الفصل الأول

المنطق

أولا: تعدد الاتجاهات:

١- **أبعاد المنطق.** لا يوجد منطق واحد على ما هو شائع، المنطق الصورى عند الفلاسفة. بل تتعدد اتجاهات المنطق من منطق للحدود عند الكندى والفارابى وإخوان الصفا وابن سينا وأبى حيان إلى منطق صورى عند ابن سينا إلى منطق وجودى، منطق المستويات عند إخوان الصفا إلى منطق شعورى عند اخوان الصفا وابن سينا فى "منطق المشرقيين" إلى منطق شرعى عند ابن حزم والغزالى فى ضم الوافد إلى الموروث.

بل تتعدد هذه الاتجاهات خارج منطق الفلاسفة إلى منطق الأصوليين عند ابن حزم فى "التقريب لحد المنطق والمدخل اليه" حتى يظهر الوافد من خلال الموروث وكما هو الحال فى "أقيسة الرسول"(١). وقد يتم رفض الوافد "نقد المنطق" "والرد على المنطقيين" عند ابن تيمية دفاعا عن المنطق والموروث و"ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان" للصنعانى(٢). وقد يتم جمع الوافد والموروث فى منطق شرعى متكامل من أجل توسيع الرؤية وإكمال الناقص والجمع بين المصدرين كما هو الحال فى الأعمال المنطقية عند الغزالى التى تتفاوت بين العرض للوافد مثل "محك النظر" و"القسطاس المستقيم" إلى التحول من العرض إلى التأليف والتراكم في "معيار العلم"(٣).

---

(١) الامام ناصح الدين عبد الرحمن الأنصارى المعروف باسم الحنبلى: كتاب أقيسة النبى المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم، تحقيق وتقديم أحمد حسن جابر، على أحمد الخطيب، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٣. ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، نشر شرف الدين الكتبى، بمباى ١٣٦٨هـ ١٩٤٩م. نقض المنطق، صححه محمد حامد الفقى، السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥١ الصنعانى: ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان، القاهرة (د.ت).

(٣) الغزالى: القسطاس المستقيم، صححه والتزم طبعه مصطفى القبانى الدمشقى مطبعة الترقى، مصر ١٣١٨هـ-١٩٠٠م. معيار العلم، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة ١٣٢٩هـ، محك النظر فى المنطق، دار النهضة الحديثة، لبنان، (د.ت).

وواضح أن كل فيلسوف يكتب فى أكثر من اتجاه مثل ابن سينا الذى يكتب فى منطق الحدود "رسالة فى الحدود"، وفى المنطق الصورى موسوعاته الأربع: "الشفاء" و"النجاة" و"الاشارات والتنبيهات" و"عيون الحكمة"، وفى المنطق الشعورى "منطق المشرقيين" على الأقل على مستوى النوايا الخالصة التى لم تنفذ على عكس السهرودى فى "حكمة الاشراق" الذى أقام بالفعل منطقا اشراقيا فى مقابل المنطق الصورى القديم(١). كتب فى كل اتجاهات المنطق باستثناء منطق المستويات.

كما كتب إخوان الصفا فى معظم اتجاهات المنطق: منطق الحدود، الحدود النفسية فى "رسالة فى الحدود والرسوم" ومنطق المستويات، منطق الوجود، والمنطق الشعورى. وركز بعض الفلاسفة فى اتجاه واحد مثل الكندى فى "رسالة فى حدود الأشياء ورسومها" والفارابى فى "فصوص الحكم" وأبى حيان فى منطق الحدود، والغزالى فى المنطق الشرعى المتكامل.

ويظهر المنطق كمسائل متفرقة أولا عند الكندى والفارابى وأبى حيان دون أن ينتظمها نسق عام. ثم يتحول إلى نسق عند إخوان الصفا وابن سينا كمنطق للحدود والتصورات والغزالى كمنطق متكامل. وهناك عرض للمنطق وتعليقات عليه دون إضافة جديد وهناك محاولات إبداعية لتغيير مستوى المنطق من المنطق الصورى عند ابن سينا إلى المنطق الشعورى عند أبى حيان فى الحدود النفسية أو إلى منطق المستويات، منطق الوجود عند إخوان الصفا أو إلى المنطق الشرعى المتكامل عند الغزالى. مثال النوع الأول تعليقات ابن باجة فى المنطق. لم يضف جديدا على ما وضعه الفارابى وابن سينا وما قام به أبو حيان وإخوان الصفا والاكتفاء بتأكيدات معروفة سلفا مثل أن المنطق صناعة نظرية، وأنه معيارى، صناعة تعصم الذهن من الزلل فى كل تصور أو تصديق. وقد يرتبط بنظرية المعرفة أو مناهج البحث كما هو الحال عند الكندى مثل تفرقة ابن باجه بين نوعين من المعرفة، المعرفة التى تأتى من شخص لتوجيهها كالكاهن والخطيب والشاعر، وتكفيها كلية واحدة، والمعرفة التى تأتى من كليتين لتعم جميع الصنائع وهى التى تسمى علوما على الاطلاق وعلى التقديم. ومن له هذا المبدأ يكون ناطقا ولو بالقوة

---

(١) انظر دراستنا: "حكمة الاشراق والفينومينولوجيا"، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٢٧٣-١٤٥.

كما هو الحال فى الانسان. وتحيل الطبيعيات إلى المنطق. وإن كثيرا من الأمور الطبيعية إنما ترد إلى المنطق نظرا لأن نظام العالم ونظام العقل نظام واحد[1].

ويختلط المنطق بالرياضيات كما هو الحال عند إخوان الصفا والفارابى والموسيقى عند الكندى وابن سينا. فقد كتب ابن سينا رسالة "فى الموسيقى" إملاء كمدخل لها[2]. وهى رسالة علمية خالصة، رياضية طبيعية مثل كتاب "الموسيقى الكبير" للفارابى والذى لا يشير اليه بالرغم من مصادره عند الكندى والفارابى دون تحليل لتقابل الألحان مع انفعالات النفس كما فعل الفارابى فى القصة المشهورة عن اللحن المبهج واللحن الحزين واللحن المنيم. هى رسالة علمية خالصة تتفق مع نزعته الصورية وليس لها دلالة دينية أو حضاريه مباشرة. لا تعتمد على وافد أو موروث من قرآن أو حديث ولا حتى على موسيقى الشعر أو موسيقى القرآن أو الموسيقى العربية لحنا أو تراثا أو الموسيقى اليونانية[3]. ويتألف علم الموسيقى من جزأين: التأليف وهو موضوع النغمة اتفاقها وتنافرها، والايقاع وموضوعه الأزمنة المتخللة بين النغم والنقرات. والغاية من كليهما صنعة اللحن[4].

وتنضم الرياضيات إلى المنطق فى التعليقات عند الفارابى. فمع الجنس والفصل، والموضوع والمحمول، والجوهر والعرض، والجزئيات والكليات والمقدمات والقياس والتمثيل، والأسماء المشتركة يضم تحديد النقطة والسطح والوحدة والعدد .. الخ[5].

٢- **البنية والتاريخ.** ويمكن عرض المنطق بطريقتين: الأولى تتبع مراحل تاريخه طبقا لتواريخ الحكماء ابتداء من الكندى حتى الغزالى مرورا باخوان الصفا والفارابى وأبى

---

(١) ابن باجه: الكون والفساد ص ٤٣٣، انظر أيضا دراستنا: الوحى والعقل والطبيعة، قراءة فى كتاب "القانون فى الطب" لابن سينا، مجلة الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، العدد الأول، اكتوبر ١٩٩٩ ص١٣٠-١٠٧.

(٢) ابن سينا: رسالة فى الموسيقى ص ١٢.

(٣) الآن تتنوع الموسيقى العربية بين ألحان قديمة مثل سيد درويش وألحان غربية خالصة مثل أبى بكر خيرت، وألحان عربية حديثة مثل عبد الوهاب وبليغ حمدى، وألحان هابطة إيقاعية راقصة تعبيرا عن طبقة اجتماعية جديدة، عمال ليبيا والخليج مثل عدوية، وألحان وطنية تلقائية مثل الشيخ إمام، وألحان جماعية وطنية أو دينية مثل فرقة الأرض وأناشيد الجماعات الاسلامية، وأناشيد وطنية وموسيقى عسكرية.

(٤) ابن سينا: رسالة فى الموسيقى ص ٢.

(٥) الفارابى: فصول منتزعة، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزى متري نجار، دار المشرق، بيروت ١٩٧١.

حيان وابن سينا. وبهذه الطريقة يفرض التاريخ نفسه على البنية بالرغم من تحولات التاريخ، وتكشف البنية فى البداية والوسط والنهاية. ويقع التحليل المنطقى فى الحتمية التاريخية.

والثانية لاكتشاف البنية المنطقية التى تتجاوز التاريخ إلى المنطق كعلم بمباحثه الأساسية وبنيته الرباعية التى وضعها المناطقة المسلمون واستعملها الفقهاء. المنطق إما تصور أو تصديق. التصور ينال بالحد، والتصديق ينال بالبرهان. وهذه الطريقة تضحى بتطور البنية وتكشفها فى التاريخ، وتحيل المنطق إلى بنية عقلية خالصة.

والجمع بين الطريقتين، البنية من خلال التاريخ، والتاريخ من خلال البنية تعطى التطور حقه دون أن تقع فى حتميته وإتصاله، وتعطى البنية حقها دون الوقوع فى صوريتها وانغلاقها. فالمناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو وقعت فى القرن الرابع بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى ولكنها من حيث البنية تضع إشكال المنطق والنحو، الوافد والموروث فى حالة التضاد قبل ان يجمعهما الغزالى فى كتبه المنطقية فى حالة الوفاق. ومنطق الحدود الذى هو أحد جوانب البنية الأولى يظهر فيه التطور من منطق الحدود عند الكندى وإخوان الصفا وابن سينا وأبى حيان ومن خلاله يظهر منطق التصور والتصديق عند الفارابى. والمنطق الشعورى يتطور من إخوان الصفا والحدود النفسية إلى ابن سينا ومنطق المشرقيين. والمنطق الشرعى يتطور من أقيسة الرسول والتقريب إلى حد المنطق عند ابن حزم فى القرن الخامس إلى نقض المنطق والرد علي المنطقين لابن تيمية فى القرن الثامن عودا إلى المنطق الشرعى الجامع بين الوافد والموروث فى أعمال الغزالى المنطقية فى القرن الخامس.

ثانيا: الوافد والموروث (أبو حيان).

والسؤال فى المنطق هل هو وافد أو موروث؟ هل هو يونانى أم عربى؟ وهو سؤال عن شرعية المنطق. وقد أخذ هذا السؤال صيغا عديدة معظمها فى مناظرات أدبية فلسفية بين المنطق والنحو، الحساب والبلاغة، النظم والنثر. ويتطور السؤال حول شرعية المنطق فى الوسط بعد تمثله فى البداية إلى قبوله، لا فرق بين منطق اليونان وأساليب القرآن (ابن حزم) أو رفضه بترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان (الصنعانى، ابن تيميه) أو ضمهما معا فى منطق واحد، "محك النظر" و"معيار العلم" و"القسطاس المستقيم" (الغزالى).

١- **المنطق والنحو.** يفرد أبو حيان في "الامتاع والمؤانسة" للمناظرة بين النحو والمنطق مساحة كبيرة من أطول الليالى، الليلة الثامنة[١].كيف دونت هذه المناظرة، من الذاكرة أم من مذكرات؟ هل رويت كما وقعت أم أن بها قدرا كبيرا من الخلق الأدبى والابداع الفنى؟ هل كان أبو حيان شاهد عيان أم شاهد روح؟ وهل وقعت بالفعل أم أنها رواية أدبية عن واقع فلسفى وليست حدثا مكانيا زمانيا، والفكر هو الذى يخلق الواقع كما هو الحال فى الانتحال؟ قد تكون المحاورة أقرب إلى الفن منها إلى العلم[٢]. وفن المناظرات فن عربى أصيل، مثل المناظرات بين الشعراء والأدباء والمتكلمين والظرفاء. يساعد العقل على التفكير على نحو جدلى فى جماليات التقابل، كما أنها وسيلة للتدريب الفكرى وشحذ الذهن، وقبول التعددية فى الرأى ضد منطق التكفير والاستبعاد والاستئثار بالرأى ومنطق الفرقة الناجية.

