعَ يمكن أن يكون جنسًا
لآخرين، والخاصَّةَ فليس يمكن أن تكون خاصَّةً لآخرين. والنوع
يتقدم وجوده وجودَ الخاصَّةِ، والخاصَّةُ يتبع وجودها وجودَ النوع؛
وذلك أنه ينبغي أن يوجد الإنسان، ثم يكون ضاحكًا. وأيضًا فإنَّ النوعَ
يوجد للموضوع دائميًا بالفعل، والخاصَّةُ إنما توجد في بعض الأوقات
وبالقوة؛ فإنَّ سقراط أبدًا إنسانٌ وبالفعل، وليس يضحك أبدًا بالفعل،
وإن كان ضاحكًا أبدًا بالقوة. وأيضًا فإنَّ الأشياء التي حدودها مختلفة،
فهي مختلفة. وحدُّ النوع: هو المرتب تحت الجنس، والمحمول على
كثيرين مختلفين بالعدد من طريق ما الشيء، وما أشبه ذلك. وحدُّ
الخاصَّة أنها التي توجد للشيء وحده، ولجميعه، ودائمًا.

ويعم النوع والعرض أنهما يحملان على كثيرين. وما يعمهما
فيسيرُ جدًّا، وذلك لكثرة التباعد بين العرض والشيء الذي يعرض له.
ويخص كل واحد منهما أنَّ النوعَ يحمل على ما هو له نوع من
طريق ما هو (١٥٧ و) ويخص العرض أنه يحمل من طريق أي شيء
أو كيف هو. وأنَّ كل واحد من الجواهر إنما له نوع واحد، وله أعراض
كثيرة مفارقة وغير مفارقة. وأنَّ الأنواع تقع في الوهم قبل الأعراض،
وإن كانت غير مفارقة؛ وذلك أن ينبغي أن يوجد الموضوع حتى يعرض
له شيء من الأشياء. فأما الأعراض فحدوثها بعد الأنواع، وطبيعتها
دخيلة. والاشتراك في النوع بالسوية، والاشتراك في العرض ليس
بالسوية، وإن كان غير مفارق. وذلك أنه قد يكون لونٌ زنجي أكثر أو
أقلَّ من لون زنجي في السواد.

وقد بقي علينا أن نصف أمر الخاصة والعرض؛ وذلك أنا قد وصفنا بماذا تخالف الخاصة النوع والفصل والجنس.

فالشيء الذي يعم الخاصة والعرض غير المفارق، أن من دونها ليس يمكن أن توجد تلك الأشياء التي يوجدان فيها؛ وذلك أنه كما أن الإنسان لا يوجد دون الضاحك، كذلك لا يمكن أن يوجد الزنجي من دون السواد. وكما أن الخاصة توجد للشيء كله، ودائماً، كذلك العرض غير المفارق.

ويختلفان في أن الخاصة توجد للنوع وحده فقط، كالضاحك للإنسان؛ والعرض غير المفارق كأنك قلت: السواد، فليس يوجد للزنجي وحده، بل قد يوجد أيضاً للغراب، والفحمة، والأبنوس، ولأشياء غير متنفسة. وذلك أن الخاصة قد تكافئ في الحمل الشيء الذي توجد له. ولما كانت الخاصة لنوع واحد ولجميعه، صارت تنعكس وتحمل بالسوية. والاشتراك في الخواص بالسوية؛ فأما الاشتراك في الأعراض، فقد يكون بالأكثر والأقل.

وقد توجد لها أشياء آخر تعمها وتخصها، غير التي وصفنا؛ ولكن هذه كافية في التمييز بينها، والوقوف على اشتراكها.

تم مدخل فروريوس الموسوم بإيساغوجي^(١)، نقل أبي عثمان الدمشقي.
قوبل به نسخة مقروءة^(٢) على يحيى بن عدي فكان موافقاً.

(١) في الأصل إيساغوجي.

(٢) يمكن قراءة هذه اللفظة هكذا: ممهورة.

تعليقات الحسن بن سوار

[أفردنا هذه التعليقات على حدة في آخر الكتاب لأهميتها، وأشرنا إلى الصفحة في رقم المخطوط. وفيها تعليقات لأبي بشر أيضًا]

(١٤٧ ظ)

١- أورشطوس بن أغاممن بن أطولوس بن فولوبوس بن طنطالس، فهذا إذن إنما هو مثلاً على البعيد.

٢- هذا مثال على القريب لأن إيرقلس هو أب أولوس وجده فهو أولوس.

٣- [ويشبهه أن يكون هذا المعنى أبين] الحسن: قد أغمض فرفيوس قوله هذا فإنه قد يحتمل أن يصرف قوله: «ويشبهه أن يكون هذا المعنى أبين» إلى أنه أراد أي صنف فرض من أصناف الجنس المقدم ذكرها المعلم عليها بالمقتضيات. وقد بينا ذلك في تفسيرنا لهذا الكتاب.

٤- [وذلك أن الهرقليين] قوله: وذلك لم أجدها في بعض النقول السريانية، بل وجدت مكانها ما يقوم مقام الواو، وهو هكذا: والهرقليون هم المتناسلون.

