

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة

حمداً لله وشكراً ، وصلاة وسلاماً على خاتم أنبيائه ورسله ، محمد بن عبد الله .  
خير خلقه . وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين .

وبعد : فنذ مدة ليست بالبعيدة وليست بالقريبة ، فرغت من تقديم أقسام الطبيعيات ،  
والإلهيات والتصوف . من كتاب « الإشارات » إلى القراء . على هذا الترتيب . وكان  
إخراج الكتاب على هذا النحو مثار دهشة لهم لأن قسم المنطق هو أول أقسام الكتاب .  
وقد كانوا يتوقعون أن يخرج الكتاب على وفق ترتيبه الطبيعي . وكنت أود أنا أيضاً أن  
يخرج الكتاب على وفق ما يتوقعون . ولكن لقد قيل . وما أصدق هذا الذي قيل :

ما كل ما يتمنى المرء يدركه      تأتي الرياح بما لا يشتهي السفن

وأكرر حمدى لله وشكرى على أن أعان على إخراج هذا القسم ليكمل به الكتاب .  
ولعلى فى إخراج قسم المنطق أكون قد انتفعت بما تقدم به القراء مشكورين من ملاحظات  
على الأقسام التى ظهرت . وقد تركزت هذه الملاحظات فى أمور ثلاثة :

عدم الترجمة لابن سينا والطوسى . وكان ردى على هذا أن مكان الترجمات هو القسم  
الأول من الكتاب فعلى الآن فاعل .

ثم عدم تبويب المقدمة الطويلة التى قدمت بها فى صدر القسم الثانى . فعلى هنا غير  
مطيل . أولعلى مبوب إن أطلت .

وأخيراً عدم إثبات فوارق النسخ فى أسفل الصفحات كما يفعل المستشرقون مثلاً .  
وأحب أن أقول للسادة القراء عن هذا الأمر كلمة :

## إخراج الكتب

إن إخراج الكتب القديمة التي تناوها التحريف والتشويه . مثل كتب ابن سينا وغيره . يقصد به تخليصها من التحريف والتشويه . وإعادةها إلى الوضع الذي صدرت به عن صاحبها ومؤلفها . أو إلى وضع أقرب ما يكون من هذا الوضع . وليس من هذا في شيء — فيما أعتقد — أن يُجمع كل ماتصل إليه اليد من نسخ . ثم يؤخذ منها شيء حسبما اتفق ليوضع في الصلب ثم تُؤخذ باقي الأشياء لتوضع في الهامش .

وإن صح أن يكون ذلك شيئاً في الإخراج . فهو عندي أدون الأشياء فيه وأقلها ؛ لأنه لايزيد عن حشد المادة المنسوبة إلى المؤلف وجمعها في صعيد واحد . والأمر الذي لاشك فيه أن هذه المادة كلها وبصورتها المشوهة المحرفة ، المتضاربة المتناقضة لم ترد عن المؤلف . فليس لجمعها في صعيد واحد فائدة أكثر من لم<sup>٢</sup> شعث هذا المتفرق المتناثر وصيانتته في نسخة واحدة . وكتابته بحروف واضحة . وعلى ورق صقيل .

وما دمنا نقطع بأن ذلك كله ، بغثه وثمينه ، لم يرد عن من ينسب إليه الكتاب فلا نزال بعد ، بعينين على المصدر الذي يعطينا صورة صادقة مما صدر عن المؤلف ، أو صورة هي أقرب ما تكون إلى ما صدر عنه .

إن عملية استئصال الزوائد . والإبقاء على الأصل غير الدخيل . من أفكار صاحب الكتاب . هو العمل الأصيل في هذه المرحلة . وإذن فليست المهمة مهمة آلية كما يظن البعض ؛ بحيث تجمع المتفرقات في صعيد ، بعضها في الصلب وبعضها في الهامش ؛ ليقال بعد ذلك هذا هو كتاب فلان . وكيف . . وفلان لم يقل كل ذلك ؟ ولكنه قال بعض ذلك ، وقد يكون ما قاله غير موجود بين كل ذلك ؟

وإذن فالأمر يتطلب خبيراً ، خبيراً بالفن الذي كتب فيه الكتاب بعامة . وخبيراً بمن ينسب إليه الكتاب بخاصة ، ليأخذ من هذا الشتات ويرد ، ويقبل ويرفض . وبدون هذه الخطوة التي تدعو إليها الضرورة سنظل أمام بضاعة ليس هناك أقل مبرر للقول بأنها بصورتها الراهنة ، قد صدرت عن عنون باسمه الكتاب . ورغم أن خطوة التحيص هذه جريئة . فهي ضرورة لا بد منها . إنى لست أجد فضل العمل الذي يقوم على أساس

جمع شتات النسخ في صعيد نسخة واحدة. ولكن هذا عندي ليس من عمل العلماء . ولكنه يعمل النساخ أشبه . وما يؤسف له أن أكثر العمل قد وقف عند هذا الحد حتى منينا في هذا الجانب بما يشبه الركود . فنذ مدة طويلة ونحن نستمع إلى صحبات تنبث من هنا ومن هناك . تعلن أن الفلسفة الإسلامية بحاجة إلى دراسة جدية ، بحاجة إلى تحليل . بحاجة إلى تحديد أفكار كل فيلسوف في كل مسألة من المسائل . بحاجة بعد ذلك إلى مقارنتها بما سبقها من فكرٍ وبما لحقها من فكرٍ . ولا سبيل إلى ذلك ولا إلى شيء من ذلك ما دامنا نخرج في بطاء ، وفي بطاء شديد ، كتب فلاسفة الإسلام . وما دام إخراجنا لكتب فلاسفة الإسلام يقوم على الأساس الذي ورثناه عن المستشرقين ، ذلك الأساس الذي لايزيد عن أن يجمع عدة نسخ في نسخة واحدة .

إنى لست أزعج أنى . خبير كل الخبرة بالفلسفة الإسلامية بعامة . ولا أنى خبير كل الخبرة بالفلاسفة الإسلاميين الذين أخرجت وأخرج لهما كتباً بخاصة . ولكنى رغم ذلك لست بمن يطيب لهم الرضا بالوقوف عند الوسائل . ولا بمن يرضون أن يتخذوا من الوسائل غايات . بل من أولئك الذين يفهمون أن الوسائل وسائل فقط . وأن وراء الوسائل غايات وإذا كان لابد من الوسائل . فلا بد أيضاً من الغايات .

على أساس من هذا الطموح العلمى حاولت الإخراج ، فلم أقف عند خلافات بعض النسخ التي أكدت لي خبرتي العلمية أنها تحريف من النساخ ، لم أقف هذه الوقفة لأنى أريد أن أخطو إلى الأمام خطوة ، لا أريد أن أشغل نفسى بما هو خطأ ، لأنفرغ لما هو صواب . ولا بأس أن نتنافس في هذا الجانب ، فليقم كل بدوره في هذا المضمار ، وربما يترأى لغيرى غير ما ترأى لي ، وعند حك الأفكار بعضها ببعض ، سينجلي الأمر . وسيتبين صوابه وخطئى . أو صوابى وخطؤه ، وفي انجلاء الأمر على هذا النحو التقاء ، ولكنه التقاء في أثناء الطريق ، لا وقوف في بداية الطريق ، وذلك كسب للعلم ، فالحسارة أن نظل في البداية .

إنى أريد السير ، السير الذى يوصل ، فقد طال الانتظار ، الانتظار عند بداية الطريق . طريق الفلسفة الإسلامية . فحتى الآن لم نفهم ما هى الفلسفة الإسلامية ، ما هى أفكار الفارابى على وجه التحديد في كذا وكذا من مسائل الفلسفة ؟ وما هى أفكار ابن سينا على وجه التحديد في كذا وكذا من مسائلها ؟ وما هى أفكار ابن رشد؟

وهكذا وهكذا ، لم نفهم ذلك ، ولهذا لم نجد أساساً نبنى عليه ، فلم يصبح لدينا فلاسفة يتابعون بأفكارهم السلسلة التي بدأها الفارابي وابن سينا ، بينما الناس في الضرب قد فهموا أسلافهم فهماً صحيحاً ، وكان فهمهم الصحيح لفكر أسلافهم وغير أسلافهم أيضاً ، سبباً من الأسباب القوية في تفوقهم الفكري علينا ، فما تزال سلسلة التفكير عندهم متصلة ، ففيهم الآن فلاسفة ومفكرون لهم رأيهم البين في مشاكل الفلسفة ، وعلى هدى آرائهم وتوجيهاتهم نسير نحن الآن .

وحرصاً على هذه الأهداف ، وتلهفاً على بلوغ هذه الغايات ، لم أشأ أن يظل إخراجنا للكتب الإسلامية القديمة تكراراً للنسخ القديمة ، ووقوفاً عند حشدها في صعيد واحد ، وقد قلت كلاماً شبيهاً بهذا القول في كتاب التهافت الذي هو أول كتاب أخرجه ، قلت :

[ . . . ولم أشأ أن أحتفظ في الهامش بكل الفوارق ، وأدع القارئ يختار ؛ فإن هذه عملية لا تزيد عن أنها جمع للنسخ المتعددة ، في مجلد واحد .  
ثم فيها إرهاق للقارئ ، بنقل بصره وبصيرته بين الهامش والصلب ، جرياً وراء فوارق النسخ .

وفضلاً عن ذلك ، فليس فيها كبير نفع للعلم سوى حفظ الأصول ، خشية أن تمتد لبعضها يد العفاء ؛ لأنها تفترض في كل قارئ القدرة على أن يقارن النصوص ، ويستخلص أصحها ، وهل كل القراء كذلك ؟

وإن فرض أن كلهم كذلك ، فهل لدى جميعهم الوقت الكافي لذلك ؟

وإن فرض أن لدى جميعهم الوقت الكافي لذلك ، فما فائدة أن يتخصص بعض الناس في شيء ، ويتخصص بعضهم الآخر ، في شيء آخر غيره ، إذا لم ينتفع بعضهم بجهود بعض ؟ [ . . . ]

وعلى هدى هذا الذي قلت عن اعتقاد ، حاولت أن أخرج الكتب على هذا النمط الذي اعتقدت ، ولكن المشيطين لم يعجزهم أن يقولوا : لماذا حذف بعض الفوارق ؟ لعل هذا الذي بدا لك أنه خطأ ، هو في نظر غيرك صواب . نعم ذلك قول حق ، ولكن ما أشبهه بالباطل ؛ فليقم هؤلاء الذين يفترضون افتراضاً أن ما ظهر لي خطؤه هو صواب ، بعملية استقصاء وتحري . إن كانوا يريدون أن يخدموا العلم حقاً ، وليفرغوا وسعهم وجهدهم

ليثبتوا أن ما رأيت خطأ ، هو الصواب . وما رأيت صواباً هو الخطأ ، وسأكون أنا أول من يشكرهم على هذا العمل ، فإنه سير في الطريق ، إذ سوف يقرن عملي بعملهم . وسيتبين من هذا الاحتكاك العلمي ، مواطن الخطأ ومواطن الصواب ، وسوف يستفيد العلم من وراء ذلك ، وهو ما أدعو إليه .

أما أن يقف الأمر ، عند سوق الاحتمالات والافتراضات ، فهو تعطيل لعجلة السير ، وحد من نشاط العاملين ، وتخذيل وتوهين .

ومع ذلك فليطمئن أولئك الذين يحرصون على إثبات ما صح وما لم يصبح من الفوارق ، إلى أني في إخراج قسم المنطق قد أرضيت رغبتهم إلى حد كبير ، ولعل قد فعلت ذلك لإثبات أن ما يدعون إليه أمر ممكن ، فليتهم أنهم واجدون في بعض هذه الفوارق ما سوف يقطعون هم أنفسهم بأنه خطأ لا يمتثل للصواب بوجه .

فلهؤلاء أقول : إن الشوط أمامنا طويل فلا بد - بعد إخراج الكتاب في صورة نظم إلى أنها أصبح الصور التي وصلتنا عن المؤلف - أن نبدأ في فهم الكتاب ، ثم إن الأمر ليس أمر كتاب واحد ، لكنه أمر مئات بل آلاف الكتب .

وليس الأمر أمر فهم سطحي ، ولكنه أمر فهم وتحليل ونقد ، لهذه المئات ، بل الآلاف من الكتب .

وليس الأمر أمر فهم وتحليل ونقد فقط ، ولكنه بعد ذلك أمر مقارنة :

مقارنة بالفكر الذي يقال إن الفلسفة الإسلامية صدرت عنه .

ومقارنة بالفكر الذي يقال إنه صدر عنها .

وكل ذلك يتطلب الجهود الكثيرة ، الجهود المتضافرة ، والأزمان الكثيرة ، الأزمان

المتلاحقة .

فالدعوة مع كل هذه المهام التي تنتظرنا ، إلى التأني والتفني في حشد أخطاء النساخ

وأضاليهم في كتب ، هي دعوة إلى التراخي والاستقامة .

## المستشرقون والثقافة العربية

ويصدد الحديث عن الإخراج المسرف في التائق الذي أغرمتنا به اقتداء بالمستشرقين أحب أن أشير إلى أن الثقة الكبيرة التي أوليناها للمستشرقين حتى اتخذنا منهم أساتذة لنا هي ثقة لم تقم على أساس سليم ، لاعتبارات كثيرة :

منها : أن الاستشراق قام في أول ما قام وفي معظم ما قام على غير أساس علمي خالص ، بل ارتبط بأمور هي أشبه بالسياسة منها بأي شيء آخر ، ونتيجة لذلك أعوزه عنصر أصيل من العناصر التي يتطلبها البحث العلمي ، وهو النزاهة والتخلي عن الأغراض . ومنها : أن الاستشراق - بغض النظر عن عنصر النزاهة - قد خالطته كبرياء لاثليق بالعلم والعلماء . ذلكم أن العلوم منها خاص يختص بفريق دون فريق : من الناس ومنها عام هو شركة بين الناس جميعاً .

أما العام : فهو الذي يعتمد على مقومات مشتركة بنسب متساوية أو متقاربة بين أبناء الجيل الواحد ، أو الأجيال المتقاربة ، كالحساب والجبر والهندسة مثلاً ، أو كالفلك والطبيعة والطب ، فإن التفاوت إن حصل بين قبيل وقبيل في هذا العلم أو ذلك ، فهو راجع في الغالب إلى تيسر آلات تساعد على سرعة الكشف ودقته ، لفريق أكثر من فريق ، لا إلى مواهب ومقومات إنسانية امتاز بها فريق على فريق .

وحين يتيسر لفريق أن يسبق آخر في هذا المضمار ، فلا بأس أن يأخذ المتأخر عن المتقدم ، والأمر في ذلك قلب ، فالأخذ في وقت يصبح مأخوذاً عنه في آخر ، والمأخوذ عنه في فترة قد يصبح آخذاً في فترات ، وتاريخ العلوم شاهد على ذلك .

أما الخاص من العلم : فهو الذي ينبنى على مواهب وأصول . ليست عامة بين الناس ولكنها خاصة بفريق منهم ، كاللغة مثلاً ، فاللغة العربية خاصة بالعرب ، واللغة الإنجليزية خاصة بالإنجليز ، فليس يمكن أن يقال : إن الإنجليز أعرف بلغة العرب من العرب أنفسهم ، ولا أن العرب أعرف بلغة الإنجليز من الإنجليز أنفسهم ، ولو صح أن يقال : إن شخصاً عربياً أجاد اللغة الإنجليزية حتى أصبح فيها أقدر من بعض الإنجليز ، أو أن شخصاً إنجليزياً أجاد اللغة العربية حتى أصبح فيها أقدر من بعض العرب ،

فليس يصح أن يقال : إن الأمر في ذلك صار قضية كلية ، فيكون كل المتعلمين للغة العربية من الإنجليز أقوى في اللغة العربية من المتعلمين العرب . ولاكل المتعلمين للغة الإنجليزية من العرب ، أقوى في اللغة الإنجليزية من المتعلمين الإنجليز .

وهناك علوم أخرى شأنها في ذلك شأن اللغة . كعلوم القرآن والحديث والفقهاء الإسلامى . وتاريخ التشريع الإسلامى . والتاريخ الإسلامى نفسه . وعلوم البلاغة العربية والأدب العربى . فليس يمكن أن يكون غير العرب أقوى في هذه العلوم من العرب ؛ ذلك لأن اللغة العربية تلعب دوراً هاماً . بل تلعب دوراً كبير الأهمية جداً فيها . فعرفة الناسخ والمنسوخ مثلا ، أو العام والخاص . وما إلى ذلك من دراسات قرآنية . تعتمد أولاً وقبل كل شيء ، على تحديد الدلالة اللفظية . ومفاد الحمل . يمكن إدراك التعارض والتمايز . اللذين يترتب عليهما القول بأن اللاحق يتعارض مع السابق حتى يكون هذا ناسخاً لذلك أو مخصصاً له إلى آخر ما يقال في هذه المواضع .

وكذلك يقال : في تاريخ التشريع الإسلامى ومنشأ الخلاف بين الأئمة المجتهدين . وبلغ ارتباط ذلك بالدلالات اللغوية وعمقها وغزارتها وتنوعها .

وهكذا وهكذا في سائر العلوم الإسلامية والعربية التي تعتبر اللغة العربية بمثابة القاعدة منها والأساس لها .

وإذا ساغ في العام من العلوم أن يأخذ هذا الفريق من الناس عن ذلك الفريق . حسب التفوق والسبق . فليس يجوز في الخاص منها إلا أن يأخذ اللدخيل عن الأصيل ، والأجنبي عن غير الأجنبي .

هذا هو النهج السليم للدراسة الصحيحة ، وعلى هذا النهج سار الناس في إفاذتهم واستفادتهم ، فالإنجليز مثلا يوفدون إلى فرنسا من أبنائهم من يريدون له ومنه أن يكون متفوقاً في اللغة الفرنسية ، وقد تعرفت وأنا في إنجلترا إلى أناس إنجليز ، علمت منهم أنهم أتموا دراساتهم للغة الفرنسية في فرنسا ذاتها ، والعرب يوفدون من أبنائهم إلى بلاد الإنجليز من يريدون أن يكون تام المعرفة باللغة الإنجليزية . وهكذا غير العرب ، وغير الإنجليز .

لكن الغرب لما رأى نفسه متفوقاً عن بعض الشرقيين في مضمار السياسة ، أبى عليه كبرياؤه ، وهو الحاكم والسيد في المجال، السياسى ، أن يجلس أمام الشرقيين يتلمذ عليهم ويتعلم منهم

ما هو خاص بهم من علم ومعرفة ، وحاولوا أن يتعلموا هذه العلوم بأنفسهم ، وفي بلادهم ولا بد أنهم استعانوا أول الأمر بالشرقين ، ولكن في نطاق فردى وغير رسمي ، ثم فكروا في إنشاء معاهد خاصة للدراسات الشرقية في بلادهم ، فأنشأوا كليات أسموها كليات الدراسات الشرقية ، ألحقوها بالجامعات في حواضر البلاد الغربية ومدنها الكبرى ، وأشبعنا نحن غرورهم هذا ، فأوفدنا نحن العرب والمسلمين أبناءنا إلى بلاد الغرب يتعلمون فيها علومنا الإسلامية والعربية في هذه الكليات ، ويحصلون منها على الدرجات العلمية ، وصار مألوفاً أن يبحث أبناء كلية الآداب وأبناء دار العلوم وأبناء الأزهر إلى كليات الدراسات الشرقية في حواضر بلاد الغرب يدرسون اللغة العربية ، ويحصلون على درجات علمية في الأدب العربي على أيدي أساتذتهم المستشرقين الذين لا يحسنون كتابة خطاب باللغة العربية .

ويحصلون على درجات علمية في الفلسفة الإسلامية على أيدي أساتذتهم المستشرقين الذين لا يتيسر لهم أن يفهموا عباراتها الشبيهة بالألغاز ، تلك العبارات التي يعجز المتضلعون في اللغة العربية عن فهمها ، ولا يبلغ مراد أصحابها منها إلا فئة خاصة لها دراية بأساليبها المركزة ، وعباراتها المعقدة .

ويحصلون على درجات علمية في علم الكلام ، وتاريخ التشريع ، وأيضاً الفقه الإسلامى ، على أيدي أساتذتهم الذين إن أمكنهم أن يخرجوا كتاباً في التوحيد أعجزهم أن يفرقوا بين التقرير والحاشية ، أو بين المتن والشارح فضلاً عن أن يفهموا ذلك كله ويتابعوا الفكرة وهي تنتقل بين عارض موجز ، وشارح موضح ، وفاقد أو مكمل ، وموازن أو مرجح .

وإن أمكنهم أن يقرءوا تاريخ التشريع فليس يمكنهم أن يفتنوا إلى الملاحظ الدقيقة ، ولا إلى الاعتبارات اللغوية التي دخلت في حساب الأئمة المجتهدين وهم يرسون لأنفسهم مناهج البحث وطرائق استنباط الأحكام .

وإن أمكنهم أن يقرءوا الفقه الإسلامى ، فلن يختلف موقفهم منه عن موقف رجل من المشتغلين بالفلسفة أو بالتاريخ مثلاً ، أراد أن يطلع على القانون الوضعى ، فلن يبلغ فيه - وهو غير متفرغ له - مبلغ رجال القانون أنفسهم مع الفارق الكبير بين القانون الوضعى ، والفقه الإسلامى ، إذ القانون الوضعى مستمد من عقول البشر ، التي هي على

تفاوتها شركة بينهم ، أما الفقه الإسلامى ، فهو تشريعات إلهية قد تعلقو حكمة تشريعها عن مستوى تفكير الجمل الغفير من الناس ، ، هذا فضلا عن أنها نزلت بلسان عربى ، للعرب وحدهم ميزة القدرة على فهمه الفهم الصحيح .

ولقد دخلت الفلسفة الإسلاميه نفس المحيط الذى نزله الفقه الإسلامى، وتاريخ التشريع الإسلامى ، والتاريخ الإسلامى ، وعلم الكلام الإسلامى ، والأدب العربى ، وصار للفلسفة الإسلاميه نتيجة لذلك ، أساتذة عالميون من المستشرقين ، يقولون ، فيسمع العالم العربى كله لما يقولون ، ويؤلفون فتكون مؤلفاتهم حجة بين المؤلفات ، ويخرجون الكتب فيكون إخراجهم نمطاً عالياً يقاس به إخراج غيرهم .

إن هذه الهيمنة العلمية ، على شئوننا العربية والإسلامية ، هى اغتصاب اغتصبه المستشرقون الغربيون ، كما اغتصب ساستهم ، أوطان العرب والمسلمين ، وإذا كان العرب قد طردوا المستعمرين من جميع بلادهم ، أو كادوا ، والمسلمون كلهم سائرون فى نفس الطريق ، فمن واجب العلماء العرب والمسلمين على السواء ، أن يطهروا ميدانهم الفكرى الخاص بهم من الاستعمار الغربى ، كما طهر الساسة ميدانهم الأرضى والمائى والبحوى ، من الاستعمار المادى .

وإذا كان رجال الفكر فى العالم العربى والإسلامى ، ينظرون إلى الساسة العرب والمسلمين نظرة لإكبار تارة ، ونظرة سخط أخرى ، حين ينجحون فى أمر ، أو حيث يفشلون فيه ، فإن الساسة أيضاً بدورهم ينظرون إلى رجال الفكر نفس النظرة ، ويتطلبون منهم أن ينجحوا فى مهمتهم ، وأن يتحرروا من الغزو الدخيل الجارح لكرامتهم ، فليس أشنع من أن يقال : إن الباحث الفلافى الذى حصل على أكبر درجة علمية معترف بها فى مصر فى الفقه الإسلامى ، أو فى علم الكلام الإسلامى ، أو فى تاريخ التشريع الإسلامى ، أو فى التاريخ الإسلامى ، أو فى الأدب العربى ، أو فى الفلسفة العربية ، قد سافروا إلى أوروبا ليكمل دراسته فى هذه المواد هناك ، وليحصل على درجة علمية معترف بها من المستشرقين فى الجامعات الغربية .

إن هذا فى نظرى شناعة دونها كل شنيع ، ولعل عدم إحساسنا بنحسها وحقارتها راجع إلى أن النفوس كانت فى الماضى قد مرنت على الذلة ، وألفت الضعة ، واستكانت للضم . أما الآن وقد أفقنا من التخدير الذى شل شعورنا وإحساسنا بالكرامة ، وتذوقنا

طعم الكرامة والمجد ، فلم يصبح هنالك مبرر لبقاء الوضع المقلوب الذى يجعل من الأساتذة تلاميذ ، ومن التلاميذ أساتذة .

نريد أن نستعيد كرامتنا العلمية والمعنوية ونسترد مجدنا الفكرى الضائع . نريد  
يكون لنا ما لغيرنا من حق ، فيما هو خاص بنا وملك لنا دون سوانا نريد . . . فهل  
نحن فاعلون ؟ . . . ؟

## أرسطو والمنطق

أصبح أرسطو فى عصرنا الراهن هدفاً للنقد الجريء المرير .

يقول « Luwys, G.H. » [ من الأمور العسيرة أن نتحدث عن أرسطو بغير إسراف .  
لأنك ستحس إزاءه أنه عملاق جبار ، لكنك ستعلم إلى جانب ذلك أنه منخبطٌ فيما قال ،  
لأنك إذ تنظر إليه بعين التاريخ لترى هذا الأفق الفسيح الذى جال فيه بنظراته ، لا يسعك  
إلا العجب والإعجاب .

لكنك إذا نظرت إليه بعين العلم لترى كم أصاب فى تلك النظرات ، فاحصاً كل  
نظرة منها على حدة ، ومختبراً لما يترتب عليها من نتائج ، فلا يسعك إلا أن تسدل عليه  
ستار الإهمال .

إننا اليوم إذا ما أردنا تقدير حصيلة عمله فى الكشف عن الحقائق الإيجابية رأينا أقواله—  
حين تكون خالية من الخطأ — تافهة لا قيمة لها ، فلن نجد فى الكشوف العلمية العظيمة  
كشفاً واحداً يرجع فيه الفضل إليه ، أو إلى أحد من تلاميذه (١) .

ولا شك أن هذا الحكم فيه من القسوة — لا أقول من الخطأ — ما يثير الحيرة  
والدهشة ، ولعل خير ما تفضى إليه الحيرة والدهشة أن تحملنا على أن نعيد النظر فى  
معلوماتنا عن أرسطو فى ضوء ما وجد من علوم ومعارف ، وفى ضوء ما وجه إليه من نقد ،  
لنرى أين هو من الحق ، وأين الحق منه إن كان الحق بمعناه المطلق فى وسع البشر إدراكه .

والذى يعيننا من أمر أرسطو فى هذا المقام هو المنطق . وفى منطق أرسطو يقول Russell  
[ من أراد فى عصرنا الحاضر أن يدرس المنطق ، فوقته ضائع سدى ، لو قرأ لأرسطو ،  
أو لأحد تلاميذه .

نعم إن تأليف أرسطو المنطقية دليل على مقدرة ممتازة ، وكانت تكون ذات نفع

(١) نقلاً عن المنطق الرسمى للدكتور « زكى نجيب محمود » المطبوع سنة ١٩٥١ التصدير .

للإنسانية ، لو أنها ظهرت في الوقت الذي لم تزال عقول اليونان فيه نشيطة منتجة .  
لكنها — لسوء الطالع — قد ظهرت في ختام فترة الإبداع للفكر اليوناني ، ومن ثم  
استمسك بها الناس على أنها المرجع الموثوق بصحته ، حتى إذا ما حان الوقت عادت فيه للمنطق  
قوة الأصالة والابتكار ، كان أرسطو قد أنفق على عرش السيادة ألى عام ، مما جعل إنزاله  
عن عرشه ذلك أمراً عسيراً<sup>(١)</sup> .

و Russell يعتبر نظرية القياس الأرسطية ، في قمة الفكر الأرسطي كله فيقول :  
[ نعم قد كان له تأثير عظيم في مختلف نواحي الفكر ، لكن تأثيره كان على أشده  
في المنطق <sup>(٢)</sup> ] [ وأهم عمل لأرسطو في المنطق هو مذهبه في القياس <sup>(٣)</sup> ] .

وقد شغل القياس الأرسطي الباحثين من نواح عدة :

فمن ناحية : هل هو النموذج الوحيد للتفكير السليم؟

ومن ناحية ثانية : هل هو خال من العيوب؟

ومن ناحية ثالثة : هل يمكن أن يكون طريقاً لكسب معرفة جديدة؟

ومن ناحية رابعة : ما عدد أشكاله؟ هل هي ثلاثة؟ أو أربعة؟

وواضح أن هذه الدراسات التي تعرّض القياس للبحث من جاراتها هي وجهات نظر  
مختلفة غير ملتقمة ، لباحثين مختلفين . فالذي يرى مثلاً ، أنه لا يكون طريقاً لكسب  
معرفة جديدة ، لا يراه النموذج الوحيد للتفكير السليم ، ولا النموذج الأخير . بينما الذي  
لا يراه النموذج الوحيد ، قد يرى أنه طريق لكسب معرفة ، ولكنه ليس الطريق  
الوحيد ، وسأعرض لكل واحدة من هذه النواحي في اختصار ، ولكني أحب أن أشير  
أولاً إلى أن اختلاف وجهات النظر هكذا ، حول نظرية القياس ، دليل على أنها حدث  
علمي له شأن خطير في تاريخ الفكر البشري .

### هل القياس الأرسطي هو النموذج الوحيد للتفكير

هذه هي النقطة الأولى : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس . وهي أن القياس  
ليس النموذج الوحيد للتفكير السليم ، فهي مسألة يحرص عليها « Jevons » وقد لخص  
لنا رأيه الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه « المنطق الوضعي »<sup>(٣)</sup> .

(١) نفس المصدر والموضع السابقين . (٢) المرجع السابق ص ٢١٣ .

(٣) ص ٢٢٤

قال الدكتور نجيب : [ لا إنتاج من مقدماتين سالبتين . . .  
لكن من علماء المنطق فريقاً لا يأخذ بهذه القاعدة في القياس ، ويرى أن المقدمتين  
السالبتين قد تنتجان . فهذا « جفتز » يسوق لنا المثل الآتي ، لقياس منتج مقدماته  
سالبتان .

كل ما ليس بمعنى ، لا تكون له القدرة على التأثير المغناطيسى القوى . والكربون  
ليس معدنياً .

وإذن فالكربون ليس قادراً على التأثير المغناطيسى القوى .  
فهاتان مقدمتان سالبتان . ومع ذلك نراها تنتجان نتيجة سالبة صحيحة . ويرد « Keynes »  
كثر ، على هذا النقد قائلاً : إن هذا الاستثناء الظاهرى للقاعدة . ليس الاستثناء  
الحقيقى لها .

نعم إنه لا شك في صحة الاستدلال في هذا المثل الذى أورده « جفتز » .  
ويمكن الرمز له بما يأتى :  
لا « لا - و » - « ك »  
ولا « ص » - « و »  
. . . لا « ص » - « ك » .