تبدأ بمبادرة من المورث، سؤال يهودى عن سهولة طريق الفلسفة وصعوبة طرق الفلاسفة[٣]، تطويلا وشكوكا وربما غشا وسوء طباع، إتعابا وحسدا، معيشة وكسبا دون حب للحكمة وللعلم. والدافع على السؤال الاعجاب بالمنطق والفلسفة واغراء الوافد بعيدا عن المورث. عيب الفيلسوف عدم تطابق فكره مع عمله[٤]. وتطابق النظر والعمل مقياس شرعى فى شروط الاجتهاد والافتاء. مع أنه حكيم إشراقى متأله متجرد عن الدنيا من أجل تزكية النفس. وحجة المنطق أنه الطريق إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، واليقين من الشك. هو آلة من آلات الكلام، يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وصالح المعنى من فاسده كالميزان. وحجة النحو أن النظم المألوف والأعراف المعروفة هو الطريق إلى معرفة صحيح الكلام من فاسده إذا كان الحديث بالعربية. أما صلاح المعنى من فساده فانما يعرف بالعقل. ويرد النحو ويتساءل: أى منطق؟ المنطق مجرد شكل وصياغة. هناك الحدس الذى يمكن أن

---

(١) أبو حيان التوحيدى: الامتاع والمؤانسة جـ١ ص ١٠٤-١٤٣ المناظرة نفسها ص ١٠٨-١٢٨، أنظر دراستنا أيضا "جدل الوافد والموروث، قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة ص ١٠٧-١١٨.

(٢) الامتاع والمؤانسة جـ١/١٢٠.

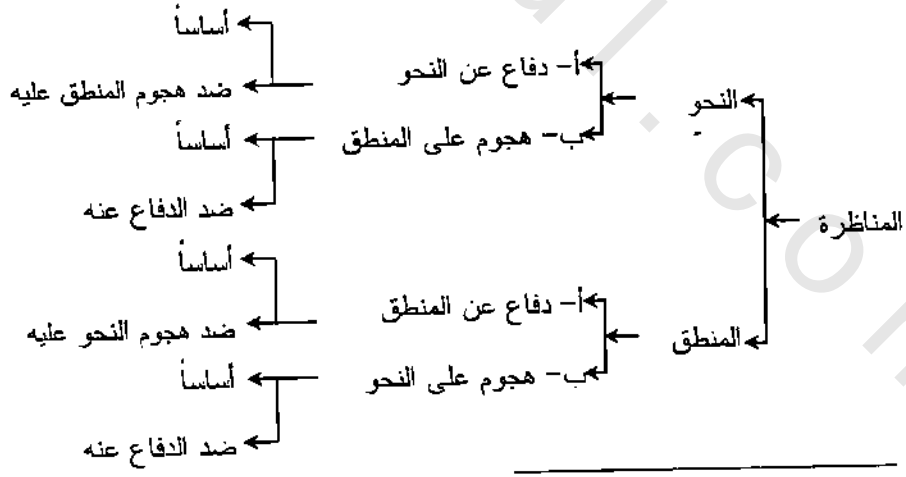
(٣) هو وهب بن يعيش الرقى.

(٤) يروى أن متى بن يونس كان سكيرا.

يكون أداة للمعرفة والتجربة المباشرة، وفهم الكلام بالقصد. وهو حوار بين الوافد والموروث فى كل عصر، بين أنصار الغرب وأنصار السلف، منذ القرن الماضى وحتى هذا القرن. كان الغرب قديما ممثلا فى اليونان. وكان علمهم ممثلا فى المنطق كما أن الغرب حديثا ممثل فى أوربا. والعلم هو العلم الطبيعى وتطبيقاته.

ومتى فى موقف الدفاع، والسيرافى فى موقف الهجوم. وهذا هو حال الوافد مع الموروث. السيرافى يسأل ومتى يجيب. لذلك كان معظم الكلام للسيرافى وأقله لمتى. ويبدو فى موقف السيرافى بعض التعالم، استنادا إلى شرعية موقفه الحضارى. فى حين يبدو فى متى موقف المتواضع إحساسا منه بأنه يسبح ضد التيار. وسؤال السيرافى له عن معنى "الواو" إحراج له لأن متى خير متخصص فى النحو العربى تخصص السيرافى بالرغم من جمعه بين لغات عده، وكشفه منطق النقل الحضارى وظاهرة التشكل الكاذب عندما تستعير حضارة لغة حضارية أخرى كأداة للتعبير دون استعارة معناها[1]. وكل الحاضرين ضد متى ومع أبى سعيد، نحويين أو أدباء. ويحاول أبو حيان الجمع بين الموقفين. فالكلام له معنيان: المنطق كما يقول متى، وهذا هو الاستدلال، والنحو كما يقول السيرافى، وهذا هو الاعراب.

ومادامت المناظرة بين فريقين، كل منهما يحاول الدفاع عن موقفه ضد خصمه فهناك على الأقل أربعة مجموعات من الحجج على النحو الآتى:



(١) التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١ ص١٣٣-١٤٦.

ويمكن عرض المناظرة بطريقتين. الأولى تجميع كل مواقف متى حول أولوية المنطق على النحو كمقال متسق، وجمع كل مواقف السيرافى فى أولوية النحو على المنطق، ثم ترك المقارنة بين الموقفين للقارىء. والثانية عرض كل من الموقفين فى كل موضع، واحدا وراء الآخر حتى يظهر التناظر واختلاف الآراء حول الموضوعات مما يستلزم العرض الحجاجى. ويمكن الجمع بين الطريقتين، تجميع عدة موضوعات متشابهة ثم عرض الموقفين فيهما عرضا متسقا.

فى رأى النحو، ارتبط المنطق بلغة اليونان واصطلاحهم وعاداتهم وأعرافهم. فكيف يلزم الترك والهند والفرس والعرب؟ وإذا كانت الأغراض المعقولة والمعانى المدركة لا تحصل إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف لزمت معرفة اللغة. ومن ثم كانت الدعوة لتعلم المنطق دعوة لتعلم لغة اليونان. والمنطقى لا يعرفها فهو إذن يدعو إلى تعلم لغة لا يعرفها! وقد انقضت منذ زمن طويل، وانقرض أهل يونان ولم تبق إلا ترجمات سريانية وعربية وليست من اليونانية مباشرة[1]. فهل لا حجة إلا عقول يونان، ولا برهان إلا ما وضعوه، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه؟ اليس هذا خطأ وتعصبا وميلا مع الهوى؟ إن العلم مبثوث فى العالم بين جميع الأمم وليس حكرا على أمة بعينها. ولم يضع المنطق اليونانى اليونان كلهم بل رجل واحد منهم أخذ عمن قبله كما أخذ عنه من بعده. وهو ليس حجة على هذا الخلق الكثير والجم الغفير. وله مخالفون منهم ومن غيرهم. ولما كان الاختلاف فى الرأى والنظر والبحث والمسألة والجواب سنح وطبيعة فكيف يأتى رجل واحد ليرفع الخلاف؟ وقد بقى الخلاف بين الناس قبل منطقه وبعده. ويصعب على المنطقى أن يجد اسما لصناعته وآلته إلا أن يستعير من العربية. كما يحتاج إلى اللغة، قليلها للترجمة، وكثيرها من أجل التحقق من صحة الترجمة، واكتساب الثقة وحسن الصفة. ولا تطابق كل لغة غيرها من اللغات من جميع جهاتها، بحدودها، وأسمائها وأفعالها، وصروفها وتأليفها، وتقديمها وتأخيرها، واستعارتها وتحقيقها، وتشديدها وتخفيفها، وسعتها وحديثها ونظمها، ونثرها وسجعها، ووزنها وميلها. ومن ثم

---

(١) وذلك مثل ترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب السياسة لأرسطو من الفرنسية وليس عن اليونان مباشرة، مجرد نقل للوافد دون تمثل . فلم تحدث أثرا إلا عند الخاصة.

تستحيل الترجمة المطابقة للأصل[1].عيب الترجمة فصل المعنى عن اللفظ والضعف اللغوى. ومن ثم يحتاج المنطقى إلى أن يتعلم العربية أكثر مما يحتاج أن يتعلم المنطق اليونانى. فالمعانى لا تكون يونانية ولا هندية فى حين أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية. فاذا أمكن معرفة المعانى بالعقل كما يقول المنطقى لم تبق له إلا معرفة اللغة دون ازدراء للعربية لصالح أرسطو[2]. ولا يعقل أن يكون هذا التشقيق من عقول يونان، ومن ناحية لغتها، ولا يعقل بعقول الهند والترك والعرب. وقد دخل العجب على المنطقيين لظنهم أن المعانى لا تعرف إلا بطرقهم ونظرهم. فترجموا لغة هم فيها ضعفاء، وجعلوها صناعة. اللغة خاصة بكل شعب، والمنطق عام لكل الشعوب. وقد لاحظ الشافعى من قبل ارتباط المنطق اليونانى باللغة اليونانية، وأنشأ قياسا شرعيا غير قائم على القياس الأرسطى، تنظيرا للموروث مباشرة.

وفى رأى المنطق، المنطق يبحث فى الأغراض المعقولة والمعانى المدركة، وتصفح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة، والناس فى المعقولات سواء، والرياضيات واحدة عند جميع الأمم. وإن بادت اللغة اليونانية فان الترجمة حفظت الأغراض، وأدت المعانى، وأخلصت الحقائق. صحيح أن العلم عند كل الأمم، ولكن اليونان من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة، والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه وعن كل ما يتصل به، وبفضل عنايتهم ظهر العلم، وانتشرت الصنائع. والحقيقة أن الترجمة تتطلب أكثر من معرفة الاسم والفعل والحرف. الترجمة المعنوية غير الترجمة الحرفية. تحتاج الترجمة إلى كل البناء اللغوى المنطقى فى اللغتين المترجم منها والمترجم اليها[3]. وواضح ضعف حجج المنطق وقوة حجج النحو كما وكيفا.

فى رأى المنطق لا يحتاج المنطق إلى النحو فى حين أن النحو فى حاجة إلى المنطق. يبحث المنطق عن المعنى، ويبحث النحو عن اللفظ. وتناول المنطق اللفظ بالعرض، وتناول النحو المعنى بالعرض. والمعنى أشرف من "اللفظ، واللفظ أرفع من

---

(١) المجلد الأول: النقل، الجزء الثانى: النص، الفصل الأول: الترجمة.

(٢) تلم تزرى على العربية وأنت تشرح كتب أرسطوطاليس مع جهلك بحقيقتها"؟ الامتاع والمؤانسة جـ١ ص ١١٦.

(٣) السابق جـ١ ص ١١٧/١٢١.

المعنى. عند المنطقى هما تخصصان متمايزان، المنطقى للمعنى، والنحوى للفظ. ولو سئل المنطقى عن النحو لما أفاد، ولو سئل النحوى عن المنطق لما عرف.

فى رأى النحو تغنى اللغة عن المنطق. فاللغة منطق العرب كما أن المنطق لغة يونان. الكلام والمنطق، واللغة واللفظ، والافصاح والاعراب، والابانة، والحديث والأخبار، والاستخبار والغرض، والتمنى والنهى والحض، والدعاء والنداء والطلب منطق للعرب. النحو منطق ولكنه مستمد من العربية. والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة.

هناك خلاف بين اللفظ والمعنى. اللفظ طبيعى، والمعنى عقلى. لهذا كان اللفظ باثرا على الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة. فى حين كان المعنى ثابتا على الزمان لأنه مستمد من العقل، والعقل إلهى فى حين أن اللفظ طينى مادى. ولا يمكن معرفة حرف "الواو" بمنطق أرسطو.

إن قول المنطقى إن النحوى ينظر فى اللفظ دون المعنى وأن المنطقى ينظر فى المعنى دون اللفظ مجرد ادعاء لأن المنطقى يحيل فكره فى المعانى، ويرتب ما يريد بالسانح والخاطر والحدس والوهم. فاذا ما أراد التعبير عن ذلك للمتعلم والناظر له فانه يحتاج إلى اللفظ الذى يشتمل على مراده، ويكون مطابقا لقصده. يرفض النحوى هذا التمايز بين المنطق والنحو. فان النحو ينظر فى علاقة اللفظ بالمعنى من حيث سلامة اللفظ وجريه على العادة. وإن لم يكن متعلقا بالمعنى فانه يكون خارج البحث، ولا يرد إلى المنطق لأنه مجرد حشو. ولا توجد لغة موازية للغة فى الألفاظ المقررة بين أهلها. لغة المنطق كالسبب والآلة، والايجاب والسلب، والموضوع والمحمول، والكون والفساد، والمهمل والمحصور أقرب إلى العى والفهاهة منها إلى اللغة والمنطق. والمنطقى لا يعرف المنطق ويخوض فيه. ولا يعرف الشعر والخطابة ويخوض فيهما[1].