٥- [وخليق أن يكون إنما] الحسن: أي ويوشك أن يكون هذا الجنس المنطقي إنما سُمِّيَ جنسًا لمشابهته هذين الجنسين الموصوفين أعني القَبلي، والذي مبدأ الكون؛ ولأنه مشابه لهما وكان هذان مشكورين عند الجمهور بأنهما جنسان، فأسمى المنطقيون هذا الجنس الذي كلامهم فيه جنسًا، لأن الأسماء للمعاني ينبغي أن تورَد بحسب ما يفهمه الجمهور ما أمكن ذلك ووجد القائل إليه طريقًا. وإنما قال «خليق» وأورد ذلك على طريق التشكك له لئلا يقول له قائل: يا فروريوس إنما أعطيت العلة في تسمية الناطقين المرتب تحته النوع جنسًا لمشابهته هذين الجنسين، فإنه قد ينبغي ألا يُسمَّى جنسًا لمخالفته أيضًا هذين الجنسين، وذلك أنه قد يشابههما من جهة ويخالفهما من جهة، فإن كان يستحق عندك أن يسمى جنسًا لمشابهته هذين، فلا استحق أن يُسمَّى جنسًا لمخالفته هذين، فأخرج ذلك مخرج شك فقال: «وخليق» أي ولعله أن يكون إنما استعير الاسم له للمشابهة التي بينه وبين هذين، ولينبهنا أيضًا على الخلاف بينه وبينهما.

(١٤٨ و)

[وقد يخالف أيضًا الجنس الفصول. . .] الحسن: جملة ما أورده فروريوس في أمر الجنس المنطقي هو هذا قال: إنه المقول على كثيرين

مختلفين بالنوع من طريق ما هو؛ والرسم هو المأخوذ من شيء يقوم مقام الجنس، ومن خواص وأعراض؛ فالذي يقوم في هذا مقام الجنس هو قولنا «المحمول» فيكون المحمول منه ما هو جنس ومنه ما ليس بجنس، وباقي ما أورده فصول تفصله من الألفاظ التي تدل على الأشخاص فإنها لا تحمل على كثيرين بل على واحد فقط. وقولنا: «مختلفين بالنوع» فصله من النوع والخاصة فإن النوع لا يحمل على نوع، والخاصة لا تحمل على كثيرين بالنوع؛ لأنها إنما تحمل على نوع واحد وإن كان وجد أنواعًا تحمل على أنواع لكن ليس ذلك بما هي أنواع بل بما هي أجناس. وقولنا من طريق ما هو يفصله من الفصل والعرض ومن الخاصة أيضًا إذ ليس واحد منهما يحمل بما هو، بل من طريق أي شيء، وإن كانت لا تتفق في هذا المعنى [...] من طريق أي شيء. فهذا جملة ما قاله فرفيوس في أمر الجنس.

(١٤٩ ظ)

«فأما النوع فقد يقال على صورة كل واحد بمنزلة ما قيل» الحسن: هذا ما قاله بعض الشعراء في أغاممنن لما رآه؛ ويقال إنه أودساوس ويقال إنه أوريفيدس.

(١٥٠ و)

١- «في كل واحدة من المقولات أشياء هي أجناس» نقل قديم شيء شيء هو جنس أجناس.

٢- «ولكن الجوهر من هذه الأشياء. . .» الحسن: يجب أن

تعلم أنني وجدت هذا الموضوع في السرياني بنقل أبي بشر ونقل حينئذ هكذا: ولكن الجوهر من هذه الأشياء هو جنس الأجناس وجنس فقط والإنسان نوع الأنواع ونوع فقط.

٣- [جنس]^(١) اليونانيين يرتقي في النسب إلى ثلاثة أنفس إلى زيوس وإلى فوسيدون وإلى أفلاطون [لا الفيلسوف] فأغاممن يرتقي إلى زيوس في النسب وإيروبيوس إلى فوسيدون [.... سدس] إلى أفلاطن. وهؤلاء الثلاثة أعني زيوس وفوسيدون وأفلاطن يرتقون إلى فروبس فإن أباهم هو أفرابوس وأفرابوس هو إيروريوس القديم الذي إليه يصير أوميروس [إذ] أنه لكل فرابوس الثاني هو ابن إفرابوس وأخو فوسيدون وأفلاطن لأن هؤلاء آخرون أعني زيوس وفوسيدون وأفلاطن فرابوس الثاني قسم مع إخوته التركية طنطالس، وطنتالس أولد فلبس، وفلبس أولد أطراوس، وأطراوس أولد أغاممن، وأغاممن أولد أرسطيس، وهو الأب القريب الذي يقوم هنا نوع الأنواع لأنه [.....] لا كما يقول فروريوس في هذا الموضوع إن الأب القريب هو أغاممن. والدليل على ذلك قوله في صدر إيساغوجي، لما تكلم في مبدأ الكون [من] الوالد البعيد قال: «أرسطيس من طنطالس» فهو إذن يرتقي أرسطيس هذا إلى طنطالس. وقد يجوز أن يكون وقع في النسخ غلط، وسقط اسم أرسطيس منها. وأيضاً فإن الأمثلة [التي] أوردتها من الأنساب، إن أخذت على أنه أوردتها مساوية لما أوردته من أنواع الجوهر، ولم يورد أرسطيس فيها، حجزت واحداً.

(١) هذه ألفاظ مطموسة رجحنا قراءتها على هذا النحو، ووضعناها بين معقوفتين.