لكن إذا اعتبرنا المقدمتين سالبتين . كان لدينا أربعة حدود هى :

( ١ ) لا - و

( ٢ ) ك

( ٣ ) ص

( ٤ ) و

وعلى ذلك لا يكون الاستدلال قياساً . لأنه جاوز شرط القياس الذى يحتم أن  
لا تزيد الحدود عن ثلاثة .

ولكى نحول هذا الاستدلال إلى الصورة القياسية . يجب أن نحول المقدمة الصغرى  
بواسطة عملية نقض المحمول - إلى موجبة كلية - بحيث تصبح :

كل « ص » - « لا - و »

وعندئذ يكون الاستدلال كما يأتى :

لا «لا-و» - «ك»

كل «ص» - «لا-و»

∴ لا «ص» - «ك»

وهو استدلال قياسي بالمعنى الصحيح. لم نجاوز فيه شرط الحدود الثلاثة . وإلا فلو تساهلنا في شرط الحدود الثلاثة ، كان من الممكن أن نحول كل قياس سليم إلى قياس ذى مقدمتين سالبتين - بواسطة نقض المحمول - فمثلا هذا القياس الآتى :

كل «و» - «ك»

كل «ص» - «و»

∴ كل «ص» - «ك»

يصبح بواسطة نقض المحمول في المقدمتين كما أتى :

لا «و» - «لا-ك»

لا «ص» - «لا-و»

∴ لا «ص» - «لا-ك»

فهل نقول في مثل هذه الحالة إننا قد استطعنا الاستنتاج من مقدمتين سالبتين ؟ كلا . . لأن الحدود ليست ثلاثة في هذه الصورة .

وإذن فليست هي بالصورة القياسية .

وهذا دفاع طيب من « كتر » عن « القياس » كما تحدد معناه عند أرسطو ، لكنه يتضمن أيضاً أن الاستدلال قد يكون صحيحاً ، دون أن يكون استدلالاً قياسيًّا .

وإذن فليس الاستدلال القياسي بشروطه وقواعده هو النموذج الوحيد للتفكير السليم كما ظن الأرسطيون .

وفي ذلك يقول « Bradley » برادلى . دفاعاً عن وجهة نظر « جفنز » :

إنه على الرغم من أن القياس الذى ذكره يحتوى على أربعة حدود . وأنه بذلك يخالف الصورة الفنية للقياس . إلا أن ذلك لاينبئ أننا قد وصلنا إلى نتيجة من مقدمتين سالبتين هما :

١ - « ليست ب »

٢ - « ما ليس بـ لا يكون > »

إذن « ليست > »

ثم يمضى « برادلى » فى حديثه فيقول :

« وإذا استطعت من مقدمتين سالبتين أن أصل إلى نتيجة ، فلا غناء لى فى الاعتراض بأنى قد وصلت إلى ذلك بتحويل إحدى المقدمتين من صورة إلى صورة . لأن ذلك الاعتراض لا يدل : على أن المقدمتين ليستا سالبتين . ولا يدل على أنى قد أخفقت فى الوصول إلى نتيجة » .  
والخلاصة التى نريد نحن أن ننتهى بقارئنا إليها هى :  
أن المقدمتين السالبتين لا تتعجان مادمننا نحافظ على شرط الحدود الثلاثة فى القياس .

لكن تجاوز هذا الشرط ممكن .

وعندئذ يجوز أن نصل إلى نتائج سليمة من مقدمات سالبة .  
وإذا لم تشأ أن تسمى هذه الصورة الجديدة باسم « القياس » فسمها بما شئت لها من أسماء . لكنها صورة صالحة للاستدلال الصحيح .

وإذن فليس القياس بمعناه المعروف . هو الوسيلة الوحيدة للاستدلال<sup>(١)</sup> [

وواضح من هذا الذى دار بين « برادلى » و « جفتز » فى طرف . وبين « كتر » فى طرف آخر . أن الأولين يحاولان الوصول إلى أنه يمكن وجود صورة صالحة للاستدلال الصحيح ، سوى صورة القياس الأرسطى . وإذن فهما لا يطعنان فى أن القياس الأرسطى صورة صالحة للاستدلال الصحيح ، ولكنهما يطعنان فى أنه الصورة الوحيدة الصالحة للاستدلال الصحيح .

وفى موضع آخر<sup>(٢)</sup> يظهر « برادلى » فى موقف أكثر تحديداً ووضوحاً حيث يقول :

[ نقطة الخلاف الرئيسية هى :

(١) انتهى المقتبس من كلام الدكتور زكى نجيب محمود .

(٢) ص ٢٢٢ المنطق الرضى .

هل الاستدلال القياسي هو الصورة الوحيدة للاستدلال الصحيح ؟ أم هناك صور أخرى سواه ؟

فإن سلمتم بأن هنالك صوراً أخرى غير القياس ، يكون فيها الاستدلال سليماً ، انهار أساس من أسس المنطق الأرسطي ، الذي لم يعترف إلا بالقياس وحده « نموذجاً » للتفكير السليم .

فإما أن يحجج التفكير على صورة قياسية مباشرة ، وإلا فلا بد في رأي ذلك المنطق أن يكون من الممكن رده إلى صورة قياسية حتى نطمئن إلى أنه تفكير سليم [ .

ويعول « برادلي » في هذا الموقف أيضاً على نفس الحجة التي عول عليها هو و« جفنز » في الموقف السابق . وهي زيادة الحدود عن ثلاثة ، وإن اختلف التمثيل فهناك كان التمثيل لزيادة عدد الحدود عن ثلاثة ، بالقضيتين السالبتين وهنا يكون التمثيل بما يلي :

ب أكبر من >

ا أكبر من ب

∴ ا أكبر من >

ويعلق الدكتور زكي محمود على هذا المقال بقوله :

[ فهنا استدلال سليم ، يتألف من قضايا ثلاث ، لكنه يشتمل على أكثر من ثلاثة حدود هي :

١ - ب      ٢ - أكبر من >

٣ - ا      ٤ - أكبر من ب (١) ]

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن الذي عرفه « برادلي » و« جفنز » بخصوص :

أولاً : تركيب القياس عن سالبتين ، وما يلزمه من زيادة الحدود على ثلاثة ، أو عدم زيادتها ، قد عرفه « ابن سينا » من قبلهم وتعرض له في كتاب « الإشارات » . فها هو ذا يقول في آخر « الفصل الرابع » من « النهج السابع » ما يلي :

[ . . . وصارت الأشكال الاقترانية الحملية الملتفت إليها ثلاثة . ولا ينتج شيء منها

عن جزئيتين .

وأما عن سالبتين ففيه نظر سيشرح لك [

فارجع إلى شرحه في موضعه ، وقارن بين ما قاله « برادلي » و « جفتز » أخيراً ، بما قاله ابن سينا أولاً ، ثم ارجع بما تخلص به من كل ذلك إلى القياس الأرسطي ، وتبين هل القياس الأرسطي هو الصورة الوحيدة للاستدلال الصحيح ؟ أم هنالك صورة ، أو صور أخرى سواه ؟

ثانياً : القياسات القائمة على علاقات مثل الكبر والمساواة ، وما يمكن أن يكون بينها وبين القياس الأرسطي المعهود من تشابه أو مفارقة ، قد عرفها ابن سينا أيضاً وعقد لها من كتاب « الإشارات » « الفصل الثاني » من « النهج الثامن » وذلك حيث يقول :

[ إشارة : إلى قياس المساواة :

إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء تسقط ، ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس ، مثل قولهم :

[ ج ] مساوٍ لـ [ ب ]

و [ ب ] مساوٍ لـ [ ا ]

ف [ ج ] مساوٍ لـ [ ا ]

فقد أسقط منه أن مساوي المساوي ، مساوٍ .

وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الأوساط إلى وقوع شركة في بعضه [ .

فقارن بذلك بعد أن تطلع على شرحه ، ما قاله « برادلي » ثم عد بحصيلتك من ذلك إلى القياس الأرسطي ، وتبين الأمر .

\* \* \*

## هل القياس الأرسطي خال من العيوب ؟

هذه هي النقطة الثانية : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس وهي : هل القياس الأرسطي خال من العيوب ؟

لم يعدم القياس من يقول : إن فيه عيوباً ، وفي ذلك يقول الدكتور زكي نجيب

في كتابه « المنطق الوضعي »<sup>(١)</sup> :

[ إن نظرية القياس الأرسطية بداية قوية في بناء علم المنطق .  
أما أن تؤخذ على أنها هي البداية والنهاية معاً . فذلك هو موضع الخطأ عند أصحاب  
المنطق التقليدي .

فلو تخيلنا بناء المنطق عمارة شاهجة ذات عدة طوابق . وجب أن لا ننظر إلى نظرية  
القياس الأرسطية إلا على أنها طابق من تلك الطوابق ، بل هي — رغم كونها طابقاً واحداً  
من عمارة شاهجة — لا تخلو من عيوب ونقائص . لامندوحة عن إصلاحها .  
فما نظرية القياس الأرسطية إلا تحليل لضرب واحد من ضروب العلاقات ،  
هو علاقة التعدي ، فإذا عرفت أن العلاقات كثيرة لا تكاد تقع تحت الحصر أدركت  
كم تنحصر قيمة القياس الأرسطي في دائرة غاية في الصغر والضيق ] .  
وفي هذا النص ادعاآت :

الأول : أن القياس الأرسطي ليس هو الصورة الوحيدة للاستدلال الصحيح .  
الثاني : أنه مع كونه كذلك « لا يخلو عن عيوب ونقائص لامندوحة عن إصلاحها » .  
أما بالنسبة للأمر الأول ، فقد سبق حديث عنه في مواقف بين « برادلي » و « جفتز »  
و « كتر » و « ابن سينا » ويحسن الرجوع أيضاً بجانب ذلك إلى الفصل السادس من كتاب  
« المنطق الوضعي » الذي خصصه صاحب الكتاب لبحث « العلاقات » .

وأما بالنسبة للأمر الثاني ، فهناك ماآخذ :

منها ، ما يذكره صاحب « المنطق الوضعي »<sup>(٢)</sup> قائلاً :

[ إن الذي حدا بالمنطق التقليدي أن يجعل في القياس مقدمة كبرى ، وأخرى صغرى ،  
هو أن الاستدلال القياسي — وهو عندهم النموذج الوحيد للاستدلال الصحيح — بمثابة  
تطبيق قاعدة عامة ، على حقيقة أقل تعميماً منها ، ومشمولة فيها ، وبهذا نحكم على الحقيقة  
الأصغر ، بما حكمنا به على الحقيقة الأكبر .

وقد حاول « برادلي » محاولة موقفة في نقض هذا الاعتبار ، وبيّن أن لا ضرورة  
قط لمقدمة كبرى كي يتم الاستدلال ؛ إذ قد تكون المقدمتان متساويتين ليس فيما

(١) ص ٢١٣ .

(٢) ص ٢١٩ .

ما هي كبرى وما هي صغرى ، وهو يسوق أمثلة لاستدلالات صحيحة تستغنى عن المقدمة الكبرى ، منها :

ا	على يمين ب ، ب على يمين >	..	ا	على يمين >
ا	شمالى ب ، ب غربى >	..	ا	شمالى غربى >
ا	تساوى ب ، ب تساوى >	..	ا	تساوى >
ا	أكبر من ب ، ب أكبر من >	..	ا	أكبر من >
ا	قبل ب ، ب قبل >	..	ا	قبل >

ويقول « برادلى » فى هذا الصدد « إن المقدمة الكبرى وهمٌ .. والقياس نفسه - كالمقدمة الكبرى - خرافة لا أكثر ؛ فهو خيال وهم ؛ لأنه يدعى أنه نموذج الاستدلال ، مع أن هناك استدلالات لا يمكن بأية وسيلة مقبولة أن نصبها فى قوله »  
وتمت خرافة أخرى - فى رأى « برادلى » - ينبغى أن نتخلص منها ، وهى أن يكون عدد القضايا التى يتألف منها الاستدلال محدوداً بثلاثة ، ويسوق لنا هذا المثال :

« ا » تقع شمالى « ب » وتبعد عنها عشرة أميال .

وتبعد « ب » عشرة أميال نحو الشرق من « > »

وتبعد « و » عشرة أميال نحو الشمال من « > »

إذن فوقع « و » بالنسبة لـ « ا » هو أنها تبعد عنها نحو الغرب بعشرة أميال .

فهنا نحن لانسير فى حركتنا الفكرية فى خطوات مجزأة ، كل منها تتألف من

مقدمات ونتيجة .

أقول إننا لانجزئ حركة الفكر هذه التجزئة ، حتى نجعل كل خطوة استدلالاً

قياسياً ذا حدود ثلاثة وقضايا ثلاث . بل نقيم البناء كله فى الذهن أولاً دفعة واحدة ، ثم

نرى أين تقع « و » بالنسبة لـ « ا » .

ويتضح من ذلك أننا - مهما كان عدد الخطوات - نظل نركب بعضها إلى بعض ؛

ولانصل إلى النتيجة إلا فى النهاية . ولاتحديد هناك لعدد الخطوات المؤدية إلى النتيجة ،

إلا قدرة الإنسان على الاستيعاب .

فلو زادت الخطوات على قدرة الإنسان على استيعابها دفعة واحدة ، اضطر إلى

الوقوف في وسط الطريقه ليلخص ما فات في نتيجة واحدة ، ثم يواصل السير ، لكنه لو استطاع استيعاب الخطوات كلها دفعة واحدة ، فلا اضطراب هناك للوقوف والتعجزة .

وإذن فضرورة تحديد الخطوات التي تكفي للاستدلال، متوقف على عوامل نفسية ، لا على ضرورة منطقية [ .

وفي هذا النص يعرض صاحب المنطق الوضعي لأمرين :

أولهما : هو عدم الحاجة إلى مقدمة كبرى ، مستدلاً بأمثلة ، بينها ما يسميه أصحاب المنطق الصوري بـ « قياس المساواة » وقد تعرض له ابن سينا في فصل نبت عليه سابقاً (١) . وفي الرجوع إلى ما ذكره «ابن سينا» وغيره بخصوص قياس المساواة ، ما عساه يوضح نقطة الخلاف هذه ، وهل هي خلاف حقيقي أم خلاف ظاهري .

وثانيهما : مسألة زيادة قضايا « القياس » عن ثلاثة ؛ أو عدم زيادتها . ولأصحاب المنطق الصوري كلام حول ما يسمونه بـ « القياس المركب » وفي الرجوع إليه ما عسى يوضح ما بين النظرتين من خلاف ، أو وفاق .

\* \* \*

### هل القياس الأرسطي طريق لكسب معرفة جديدة

هذه هي النقطة الثالثة : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس وهي : هل يمكن أن يكون القياس الأرسطي طريقاً لكسب معرفة جديدة ؟ إنها مسألة عرض لها أيضاً صاحب « المنطق الوضعي » قال (٢) :

[ فن أوجه النقص فيه - يعنى القياس الأرسطي - أنه لا يؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة .

مع أن أحد شروط الاستدلال عند « برادلي » هو أن يؤدي إلى نتيجة جديدة ليست محتواة في المقدمات .

(١) ص ٢٠ .

(٢) ص ٢٤٠ .

وإذن فالقياس بصورته المذكورة يقع في مغالطة « المصادرة على المطلوب » لأنني إذا ما قبلت المقدمة :

« كل إنسان فان »

فإني أدخل في الموضوع « إنسان » كل أفراد الناس .  
وبعدئذ إذا ما عقبنا عليها بمقدمة ثانية بأن :  
محمداً إنسان .

فإما أن أكون على وعي بأن محمداً كان فرداً من أفراد الناس الذين قصدت إليهم في المقدمة الأولى ؟ وبذلك أكون على وعي كذلك بأنه فان ، قبل أن أنص على هذه الحقيقة في المقدمة الثانية .

وإما أن لا أكون على وعي بذلك ، فأكون في المقدمة الأولى قد عممت بغير حق ، لأنني لم أكن أعلم الفناء عن كل أفراد الناس كما زعمت .  
وأقرب الفرضين إلى القبول ، هو أني حين ذكرت المقدمة الأولى :  
« كل إنسان فان » :

كنت أريد التعميم حقاً ، وعلى ذلك فلا تكون المقدمة الثانية إلا صدى لما جاء في المقدمة الأولى .

وبالتالي لا يكون في النتيجة شيء جديد .

قد تقول : ولكن حين أعمم في المقدمة الأولى ، لا أريد الناس فرداً فرداً ؛ لأن إحصاءهم على هذا النحو مستحيل . إنما أريد النوع بصفة عامة .  
لكن إذا كان أمرك كذلك ، فكيف استطعت أن تخصص الحكم على محمد ؟ إن محمداً ليس هو النوع بصفة عامة ، إنما هو فرد متعين متخصص . فحكمت عليه بما حكمت به على النوع بصفة عامة ، هو في حقيقة الأمر قياس باطل ؛ لأنه يحتوي على أربعة حدود :

الإنسان . فان { إنسان في الحالة الأولى معناها « النوع بصفة عامة »  
محمد . إنسان } « « « الثانية متعين في شخص معروف ؛ هكذا ترى

مبدأ القياس - بالصورة النموذجية السابقة - معيماً في ذاته [

إن هذا النص يوجه نقداً ، لوصح ، لطوح بالمنطق الصوري من أساسه في عرض

البحر ، ولعل القارئ مدرك في وضوح أنى لست أقف موقف المدافع عن مذهب خاص ، أو المتعصب لوجهة نظر خاصة ، وإنما أقف موقف العارض فقط ، الموجه أنظار من يهمهم الوقوف على بعض أوجه الخلاف بين المنطق القديم والمنطق الحديث ، إلى شيء من مواطن هذا الخلاف . ولو أنى أردت أن أرد وأن أقف موقف الناقد الفاحص الذى يأخذ على عاتقه مسئولية وجهة نظر خاصة ليناصرها ويؤيدها بالبرهان ، لاقتضانى الأمر وقتاً أطول . وإنما هى لحظات يعلم الله أنى أختلسها اختلاساً : وإنى لأرجو أن يهبى الله لى من الوقت ، ما أتوفر فيه على دراسة جملة موضوعات يشوقنى أن أدرسها فى أناة وتريث ، وأن أكشف عن وجه الحق فيها ، فى مؤلف ، أو مؤلفات لافى مقدمة لكتاب لشخص آخر .

فعلى عجل أقول للدكتور صاحب « المنطق الوضعى » إنك قد فتحت باب الإجابة عن هذا الاعتراض حين قلت :

[ قد تقول : ولكن حين أعمم فى المقدمة الأولى ، لا أريد الناس فرداً فرداً ، لأن إحصاءهم على هذا النحو مستحيل ، وإنما أريد النوع بصفة عامة ] .

بالرغم من أنك رددت هذه الإجابة بقولك [ لكن إذا كان أمرك كذلك فكيف استطعت أن تخصص الحكم على محمد ؟ إن محمداً ليس هو النوع بصفة عامة ، إنما هو فرد متعين متخصص . فحكمتك عليه بما حكمت به على النوع بصفة عامة ؛ هو فى حقيقة الأمر قياس باطل ؛ لأنه يحتوى على أربعة حدود . . . إلخ ] .

فهل مبدأ الإجابة فى ذاته سليم ؟ أى بصرف النظر عن الإجابة ذاتها . أخشى أن لا يكون سليماً ؛ لأنك قلت فى موضع آخر<sup>(١)</sup> من كتابك ما يلى :

[ وإنما سميت هذه الحدود بأسمائها تلك - يعنى الأصغر ، والأوسط ، والأكبر - لأنها - فى مذهب أرسطو - تصف اتساع مجالها بالنسبة بعضها إلى بعض .

فالحد الأكبر يشير إلى فئة من الماصدقات أكبر فعلاً من الفئتين اللتين يشير إليهما الحدان : الأوسط والأصغر .

والحد الأوسط يشير إلى فئة تقع من حيث الاتساع بين فئة الحد الأكبر وفئة الحد الأصغر .

والحد الأصغر يشير إلى أصغر الفئات فعلاً ] .

وهذا النص صريح فى أن أرسطو أراد الماصدقات من الحدود ، لا الماهيات ،

ففتحُ باب إرادة طبيعية النوع ، بدل ، أفراد النوع ، تحدُّ واضح لهذا النص ، لكن لعل في نفس صاحب « المنطق الوضعي » شيئاً لا يجعله مطمئناً كل الاطمئنان ، إلى أن صاحب المنطق الصوري قد عني من الحدود الماصدقات ، لا الطبايع ، وعلى أساس ذلك الشيء فتح باب الإجابة عن الاعتراض الوارد على القياس الأرسطي بأنه « لا يؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة » على أساس جواز إرادة الطبيعة ، لا الما صدق . وإن كان قد انتهى إلى عدم إمكان الإجابة عن الاعتراض من هذا الطريق .

فإن يك الأمر كذلك ، فالإجابة ممكنة بهذه الطريقة ؛ لأن الوسط « إنسان » لن يكون في إحدى القضيتين معناه « النوع بصفة عامة » وفي الأخرى معناه « شخص معروف » .

وإنما سيكون الأمر هكذا :

١ - محمد إنسان . بمعنى أن محمداً كائن له طبيعة الإنسان .

٢ - الإنسان فان . بمعنى أن كل كائن له طبيعة الإنسان فان .

وإذن يكون الإنسان بمعنى « واحد » مستعملاً في الموضعين ، فالحدود ثلاثة لا أربعة .

فالمخطب إذن أهون مما يتصور ، إن جاز أن يراد من الإنسان « الطبيعة » وقد أقر هذا المبدأ صاحب « المنطق الوضعي » نفسه كما رأينا .

\* \* \*

من هذا العرض السريع وهذه النظرات الخاطفة : أرجو أن يتبين قوم يعولون على المنطق الصوري في موضوعات لها خطرها وأهميتها في نظرهم ؛ ما يحيط بنظرية القياس بخاصة ، وبالمنطق الصوري بعامة ، من تهجم وهجوم .

والهجوم والتهجم على القياس بخاصة ، وعلى المنطق الصوري بعامة ، وسيلة للتهجم والهجوم على الموضوعات التي يتخذ هذا المنطق وسيلة لتأييدها والدفاع عنها .

ولست أفشى سراً إذا قلت : إن صاحب كتاب « المنطق الصوري » قد ألف كتابه هذا ، لهذا الغرض ، أعني هدم المنطق الصوري ، وما يستخدم فيه المنطق الصوري ولعله يكن لى في نفسه كل تقدير وإكبار إذ أعرف بكتابه قوماً لا يعرفونه رغم أنه نشر منذ سنة ١٩٥١ ، بل ربما قبل ذلك ؛ لأن الطبعة التي وقعت في يدي منه ؛ لم يشر فيها

إلى ما يفيد أنها « الأولى » . وفي مقدمة كتابه هذا يصبح سيادته بأعلى صوته قائلاً :  
 [ ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة - والوضعي المنطقي الجليد بصفة خاصة -  
 هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة لروح العاصي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا  
 أسباب الحضارة في معاملهم .  
 فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه ، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات ،  
 فأححو منها - لنفسي - ما تقتضيني مبادئ المذهب أن أحوه .

وكاهرة التي أكلت بنيتها ، جعلت الميتافيزيقا أول صيدى - جعلتها أول ما أنظر  
 إليه بمنظار الوضعية المنطقية ؛ لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً ؛ لأن ما يوصف  
 بالكذب كلام يتصوره العقل ، ولكن تدحضه التجربة .  
 أما هذه فكلامها كله هو من قبيل قولنا : إن المزاحلة مرتها خمالة أشكار - رموز  
 سوداء ، تملأ الصفحات بغير مدلول .

وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيها .  
 ولقد أعددت نفسي للقيام بشيء من هذا التحليل ما وسعني الجهد - وإنه لجهد الضعيف -  
 موقناً بأنى إذا ما هدمت ركناً من أركان هذا البناء المتداعي وأقيمت مكانه في عقول شباننا  
 دعامة من دعائم التفكير العلمي الوضعي ، فقد بذلت ما أستطيع بذله من توجيه الفكر  
 توجيهاً منتجاً .

لكن الأمر يحتاج أولاً إلى وضع قواعد المنطق الذي ينتهي بصاحبه إلى مثل هذه النظرية  
 العلمية .

فكان هذا الكتاب الذي أضعه بين يدي القارئ . ليكون بمثابة الأساس من البناء  
 الذي صح مني العزم على إقامته طابقاً في إثر طابق نجىء كلها تدعياً للمذهب الوضعي  
 في شتى نواحيه ] .

أقول : إنى لأرجو أن يتبين قوم يهمهم أمر المنطق الصورى . وما يستعمل فيه  
 المنطق الصورى من معارف غير مادية . . هذا الذى يقال ضد المنطق الصورى وضد  
 المعارف التى يستعمل فيها ! لا يصادروا كتاب « المنطق الوضعي » فقد ذهبت « موضحة »  
 المصادرة ، ولا ليرموا صاحبه بالكفر والإلحاد والزيف والمرق والنفاق والزندقة ؛ فإن هذه  
 الكلمات أصبحت كلمات غير ذات مدلول فى قاموس حياتنا الراهنة ، وإنما ليدرسوا

وليحققوا ، وليستعملوا ضد خصومهم نفس السلاح الذي استعمله ضدهم ، وهو العلم ، وليسمحوا لي أن أقول لهم : إن بعض ما يقبلونه كحقائق ، هي في واقع الأمر ليست كذلك ، وأسوق لهم على سبيل المثال ، بعض ما يرد في كتبهم الفلسفية ، ويتلقاه شراح الفلسفة ودارسوها بالرضا والقبول والتسليم ، ولا عيب في أن تخطئ الفلسفة أو يخطئ شراحها ودارسوها ، فالفكر الإنساني ليس بمعصوم ، ولكن العيب كل العيب أن تبني العقائد الدينية عن أسس فلسفية لم يبذل في تمحيصها الوسع ، ولم تسلط عليها الأضواء الكاشفة التي تؤكد لنا صدقها وسمحتها .

ومن أمثلة ذلك ما جاء في كتب ابن سينا وفي كتاب « الإشارات » بالذات من قوله :

[ ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته ؛ فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن .

فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته .

فوجود كل ممكن هو من غيره ] .

يقول ابن سينا هذا القول وهو بصدد إثبات « واجب الوجود » وكلامه هذا كلام

جيد في ذاته فإنه بعد أن يتفق على أن إمكان الشيء هو :

عدم استحقاقه شيئاً من الوجود أو العدم لذاته ، يصبح من الواضح أن ما ثبت له الإمكان بهذا المعنى ثبوتاً ذاتياً ، فليس إن وجد يكون موجوداً من ذاته ، وليس إن غدم يكون معدوماً من ذاته ، فإن وجد فلا بد أن يكون وجوده من غيره ، ضرورة أن وجوده ليس أولى بالنسبة لذاته من عدمه ، من حيث إنه ممكن ، وإن عدم ، فلا بد أن يكون عدمه من غيره ؛ ضرورة أن عدمه ليس أولى بالنسبة لذاته من وجوده من حيث إنه ممكن .

واقصر الشيخ على الحديث عن الوجود ، دون الحديث عن العدم ؛ لأن جانب الوجود في الممكن هو الذي يفيد في التمهيد لإثبات الواجب من حيث إن الوجود حدث بين ظاهر ، وما دام ليس راجعاً لذات الممكن ، فهو لا بد راجع لشيء آخر غير ذات الممكن ، ثم يسار في هذه الطريق إلى نهايتها حتى يستهي إلى الهدف الأخير .

هذا ؛ وعندى أنه — من وجهة نظر فلسفية — ليس هناك ما يمنع من اتخاذ

العدم حدثاً ظاهراً بينما أيضاً للوصول إلى نفس الهدف ؛ بأن يقال :  
 إن عدم ما كان موجوداً ، ليس راجعاً إلى ذات المعدوم من حيث هو ممكن ، فهو  
 إذن راجع إلى شيء آخر موجود ، ثم يسار في هذه الطريق إلى نهايتها ، حتى ينتهي إلى  
 الهدف الأخير .  
 ولكن إذا كان الطريقتان ممكنين ، ويراد سلوك أحدهما ، فلا شك أن جانب الوجود  
 أوضح .

وبما يدل على صلاحية الطريقتين — في نظر ابن سينا نفسه ، وأنه إنما اقتصر على  
 جانب الوجود ، اكتفاء بأحد الطريقتين ، واختياراً لأظهرهما — أنه عمم في قوله :

[ فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته ]  
 فالضمير المثنى في « أحدهما » راجع لـ « وجود الممكن وعدمه » . فكل من الوجود والعدم  
 عند ابن سينا — بمقتضى فكرة الإمكان التي أوضحناها سابقاً — مسبب عن شيء خارج  
 عن ذات الممكن .

ولكن ابن سينا يغاير بين السببين : السبب الذي يرجع إليه وجود الممكن ، والسبب  
 الذي يرجع إليه عدمه ، بناء على ما هو مشهور من أن علة الوجود علة وجودية ، وعلة  
 العدم علة عدمية ، بمعنى أن يقال :

إن علة عدم الشيء ، هي عدم علة وجوده  
 وعلة وجود الشيء ، هي الأمر الموجود الذي يمنحه الوجود  
 وعلى هذا الأساس قال ابن سينا : [ فلحضور شيء ] ويعنى به علة الوجود .  
 ثم قال [ أو غيبته ] أي غيبة الشيء الذي هو علة وجود الممكن ، وهو يعنى بذلك  
 عدم علة الوجود .

وفي نفسى من هذا الكلام شيء ؛ فإن علة العدم لا ينبغي أن تكون عدماً صرفاً ؛  
 لأنه لو كان الشيء لا يوجد إلا إذا وجدت علة أخرجه من العدم إلى الوجود فإذا لم توجد  
 علة كذلك ، بقي على عدمه ، لكان معنى ذلك أن العدم أول بذات الممكن من الوجود ،  
 وهو يتعارض مع معنى الإمكان الذي اصطلمنا . عليه لكنه لو صح لما أمكن أن يكون  
 عدم الممكن طريقاً إلى إثبات الواجب ؛ لأنه في هذه الحال لن يرجع إلى علة خارجة  
 عن ذات الممكن .

وتفادياً لهذا الإشكال يمكننا أن نصطلح على معنى آخر نحدد به حقيقة الإمكان ،  
 كأن نقول :

إمكان الشيء هو أن يكون الشيء ، إذ يوجد ، بحاجة إلى علة وجودية خارجة عن ذاته  
 تمنحه الوجود ، وإذ يعدم بحاجة إلى عدم علة وجوده ، وعدم علة الوجود صادق بعدم ذاتها ،  
 أو بعدم إرادتها لوجوده .

وهذا يؤول بنا إلى أن نتخذ وجود الممكن — لاعدمه — طريقاً لإثبات الواجب .  
 وهذا الطريق يلتقي مع قول ابن سينا :

[ فوجود كل ممكن هو من غيره ]

هذا القول نتيجة ضرورية لامناص من تسليمه لمن يوافق على التحديد المشهور لمعنى  
 الإمكان أو على تحديدها نحن له ، إذ الفرق بين تحديدها وبين التحديد المشهور يظهر في  
 جانب العدم ، لا في جانب الوجود .