والحقيقة أن المنطق يتناول الألفاظ وإلا ففيم كان مبحث الأسماء الخمسة فى المدخل، والمقولات فى الكتاب الأول؟ وماذا عن منطق الألفاظ فى علم الأصول كوسيلة لاقتناص المعنى؟ وماذا عن منطق اللغة حاليا، فالمعنى لا يظهر إلا من خلال اللغة؟ صحيح أنه لا يمكن معرفة "الواو" لغويا بمنطق أرسطو ولكن الرابطة فى قضيته، فعل

---

(١) السابق ص ١١٣ ١١٦/١١٩/١٢٢-١٢٣.

الكينونة موضوع للمنطق.

وواضح ان السيرافى يوسع لغة المنطق، مثل الموضوع والمحمول إلى لغة العلم الطبيعى مثل السبب والكون والفساد. أصبح المنطق رمزا للوافد كله. وقد يكون نقد السيرافى للغة الوافد نقطة إبداع لنشأة المصطلح الفلسفى.

وإذا كان النحوى ينظر فى اللفظ وعلاقته بالمعنى ولا يبالى إن كان المعنى موافقا أم مخالفا يكون المنطق إذن ضروريا. كما أنه يقع فى ثنائيات: منطق نحو، معنى لفظ، عقلى طبيعى، باق باند، إلهى أرضى، ثابت متغير وهى ثنائيات جدلية لاستبعاد الخصم. فليس صحيحا أن المعانى ثابتة والألفاظ متغيرة. إلا تتغير المعانى أيضا وتثبت الألفاظ من خلال علم الاصوات والمعانى الاشتقاقية؟ وهل صحيح أن المنطقى يخوض فى المنطق والخطابة والشعر ولا يحسن ذلك كله؟

والحقيقة أن هناك ظلما وقع على المنطق من النحو. وواضح منذ البداية تحامل السيرافى على المنطق ومحاباة النحو. فالمناظرة حجاجية تعرف الحق مسبقا، وتجادل الخصوم. لم يأت الوافد بنفسه بل بناء على طلب الموروث، وليس إجبارا عن طريق مراكز الثقافة الأجنبية فى البلاد، ومن موقع قوة ومرحلة انتصار وليس من موقع ضعف ومرحلة هزيمة. كانت الغاية تمثل الوافد وهضمه وليس تقليده والترويج له. عيب الموقف النحوى أنه سلفى النزعة، الموروث ضد الوافد، الشرعية ضد اللاشرعية، الأنا ضد الآخر مما قد يؤدى إلى الانغلاق فيكون هو الممهد لموقف السلفيين مثل ابن تيمية عن علم، وابن الصلاح عن هوى. عند ابن تيمية باسم الحس والعقل، وهما ركيزتا الوحى. وعند السيرافى باسم النحو.

فى رأى النحو النحو يغنى عن الطبع والفطرة كما تغنى البديهة وعادة الناس عنه. كما يتعلم الانسان من اللغة أولا بالنشأة والوراثة، بالطبيعة والاكتساب قبل النطق الذى هو اجتهاد فى المعنى بالفطر والرأى. وان كانت الحاجة ماسة إلى كتاب البرهان كما يقول المنطقى فكيف استدل الناس قبل ظهور علم المنطق؟ وإذا كان الناس قد استطاعوا البرهنة قبل كتاب البرهان فانهم قادرون على ذلك بعده. ومن ثم يمكن الاستغناء عنه خاصة لو كان تخليطا ورزقا وتهويلا ورعدا وبرقا! كل المنطق، وأشكاله وقضاياه

وطرق استدلاله خرافات وترهات ومغالق وشكيات وجودة العقل، وحسن التمييز، ولطف النظر، وثقب الرأى، ونور النفس يغنى عن ذلك كله بعون الله وفضله، ومن مفاتح الله الهنية، ومواهبه السنية، يخص بها من يشاء من عباده. يجهل أهل المنطق النحو من بدل ووجوهه، والمعرفة وأقسامها، والنكرة ومراتبها. ولا يكفى أن يكون المنطق من عمل العقل لأنه على وجوه عديدة منها اللغة واللسان فى حين أن النحو يساعد على فهم المراد من الكلام، وقد اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، وقد المعنى على اللفظ فلا ينقص منه.

يستعمل النحو هنا حجة البراءة الأصلية، أن العالم كان يفكر قبل المنطق، من علم الأصول. ثم جاء المنطق فى مرحلة بناء العلم بعد ممارسته بالفعل. كان الناس يتعاملون مع الطبيعة عمليا قبل اكتشاف قوانينها نظريا. وكانوا ينثرون وينظمون قبل تعلم قواعد البلاغة وعلم العروض. البلبل يغرد دون أن يعرف قواعد الموسيقى وأنواع اللحن، ويشبه ذلك نقد ابن تيمية للمنطق، أنه لا يفيد الذكى، ولا ينتفع به البليد. والفطرة عند أبى حيان راويا المناظرة وقارئا لها ليست مجرد طبيعة بل مؤيدة من الله. والنور الفطرى نور الهى. وماذا عن من لم يشأ الله تأييده بالنور الالهى والحدس الربانى، هل يظل بلا منطق أو يحتاج إلى منطق[1]؟

والسؤال هو: إذا كان يمكن الاستغناء عن المنطق نظريا فهل يمكن الاستغناء عن تطبيقاته؟ إن منطق الطبيعيات عند الكندى فى صيغة نظرية المعرفة ومناهج البحث لا يهدم المنطق الصورى الخالص. بل حول الكندى بعض قضاياه الطبيعية إلى اللغة والنحو. ومنطق الشرع منطق إبداعى خالص لا يهدم المنطق الوافد.

ويستمر النحو فى الهجوم على المنطق مستبعدا إياه اعتمادا على أصالة الموروث وتبعية الوافد. فغاية الوافد الايهام واستذلال أهل البلاد، والتهويل بالجنس والنوع، والفصل والخاصة والعرض الشخصى، واستحداث ألفاظ الهلية والأينية والماهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهيولية والصورية والأيسية والليسية والنفسية، ويتصورون أنهم يأتون بالسحر فى أشكال القضايا ورموزها، مرة بطريق الخلف، ومرة بطريق الاقتصاص، ومركب اللفظ لا يجوز مبسوط العقل. صحيح أن المعانى معقولة

---

(١) السابق ص ١١٣/١١٦/١٢٣-١٢٥.

ولكنها لا تصب فى ألفاظها. ولا توجد أية لغة أخرى تقدر عليه، وتنصب عليه سورا لا يخرج منه شىء، ولا يدخل إليه شىء خوفا من الاختلاط الجالب للفساد، خلط الحق بالباطل، والباطل بالحق. هذا النقاء اللغوى قبل المنطق وبعد المنطق. ولو عرف المنطقى كيف تصرف العلماء والفقهاء فى مسائلهم ووقف على غور نظرهم، ونحوهم فى استنباطهم، وحسن تأويلهم، وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المعنية، والجهات البعيدة والقريبة لما احتاج إلى المنطق ولا استصغر نفسه. وعدم إحاطة اللفظ بالمعنى حجة صوفية ضد المنطق. إذ كيف يتعامل المنطق مع معانى الألفاظ وهى حبيسة فيها[1]؟

وتتكرر نفس المناظرة فى "المقابسات" فى صورة مختصرة وفى تقابل ثنائى. المنطق نحو عقلى، والنحو منطق عربى. المنطق معنى أساسا وإن جاز الاخلال بالألفاظ وهى كالأعراض. والنحو لفظ أساسا ولا يجوز له الاخلال بالمعانى، وهى الحقائق والجواهر. المنطق عام للفهم، والنحو خاص للوصف. إفهام المنطق جيد للخاصة وردىء للعامة، وإفهام النحو جيد للخاصة فقط. المنطق آخر مطالب الانسان، والنحو أول مباحث الانسان. المنطق بالعقل، والنحو بالطبع[2]. ولما كان الطبع أقرب من العقل كانت الحاجة إلى النحو أشد من الحاجة إلى المنطق. المنطق عقلى والنحو سمعى. فى المنطق الخطأ تناقض، وفى النحو لحن. وبالرغم من التقابل يمكن القول بأن النحو به بعض المنطق، وأن المنطق به بعض النحو. ومع ذلك فالمنطق شامل، حق وباطل للاعتقاد، خير وشر للفعل، صدق وكذب للقول، حسن وقبح للسلوك، وهى مصادر الطاقة فى الشعور، الايمان والفكر والعمل والقول[3].

ويريد أبو حيان، كصوفى يوحد، الجمع بين المنطقين العقلى واللغوى كفيلسوف أديب، ويرفض ثنائية اللفظ والمعنى نظرا لحاجة كل منهما إلى الآخر. وهل يمكن تناول اللفظ دون المعنى أو المعنى دون اللفظ؟ المنطق يرتب المعنى والنحو يرتب اللفظ. يزن المنطق بالفعل، ويكيل النحو باللفظ. المنطق تحقيق المعنى بالعقل، والنحو تحقيق المعنى باللفظ. لا يزول المعنى بالمعنى، ويزول اللفظ باللفظ. تعتمد شهادة المنطق على العقل،

---

١) السابق ص ١٢٣/١٣١.

٢) المقابسات ص ١٦٩-١٧٢.

٣) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع، الايمان والعمل والامامة ص ٥-١٤.

وشهادة النحو علي العرف. دليل المنطق عقلى ودليل النحو طباعى. المنطق مبسوط، والنحو مقصود. المنطق للنفوس، والنحو للألسنة. الحاجة إلى المنطق أقل، والحاجة إلى النحو أكثر. يستعير المنطق من النحو أقل، ويستعير المنطق من النحو أكثر. المنطق يدخل النحو محققا له، والنحو يدخل المنطق مرتبا له. فى المنطق لا يفهم الغرض إذا عرى من العقل، وفى النحو قد يفهم الغرض إذا عرى عن النحو.

وأخيرا يمكن الاستعانة بالمنطق كعلم من علوم الوسائل لتحقيق علوم الغايات مثل معرفة الله والنفس والطبيعة على نحو كلى ثم بعد ذلك تفصيلا. فالردىء والفاسد معدوم من العالم. والنحو أيضا ضرورى لإتقان العلم الالهى. وكلما كان الأعراب صحيحا فان فهم نصوص الوحى والعلم الالهى أكملها.

٢- **الحساب والبلاغة**. وعلى نفس نمط المناظرة بين المنطق والنحو هناك أيضا مناظرة بين الحساب والبلاغة. الحساب يمثل الوافد باعتباره جزءا من العلوم الرياضية مع الهندسة والفلك والموسيقى، والبلاغة تمثل الموروث مع الخطابة والشعر، التقابل بين علوم العدد وفنون الكلام[١]. وهى مناظرة محسومة منذ البداية لصالح الحساب أى الوافد كما كانت مناظرة المنطق والنحو محسومة منذ البداية لصالح النحو. وتتداخل مقاييس التفضيل العملية والنظرية. بل وتبدو العملية أهم من النظرية، حاجة المجتمع ومدى النفع العائد عليه من كل علم.

فالحساب علم يقينى، والبلاغة علم ظنى. الأول يقوم على البرهان والثانى على الاقناع. الحساب أنفع وأفضل وأكثر تعلقا بالملك، والسلطان اليه أحوج، وهو به أغنى من كتب البلاغة والانشاء والتحرير. الحساب جد، والبلاغة هزل. فى الحساب تحصيل واستدراك وتفضيل، وفى البلاغة تشوق وتفيهق وكذب وخداع. الحساب صنعة معروفة المبدأ، موصلة إلى الغاية، حاضرة الجدوى، سريعة المنفعة، شبيهة بالماء فى حين أن البلاغة زخرفة وحيلة، شبيهة بالسراب. البلاغيون رقعاء وحمقى، يستعين بهم الكتاب فى دور الخلفاء ومجالس الوزراء من رقاعة المنشئين وحماقة المعلمين وركاكة النحويين. والمنشىء والمعلم والنحوى أخوة فى الآفات والعادات والنقائص على درجات متفاوتة،

---

(١) وبلغة العصر الوسيط بين الرباعى والثلاثى.