(١٥١ و)

أبو بشر: إنما قال الجنس أو الأجناس، لأن من المقولات ما بين جنس الأجناس والنوع الأخير منها متوسطات كثيرة، مثل الجوهر والإنسان فإن بينهما متوسطات كثيرة، ومنها ما ليس بينهما متوسطات كثيرة مثل جنس المضاف فإنه منقسم إلى جنسين فقط، إلى ما يختلف تصريحه، وإلى ما لا يختلف تصريحه.

(١٥١ ظ)

١- إنما قال: «في أكثر الأمر» لأن بعض اليونانيين يرتقي في النسبة إلى أخيه الذي يقال إن [بيولن] من نسله.

٢- أفلاطن يقول: إن الموجود جنس للمقولات، و فرفيوس أفلاطوني، فلذلك قال «نهب» أي «نقر ونسلم» أن الأجناس الأول على ما في كتاب المقولات عشرة كما يقول أرسطو.

٣- الحسن: الأمور منها ما هو محدود عندنا وعند الطبيعة، وهي الأجناس العالية؛ ومنها ما هو محدود عند الطبيعة غير محدود عندنا، وهي أنواع الأنواع؛ ومنها ما ليس هو محدود لا عندنا ولا عند الطبيعة، وهي الأشخاص.

٤- «به» الحسن: غرض فرفيوس في هذا الفصل المعلم على أوله وإلى آخر الكلام في النوع أن يفيدنا خمسة مطالب يحتاج الناظر إليها في الصناعة المنطقية. الأول منها يفيدنا فيه شروطاً ننتفع بها في أمر القسمة.

والثاني يعلمنا ما خاصة القسمة، ويقول إنها هي التي تصير الواحد كثيرًا. وإنما قصد أن يفيدنا ذلك لأن منها تتقوم صناعة التحديد. ويعرفنا فيه أيضًا خاصة صناعة التحديد، وهي أن نجمع الكثير إلى واحد. وإنما قصد لتعليمنا ذلك لأن منها يتقوم البرهان.

والثالث يعلمنا شروطًا نحتاج إليها في صناعة البرهان، وهو أن يعرفنا أن هذه الخمسة أعم، وأيها أخص، وأيها مساوٍ، وكيف يحمل بعضها على بعض، وأي شيء منها يحمل على أي شيء منها. وهذا نحتاج إلى الوقوف عليه ضرورةً في البرهان. وهذه الثلاثة المطالب هي التي ذكرها في صدر كتابه فقال: إن هذا النظر نافع أيضًا فيها.

والرابع فهو أنه لما تكرر في قوله ذكر الجزئي أن يرسمه، ويعرفنا ما الذي يريد بقوله الجزئي.

والخامس فهو أنه لما كان جنس الأجناس كل فقط، والشخص جزء فقط، والمتوسطة بينهما كل وجزء، كان الكل والجزء من المضاف، أخذ أن يعرفنا بأي حرف من حروف التصريف يضاف النوع إلى ما قبله وإلى ما بعده. فهذه هي المطالب التي يعلمناها فريريوس في هذا الفصل. وقد علمنا عليها بحروف المعجم بزرقة.

(١٥٢ و)

١- قال الحسن: كلام فريريوس الذي أوله «وبالجملة فإن كل فصل» وآخره «أو ملونًا بضرب من الألوان قد يزيد وينقص» عند هذه العلامة ×، مختلف فيه، فقوم قالوا: إن غرضه فيه أن يورد الاشتراكات

والاختلافات التي بين هذه الفصول، أعني العام والخاص وخاص
الخاص على ما فهمه [اللغويين] ^(١) وقوم من الإسكندرانيين. وقوم
قالوا: إن غرضه أن يقسم الفصول قسمة أخرى، أعني إلى ما يحدث
غيرا وإلى ما يحدث آخر، وذلك أن فرفوريوس يقسم الفصول على
ثلاث جهات: الأولى أن نقسمها إلى العام والخاص وخاص الخاص،
وعبر عن هذه القسمة بالكلام الذي أوله «فأما الفصل فيقال عاماً وخاصاً
وخاص الخاص» وآخره «بفصل يحدث الأنواع»، أعني بطبيعة النطق
وزعموا أن هذه القسمة للفصل هي لفرفوريوس. والثانية هي التي تقسم
بها الفصول إلى ما تحدث غيرا، وإلى ما تحدث آخر، أي نوع آخر،
مثل النطق الذي إذا [ضام] ^(٢) الحيوان أحدث نوعاً آخر، الملك مثلاً.
وهذه القسمة هي لأرسطوطاليس. وفرفوريوس يعبر عن هذه القسمة
بالكلام الذي أوله «وبالجملة فإن كل فصل قد يحدث للشيء الذي
يوجد فيه اختلافاً» وإلى قوله «وتغاير الأحوال». والثالثة هي التي تقسم
فيها الفصول إلى المفارق وغير المفارق، وتقسم غير المفارق إلى
ما بالذات وما بالعرض. ويتكلم في ذلك ويعبر عنه بقوله الذي أوله
«فينبغي أن نبتدئ من فوق أيضاً» وإلى آخر قوله «أو ملونا بضرب من
الألوان فقد يزيد أو ينقص» وهو آخر الفصل المذكور. وأخلق أن يكون
القول كما زعم هؤلاء، لأن كلام فرفوريوس متوجه نحو هذا الغرض.