نتقل بعد ذلك إلى خطوة أخرى في دليل ابن سينا لإثبات الواجب يقول :  
 [ إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً  
 في ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً ، وتجب بغيرها . ولنزد هذا  
 بياناً ] .

وهذه الخطوة مؤسسة على الخطوة السابقة ، فما دام هنالك ممكن موجود ، وقد  
 صحح مما أسلفنا أن وجود الممكن ليس من ذاته بل من غيره . فلننقل الكلام إلى  
 هذا الغير .

فإن كان واجباً ثبت المطلوب .

وإن كان ممكناً ، احتاج بدوره إلى موجود آخر يوجده ، تطبيقاً للقاعدة التي  
 انتهينا إليها سابقاً وهي :

[ فوجود كل ممكن هو من غيره ]

وهذا الموجود الآخر ، إن كان واجباً ثبت المطلوب ؛ إذ مطلوبنا لإثبات واجب ،  
 وإن كان ممكناً ، احتاج إلى آخر ، وهكذا .

فإما أن ننتهي إلى واجب .

وإما أن يدور الأمر .

وإما أن يتسلسل .

ويعنى ابن سينا ، فى النص الذى نحن بصدده ، بالنقص الأخير وحده ؛ إذ الفرض الأول ، وهو الانتهاء إلى واجب ، هو مطلوبنا ، وهو لا يثبت إلا إذا بطلت الفروض الأخرى كلها ، وهى منحصرة فى الدور والتسلسل ؛ لهذا كان من اللازم الاشتغال بإبطال كل الفروض ، قبل الانتهاء إلى واجب ، وهما فرضان فقط : فرض الدور ، وفرض التسلسل .

أما الدور— وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه — فهو باطل بدهة ؛ لأنه يؤول إلى توقف الشيء على نفسه ، وأحب أن أعبر هنا عن معنى يساورنى بخصوص ما يسمونه الدور ؛ فإن توقف الشيء على نفسه ، ليس باطلاً على الإطلاق ، وإنما هو باطل فى دائرة الممكنات ؛ فإذا قيل إن ممكناً هو [ ا ] متوقف فى وجوده على ممكن آخر هو [ ب ] .

ثم قيل : إن [ ب ] الذى يتوقف وجود [ ا ] عليه ، متوقف فى وجوده على [ ا ] آل الأمر إلى أن [ ا ] متوقف فى وجوده على نفسه . ومعنى توقف وجوده على نفسه ، أن وجوده من ذاته ، وجود الشيء من ذاته ليس فى ذاته مستحيلاً ، وإلا لما كان هناك موجود قط ، وجوده ، من ذاته ، كيف ، وجود الواجب من ذاته ؟

ولهذا فاستحالة الدور— بمعنى توقف وجود الشيء على نفسه — إنما تظهر حين يدعى حصوله بين الممكنات ؛ لأن الممكن وجوده من غيره ؛ فإذا انتهى أمر ما ، بنا إلى أن وجود الممكن من نفسه ، كان ذلك الأمر باطلاً :

والدور فى الممكنات ينتهى بنا إلى ذلك ؛ ولهذا كان الدور — بمعنى توقف الشيء على نفسه — باطلاً فى الممكنات فقط .

نعم لو قيل إن الدور — بمعنى أن يتوقف شيء على شيء يتوقف عليه — باطل أيضاً فى الواجب ؛ إذ ليس يصح أن يقال :

إن واجباً هو [ ا ] متوقف فى وجوده على واجب آخر هو [ ب ]

وإن [ ب ] الذى يتوقف وجود [ ا ] عليه هو بدوره متوقف على [ ا ]

لقلت إن عدم صحة ذلك لم تأت من جهة أنه يتأدى بنا إلى أن [ ا ] سوف يصبح فى النهاية متوقفاً فى وجوده على نفسه ؛ لأن ذلك هو المتعين فى حق الواجب . وإنما عدم صحة ذلك تأتى من اعتبارين آخرين :

الأول : هو افتراض تعدد الواجب .

الثاني : هو افتراض حاجة متبادلة بينه وبين واجب آخر .

وهذان الاعتباران غير ملحوظين في استحالة الدور ، حين يقال إن الدور باطل ، بل الملحوظ هو قوطم : توقف الشيء في الوجود على نفسه ، وهذا المعنى في الواجب غير محال . فإن قيل : إنه يلحظ أحياناً في استحالة الدور ما يلزمه من تقدم الشيء بالوجود على نفسه بمعنى أن يكون موجوداً في حال كونه معدوماً ، ومعدوماً في حال كونه موجوداً .

قلت : إن الدور بهذا المعنى غير متصور في الواجب ، لأن استحالة الدور بهذا المعنى لم تأت من افتراض العدم وحده ولا من افتراض الوجود وحده .

وإنما أتت من افتراض اجتماع الوجود والعدم في الممكن لأن افتراض وجود الممكن بدون عدمه لا ترتب عليه استحالة ، وافتراض عدمه ، بدون وجوده لا ترتب عليه استحالة ، وإنما المستحيل هو اجتماعهما معاً ، في وقت . والدور في الممكنات ... حين يؤخذ بمعنى : تقدم الشيء بالوجود على نفسه . يتأدى إلى اجتماعهما ؛ لأن التقدم والتأخر يقتضيان وجود المتقدم في حال عدم المتأخر ، وعدم المتأخر في حال وجود المتقدم ، فإذا كان المتقدم والمتأخر شيئاً واحداً بالذات ، كان موجوداً في حال عدمه ، ومعدوماً في حال وجوده . وذلك هو الدور المحال .

ولكن ذلك غير متصور في الواجب لأن افتراض اجتماع الوجود والعدم ، فيه ممتنع لسبب غير الاجتماع ، ذلك السبب هو افتراض مجرد عدم الواجب ، فبينما ذلك الافتراض ممكن بالنسبة للممكن ، إذا به ممتنع بالنسبة للواجب ، فافتراض اتصافه بالعدم غير متصور فضلاً عن افتراض اجتماع الوجود والعدم الذي هو مقتضى الدور ، فالدور إذن غير متصور في الواجب .

ومهما يكن من أمر هذا البحث حول الدور ، فهو بحث في تحقيق معنى الدور في ذاته ، وهل يتصور إجراؤه بالنسبة للواجب ، أو هو خاص بالممكن ، وذلك لا يؤثر على جوهر الدليل .

• • •

نعود ثانية إلى ابن سينا وإلى الفروض الثلاثة .

١ - الانتهاء إلى الواجب .

٢ - الوقوع في الدور .

٣- الوقوع في التسلسل .

وقد قلنا : إن الانتهاء إلى الواجب نتيجة " ؛ مقدماتها :

أولاً : إبطال الدور ، وقد فرغنا من الكلام عنه .

وثانياً : التخلص من التسلسل ، المفضى إلى عدم وجود الواجب

والتخلص من التسلسل بهذا المعنى له طريقتان :

الطريق الأول : للتخلص من التسلسل هو أن نثبت إبطاله ، لئيم لنا بإبطال الدور ،

وإبطال التسلسل ، الانتهاء إلى الفرض الثالث والأخير ، الذى هو الانتهاء إلى الواجب ،

وابن سينا عدل في هذا المقام عن هذا الطريق .

الطريق الثانى : للتخلص من التسلسل هو أن نفترض وجوده ولكن نبين أن وجوده

لا يبنى عن وجود الواجب ولكن يستتبعه ويستلزمه ، وهذا هو الطريق الذى سلكه ابن سينا

هنا ، وفيه يقول :

[ إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً

في ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها ] .

ففي هذا القول انصراف عن التعرض لبطلان التسلسل واتجاه إلى بيان أنه على فرض

وجود تسلسل في الممكنات ، فلن يبنى عن وجود واجب تستند إليه الممكنات المتسلسلة .

وبيان ذلك : أن المفروض أن آحاد السلسلة ممكنة ، كل واحد منها ممكن إمكاناً

ذاتياً .

والسلسلة - التى يتحقق فيها معنى التسلسل - مركبة من هذه الآحاد الممكنة .

فلا يعقل أن تكون أثبت وجوداً من الآحاد ؛ لأنه لا وجود لكل بدون الجزء ، وقد يوجد

الجزء بدون الكل .

وإذا كان الأصل ممكناً ، فيكون التابع ممكناً أيضاً .

فإذن السلسلة الحاوية لجميع أفراد الممكنات ، ممكنة .

وقد ثبت فيما تقدم أن قلنا :

[ وجود كل ممكن هو من غيره ]

والغير الخارج عن جميع دائرة الممكنات ، غير ممكن ، وليس ذلك إلا

الواجب .

إذن الواجب موجود ، وهو المطلوب .

\* \* \*

هذه هي الخطوة الثانية ، وأحب أن أقف منها موقفين اثنين :

أحدهما : خاص بقول ابن سينا [ ولتزد هذا بياناً ] .

أبين فيه لماذا كانت هذه الخطوة بحاجة إلى بيان ، وفي أية مرحلة من مراحلها كان الغموض .

وثانيهما : خاص بقولنا : إن وجود الممكن مفض :

( أ ) إما إلى الانتهاء إلى واجب .

( ب ) وإما إلى الدور .

( ج ) وإما إلى التسلسل .

فإذا نعى بـ [ الواجب ] في قولنا [ الانتهاء إلى واجب ]؟ فلنفرض أننا انتهينا إلى شيء ينقطع به التسلسل ، وسمينا ذلك الشيء واجباً ، فهل يكون ذلك الشيء هو الإله الذي يقول به علماء الكلام والفلاسفة بخاصة ، والمؤطون بعامة ؟ إن ذلك ليس بلازم ، إذ يجوز أن يكون ذلك الشيء الذي تنقطع به السلسلة هو المادة الحامدة الصماء ، فلا دور ولا تسلسل ، ولكن مادة تكونت منها صور الموجودات ، وهي البداية التي صدرت منها تلك الصور المتتابع بعضها وراء بعض . وبمقتضى الاصطلاح القائل : إن ما لا يحتاج إلى غيره يكون واجباً ، تأخذ المادة وصف الجوب . فهل يجد من يحاول عن هذا الطريق لإثبات واجب الوجود — بمعنى الإله الحى الخارج عن دائرة الكون كله بمادته وصورته المدبر لهذا الكون بقدرته وعلمه وإرادته — غناء يصل به إلى مبتغاه ؟ لا سبيل إلى ذلك فشتان :

بين مادة جامدة يرى فيها الماديين أصل الوجود وبدايته ، وعنها وعن تطورها كانت الموجودات التي نراها من حيوان ونبات وجماد ، ولا شيء سواها عندهم ، وهي واجبة بذاتها ، ليس وراءها موجد أثر فيها أو أوجدها .

وبين إله حى ليس بجسم ولا عرض ، يدبر الكون فيوجد ويعدم ويحيي ويميت ويسعد ويشقى ويرفع ويخفض إلى آخر ما يستندون إليه من صفات العظمة والجلال .  
والدليل الذى يسوقه ابن سينا حين نختار فيه احتمال الانتهاء إلى أصل هو البداية ، يصدق بما يذهب إليه الماديين كما يصدق بما يذهب إليه المؤطون .

والمفروض أن الدليل مسوق لإثبات رأى المؤلّفين وتزييف رأى الماديين فلم يحقق الدليل غايته .

ويلخص بعض الباحثين دليل ابن سينا هذا فى كلمات يقول :  
لاشك أن ههنا وجوداً ، فإن كان واجباً ثبت المطلوب ، وإن كان ممكناً فلما أن  
ينتهى :  
إلى واجب .

وإما أن يدور الأمر وإما أن يتسلسل .  
إلى آخر القصة التى يرويها هنا عن ابن سينا .  
فإذا يكون الحال لو قال لهم قائل : إننا نختار أن الوجود الذى يقال : إنه حاصل  
لاشك فيه ، واجب ، وهو ذلك الوجود المادى المحسوس .

فإذا يقول له ابن سينا وشيعته ؟ هل يقولون : إن الانتهاء إلى وجود الواجب خطوة  
إلى المطلوب ؛ إذ بعد ذلك نأخذ فى إثبات أن الواجب الذى ثبت وجوده لا بد أن  
يكون له من صفات الكمال كيت وكيت .

فأقول لابن سينا : إن هذا هو أصل البداية ؛ لأن الماديين يقولون : المادة أصل  
الوجود ومنشؤه ، وهى واجبة ، والمؤلفون يقولون : إن المادة لا يمكن أن تكون أصل ما نراه  
فى الكون من حوادث وأحداث . وبذلك نكون فى موقفنا عند أصل الدعوى ، ولم يُجند  
الدليل الذى طال بنا السير فيه شيئاً .

وتقسيم الوجود إلى واجب وممكن ، واتخاذ الممكن وسيلة إلى إثبات الواجب بهذا  
الطريق الذى ينتهى حيث يبدأ يشير إليه قول ابن سينا فى « الفصل التاسع والعشرين »  
من « النمط الرابع » من « الإشارات » ص ٤٨٢ :

[ تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووجدانته وبراهته عن السمات ، إلى تأمل  
لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً  
عليه .

لكن هذا الباب أشرف وأوثق ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث  
هو وجود ]

ويعرض الطوسى فى شرحه لهذا النص ، إلى تلخيص جملة من المسالك التى اتخدت  
طريقاً لإثبات الإله ، فيقول :

[ المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر في أحوال الخليقة ، على صفاته واحدة فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية ، على وجود محرك أول غير متحرك ، ثم يستدلون من ذلك على مبدأ أول .

وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود ، وأنه واجب أو ممكن ، على إثبات واجب .

ثم بالنظر فيما يلزم الوجود والإمكان على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه ، واحداً بعد واحد [

فهذا الطريق الأخير هو طريق ابن سينا ، وهو ما نحاول عرضه في هذا المقام .

وواضح أن قول « الطوسي » [ ثم بالنظر فيما يلزم الوجود والإمكان على صفاته ] هو بيت القصيد في الموضوع ؛ لأن المنكرين لوجود الإله يعترفون بوجود المادة ، ولا مناص من القول بأنها غنية بذاتها ، ومعنى ذلك أنها واجبة .

فإذا صح لابن سينا ، أن ما يكون واجباً بذاته ، لا بد له من صفات ليست متوفرة للمادة ، أمكن أن يكون إفضاء الدليل ، أو بعض مراحلها إلى واجب وجود ، خطوة مرفقة في طريق إثبات وجود الإله .

أما إذا لم يصح ذلك ، كان هذا المسلك غير سديد وسيتبين ذلك .

\* \* \*

ونعود الآن إلى ما سبق أن وعدنا به من النظر في قول ابن سينا [ ولنزد هذا بياناً ] .

إن السر في هذه الحاجة أن قول ابن سينا إذا كانت أحاد السلسلة كلها ممكنة ، فتكون الجملة المؤلفة منها ممكنة ، فتكون محتاجة إلى شيء خارج عنها يمنحها الوجود ، كلام غير بين ، لأن النتيجة منقطعة الصلة عن المقدمات .

لأن موجد هذه الجملة — التي ليست سوى مجموع آحادها — هو نفسه من أوجد هذه الآحاد الممكنة ، والمفروض أن هذه الآحاد المتسلسلة قد صدر لاحقها عن سابقها .

وإذن فدعوى أن المجموع ممكن ، فيجب بعلة خارجية عنه ، دعوى لم تقم على أساس ، لأن علة المجموع الذي ليس سوى الآحاد ، ليس سوى مجموع علل الآحاد ، ومجموع

علل الآحاد هو نفس هذه الآحاد ؛ لأن المفروض أن علة كل واحد منها ، هو الواحد السابق عليه ، وهكذا إلى ما لا نهاية .

فحالة العثور على علة للجموع — بحجة أن المجموع هو نفسه ممكن لأنه مؤلف من الوحدات الممكنة ، والمجموع كمجموع مغاير لكل فرد فرد من آحاده ، فعلته غير علة كل فرد — محاولة لا تفضي إلى أكثر من أن المجموع معلول لمجموع علل الآحاد ، ومجموع علل الآحاد ، هو نفس الآحاد ما عدا الأخير منها لأن كل واحد من السلسلة معلول لسابقه وعلة للاحققة ، ما عدا الأخير فهو معلول وليس بعلة .

وليس هناك أول حتى يقال : إنه علة وليس بمعلول ؛ لأن المفروض أن السلسلة لا أول لها ؛ إذ ما من واحد إلا وقبله واحد ، إذ ذلك هو شأن التسلسل .

فلم يتأد الأمر بنا إذن إلى وجود علة للجملية ، خارجة عنها وعن آحادها كما زعم ابن سينا حين قال :

[ فتكون — أى الجملة — غير واجبة أيضاً — أى كما أن كل واحد منها غير واجب —

وتجب بغيرها ]

ولذلك عقب بقوله : [ ولتزد هذا بياناً ]

وقد جاء هذا البيان كما يلي ، قال :

[ كل جملة كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها . وذلك لأنها :

إما أن لا تقتضى علة أصلاً ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا ؟ وإنما تجب بآحادها .

وإما أن تقتضى علة هى الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ؛ فإن تلك الجملة والكل شيء واحد .

وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب الجملة به .

وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك . من بعض ، إذ كان كل واحد منها معلولاً ؛ لأن علته أولى بذلك .

وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها . وهو الباقي [

ولقد وضع ابن سينا بقوله :  
 [ كل جملة كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها ] لإصبعه  
 على نقطة الضعف في كلامه السابق الذي ختمه بقوله :  
 [ ولنزد هذا بياناً ]

لأن كلامه السابق أفضى — كما بيننا — إلى حاجة الجملة إلى علة فحسب .  
 أما أن هذه العلة هي غير الآحاد ، فذلك ما لم يستطع ابن سينا الوصول إليه ، فجاء هنا  
 محددآ كل التحديد ، ولننظر الآن في ضوء هذا التحديد ، هل وصل ابن سينا إلى  
 مبتغاه ؟

وفي قول ابن سينا [ فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها ] دعويان .  
 الأولى : أن الجملة المؤلفة من آحاد كل واحد منها معلول تحتاج إلى علة .  
 الثانية : أن علة هذه الجملة خارجة عن آحادها ، والموجود الخارج عن آحاد الممكنات  
 واجب .

أما النقطة الأولى : فنوافق ابن سينا عليها ، وقد جاء في كلامه السابق ما يشير إلى  
 صحتها وذلك حيث يقول : [ والجملة متعلقة بها ] فالجملة المؤلفة من آحاد ممكنة ،  
 لا يعقل أن تكون غنية غنى مطلقاً فهي محتاجة على الأقل لآحادها ، وكل واحد من  
 الآحاد غيرها .

ويزيد ابن سينا هذه النقطة وضوحاً حين يقول في النص الذي معنا .  
 [ إنها — أى الجملة — إما أن لا تقتضى علة أصلاً ، فتكون واجبة غير ممكنة ،  
 وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها ]

أى كيف يتأتى القول بوجودها ، والحال أن لآحادها الممكنة دخلاً في وجودها .  
 أما النقطة الثانية : وهى أن علة الجملة المؤلفة من آحاد ممكنة ، خارجة عن آحادها .  
 فيثبتها ابن سينا عن طريق السبر والتقسيم ، فيفترض :

أولاً : أن علتها هي الآحاد بأسرها .

وثانياً : أن علتها هي بعض الآحاد .

ثم ينطل هذين الفرضين ، ويخلص بعد ذلك إلى أنه ما دامت الجملة المؤلفة من آحاد  
 ممكنة معلولة وغير واجبة ،

وعلتها لا يمكن أن تكون هي الآحاد بأسرها .

ولا يمكن أن تكون هي بعض الآحاد .

فيتعين أن تكون علتها خارجة عنها وعن آحادها ، وذلك لا يكون إلا الواجب ، وهو المطلوب لابن سينا .

ويعلل ابن سينا بطلان الفرض الأول القائل : [ إن علتها هي الآحاد بأسرها ]

بقوله : إنه لو كانت علتها هي الآحاد بأسرها ، لكانت علتها هي نفسها ، والشيء

لا يكون علة نفسه .

ودعنا نسلم لابن سينا بطلان هذا الفرض ، ولا نقول : إن دعوى بطلان هذا الفرض

أشبه ما تكون بالمصادرة على المطلوب ؛ فإن الدعوى أن هناك مادة قديمة لها الوجود من

ذاتها ، تتشكل وتتصور منها أشياء يأتي بعضها في إثر بعض ، على أن يكون كل واحد

من السابق معداً لللاحق ، فدعوى أن جملة هذه الأشياء المتسلسلة ممكنة وهي بحاجة

إلى علة خارجة عنها وعن أصل مادتها ، هو مناقضة للدعوى لالدليلها .

أقول : دعنا من هذا لننتقل إلى الفرض الثاني القائل :

[ وإما أن تكون علتها بعض الآحاد ]

ويبطل ابن سينا هذا الفرض بقوله :

[ وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولاً ؛

لأن علتته أولى بذلك منه ] .

وما رأى ابن سينا في أن هنالك بعض الآحاد يصلح أن يكون علة ، ولا يمكن دفعه

بما يدفع به ابن سينا .

ذلك البعض هو مجموع السلسلة ، ما عدا الحلقة الأخيرة منها من جهة الحاضر

لأن جهة الماضي ؛ لأنه لا آخر للسلسلة من جهة الماضي . وإنما أخرجنا الحلقة الأخيرة ؛

لأنها معلولة لما قبلها ، وليست علة لشيء بعدها إذ المفروض أن شيئاً بعدها لم يوجد بعد .

فهي داخلة في المجموع الذي هو معلول ، ولا تدخل في المجموع الذي هو علة .

وعلى هذا نقول : السلسلة كلها معلولة ، وممكنة .

والسلسلة كلها ما عدا الحلقة الأخيرة علتها .

ولا يرد على هذا الفرض قول ابن سينا [ وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ؛ إذا

كان كل واحد منها معلولاً وعلته أولى بذلك منه ] لا يرد هذا القول ؛ لأنه إنما يرد ، حين

نختار للعلية بعضاً من السلسلة مسبقاً ببعض آخر ، لأنه حينئذ يصح أن يقال : إن البعض السابق أولى بالعلية من المسبوق ؛ لأن هذا البعض السابق هو نفس علة هذا البعض المسبوق ؛ فكيف يقال : إن البعض المسبوق علة ، ولا يقال لسابقه وعلته : إنه العلة . ونحن لم نختَر بعضاً يكون قبله بعض آخر ؛ لأننا أخذنا كل السلة ، ما عدا الحلقة الأخيرة منها ، علة ، وأخذنا كل السلسلة ، بما فيها الحلقة الأخيرة ، معاولاً .  
 فماذا يصنع ابن سينا ؟ لاشيء إلا أن ينقطع دون الوصول إلى قوله الأخير الذى اعتبره نتيجة وهو قوله : [ وإما أن تقتضى علة خارجة عن آحادها ، وهو الباقي ] .  
 فما دام بعض الفروض السابقة لم يتم بطلانه ، فلا يتعين الفرض الأخير ، للقبول .

\* \* \*

هذا نمط من أنماط التفكير القديم ، ولعله كان رائجاً ونافعاً ، فى الماضى ، أما الآن ، فقد تغير الوضع عن ذى قبل ، تغيرت أساليب الناس فى الفهم وغير الفهم ، ولم يعد يرضيهم ما كان يرضى الناس قبلهم .  
 إن الناس كان لهم فى الماضى فضل ثقة فى شئون العقيدة فكان أى كلام يقال فى تأييدها يرضيهم ، حتى لقد كانوا يستوحون الدين معرفة بعض شئون الكون ، وكانوا يغمضون أعينهم عما فى الكون ويسألون المشتغلين بالعلوم النظرية عن محتوياته ، وكان أرباب العلوم النظرية يقنعهم أن يتبينوا تلازماً فكرياً بين قضية وقضية ، ليؤكدوا أن الواقع الخارجى صورة مما تقرره القضية اللازمة ما دامت القضية الملازمة تجرد ما يؤيدها من رأى ، أو تجربة محدودة ، تقوم على وسائل غير تامة .

أما الآن فقد فتح الناس أعينهم على الكون ذاته وغدوا على ولوج فى فضائه المترامى قادرين ، وتحدثوا عن أشياء قالوا : إنهم شاهدوها هنالك ، ناقضوا بها كثيراً مما كان يظن الناس أنهم يعلمونه من قبل . فلم يعد فى هذه الحال التى تمرد الناس فيها على القديم ، وتملكتهم شبه نشوة المنتصر ، من المفيد أن يظل رجال العقيدة ، قانعين بتريد أقوال كان لها فى الماضى قداستها ، إنه لا بد لهم أن ينزلوا إلى الميدان ، وأن يعرفوا الوسائل المستعملة فيه ، والأهداف التى تستعمل فيها هذه الوسائل ، وأن يفيدوا ويستفيدوا وأن يأخذوا ويعطوا ، وأن يلائموا بين طرائق تفكيرهم ، وطرائق تفكير الناس ، وليكن لهم فى سلفهم أسوة ، فلست أظن أن الأئمة المجتهدين الذين وضعوا لاستنباط الأحكام الفقهية طريقاً ومنهجاً ، سموه «أصول الفقه» وجعلوا الفقه أبواباً ومسائل وقضايا ، يجانبها أدلتها من الكتاب تارة ، ومن السنة

تارة أخرى ، ومن الإجماع ثالثة ، ومن القياس رابعة ، ووضعوا للأحاديث علماً خاصاً سموه المصطلح ، وصنفوها وجعلوها أبواباً ، ومراتب منها الصحيح ومنها الحسن إلى آخر ما جاء عنهم في هذا الشأن من اصطلاحات .

ووضعوا تفاسير للقرآن ، وعلوماً بينوا فيها معانيه الغامضة ، وترتيب آياته ، وناسخها ومنسوخها إلى آخره ، ووضعوا علم الكلام الإسلامى ، وضّحوا فيه عقيدة الإسلام مع أن الحال في عهد الصحابة لم يكن فيه شيء من ذلك كله .

أقول : لست أظن أن علماء المسلمين قد وضعوا ذلك كله ، تحت تأثير شهوة عقلية محضة ، بل لابد أن تكون هناك دواعٍ خارجية من ظروف الجماعة التي عاشوا بينها ، استدعت أن يقوموا بهذه المحاولات التي انتهت بهذا الصرح الشامخ من العلوم الإسلامية التي عمرت بها المكتبات في أنحاء العالم قديماً ، وما زالت تعمر بها حتى عصرنا الراهن .

فإذا تغيرت ظروف المجتمع ، أصبحت الحال تستدعى نشاطاً جديداً يكون من آثاره ثروة علمية جديدة تقضى بها حاجات المجتمع والناس ، ويظهر من خلالها ضوء الإسلام اللامع ، ليصح لنا ما ندعيه ، من أن مبادئ الإسلام صالحة لكل زمان ومكان ، فلماذا نلوذ بالكسل ، ونغضى كسلنا هذا بدعوى أن في عمل العلماء السابقين غناء ، مع أن العلماء السابقين أنفسهم لو كانوا بين أظهرنا الآن ، لما رضوا أن يقتصروا على بضاعة تجاسر الناس على القدح فيها والنيل منها . فلا أقل من أن يعاد عرض هذه البضاعة في أسلوب جديد ، ولاداعي لأن نبرر رضاءنا بوضعنا القائم بأشياء لا تبرره .

وما يقال في هذا المقام أن حماة العقيدة الإسلامية لا يعرفون اللغات الأجنبية ولا بد لهم لكي ينزلوا إلى الميدان مسلحين أن يعرفوا هذه اللغات الأجنبية ليطلعوا من خلالها على ما جد من علم ومعرفه .

ولا شك عندي أن هذا ليس علاجاً للموقف ، بل تعقيد له ؛ ذلك أن هناك كتباً باللغة العربية عاجلت كثيراً من المسائل التي لها صلة وثيقة بالعقيدة الإسلامية وعلومها ، فلماذا لم يقرأها أولئك الذين يزعمون أن الجهل باللغات الأجنبية هو العقبة الوحيدة أمامهم . إن الكتب التالية :

- ١ - المنطق الوضعي  
 ٢ - نحو فلسفة علمية  
 ٣ - خرافة الميتافيزيقا  
 للدكتور زكي نجيب محمود

تعالج مسائل هي من أخطرها القضايا التي يهتم رجال العقيدة الإسلامية أن يطلعوا عليها ، فهل فعلوا ؛ مع أنها باللغة العربية ؟  
 فإذا لم يقرءوا هذه الكتب . والكثير من نظائرها مكتوب باللغة العربية ، كان ادعاء أن الجهل باللغات الأجنبية ، هو العقبة الكثرود في طريقهم ليس إلا وسيلة فقط لإدخال اللغات الأجنبية في معاهدهم .

وما دامت الحاجة غير داعية إلى تعلم جميعهم هذه اللغات ، كانت هذه اللغات ليست سوى مزاحم جديد يزيد من الضعف العام بالعلوم الأصيلة من لغة عربية ، وفقه وتفسير وحديث وتاريخ إسلامي وهكذا وهكذا من العلوم الأساسية .

إن الضعف في هذه العلوم هو الداء الأصيل فيما يعانیه حماة الدين من عجز عن مسايرة روح العصر ؛ فإنه لو كانت هذه العلوم مفهومة لهم فهماً دقيقاً ، لكان التصرف فيها ميسوراً ، ولكان النقص الذي يحول دون مسايرتها لروح العصر . مدركاً معروفاً ، ولكان استكماله ممكناً ؛ فإن الذي يعرف لعبة ما معرفة جيدة ، إذا ما وجه إليه نقد بخصوص بعض حركاتها ، أمكنه أن يصحح موقفه منه بسهولة ، أما الذي لا يتقن هذه اللعبة إذا وجه إليه نفس النقد ، كان جهله بمعظم حركاتها عائقاً له عن تصحيح موقفه بخصوص ذلك النقد الذي لا يتيسر تصحيحه إلا للعارف .

فإذا ما أدخلت في مناهجهم علوم أخرى كاللغات الأجنبية التي ليست بضرورية لهم جميعاً - لأن كثيراً من الكتب العربية تحتوي من المعلومات التي يراد تعلم اللغات الأجنبية للاطلاع عليها ، الشيء الكثير ؛ ولأن الذين سيقومون بالتوفيق بين علوم الدين وعلوم الدنيا ، ليسوا جميع الأفراد بل طائفة قليلة منهم - كانت عاملاً من عوامل تمكين الداء الأصيل الذي هو الضعف العام في مواد الدين واللغة العربية .

وأضرب للقارئ مثلاً يعرف منه مبلغ الضعف في العلوم الأصيلة ، إن معلومات الطالب الذي يمتحن في الشهادة العالية قد تدلت إلى حد أن أصبح يعرب هذه العبارة

التالية [ العالم ما سوى الله من الموجودات ]

هكذا : [ سوى ] فعل من أخوات كان ولفظ [ الله ] بالرفع اسمها ، و [ من الموجودات ]

خيرها .

إن هذه ليست حال فرد واحد من الطلاب — ولو صح أنها حال فرد واحد ، لما كان هناك ما يرر وصول مثل هذا الطالب إلى الشهادة العالية — ولكنها حال الجمهرة منهم ، ولو لم يكن ذلك حال الجمهرة ، ولم يكن لمثل هذا الطالب نظراء كثيرون ، لما أمكن لمثله أن يعيش بين طلاب يبعد بينه وبينهم الفرق ، ولكنه عاش ووصل إلى آخر الشوط ، ومن يدرى فلعله نجح وحصل على الشهادة العالية .