تحتاج الدولة إلى مئات الحسابين، ويكفيها بليغ واحد. والحاجة مقياس الشرف أو الخسة. مصالح العامة والخاصة معلقة بالحساب. يتعلمه الصغار والكبار، والعلية والسفلة. يتعلمه أولاد الحزم والتجارب، صنعة تقى من الفقر. أما البلاغة فتعبير عن النفس بلفظ ملحون أو محرف أو موضوع فى غير موضعه، تبليغا للمخبر أو اتهاما له. يكفى واحد. والزائد فضل. والفضل يستغنى عنه فى حين أن الأصل يفتقر إليه. وعادة ما يتهم البلغاء بالريبة وسوء النية ومخالفة الضمير[1].

والحقيقة أن حتى لو طبق مقياس المنفعة فمن الصعب اتهام البلاغة بأنها بغير ذى نفع وأحد أوجه إعجاز القرآن نفسه فى بيانه. وماذا عن أحاديث الرسول الذى أوتى جوامع الكلم؟ وماذا عن خطب الحجاج وجمرة أمثال العرب وأشعارهم؟ وهل كل بلاغة تشدق وتفيهق وكذب وخداع؟ وكما أن للحساب أصوله طبقا للعلوم الرياضية فللبلاغة أيضا أصولها طبقا لعلوم البيان. وفى كل منهما درجات متفاوتة من الضرورة والاحتمال. والعجيب التحيز ضد البلاغة وذكر عيوبها دون ذكر عيوب الحساب ودون مقارنة بين صفتين فى كل من العلمين. كما يتم الخلط بين البلاغة والبلاغيين. وتتحول الحجة ضد العلم إلى حجة ضد الشخص، ولا تتحول بنفس القدر ضد الحسابيين الذى يزورون ويغشون. والحساب نفسه فى حاجة إلى لغة وتعبير وكتابة. والرمز أحيانا قد لا يغنى عن الحرف. وكان السلف الصالح من الأدباء ولا يسترقعون. وجمعت أقاويل على فى نهج البلاغة. البلاغة مدخل إلى الاقناع. وهما أحد أنواع الأقيسة مثل القياس الشعرى.

وفى مواضع متفرقة أخرى يذكر أبو حيان فضل البلاغة فى حد ذاتها دون مقارنتها بالحساب، تنظيرا للموروث وحدها وليس تقابلا مع الوافد. تحتاج الدواوين اليها، كما تحتاج الكتابة إلى البلاغة والحجج واللطائف. مبدؤها العقل، ومجراها على اللفظ، وقرارها فى الحفظ[2]. فهى ليست ضد العقل، ولكنه عقل مرتبط باللغة والذاكرة. ويختلف مراد الكلام باختلاف الاعراب. ويتغير الحكم عليه بتغير الأسماء. ويتغير المفهوم باختلاف الأفعال. وينقلب المعنى باختلاف الحروف. الصياغة تؤثر فى

---

(١) الامتاع والمؤانسة جـ١ ص ٩٦-٩٨.

(٢) وذلك مثل ديوان الجيش، ديوان بيت المال، ديوان التوقيع والدار، ديوان الخاتم، ديوان القضى، ديوان النقد والمعيار ودور الضرب، ديوان المظالم، ديوان الشرطة والأحداث، السابق ص ٩٨/١٠٠-١٠٤.

المعنى، والشكل يؤثر فى المضمون. وطالما تصارعت الدول من أجل حرف فى صياغة المعاهدات وسن القوانين. وطالما اندلعت حروب من أجل تأويل المتشابهات. ومنطق الألفاظ فى علم الأصول شاهد على ذلك. ولكل إنسان رأى واختيار وعادة ومنشأة ومألوف متى زحزح عنها قلق. فالبلاغة فردية مرتبطة بحياة الانسان ومكون من سلوكه اليومى. والاختلاف فى درجة الاحتياج لا تعنى تفضيل احتياج على آخر. فالاحتياج إلى الأساكفة أكثر من العطارين لا يدل على أن الأسكافى أشرف من العطار. والاحتياج إلى الأطباء أقل من الخياطين لا يدل على أن الطبيب دون الخياط. وتجتمع فى البلاغة صفات عديدة كما اجتمعت لجعفر بن يحيى: كتابة سوداوية، وبلاغة سحبانية، وسياسة يونانية، وآداب عربية، وشمائل عرفانية، مما يدل على ارتباط التفضيل بين العلوم بالتفضيل بين الشعوب.

ويأخذ موضوع البلاغة حيزا واضحا فى فكر أبى حيان. وهو موضوع عربى أصيل بصرف النظر عن المقارنات والمناظرات. وتدخل البلاغة فى الشعر والخطابة والنثر والمثل والعقل والبديهة والتأويل وكأنها منطق عام للغة. فبلاغة الشعر أن يكون مقبول المعنى، مكشوف اللفظ، لطيف الكناية، صريح الاحتجاج، سايح الوهم. وبلاغة النثر فى شهرة المعنى المتناول باللفظ، واستعمال التهذيب، وسهولة التأليف، وسلامة المراد، وعلو الرونق، ورقة الحواس، وصقل الصفائح، وخفة الأمثلة، واتصال الهوادى، وتفصيل الاعجاز. وبلاغة المثل فى اقتضاب اللفظ، واحتمال الحذف، وحفظ الصورة، ولطافة المرمى، وخفة الاشارة، وسير العبارة. وبلاغة العقل سبق المفهوم من الكلام إلى النفس عن مسموعه إلى الأذن، وأن تكون الفائدة من المعنى أبلغ من ترصيع اللفظ، وتفقيه الحروف، وأن تكون البساطة أغلب من التركيب، ويكون المقصود ملحوظ فى عرض السحى، وتلقى المرمى بالوهم لحسن الترتيب. وبلاغة البديهة أن يكون انحياش اللفظ للفظ فى وزن انحياش المعنى للمعنى فيقع التعجب للسامع لأن يتجه بفهمه على مالا يظن أنه يظفر به.وهى قدرة روحانية فى جبلة بشرية، كما أن الروية صورة بشرية فى جبلة روحانية. وبلاغة التأويل اتساع أسرار معانى الدين والدنيا، بالاستنباط من كلام الله والرسول فى الأحكام الشرعية. وقد ضاعت هذه البلاغة لضياع الروح، وبطل الاستنباط، وجولان النفس. واعتصار الفكر

يكون بهذا النمط. ويلاحظ توسيع مفهوم البلاغة بحيث يشمل كل شيء. وتتداخل مجالاتها وعمومية أحكامها، وإنشائية أسلوبها، وغياب الأحكام العقلى والتصورات المحددة. كما يبدو نقده لأحوال العصر، وضياع روح التأويل والاجتهاد[1].

ويتساءل أبو حيان عن ماهية البلاغة والخطابة، وهل هناك بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟ ويعتمد فى إجابته على أبى سليمان، أن الحكم لا يكون صادقا إلا بعد معرفة جميع اللغات بمهارة وحذق، وفحصها واحدة واحدة مع التجرد عن الهوى والتقليد والعصبية. وقد تحقق أبو سليمان من هذه الشروط، وسمع لغات كثيرة، ولم يجد لغة قبل العربية أوسع مناهجا، وألطف مخارجا، وأعلى مدارجا، وأتم حروفا، وأعظم أسماء، وأوغل معانيا، وأشمل معارضا. النحو فيها مثل المنطق من العقل. اللغة العربية منطق العرب كما أن منطق اليونان لغة اليونان. المعانى طبقا للألفاظ، والألفاظ طبقا للمعانى، بها الكمال والجمال[2].

٣- **النثر والنظم.** ومن المناظرات الجدلية النثر والنظم وأيهما أكثر أثرا فى النفس. وهو موضوع يتعلق بالشعر آخر كتب المنطق. ورواية عن أبى سليمان المنطقى، النظم أدل على الطبيعة لأنه من حيز التركيب فى حين أن النثر أدل على العقل لأنه من حيز البساطة. يقبل الانسان المنظوم أكثر مما يتطلب المنثور لأنه أقرب إلى الطبيعة منه إلى العقل. وقد يستكره اللفظ فى المنظوم والعقل يطلب المعنى. فلاحظ للفظ وإن كان متشوقا اليه معشوقا. وتطلب النفس المعى دون اللفظ الموشح بالوزن المحمول على الضرورة بدليل أنه إذا اسنح بالخاطر لم يهتم بما يقويه من اللفظ الذى هو كاللباس والاناء. ثم يتخير العقل لفظا، ويعشق صورة، ويأنس وزنا. لذلك انقسم الكلام إلى نثر ونظم، وليس هذا فى الطبيعة. وما تقبله النفس ما كان حلوا فى السمع، خفيفا على القلب، بينه وبين الحق صلة، وبينه وبين الصواب آصرة. تقبل النفس، ويصوب العقل. فى النثر ظل النظم وإلا ما خف ولا حلا ولا طاب ولا انجلا. وفى النظم ظل النثر والا ما تميزت أشكاله، ولا عذبت موارده ومصادره، ولا انتلفت وصائله[3].

---

(١) السابق جـ٢ص ١٤١-١٤٢.

(٢) المقابسات ص ٢٩٣-٢٩٥.

(٣) هذا هو أيضا موقف شلنج فى الفلسفة الغربية.

ثم يروى أبو حيان الرأى الآخر رواية عن أبى اسحق الصابى فى رسالته عن تفضيل النثر على النظم. النثر أشرف جوهرا، والنظم أشرف عرضا لأن الوحدة فى النثر أكثر. فالنظم دون النثر. ومع ذلك لا يطرب النثر كما يطرب النظم. والانسان يحب الطرب، وصورة الواحد فيه ضعيفة، إذا أنشد ترنم. وقد وردت الكتب السماوية بألفاظ منثورة، غلبت عليها الوحدة. فلم ينتظم النثر من تلقاء نفسه، ولم يستطعه أحد، ولم يقدر عليه الناس. وتجاوز ما اعتادوه وألفوه بأسلوب حير سامعه، وأرشد الغاوى، وقوم المعاند، وأفاد اللبيب، وأجاب عن السؤال، ورد على الاعتراض، وهدى الضلال، ورفع اللبس، وأوضح الاشكال، ونشر التعلم، وحمى من الشرود. فتظهر الدعوة من أجل السعادة المنتظرة بين خير الأعوان فى زمان محدد ينتهى ثم يعود من جديد حتى يتجدد وينتصر[1].

فهى مناظرة تدل أيضا على تقابل الوافد والموروث اعتمادا على التجارب الذاتية. النثر وافد والنظم موروث. إذا عبرت الفلسفة عن الوافد فان الشعر هو الذى يعبر عن الذوق العربى. والوحى نوع أدبى خاص يجمع بين النثر والشعر، لما به من وحدة النثر وموسيقى الشعر، بساطة النثر وتركيب النظم، عقل النثر وطبيعة النظم إلى آخر ما قاله البلاغيون فى إعجاز القرآن، بالاضافة إلى التأثير فى النفس والهداية والتوضيح والاجابة على الأسئلة المثارة. وقد حرمت الصور لأن النثر والنظم فنان سمعيان وليسا بصريين، أقرب إلى الذاتية منهما إلى الموضوعية[2]. ويرتبط الوحى بالمكان والزمان فى "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ"، بالعين والأذن والخيال، والدورة والعبرة والعود علي بدأ والتجدد بعد أن تبقى العبرة بعد عوارض الزمن. فالنثر تعبير عن المكان، والنظم عن الزمان.

وتتكرر المناظرة بين النثر والشعر، أيهما أفضل، والى أى حد ينتهيان، وعلى أى شكل يتفقان، وأيهما أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، وأدخل فى الصناعة، وأولى بالبراعة؟ والاجابة على ذلك تتضمن كلاما على كلام أى تحليل النوعين الأدبيين. وهو أمر صعب لأن الكلام على المنقول والمحسوس أى صور الأشياء ممكن. أما الكلام على الكلام فانه دور والتباس. لذلك صعب المنطق والنحو، والنثر والشعر. الكلام على الكلام مثل رواية

---

(١) المقابسات ص ٢٤٥-٢٦١/٢٤٦، وهى متكررة فى "الامتاع والمؤانسة" جـ٢ ص ١٣٠/١٣٧.