٢- قال الحسن: قد يشكل على فرفوريوس فيقال: زعمت أن

(١) كذا بالأصل.

(٢) كذا بالأصل.

فصل خاص الخاص لا يقبل الأكثر والأقل، والخاص يقبل، وما نحن نوجدك من فصول خاص الخاص ما يقبل الزيادة والنقصان، ومن فصول الخاص ما لا يقبل؛ من ذلك أن تفرقة البصر من فصول خاص الخاص للبياض، لأنها مأخوذة في حَدِّه، والجمع للبصر من فصول خاص الخاص للسواد. وقد يوجد سواد أشد جمعًا للبصر من سواد آخر، فإن جمع سواد الغراب لأبصارنا أشد من جمع سواد القار مثلاً والأبنوس؛ وكذلك البياض الموجود في الطائر المسمى ققنس أشد تفرقة للبصر من الثلج. فقد وجدنا إذن من فصول خاص الخاص ما يقبل الأكثر والأقل. ومن ذلك أن سقراط بن سفرونسقوس الذي من أهل أثينية يوجد له عرض خاص، وهو أنه ابن سفرونسقوس من أهل أثينية، وهذا لا يوجد بالأقل والأكثر في وقت من الأوقات، فإنه ليس إنسان في أنه ابن فلان أو من بلدة فلان بأكثر من إنسان آخر في أنه ابن فلان أو من بلدة فلان. فقد وجدنا إذن من فصول الخاص ما لا يقبل الأكثر والأقل.

فنقول في الجواب عن الشك الأول: إن قولنا في البياض إنه لون مُفَرَّق للبصر ليس هو رسمًا لبياض ققنس أو بياض الثلج، بل هو للبياض المطلق، أعني لمعنى البياض وذاته التي يدل عليها بحده؛ وهذا ليس يختلف ألبتة، وليس منه ما هذا المعنى موجود له بالأقل والأكثر، وإنما عرض أن يكون بياض ققنس أشد تفرقة من بياض الثلج، من أجل الهيولى التي وجد فيها البياض المطلق، فإنه لما كانت الهيولى القابلة للبياض في الثلج وققنس مختلفة، كان قبوله لمعنى البياض مختلفًا،

فوجد لبعضها وهو الققنس بالأكثر، ولبعضها وهو الثلج بالأقل. وهذا الشك وهذا الحل غير لائق بهذا الموضع لأنه نظر إلهي؛ والنكتة فيه هي أن المعاني بتجريدتها أكمل منها إذا قارنت الهیولی. وأما الجواب عن الشك الثاني فهو أن الفصول التي أوردت لسقراط ليست فصولاً خاصة بل خاص الخاص، لأنها تفصل سقراط من المشارك له في الاسم.

(١٥٣ و)

١ - قال الحسن: لما قسم فرفيوس الفصل إلى الأقسام المذكورة، ثم بيّن أن غرضه منها الكلام في الفصول الذاتية، أخذ أن يقسمها فهو يقول: إن منها مقسمة ومنها مقومة، فالقاسمة هي التي بها ينقسم الجنس إلى الأنواع مثل قسمة الحيوان إلى الناطق وغير الناطق، والمائت وغير المائت؛ والمقومة هي التي تُقَوِّم طبيعة النوع، مثل الناطق والمائت المقومين لطبيعة الإنسان. وهو يبين أن الفصول القاسمة غيرها إذا أخذت مقومة بحجتين: الأولى منهما أنا إذا أخذنا شيئاً واحداً بعينه مثل الهیولی لم نجد الفصول القاسمة له هي المقومة، فإن الفصول القاسمة له هي الناطق وغير الناطق، والمقومة المتنافس والحساس. والثانية أنا إذا أخذنا فصلاً واحداً مثل الناطق مثلاً، لم نجده مقوماً لشيء واحد بعينه وقاسماً، بل وجدناه من الفصول المقومة للإنسان والقاسمة للحيوان. وهاتان الحجتان كحجة واحدة. فيحصل من هذا أن فصول خاص الخاص هي واحدة بأعيانها مقسمة ومقومة، لكن ليس لشيء واحد بعينه بل مقسمة للأجناس التي هي أعلى، ومقومة للأنواع التي تحت تلك الأجناس. وقد يتهيأ للإنسان الزيادة على هذا بأن يقول:

لو كانت الفصول المقسمة هي المقومة، لقد كان ما يوجد له الفصول المقومة يوجد له الفصول القاسمة، وليس ما يوجد له الفصول القاسمة يوجد له الفصول المقومة، فإن الأجناس العالية مثل الجوهر مثلاً لا توجد له فصول مقسمة، مثل الجسمية وغير الجسمية، وليس يوجد له فصول مقومة، فأنواع الأنواع لها فصول مقومة وليس لها فصول قاسمة، فإذن ليست الفصول المقومة هي المقسمة. ولعل قائلًا يقول: فما الذي يُقال في المتوسطة، فإن لها فصولاً قاسمة وفصولاً مقسمة؟ فنقول: إن تلك أيها القائل ليست واحدة بأعيانها لأنها قاسمة لما فوق، ومقومة لما تحت ذلك الجنس.