فبالله عليك قارن هذا المستوى بطلاب العالمية قديماً ، لا ، ليس هكذا ينبغي أن يقال ، وإنما ينبغي أن يقال : قارن هذا الطالب بطلاب السنة الأولى الابتدائية قديماً ، ذلك الطالب الذي كان يحضر كتاب الكفراوي ، إن الفرق بينهما فرق ما بين طالب ومدرس . فطلاب العالمية حديثاً هو بمنزلة التلميذ من طالب الكفراوي قديماً .

فا نظر إلى أي حد انحط المستوى في علوم اللغة .

والحال في اللغة العربية مثال للحال في العلوم الأخرى ، علوم التوحيد والمنطق والتفسير والحديث والفقهاء ، وما إليها ، ولا يمكن إلا أن يكون الحال في العلوم كلها متقارباً ؛ إذ لا يعقل أن يكون الطالب بارعاً في المنطق والتوحيد ، أو في التفسير والحديث ، وفي جميع العلوم ثم ينزل مستواه في اللغة العربية وحدها حتى يقول ( سوى ) فعل من أخوات كان ولفظ الجلالة اسمها ، و ( من الموجودات ) خيرها .

فلا بد أن يكون الضعف عاماً في جميع العلوم ، فإدخال لغة واحدة أو عدة لغات أجنبية ، لن يكون له من أثر سوى زيادة الضعف في هذه العلوم ؛ ثم إن هذه اللغة ليست مطلوبة إلا بقدر الحاجة إلى مبعوثين في الخارج يبشرون بدعوة الإسلام في بلاد لا تعرف العربية ، وهذه الحاجة تقدر بما يقل عن واحد في المائة ، فلماذا يفرضون على تسعة وتسعين في المائة لغة لا حاجة لهم بها ، وهي مع ذلك عبء جديد عليهم يزيد من ضعفهم في العلوم الأساسية .

هذا هو رأينا نعلنه بصراحة ، وفاء بواجب النصيحة الواجبة ، والله يتولانا جميعاً

بعونه ورعايته .

## وجود الله

إن وجود الله أوضح من وجود الشمس ؛ إن إيماني به كإيماني بوجود نفسي ، وإن القول بأن المادة التي لأحياة فيها ولاشعور لها ، هي مصدر كل ما في الكون من حياة وأحياء ، ودقة وإحكام وإتقان ، لأشد سخفاً من القول بأن هذا الطفل الرضيع هو والد هذا الرجل الكبير .

إن الوقوف عند التجربة وإنكار ما عداها من وسائل المعرفة ، نكسة في تاريخ الإنسانية وتأخر ورجعية . إنه يمثل دور الطفولة في مراحل تطور البشرية ، ألا ترى أن كل شيء في نظر الطفل هو مادة ، ولاوجود عنده إلا لما هو مادي .

ثم إذا كانت التجربة هي العلم عن طريق الحواس . فماذا علمنا أن الكتل أعظم من الجزء ؟ قد يقال : عن طريق التجربة ؛ لأننا رأينا أن البيت أعظم من الأجزاء المكونة له ، ورأينا أن الكتاب أعظم من كل ورقة على حدة من الأوراق المكونة له وهكذا .

ولكن : هل الحكم بأن الجزء أعظم من الكل ، والحكم بأن الحديد يتمدد بالحرارة ، سواء في الدرجة فلا تفاوت بينهما بقوة ولا بضعف .

نعم إن من أجرى تجربة النار والحديد ، وشاهد الحديد يتمدد بالحرارة لا بد أن يحكم أن الحديد يتمدد بالحرارة ، ولكن هل يجد في نفسه مبررات كافية للحكم بأن الحديد لا بد أن يتمدد بالحرارة ، ولا يمكن أن يكون الحديد إلا كذلك ، مثل ما يقول : الكل أعظم من الجزء ، ولا يمكن إلا أن يكون الكل أعظم من الجزء ؟

إن من يقول : الكل أعظم من الجزء ، ليس في حاجة إلى أن يقول : إن التجربة دلت على ذلك . ولكن من يقول : الحديد يتمدد بالحرارة ، لا بد أن يقول : إن التجربة دلت على ذلك .

وإذن فهناك أحكام نصدها جازمين ، ولا نجدنا بحاجة إلى أن نقول إن التجربة دلت عليها ، وهناك أحكام أخرى لا بد لإصدارها من الاحتماء بالتجربة التي كانت مصدرها .

وبخصوص الحكم الأول نستطيع أن نقول : . ولا يمكن في حال من الأحوال أن يكون

الكل إلا أعظم من الجزء .

وبخصوص الحكم الثانى ، لانستطيع أن نقول : ولا يمكن فى حال من الأحوال إلا أن يتمدد الحديد بالحرارة .

كذلك إذا كنا قد رأينا فى بلادنا أن الأطفال التى تولد إنما تنتج من أب وأم . فإذا عممنا هذا الحكم على الأطفال التى تولد فى أمريكا دون أن نرى كيف تنتج الأطفال هناك ، هل تكون التجربة هى وسيلة التعميم فى الحكم ؟ أم التجربة تعطى حكماً جزئياً فقط ، أى تكشف عن وصف قائم فى المادة التى تجرى عليها التجربة ؟ والتعميم يأتى من قوة أخرى غير الحواس التى أجريت التجربة بمباشرتها ؟ لاسبيل إلى القول بأن الحكم العام يستفاد من الحس المباشر . ولو كان الحكم العام يستفاد من الحس المباشر ، لما استعملت كلمة [ إذن ] فى الأحكام الحسية قط .

لأن مفاد كلمة [ إذن ] نقلة من شىء حاضر ، إلى شىء غير حاضر ؛ إننا إذا وضعنا قطعة من الحديد فى النار ، فتمددت ، كان الحكم الذى أدركه الحس هو أن هذه القطعة من الحديد تمددت بالحرارة ، ولكن إذا قلنا : إذن كل الحديد يتمدد بالحرارة لم يكن مفاد هذا القول . أننا أدركنا بالحس أن كل الحديد يتمدد بالحرارة ، ولكن مفاده أننا بعد أن أجرينا التجربة على قطعة خاصة من الحديد مثلاً قسنا غيرها عليها ، وقررنا أن حكم غير هذه القطعة مثل حكمها .

فكلمة [ إذن ] انتقال من الوضع الجزئى الذى دخل فى نطاق التجربة ، إلى وضع كلى عام يشمل كل أجزاء الحديد الأخرى التى لم تجر عليها التجربة . وإذن فى الإنسان قوة غير هذه الحواس الظاهرة ، التى تجرى التجارب المادية تحت ملاحظتها .

فبهى هذه القوة التى هى أقوى من الحس ومشرقة عليه وموجهة له ، علمنا أن هذا العالم المليء بالعجائب والأسرار له صانع ، ولا يدخل فى حساب هذه القوة أن هذه العجائب والأسرار ، هى من صنع ما لا سبيل له إلى أن يصنع ؛ إذ كيف تصنع المادة الميتة فاقدة الشعور ، هذه البدائع والغرائب والعجائب .

وإنى لسائل أصحاب التجربة هذا السؤال : هل لو وضعنا فى علبة من الخشب مثلاً مجموعة كبيرة من الحروف المعدنية التى تستعمل فى الطباعة ، تكفى لتكوين

فقرة تامة من الكلام المحكم الرصين ، تصور حادثة وقعت تصويراً صحيحاً - وضعاً مشوشاً غير مرتب ، ثم هزنا العلبة هزاً قوياً يحرك جميع ما فيها من حروف وهي محكمة الغلق ، ثم فتحنا العلبة - أي يمكن أن تتضام الحروف المناسبة بعضها إلى بعض حتى تكون كلمات ، ثم الكلمات المناسبة بعضها إلى بعض حتى تكون جملاً صحيحة ، ثم الجمل بعضها إلى بعض حتى تكون الفقرة المطلوبة ؟ هل يجوز ذلك ؟ فإذا جوزوا حدوثه مرة ، هل يجوزون حدوثه ثانية ؟ وإذا جوزوا حدوثه ثانية ، هل يجوزون حدوثه ثالثة ورابعة وخامسة وعشرات ومئات وآلاف وملايين المرات ؟

بحيث تصبح المصادفة البحتة سبباً لهذا العمل الدقيق المحكم ؟ أظنهم لا يكابرون فيقولون : إن المصادفة البحتة تكفي لأن تصنع ذلك ، ملايين المرات ولو بلغ بهم العناد والمكابرة حدًّا يقولوا معه بجواز ذلك ، لسألناهم مرة أخرى أليس تكوين الإنسان أعجب من تكوين الفقرة المشار إليها سابقاً . أليس تكوين أجهزة الإنسان الدقيقة التي حير العلماء قرونًا عديدة كشف أسرارها ، أعجب من تكوين جمل هذه الفقرة ؟ أليس تكوين جهاز التنفس أعظم من تكوين جملة من هذه الفقرة ؟ وجهاز الدورة الدموية أعظم من جملة أخرى ، وجهاز السمع أعظم من جملة غيرها ، وجهاز البصر أعظم من جملة كذلك ، وهكذا وهكذا من الأجهزة الدقيقة التي لا سبيل إلى تصور شيء أدق منها ، وربما زاد عددها على عدد جمل الفقرة المشار إليها ؟

فالإنسان الواحد ، إذن أعجب تكويننا ، وأغرب خلقاً ، من تكوين وخلق الفقرة المشار إليها ، بل إن غير الإنسان ، من الحيوانات الكثيرة التي نعلمها والتي لانعلمها . يشارك الإنسان في دقة الصنع وغرابة التكوين .

فانظر إذن كم عدد أفراد الإنسان في جميع البلدان ، وفي جميع الأعصار ، وكم عدد الحيوانات كذلك ، فإذا كان كل واحد منها أعجب من تكوين الفقرة المشار إليها ، فكيف يكون بعيداً وبعيداً جداً ، أن يحصل كل ذلك نتيجة المصادفة البحتة ؟

وإلى هذه النشأة البديعة العجيبة ، نشأة الإنسان والحيوان والنبات من المادة الميتة التي لا حياة فيها ولا شعور يشير الكتاب الكريم بقوله: [ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ] .

وإذا انتقلنا من العالم الأصغر إلى العالم الأكبر ، إذا انتقلنا إلى الشمس والقمر والأرض ومثلاً وجدنا بينها من تناسب في الحركة والقرب والبعد ، ما ينشأ

عنه الضوء والحرارة في الأرض بالقدر اللازم للأحياء على ظهرها ، فليل ونهار ، في الأول سكون وراحة ، وفي الآخر يقظة وعمل ، [أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لَيْسَكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا] [وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ] يقدرهما جل شأنه بما يتناسب مع قدرة الإنسان ، فالإنسان لا يقدر أن يشام دائماً ، ولا أن يعمل دائماً ، فكان له وقتان وقت راحة ، ووقت عمل : [قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ؟ . وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ] <sup>(١)</sup> .

ضوء وحرارة ، حر ، وبرد ، مطر وجفاف ، ماء ويابسة ، وديان ، وجبال ، أنهار ونبات وحيوان ، وإنسان ، [وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ ، إِنْ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ] <sup>(٢)</sup> .

انظر كيف تتحرك الأرض حول نفسها من الشرق إلى الغرب ، لينشأ من ذلك الليل والنهار ، ثم كيف تتحرك على محور مائل ، لينشأ من ذلك اختلاف الليل والنهار طولاً وقصراً ، ثم كيف تتحرك حول الشمس لتنشأ الفصول المختلفة ؟ ثم كيف يتحرك القمر بحيث تنشأ الشهور القمرية ، وبحيث يضيء لنا الليل ؟ ثم كيف تتحرك الشمس والقمر والأرض كلها ، مع حفظ التناسب القائم بينها في الفضاء الفسيح ، بحيث لا يعلم أحد من أين تبدأ مسيرها ، ولا أين تتجه .

[وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ . وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ . وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا هُنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ ، وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ . وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ] <sup>(٣)</sup> .

(١) سورة القصص آيات (٧١) ، (٧٢) .

(٢) الرعد .

(٣) سورة يسن آيات (٢٧) (٢٨) (٢٩) .

[إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ  
لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْتَقُونَ<sup>(١)</sup>]

[إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، وَالْقُلُوكِ الَّتِي  
تَجْرِي فِي الْبَحْرِ يَمَا يَنْفَعُ النَّاسَ ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ  
الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ، وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيغِ الرِّيَّاحِ ، وَالسَّجَابِ  
الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ<sup>(٢)</sup>].

[وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ، مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ<sup>(٣)</sup>]

[إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ  
الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ ، وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ ، رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ . رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ  
تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ . رَبَّنَا إِنَّنا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي  
لِلْإِيمَانَ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا . رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا  
مَعَ الْأَبْرَارِ . رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا  
تُخْلِفُ الْعِوَادَ . فَاستَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ  
أَوْ أَنْتَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ . فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي  
وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ ، وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا  
الْأَنْهَارُ ، فَوَآبِأَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ . وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ .

لَا يَغُرُّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ . مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ  
وَيَسَّسُ الْيَهَادُ .

لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا  
نُزُلًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ<sup>(٤)</sup> .

(١) سورة يونس آية (٦) . (٢) البقرة آية (١٦٤) (٣) الأنبياء آية (١٦) .

(٤) آل عمران الآيات ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ .

والشمس والقمر والأرض توابع أخرى ، من مجموعها يتكون ما يسمى بمجموعتنا الشمسية ، ثم إن هناك مجموعات شمسية أخرى ، يتكون من مجموعها ما يسمى بحجرة .

نشرت صحيفة الجمهورية الصادرة في ٣٠ من جمادى الآخرة سنة ١٣٧٩  
تقول :

[ اكتشاف نجوم أقدم من الشمس . عمر المجموعة الجديدة ٢٤ بليون سنة .  
إن هذه المجموعة تبعد عن الأرض بمسافات تراوح بين ٣٠٠٠، ١٨٠٠٠ سنة ضوئية ،  
وأنها تقع رغم ذلك داخل الحجرة التي تعتبر مجموعتنا الشمسية جزءاً منها )

انظر ما تكونه المسافة التي تقدر بـ ١٨٠٠٠ سنة ضوئية ، إنها مسافة تعجز قدرة  
الإنسان عن تصور مداها ، ومع ذلك فهي ترتبط بنا وبمجموعتنا الشمسية بروابط  
بحيث يتكون منها كلها وحدة تسمى بحجرة ، ثم هل هناك مجرات<sup>(١)</sup> غير مجرتنا هذه ؟  
إن كان العلم قد اكتشف مجرات أخرى ، فهل عرف مدى ما تكونه المسافة بينها ؟  
فإذا كانت أجزاء الحجرة الواحدة يبعد بعضها عن بعض بما يساوي ١٨٠٠٠ سنة  
ضوئية ، فما بعد ما تكونه المسافة بين حجرة وحجرة ؟ وإذا لم يكن العلم قد اكتشف أن  
هناك مجرات أخرى ، فليس ذلك دليلاً على أنه ليس هناك مجرات أخرى . فإن المجموعة  
الجديدة التي اكتشفها العلماء ونشرت عنها الجمهورية بتاريخ ٣٠ من جمادى الآخرة  
سنة ١٣٧٩ لم تكن معلومة قديماً .

تصور سعة هذا العالم ، وعدد محتوياته ، وضخامة كل واحدة منها ، وما  
عسى يكون في كل واحدة منها من مخلوقات [ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ]

[ نشرت الجمهورية الصادرة في ١٥ من رجب سنة ١٣٧٩ تقول :

[ مخلوقات الفضاء بدأت الاتصال بالأرض . . تلقى علماء الفلك في مرصد  
« كافنديش » بالقرب من « كامبردج » إشارات من الفضاء لم يستطيعوا تفسيرها ،

(١) نعم قد ثبت أن هناك ١٠٠,٠٠٠ بحجرة تؤكد علم الإنسان بها ٥٠,٠٠٠ بحجرة هي الآن  
تحت المراقبة ، هذا ما دخل تحت علم الإنسان ، أما ما لم يدخل تحت علمه فإله أعلم به .

قال هؤلاء العلماء : إنهم لا يشكون في وجود كائنات حية في عالم الفضاء [ تصور كل ذلك ، وتصور النظام القائم بينها ، في حركاتها وتجاذبها ، بحيث لم تتصادم ولم تتعارض ، ولم يعطل بعضها سير بعض ، أو يدمر بعضها بعضاً ، رغم أنها تسبح في الفضاء ، كما يسبح السمك في الماء ، فكان من الممكن جداً ، أن تتصادم وأن تتضارب .

أكل ذلك وليد الصدفة ؟ أيها الماديون ، إنكم لا تمثلون الإنسانية المتحضرة بجمودكم على أسلوب واحد من أساليب المعرفة ، وإذا كان قصارى شأن تجربتكم أن تنكر لما تقتضى به البداهة من أن هذا الكون العظيم القدر المحكم الصنع الدقيق الإبداع ، له صانع حي قادر عليم حكيم ، فهي بهذا التنكر تقيم الدليل على قصورها وقصوركم وضعفها وضعفكم .

\* \* \*

ولقد مرت الإنسانية في بعض عصورها بمثل ما تمرّون به من جمود في الفكر ، وقصور في التصور ، فلجأت إلى الأحجار تصنع منها أصناماً تعبدها أو إلى الحيوانات تقدسها وتضع جباهها على الأرض أمامها ، حين كانت في حالة لا تسمح لها بالاعتراف بخالق الكون لآتره ، وإذا كانت في حالة لا تسمح لها إلا بالاعتراف بالمادة .

## أشكال القياس

هذه هي النقطة الرابعة : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس التي وعدنا سابقاً بدراستها . وهي : هل أشكال القياس أربعة ؟ أو هي ثلاثة فقط ؟ أعني هل أرسطو واضع المنطق وواضع القياس بصفة خاصة ، جعل أشكال القياس ثلاثة فقط ؟ أو جعلها أربعة واعترف بكل واحد منها ؟ أو جعلها أربعة وأهل واحد منها ؟ بكل واحد من هذه الأقوال قال فريق من الباحثين ، ولكل فريق أدلة ومبررات يورر بها قوله . والتاريخ مادة تتسع عادة للخلاف وللأقوال المتضاربة المتقابلة ، ولكن ما دام كل قول يعتصم بمبررات تؤيده ، فهناك مجال لنظر العقل في هذه المبررات .

وقد دخلت هذه المعركة عام ١٩٤٧ حين أخرجت كتاب الإشارات ، فقد عرضت في تعليقتي عليه إلى هذه المسألة ، ونظرت في الأقوال التي قيلت ، وفي المبررات التي أيدت كل قول ، وقد وجدت بينها مجالاً لقول جديد يقال ، وكان هذا القول ليس إلا استنباطاً من بعض عبارات عزائها أصحاب هذه الأقوال إلى أرسطو . وكان غريباً في نظري أن يروى بعض أصحاب هذه الأقوال عن أرسطو هذه العبارات مؤمنين بصدقها ، ثم يظل الخلاف بينهم قائماً على نطاق واسع يذكر فيه الرأي ونقيضه ، مع أن هذه العبارات تدل دلالة تبلغ حد الصراحة ، على وجهة نظر تكاد تكون محددة تحديداً لا يتسع لكل هذا الخلاف .

وفي عام ١٩٥٩ ، وعلى وجه التحديد في شهر ديسمبر من هذا العام ، بينما أنا أحقق عبارة ابن سينا القائلة<sup>(١)</sup> :

[ أما القسمة فتوجب أن يكون الحد الأوسط :

إما محمولاً على الأصغر ، موضوعاً للأكبر .

وإما بعكس ذلك .

وإما محمولاً عليهما جميعاً .

وإما موضوعاً لهما جميعاً .

لكنه ، كما أن القسم الأول - ويسمونه الشكل الأول - قد وجد كاملاً "فاضلاً" جداً ، تكون قياسيته ضرورية النتيجة ، بينة بنفسها ، لا تحتاج إلى حجة .

كذلك وجد الذي هو عكسه بعيداً عن الطبع ، يحتاج في إبانة قياسية ما ينتج عنه ، إلى كلفة متضاعفة شاقة . ولا تكاد تسبق إلى الذهن والطبع قياسيته .

ووجد القسمان الباقيان ، وإن لم يكونا يبني قياسية ما فيهما من الأقيسة ، قريبين من الطبع ، يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل أن يبين ذلك ، أو يكاد يبين ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه ، فتلاحظ لمية قياسيته عن قرب ، ولهذا صار لهما قبول ،

ولعكس الأول إطرار ]

تمهيداً لإخراجها في ضمن المنطق ، مع شرح نصير الدين الطوسي الذي أقرأ شرحه للمنطق لأول مرة بهذه المناسبة ، إذا بي أفاجأ بنصير الدين الطوسي يصرح

(١) الفصل الرابع من « النهج السابع » من الإشارات .

تصريحاً بما استنبطته أنا في عام ١٩٤٧ استنباطاً .  
ولو كنت أعلم آنذاك أن نصير الدين الطوسي قد سبق إلى رأى حاسم فيما دار بيني  
وبين بعض الكاتبين من خلاف ، لنقلت رأيه وأيدت نفسى به .  
وتبدأ المسألة من قول بعض الكتاب<sup>(١)</sup> .  
[ ويعتمد أرسطو هنا على الما صدق ؛ لأن مده الوجهة أسهل ، وأكثر إيضاحاً لماهية  
القياس .

ولكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبر المفهوم : لأن الحكم عنده وصف شىء بشىء ،  
قبل أن يكون إدراج شىء تحت شىء .  
واعتبار الما صدق في المقدمتين ، يؤدي إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط ؛ ذلك  
أن الأوسط :

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر :

وإما أن يكون أكبر منهما .

وإما أن يكون أصغر منهما .

أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر ، هو اعتبار موضع الأوسط على  
ما فعل « جالينوس » من بعد فخرج له تصنيف جديد هو المذكور في الكتب الحديثة  
المتداولة .

على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط في كل شكل ، إلا أن هذه الوجهة ثانوية  
عنده . ثم هو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه  
« ثاوفراسطس » أضرباً تابعة للشكل الأول [

وقد راعى من هذا القول أن يقال :

أولاً : إن « أشكال القياس ثلاثة فقط » عند أرسطو

وثانياً : إن أرسطو « يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع » .

راعى ذلك لأن الجهل بالشكل الرابع ، مع معرفة أضربه ، كلام غير مفهوم ؛  
لأن أضرب الشكل ، هى الشكل ، فكيف تكون الأضرب معروفة ، والشكل غير  
معروف .

(١) الأستاذ يوسف كرم في كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية) ص ١٥٨ ط أولى .

ولمى جانب هذا القول الغريب ، نجىء الدعوى الأخرى أن « ثاوفرأسطس » جعل أضرب الشكل الرابع تابعة للشكل الأول .

فكيف تلحق أضرب\* بشكل لا تكون تلك الأضرب وليدة له ؟

فدعاني هذا الكلام إلى أن ألاحظ أن تعريف أرسطو للشكل الأول لم يجر على الطريقة التي جرى عليها تعريف المتأخرين له ، الذين يجعلون الأشكال أربعة ، ذلك أرسطو يقول في النص الذى اقتبسته من الأستاذ « يوسف كرم » :

[ الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر

وإما أن يكون أكبر منهما

وإما أن يكون أصغر منهما ]

ويجعل الأستاذ يوسف كرم القسم الأول ، هو الشكل الأول

و « الثانى » « الثانى »

و « الثالث » « الثالث » .

ولاشك أن قول أرسطو [ الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من

آخر ]

يشمل ما يسميه المتأخرون : « الشكل الأول » و « الشكل الرابع » .

فقلت : إذا صح ما يرويه الأستاذ « يوسف كرم » عن أرسطو ، فلا شك فى أن أرسطو يكون قد عرف الشكل الرابع ، وجعل له هو والشكل الأول حقيقة تعريفية واحدة ، هى المذكورة فى القسم الأول ، فلا شك أنها تشمل « الشكل الأول » و « الشكل الرابع » فى صورتيهما المعروفتين عند المتأخرين .

وفى هذا الاكتشاف ، الذى أعتبر نفسى أول من نبه عليه ، فى هذا الوقت ، إذ لم أكن قد اطلعت على « الطومى » بعد ، ولم يذكر الطومى<sup>٥</sup> أحد من دخل معنى فى مجال هذا النقاش .

أقول فى هذا الاكتشاف تفسير صحيح سليم للقول : بأن [ أرسطو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ] والقول بأن [ تلميذه « ثاوفرأسطس » جعلها تابعة للشكل الأول ]

فإن معرفة أرسطو لأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ، لايتأتى من دون معرفة الشكل الرابع نفسه .

وفى إدماجه فى الشكل الأول، والاقْتصار فى التمثيل على أضرب الشكل الأول ، ما يسوغ القول بأن أرسطو « يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع » .  
وفى سعة تعريف الشكل الأول سعة تتسع للشكل الرابع ، ما يسوغ لـ « ثاوفراسطس » أن يلحق الأضرب الخمسة الخاصة بالشكل الرابع بالشكل الأول ، الذى ذكرت حقيقته على لسان أرسطو شاملة لحقيقة الشكل الرابع .

إلى هذا التحقيق انتهت عام ١٩٤٧ . ولم يحملنى سخط من مخالفتهم فى رأى وقتذاك — ذلك السخط الذى لم يستطيعوا أن يبرروه بأية محاولة علمية — على أن أتزحزح عن موقفى قيد شعرة ؛ لذلك ما أعظم سعادتى الآن حين أجد « نصير الدين الطوسى » يؤيدنى فى هذا الرأى ، ويقف بجانبى ضد من خالفونى فيه ، وما أظن أن مخالفتهم وقتذاك إلا مخالفة الحائق على من سبقه إلى رأى تخلف هو عن إدراكه ، لا مخالفة من يظن أنه مصيب ، وأن مخالفه مخطئ .

نعم ما أعظم سعادتى بقول « نصير الدين الطوسى » فى شرح الإشارة التى نقلناها سابقاً ما يأتى :

[ المتقدمون قسموها — يعنى الأشكال — إلى ما يكون الأوسط :

محمولاً فى إحدى المقدمتين ، موضوعاً فى الأخرى .

وإلى ما يكون موضوعاً فيهما .

وإلى ما يكون محمولاً فيهما .

فأخرجت القسمة الأشكال الثلاثة .

ولم يعتبروا انقسام الأول إلى قسمين فلم تخرج الشكل — الرابع — قسمين .

والتأخرون . . . إلى آخره ]

هكذا يصرح « نصير الدين الطوسى » تصريحاً واضحاً أن القسم الأول — وهو

ما يكون الأوسط فيه « محمولاً فى إحدى المقدمتين موضوعاً فى الأخرى » — ينقسم

إلى قسمين أحدهما ، هو « الشكل الأول » والثانى هو « الشكل الرابع » وهو ما انتهت

إليه أنا فى عام ١٩٤٧ استنتاجاً .

نعم إن هناك فرقاً<sup>(١)</sup> بين العبارة التي استنبطت منها أنا أن «الشكل الرابع» داخل في تعريف «الشكل الأول» .

وبين العبارة التي جعلها « نصير الدين الطوسي » شاملة للشكلين « الأول » و « الرابع » .

فالعبارة التي استنبطت أنا منها ما استنبطت ، هي قول الأستاذ « يوسف كرم [ الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر] ولاشك أن التعميم في قوله [ أكبر من طرف ، أصغر من آخر] تشمل الصورتين الآتيتين :

#### الأولى هي :

كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم . ∴ كل إنسان جسم .  
فإن « الحيوان » الذي هو الحد الأوسط ، أكبر من « الإنسان » الذي هو أحد الحدين الآخرين ، وأصغر من « الجسم » الذي هو الحد الآخر من الحدين الآخرين وهذه الصورة تمثل « الشكل الأول » .

#### والثانية هي :

كل إنسان حيوان . وكل كاتب بالفعل إنسان . ∴ بعض الحيوان كاتب بالفعل .

فـ [ الإنسان ] الذي هو الحد الأوسط ، أصغر من [ الحيوان ] الذي هو أحد الحدين الآخرين ، وأكبر من [ كاتب بالفعل ] الذي هو الحد الآخر من الحدين الآخرين . والعبارة التي جعلها « نصير الدين الطوسي » قابلة للانقسام إلى قسمين هي قوله :

[ إما يكون الأوسط محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعاً في الأخرى ]

وكون الأوسط محمولاً في إحدى المقدمتين لاعلى التعيين ، وموضوعاً في أخرى لاعلى التعيين يشمل نفس المثالين السابقين .

والنتيجة واحدة ، وهي أن القسم الأول الوارد عن أرسطو — سواء كان الوارد عنه هو

(١) ففي عبارة الطوسي نظر إلى جعل أساس التقسيم هو مكان الأوسط . وفي عبارة الأستاذ كرم نظر إلى جعل أساس التقسيم هو رعاية الماصدق .

العبارة التي رواها الأستاذ « يوسف كرم » أو العبارة التي رواها « نصير الدين الطوسي » -  
شامل لما يسمى عند المتأخرين « الشكل الأول » و « الشكل الثاني » .  
ولقد احتطت للأمر حين قلت - في التعليق على عبارة الأستاذ « يوسف كرم »  
وأنا أخرج « الإشارات » عام ١٩٤٩ - [ إن صح ما يرويه الأستاذ « يوسف كرم »  
عن « أرسطو » من أن التقسيم الوارد عنه هو هكذا : الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف  
وأصغر من آخر . . . إلخ ]

إذ قد تركت الباب مفتوحاً لما عسى يكشف عنه البحث من أن الذي ورد عن  
أرسطو هو شيء آخر غير ما يرويه الأستاذ « يوسف كرم » . وقد ظهر أن « نصير  
الدين الطوسي » عنده شيء آخر غير الذي عند الأستاذ « يوسف كرم » .  
ولكن من حسن الحظ أن النتيجة التي استنبطتها متأية على كل من الروايتين .  
وأرى أن أسوق هنا نص البحث الذي علقته به على طبعة سنة ١٩٤٩ لأنه يشتمل  
على عرض جيد للموضوع من نواح مختلفة ، وأن أعقب بنص للدكتور « زكي نجيب  
عمود » لأن فيه أمرين ، أحب أن أنبه إلى كل منهما :  
أحدهما : أنه تساهل في أمر ما كان ينبغي له أن يتساهل فيه .  
وثانيهما : أنه قدّم لنا جديداً يمكن أن ينتفع به .

### نص البحث الذي علقته به على طبعة سنة ١٩٤٩

هكذا ينظر « الشيخ » ل « الشكل الرابع » وقد طرحه بالفعل فوضع بحثاً خاصاً  
ل « الشكل الأول » وآخر ل « الشكل الثاني » وثالثاً ل « الشكل الثالث » وألغى اعتبار  
« الشكل الرابع » نهائياً .