(٢) انظر دراستنا: "الفنون البصرية" والفنون السمعية أيهما أقرب إلى الذوق العربى"، حصاد الزمن (تحت الطبع).

الرواية وعلم العلم عندما يخضع العلم نفسه للتحليل. والفاضلة فضيلة إذا ما بعدت عن التعصب والمماحكات. الفاضل عمل أخلاقى.

ويروى أبو حيان عن أبى سليمان أن الكلام ينبعث إما عن عفو البديهة أو كد الروية أو يكون مركبا منهما بالأكثر والأقل. فضيلة عفو البديهة الصفاء، وعيبها أن العقل أقل. وفضله المركب منهما وهو الوفاء. كما يروى عن أبى عابد الكرخى وصالح بن على عشر خصال للنثر. النثر أصل الكلام، والنظم فرع له، والأصل أشرف من الفرع. والكتب الالهية نثر مبسوط متباين الأوزان ومتباعد الأبنية. والوحدة فى النثر أظهر، وأثرها أشهر، وأبعد عن التكليف، وأقرب إلى الصفاء. وهو إلهى بالوحدة، وطبيعى بالمبدأ. والمبدأ فى الطبيعة كما أن الوحدة فى الالهيات بدأ مما يجعل الله والطبيعة نسقا واحدا. فالطفل ينطق نثرا قبل أن ينشد شعرا. والنثر سبق العروض بالذوق. والذوق طباعى. والذوق مخدوم الفكر، والفكر مفتاح الأمور الالهية. والنثر مبرأ من التكلف عن الضرورة والاعتذار والافتقار والتقديم والتأخير والحذف والتكرير. النثر من العقل، والنظم من الحس. لذلك غلبت عليه العرورة، ودخلت عليه الآفة. النثر كالحسرة، والنظم كالأمة حتى ولو كانت حلوة[1]. النثر مذكور فى القرآن ﴿إذ رأيتهم حسبتهم لؤلؤ منثورا﴾ وانتثار نجوم السماء. الكلام المنثور كالموشى. والمنظوم كالنير المخطط. والموشى يروق مالا يروق غيره[2]. استعمله الرسول فى الأمر والنهى، والخبر والاستخبار، والهداية والوعظ. الحاجة إلى النثر أكثر من الحاجة إلى الشعر فى الدفاع عن الدولة، ورواية صنوف الأحداث[3].

والحقيقة أن النثر لا يعنى التعدد والتناثر والفوضى بل النظام الطبيعى. كما أنه قد لا يكون بالضرورة أصلا والشعر فرعا، والشعر أقرب إلى الانسان الأول. اذ يولد الانسان شاعرا أى فنانا. وهل تكلم الانسان نثرا أولا أم أصدر أصواتا لا هى نثرا ولا شعرا بل أقرب إلى التعبير عن الانفعالات قبل الصياغة الفنية؟ والقرآن نفسه ليس نثرا ولا شعرا بل مركبا من النثر والشعر، نوعا أدبيا ثالثا. وإذا كانت الوحدة فى النثر

---

(١) هذا هو رأى ابن طرارة.

(٢) هذا هو رأى أحمد بن محمد كاتب ركن الدولة.

(٣) هذا هو رأى بن ثوابة الكاتب.

أظهر إلا توجد وحدة فى الشعر، وحدة القصيدة، وحدة البيت، ووحدة الموضوع، ووحدة العمل الفنى[1]؟

وإذا كانت للنثر عشر خصال فان للشعر ستا فقط. ومع ذلك فالشعر أفضل. إذ ليس النثر صناعة بأصلها فى حين أن الشعر صناعة. ولا يغنى النثر ولا يجدى ولا يؤهل للحن أو إيقاع. وجمال النثر باقتباس الشعر فيه، وليس جمال الشعر باقتباس النثر فيه. والمنثور ضائع، والمنظوم محفوظ، والاستشهاد بالشعر حجة [2]. وللشعراء حلبة ليست للبلغاء. والمكانة الاجتماعية للشعراء أعلى من المكانة الاجتماعية للكتاب.

ويجمع أبو سليمان فضائل النثر والشعر معا. فالمعانى المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس، لا يحوم عليها شىء قبل الفكر. إذا تعامل معها الفكر تحولت إلى عبارة، وتركبت من وزن وهو النظم للشعر أو الحديث للنثر. وكلاهما يخضع لنسبة صحيحة أو فاسدة، وصورة حسنة أو قبيحة، وتأليف مقبول أو ممجوج، وذوق حلو أو مر، وطريق سهل أو وعر، واقتضاب مفضل أو مردود، واحتجاج قاطع أو مقطوع، وبرهان ناصع أو غامض، وتناول بعيد أو قريب، ومسموع مألوف أو غريب. فلا فرق بين الشعر والنثر، بين النظم والحديث. للنثر فضيلة لا تنكر وللنظر شرف لا يجحد. ولكل منهما مناقب ومثالب. وما يهم هو النثر الجيد والنظم الجيد، السلامة والدقة وتجنب العويص، وما يحتاج إلى التأويل والتخليص. والحكم والأمثال نثر قصير حتى ولو كانت منتحلة على الحكم الكبار لما فيها من بلاغة وصناعة بالقلم واللسان، توافى عند الحاجة. كما تختلط أبيات الشعر ومصارعها بالنثر الموزون والمنثور[3]. والطرب بين الموسيقى والشعر. وكلاهما أجزاء من المنطق، ولكنه تعبير عن بيئة الطرب والغناء والسماع سواء عند الصوفية أو عن بلاط الخلفاء. وقد تم تناوله بعد الدعاء، فبعد السماع والغناء يقع الصوفى مغشيا عليه محبة فى الله. وفى بلاط الخلفاء الجوارى والغناء والطرب بما فى ذلك الجنس والدين واللواط والخمر والشعر، ليلة هنا وليلة فى الفلسفة مثل أبى سليمان[4].

---

(١) الامتاع والمؤانسة جـ٢ ص ١٣٠-١٣٧.

(٢) الاستشهاد بالشعر حجة عند ابن نباته وللشعراء حلبة وليس للبلغاء عند الخالع.

(٣) هذا عند المراغى.

(٤) الامتاع والمؤانسة، جـ١٣٦-١٣٩/١٤٥-١٤٧/١٦٦.

وإذا كان الشعر صناعة فالنثر أيضا صناعة تتجلى فى فن الخطابة. للخطابة أنديتها كما أن للشعراء حلباتهم. وإذا كانت للشعراء مكانة اجتماعية فى بلاط الخلفاء فقد كانت للفلاسفة والنحويين والبلغاء والعلماء نفس المكانة. وخصائص النثر هى أيضا فضائل الشعر. وفى النهاية يجمع أبو حيان فضائل الشعر والنثر دون تفضيل أحدهما على الآخر. ويستشهد فى "الامتاع والمؤانسة" بعديد من أبيات الشعر تأكيدا للمعانى. ويتزايد الاستشهاد تباعا[1]. وأبو حيان فى النهاية راو عن آخرين، ومجمع لآراء السابقين. فضله جمع الموضوع ووضعه فى فن المناظرة.

ثالثا: منطق الحدود والتصورات.

١- **منطق الحدود العقلية.** بعد إثبات شرعية المنطق بدأ المنطق فى التكوين ابتداء من الحدود والتصورات قبل التصديقات والبراهين طبقا لقسمة المنطق الرباعية عند المناطقة المسلمين. المنطق تصور وتصديق، والتصور ينال بالحد، والتصديق ينال بالبرهان.

أ- **الكندى.** بدأ الكندى منطق الحدود العقلية فى رسالته "فى حدود الأشياء ورسومها". واستمر عند إخوان الصفا والفارابى والتوحيدى وابن سينا. فى منطق الحدود يتضح ارتباط أقسام الحكمة الثلاثة، المنطق والطبيعيات والالهيات. اذ لا يوجد حد فاصل بين حدودها. تحديد المقولات العشر جوهر الطبيعيات، وكذلك تحديد معانى المادة والصورة، والقوة والفعل، والعلة والمعلول جوهر ما بعد الطبيعة. وهى مجرد حدود فى مجموعات متتالية دون أن يجمعها نسق، مجرد موضوعات متفرقة، نوع من التذاكير.

ب- **إخوان الصفا.** ويخصص إخوان الصفا أيضا "رسالة فى الحدود والرسوم"، الرسالة العاشرة من القسم الثالث فى النفسانيات العقليات. فالحدود أدخل فى نظرية المعرفة المرتبطة بالنفس منها فى علم المنطق. وتتداخل حدود المنطق والطبيعيات والنفسانيات العقليات والالهيات. فالرسالة مجرد تحديد للألفاظ المستعملة فى الأقسام الأربعة. وتتجاوز الموضوعات الطبيعية مع الحدود المنطقية إلى حد كبير. وأحيانا تنتظم الحدود فى مجموعات متتالية طبيعية ونفسية. ويربطها الاخوان بصفات الحكيم السبعة. وهى الأفعال المحكمة، والصنائع المتقنة، والأقاويل الصادقة، والأخلاق الجميلة، والآراء

---

(١) فى الجزء الأول (عدد الشواهد) (٣٨)، والثانى (٥٣)، والثالث (١٥٩).

الصحيحة، والأعمال الذكية، والعلوم الحقيقية. ويعتمد فيها الاخوان على العقل الصرف دون واقد أو موروث[1].

والحد طريق إلى معرفة الحقيقة خلاف الأصوليين فى نقدهم لمنطق الحدود خاصة ابن تيمية فى بيانه أن التصور لا ينال بالحد. تعرف الأشياء البسيطة بمعرفة صفاتها، والمركبة بمعرفة بسائطها[2]. تأتى المعرفة البسيطة أولا. والحد أقرب إلى الموضوعات منه إلى الألفاظ فيتداخل المنطق والطبيعيات مما يدل على صعوبة الفصل بين العقل والوجود[3]. وتقوم قسمة الأشياء إلى بسيط ومركب على رؤية ميتافيزيقية وليس بناء على تحليل عقلى أو طبيعى. فهل العالم الحى والوجود من البسائط؟ يبدو أن البسيط عند الاخوان هى مفاهيم ما بعد الطبيعة، والمركب هى الموضوعات الطبيعية. وتتداخل الأشياء المصنوعة مثل السرير مع الأشياء الطبيعية مثل الحيوان كنماذج للمركب. ويتم تعريف المبادىء مثل الأشياء دون تصنيفها إلى بسيط ومركب[4].

ومن حيث الشكل اللغوى تكون الحدود مفردة أو جمع[5]. وقد تكون لفظا واحدا أو اثنان أو مركبا من جملة[6]. واللفظان إما موصوف وصفة أو مضاف إليه ومضاف. وقد

---

(١) تضم الرسالة أربعة أقسام: الأول مقدمة عن المعرفة والحقائق والصفات البسيطة والمركبة (ص ٣٨٤-٣٥)، والثانى نماذج الحدود (ص ٣٨٥-٣٩٢)، والثالث حديث عن الشكل والعدد والنسبة والهندسة والسطح والنبات والدنيا والبحث والألوان والنور والخضرة والسعود والطعوم (ص ٣٣٩-٣٩٣)، والرابع خاتمة.

(٢) عدد الحدود (١٣٨)، البسيط (١٣٢)، المركب (٦).

(٣) لا تتجاوز مصطلحات المنطق الصرف الجنس والشخص والخاصة. وقد حاول ديكارت واسبينوزا فى الفلسفة الغربية نفس الشىء.

(٤) هناك أمثلة ستة من المركب الطينى= ماء + تراب. السكنجبين= عسل + خل. السرير = صورة + خشب. الكلام = الفاظ + معان. اللحن= نفحات حادة + نفحات غليظة. الحيوان= نفس + جسد. والبسيط مثل: الهيولى، الصورة، الجوهر، الصفة، الشىء، الموجود، المعدوم، العدم، القديم، المحدث، الأحداث، العلة، المعلول.

(٥) الجمع مثل الحركات، الجهات، المعادن، الرياح، الألوان، الثلوج، السيول، الأنهار، الزلازل، الجبال، الجزائر، البرارى، الوديان.

(٦) اللفظ المركب مثل العقل الفعال، الطبيعة الفاعلة، حدود الأنهار، قوس قزح، مركز الأرض، زيادة البحر، الطبائع الأربعة، الأركان الاربعة، الأخلاط الأربعة، المولدات الكائنات، أجرة الأجير. والجملة مثل: من أى موضع تجرى الأنهار كلها، عدد الألوان المتناهية بأصباغها، مد بحر فارس وجزره فى اليوم والليلة.