٢- الحسن: يجب أن تعلم أن الموجود يقال على ضربين، فمنه ما يوجد الموضوع في حده، ومنه ما يوجد هو في حد الموضوع، مثل أخذنا في حد الإنسان وهو الموضوع الناطق والمائت، وهذه هي الفصول المقومة. والذي يوجد في حده الموضوع فهي مثل الفصول القاسمة، فإننا إذا أردنا أن نقول ما الناطق؟ قلنا: إنه حيوان، يقدم مقدمتين تنتج نتيجة.

(١٥٣ ظ)

١- أبو بشر: قد أخذت في أن يصحح ما قاله من أن الجنس يحمل بما هو والفصل من طريق أي شيء هو، ويقول: كما أن الأشياء المقومة من مادة وصورة الصناعية إذا سئلنا عن ما هي أجبنًا بالمادة، فإننا إذا سئلنا عن التمثال ما هو؟ قلنا: إنه نحاس، وإذا سئلنا أي شيء

هو؟ قلنا: تمثال؛ كذلك الأشياء التي هي مقومة مما هو نظير المادة والصورة، مثال الإنسان مثلاً الذي هو من الجنس، وهو يقوم مقام المادة ومن الفصل وهو يقوم مقام الصورة، إذا سألنا عنه ما هو؟ قلنا: حيوان، وإذا سألنا عنه أي شيء هو؟ قلنا: ناطق مائت.

٢- قال الحسن بن سوار: لما قال فروريوس: إن النوع يفضل على الجنس بأنه قد توجد له الفصول وليست موجودة في الجنس، فثلاً يقول له قائل ليس يفضل النوع على الجنس بوجود الفصول له، لأنها أعني الفصول موجودة أيضاً للأجناس، لأنها لو كانت موجودة للأأنواع ولم تكن موجودة للأجناس، للزم أن يكون شيء من لا شيء، لأنه إذا لم تكن الفصول موجودة للأجناس، فمن أين اقتنت الأنواع الفصول؟ وأحس بهذا الشك الداخل عليه وأوماً إليه بأوجز ما يكون من الكلام بقوله «وإلا فمن أين اقتنت الأنواع فصولاً» أخذ أن يحله بأن ألزم الوضع بأن الفصول موجودة في الجنس محالاً فقال: «ولا الفصول أيضاً المتقابلة بأجمعها له وإلا صارت الفصول المتقابلة لشيء واحد بعينه معاً» كأنه يقول: إن قولك أيها المتشكك ووضعك بأن الفصول موجودة في الجنس، وهو الذي به [بمنزلة فنسخ] الرسم الذي أوردناه للفصل محال. وذلك أنك إن وضعت أن الفصول موجودة الجنس، لزم أن تكون المتضادة مثل الناطق وغير الناطق في شيء واحد بعينه معاً، أعني في الحيوان وكذلك المائت وغير المائت. ولأن وجود المتضادة في شيء واحد بعينه لا يمكن، ما يلزم ألا تكون الفصول موجودة في الجنس. فكان المتشكك عاد فقال: إنه قد لزمك إذن مما [طال]

تكون الفصول موجودة في الجنس وغير موجودة؛ أما موجودة فللزوم الوضع بأنها غير موجودة كون شيء من غير شيء، وأما غير موجودة فللزوم الوضع بأنها موجودة كون المتضادة في شيء واحد بعينه معاً في شيء واحد بعينه محال. فهذه حيرة أخرى. فكأن فرفوريوس قال: إما أن يكون شيء واحد بعينه موجوداً وغير موجود معاً بالفعل فهي لعمري محال. فأما أن يكون موجوداً بالقوة وغير موجود بالفعل فإنه غير محال. كذلك الفصول أيها المتشكك هي الموجودة في الأجناس بالقوة لا بالفعل، على ما يعتقد المشاءون، الذي كلامنا في هذا الكتاب إنما هو بحسب آرائهم. وبهذا تنحل الحيرة بأن شيئاً يكون من لا شيء، فإنه ليس بمحال أن يكون شيء بالفعل من غير موجود بالفعل وموجود بالقوة، وإنما المحال الذي لا يمكن تصوره فضلاً عن وجوده أن يكون شيء [.....] مما ليس بموجود ألبتة لا بالقوة ولا بالفعل [.....] يكون موجوده في شيء واحد بعينه بالفعل [.....].

فهذا هو نسق ما قاله فرفوريوس. وقد ينبغي أن نعيد الشك ونلخصه ليكون التأمل له أقوى، فنقول: إنه مبني على مقدمتين معترف بصدقهما، الأولى أنه لا يكون شيء من لا شيء، وهذه مجمع عليها. والثانية أن المتضادة لا يمكن أن توجد معاً في شيء واحد بعينه، فلما أخذ هاتين المقدمتين بحث عن الفصول الموجودة في الأنواع المرتبة تحت جنس واحد بعينه هل هي موجودة في الجنس أم لا؟ ويلزم القولين جميعاً محالاً، أعني وجود الفصول في الجنس ولا وجودها. فنقول:

إنه إن كانت الفصول موجودة في الجنس لزم أن تكون المتضادة في شيء واحد بعينه معاً، مثل أن يكون الناطق وغير الناطق والمائت وغير المائت في الحيوان وهذا محال. لأننا قد وضعنا أن المتضادة لا يمكن أن توجد في شيء واحد بعينه معاً، وإن لم تكن موجودة في الجنس لزم أيضاً محال، وهو أن يكون شيء من لا شيء لأنه إذا كانت الفصول موجودة في الأنواع، وليست موجودة للأجناس، فمن أين اقتنت الأنواع الفصول؟ ومن أين جاءتها؟ فهذا هو الشك، وهو يحل على ضربين: أحدهما بحسب رأي أرسطوطاليس وأصحابه، والآخر بحسب رأي أفلاطونيين. فإن أصحاب أرسطوطاليس يحلونه بما أورده فرفيوس، وذلك أنهم يقولون «إن الفصول موجودة في الجنس بالقوة لا بالفعل، فلأنها موجودة بالقوة ما لا يلزم أن يكون شيء من لا شيء، فإن الموجود بالقوة هو^(١) شيء ما. ولا يمنع أيضاً أن تكون الفصول المتضادة على هذا الوجه موجودة معاً، أعني بالقوة؛ لأن المحال هو أن المتضادة تكون موجودة معاً بالفعل. وأصحاب أفلاطون يحلونه بأن يقولوا إن الفصول موجودة في الجنس بالفعل، وليس بمحال أن تكون المتضادة في شيء واحد بعينه معاً بالفعل كالأشياء المعقولة والمُبْصَرة، فإن العقل يوجد فيه معنى السواد ومعنى البياض، وهما متضادان؛ والبصر يحصل فيه صورة الأسود والأبيض، وهما متضادان. وإنما المحال أن تكون المتضادة في شيء واحد بعينه على أنه جسم هيولاني، فأما ما ليس بجسم هيولاني فإنه ليس بمحال أن توجد فيه

(١) في الأصل: هي.

الأشياء المتضادة معاً، فكأنه الآن يحصل من كلام هؤلاء أن الجنس حيوان مثلاً إذا حصل معقولاً كان غير هيولاني، لأن العقل لا يلبس الهيولى أعني أنه مجرد معقوله من الهيولى. فإذا كان الحيوان معقولاً لم يمتنع أن يكون الناطق وغير الناطق والمائت وغير المائت موجودين^(١) فيه إلا أن هذا معقول. وأصحاب أفلاطون يسمون المعقول موجوداً بالفعل، وأصحاب أرسطوطاليس لا يطلقون ذلك إلا في الموجود المحسوس. وتمام شرح هذا المعنى في بطن هذه الورقة.

(١٥٤ و)

تمام شرح المعنى الذي تقدم ذكره في [.....].

وقد حل اللـ.....^(٢) هذا الشك [.....] فقال: ما هذا معناه قولنا: إن الشيء الواحد بعينه يكون المتضادين معاً على وجه مّا لا يمكن، وعلى وجه مّا يمكن، هو أن يكون الشيء الواحد بعينه الموجود بالفعل المتضادين معاً بالفعل أعني أن يكون الشيء الذي يوجد فيه المتضادان موجوداً بالفعل، وأن يكون المتضادان فيه معاً بالفعل، مثل هذا المشار إليه أعني أن يكون المشار إليه حارّاً وبارداً من جهة واحدة بعينها. وأما الجهة التي عليها يكون الشيء الواحد بعينه المتضادين معاً، فهي تنقسم على ثلاثة أنحاء: الأول منها أن يكون الشيء الواحد بعينه أحد المتضادين بالفعل. مثل الجسم الحامل لحرارة النار، فإنه

(١) في الأصل: موجودان.

(٢) لعله اللينوس الذي يذكره بعد.

حار بالفعل، بارد بالقوة؛ فأحد المتضادين موجود بالفعل والآخر بالقوة.

والثانية أن يكون الشيء الواحد بعينه المتضادين معاً بالقوة مثل الأدكن الذي هو وسط [بين] الأبيض والأسود، فإن كل واحد من هذين أعني الأسود والأبيض موجوداً فيه بالقوة، فإن الأدكن فيه معنى السواد وفيه معنى البياض معاً لكن بالقوة.

والثالثة فهو أن نتصور المعنى العام مثل [الحيوان] إذا تصورناه أخذناه من غير أن يوجد له معنى التضاد، لأنه جسم ذو نفس حساس متحرك بإرادة، فإن هذا المعنى ليس يؤخذ معه لا أنه ناطق ولا أنه غير ناطق، ولا مائت ولا غير مائت [...] من غير تضاد. ولأن الحيوان الموجود في النفس هو الموجود في الإنسان الذي هو ناطق، وفي الثور الذي هو غير ناطق، وكان الناطق وغير الناطق متضادين، ما يكون الحيوان الذي في النفس [...] يوجد له المتضادان في الوجود بالفعل، لأنه^(١) ليس في الوجود حيوان بالفعل مفرد عَرَض له أن كان ناطقاً أو غير ناطق، بل الحيوان الموجود هو إما ناطق وإما غير ناطق، بل الذي في النفس [هو] الذي عرض له في الوجود أن كان ناطقاً أو غير ناطق، وليس هذا محال، لأن المحال هو أن يكون شيء موجود بالفعل يصير المتضادين معاً بالفعل. وهذا معنى لطيف جداً فهّمته عن «اللينوس» وكسوته هذه العبارة بأوضح ما قدرت عليه، وزدت فيه زيادات صالحة

(١) في الأصل: لأن.