وقد نحا هذا النحو « صاحب البصائر النصيرية » حيث يقول ص ٨٠ :

[ وهياة القياس ، من نسبة الأوسط إلى الطرفين ، تسمى « شكلا » .

وهذه النسبة بالقسمة الصحيحة على أربعة أنحاء :

فإن الأوسط إما أن يكون محمولاً على الأصغر ، موضوعاً للأكبر ، ويسمى

« الشكل الأول » .

وإما أن يكون موضوعاً للأصغر محمولاً على الأكبر .  
 وإما محمولاً عليهما جميعاً .  
 أو موضوعاً لهما جميعاً .

لكن القسم الثاني ، وإن أوجبه القسمة ، غير معتبر ؛ لأنه بعيد عن الطبع ،  
 ويحتاج في إبانة ما يلزم عنه ، إلى كلف في النظر شاقة ، مع أنه مستغن عنه .  
 وأما الشكلان الآخران ، وإن لم يكن لزوم ما يلزم عنهما بيئاً بداته ، ولكنه قريب من  
 الطبع .

والنهم - بفتح الفاء ، وكسر الهاء - الذكي يتبين قياسيهما قبل البيان بشيء آخر ،  
 ويسبق ذهنه إلى ذلك الشيء المبين به عن قريب ؛ فلذلك لم يطرحا من درجة الاعتبار ،  
 حسب اطراح ما هو عكس « الشكل الأول »  
 فإذا إن الأشكال الجمالية المعتبرة ثلاثة ] .

أما الغزالي فقد أهمله إهمالاً تاماً ، ولم يشر حتى إلى أن القسمة تقتضيه ، وقد استغنى  
 عنه لعظيم كلفته .

قال في « معيار العلم » طبع الكردى سنة ١٣٢٩ هـ ص ٧٩ ما يأتي :

[ القسمة الثانية لهذا المقياس : باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين  
 الآخرين : وهذه الكيفية تسمى « شكلاً »

والحد الأوسط إما أن يكون محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعاً في الأخرى<sup>(١)</sup> ،  
 كما أوردناه من المثال ، فيسمى « شكلاً أولاً » .

وإما أن يكون محمولاً في المقدمتين جميعاً ، ويسمى « الشكل الثاني » وإما أن يكون  
 موضوعاً فيهما ، ويسمى « الشكل الثالث » [  
 وعند ذلك بد أيتكلم عن أحوال الشكل الأول .

(١) لست أدري كيف فاتني وقتذاك أن ألاحظ أن في عبارة الغزالي عموماً يجعلها صالحة  
 لشمول « الشكل الثاني » مع « الشكل الأول » .

فإن التعميم في قوله (إحدى المقدمتين) وقوله (الأخرى) صادق بما يصاغ على هيئة كل إنسان  
 حيوان . وكل حيوان جسم .

ويلاحظ أن صنيع الغزالي فيه إهمال لـ « الشكل الرابع »<sup>(١)</sup> كأنه لا وجود له أصلاً .

أما « الشيخ » و « صاحب البصائر النصيرية » فقد أشارا إليه ، غير أنهما ألغيا اعتباره ، لبعده عن الطبع ، ولكنهما لم يدللا على واضعه : هل هو أرسطو ؟ أو غيره ؟

أما الأستاذ « عبده خير الدين » في كتابه « علم المنطق » الطبعة الأولى ، لسنة ١٩٣٠ ، فقد صرح بأن أرسطو لم يضعه ، وأنه من وضع علماء القرون الوسطى ، قال ص ١٦٦ :

« [ الشكل الرابع ] هو ما كان الحد الأوسط فيه ، موضوعاً في الصغرى ، محمولاً في الكبرى .

وهذا الشكل لم يضعه « أرسطو » واضع علم المنطق ، ولكنه من وضع علماء القرون الوسطى .

ويعزوه « ابن رشد » إلى « جالينوس » ولذا يسمى « الشكل الجاليني » وكثير من

وبما يصاغ على هيئة :

كل إنسان حيوان . وكل كاتب بالفعل إنسان : فإن الحد الأوسط في الهيئة الأولى هو (الحيوان وهو محمول في إحدى المقدمتين (الصغرى) وموضوع في الأخرى (الكبرى) .

كذلك الحد الأوسط في الهيئة الثانية ، هو (إنسان) وهو محمول في إحدى المقدمتين (الكبرى) وموضوع في الأخرى (الصغرى) .

والهيئة الأولى تمثل « الشكل الأول »

والهيئة الثانية تمثل « الشكل الرابع »

فإذن تصوير الغزالي جاء فيه خلط « الشكل الرابع » : « الشكل الأول » رغم أنه صرح في آخر الفقرة ، بأن ذلك هو « الشكل الأول » وحده .

فهل الغزالي جارى غيره من المتقدمين في هذا التصوير ، ولكنه لم يتنبه إلى عموميه ، فظنه خاصاً بـ « الشكل الأول » كما فعل غيره من المحدثين مثل الأستاذ « يوسف كرم » ؟ ذلك محتمل ، وهو الأقرب .

أم هذا التصوير من صنيع الغزالي قصد به قصره على « الشكل الأول » ولكن خانته التعبير ؟ ذلك أيضاً محتمل ، ولكنه بعيد .

(١) أى فيه إهمال للذكر اسمه ، وإلا فقد بان لنا أن ماصور به « الشكل الأول » شامل في

عمومه لـ « الشكل الرابع » أيضاً . انظر الهامش السابق .

المناطق لا يوافق على استعماله ؛ لأنه بعيد عن الطبع جداً [ أما أستاذى ، الأستاذ الدكتور « محمد غلاب » أستاذ الفلسفة السابق بكلية أصول الدين ، فلا يرضى فى كتابه « الفلسفة الإغريقية » الجزء الثانى ص ٣٥ ، عن أن « أرسطو » لم يضع « الشكل الرابع » ولم يعرفه ، ويرى أن القول بأن « جالينوس » هو الذى وضعه ، فرية كاذبة .

قال : [ أما « الشكل الرابع » فلم يكن أرسطو يستعمله ، ولا يأبه له ، بل إن بعض العلماء الغربيين الذين لا يزالون أن يتعجلوا فى أحكامهم قرروا أن أرسطو لم يعرف « الشكل الرابع » وإنما هو من وضع « جالينوس » الطبيب الذى أتى بعد « أرسطو » بنحو خمسة قرون .

وقد تبع الأستاذ « أبو العلا عفيفى » هؤلاء المؤلفين الخاطئين فى زعمهم هذا ، فأثبت فى مذكراته فى المنطق أن « الشكل الرابع » ليس من وضع « أرسطو » بل هو من وضع « جالينوس » .

ولا ريب أن هذا غير صحيح ، وإنما الصحيح أن « أرسطو » وضع « الشكل الرابع » وقال به ، وعرف عيوبه ، كما عرف محاسنه ، ولكنه كان فى رأيه أنقص الأشكال ، فأهمله فى التطبيق بعد أن نص على وجوده ، ومثل له فى كتاب « التحليلات الأولى » تمثيلاً لا يدع مجالاً للشك ، فى معرفته إياه .

وإليك هذا النص « ولكن إذا كان أحدهما — أى الحدود — موجباً ، والثانى مسلوباً ، وكان المسلوب هو الأكبر ، فإنه يوجد دائماً قياس ، يكون الحد الأصغر فى نتيجته محمولاً على الحد الأكبر ،

ومثال ذلك :

[ ١ ] فى بعض [ ب ]

و [ ب ] ليس فى أى [ ح ]

فتكون النتيجة :

ليس [ ب ] فى بعض [ ا ] . . . »

وقد علق الأستاذ « سانت هلبير » على هاتين الفقرتين بقوله :

إن هذا هو مثل « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جالينان » ، « جالينوى

والذى يجب أن ينسب إلى « أرسطو »  
على أن أقل تأملة عاجلة في هذه المشكلة تصل بصاحبها إلى نتيجة تكاد تكون بديهية ،  
وهي أن هذه الأشكال الأربعة نتجت من القسمة العقلية التي لا يحصى عنها ، وهي  
أن الحد الأوسط :

إما أن يكون موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى .  
أو بالعكس .

وإما أن يكون موضوعاً في كليهما .

أو محمولاً في كليهما

ولا يمكن غير ذلك .

فهل يتصور أن قسمة رباعية بسيطة ، كهذه القسمة تعزب عن عقلية منطقية محضنة  
كعقلية « أرسطو » ؟

بقى بعد ذلك أن نبحث عن المنبع الأول الذى نشأت منه هذه الخرافة ، وهي عزو  
« الشكل الرابع » إلى « جالينوس » .

يحدثنا الأستاذ « سانت هليير » أن المصدر الأول لهذه السقطة « هو ابن رشد » ،  
وهو في هذا يقول :

« بل هو ... أى « أرسطو » — لم ينس « الشكل الرابع » الذى نسب إلى « جالمان »  
بناء على شهادة ابن رشد » .

وبما أنه ليس لدينا مصادر معتمدة ، فى تحقيق هذه المشكلة ، وهى نشأة تلك  
الأغلوطة ، فنحن مضطرون إلى مساندة الأستاذ « سانت هليير » إلى أن يظهر لنا فيها  
غير ذلك<sup>(١)</sup> ]

غير أن هذه القسمة التى يشير إليها « الشيخ » و « صاحب البصائر » ويرون أنها  
تجعل الأشكال أربعة ، والتى يراها أستاذى « الدكتور غلاب » بدهية الإدراك ولا يمكن  
أن تخفى على عقل ناضج كعقل « أرسطو » ، التى ترجع إلى موضع الحد الأوسط من  
الحددين الآخرين . لا يراها الأستاذ « يوسف كرم » هى الأساس لتصنيف الأشكال عند  
« أرسطو » بل الأساس عنده هو النظر إلى الحد الأوسط لا من حيث موضعه من الحددين الآخرين ،

(١) انتهى النص المقتبس من كتاب « الفلسفة الإغريقية » لأستاذى الدكتور « محمد غلاب » .

ولكن من حيث كميته العددية - أعنى الماصدق - ومقارنتها بالحددين الآخرين .  
ويرى الأستاذ « يوسف كرم » أيضاً أن « جالينوس » هو الذى راعى موضع الحد  
الأوسط من كل من الحددين الآخرين ، فخرج له « أشكال » أربعة ، قال الأستاذ يوسف  
كرم فى كتابه « تاريخ الفلسفة اليونانية »<sup>(١)</sup> :  
[ ويعتمد أرسطو هنا - يعنى فى بحث القياس - على الماصدق ؛ لأن هذه الوجهة  
أسهل وأكثر إيضاحاً لماهية القياس .  
ولكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبر المفهوم ؛ لأن الحكم عنده وصف شئ بشئ ،  
قبل أن يكون إدراج شئ تحت شئ .  
واعتبار الماصدق فى المقدمتين ، يؤدي إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط . ذلك أن  
الأوسط .

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من طرف .  
وإما أن يكون أكبر منهما .  
وإما أن يكون أصغر منهما .

أما « الشكل الرابع » فلا يلزم إلا من نظر آخر ، هو اعتبار موضع الأوسط على ما فعل  
« جالينوس » من بعد فخرج له تصنيف جديد ، هو المذكور فى الكتب الحديثة المتداولة .  
على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط فى كل شكل ؛ إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده :  
ثم هو يعترف ضمناً بأضرب « الشكل الرابع » الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذ  
« ثاوفراسطس » أضرباً تابعة [ لـ « الشكل الأول » . . . ] .

هذا وإن لى على عبارة الأستاذ « كرم » ملحوظتين اثنتين :  
الأولى : أن اعتبار أساس قسمة الأشكال هو الكمية العددية للحد الأوسط مقبسة  
إلى الكمية العددية للحددين الآخرين يجعل الأشكال أربعة ، لا ثلاثة :  
وإليك البيان . إن قول « يوسف كرم »  
[ إما أن يكون الحد الأوسط ، أكبر من طرف ، وأصغر من طرف ]  
يشمل :

(١) « الشكل الأول » مثل قولنا :

كل إنسان حيوان . وكل حيوان جسم . . كل إنسان جسم .  
فإن « الحيوان » الذى هو الحد الأوسط أكبر من « الإنسان » الذى هو الحد الأصغر  
وأصغر من « الجسم » الذى هو الحد الأكبر .

(ب) « الشكل الرابع » مثل قولنا :

كل إنسان حيوان . وكل كاتب بالفعل إنسان . . بعض الحيوان كاتب  
بالفعل

« الإنسان » الذى هو الحد الأوسط أصغر من « الحيوان » الذى هو أحد الحدين  
الآخرين ، وأكبر من كاتب بالفعل الذى هو الحد الآخر من الحدين الآخرين .

وإذن فلم يصلح اعتبار « المصدق » أساساً لجعل الأشكال ثلاثة .

وعندى أنه يكون البحث أجدى لوفتش الباحثون عن النصوص الأصلية لواضع  
المنطق ، فإن وجدت نصوباً صريحة تفيد أن « أرسطو » يراها ثلاثة ، يكون ذلك رأى  
« أرسطو » وعند ذلك فليبدل الباحثون قصارى جهدهم لتبرير ذلك عنده ، وبيان أنه  
راعى المصدق ، أو راعى غيره .

الثانية : أن قول الأستاذ « كرم » :

[ ثم هو - يعنى « أرسطو » - يعترف ضمناً بأضرب « الشكل الرابع » الخمسة  
المنتجة ، فجعلها تلميذه « ثاوفراسطس » أضرباً تابعة لـ [ الشكل الأول ] .

قول غامض ؛ لأنه لم يبين لنا ، كيف اعترف بها « أرسطو » ؟ وهل تكون  
الأضرب صحيحة معترفاً بها . دون أن تكون لشكل من الأشكال ؟ ! إن ذلك غير  
مفهوم .

وإذا كان « ثاوفراسطس » هو الذى اعتبرها تابعة لـ « الشكل الأول » فعنى ذلك  
أن « أرسطو » لم يجعلها تابعة لشكل من الأشكال ، فكيف يكون ذلك ؟ كيف يعترف  
بها أضرباً صحيحة منتجة ؛ دون أن يكون لها حياة أحد الأشكال ؟ !

\* \* \*

كذلك أرى أن عبارة الأستاذ « عبده خير الدين » التى مرت بنا والتي تفيد أن  
« ابن رشد » أول من نفى نسبة « الشكل الرابع » عن « أرسطو » ولعله تابع « سانت هليير »

حيث ينقل عنه أستاذه « الدكتور محمد غلاب » أنه نرى أن المصدر الأول لهذا الرأي هو « ابن رشد » .

ربما كان فيها شيء من التساهل ، لا من جهة التشنيع على « ابن رشد » بأنه كان المصدر الأول لهذه السقطة ، أو هذه الأغلوطة ، على حد تعبير أستاذه « الدكتور غلاب » . ولكن من وجهة نظر تاريخية محضة ذلك أنه ناط القول بأن « جالينوس » هو أول واضع « الشكل الرابع » بابن رشد ، متابعاً في ذلك « سانت هليير » ولكن « أبا البركات البغدادي » المتوفى قبل ابن رشد بمائة وأربعين عاماً ينفى نسبة « الشكل الرابع » عن أرسطو ويردها إلى غيره ، ولكنه لا يحدد هذا الغير .

يقول « أبو البركات البغدادي » في كتابه « المعبر »<sup>(١)</sup> :

« .. فهذا الحد الأوسط ، إذا كان محمولاً على موضوع المطلوب ، وموضوعاً لموضوع المطلوب ، كقولنا :

كل ( أ ) ( ب )

وكل ( ب ) ( ج )

كان قياساً كاملاً ، تبين منه بذاته أن :

كل ( أ ) ( ج )

ويسمى شكل القرينة بـ « الشكل الأول » .

وتسمى القضية التي موضوعها موضوع المطلوب ، مقدمة صغرى .

والتي حملها محمول المطلوب ، مقدمة كبرى لجواز عموم محمول المطلوب لموضوعه ،

على ما قيل .

وإن كان الحد الأوسط محمولاً في كلتا القضيتين ، على موضوع المطلوب ومحموله ،

يسمى بـ « الشكل الثاني » .

كقولنا في بيان أنه :

لا شيء من الإنسان بحجر .

كل إنسان حيوان . ولا شيء من الحجر بحيوان .

و« الحيوان » محمول على موضوع المطلوب الذي هو « الإنسان » بالإيجاب ، في القضية

الصغرى ، وعلى محمول المطلوب الذي هو « الحجر » بالسلب في القضية الكبرى .

ويتبين منه أنه :

لا شيء من الإنسان بحجر .

لكن لا بداته ، بل بيان كما يأتي ذكره ، فليس بقياس كامل .

وإن كان الحد الأوسط موضوعاً في كلتا المقدمتين ، لموضوع المطلوب ولحموله ،

سمى ؛ « الشكل الثالث »

كقولنا في بيان أن :

بعض الحيوان ناطق .

كل إنسان حيوان .

وكل إنسان ناطق .

فتبين منه أن بعض الحيوان ناطق ، لكن لا بداته ، بل بيان يأتي ذكره ، فليس

بقياس كامل .

و« الإنسان » فيه موضوع لموضوع المطلوب ، الذي هو « الحيوان » في المقدمة

الصغرى ، ولحموله الذي هو « الناطق » في المقدمة الكبرى .

فتميز المقدمتين بالصغرى والكبرى ، إنما يتم في هذه الأشكال الثلاثة ، باعتبار

المطلوب ، وموضوعه ، ولحموله ، حتى تكون القضية التي فيها موضوع المطلوب هي

القضية الصغرى ، والتي فيها حمولة هي الكبرى<sup>(١)</sup> ، سواء كان كل واحد منهما ، في

القضية التي هو فيها محمولاً ، أو موضوعاً .

فتصير الأشكال بحسب ذلك ثلاثة :

(١) هكذا يرى « صاحب البصائر » أن موضوع المطلوب ولحموله هما اللذان يعينان « القضية

الصغرى » و « القضية الكبرى » في القياس . فالتى فيها موضوع المطلوب هي « الصغرى » والتي

فيها حمولة ، هي « الكبرى » .

وعلى هذا الاصطلاح يجوز أن تأتي « الكبرى » أولاً ، و « الصغرى » ثانياً ، فليس بلازم على

هذا الاصطلاح أن يكون « موضوع المطلوب » دائماً مذكوراً في القضية الأولى ، ولحمولة مذكوراً في

القضية الثانية .

وغير « صاحب البصائر » يقول : إن « الصغرى » ما فيها « الحد الأصغر » و « الكبرى »

ما فيها « الحد الأكبر » .

فانظر إذا كان محمول المطلوب مساوياً لموضوعه ، كيف تتعين « الكبرى » من « الصغرى »

على هذا الاصطلاح ؟

الأول : منها الذى الحد الأوسط فيه محمول على موضوع المطلوب ، وموضوع لمطلوبه ، وهو القياس الكامل ، الذى تبين ما تبين به ، بذاته .

والثانى : الذى الحد الأوسط فيه ، محمول على موضوع المطلوب ، ومحموله معا .

والثالث : الذى هو فيه موضوع لكليهما .

وليسا بكاملين ؛ إذ لا يتبين ما تبين فى كل واحد منهما بذاته ، كالأول .  
وتخرج القسمة بنسبة الحد الأوسط ، إلى موضوع المطلوب المعين ومحموله ،  
« شكلاً رابعاً » حيث يجعل الحد الأوسط موضوعاً لموضوع المطلوب ، ومحمولاً على محموله .

مثال ذلك : إذا كان المطلوب :

هل كل إنسان ضاحك ، أم لا ؟

قولنا :

كل ناطق إنسان .

وكل ضاحك ناطق .

فيكون الناطق الذى هو الحد الأوسط الداخلى على الحديد ، موضوعاً للأصغر الذى هو « الإنسان » ومحمولاً على الأكبر الذى هو « الضاحك » على الشكل المذكور .  
فأما إذا لم يعتبر المطلوب وحداه ، فلا توجب القسمة سوى الأشكال الثلاثة المذكورة ، حيث يكون الحد الأوسط .

محمولاً على حدين .

أو موضوعاً لحدين .

أو محمولاً على حد<sup>(١)</sup> ، وموضوعاً لآخر<sup>(١)</sup> . إذا لم يعين الحدان بموضوع المطلوب أو محموله .

(١) ينبغى أن يلاحظ أن عبارة (أو محمولاً على حد ، وموضوعاً لآخر) فيها من العموم ، ما يشمل .

« الشكل الأول » الذى يكون فيه الحد الأوسط محمولاً فى الصغرى وموضوعاً فى الكبرى .

والشكل الرابع : الذى يكون فيه الحد الأول موضوعاً فى الصغرى ، ومحمولاً فى الكبرى .

فإن كلا الشكلين يقال : إن الحد الأول (محمول على حد ، وموضوع لآخر) .

فهو يقصد « صاحب البصائر » بعبارة المذكورة بعد النص السابق ، القائلة (إذا لم يعين الحدان بموضوع المطلوب أو محموله) تخصيص هذا العموم ؟ ولكن ما معناها ؟ يبدو لى أن فيها تحريفًا فانظرها .

الإشارات والتنبيهات

ولذلك ألف « أرسطوطاليس » أشكالاً ثلاثة ، ولم يذكر الرابع [ هكذا يصرح « البغدادي » أن « أرسطو » لم يذكر « الشكل الرابع » . ثم يقول « البغدادي » بعد ذلك <sup>(١)</sup> :

[ والكلام في هذا « الشكل الرابع » استدركه على « أرسطوطاليس » بعض المتأخرين ] .

فـ « الشكل الرابع » في نظر « صاحب المعتبر » لم يذكره أرسطو « لأنه اقتصر على الأشكال الثلاثة فقط ، وبعض المتأخرين — من غير تخصيص بـ « جالينوس » أو « غيره » — هو الذي استدرك « الشكل الرابع » على « أرسطو » وكمل به النقص الذي فات « أرسطو » .

و« البغدادي » توفي قبل « ابن رشد » بـ « ثمانية وأربعين عاماً » ، فليس « ابن رشد » إذن هو أول من باعد بين « أرسطو » وبين « الشكل الرابع » كما يقول « سانت هليير » ويتابعه عليه الأساتذة : الدكتور « أبو العلا عفيفي » والدكتور « عبده خير الدين » والدكتور « محمد غلاب » .

وما ينبغي أن يلاحظ أن « صاحب المعتبر » يعرض علينا في تقسيم الأشكال إلى ثلاثة ، وجهة نظر غير التي يعرضها الأستاذ « يوسف كرم » فبينما الأستاذ « يوسف كرم » يتخذ مقارنة الحد الأوسط بالحدين الآخرين ، كبراً وصغراً — أى من ناحية الماصدق — ؛ أساساً لتقسيم الأشكال إلى ثلاثة ، إذا بـ « صاحب المعتبر » يتخذ اقتران الحد الأوسط بالحدين الآخرين حملاً ووصفاً ، أساساً لتقسيم الأشكال إلى ثلاثة أيضاً ، فإنه يقول :

[ إما أن يكون الحد الأوسط محمولاً عليهما — يعنى الحد الأصغر ، والحد الأكبر — .

وإما أن يكون الأوسط موضوعاً لهما .

وإما أن يكون الحد الأوسط محمولاً على حد ، وموضوعاً لآخر ]

ثم يقيد هذا القسم بقوله : [ إذا لم يعين بموضوع المطلوب أو محموله ] :

وإني أستدرك عليه بمثل ما استدركته على الأستاذ « كرم » فإنه رغم وقوف صاحب

المعتبر عند ثلاثة أقسام فإن أحد القسمين يشمل قسمين اثنين .  
 وإلى أكرر هنا ما قلته سابقاً من أن الواجب هو تعرف ما قاله أرسطو ، لبنين  
 منه هل عبارته تقف عند ذكر ثلاثة أقسام ولا تحتل غيرها ، أم تحتل أكثر منها ،  
 وبعد التأكد من عبارته ودلالاتها ، تأتي مرحلة التبرير والتعليل .  
 ويظهر من مجموعة هذه النصوص :

أولاً : أن « أرسطو » لم « يعر » الشكل الرابع « كبير اهتمام .  
 ثانياً : لم يكن محددًا في حديثه عن « الشكل الأول » .

أما عدم إعارته « الشكل الرابع » كبير اهتمام ، فلأن أحداً لم يدع ذلك ،  
 حتى أولئك الذين لم يرضوا عن نسبة هذا الشكل إلى « جالينوس » ، قد رويوا عن « أرسطو »  
 عبارات ، قال عنها « سانت هليير » إنها مثل « الشكل الرابع » الذي عزى إلى « جالينوس »  
 ولم يقل عنها « سانت هليير » إنها هي نفس « الشكل الرابع » الذي عزى إلى « جالينوس » .  
 وأما أنه لم يكن محددًا في حديثه عن « الشكل الأول » فلأميرين :

أحدهما : أننا إذا غفلنا التقسيم القائم على اعتبار موضع الحد الأوسط من الحدين  
 الآخرين ، والذي كان يجب أن ينتج « شكلاً رابعاً » تصريحاً ، نجد أمامنا :  
 ( أ ) رواية الأستاذ « يوسف كرم » وقد بينا فيما سبق أن تصويره لـ « الشكل الأول »  
 كان غامضاً بحيث أمكن أن يدخل في حده « الشكل الرابع » .  
 ( ب ) رواية « صاحب المعتبر » وقد ناقشناها بمثل ما ناقشنا به عبارة الأستاذ  
 « يوسف كرم » .

ويستفاد من مناقشة هاتين الروايتين أن حديث أرسطو عن « الشكل الأول » لم يكن  
 محددًا .

وثانيهما : أن الأستاذ « يوسف كرم » يروي أن « أرسطو » يعترف ضمناً بأضرب  
 « الشكل الرابع » الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه « ثاوفراسطس » تابعة لـ « الشكل  
 الأول » .

فهذه التبعية لا يمكن أن تتم إلا إذا كان تصوير « أرسطو » لـ « الشكل الأول »  
 فيه من العموم ، ما يتسع لإلحاق أضرب « الشكل الرابع » به . إذ أنه لو كان « الشكل  
 الأول » محددًا على النحو الذي يحدده به المتأخرون ، لما أمكن بحال من الأحوال ، أن  
 تلحق به أضرب هي لشكل آخر يباينه تمام المباينة .

## النص الذي وعدت بالتعليق عليه

من كتاب

الدكتور زكي نجيب محمود<sup>(١)</sup>

١] وللقياس أشكال مختلفة تختلف باختلاف وضع الأوسط في المقدمتين :  
 ١ - فقد يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى ، ومحسولاً في المقدمة الصغرى . وهذا ما يسميه « أرسطو » : « الشكل الأول » : أو « الشكل الكامل » .  
 وصورة هذا الشكل برموزنا هي :

و -- ك

ص -- و

. : ص -- ك

فإذا أردنا أن نضيف إلى هذه الصورة الرمزية التي تحدد وضع الحد الأوسط في المقدمتين بغض النظر عن نوع هاتين المقدمتين من حيث الكم والكيف ، وضعنا الرمز الدال على ذلك بين قوسين في وسط كل من المقدمتين هكذا :

و (م) ك

ص (م) و

. : ص (م) ك

لنعتبر بها عن مقدمتين موجبتين كليتين ، ونتيجة موجبة كلية .  
 أو هكذا :

و (ل) ك

ص (م) و

. : ص (ل) ك

لنعتبر بها عن مقدمتين : كبراهما سالبة كلية ، وصغرها موجبة ، والنتيجة سالبة كلية .

(١) « المتعلق الوضعي » ص ٢٤٧ .

والمثل الآتى يوضح الصورة الرمزية الأولى :

كل المصريين يتكلمون اللغة العربية .

وكل أهل النوبة مصريون .

.. كل أهل النوبة يتكلمون اللغة العربية .

والمثل الآتى يوضح الصورة الرمزية الثانية :

لا وحدة في قصائد الشعر الجاهلى .

وكل هذه القصائد فيها وحدة .

.. لا قصيدة من هذه القصائد هي من الشعر الجاهلى .

٢ - وقد يكون الحد الأوسط محمولاً في كلتا المقدمتين ، فتكون الصورة الرمزية

لأوضاع الخلود هي :

ك - و

ص - و

.. ص - ك

مثال ذلك : لاحشرة لها ثمانية أرجل .

والعناكب لها ثمانية أرجل

.. ليست العناكب حشرات .

وقد أطلق أرسطو على مثل هذا القياس الذى يكون حده الأوسط محمولاً في المقدمتين

« اسم الشكل الثانى »

٣ - وقد يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين معاً ، فتكون صورة القياس

كما يلى :

و - ك

و - ص

.. ص - ك

مثال ذلك : كان عرب الجاهلية يثنون البنات

وكان عرب الجاهلية يعبدون الأوثان .

.. كان بعض عبدة الأوثان يثنون البنات .

وقد أطلق « أرسطو » على مثل هذا القياس الذى يكون حده الأوسط موضوعاً فى المقدمتين اسم « الشكل الثالث » .

٤ - لم يذكر « أرسطو » إلا هذه الأشكال الثلاثة للقياس .

لكنه أشار<sup>(١)</sup> إلى أن مقدمات القياس من الشكل الأول يمكن أحياناً أن تنتج قضية جزئية يكون محمولها هو الحد الأصغر ، وموضوعها هو الحد الأكبر ، مع استحالة أن يكون الأكبر محمولاً للأصغر .

مثال ذلك :

بعض الناخبين شيوعيون

لأنساء بين الناخبين .

فن هاتين المقدمتين يستحيل أن تحدد العلاقة بين النساء والشيوعية ، بحيث يجوز أن تنسب بعضهن للشيوعية ، أو تنفى الشيوعية عنهن جميعاً ، أعنى أنك لا تستطيع من هذا القياس أن تستنتج نتيجة يكون موضوعها « النساء » ومحمولها « الشيوعية » .

لكنك مع ذلك قد تستطيع أن تستنتج منهما أن بعض الشيوعيين ليسوا نساء .

ويقول « ابن رشد » عن الطبيب المشهور « جالينوس » : إنه هو الذى جعل للصور

الاستدلالية التى من هذا القبيل شكلاً دائماً بداته أسماها « الشكل الرابع »<sup>(٢)</sup> .

(١) لعل هذه الإشارة هى ما نبه إليها الأستاذ « الدكتور غلاب » فى النص الذى اقتبسناه عنه سابقاً ، ص ٥٩ ، حين قال : [ إليك هذا النص : « ولكن إذا كان أحدهما أى الحدين - موجباً ، والثانى مسلوباً ، وكان المسلوب هو الأكبر ، فإنه يوجد دائماً قياس ، يكون الحد الأصغر فى نتيجته محمولاً على الحد الأكبر ومثال ذلك :

[ أ ] فى بعض [ ب ] .

[ ب ] ليس فى أى [ ج ]

فتكون النتيجة :

ليس [ ج ] فى بعض [ ب ] . . . .

وقد علق الأستاذ « سانت هيلير » على هاتين الفقرتين بقوله :

« إن هذا هو مثل الشكل الرابع الذى عزى إلى ( جاليليان ) ( جالينوس ) والذى يجب أن ينسب

إلى « أرسطو » ... ]

قارن بين النصين .