يكون اللفظان على التقابل مثل الهيولى والصورة، الوجود والعدم، العلة والمعلول، الجوهر والعرض مما يدل على بنية فلسفية واحدة، المركز والأطراف. وقد يكون التقابل بين الكلى والجزئى، العام والخاص، البرودة والبارد، القدرة والقادر، الأحداث والمحدث. وقد يكون العموم والخصوص بتكرار الموصوف وتغير الصفة مثل الجسم والجسم الشفاف، الشعاع وانعكاس الشعاع. وقد يكون التقابل على التضاد مثل النور والظلمة، والنهار والليل، الحرارة والبرودة، الرطوبة واليبوسة، الزمان والمكان. وقد يتحدد موضوع واحد من جهتين مختلفين مثل حدود الأنهار ومن أى موضع تجرى الأنهار كلها، الأرض ومركز الأرض، البحار وزيادة البحر. وأحيانا يتم تحديد لفظين معا مثل الغيم والسحاب من أجل رفع التداخل بينهما. فالتعريف هنا للتشابه أو العلاقة بين موضوعين.

ويتم طرح أكثر من سؤال عن نفس اللفظ مما يدل على غياب التنظيم الدقيق للمنهج القاموسى، والانتقال من موضوع إلى آخر دون نسق، ربما لتنويه القارىء وسلب قدراته الفكرية من أجل تجنيده إلى الجماعة. وأحيانا أخرى يتم الحد بحد بين كما هو الحال فى منطق الحدود والتصورات والتعريف الذى يقوم على تصورين من أجل الوصول إلى تصور واضح بذاته، وهو ما يستحيل عند ابن تيمية فى نقض المنطق[1]. فكل سؤال عن خاصية يحتم الاجابة بخاصيتين مما يستدعى تحديد كل منهما بخاصيتين أخريين إلى مالا نهاية[2]. وأحيانا يتوقف التسلسل، ويصعب إيجاد تعريف لاحق لتصور فى تعريف سابق. وتتكرر بعض الموضوعات مثل القيم، والقدرة، والارادة، والبخار، والدخان، والبرق، والأرض، والهواء، والفلك والرياح[3]. وأحيانا يكون التعريف طويلا، وأحيانا قصيرا. ويكون كيفيا أو كميا مثل عدد الألوان المتناهية بأصباغها وعدد الأنهار ومن أى موضع قمرى، ومد بحر فارس جزره فى اليوم والليلة[4].

وتشمل الطبيعيات حوالى ثلث الموضوعات. لا فرق بين الانسان والطبيعة.

---

(١) الرسائل جـ٣، ص ٣٨٧.

(٢) مثل ما الفلك؟ جسم شفاف كرى محاط بالعالم. وما العالم؟ السابق ص ٣٨٧.

(٣) الغيم، السابق ص٣٨٩، القدرة ص ٣٨٦/٣٩١، الارادة ص٣٨٦/٣٩١، البخار ص٣٩٨، الدخان ص٣٨٨/٣٨٩، البرق ص٣٨٨/٣٨٩، الأرض ص٣٨٧/٣٩٠، الهواء ص ٣٨٧/٣٩٠، الفلك ص٣٨٧/٣٩٠.

(٤) السابق ص ٣٨٩/٣٩٠-٣٩١.

فالانسان كائن طبيعى، والطبيعة عالم إنسانى طبقا للتقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر[١]. وتتراوح باقى الموضوعات بين الانسانية وما بعد الطبيعة والالهية والدينية[٢]. والغالب عليها المثاليات ثم الباطنيات ضد التشيؤ والخارجية فى الفكر الدينى. فالغرض من الطبيعة إنضاج كل شىء بالحرارة طبقا لترتيب الآلة للمنافع. وتظهر بعض الموضوعات الغيبية ضمن الموضوعات الطبيعية مثل الجن والشياطين.

وتدخل ضمن الحدود بعض المسائل الدينية مثل الايمان والكفر، والاسلام والدين مع الطبيعيات وكأن الهدف دراسة الدين على نحو طبيعى أو دراسة الطبيعة على نحو دينى تجاوزا للتقابل بين الدين والطبيعة أو الوحى والواقع ومتسربة وسط الطبيعيات. وهى تعريفات عادية لا اتجاه لها. إنما المهم هو درجات الشرف ورتبها. ويغلب عليها طابع الاستسلام كما هو الحال في الايمان الشعبى[٣]. وتغيب التعريفات الفعالة مثل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. الايمان تصديق، والاسلام تسليم، والدين طاعة، والطاعة

---

(١) الموضوعات الطبيعية (٩٩) مثل: الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة، اللون، الدائمة، الصوت، الحركات، حالتهن فى الأفعال، النور، الظلمة، النهار، الليل، المكان، الزمان، العالم، الكواكب، الجسم، الجسم الشفاف، النار، الهواء، الماء، الأرض، الجهات، الطين، الزبد، البخار، الدخان، البرق، المعادن ، النبات، الحيوان، الانسان، الرياح، الطبيعة الفاعلة، الأثير، النسيم، الزمهرير، الشعاع، انعكاس الشعاع، السحاب، المطر، الرعد، الصاعقة، الضباب، الآلة، قوس قزح، عدد الألوان المتناهية بأصباغها، التلوح، البرد، السيول، حدود الأنهار، من أى موضع تجرى الأنهار كلها، الزلازل، الخسوف، الجبال، الجزائر، البرارى، العنران، حركة الأرض، البحار، زيادة البحر، مد بحر فارس وجزره، فى اليوم والليلة، الطبائع الأربعة، الأركان الأربعة، الأخلاط الأربعة، المولدات الكائنات.

(٢) الانسانيات (١٠): وتتعلق معظمها بنظرية الفيض مثل: العقل الفعال، النفس، الارادة، العقل الانسانى، القدرة، الاختيار، الجهل، الاعتقاد، الوهم، الالهيات(٩) مثل: العالم، العلم، الحى، القادر، الفاعل، البارى، القدرة، الصفة. ما بعد الطبيعة(٢٤) مثل: الهيولى، الصورة، الجوهر، الشىء، الموجود، المعدوم، الوجود، العدم، القديم، المحدث، الأحداث، العلة، المعلول. الدينية (١٤) مثل: الايمان، الاسلام، الدين، الكفر، الشرك، الجحود، المعصية، الطاعة، المعاد، الثواب، العقاب، المعروف، المنكر، أجرة الأجير، الدنيا، الأخرة، الجنة، جهنم، البعث، النوم، القيامة، الحشر، الحساب، الصراط.

(٣) الايمان تصديق بما يخبر به الاسلام، تسليم بلا اعتراض، الدين طاعة من جماعة لرئيس ينتظر منه نيل الجزاء، المعصية خروج من الطاعة، الطاعة انقياد لأمر نهى الناهى، المعروف فعل ما جرت به العادة ولم تنه عنه الشريعة والسنة، المنكر فعل ما لم تجربه العادة لا فى الشريعة ولا فى السنة جـ٣ ص٣٩٢. البارى علة كل شىء، وسبب كل موجود ومبدع المبدعات، ومخترع الكائنات ومتقنها، ومتممها، ومكملها ومبلغها إلى أقصى مدى غاياتها ومنتهى نهاياتها بحسب ما يأتى فى كل واحد منها جـ٣ ص ٣٨٦.

انقياد. وأجرة الأجير بعد الثواب والعقاب وكأن المؤمن أجير[1]. وفى مقابل ذلك تعريف البارى كسلطة مطلقة، سبب كل موجود، ومبدع المبدعات، ومخترع الكائنات، غاية كل شىء ومنتهاه، أيديولوجية الطاعة للناس، وأيديولوجية القوة للسلطان.

والصدق والكذب فى الأقاويل، والصواب والخطأ فى الضمائر، والخير والشر فى الأفعال، والحق والباطل فى الأحكام، والضرر والنفع فى الأشياء المحسوسة. فالمنطق منطق الشعور، ومنطق الأفعال، ومنطق الأشياء، لا فرق بين النظر والعمل، والفكر والقول، والقضايا والمعايير.

والدنيا بقاء النفس مع الجسد إلى وقت الافتراق بالموت. والموت ترك النفس لاستعمال البدن أو بقاء النفس بعد مفارقة الجسد وخلودها فى عالمها. والآخرة نشوء ثان بعد الموت، والجنة عالم الارواح، المرتبة العليا، جنة النفس النباتية صورة الحيوانية، وجنة النفس الحيوانية صورة الانسانية، وجنة نفس الانسانية صورة الملائكة، وصورة الملائكة درجات ومقامات من الله، مقربين وغير مقربين. والبعث انتباه النفوس من نوم الغفلة ورقدة الجهالة. والنوم اشتغال النفس عن الجسد بغيره مع شمول عنايتها به. والقيامة قيام النفس من قبرها وهو الجسد الكائن الذى كانت فيه فزهدته، وبعدت عنه. والحشر لجميع النفوس الجزئية نحو النفس الكلية، واتحادها به. والاتحاد امتزاج الجواهر الروحانية كامتزاج الدقيق والخليط فى اللحن. والحساب موافقة النفس الكلية النفوس الجزئية بما عملت عندما كانت مع الأجساد. والصراط المستقيم القاصد إلى الله[2]. ويتم تأويل المعاد تأويلا باطنيا روحيا فى مراتب الشرف والكمال. ويتم تأويل ألفاظ المطلق مثل اللفظ والكلام والصدق والكذب وبعض موضوعات الهندسة مثل الشكل والعدد والنسبة والسطوح تأويلا روحيا.

جـ- **ابن سينا**. وقد كتب ابن سينا "رسالة فى الحدود". ويظن البعض أن أشرف قوة فى تأليف الحدود. وقد يكون ذلك صحيحا فى العلم الطبيعى وليس فى المنطق، فالبرهان أشرف، البرهان المطلق الذى يجمع بين برهان الوجود وبرهان السبب. وقد كتبت الرسالة

---

(١) كما هو الحال فى وضع العربى فى الخليج الآن.

(٢) السابق ص ٣٩٣/٣٩٧-٣٩٨.

بناء على طلب بعض الأصدقاء مما يدل على أن تحديد معانى الألفاظ كان مطلباً ثقافيا فلسفيا فى القرن الرابع بعد أن شاعت منذ عصر الترجمة قبل ذلك بقرنين من الزمان. وهى شبيهة برسالة الكندى وإخوان الصفا والفارابى وأبى حيان. وقد ألفها ابن سينا على الارتجال والبديهة، من الذاكرة دون الاستعانة بنصوص مدونة، وافدة أو موروثة[1].

وتحديد معانى المصطلحات من أصعب الأمور سواء كان حدا أو رسما نظرا للجهل بالمواضع التى منها تفسد الرسوم والحدود. لذلك وجبت الاشارة أيضا إلى مواضع الزلل على قدر الوسع. ووجه الصعوبة فى الحد الحقيقى فى الحد ذاته وليس فى الحاد. المهم فى الحد أن يكون دالا على ماهية الشى. ووجه الصعوبة فى الحد الناقص والرسم مطويه فى نفس ابن سينا دون الاعلان عنها. وينقد أدعياء العلم المتاجرين به عند الملوك. والجرأة على ذلك جهل بالمواضع. فالحد نقدى، سلبى وايجابى.

والحدودة مرة كبيرة مثل حد العقل والنفس والصورة، ومرة صغيرة مثل حد الكوكب والشمس والقمر. فالحدود الانسانية تحتاج إسهابا، والطبيعية أدق وأقصر. والحد جزء من صناعة المنطق بشرط عدم الاطالة. وتستمر بعض الألفاظ المعربة مثل الأسطقس مع استبقاء العنصر. وتظهر بعض مصطلحات الطب مما يدل على أنه جزء من الطبيعيات فى علوم الحكمة، ولا تهم الألفاظ بل مضامينها، فلا مشاحة فى الأسماء. وفى تحديد بعض ألفاظ الطبيعة يتم تشخيصها. فالطبيعيات علم إنسانى، تحتاج كما يحتاج البشر[2].