تنبني عنه. واللينوس يقول: إن فرفيوس يشير بقوله بالقوة إلى الحد، أي أن فرفيوس يريد بقوله: «ولكن الفصول التي تحت الجنس هي له بأجمعها بالقوة» أي أن الحيوان المعقول وهو ما يحصل في النفس من حده القائل إنه جوهر ذو نفس حساس متحرك بإرادة، أي أن هذا المعقول إذا [شاء به] [شابه]، غير ناطق صار غير ناطق وإذا [شابه] ^(١) الناطق كان ناطقاً فلائنه إذا لابس هذا صار هو، وإذا لابس هذه صار هو، وكان هذا المعنى أعني المعقول لشبه المعنى الموجود بالقوة الذي يصير كل واحد من التضادين سماه فرفيوس بالقوة من طريق مشابهته لما هو موجود بالقوة.

ويجب أن تعلم مما ذكرناه أن الموجود بالفعل يقال على ضربين: فإن قولنا مثلاً إن هذا الإنسان كاتب بالفعل [يفهم] منه معنيان: أحدهما أنه هو ذا يكتب، والآخر إذا نظرنا إليه فعلاً [سلب؟] عن الكتابة فإن هذا يقول فيه إنه كاتب بالفعل لأن الكتابة ملكة له؛ وكذلك أيضاً قولنا إن هذا الإنسان كاتب بالقوة يفهم منه معنيان، أحدهما يشار به إلى الإنسان الذي من شأنه ويمكن فيه أن يكون كاتباً، مثل الصبي، والآخر إلى الإنسان الذي الكتابة ملكة له، لكنه ليس هو ذا يكتب بالفعل. وهذا هو الضرب الثاني من ضربي الأشياء الموجودة بالفعل. فالضرب الثاني من الأشياء الموجودة بالفعل هو الضرب الثاني من الأشياء الموجودة بالقوة. فأصحاب أرسطوطاليس يشيرون بقولهم إن الفصول موجودة في الأجناس بالقوة إلى الضرب الثاني من ضربَي الأشياء الموجودة

(١) كذا بالأصل، ولعل الأصوب: شابه.

بالقوة؛ وأصحاب أفلاطون فيشيرون بقولهم إن الفصول موجودة في الجنس بالفعل إلى الضرب الثاني من ضربي الأشياء الموجودة بالفعل؛ فهما إذن يشيران إلى معنى واحد بعينه، لأن الضرب الثاني من ضرب الأشياء الموجودة بالفعل هو الضرب الثاني من ضربي الأشياء الموجودة بالقوة كما بينا آنفًا، فهما إذن متفقان.

(١٥٤ و)

١- أبو بشر: لما كان الرسم يجب ألا يزيد على المرسوم ولا ينقص منه، وكانت هذه الرسوم إنما أوردت للفصول الذاتية، وكان قد يطوي معها غير الذاتية، قال: يجب أن يزداد في هذه الرسوم الشيء النافع في الإنية لتكون الرسوم مطابقة لما قصد رسمه، لا زائدة عنه ولا ناقصة منه. وهذه الزيادة يجب أن تكون في الرسم الثالث والرابع. وأنا أظن أنه يحتاج إليها في الأول أيضًا.

٢- أبو بشر: قد أخذ أن يوضح أنه إذا لم يزد في الرسم الثالث والرابع الزيادة التي ذكر، انطوى فيه فصول غير ذاتية مثل التهيؤ لقبول الملاحظة، فكأن قائلًا قال له: لم لا يكون التهيؤ ذاتيًا؟ فقال: لو كان كذلك لقد كنا نقول: إن من الحيوان ما هو كذا، ومنه ما هو كذا. فكأن القائل قد عاد إليه فقال: ولم لا تقول هذا؟ فقال: لأن هذا تهيو، وموجود بالقوة واستعداد، فكأنما [عاد إليه] فقال: ولم لا يكون هذا؟ فقال: لأن الفصول الذاتية تحتاج إلى أن تكون بالفعل.

(١٥٤ ظ)

١- الحسن: ليس يريد به القوة التي للإنسان على تعلم الهندسة والطب، بل إنما يريد به الذي يطب بالفعل فإن القوة على تعلم الهندسة والطب، هي لكل الناس، لا لبعضهم دون بعض. وحين في نقله هذا الفصل إلى السرياني، فإنه نقله هكذا: [-] ^(١) وإن لم يعرض لكه، بمنزلة استعمال الطب للإنسان أو الهندسة.

(١٥٥ ظ)

١- أيضًا قال هذا لأن أرسطوطاليس قال في كتاب المقولات إن النوع قد يدل على أي شيء في الجوهر، والنوع بالحقيقة قد يحمل من طريق أي شيء، فإننا إذا سُئلنا عن زيد أي الحيوانات؟ فأجبنا بأنه إنسان، كان ذلك حقًا فكأنه يقول: إنا وإن حملنا الإنسان من طريق أي شيء، فإن ذلك ليس على الإطلاق، أي ليس بالحقيقة من حيث هو نوع، بل من حيث يوجد فيه الفصل يحمل من طريق أي شيء هو.

٢- إنما قال «في أكثر الأمر» لأنه قد يوجد فصول مساوية لأنواعها مثل الثقل للأرض، والخفة للنار، وقبول العلم للإنسان.