(٢) هكذا يجارى الدكتور « زكى نجيب محمود » غيره ممن قالوا : إن « ابن رشد » هو أول من

نسب إلى « جالينوس » أنه هو الذى وضع « الشكل الرابع » وقد نهبنا سابقاً ص « ٦٣ » وما بعدها =

( وأحياناً يسمى باسمه فيقال : قياس « جالينوس » Galenian ) يكون الحد الأوسط فيه محمولاً للمقدمة الكبرى ، وموضوعاً للمقدمة الصغرى ، وبذلك تكون الصورة الرمزية له هي :

ك - و

و - ص

ص - ك

وقد لقي هذا « الشكل الرابع » من المناطق كثيراً من الهجوم والدفاع ، فهو لا يكاد يظهر في كتب المنطق إطلاقاً قبل بداية القرن الثامن عشر ، ولا يزال يتنكر له كثيرون من علماء المنطق المحدثين ، فيقول Powen :

« إن ما يسمى بـ « الشكل الرابع » إن هو إلا « الشكل الأول » عكس حدّاً نتيجه ، أي أننا لانستدل<sup>(١)</sup> النتيجة حقيقة من « الشكل الرابع » بل نستدل من « الشكل الأول » .

ثم إذا دعت الحال عمدنا إلى عكس نتيجة هذا « الشكل الأول » ويُفَيض « جوزيف » في هجومه على « الشكل الرابع » فيقول :

« إن نظرية « القياس » قد أصابها كثير من الفساد بإضافة « الشكل الرابع » ؛ لأنه يجعل هذا الشكل صورة قائمة بذاتها ، أصبح المفهوم أن التمييز بين « الحد الأكبر » و « الحد الأصغر » لا يكون إلا على أساس وضعهما من النتيجة ، وليس في طبيعتهما ما يجعل الأكبر أكبر والأصغر أصغر .

ويعمى « جوزيف » في بحثه ليدل على أن الحدين الأكبر والأصغر لم يطلق عليهما اسمهما مجرد كون الأول محمول النتيجة ، والثاني موضوعها ؛ بل لأن الأكبر أكبر فعلاً ، والأصغر أصغر فعلاً ، في معظم الحالات ، وخصوصاً في الحالات التي يكون فيها الاستدلال علمياً ، تعبر قضاياه عن معرفة بالمعنى الصحيح .

فليس في استطاعتنا دائماً أن نعكس « حدّي النتيجة » بحيث نجعل موضوعها محمولاً ، ومحمولها موضوعاً ، دون أن نجاوز بذلك حدود الأوضاع الصحيحة للأمور .

= إلى أن من قال ذلك لم يطلع على نص « أبي البركات البغدادي » في كتابه « المتبر » الذي سبق « ابن رشد » إلى إبعاد نسبة « الشكل الرابع » عن « أرسطو » .

(١) لعل هنا كلمة [ على ] ساقطة ، أي لا نستدل على النتيجة .

نعم إننا في قضية مثل :

بعض العلماء ساسة .

يمكن أن نعكس الحدين فيقول :

بعض الساسة علماء .

دون أن يكون هنالك شيء من شذوذ ؛ لأن التقاء العلم والسياسة في شخص أو أشخاص ، التقاء عرضي ؛ فلا بأس في أن أحمل السياسة على العلم ، أو العلم على السياسة ، فالمعنيان سواء .

أما حين يكون الموضوع فرداً ، والمحمول صفة تميزه ، فن العسر أن أعكس الوضع ، بحيث أجعل الفرد محمولاً على الصفة . فقول :

قيصر قائد عظيم .

قول يتفق مع الأوضاع الطبيعية ؛ لأن أحمل فيه الصفة على موصوفها ، أما إذا

عكست فقلت :

أحد القواد العظماء قيصر .

فقلب لما ينبغي أن يكون .

فإذا استثنينا الحالات التي يكون التقاء الموضوع والمحمول فيها عرضاً ، وجدنا أن الموضوع عادة يكون أوسع مجالاً من محموله ؛ لأنه شيء ينتمي إليه ذلك الموضوع هو وغيره من الموضوعات .

وليس العكس صحيحاً ، أي ليس المحمول جزءاً من مجال الموضوع .

ومن الطبيعي أن نحمل الجنس على النوع ؛ والصفة على الموصوف ، لا العكس .

وبخاصة في القضايا العلمية التي تكون كلية فلا بد — إن لم يتساو المحمول والموضوع في مجال الماصدق — أن يكون المحمول أوسع مجالاً ؛ لأننا لا نستطيع أن نعمم الحكم في قضية كلية ؛ إذا كان المحمول لا ينطبق إلا على بعض أفراد الموضوع فقط ، دون بعض .

فحين أطلق « أرسطو » على محمول النتيجة في القياس اسم الحد الأكبر ، فقد اختار الاسم المطابق لواقع الحال ، حين يكون الموضوع فرداً ، وحين يكون الموضوع أقل شمولاً من المحمول ، وعلى ذلك يكون المحمول شاملاً للموضوع المذكور في النتيجة ، ولغيره مما عساه أن يقع معه في نوع واحد تحت الجنس الذي نعبّر عنه بالحد الأكبر الذي هو المحمول .

ونخلص من هذا إلى أن « جالينوس » قد أخطأ حين جعل « الشكل الرابع » شكلاً قائماً بذاته من أشكال القياس ، يكون الحد الأوسع شمولاً من حدى النتيجة هو موضوعها ، والحد الأضيق شمولاً منهما ، هو محمولها ، وهو وضع - كما قلنا - لا يتفق مع طبائع الأمور .

ففي قياس هكذا :

ما يتناسل بسرعة قصير الأجل .

والذباب يتناسل بسرعة .

لأردنا أن نجعله « شكلاً رابعاً » قائماً بذاته ، جعلنا محمول القضية الكبرى موضوعاً في النتيجة ، وموضوع الصغرى محمولاً في النتيجة ، فتكون النتيجة هي :

بعض ما هو قصير الأجل ذباب .

وأما إذا أردنا أن نعتبره قياساً من « الشكل الأول » كانت النتيجة هي :

الذباب قصير الأجل .

ومن ذلك نرى كيف تكون النتيجة طبيعية في « الشكل الأول » قسرية فيما يسمى

بـ « الشكل الرابع »

ومن ثم ينتهي « جوزيف » من بحثه هذا إلى وجوب حذف « الشكل الرابع » غير أنه

يضيف إلى ذلك قوله :

« لكن الشكل الرابع » قد جرى العرف على تدريسه قروناً عدة بين « أشكال القياس

وضروبه » حتى أصبح لزاماً علينا أننا لاننكره إنكاراً تاماً ، حرصاً على تاريخ المنطق ،

على الرغم من أننا قد وضعنا إصبعنا على الغلطة التي كانت سبباً في ولادته .

وكذلك يرفض « تومسن » الاعتراف بـ « الشكل الرابع » على أساس أن ترتيب

الفكر فيه يكون مقلوباً ؛ لأن موضوع نتيجته كان محمولاً في المقدمات ، ومحمولاً كان

موضوعاً في المقدمات .

والعقل يأبى هذا الوضع ، ويمكننا البرهنة على أن النتيجة ليست إلا عكساً للنتيجة

الحقيقية ، بأن نضع لأنفسنا مقدمات شبيهة بما نحن بصدددها ، وسنرى دائماً أن

النتيجة التي يمكن الوصول إليها قد رتبنا على نحو يجعل القياس قياساً من « الشكل

الأول ، وذلك بأن نضع المقدمة الثانية أولاً .  
 وأما « كتر » فله في « الشكل الرابع » رأى غير هذا ؛ إذ يقرر أن « الشكل الأول »  
 لا يكفى عوضاً عن « الشكل الرابع » في حالتين :

أولهما : حين تكون المقدمة الكبرى سالبة كلية .  
 والصغرى موجبة كلية .

والنتيجة سالبة جزئية .

والثانية : حين تكون المقدمة الكبرى سالبة كلية .

والكبرى موجبة جزئية .

والنتيجة سالبة جزئية .

الصيغة الرمزية للحالة الأولى ، هي :

ك ( ل ) و

و ( م ) ص

.. ص ( س ) ك

والصيغة الثانية للحالة الرمزية هي :

ك ( ل ) و

و ( ب ) ص

.. ص ( س ) ك

وفي كلتا الحالتين لا يصلح الاستدلال من « الشكل الأول » :

لأن ( ك ) ستكون مستغرقة في النتيجة السالبة ، وليست مستغرقة ، كحمول للمقدمة  
 الكبرى الموجبة الكلية في الحالة الأولى ، والموجبة الجزئية في الحالة الثانية .

نعم إن القياس من « الشكل الرابع » قلما يرد فعلاً في تدليلاتنا ، لكن ذلك لا يبرر  
 لنا حذفه ؛ إذ الواقع أنه يستحيل علينا أن نعالج القياس معالجة علمية شاملة ، دون أن  
 نعرف بضروب « الشكل الرابع » على نحو ما . .

فهو قياس ينتهي إلى نتائج يستحيل استنتاجها مباشرة من نفس المقدمات في أى  
 شكل آخر . وهو — وإن يكن نادر الاستعمال فعلاً — لكن الاستدلال منه قد يجيء

أحياناً بصورة طبيعية مثال ذلك .  
 لم يكن من رسل المسيحية يوناني .  
 وبعض اليونان جدير بكل تكريم .  
 إذن فبعض من هو جدير بالتكريم ليس من رسل المسيحية . . . ] .

\* \* \*

هذا هو النص الذي رأيت أن أنبه إلى ما فيه من أمور لها أهميتها .  
 فمن ذلك : ما ذهب إليه « كتر » من [ أن « الشكل الأول » لا يكفي عوضاً عن  
 « الشكل الرابع » في حالتين ] ذكرهما . فإن صح ما ذهب إليه « كتر » كان ذلك  
 توجيهاً موفقاً إلى أمر في « الشكل الرابع » يتصل بجوهره ، جدير بالنظر والاعتبار ،  
 إلى جانب ماله من أهمية تاريخية استرعت انتباه الباحثين ، واستولت على كثير من  
 اهتمامهم .

\* \* \*

ومن ذلك : أن الدكتور « زكي » يقرر أن « أرسطو » [ لم يذكر إلا الأشكال الثلاثة  
 للقياس ] .

ثم يضيف قائلاً :

[ لكنه — يعني « أرسطو » — أشار إلى أن مقدمات القياس من « الشكل الأول »  
 يمكن أحياناً أن تنتج قضية جزئية يكون محمولها هو الحد الأصغر ، وموضوعها هو الحد  
 الأكبر ، مع استحالة أن يكون الأكبر محمولاً للأصغر .

مثال ذلك :

بعض الناجبين شيوعيون

لأنساء بين الناجبين .

فمن هاتين المقدمتين يستحيل أن تحدد العلاقة بين « النساء » و « الشيوعية » بحيث  
 يجوز أن تنسب « بعضهن » لـ « الشيوعية » أو تنفي « الشيوعية » عن « هن » جميعاً .  
 أعني أنك لا تستطيع من هذا القياس أن تستنتج نتيجة

يكون موضوعها « النساء »

ومحمولها « الشيوعية »

لكذلك مع ذلك قد تستطيع أن تستنتج منهما

أن بعض « الشيوعيين » ليسوا « نساء » [ وما جاء في مقالة الدكتور « زكى نجيب » الأخيرة ، كبير الشبه بمقالة الدكتور « غلاب » — عازيا ما يقوله إلى « أرسطو » — :

[ . . . وإليك هذا النص : « ولكن إذا كان أحدهما — أى الحدين — موجبا ، والثاني سالبا ، وكان المسلوب هو الأكبر ؟ فإنه يوجد دائما قياس يكون « الحد الأصغر » في نتيجته محمولا على « الحد الأكبر » .

ومثال ذلك :

( ا ) في بعض ( ب )

و ( ب ) ليس في أى ( ج )

فتكون النتيجة :

ليس ( ج ) في بعض ( ا ) . . . ]

وبالرغم من التشابه في رواية ما ينقلانه عن « أرسطو » يختلفان في موقفهما من نسبة « الشكل الرابع » إلى « أرسطو » .

فبينما يمهّد الدكتور « غلاب » إلى روايته هذه بقوله :

[ وإنما الصحيح أن « أرسطو » وضع « الشكل الرابع » وقال به ، وعرف عيوبه كما عرف محاسنه . ولكنه كان في رأيه أنقص الأشكال ، فأهمله في التطبيق بعد أن نص على وجوده ومثل له في كتاب « التحليلات الأولى » تمثيلا لا يدع مجالاً للشك في معرفته إياه . . وإليك هذا النص . . إلخ ]

وينتهي منها بقوله :

[ . . . وقد علق الأستاذ « سانت هليير » على هاتين الفقرتين — يعنى ما اقتبسه

من كتاب « التحليلات الأولى » — بقوله :

« إن هذا هو مثل « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جاليان » « جالينوس » والذى

يجب أن ينسب إلى « أرسطو » . . . ]

إذا بالدكتور « زكى نجيب » يمهّد لروايته بقوله :

[ لم يذكر « أرسطو » إلا هذه الأشكال الثلاثة للقياس ]

وينتهي منها بقوله :

[ ويقول « ابن رشد » عن الطبيب المشهور « جالينوس » إنه هو الذي جعل للصور الاستدلالية التي من هذا القبيل شكلاً قائماً بذاته أسماه « الشكل الرابع » ]<sup>(١)</sup>  
 فهل يتحمل المروى عن « أرسطو » الخلاف إلى هذا الحد ؟

\* \* \*

ومن ذلك : أن الدكتور « زكي نجيب » يقرر - في حديث عن الأشكال ما يلي :  
 [ وللقياس أشكال مختلفة تختلف باختلاف وضع الحد الأوسط في المقدمتين :

١ - فقد يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى ، ومحمولاً في المقدمة الصغرى وهذا ما يسميه « أرسطو » بـ « الشكل الأول » .

٢ - وقد يكون الحد الأوسط محمولاً في كلتا المقدمتين . . . وقد أطلق « أرسطو » على مثل هذا القياس ، اسم « الشكل الثاني » .

٣ - وقد يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين معاً . . . وقد أطلق على مثل هذا القياس اسم « الشكل الثالث » ]

ولاشك أن القارئ لهذا الكلام يفهم منه أن مناط تقسيم الأشكال عند « أرسطو » هو وضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين . وهذا ما يصرح الأستاذ « يوسف كرم » بخلافه حيث يقول<sup>(٢)</sup> :

[ ويعتمد « أرسطو » هنا على المصدق . . . واعتبار المصدق في المقدمتين يؤدي إلى أشكال القياس ثلاثة فقط ؛ ذلك أن الأوسط :

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر .

وإما أن يكون أكبر منهما .

وإما أن يكون أصغر منهما .

أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر ، هو اعتبار موضع الأوسط على ما فعل

« جالينوس » . . . ]

بهذا ينهي ما أردت التعليق به على النص المقتبس من كتاب « المنطق الوضعي » .

\* \* \*

(١) تابع بقية النص فيما ذكرناه سابقاً .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٨ .

وبعد ؛ فبعيداً عن أنظار السادة الماديين الذين قد نبدو لهم مخرفين إذا تحدثنا أمامهم عما يسمى « البصيرة » تلك الملكة التي اعتبرها « أفلاطون » ومن نحا نحوه من المتصوفة طريقاً صحيحاً للمعرفة . . . بعيداً عن يعتبرون البصيرة و « الروح » وما إليها من المعاني المجردة عن المادة ، ضرباً من « الميتافيزيقا » التي لم تسم في نظرهم حتى تصبح شيئاً يستحق أن يوصف حتى بالكذب ، ولعل دوى قول الدكتور « زكي نجيب محمود » صاحب كتاب « المنطق الوضعي » .

[ . . . وكالهرة التي أكلت بنيتها - جعلت « الميتافيزيقا » أول صيدى - جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية ؛ لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً . . . ]

ما زال يرن في أذنك - أيها القارئ - كما يرن في أذني ؛ فإذا كنت مثلي ممن يؤمنون بأن في الإنسان قوى وملكات ليست مادية ، مثل « البصيرة » فتعال نقل عنها كلمة بعيداً عن الماديين الذين يرون الإنسان جهازاً مادياً ، يشبه « واپور الجاز » أو « الراديو » ليس فيه إلا مثل ما فيهما من أجزاء مادية .

يا سبحان الله !!! « إن جهاز الراديو » فد اخترعه « ماركونى » وصممه شركة فيليبس ، « فن الذى اخترع » الإنسان ؟!! ومن الذى ركبته ؟!! وهو فى دقة صنعه وتركيبه لا يقل عن « الراديو » وعن « واپور الجاز » فهل يكون لهما صانع ، ولا يكون له صانع ؟

يكون لهما صانع لأن صانعهما « ماركونى » « وشركة » فيلبس وهما يحسان ويلمسان ؛ أما هو فلا يكون له صانع ؛ لأن القول بأن له صانعاً « ميتافيزيقا » و « الميتافيزيقا » وقعت فى « شبك » الماديين فصادوها ، فلم يجدوها شيئاً قط ، لاصدقاً ولا كذباً وعلى الناس جميعاً أن يكونوا « ماديين » ليكونوا متحضرين متمدينين ، وإلا سقطوا عن درجة الاعتبار ، وكانوا متأخرين رجعيين .

تالله للحديث عن المادة والماديين يذكرنى بكلمة كتبها الأستاذ الدكتور « أبو العلا عفيفى » فى مقدمة كتابه « المنطق التوجيهى » عن المادة والطفولة ، قال فيها :

[ فالدمية « العروس » عند صغار البنات لها كل معانى الكائن الحى ]

فهكذا تربط الطفولة الفكرية بين المادة والحياة بسهولة ، فالدمية التي تصنعها

للبنات أمها من فضلة ثيابها ، لها عند هذه البنات ، نفس الخصائص التي لكل البنات ؛ فهي كما يقول الأستاذ الدكتور أبو العلا - في نظر البنات [ تأكل وتنام وتتكلم وتتحرك وتفرح وتغضب بكيفية لانراها نحن ] ذلك لأن « نظرية السببية » التي تقضى بأن يكون لكل مسبب سبب ، وبأن يكون السبب متناسباً مع مسببه قوة وضعفاً ، فلا ينتج مسبب قوى من سبب ضعيف ، هي مظهر من مظاهر النضج الفكري الذي لم تبلغه الطفولة بعد ، فالأم التي تحمل ابنتها لطبيب العيون إذا طرقت عينها ولا تستطيع هي أن تعالجها . . . والأم التي تستدعى عامل الكهرباء ليصلح سلك الكهرباء إذا انقطع ولا تقدر هي أن تصلحه ، تصلح في نظر ابنتها الصغيرة أن تتخلى من فضلة فستانها الحديد عروساً لها عين ترى ، وشرايين تحمل الدم من القلب وإليه ؛ لأن التناسب بين السبب والمسبب أمر لا اعتبار له إلا عند الكبار .

وعند هؤلاء الكبار لا يصح أن يقال : إن هذا المسبب لاسبب له ما دمنا لم نر هذا السبب . . . لا يصح لأنه ما دام هناك مسبب ، فلا بد أن يكون هناك سبب وما دام هذا المسبب عظيماً ، فلا بد أن يكون السبب أعظم منه ، أما عدم روية هذا السبب فلا تصلح عند هؤلاء الكبار سبباً لنفيه ، فإن أحداً منا لم ير صانع تمثال « رمسيس » وإذا كان الأطفال يتصورون أنه هكذا كان من غير صانع ؛ فإن الكبار لا يتصورون ذلك ، ولا يحملهم عدم رؤية من صنعه على إنكار أن يكون له صانع .

والذهاب إلى الفرق بين الاعتراف بوجود ما يمكن أن يرى ويقع تحت الحواس كصانع تمثال « رمسيس » وبين الاعتراف بوجود ما لا يمكن أن يرى ولا يقع تحت الحواس ، كالإله ، إن جرّ إلى إنكار وجود سبب لمسبب لا تصلح المادة أن تكون سبباً ، كان هدماً لنظرية السببية الصحيحة تحت تأثير قصور في التصور منشؤه الإلفال والعادة .

\* \* \*

تعال صاحبي بعيداً . . . بعيداً جداً . . . عن هؤلاء . . . هؤلاء الذين لم يزيلوا مرحلة طفولتهم الفكرية بعد . . . نقول كلمة وجيزة عن « البصيرة » تلك القوة التي هي ميزة الإنسان المفكر ، لا الإنسان الحيوان

إن هذه البصيرة موجودة لاشك في وجودها عند المفكرين ، ولا شك في أنها طريق صحيحة توصل إلى علم صحيح ؟

ولكن هذه المرحلة من النضج الإنساني يكتنفها شيء من الغموض يتيح لغير أصحابها أن يدعى الحصول عليها ، وهذا يقدح في صلاحيتها للوقوف عندها كطريق صحيح وحيد للمعرفة ، وكيزان صحيح وحيد أيضاً للمعرفة .

ومن ناحية أخرى ، لا توجد البصيرة إلا في آخر مراحل الكمال الإنساني ، فإذا عساه يكون وسيلة الناس الذين لم يبلغوا هذه المرحلة بعد ، لكسب العلوم والمعارف ؟ والقول بأنهم يظنون جاهلين حتى يصلوا هذه المرحلة يحمل في طيه التقزز من مجرد سماعه .

ومن ناحية ثالثة ، إن من لم يصل إلى مرحلة البصيرة ، وأردنا أن نرشده إلى طريق الحق في أمر من الأمور ، هل نجد فيه قوة نستطيع أن نستغلها لنصل به عن طريقها إلى الحق سوى أن نقول له : حصل ملكة البصيرة أولاً ؟ وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة بأحد لأحد .

إنه لا بد ، إذن ، من وجود أمر مشترك بين أفراد الإنسان يتفاهمون عن طريقه ، ولا بد أن يكون هذا الأمر طريقاً صحيحاً ، إن كان الإنسان مكوناً تكويناً صحيحاً .

ومن ناحية أخيرة ، فإن القرآن إن كان وصل إلى خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه عن طريق الكشف والبصيرة والإلهام ، فإنه قد جادل خصومه ، وحكّم في خصومته لهم العقل ، ولم يكلفهم بالعمل أولاً على تحصيل « البصيرة » ليتمكن جادلهم ومناظرتهم .

فالعقل إذن وسيلة تكفي للوصول إلى الحق ، وإن لم يكن الطريق الوحيد للوصول إلى الحق ، وفقنا الله وهدانا جميعاً إلى الحق وإلى طريقه المستقيم . اللهم تقبل عملي هذا ، واجعله خالصاً لوجهك ، وشفيعاً لي عندك يوم لقائك واجعلني مع من قلت فيهم : [ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصّٰدِقِينَ وَالشّٰهَدَاءِ وَالصّٰلِحِينَ ، وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ] .

وصل اللهم على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم .

سليمان دنيا

الطبعة الأولى	{	٢٠ من رجب سنة ١٣٧٩	مصر الجديدة
		١٩ من يناير سنة ١٩٦٠	
الطبعة الثانية	{	١٧ من ربيع الأول سنة ١٣٩١	عزبة النخل
		١٢ من مايو سنة ١٩٧١	

## نصير الدين الطوسى\*

٥٥٩٧ - ٥٦٧٢ هـ

هو محمد بن محمد بن الحسن العلامة نصير الدين ، أبو عبد الله الطوسى العجمى الفيلسوف صاحب العلوم الرياضية والرصد ، وكان رأساً فى علوم الأوائل لاسيما فى الأرصاد والمجسطى . قرأ على المعين سالم بن بدران المصرى المعتزلى الرافضى ، وعلى الشيخ كمال الدين بن يونس الموصلى وكان يعمل فى الوزارة لهولاكو من غير أن يدخل يده فى الأموال ، واحتوى على عقل هولاكو حتى صار لايركب ولا يسافر إلا فى وقت يأمره به . وكان ذا حرمة وافرة ومنزلة عالية عند هولاكو .

قيل : إن سبب اتصاله بهولاكو أن هولاكو كان ينكر هذا العلم ويحض عليه وقتبض على نصير الدين المذكور وأمر بقتله بعد أن قال له : أنت تطلع إلى السماء ؟ فقال له : لا . فقال : ينزل عليك ملك يخبرك ؟ فقال له : لا . فقال له هولاكو : فمن أين تعرف ؟ قال نصير الدين : بالحساب . فقال : تكذب ، أرنى من معرفتك ما أصدقك به . وكان هولاكو جاهلاً قليل المعرفة ، فقال له نصير الدين : فى الليلة الفلانية ، فى الوقت الفلانى ، يخسف القمر .

قال هولاكو : احبسوه . إن صدق أطلقناه ، وأحسننا إليه ، وإن كذب قتلناه . فحبس إلى الليلة المذكورة ، فخسف القمر خسفاً بالغاً ، فاتفق أن هولاكو تلك الليلة غلب عليه السكر فنام [ ولم تجبر أحد على انتباهه<sup>(١)</sup> ] .

فقيل لنصير الدين ذلك ، فقال ناصر الدين : إن لم ير القمر بعينه وإلا فأغلو مقتول<sup>(٢)</sup> لا محالة ، وفكر ساعة ، ثم قال للمغل : دقوا على الطاسات ، وإلا يذهب

---

\* طهر الورقة العاشرة من الجزء السادس من كتاب « المنهل الصافى ، والمستوفى بعد الوافى » تأليف العلامة جمال الدين يوسف الأتابكى الظاهرى ، المخطوط بمكتبة الأزهر ، قسم التاريخ تحت رقم ٦١٧ خصوصى ، ٦٨٦٥١ عموى .

(١) كذا فى الأصل .

(٢) كذا فى الأصل .

قمرمك إلى يوم القيامة ، فشرع كل واحد يدق على طاسة ، فعظمت الغوغا ، فانتبه هولاءكو بهذه الحيلة ورأى القمر قد نحسف ، فصدقه وآمن به ، وكان ذلك سبباً لاتصاله بهولاءكو .

قلت : ومن ثم صار الدق على النحاس ، إذا نحسف القمر ، ولم يكن له سبب غير ما ذكرنا . انتهى .

وكان نصير المذكور ذا عقل وحسد صائب ، وهو الذى عدل الرصد العظيم بمدينة مراغة . واتخذ فى ذلك قبة ونخزانة عظيمة وملأها من الكتب التى نهبت من بغداد والشام والجزيرة حتى تجمع فيها زيادة على أربعمائة ألف مجلد . وقرر بالرصد المنجمين والفلاسفة والفضلاء .

وكان حسن الصورة ، سمحاً ، كريماً ، جواداً ، حسن العشرة ، عزيز الفضائل ، جليل القدر ، ذا هبة .

قال الشيخ عماد الدين بن كثير : حكى أنه لما أراد العمل لرصد ، رأى هولاءكو ما ينصرف عليه ، فقال له : هذا العلم المتعلق بالنجوم ، أيدفع ما قدر أن يكون ؟ فقال له الطوسى : أنا أضرب لمنفعته مثلاً ، القان يأمر من يطلع إلى أعلى هذا المكان ، ويدعه يرمى من أعلاه طست نحاس كبير من غير أن يعلم به أحد .

ففعل ذلك ، فلما وقع ، كانت له وقعة هائلة ، روعت كل من هناك ، وكاد بعضهم يصعق .

وأما هو وهولاءكو فإنهما ما تغير عليهما شيء ؛ لعلمهما بأن ذلك يقع .

فقال له : هذا العلم النجومى له هذه الفائدة ، يعلم المحدث فيه ، ما يحدث فيه ، فلا يحصل له من الروعة ، ولا الاكتراث ما يحصل للذاهل الغافل عنه ، فقال هولاءكو : لا بأس بهذا وأمره بالشروع فيه . انتهى .

وقال غيره : ومن عقله وحلمه ، ما وقع له ، بأن حضرت إليه ورقة من شخص من جملة ما فيها يقول له : يا كلب يا ابن الكلب .

فكان جواب الطوسى له : وأما قوله : كلباً ، فليس بصحيح ؛ لأن الكلب من ذوات الأربع ، وهو نايح طويل الأظفار .

وأما أنا فمتنصب القامة ، بادية البشرة ، عريض الأظفار ، وناطق ضاحك .

فهذه الفصول والخواص غير تلك الفصول والخواص . وأطال في نقض كل ما قاله له برطوبة<sup>(١)</sup>، وتأن ، غير منزعج .

ولم يقل في الجواب كل<sup>(٢)</sup> قبيحة .

وكان كثير الخير . لاسياً للشيعة والعلويين وغيرهم . كان يبرهم . ويقضى أشغالهم . ويحمي أوقافهم من أعوان هولاءكو ؛ فإنه كان هو المشار إليه في مملكة هولاءكو . وهو المتكلم في جميع الأمور . وكان مع ذلك فيه تواضع وحسن ملتقى . انتهى .

قال الشيخ شمس الدين ؛ قال أحمد بن حسن الحكيم صاحبنا : سافرت إلى مراغة . وتفرجت في هذا الرصد . ومثوية<sup>(٣)</sup> صدر الدين . على بن الخواج . نصير الدين الطوسي . وكان شاباً فاضلاً في التنجيم . والشعر الفارسي . وصادقت شمس الدين محمد بن المؤيد العرضي . وشمس الدين السرواني . والشيخ كمال الدين الأيكي . وحسام الدين الشامي . فرأيت فيه من آلات الرصد شيئاً كثيراً . ومنها ذات الحلق . وهي خمس دوائر متخذة من نحاس .

الأولى : دائرة نصف الليل . وهي مركوزة على الأرض .

ودائرة منطقة البروج .

ودائرة العروض .

ودائرة الميل .

ورأيت الدائرة الشمسية . يعرف بها سمت الكواكب . وأسطرلاباً يكون سعة

قطره ذراعاً . وأسطرلابات كثيرة .

قلت : وقد فعل ألونغ بك بن شاه رح<sup>(٤)</sup> بن تيمور . رصداً بسمر قند . وحكم

عليه قبل موته في حدود الخمسين وثمانمائة . انتهى .

ومن مصنفات الطوسي : كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة . وهو جيد إلى الغاية .

ومقدمة في الهيئة . وكتاب وضعه للنصيرية .

واختصر المحصل للإمام فخر الدين . وزاد فيه . وشرح الإشارات ، أورد<sup>(٥)</sup> فيه على

(١) لعل هذا التعبير قريباً مما يقال في أيامنا ( يبرود ) .

(٢) كذا في الأصل ، ولعلها ( كلمة ) .

(٣) كذا في الأصل .

(٤) كذا في الأصل .

(٥) كذا في الأصل ، ولعلها ( ورد ) بدون الهمزة .