ومن المحتمل أن يكون ابن سينا قد اتبع لا شعوريا المنهج الأصولى فى تحديد معانى الألفاظ المتشابهة كما هو معروف فى مباحث الألفاظ، المحكم والمتشابه. كل حد اسم مشترك يمكن التمييز فيه بين معنين لرفع الخلط بينهما. الخلق اسم مشترك. الخلق لإفادة وجود كيف كان، والخلق لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان دون أن يتقدمه شىء بالقوة. والابداع اسم لمفهومين، تأسيس شئ عن لا شىء وليس بواسطة شىء، وأن يكون للشىء وجود مطلق عن سبب بلا توسط ولا يكون موجودا بذاته بل يفتقد ذاته افتقادا تاما. والأحداث يقال على وجهين، زمانى، إيجاد شىء بعد أن لم يكن

---

(١) الحدود، تسع ص ٧٢-٧٥.

(٢) السابق ص ٧٩-٧١/٩٠-٩١.

له وجود فى زمان سابق، وغير زمانى، إفادة الشىء وجود ليس فى ذاته فى كل زمان. والقديم يقال على وجوه، بالقياس إلى زمان فى الماضى أكثر زمانا، والقديم المطلق الذى يقال على وجهين، بحسب الزمان مثل وجود شىء ما غير متناه، وبحسب الذات، الشىء الذى ليس له مبدأ زمانى، الواحد الحق. وكلها مصطلحات من لا شىء، لا بواسطة ولا بغير واسطة، على عكس الخلق الذى قد يكون من مادة أو صورة. المعانى الاسلامية حاضرة فى الذهن. وفى نفس الوقت، يقوم ابن سينا بنقد المعانى المضادة، والقرآن الحر فى اللاشعور فى كلتا الحالتين[1]. وهنا يبدو لله كعامل محدد فى المنطق، وأن المنطق فى أقصى صوره يتحول إلى الهيات. المنطق الهيات معلنة جهورية، والالهيات منطق صامت مكبوت.

٢- **منطق الحدود اللغوية النفسية (أبو حيان).** ويحاول التوحيدى فى "المقابسات" رصد أهم التعريفات الفلسفية أسوة بالكندى وإخوان الصفا وابن سينا ويحولها من المستوى العقلى الصورى إلى المستوى النفسى الشعورى. فقد كان الكندى وابن سينا يساهمان فى الثقافة العالمة، ثقافة الخاصة فى حين كان أبو حيان وإخوان الصفا يساهمان فى الثقافة الشعبية، ثقافة العامة. ويغلب عليها طابع النقل والترويج الشعبى للفلسفة. ومعظمها مستمد من أبى الحسن العامرى وأبى سليمان المنطقى. ويغلب عليها النفسانيات الطبيعيات ثم الأخلاقيات ثم المنطق ثم الالهيات[2]. وأهم موضوعات المنطق: الكلام، الشعر، الغناء، الايقاع، اللحن، النغم الوترية، الطنين، الجدل، المحال، الباطل، القسمة، المدخل، المنطق، الصناعة، الصدق، الحد، الرسم، الخاصة، الممكن، الممتنع، القول المطلق، الكيفية، الكمية، الصدق، الكذب، الحق. ويضم منطق اليقين ومنطق الظن. كما يضم الموسيقى من الرياضى.

ومعظمها تعريفات قصيرة يسهل حفظها، واضحة بسيطة حتى يسهل استيعابها. وتتفاوت مستويات المناظرة من مجرد مقارنة إلى حوار طويل، لكل طرف ممثله مثل

---

(١) السابق ص ٨١/١٠١-١٠٢.

(٢) النفسانيات الطبيعيات حوالى النصف، والأخلاقيات حوالى الثلث والمنطق الخمس، والالهيات لا تكاد تذكر. الحدود فى "المقابسات" (١١٤)، الأخلاقيات (٣٢)، النفس(٢٧)، الطبيعيات (٢٦)، المنطق(٢٦)، الالهيات(٣). المقابسات ص ٣٠٨-٣١٩.

مناظرة النحو والمنطق بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى. يتجاوز أبو حيان منطق الحدود إلى منطق الجدل فى المناظرات، النحو والمنطق، النثر والنظم، البلاغة والخطابة، الحساب والبلاغة. وتتكرر بعض الموضوعات مثل اليقين، والذكر، والمعرفة، والنفس، والحس، والحركة، والفرح، والغناء. كذلك تتكرر بعض المناظرات مثل النثر والنظم والنثر والشعر.

ويتخلل هذا التحليل اللغوى للألفاظ معظم أعمال أبى حيان وليس فقط فى "المقابسات". ففى "الامتاع والمؤانسة" تقضى ليال بأكملها فى تحليل الألفاظ مثل الأول والآخر، الظاهر والباطن، القبض والبسط عن طريق ثنائية الحس والعقل. كما يتم تحليل ألفاظ غريبة لمعرفة أصلها وفصلها[1]. وفى "الهوامل والشوامل" تحلل المترادفات غير المطابقة مثل العملية والسرعة، الصمت والسكون، النطق والكلام، الفرح والسرور، الجلوس والقعود، المزاح والهزل، النزوح والبعد، الحجب والصدر.

ونادرا ما تصاغ الحدود على المستوى المادى كما هو الحال فى المنطق العلمى مثل أن الموضوع هو الشىء الحامل للصفات، وأن الكلام هو الهواء فى الرأتين كما هو الحال فى فزيولوجيا الكلام وعلم الأصوات. وأقل ندرة ما تصاغ على المستوى الصورى كما هو الحال فى المنطق التقليدى مثل ما قيل فى التضاد بين السلب والايجاب. فالسلب هو نفى شىء من شىء، والايجاب إثبات شىء من شىء. والحد ليس فيه حكم ولا إثبات. بل هو قول دال على أمر دلالة مفصلة كما أن الاسم يدل عليه دلالة مجملة. والفرق بين الكلى والكل أن الكلى متأخر عن أجزائه، والكل متقدم عليها. والكلى استقرائى والكل استنباطى. وقليلا ما تصاغ عن طريق القسمة والترتيب فى أنواع. فالواحد بالجنس مثل الانسان، وواحد بالنوع مثل زيد وعمر، وواحد غير متجزىء مثل النقطة والشخص، وواحد فى الموضوع إما متصل بالفعل وكثير بالقوة أو واحد بالذات وكثير فى الحد، وواحد فى المناسبة، وواحد فى الحد وكثير فى الاسم. وأنواع الاختلاف ستة: بالاضافة،

---

(١) وتلك مثل: الجشهم، حمحم، لاثية، لاوته، الشاكد، الدود، حدرة، عكرة، عجرمة، خطر، عرج، الال، الآتم، مناضيب، مناحيب، العروب، الضبهاء، المندلى المطير، القنيل، الامتاع والمؤانسة جـ٣/١٢٦-١٢٧/١٩١-١٩٣/٢٠١-٢٠٢.

والتضاد لأن المضاد لا يضاف، والقنية أى الوجود والعدم، والايجاب والسلب[1].

والغالب هو صياغة الحدود على المستوى اللغوى المنطقى ثم نقله إلى المستوى النفسى. فيغلب على المنطق التحليل اللغوى لألفاظ الطبيعة والأخلاق. فالمنطق لغة، واللغة كلام وطبيعة لأنها حديث النفس. وتشير إلى شىء فى الخارج. واللغة تبدأ من النفس وتهدف إلى التأثير فى النفس. منطق الحدود كما يبدو فى "المقابسات" من عمل النحويين فى المنطق، وتمثل البلاغيين له، وإخضاع اللفظ للمعنى، والمنطق للشعر، والفلسفة للأدب. فعند أبى سليمان يبهرج النحويون فى الكلام إعرابا وصيغا، ولكن المنطقيين يقيمون المعنى فى النفس بصورته الخاصة فيخرج اللفظ سليما. فاذا جنح اللفظ كان المعنى من قبل جانحا[2]. لذلك كان شرط معرفة الألفاظ ليس فقط اشتقاقه وتصريفه بل فهم معانيه. وفى عديد من المسائل تكون الاجابة عن المضمون، عن طريق تحليل اللغة لأنها قد تكون من باب الأسماء والصفات. ومن ثم يكون السؤال عن السؤال، والاجابة فى تحليل ألفاظ السؤال، كلام على كلام، وليس تحليل الأشياء كما يشير القرآن ﴿إن هى إلا أسماء سميتموها ما أنزل الله بها من سلطان﴾. وهو موضوع بينى عربى خالص فى أهمية معرفة اللغة، وبسبب مزاحمة اللغات الأعجمية للعربية. ولا يقتصر التحليل فقط على المصطلحات الفلسفية بل يمتد أيضا إلى الألفاظ العربية العامة بما فى ذلك ألفاظ النباتات والحيوانات. وقد يصل ذلك إلى حد التفيقه والتعالم مثل عشر كلمات عينها ولامها واحد[3].

ويضع أبو حيان بنية للألفاظ المترادفة تشبه بنية أحكام التكليف الخمسة فى علم الأصول ومبحث الألفاظ وربما أيضا بداية تحليل الألفاظ فى منطق العبارة فى منطق خماسى يقوم على نسق مزدوج بين اللفظ والمعنى ومضاعف بين الاتفاق والاختلاف ومستوى محايد بين الطرفين الايجاب والسلب، والمطلق والنسبى على النحو الآتى:

---

(١) السابق ص ٧٨/٢٨٤/٢٤٠-٢٤١/٣٠٨/٣٢٧.

(٢) وهذا ما سماه عثمان أمين مثالية اللغة العربية، انظر "الجوانية" ص ١٤٩-١٨٤، فى اللغة والفكر ص ٣١-٣٦، فلسفة اللغة العربية ص ٢١-٥٦.

(٣) هى: البعو، الجعو، السعو، الشعو، الصعو، الفعو، اللعو، النعو!

وفرق بين المعانى فى النفس وكثرتها. وهى بلا نهاية. أما تراكيب الحروف فهى متناهية. وعادة ما يكون أحد المعانى سلبا والآخر ايجابا. فالعجلة للجسم سلب، والسرعة للروح إيجاب. والهزل سلب، والمزاح إيجاب[1]. والصد سلب، والحجب إيجاب. وأحيانا يكون القياس الحسى والعقلى، السطح والعمق أو المكان والزمان أو الخارج (الموضوع) والداخل(الذات). البعد للمسافة، والنزح أكثر عمقا. والسرور فى حاجة إلى فاعل والفرح لا يحتاج إلى فاعل. القعود بعد الوقوف، والجلوس بعد الاستلقاء، والسكون للكلام أو الأشياء، والصمت للانسان المتكلم. كما يقدم أبو حيان ومسكويه فى "الهوامل والشوامل" فروقا دقيقة للمعانى فى النفس. فالمعنى قائم بالنفس، والمراد تحول المعنى إلى إرادة، والغرض انطلاقه كالسهم مما يكشف عن مسكويه اللغوى المغاير لحكم أبى سليمان عليه[2].

يظهر المنطق مرتبطا باللغة، وليس بعمليات الفكر. فتحليل اللغة أقرب مدخل

(١) كان النبى يمزح ولا يقول إلا حقا، الهوامل والشوامل ص ١٢.
(٢) المقابسات ص ٨/١٣-١٤.

شعبى إلى المنطق، تحديد معانى الألفاظ كما فعل سقراط من قبل. ولا حرج من تحليل لفظ الله تحليلا لغويا منطقيا. فالذات والصفات والأفعال والأسماء هى فى النهاية ألفاظ. لفظ البارى ليس محالا لأنه ليس له صورة فى النفس لأن له شهادة من العقل تثبت إنيته، وبارتفاع صورته اتفقت كيفيته. ومن ثم فهو غير المحال. وهو تحليل لغوى خالص وليس تحليلا عقائديا كما هو الحال فى علم الكلام[1]. كما يصف أبو حيان مراتب الاضافة، ويحيل إلى أبى سليمان الذى يجعل الأضافة كلها إلى الجزء الالهى. فالعالم هو المضاف والله هو المضاف إليه مما يدل على وجود الإلهيات كإطار مرجعى للمنطق وكأن الاضافة بالضرورة إضافة رأسية لا أفقية، تكشف البعد الالهى أكثر مما تكشف البعد الطبيعى[2]. وفى نفس الوقت يظهر الجانب الإشراقى فى تعريف الحق على نحو إنشائى وكأن الصوفى الأديب هو الذى تغلب على الفيلسوف اللغوى. فالحق بين منهاجه، منير سراجه، معقول بيانه، معلوم برهانه[3].