٣- الحسن: اللينوس ينكر هذا القول ويقول: «هكذا قال» وأما ما قال فروريوس: «إن الفصل يحمل على أنواع كثيرة»، وإنه «أقدم من النوع بالطبع»، فإنني لست أعرف كيف يكون هذا القول حقًا، وذلك أنه ليس يوجد بحسب ما أظن فصلًا أعم من النوع، وذلك أن كل فصل مساو للنوع الذي يقومه. فهذا ما قاله اللينوس. والذي أظن

(١) هنا كتابة بالسرياني.

أن فرريوس نظر إلى الفصول في هذا الموضع من حيث هي قاسمة،
وأنها على هذه الجهة تحمل على أنواع كثيرة، فإن الناطق والمائت
إذا أخذنا قاسمين للحيوان حملًا على أكثر من نوع واحد، فإن الناطق
يحمل على المَلَك وعلى الإنسان، والمائت على الإنسان والبهيمة
والطائر، لأنها إذا أخذت مقومة مثل التنفس والتحرك للحيوان، وقبول
العلم والمعرفة للإنسان، لم تحمل إلا على نوع واحد.

(١٥٦ و)

أي مثل فرس زيد. والعلة في ذلك أن من الأنواع المختلفة فصول
متقابلة، ولا يمكن أن يجتمعا. فأما كون البغل فليس هو عن اجتماع
النوعين على ما ذهب إليه، بل إنما هو اجتماع فرس مَّا مع حمارة مَّا
على تكوين البغل، وليس أن يجتمعا على تكوين البغل، هو أن يجتمعا
فيصيران بغلاً.

أي إذا كانت هي موجودة كان ما هي [.....] وإن كان موجودًا
كانت هي موجودة.

(١٥٦ ظ)

أي أنه إذا كان أحدهما موضوعًا والآخر محمولًا يصير الذي كان
محمولًا موضوعًا والذي كان موضوعًا محمولًا.

أيضًا قال: «لا يمكن» لأنه ليس في كل نوع يستمر هذا.

(١٦٢ و)

غرض فرريوس في هذا القول أن يميز عدد الاشتراكات

والاختلافات التي بين هذه الخمسة بعضها عند بعض، ويبين أنها عشرة، ويورد قانون [.....] وهو أن ينقص من العدد الذي يريد أن يعرف ازدواج الأعداد التي فيه واحدًا، ويضرب ذلك في العدد الأول فما يحصل يسقط نصفه، والباقي هو عدد الاقترانات. مثال ذلك أن ينقص من هذه الخمسة واحدًا فيبقى أربعة، ويضرب ذلك في خمسة فيكون عشرين فينقص النصف فيكون العدد ويبقى عشرة [.....] عدد الاقترانات. ووجه آخر وهو أن ينقص من العدد الخمسة مثلًا واحدًا ثم يجمع الباقي، بأن يقول واحد واثنان وثلاثة وأربعة [.....] الجميع عشرة وهو عدد الاقترانات.



الفهرس

٥	في موكب ابن سينا
٩	فروريوس الصوري: حياته وفلسفته
١١	حياة فروريوس
١١	في المراجع
١٤	مولده وشبابه
١٨	في أثينا
١٩	في مدرسة أفلوطين
٢٤	في صقلية
٢٧	في رئاسة المدرسة
٢٨	في زواجه
٣١	وفاته
٣٣	فلسفة فروريوس الدينيّة
٣٣	فلسفة الكهانة
٣٦	صور الآلهة
٣٨	في الرد على النصارى

٤٠	الرد على أنابو
٤٣	في عودة النفس إلى بارئها
٤٦	في الامتناع عن أكل اللحم
٤٩	شروح فروريوس وفلسفته
٥٨	إيساغوجي في العالم العربي
٦٦	معنى إيساغوجي
٦٨	قيمة الكليات الخمس
٦٨	فائدتها
٧٠	المدخل إلى المقولات
٧٤	تصنيف المقولات
٧٦	الماهية
٧٨	التعريف
٨٠	القسمة
٨٢	في النسخة المخطوطة
٨٥	إيساغوجي
٨٧	مدخل فروريوس الصوري تلميذ أفلوطين
٨٨	القول في الجنس
٩٢	القول في النوع
٩٨	القول في الفصل
١٠٣	القول في الخاصة
١٠٤	القول في العرض

الفصل الثاني من إيساغوجي - وهو الكلام في

- ١٠٥ الاشتراك والاختلاف الذي بين هذه الخمسة
الاشتراك والاختلاف بين الجنس والفصل:
١٠٧ ثلاثة اشتراكات وستة اختلافات
الاشتراك والاختلاف بين الجنس والنوع:
١٠٩ ثلاثة اشتراكات وستة اختلافات
الاشتراك والاختلاف بين الجنس والخاصة:
١١٠ ثلاثة اشتراكات وخمسة اختلافات
١١٢ الاشتراك والاختلاف بين الجنس والعرض
الاشتراك والاختلاف بين الفصل والنوع:
١١٤ اشتراكان وأربعة اختلافات
الاشتراك والاختلاف بين الفصل والخاصة:
١١٥ اشتراكين واختلافيين
الاشتراك والاختلاف بين الفصل والعرض:
١١٦ اشتراك واحد وثلاثة اختلافات
إنه يخبرنا ويفيدنا بهذا القول ما بقي أن نعرفنا: من
١١٧ الاشتراكات والاختلافات
١٢٠ تعليقات الحسن بن سوار