الإمام فخر الدين في شرحه . وقال : هذا جرح ما هو شرح . قال فيه : إني حررتَه في عشرين سنة . وناقض فخر الدين كثير <sup>(١)</sup> . وله التجريد في المنطق . وأوصاف الأشراف وقواعد العقائد . والتلخيص في علم الكلام . والعروض الفارسية . وشرح التمرة <sup>(٢)</sup> لبطليموس . وكتاب المجنيطى . وجامع الحساب في التخت . والتراب . والكرة . والأسطوانة . والمنغيات الظاهرات . والمناظر . والليل والنهار . والكرة المتحركة . والطلوع والغروب . وتسطيح الكرة . والمطالع . وتربيع الدائرة . والمخروطات . والشكل المعروف بالقطاع . والجواهر . والإسطوانة . والفرائض على مذهب أهل البيت . وتعديل الميعاد في معد تنزير الأفكار . وبقاء النفس بعد بوار البدن . والجبر . والمقابلة . وإثبات العقل الفعال . وشرح مسألة العلم . رسالة <sup>(٣)</sup> الإمامة . ورسالة إلى نجم الدين الكاتبي في إثبات واجب الوجود . وحواشي على كليات القانون . ورسالة ثلاثون فصلاً في معرفة التقويم . وكتاب أكرمانالاوس وأكرثا وذوسيوس . والبريج الإيلخاني . وله شعر كثير بالفارسية . وكانت وفاته في ذى الحجة سنة اثنتين وسبعين وسبعمائة ببغداد . وقد أناف على الثمانين . ودفن بمشهد الكاظم .

\* \* \*

وعن فوات الوفيات [ ومولد النصير بطوس سنة سبع وتسعين وخمسمائة . وتوفى في ذى الحجة سنة اثنتين وسبعين وسبعمائة ببغداد ] .

(١) كذا في الأصل ، ولعلها « كثيرًا » .

(٢) كذا في الأصل .

(٣) كذا في الأصل بدون عطف .

## ابن سينا\*

٨٣٧٥ - ٤٢٨ هـ

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا ، وهو وإن كان أشهر من أن يذكر ، وفضائله أظهر من أن تسطر ، فإنه قد ذكر من أحواله ، ووصف من سيرته ، ما يغني غيره عن وصفه ؛ ولذلك فإننا نقتصر من ذلك على ما قد ذكره هو عن نفسه ، وعلى ما قد وصفه « أبو عبيد الجوزجاني » صاحب الشيخ أيضاً ، من أحواله .

وهذا جملة ما ذكره الشيخ الرئيس عن نفسه ، نقله عنه « أبو عبيد الجوزجاني » .

قال الشيخ الرئيس : إن أبي كان رجلاً من أهل « بلخ » ، وانتقل منها إلى « بخارى » في أيام « نوح بن منصور » واشتغل بالتصرف وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها « خرمبن » من ضياع « بخارى » وهي من أمهات القرى وبقرها قرية يقال لها « أفشنة » وتزوج أبي منها بوالدتي ، وقطن بها وسكن ولدت منها بها ثم ولدت أخي . ثم انتقلنا إلى « بخارى » وأحضرت معلم القرآن ، ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر ، وقد أتيت على القرآن ، وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضى مني العجب ، وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ، ويعد من الإسماعيلية ،

وقد سمع منهم ذكر النفس ، والعقل ، على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخي ، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي ، وابتدعوا يدعونني أيضاً إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة ، وحساب الهند ، وأخذ يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند ، حتى أتعلمه منه .

ثم جاء إلى « بخارى » « أبو عبد الله التالي » ، وكان يدعى المتفلسف ، وأنزله أبي دارنا ، رجاء تعلمي منه ، وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه ، إلى

\* هذه الترجمة مأخوذة بالنص من كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة الجزء الثاني ، ص ٢ وما بعدها ، الطبعة الأولى بالمطبعة الوهبية طبع سنة ١٢٩٩ هـ ، ١٨٨٢ م ، الموجود بمكتبة الأزهر تحت رقم ٤٠٠٧ خصوصية ٥٢٩٨٦ عمومية قسم التاريخ .

إسماعيل الزاهد « وكنت من أجود السالكين ، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على الحبيب ، على الوجه الذى جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بكتاب « إيساغوجى » على « الناتلى » ولما ذكر لى حد الجنس أنه « هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع ، فى جواب ما هو؟ » فأخذت فى تحقيق هذا الحد بما لم يسمع ، وتعجب منى كل العجب ، وحذر والدى من شغلى بغير العلم ، وكان أى مسألة قاطها لى أتصورها خيراً منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه . وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة .

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى ، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق ، وكذلك كتاب « إقليدس » فقرأت من أوله خمسة أشكال ، أوستة ، عليه . ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسرة .

ثم انتقلت إلى « المحسطى » ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت إلى الأشكال الهندسية قال لى « الناتلى » : تول قراءتها وحلها بنفسك ، ثم عرضها على ؛ لأبين لك صوابه من خطئه ، وما كان الرجل يقوم بالكتاب ، وأخذت أحل ذلك الكتاب ، فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه ، وفهمته إياه ، ثم فارقتى الناتلى متوجهاً إلى « كركانج » واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص<sup>(١)</sup> والشروح ، من الطبيعى والإلهى ، وصارت أبواب العلم تنفتح على ، ثم رغبت فى علم الطب ، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه وعلم الطب ليس من العلوم فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرءون على علم الطب ، وتعهدت المرضى ، فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه .

وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة .

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفا ، فأعدت قراءة المنطق ، وجميع أجزاء الفلسفة .

وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت فى النهار بغيره وجمعت بين يدى ظهوراً ، فكل حجة كنت أنظر فيها ، أثبت مقدمات قياسية . ورتبتها فى تلك

الظهور . ثم نظرت فيما عساها تنتج . وراعت شروط مقدماته . حتى تحقق لي حقيقة الحق في تلك المسألة<sup>(١)</sup> .

وكلما كنت أتخبر في مسألة . ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس : ترددت إلى الجامع . وصليت . وابتهلت إلى مبدع الكل . حتى فتح لي المنغلق . وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل إلى دارى . وأضع السراج بين يدي . وأشتغل بالقراءة والكتابة . فهما غلبني النوم . أوشعرت بضعف . عدلت إلى شرب قدح من الشراب<sup>(٢)</sup> ريثما تعود إلى قوتى . ثم أرجع إلى القراءة .

ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها . حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوها في المنام .

وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم . ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنسانى ، وكل ما علمته في ذلك الوقت . فهو كما علمته الآن ، لم أزد فيه إلى اليوم ، حتى أكت « علم المنطق » و « الطبيعى » و « الرياضى » ثم عدلت إلى « الإلهى » وقرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لي محفوظاً ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسى ، وقلت : هذا كتاب لاسبيل إلى فهمه .

وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين ، ويبد دلال مجلد ينادى عليه ، فعرضه على ، فرددته رد متبرم معتقد أن لافائدة في هذا العلم . فقال لي : اشتر

(١) انظر إلى مبلغ التحرى والدقة اللذين عانى ابن سينا مشقتهما ، في سبيل التحقق من صحة أو عدم صحة النظريات والمسائل العلمية التي يطالعها . إن الفائدة التي يمكن أن تعود علينا من قراءة سير الفلاسفة الأعلام أمثال ابن سينا ، هي التأمى بهم في مسالكهم ومشاربهم العلمية .

(٢) إنى لأشك في صحة نسبة هذه الدعوى إلى ابن سينا ؟ فإن الذى يعرف الطريق إلى الجامع يصرع فيه إلى ربه وابتهلت فيه إليه رجاء أن يفتح له المنغلق وييسره المتعسر ، ويجد في ضراوته وابتهاله طريقاً . وصلة إلى الهدف ، لا يتأتى منه أن يسلك مع المداومة على هذه الطريق ، سبيل التعرّد على ربه والعصيان له ، طالباً بهذا السلوك نفس الهدف الذى اعتاد أن يحصل عليه من طريق الطاعة والعبادة . وقد مر بنا قوله « وكنت من أجود السالكين » فكيف يكون جيد السلوك ، وسكيراً معاً ؟ أولعل كلمة ( الشراب ) تعنى عنده غير ما تعنى في عرف القوم ، فإن كل مشروب شراب .

وقد مر بنا ما قد وصل إليه علم ابن سينا في الطب وأنه بلغ فيه مباحثاً يحسد عليه ، فعل الشراب الذى يعنيه شراب طبي . قد امتدى إلى صنعه ليوفر به النشاط واليقظة ، والإقبال على الدرس والفهم والتحصيل .

منى هذا ؛ فإنه رخيص ، أبيعك بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشتريته ، فإذا هو كتاب لـ « أبي نصر الفارابي » في أغراض كتاب « ما بعد الطبيعة » ورجعت إلى بيتي ، وأسرعت قراءته ، فانفتح على في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب ، وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء ، شكراً لله تعالى .

وكان سلطان « بخارى » في ذلك الوقت « نوح بن منصور » واتفق له مرض تلج<sup>(١)</sup> الأطباء فيه ، وكان اسمي اشتهر بينهم ، بالتوفر على القراءة ، فأجروا ذكرى بين يديه ، وسألوه إحضاري ، فحضرت وشاركتهم في مداواته ، وتوسمت بخدمته ، فسألته يوماً الإذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها ، وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لي .

فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض . في بيت منها كتب العربية والشعر . وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد .

فطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت إليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد ، فقرأت تلك الكتب . وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه . فلما بلغت<sup>(٢)</sup> ثمان عشرة سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معي أنضج ، وإلا فالعلم واحد ، لم يتجدد لي بعده شيء . وكان في جواري رجل يقال له « أبو الحسين العروضي » فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم ، فصنفت له « المجموع » وسميته به ، وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضى ، ولى إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمري .

وكان في جواري أيضاً رجل يقال له « أبو بكر البرقي » خوارزمي المولد ، فقيه النفس ، متوحد<sup>(٣)</sup> في الفقه والتفسير ، والزهد ، مائل إلى هذه العلوم ، فسألني شرح الكتب له ،

(١) كذا في الأصل .

(٢) كذا في الأصل .

(٣) كذا في الأصل .

فصنفت له كتاب « الحاصل والمحصل » في قريب من عشرين مجلدة .  
وصنفت له في الأخلاق كتاباً سمّيته كتاب « البر والإثم » وهذا الكتاب لا يوجدان  
إلا عنده ، فلم يعر أحداً ينسخ منهما .  
ثم مات والذي وتصرفت في الأحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ، ودعيتني  
الضرورة إلى الإخلال<sup>(١)</sup> ؛ « بخارى » والانتقال إلى « كركانج » .  
وكان « أبو الحسين السهلي » المحب لهذه العلوم ، بها ، ووزيراً ، وقدمت إلى الأمير  
بها ، وهو « علي بن مأمون » ؛ وكنت على زى الفقهاء إذ ذاك ، بطيلسان وتحت الحنك<sup>(٢)</sup>  
وأثبتوا لي مشاهدة دارّة بكفاية مثلى .  
ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى « نسا » ومنها إلى « بارود » ومنها إلى « طوس »  
ومنها إلى « شقان » ومنها إلى « سمنيقان » ومنها إلى « جاجرم » رأس حد « خراسان » ومنها  
إلى « جرجان » .

وكان قصدى الأمير « قابوس » فاتفق في أثناء هذا أخذ « قابوس » وحبسه في  
بعض القلاع ، وموته هناك .  
ثم مضيت إلى « دهستان » ومرضت بها مرضاً صعباً ، وعدت إلى « جرجان »  
فاتصل « أبو عبيد الجوزجاني » بي وأنشأت في حالي قصيدة ، فيها بيت القائل :  
لما عظمت فليس مصر واسعى      لما غلى ثمنى عدمت المشتري

\* \* \*

قال « أبو عبيد الجوزجاني » صاحب الشيخ الرئيس ، فهذا ما حكى لي الشيخ من  
لفظه ، ومن ههنا شاهدت أنا من أحواله .  
كان بـ « جرجان » رجل يقال له « أبو محمد الشيرازي » يحب هذه العلوم ، وقد  
اشترى للشيخ كداراً في جواره ، وأنزله بها ، وأنا أختلف إليه في كل يوم ، أقرأ « المحسّطى »  
وأستملى المنطق .  
فأملى عليّ « المختصر الأوسط » في المنطق . وصنّف لـ « أبي محمد الشيرازي » كتاب  
« المبدأ والمعاد » وكتاب « الأرصاد الكلية » وصنّف هناك كتباً كثيرة ، كـ « أول القانون »

(١) كذا في الأصل .

(٢) كذا في الأصل .

و « مختصر المجسطى » وكثيراً من الرسائل ، ثم صنف في « أرض الجبل » بقية كتبه .  
 وهذا فهرست كتبه : « كتاب المجموع » مجلدة ، « الحاصل والمحصل » عشرون  
 مجلدة . « الإنصاف » عشرون مجلدة ، « البر والإثم » مجلدتان « الشفاء » ثمان (١) عشرة  
 مجلدة ، « القانون » أربع عشرة مجلدة . « الأرصاد الكلية » مجلدة ، كتاب « النجاة »  
 ثلاث مجلدات « الهداية » مجلدة ، « الإشارات » مجلدة كتاب « المختصر الأوسط »  
 مجلدة « العلائق » مجلدة ، « القولنج » مجلدة ، « لسان العرب » عشر مجلدات ،  
 « الأدوية القلبية » مجلدة ، « الموجز » مجلدة ، « بعض الحكمة المشرقية » مجلدة (٢)  
 « بيان ذوات الجهة » مجلدة ، كتاب « المعاد » مجلدة ، كتاب « المبدأ والمعاد » مجلدة ،  
 كتاب « المباحثات » مجلدة .

ومن رسائله « القضاء والقدر » « الآلة الرصدية » « غرض قاطيغورياس » « المنطق  
 بالشعر » « القوائد في العظمة » و « الحكمة في الحروف » « تعقب المواضع الجدلوية »  
 « مختصر أوقليدس » « مختصر في النبض » بالعجمية ، « الحدود » « الأجرام السماوية »  
 « الإشارة إلى علم المنطق » « أقسام الحكمة في النهاية واللانهاية » « عهد كتبه لنفسه »  
 « حى بن يقظان » « في أن أبعاد الجسم غير ذاتية له » « خطب الكلام » « في الهنديا » ،  
 « في أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرياً وعرضياً » « في أن علم زيد غير علم  
 عمرو » .

ورسائل له إخوانية وسلطانية « مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء » كتاب  
 « الحواشى على القانون » كتاب « عيون الحكمة » كتاب « الشبكة والطير » .

ثم انتقل إلى « الرى » واشتغل بخدمة السيدة وابنها « مجد الدولة » وعرفوه بسبب كتب  
 وصلت معه تتضمن تعريف قدره . وكان « مجد الدولة » إذ ذاك غلبة السوداء : فاشتغل  
 بمداواته . وصنف هناك كتاب « المعاد » .

وأقام بها إلى أن قصد « شمس الدولة » بعد قتل « هلال بن بدر بن حسونة » وهزيمة  
 عسكر « بغداد » .

(١) كذا في الأصل .

(٢) انظر « منطق المشركين » له ، ثم انظر ما كتبه المستشرقون عن الحكمة الشرقية وابن سينا .  
 في كتاب « التراث الإسلامى » للدكتور عبد الرحمن بدوى .

ثم اتفقت أسباب أوجبت الضرورة لها خروجه إلى « قزوين » ومنها إلى « همدان »  
واتصاله بخدمة « كذبانويه »<sup>(١)</sup> والنظر في أسبابها .

ثم اتفق معرفة « شمس الدولة » وإحضاره مجلسه بسبب « قولنج » كان قد أصابه .  
وعالجه حتى شفاه الله . وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة . ورجع إلى داره . بعد ما أقام  
هناك أربعين يوماً بلياليها .

وصار من ندماء الأمير ، ثم اتفق نهوض الأمير إلى « قرمسين » لحرب « عناز »  
وخرج الشيخ في خدمته<sup>(٢)</sup> ثم توجه نحو « همدان » منهزماً راجعاً . ثم سأله تقلد الوزارة  
فتقلدها . ثم اتفق تشويش العسكر عليه . وإشفاقهم منه على أنفسهم ، فكبسوا داره ،  
وأخذوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع ما كان يملكه ، وسألوا الأمير  
قتله فامتنع منه ، وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم ، فتواري في دار الشيخ  
« أبي سعيد بن دخدوك » أربعين يوماً ، فعاد الأمير « شمس الدولة » « القولنج » وطلب  
الشيخ ، فحضر مجلسه ، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته ، وأقام  
عنده مكرماً مبعجلاً ، وأعيدت الوزارة إليه ثانياً .

ثم سأله أنا شرح كتب « أرسطو طاليس » فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك  
الوقت ، ولكن إن رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه  
العلوم ، بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك ؛ فرضيت به .  
فابتدأ بـ « الطبيعيات » من كتاب سباه « الشفاء »<sup>(٣)</sup> وكان قد صنف الكتاب

(١) كذا في الأصل .

(٢) لعلها « في صحبته » فإن المؤرخين القدامى ، كانوا أعرف بأقدار العلماء ، وأحرص على  
احترام العلم ، والسمو به وبأهله ، من أن يعتبروهم أو يعتبروه في خدمة أحد ؛ فإن العلم وهو نور  
الحياة ومصباح الوجود ، مطلوب لا طالب .

(٣) قارن ما يرويه « الجوزجاني » هنا من أن كتاب « الشفاء » كتاب صنفه « ابن سينا »  
ليورد فيه ما صح عنده من العلوم ، مع ما يقوله ابن سينا نفسه عن « كتاب الشفاء » في كتاب  
« الشفاء » في « الفصل الأول » من « المنطق » يقول « ابن سينا » :

[ . . . فإن غرضنا في هذا الكتاب ، الذي نرجو أن يمهلنا الزمان إلى ختمه ، ويصحبنا التوفيق  
من الله في نظمه ، أن نودعه لباب ما تحققتنا من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين . . .  
ولا يوجد في كتب القدماء شيء بعينه إلا وقد ضمنناه كتابنا هذا . . . ]

ثم رأيت أن أتلو هذا الكتاب بكتاب آخر ، اسميه « كتاب اللواحق » يتم مع عمري ، ويؤرخ =

الأول من « القانون » وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم ، وكنت أقرأ من « الشفاء » وكان يقرئ غيرى من القانون ، نوبة .

فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وهي مجلس الشراب بآلاته ، وكنا نشتغل به<sup>(١)</sup> .

وكان الاشتغال بالتدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار ، خدمة للأمير ، فقضينا على ذلك زمناً .

ثم توجه « شمس الدولة » إلى « طارم » لحرب الأمير بها ، وعاوده « القولنج » قرب ذلك الموضع ، واشتد عليه ، وانضاف إلى ذلك أمراض آخر ، جلبها سوء تدييره ، وقلته القبول من الشيخ . فخاف العسكر وفاته ، فرجعوا به طالبين « همدان » في « المهدي » فتوفي في الطريق في « المهدي » .

ثم بويع ابن شمس الدولة . وطلبوا استيزار الشيخ ، فأبى عليهم ، وكاتب « علاء الدين » سرّاً ، يطلب خدمته والمصير إليه ، والانضمام إلى جوانبه ، وأقام في دار « أبي طالب العطار » متواريّاً ، وطلبت منه إتمام كتاب « الشفاء » فاستحضر أبا غالب ، وطلب الكاغد والحبرة ، فأحضرها ، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً ، على الثمن بخطه . رؤوس المسائل . وبقى فيه يومين ، حتى كتب رؤوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ - بما يفر منه في كل سنة ، يكون كالشرح لهذا الكتاب ، وكتفريع الأصول فيه ، وبسط الموجز من معانيه .

ولي كتاب غير هذين الكتابين أوردت فيه الفلسفة ، على ما هي في الطبع ، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى في غيره ، وهو كتابي في « الفلسفة المشرقية »  
وأما هذا الكتاب فأكثر بسطاً ، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعداً .

ومن أراد الحق الذي لا مضافة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب ، ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء ، وبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب ]

ثم قارن ما يقوله « ابن سينا » عما يسميه كتاب « الفلسفة المشرقية » بما ذكره من عهد في أول طبيعيات « الإشارات » وآخر التصوف ، منه أيضاً .

( ١ ) هل هذا من وضع وزيادة من كان لم غرض في تشويه سمعة العلماء والفلاسفة الإسلاميين ؟ لقد ثبت أن يداً ، مبرضة قد لعبت دوراً في هذا المجال ، فهل ما هنا لعبة من هذه اللعب ؟

تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد ، فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة ، حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ، ما خلا كتابي « الحيوان والنبات » وابتدأ بالمنطق ، وكتب منه جزءا .

ثم أتته « تاج الملك » بمكاتبتة . « علاء الدولة » فأنكر عليه ذلك ، وحث في طلبه ، فدل عليه بعض أعدائه ، فأخذوه وأدوه إلى قلعة يقال له<sup>(١)</sup> « فردجان » وأنشأ هناك قصيدة منها :

دخول باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

ويبقى فيها أربعة أشهر ، ثم قصد « علاء الدولة » « همدان » وأخذها وأنهم « تاج الملك » ومروا إلى تلك القلعة بعينها ، ثم رجع « علاء الدولة » عن « همدان » وعاد « تاج الملك » « ابن شمس الدولة » إلى « همدان » وحملوا معهم الشيخ إلى همدان « ونزل في دار « العلوي » واشتغل هناك بتصنيف المنطق ، من كتاب « الشفاء » .

وكان قد صنف بالقلعة كتاب « الهدايات » ورسالة « حى ابن يقظان » وكتاب « القولنج » وأما « الأدوية القلبية » فلما صنفها أول وروده إلى « همدان » .

وكان قد تقضى على هذا زمان و« تاج الملك » في أثناء هذا يمينه بمواعيد جميلة ، ثم عن<sup>٢</sup> للشيخ التوجه إلى « أصفهان » فخرج متنكراً ، وأنا وأخوه وغلامان معه في زى الصوفية ، إلى أن وصلنا إلى « طيران » على باب « أصفهان » بعد أن قاسينا شدائد في الطريق ، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ ، وندماء الأمير « علاء الدولة » وخواصه ، وحمل إليه الثياب والمراكب الخاصة ، وأنزل في محلة يقال لها « كوكنبد » في دار « عبد الله بن بابي » وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه .

وحضر مجلس « علاء الدولة » فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله ، ثم رسم الأمير « علاء الدولة » ليالى الجمعات ، مجلس النظر بين يديه ، يحضره سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم ، والشيخ من جملتهم ، فما كان يطاق في شيء من العلوم ، واشتغل بـ « أصفهان » بتتيم كتاب « الشفاء » ففرغ من « المنطق » و« المحسبى » وكان قد اختصر « أوقليدس » و« الإرتماطيقى » و« الموسيقى » وأورد في كل كتاب من الرياضيات زيادات رأى أن الحاجة إليها داعية ، أما في « المحسبى » فأورد عشرة أشكال ، في « اختلاف المنظر » وأورد في آخر « المحسبى » في علم « الهيئة »

أشياء لم يسبق إليها ، وأورد في « أوقليدس » شبيهاً ، وفي « الإثمار طبقى » خواص حسنة ، وفي « الموسيقى » مسائل غفل عنها الأولون .

وتم الكتاب المعروف بـ « الشفاء » ما خلا كتابي « النبات » و « الحيوان » فإنه صنّفهما في السنة التي توجه فيها « علاء الدولة » إلى « سابور خوست » في الطريق . وصنّف أيضاً في الطريق كتاب « النجاة » .

واختص بـ « علاء الدولة » وصار من ندماثة إلى أن عزم « علاء الدولة » على قصد « همدان » وخرج الشيخ في الصحبة<sup>(١)</sup> . فجرى ليلة بين يدي « علاء الدولة » ذكر الخلل الحاصل في التقويم المعمولة بحسب الأرصاء القديمة ، فأمر الأمير الشيخ الاشتغال برصد هذه الكواكب ، وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه ، وابتدأ الشيخ به . وولاني اتخاذ آلاتها ، واستخدام صناعتها ، حتى ظهر كثير من المسائل ، فكان يقع الخلل في أمر الرصد ، لكثرة الأسفار وعوائقها وصنّف الشيخ بـ « أصبهان » « الكتاب العلائي » .

وكان من عجائب أمر الشيخ أني صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة . فما رأيته إذا وقع له كتاب مجاد ، ينظر فيه على الولاة ، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه ، والمسائل المشككة ، فينظر ما قاله مصنفه فيها ، فيتبين مرتبته في العلم ، ودرجته في الفهم .

وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام ، بين يدي الأمير ، و « أبو منصور الجبائي » حاضر ، فجرى في اللغة مسألة ، تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت « أبو منصور » إلى الشيخ يقول : « إنك فيلسوف وحكيم ، ولكنك لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها » .

فاستنكف الشيخ من هذا الكلام ، وتوفر على درس كتب اللغة ، ثلاث سنين واستهدى كتاب « تهذيب اللغة » من « خراسان » من تصنيف « أبي منصور الأزهرى » فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها .

وأشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة ، وكتب ثلاث كتب :

أحدها : على طريقة ابن العميد .

والآخر : على طريقة الصابي .

(١) نعم إن اجتماع العلماء بالأمراء اجتماع صحبة ، لا لخدمة .

والآخر : على طريقة الصحاح .

وأمر بتجليدها وإخلاق جلدتها ، ثم أو عز الأمير رنـ تلك المجلدة على أبي منصور الجبائي ، وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة ، في الصحراء وقت الصيد ، فيجب أن تنمقدها وتقول لنا ما فيها ، فنظر فيها « أبو منصور » وأشكل عليه كثير مما فيها فقال له الشيخ : إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضوع الغلاني من كتب اللغة ، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها ، وكان أبو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة غير ثقة فيها .

ففظن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذي حملة عليه ، ما جبهه به في ذلك اليوم ، فتنصل واعتذر إليه .

ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه « لسان العرب » لم يصنف في اللغة مثله ، ولم ينقله إلى البياض حتى توفي ، فبقى على مسودته لا يهتدى أحد إلى ترتيبه .

وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة ، فيما باشره من المعالجات ، عزم على تدوينها في كتاب « القانون » وكان قد علقها على أجزاء ، فصاعت قبل تمام كتاب القانون .

من ذلك أنه صدع يوماً ، فتصور أن مادة تريد التزول إلى حجاب رأسه ، وأنه لا يأمن وربما يحصل فيه ، فأمر بإحضار ثلج كثير ، ودقه ولفه في خرقة ، وتغطية رأسه بها ، ففعل ذلك حتى قوى الموضوع ، وامتنع عن قبول تلك المادة ، وعوفى .

ومن ذلك أن امرأة مسولة بـ « خوارزم » أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى « الجانجيين » السكري ، حتى تناولت على الأيام مقدار مائة مَن ، وشفيت المرأة . وكان الشيخ قد صنف بـ « جرحان » « المختصر الأصغر » في المنطق ، وهو الذي وضعه بعد ذلك في أول « النجاة » .

ووقعت نسخة إلى « شيراز » فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك ، فوقعت لهم الشبه في مسائل منها ، فكتبوها على جزء وكان القاضي بـ « شيراز » من جملة القوم ، فأنفذ بالجزء إلى « أبي القاسم الكرمانى » صاحب « لإبراهيم بن بابا الديلمى » المشتغل بعلم المناظر ، وأضاف إليه كتاباً إلى الشيخ « أبي القاسم » وأنفذهما على يدي ركابي قاصد ، وسأله عرض الجزء على الشيخ ، واستنجاز أجوبته فيه .

وإذا الشيخ « أبو القاسم » دخل على الشيخ عند اصفرار الشمس في يوم صائف ،

وعرض عليه الكتاب والجزء ، فقرأ الكتاب ورده عليه ، وترك الجزء بين يديه وهو ينظر فيه ، والناس يتحدثون .

ثم خرج « أبو القاسم » وأمر الشيخ بإحضار البياض ، وقطع أجزاء منه ، فشدت خمسة أجزاء ، كل واحد منها عشرة أوراق ، بالربع الفرعوني ، وصلينا العشاء ، وقدم الشمع ، فأمر بإحضار الشراب<sup>(١)</sup> ، وأجلسني وأخاه ، وأمرنا بتناول الشراب ، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل ، وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل حتى غلبني وأخاه النوم ، فأمرنا بالانصراف ، فعند الصباح قرع الباب ، فإذا رسول الشيخ يستحضرني ، فحضرته وهو على المصلى<sup>(٢)</sup> ، وبين يديه الأجزاء الخمسة ، فقال : خذها ، وسر بها إلى الشيخ « أبي القاسم الكرمانى » وقل له : استعجلت في الأجوبة عنها ، لئلا يتعوق « الركابى » فلما حملته إليه تعجب كل العجب ، وصرف الفيح<sup>(٣)</sup> ، وأعلمهم بهذه الحالة ، وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس .

ووضع في حال الرصد آلات ما سبق إليها ، وصنف فيها رسالة ، وبقيت أنا ثمان<sup>(٤)</sup> سنين مشغولاً بالرصد ، وكان غرضى تبين ما يحكيه بطليموس عن قصته في الأرصاد ، فتبين لى بعضها .

وصنف الشيخ كتاب « الإنصاف » واليوم الذى قدم فيه السلطان « مسعود » إلى « أصفهان » نهب عسكره رحلَ الشيخ ، وكان الكتاب في جملته ، وما وقف له على أثر .

وكان الشيخ قوى<sup>(٥)</sup> القوى كلها . وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية ، أقوى وأغلب ، وكان كثيراً ما يشتغل به ، فأثر في مزاجه ، وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه ، حتى صار أمره في السنة التى حارب فيها « تاج الدولة » « تاش فراش » على « باب الكرخ » إلى أن أخذ الشيخ « قولنج » ولخصه على برثه ، إشفاقاً من هزيمة يدفع

(١) قد علمت رأينا في ذلك ، فيما سبق هامش ص ٨٧ ، ٩١ .

(٢) انظر بربك كيف يجتمع شرب وصلاة .

(٣) الجماعة . وقد يطلق على الواحد ، فيجمع على « فيوج » .

(٤) كذا في الأصل .

(٥) كذا في الأصل .

إليها ، ولا يتأتى له المسير فيها مع المريض ، حقن نفسه في يوم واحد ، ثمان<sup>(١)</sup> كرات ، فتقترح بعض أمعائه ، وظهر به « سحج »<sup>(٢)</sup> وأحوج إلى المسير مع « علاء الدولة » فأسرعوا نحو « إيدج » فظهر به هناك « الصرع » الذى قد يتبع علة « القولنج » ومع ذلك كان يدبر نفسه ، ويحقن نفسه ، لأجل « السحج » ولبقية « القولنج » .

فأمر يوماً باتخاذ دانقين من بزر « الكرفس » فى جملة ما تحتقن به وخطه بها ، طلباً لكسر الرياح ، فقصده بعض الأطباء الذى كان يتقدم هو إليه بمعالجته ، وطرح من بزر الكرفس خمسة دراهم ، لست أدري أعمداً فعلة ، أم خطأ ؟ لأننى لم أكن معه ، فازداد السحج به ، من حدة ذلك البزر ، وكان يتناول « المثرود » « طوس » لأجل « الصرع » فقام بعض غلماناه ، وطرح شيئاً كثيراً من الأفيون فيه ، وناوله فأكله ، وكان سبب ذلك حياتهم فى مال كثير من خزانته ، فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أعمالهم ونقل الشيخ كما هو إلى « أصفهان » فاشتغل بتدبير نفسه ، وكان من الضعف بحيث لا يقدر على القيام ، فلم يزل يعالج نفسه ، حتى قدر على المشى ، وحضر مجلس « علاء الدولة » لكنه مع ذلك لا يتحفظ ، ويكثر التخليط فى أمر الجامعة ، ولم يبرأ من العلة كل البرء ، فكان يتكس ويبرأ كل وقت .

ثم قصد « علاء الدولة » « همدان » فسار معه الشيخ ، فعاودته فى الطريق تلك العلة ، إلى أن وصل إلى « همدان » وعلم أن قوته قد سقطت ، وأنها لا تنى بدفع المرض ، فأهمل مداواة نفسه ، وأخذ يقول : المدير الذى كان يدبر بدنى ، قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة .

وبقى على هذا أياماً ثم انتقل إلى جوار ربه ، وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة .

وكان موته فى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ٤٢٨ .

وكانت ولادته فى سنة خمس وسبعين وثلاثمائة ٣٧٥ .

هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس .

وقبره تحت السور من جانب القبلة من « همدان » وقيل : إنه نقل إلى « أصفهان » ودفن

فى موضع على باب « كونكند » .

(١) كذا فى الأصل .

(٢) قال فى مختار الصحاح : « سحج جلده ، فانسحج : أى قشره ، فانسحج . وبابه قطع وبوجهه سحج بوزن فلس ، أى قشر » .

ولما مات ابن سينا من « القولنج » الذى عرض له ، قال فيه بعض أهل زمانه :  
 رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبانحبس مات أخس الممات  
 فلم يشف ما ناله ؛ « الشفا » ولم ينج من موته ؛ « النجات »  
 وقوله ؛ « الحبس » يريد إنحبس البطن من « القولنج » الذى أصابه ، و « الشفاء »  
 و « النجاة » يريد الكتابين من تأليفه وقصد بهما الجناس فى الشعر .

\* \* \*

ومن كلام الشيخ الرئيس :

### وصية

أوصى بها بعض أصدقائه

وهو « أبو سعيد بن أبي الخير » الصوفى

قال : ليكن الله تعالى أول فكر له ، وآخره ؛ وباطن كل اعتبار وظاهره ،  
 ولتكن عين نفسه مكحولة بالنظر إليه ، وقدمها موقوفة على المثول بين يديه ، مسافراً  
 بعقله فى الملكوت الأعلى ، وما فيه من آيات ربه الكبرى ، وإذا انحط إلى قراره ، فليتزده  
 الله تعالى فى آثاره ؛ فإنه باطن ظاهر ، تجلى لكل شيء بكل شيء .

فى كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

فإذا صارت هذه الحال له ملكة ، انطبع فيها نقش الملكوت ، وتجلي له قدس  
 اللاهوت ، فألف الأنس الأعلى ، وذاق اللذة القصوى ، وأخذ عن نفسه من هو بها  
 أولى ، وفاضت عليه السكينة ، وحقت له الطمأنينة ، وتطلع على العالم الأدنى ، اطلع  
 راحم لأهله ، مستوهن لحيله ، مستخف لثقله ، مستحسن لعقله ، مستضلل لطرقه ،  
 وتذكر نفسه ، وهى بها لهجة ، وببهجتها بهجة ، فتعجب منها ومنهم ، تعجبهم  
 منه ، وقد ودعها وكان معها ، كأنه ليس معها .

وليعلم أن أفضل الحركات الصلاة ، وأمثل السكنات الصيام ، وأنفع البر الصدقة ،  
 وأذكى السر ، الاحتمال . وأبطل السعى المراهة .

ولن تخلص النفس عن الدرن ، ما التفتت إلى قيل وقال ، ومناقشة وجدال ، وانفعلت بحال من الأحوال .

وخير العمل ما صدر عن خالص نية ، وخير النية ما ينفرج عن جناب علم .  
والحكمة أم الفضائل ، وعرفة الله أول الأوائل [إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ،

وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ]

ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكمالها الذاتي ، فيحرسها عن التلطخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس المادية ، التي إذا بقيت في النفس المزينة كان حالها عند الانفعال ، كمحالتها عند الانفصال ؛ إذ جوهرها غير مشاوب ولا مخالط .

وإنما يدنسها هيئة الانقياد لتلك الصواحب ، بل يفيدتها هيئات الاستيلاء والسياسة ، والاستعلاء والرياسة .

وكذلك يهجر الكذب قولاً وتخيلاً ، حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، وتصدق الأحلام والرؤيا .

وأما اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة ، وإبقاء الشخص ، أو النوع ، أو السياسة .

أما المشروب<sup>(١)</sup> فإن يهجر شربه تلهياً ، بل تشفياً وتداوياً .

ويعاشر كل فرقة بعادته ورسمه ، ويسمح بالمقدور والتقدير من المال ، ويركب لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه .

ثم لا يقصر في الأوضاع الشرعية ، ويعظم السنن الإلهية ، والمواظبة على التبعيدات البدنية ، ويكون دوام عمره ، إذا خلا ونخلص من المعاشرين ، تطربه الزينة في النفس ، والفكرة في الملك الأول وملكه ، وكيس النفس عن عيار الناس ، من حيث لا يقف عليه الناس ، عاهد الله أن يسير بهذه السيرة ، ويدين بهذه الديانة ، والله ولي الذين آمنوا ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

ومن شعر الشيخ الرئيس .

قال في النفس ، وهي من أجل قصائده وأشرفها :

(١) قارن ما يقوله عن المشروب ، بما ينسب إليه بصدده فيما سبق ص ٨٧ ، ٩٢ ، ٩٦ .

ورقاء ذاتُ تعزُّزٍ وتمنع  
وهي التي سفرت ولم تشبرقع  
كرهت فراقك وهي ذات تفجع  
ألقت مجاورة الخراب البلقع  
ومنزلاً بفراقها لم تقنع  
عن ميم مركزها بذات الأجرع  
بين المعالم والطلول الخضع  
بمدامع تهمي ولما تقلع  
درست بتكرار الرياح الأربع  
قفص عن الأوج الفسيح المرَّبع  
ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع  
عنها حليف التُّربِ غير مُشيع  
ما ليس يدرك بالعيون الهجع  
والعلم يرفع كل من لم يُرفع  
عال إلى قعر الحضيض الأوضع؟  
طويت على الفذ اللبيب الأروع  
لتكون سامعة بما لم تسمع  
في العالمين ، فخرقها لم يرقع  
حتى لقد غربت بغير المطلع  
ثم انطوى فكأنه لم يلمع

هبطت إليك من المحل الأرفع  
محبوبةً عن كل مقلة عارف  
وصلت على كره إليك وربما  
ألقت وما سكنت ، فلما واصلت  
وأظنها نسيت عهداً بالحمى  
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها  
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت  
تبكي وقد ذكرت عهداً بالحمى  
وتظل ساجحة على الدمن التي  
إذ عاقها الشرك الكثيف وصددها  
حتى إذا قرب المسير من الحمى  
وغدت مخالفة لكل مخلف  
سجعت وقد كُثِفَ الغطاء فأبصرت  
وغدت تُغرِّدُ فوق ذروة شادق  
فلاي شيء أهبطت من شاهق  
إن كان أهبطها الإله لحكمة  
وهبوطها إن كان ضربة لازب  
وتعود عالمة بكل خفية  
وهي التي قطع الزمان طريقها  
فكأنها برق تآلق بالحمى

انتهى ما نقلته بالحرف الواحد من كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء »  
ويطيب لي أن أقرن بعينيه « ابن سينا » في النفس ، قصيدة أمير الشعراء « أحمد شوقي »

التي نشرتها « مجلة المقتطف » التي أنشئت في سنة ١٨٧٦ ، في الجزء الأول من المجلد الرابع والستين ، في عدد سنة ١٩٢٤ ، مع قصيدة « ابن سينا » سالفه الذكر ، وقدمت لهما بقولها :

[ تكرم أمير الشعراء في هذا العصر « أحمد بك شوق » فأتحف « المقتطف » بقصيدة فلسفية ، عارض فيها « نفسية » أمير أطباء العرب وفلاسفتهم ، « الشيخ الرئيس ابن سينا » .

والاثنان جريا مجرى أفلاطون في حسابان النفس روحاً كانت عند الخالق ثم هبطت ودخلت جسم الإنسان ، إلا أن أفلاطون تصورهما فرساً مجنحة ، غذاؤها الجمال والحكمة والصلاح ، فلما هبطت فقدت جناحيها ، ودخلت جسم الإنسان .

والفلاسفة يشعرون بشيء لا يستطيعون معرفته ، فيصفونه كما يتصورونه ، ويجاريهم الشعراء في التصور ، ويفوقونهم في الوصف [

وهذه هي قصيدة شوق :

هذى المحاسن ما خلقتن لبرقع	ضُمِّي قناعك يا سعاد أو ارفعى
ستر الجلال وبعد شأو المطلع	الضاحيات الضاحكات ودونها
زيديه حسن المحسن المتبرع	يا دمية لا يستزاد جمالها ،
للضارعين وعطفة للخشع	ماذا على سلطانه من وقفة
إن العروس كثيرة المتطلع	بل ما يضرك لو سمحت بجلوة
إن الحجاب لهين لم يمنع	ليس الحجاب لمن يعز مناله
من مظهر ، ولسره من موضع	أنت التي اتخذ الجمال لعزه
وأدق منك بنائه لم تصنع	وهو الصناع يصوغ كل دقيقة
فأنى البديع على مثال المبدع	لمستك راحته ومسك روحه
نضو ومهتوك المسوك مُصرع	الله في الأحبار من متهالك
عاصي الظواهر في سريرة طبع	من كل غاوى في طوية راشد
سُرُجٌ بِمُعْتَرِكِ الرِّيحِ الأَرَبِ	يتوهجون ويطفئون كأنهم

والجاهلون على الطريق المهيح  
وتولت الحكماء لم تتمتع  
شمس النهار بمثله لم تطمع  
وترجلت شمس النهار ليوشع  
بل ما لـ «عيسى» لم يقل ، أو يدع  
من جانبك علاجها لم ينجع  
ومشى على الملا السجود الرُكع  
في «يوسف» وتكلمت في «الرضع»  
بالبابلي من البيسان المُنْتِيع  
وحدته في قلع الجبال اللمع  
رفع الرحيق وسره لم يُرفع  
أترعن منك ومنزلا لم تترع  
وخليصة معمورة بـ «التبّع»  
وحظيرة «محرومة» لم تودع  
لم تغل من بصير اللبيب الأروع  
قصر الحياة وحال وشك المصراع  
لم تحسن الدنيا ولم تترعرع  
هم حائط. الدنيا وركن المجمع  
شأو «الرئيس» وكل صاحب مبضع  
في العالم المتفاوت المتنوع

\* \* \*

علموا فضايق بهم وشق طريقهم  
ذهب «ابن سينا» لم يفز بك ساعة  
هذا مقام كل عز دونه  
فـ «محمد» لك، و«المسيح» ترجلا  
ما بال «أحمد» عى عنك بيانه  
ولسان «موسى» انحل لإعقدة  
لما حللت بـ «آدم» حل الحبي  
وأرى النبوة في ذراك تكرمت  
وسقت «قريش» على لسان «محمد»  
ومشت بـ «موسى» في الظلام مشردا  
حتى إذا طويت ورثت خيالها  
قسمت منازلك الحظوظ. فمنزلا  
وخليصة بالنحل منك عميرة  
وحظيرة قد أودعت غرر الدمي  
نظر «الرئيس» إلى كمالك نظرة  
فراه منزلة تعرض دونهها  
لولا كمالك في «الرئيس» ومثله  
الله ثبت أرضه بدعائم  
لو أن كل أخى يراع بالغ  
ذهب الكمال سدى وضاع محله

في عامر ، وأشعة في بلقسع

يانفس، مثل الشمس أنت، أشعة

فإذا طوى الله النهارَ ، تراجعت ،  
لما نعتت إلى المنازلِ غودرت  
ضجبت عليك معالماً ، ومعاهداً  
أذنتها بنوى ، فقالت : لبت لم  
ورداه جثمانٍ لبستِ مُسرقمٍ  
كم بنتٍ فيه ، وكم خفيت كانه  
أسمت من ديباجه ، فنزعته  
فزعت ، وما خفيت عليها غاية  
ضرعت بأدمعها إليك ، وما درت  
أنت الوفية ، لا اللدما لم لديك ، مذ  
أزمت فانهلّت دموعك رقة  
بان الأجة يومَ بينك كلهم

\* \* \*

ولم يترك هذا المجال الشعري الفلسفي ، للفيلسوف الشاعر ، ابن سينا ، والشاعر  
الفيلسوف أحمد شوقٍ وحدهما ينفران به ، ويرددان في جنباته ألحانها الفلسفية الشع  
بل زاحمهما فيه شاعر فيلسوف آخر ، هو عادل الغضبان . فقد فاضت شاعريته  
القصيدة الرائعة التي يمهدها - في عدد أبريل سنة ١٩٥٢ من « مجلة الكتاب »  
نشرت فيه القصيدة - بقوله :

[ . . . غير أننا لم نجر فيها على مذهبه - يعني ابن سينا - في النفس  
بل ذهبنا إلى أن الله سبحانه وتعالى - وهو مثال الكمال - قد خلق الإنسان كما  
ويتجلى كمال الإنسان في اتحاد النفس والجسد ، وهما اللذان خلقهما الله  
أما قصة النفس الآتمة فلا يخفى أنها من معتقدات الهند القديمة .  
وأحسر بها أن تكون رمزاً إلى قصة أبينا آدم ، في عصيانه وطرده من الفردوس .  
وهذه هي القصيدة :

نغم الهوى، وبحمد ربك فاسجعي  
 تسبي ، وثوب بالجمال مرصع  
 مخلوقة أئمت ، ولم تتورع  
 ورمى بها في حالكات الأربع  
 أئمت فعاشت في خراب بلقع  
 وأحالها النسيان وجه مقنع  
 وإذا حننت فمن جوى وتفجع  
 مزقاً ، وسوأها بكف مرقع  
 في الريش منك وفي الصداح الأبرع  
 يُزجي الدليل على كمال المبدع  
 ملكوت أبرار ، وجنة خشع  
 من قائمين على الصلاة ، ورُكع  
 مجلوة يسنى الإله الأسطع  
 وصبا إلى عرش العلى الأرفع  
 نار الجحيم من النعيم المرع  
 سُجَنَاء في ظلمات ليل أسفع  
 ومُصَفِّدين بِكُلِّ أَرْقَم مُوجع  
 عن نبعه الفياض رب المنبع  
 أن يصنع الإنسان أجمل مصنع  
 كملت ، وبث الروح بين الأضلع  
 بشرٍ سوى بالبهاء مؤشع  
 وجرى بأجنح رُوحه المُترقع

ورقاء ، يا صنو الملائك ، رجعي  
 وتخايلى بالأجملين : عقيرة  
 قال الرئيس ، وقال عنك سليفه :  
 فأذاقها الرحمن سوط عذابه  
 جسدٌ براه الله سجنًا للتي  
 نزلته فافتقدت به آى الحجى  
 فإذا بكيت فمن أسى وتوجع  
 حاشا ، فما خلق الإله عباده  
 الله خصك بالجمال مُلأئماً  
 خلدقاً معاً ، وبدا كمالكٍ فيهما  
 سبحان من بدع السماء وشادها  
 وأحاط قائم عرشه بملائك  
 نشروا على درج الجنان أشعةً  
 حتى ارتدى بالكبرياء زعيمهم  
 فكبا وطغمته العصاة وأبدلوا  
 كانوا النجوم النيرات ، فأصبحوا  
 مُتَقَلِّبين على مجامرٍ إنهم  
 يتحرقون إلى السنن فيصدهم  
 أغصى عن الملائ الأئيم وشاقه  
 جبل التراب ، وقد منه أضلعاً  
 حتى إذا نفص اليدين ، رنا إلى  
 سطع الجمال بكل جارحة به

وأقامه مَلَكُ الخلائق أجمع  
 خدمٌ ، تُلبى ما يقول ويدعى  
 من كَوْفِرٍ ، مترقِرٍ ، متدفع  
 فغوى ، وقال : أنال كلُّ مُمنع  
 صوتٍ ، يُجلجل بالرُّعود ، مُروِّع  
 بالخلد والنعمى دعوتك فاسمع  
 واسكن بوادٍ بالمدامع مترع  
 واطفر بنخبك ناضجاً بالأدْمع  
 وملأت كأسك بالأذى ، فتجرع  
 فلسوف يرميك الجحيمُ بأفطع  
 من أنبيأى المسلمين ، وتبعى  
 وإذا ضللت خسرت أطيّبَ مربع  
 فيه إلى أبد الأبيد ، وترتع

فأخلّه بالصدر من فردوسه  
 ينهى ويأمرُ والعوالمُ كلها  
 يقتاتُ من ثمر الجنان ، ويستقى  
 أغواه إبليسُ ، وأوغر صدره  
 فجنى المحارمَ ، وانتشى ، وصحا على  
 ناداهُ من على الذرى : يا كافرًا  
 أغرب عن الفردوس ، واضرب فى اللوى  
 وانصب ، وشق الصخر واستجد الثرى  
 بدلت بالسعد الشقاء ، فعش به  
 هذا قصاصك فى الحياة ، فإن تمت  
 لكن سَأهديك السبيلَ بصفوة  
 فإذا اهتديت فجنى لك مربعٌ  
 فردوسك المفقود ، فاكسبه تُقم

\* \* \*

نبتت على دمن الزمان المهجع  
 ويدينُ بالأوثان كلُّ سميع  
 وسرت بأجنحة الرياح الأربع  
 تبكى على وطنٍ أعزُّ مُضيع  
 حتى تعود إلى حماها الأمنع

أسطورة النفس الأثيمة قصة  
 أيام يرتع بالجهالة أهله  
 أوحى بها [بؤذا] فسارت فى القرى  
 وروت لها أن النفوس طعائنُ  
 تنفك عن جسم وتلبس غيره

\* \* \*

فى فنّها ، وختامها ، والمطلع  
 كالشمس فى الكون البديع الأسنع

تلك الرواية قصة آدم  
 النفس فى البدن المرقق بالسنا

كلُّ بصاحبه يبتُّ وقيده  
تنمو وآلتها ، وتدرجُ في الحمى  
وهبتهُ سفراً أبيض الصفحات ما  
تقنوه بكر سُلافةٍ لم تمتزج  
ولو أن بالتذكُّار إدراكَ المني  
إن النفوس هي الكواكب بعضها  
مُتميِّزاتٌ بالفضائل والهدى  
عاشت تُكفِّرُ عن جريرة آدم  
يعخبو من الدنيا سعيُّ شقائها  
ويحفُّه بضياؤه المتفرِّع  
قدماً ، وتدرجُ في حمى مُترعرع  
تكتبه فيهِ يد المدارك يطبع  
بعصارة الذكُّرى ولم تتشعشع  
ساويتُ بين أخى الحجى والأرقع  
باهى الضياء ، وبعضها لم يلمع  
مُترجحاتُ بالفؤاد الأروع  
فكانتها قُربُ الشفيعِ الأشفع  
في يوم تهجرها بطرف مُودِّع

\* \* \*

سبحانك اللهم أنت المبتدئ والمنتهى للعابدين الخضع

\* \* \*

# الإشارات والتنبيهات

لأبي علي بن سينا



المنطق

ويليه

الطبيعيات . ثم الإلهيات . ثم التصوف



## المنطق

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى وفقنا لافتتاح المقال بتحميده ، وهدانا إلى تصدير الكلام بتمجيده ، وألمنا بالإقرار بكلمة توحيده . وبعثنا على طلب الحق وتمييده ، والصلاة على المصطفين من عبيده ، خصوصاً على محمد وآله ، المخصوصين بتأييده . وبعد فكما أن أكمل المعارف ، وأجلها شأناً ، وأصدق العلوم ، وأحكمها تبياناً ، هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية ، كذلك أشرف ما ينسب إلى الحقيقة واليقين من جملتها ، وأولاها بأن توقف الهممة طول العمر على قنيتها ، هو معرفة أعيان الموجودات المترتبة، المبتدئة من موجدتها ومبداها ، والعلم بأسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية إلى غايتها ومتنهاها .

وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية، التى تستعد باقتنائها النفوس البشرية . وكما أن المتقدمين من الفائزين بها، تفضلوا على من بعدهم بالتأسيس والتمهيد ، كذلك المتأخرون الحافظون فيها ، قضوا حق من قبلهم بالتلخيص والتجريد .

وكما أن الشيخ الرئيس أبا على ، الحسين ، بن عبد الله ، بن سينا ، شكر الله سعيه ، كان من المتأخرين ، مؤيداً بالنظر الثاقب ، والحدس الصائب ، موفقاً فى تهذيب الكلام ، وتقريب المرام ، معتنياً بتمهيد القواعد ، وتقييد الأوبد ، مجتهداً فى تقرير الفوائد ، وتجريدها عن الزوائد ، كذلك كتاب « الإشارات والتنبيهات » من تصانيفه وكتبه ، كما وسمه هو به ، مشتمل على إشارات إلى مطالب هى الأهمات ، مشحون بتنبيهات على مباحث هى المهمات ، مملق بجواهر كلها كالفصوص . محتو على كلمات يجرى أكثرها مجرى النصوص ، متضمن لبيانات معجزة، فى عبارات موجزة ، وتلويحات راققة بكلمات شائقة، قد استوقفت الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه ، واستقصر الآمال الوافية ، دون الاطلاع على فحاويه .

وقد شرحه — فيمن شرحه — الفاضل العلامة فخر الدين ، ملك المتناظرين محمد ابن عمر بن الحسين ، الخطيب الرازي ، جزاه الله خيراً . فجهد في تفسير ما خفي منه ، بأوضح تفسير ، واجتهد في تعبير ما التبس فيه بأحسن تعبير ، وسلك في تتبع ما قصد نحوه ، طريقة الاقتفاء ، وبلغ في التفتيش عما أودع فيه ، أقصى مدارج الاستقصاء ، إلا أنه قد بالغ في الرد على صاحبه أثناء المقال ، وجاوز في نقض قواعده ، حد الاعتدال ، فهو بتلك المساعي ، لم يزد إلا قدحاً ، ولذلك سمي بعض الظرفاء شرحه ، جرحاً .

ومن شرط الشارحين أن يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه ، بقدر الإمكان ، والاستطاعة ، وأن يذنبوا عما قد تكفلوا إيضاحه ، بما يذب به صاحب تلك الصناعة ، ليكونوا شارحين غير ناقضين ، ومفسرين غير معترضين .

اللهم إلا إذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح ، فحينئذ ينبغى أن ينهوا عليه ، بتعريض ، أو تصريح ، متمسكين بدليل العدل والإنصاف ، متجنبين عن البغى والاعتساف ، فإن إلى الله الرجعى ، وهو أحق بأن يخشى .

ولقد سألتني بعض أجلة الخلان ، من الأجلة الخالصان ، وهو المجلس الرفيع رئيس الدولة وشهاب الملة ، قدوة الحكماء والأطباء ، وسيد الأكابر والفضلاء ، بلغه الله ما يتمناه ، وأحسن منقلبه ومثواه ، أن أقرر ما تقرر عندي — مع قلة البضاعة ، وأودع ما قبض عليه يدي ، مع قصور الباع في الصناعة — من معاني الكتاب المذكور ومقاصده ، وما يقتضى إيضاحه ، مما هو مبني على مبانيه وقواعده ، مما تعلمته من المعلمين ، المعاصرين والأقدمين ، واستفدته من الشرح الأول المذكور ، وغيره من الكتب المشهورة ، واستنبطته بنظري القاصر ، وفكركي القاتر .

وأشير إلى أجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح ، مما ليس في مسائل الكتاب بقادح ، وأتلقى ما يتوجه منها عليها بالاعتراف ، مراعيماً في ذلك شريطة الإنصاف ، وأنعمض عما لا يجدي بطائل ، ولا يرجع إلى حاصل .

غير ملتزم في جميع ذلك حكاية ألفاظه ، كما أوردتها ، بل مقتصرأ على ذكر المقاصد التي قصدتها ؛ مخافة الإطناب ، المؤدى إلى الإسهاب .

وفي نيتي إن شاء الله أن أتوجه بحل مشكلات الإشارات بعد أن أتممه ، وأرجو أن يغفر لي ربي خطيئاتي ، ويعذرني من يعثر على هفواتي ، وإني للخطايا لمقترف ، وبالقصور والعجز لمعترف ، ومن الله التوفيق ، وإليه انتهاء الطريق . صدر الكتاب قول الشيخ رحمه الله :

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

( ١ ) أحمد الله على حسن توفيقه ، وأسأل الله هداية طريقه وإلهام الحق بتحقيقه .

( ١ ) أفاد الفاضل المشرح أن هذه المعاني يمكن أن تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الإنسانية ، بحسب قوتها :  
النظرية  
والعملية  
بين حدّي النقصان والكمال .

أما النظرية ؛ فلأن جودة الترقى من ( العقل الهولاني ) الذي من شأنه الاستعداد المحض ، باستعمال الحواس ، إلى ( العقل بالملكة ) الذي من شأنه الاستعداد لإدراك المعقولات الأولى ، أعنى البديهيات ، لا يكون إلا بحسن توفيقه تعالى . وجودة الانتقال من ( العقل بالملكة ) إلى ( العقل بالفعل ) الذي من شأنه إدراك المعقولات الثانية ، أعنى المكتسبة ، لا يتأتى إلا بهدايته تعالى ، إلى سواء الطرق ، دون مضلاتها .

وحصول ( العقل المستفاد ) أعنى العقود اليقينية ، التي هي غاية السلوك ، لا يكون إلا بإلهامه الحق ، بتحقيقه ، فإن جميع ما يتقدمها من المقدمات وغيرها ، لا يفعل في النفس إلا إعداداً ما ، لقبول ذلك الفيض من مفيضه .

وأما العملية : فلأن تهذيب الظاهر ، باستعمال الشرائع الحقة ، والنواميس الإلهية ، إنما يكون بحسن توفيقه تعالى . وتزكية الباطن من الملكات الردية ؛ تكون بهدايته تعالى . وتحلية السر بالصور القدسية ، يكون بإلهامه .

وأقول : السالك الطالب يرى في بدو سلوكه ، أن مطالبه إنما تتحصل بسعيه ، وبكده ، وبتوفيق الله تعالى إياه في ذلك ، وهو جعل الأسباب متوافقة في التسبب

(٢) وأن يصلى على المصطفين من عباده لرسالته ، خصوصاً على محمد وآله . أمها الحريص على تحقق الحق : إني مهدت إليك في هذه « الإشارات والتنبيهات » أصولاً وجملاً من الحكمة ، إن أخذت الفطانة بيدك ، سهل عليك تفريعها ، وتفصيلها

ثم إنه إذا أمعن في السلوك ، علم أنه لا يقدر على السلوك إلا بهدأته تعالى إلى الطريق السوى .

وإذا قارب المنتهى ، ظهر له أنه ليس فيما يحاول من الكمالات إلا قابلاً لما يفيض عليه من الفاعل الأول ، جل ذكره .

فظهر أنه يرى في كل حال من الأحوال الثلاثة ، أن لله تعالى في ذلك تأثيراً ولنفسه تأثيراً ؛ إلا أن ما ينسبه إلى نفسه من التأثير في الحالة الأولى ، أكثر مما ينسبه إلى الله تعالى .

وفي الحالة الثانية قريب منه .

وفي الحالة الثالثة أقل منه .

وإنما تختلف آرائه بحسب استكمالها قليلاً ، قليلاً .

فالشيخ عبر :

والإلهام

والهداية

بالتوفيق

عن غاية ما يتمناه الطالب ، من الله تعالى ، في الأحوال الثلاثة ، مما يراه سبباً لإنجاح مرامه .

ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه ، على أنه ينبغي له إذا دخل في زمرة الطالبين ، أن يحمد الله تعالى على ما يتيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ، ويسأله ما يرجوه من الهداية والإلهام ، اليم له بهما الوصول إلى المنتهى ، فائزاً بمطالبه .

(٢) أقول : الفروع لأصولها ، كالجزيئات لكلياتها .

مثاله : زيد وعمرو ، للإنسان .

والتفصيل لجملته ، كالأجزاء لكلمتها .

مثاله : زحل والمشتري ، للمتحيرة .

(٣) ومبتدئ من علم المنطق ، ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة وما قبله .

والفروع غير موجودة في الأصل بالفعل ، بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل ، وإن لم يكن مذكوراً معها بالفعل .

وإخراج الفروع إلى الفعل يحتاج إلى تصرف زائد في الأصل ، وهو المسمى بالتفريع ، فلذلك قال ( سهل عليك تفريعها ) ولم يقل [ ظهر وبان لك فروعها ] .

(٣) أقول : الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم سائر العلوم .  
وأما الطبيعة فهي المبدأ الأول لحركة ما هي فيه - أعني الجسم الطبيعي - ولسكونه بالذات .

والعلم المنسوب إليها هو العلم المسمى بالطبيعيات . لا العلم بالطبيعة نفسها ؛ فإنه أحد مسائل العلم المنسوب إلى ما قبلها .

ومبادئ الطبيعة من المجردات ، إنما يكون قبلها في نفس الأمر قبلية بالذات ، والعلية والشرف .

ويكون بعدها بالنسبة إلينا ، بعدية بالوضع ؛ فإننا ندرك المحسوسات بحواسنا أولاً ، ثم المعقولات بعقولنا ثانياً ؛ ولذلك قدم المعلم الأول الطبيعيات على العلم بمبادئها ، فالعلم بمبادئ الطبيعة وبما يجري مجراها من الأمور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة ، لأول الاعتبارين ، وعلم ما بعدها لثانيهما ، وهو الفلسفة الأولى ، وله تقدم آخر باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم .

وذلك لكونه مشتملاً على بيان أكثر مبادئها الموضوعية فيها ، والعلم بالمبادئ أقدم من العلم بما له المبادئ .

وإنما عني الشيخ بقوله : [ وما قبله ]

هذا التقدم ، لا الذي سبق ؛ لأن الضمير فيه عائد إلى العلم لا إلى الطبيعة .  
والفلسفة الأولى لا تسمى ما قبل الطبيعة بل تسمى علم ما قبل الطبيعة .

ولو كان الشيخ يعنى الاعتبار الأول ، لقال : [ وما قبلها ] .

وما ذكره الفاضل الشارح :

من كون الإلهي متأخراً عن الطبيعي ، في التعليم ، بحسب الأغلب ، إلا أن الشيخ

لما أثبت الأول وصفاته بما لا يبتنى على الطبيعيات ، فصار الإلهى متقدماً فى كتابه هذا ، بالرجهين ؛ فلذلك سماه بـ [ ما قبل الطبيعة ] .

كلام غير محصل ، لما مر ؛ ولأن الشيخ إنما أثبت الأول وصفاته فى هذا الكتاب بما أثبتها هو وغيره من الحكماء الإلهيين فى سائر الكتب .

ولما خالف ههنا فى ترتيب المسائل ، واخلط أحد العلمين بالآخر ، حسباً تقتضيه السياقة التى اختارها .