ثم تتحول الحدود اللغوية المنطقية إلى أسسها النفسية. فالواحد مثلا اسم مشترك يدل على معانى كثيرة. وأليق المعانى الذى يشار اليه من جميع معانى الوحدة والاتحاد. هى الوحدة المجردة التى لا توجد من حيث هى فى النفس فتكون حاكمة عليها ولا التى توجد من الواقع. وعلى هذا الترتيب يصير الواحد هو أول موجود يستحق الوصف بأنه القوة الأول، أول معقول للذات الأولى، الوحدة المحضة. ثم بعد ذلك يأتى العقل الثانى ثم الأنا المحض وهو النفس والذى حصل له من الذات الأولى الوجود، ومن الذات الثانية الصورة. وهذا الفعل منه هو التوحيد أى تجريد الذات عن جميع الكثرات التى تتعلق على الذوات وتحيط بها من الصفات. ومع النفس تظهر الميتافيزيقيا، الواحد الذى يفيض عنه العقل الأول والنفس. وهو أحد معانى التوحيد أى تجريد الذات عن الكثرة والتعدد والصفات. تحيل النفس إلى الواحد، والواحد يحيل إلى النفس بحيث تتحول النفسانيات إلى الهيات والالهيات إلى عقليات ونفسيات[4]. والفرق بين الوحدة والنقطة أن الوحدة نقطة

---

(١) السابق ص ٣١٩.

(٢) السابق ص ٢٤٠-٢٤١.

(٣) السابق ص ٣٢٧.

(٤) السابق ص ٢٨٦-٢٨٨.

مالا وضع له، والنقطة وحدة مالا وضع لها. الوحدة مبدأ الواحدية، وهى من الكم المنفصل، والنقطة مبدأ الكم المتصل. ووجود الوحدة موضوعها فى النفس المتوهم، ووجود النقطة موضوعها فى الجوهر الطبيعى ومتعلق الحس[1].

وكما يهبط الفيض والواحد من الميتافيزيقا المجردة إلى أعماق النفس كذلك تنتقل اللغة من تحليل الأسماء إلى تحليل الأصوات. فالاسم مركب من حروف، والحروف أصوات مع تفصيل فى كيفية مخارج الحروف والهواء والحبال الصوتية. ثم ينتقل من الأصوات إلى صناعة الموسيقى، أحد التعاليم الأربعة، ومقارنة الصوت البشرى بالصوت الآلى وأثره على النفس، وإدراك الجمال ارتفاعا، والقبح هبوطا بالاضافة إلى المقياس الأخلاقى توحيدا بين الجمال والخير، والقبح والشر. ويستوى فى ذلك الموسيقى والشعر. بل إن البهائم والطير تنصت إلى اللحن الشجى. وقد يصير اسم من الأسماء أخف عند السماع من اسم طبقا للقدر المنظوم للنفس. فالاسم له وضع فى الجسم وفى النظم فى المفردات. يحدث أثرا فى النفس فتقشعر. وربما قام له شعر البدن وحدث منه دوار فى النفس.

ويمتد الأمر من الكلام إلى الشعر إلى الغناء إلى الموسيقى . ويتساءل أبو حيان: هل الغناء أفضل أم الضرب أى العزف؟ وأيهما أفضل: المغنى أم الضارب؟ الموسيقى علم وقد يقترن بها عمل[2]. إن كان الغرض إظهار أثر العلم للحس لتتبين النسب المؤلفة فى النفس وإظهار الحكمة فى ذلك كان جميلا ومستحسنا. فان كان منظوما شعريا غزليا يقوم على تمويهات الشعر وخداعه فى تراكيب تحرك النفس وتكثر وجوهه اشتدت الدواعى وقويت على ما ينقض العفة ويثير الشبق لأن الشعر وحده يفعل ذلك. وهى أسباب شرور العالم. وسبب الشر شر. لذلك يعافه العقل، وتحظره الشريعة، وتمنع منه السياسة. ومن ثم تكون الموسيقى وحدها أفضل من الغناء الهابط المسف طبقا لمقاييس العقل والشرع والمجتمع[3]. فالمنطق ما هو إلا بداية لاكتشاف عوالم اللغة والمجتمع والطبيعة.

---

(١) السابق ص ٢٧٩.

(٢) وذلك بناء على التوجه القرآنى «والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون، ويقولون مالا يفعلون»، الهوامل والشوامل ص ٢٠-٢٤/٢٦٢-٢٦٤/٢٢٠-٢٣٠-٢٣٣.

(٣) المقابسات ص ٣٢٩.

٣- **منطق التصور والتصديق (الفارابى)**. عرض الفارابى مسائل منطقية متفرقة بطريقة جزئية تحليلية دون بناء كلى للمنطق ودون موقف نقيض كما هو الحال فى "النكت فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم" الذى ينتقد فيه علم التنجيم مدافعا عن علم الفلك[١].

وهى مجرد تصورات فى مجموعات متتالية دون أن يكون هناك نسق بينها، مجرد موضعات متفرقة لا نسق فيها، نوع من التذاكير فى آخر أربعة رسائل فى "المجموع" و"عيون المسائل" و"المسائل الفلسفية"، و"فصوص الحكم" و"التعليقات". هى أقرب إلى الفتاوى الفلسفية على طريقة الأحكام الشرعية. وتدل أسماء الرسائل الأربع على أنها مجرد تذاكير، تأملات متفرقة قبل أن تتحول إلى بنية محكمة عند ابن سينا.

ويمتد منطق التصور والتصديق ليشمل أقسام الحكمة الثلاثة، المنطق والطبيعيات والالهيات. إذ لا يوجد حد فاصل بين حدودها. فتحديد المقولات العشر هو جوهر الطبيعيات، وكذلك تحديد معانى المادة والصورة، القوة والفعل، العلة والمعلول، وهى الموضوعات الرئيسية فى علم ما بعد الطبيعة. فى "عيون المسائل" الأولوية للطبيعيات والالهيات على الانسانيات والمنطق. فالمنطق أقلها. وفى "المسائل الفلسفية" الأولوية للمنطق ثم للطبيعيات والنفس أقلها. وفى "فصوص الحكم" تغلب الموضوعات الاشراقية وتطغى على الموضوعات المنطقية كلية. وهى أقل القليل مما يدل على احتواء التصوف للفلسفة، والاشراق للمنطق، وتوارى الفارابى المنطقى أمام الفارابى الصوفى، وانحسار الفارابى العقلى أمام الفارابى القلبى. وهو نفس عنوان ابن عربى "فصوص الحكم". وفى "التعليقات" الأولوية للطبيعيات ثم النفس ثم المنطق ثم الالهيات دون ذكر اسم يونانى واحد، وذكر اسم "الله" مرة واحدة إشارة إلى التحول فى منظور المنطق من الوافد إلى الموروث.

---

(١) "عيون المسائل (٢٢)، المنطق (٢) (١-٢)، الطبيعيات والالهيات (١٧) (٣-١٩)، الانسانيات (٣) (٢٠-٢٢)، المجموع ص ٦٥-٧٥ وفى "المسائل المتفرقة" فى طبعة حيدر أباد، المسائل (٤٢)، المنطق (٢٦)، الطبيعيات (٢)، النفس (٣)، الدين (١). فصوص الحكم، المسائل (٦١)، الاشراقيات (٥٩)، المنطق (٢) (٥٩-٦٠). التعليقات، مسائل (١٠٢) متفاوتة طولا وقصرا، الطبيعيات (٤٤)، النفس والعقل (٣٠)، المنطق (١٦)، الله (١٢).

ولما كان المنطق هو علم التصورات والتصديقات، يقسم الفارابى العلم إلى تصور مطلق وتصور مع تصديق. وأهمية التصور المطلق أن كل تصور يحتاج إلى تصور مسبق حتى ينتهى إلى تصور أول لا يحتاج إلى تصور آخر، هو التصور المطلق. وهذا إبداع جديد للفارابى لا نظير له عند أرسطو. اعتمد عليه أيضاً ابن تيمية فى نقد المنطق والشكل واللفظ والتصور والتصديق والمضمون والمحتوى لإكمال منطق أرسطو. التصور الأول شعورى، التصور الدينى للعالم الذى يوجه به الوحى الذهن. والتصديق يحتاج إلى تصديق آخر حتى نصل إلى تصديق أول وهى أحكام أولية للعقل مثل الكل أعظم من الجزء. بديهيات العقل إذن ليست فقط تصورات بل أيضاً تصديقات. لذلك يميز الفارابى بين التصور التام والتصور الناقص. التصور التام هو التصور الأدبى الذى لا يحتاج فى تصوره إلى تصور آخر. أما التصور الناقص فهو الذى يعتمد فى تصوره على تصور آخر. كما يميز بين التصديق اليقينى والتصديق الظنى. التصديق اليقينى هو التصديق البديهى الذى لا يعتمد على تصديق فى حين أن التصديق الظنى هو الذى يعتمد على تصديق آخر[١].

والتصور بالعقل لشىء فى الخارج هو إحساس بشىء ثم عمل العقل فيه. فتحصل صورة الشىء فى الحس وفى العقل وفى الجسم أى في الجسم بالانفعال. ويؤدى الحس المشترك إلى التخيل ثم إلى قوة التمييز الذى يقوم بتنقيح المحسوسات للعقل، وهنا يتحول المنطق الصورى إلى منطق مادى، والمنطق العقلى إلى منطق حسى. ويتحول المنطق كله إلى نظرية فى المعرفة العامة بتناول عدة موضوعات أخرى مثل السؤال عن الحفظ والفهم أيهما أفضل، يجمع بين المنطق والفلسفة وعلم النفس. والفهم أهم من الحفظ. الفهم للمعانى والحفظ للألفاظ. الفهم محدد بالقوانين فى حين أن الحفظ غير محدد بالألفاظ. الفهم يقين أما الحفظ فعرضة للنسيان والغلط. الفهم قياس على الكليات، والحفظ تمثيل قد لا تتشابه فيه الأجزاء والأشخاص. الفهم واحد للجميع بالأنواع والأجناس، والحفظ متباين طبقاً لقدرات الأفراد. الفهم مجد ومفيد، والحفظ غير مجد ولا مفيد. الفهم فعل الانسان الخاص، قياس فى التدبير والسياسات، ونظر فى العواقب. أما الحفظ فانه اعتماد على

---

١١) عيون المسائل، المسألتان الأولى والثانية، المجموع ص ١٠٥/٦٥. وهو يشبه ما قاله كانط بعد ذلك فى نقد الشيمانية الترنسندنتالية مما يدل على أن الفلسفة الحديثة هى عصر وسيط فى إطار الذاتية.

جزئيات عرضة للخلط والضلال، والأمور بأشخاصها[1].

ويعرض الفارابى موضوع الأسماء الخمسة: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. ويتساءل هل الفصول داخلة تحت الجنس والنوع نظرا لأن الجنس والنوع كليان عقليان فى حين أن الفصل والخاصة والعرض العام حسية جزئية. والحد يؤلف من جنس وفصل، كلى وجزئى مثل "الانسان حيوان ناطق". فيكون الحيوان جنسا، والناطق فصلا. الحد لموجود والفصل هو الذى يحققه. وهو المقوم لوجوده. الحد لا يكون لشىء معدوم أو غيبى. ومن ثم لا يمكن حد الله لأن الله لا فصل له. وحقيقة الجنس والفصل أن يعقلا معان مختلفة تكون لها لوازم، يشترك الجميع فى بعضها، وهى الجنس، ويختلف فى البعض الآخر وهو الفصل. وهى لوازم لا مقومات بالاضافة إلى معانيها. وهى مقومات للمعنى العام من حيث المفهوم لأن المعانى العامة ليس لها وجود فى الأعيان بل فى الأذهان. واللوازم بحسب المفهوم لا بحسب الموجود مثل الحس والحركة والارادة لوازم للنفس ولكنها مقومات للحيوان من حيث مفهوم الحيوان فى الذهن. والنطق مقولة ذهنية. والبسائط لها لوازمها فى ذواتها، لاكثر فيها ولا فصل لها مثل الكيفيات. إنما الفصل للمركبات. يحاذى الفصل الصورة كما يحاذى الجنس المادة. والناطق ليس فصل الانسان بل لازم من لوازم الفصل وهو النفس الانسانية. ولا سبيل البتة الي معرفة الفصول المنوعة وإدراكها. وإنما يدرك لازم من لوازمها. فلا سبيل إلى معرفة ما يفصل النفس النباتية عن الحيوانية وعن الناطقة. وما يقال أنها فصل هو من لوازمها. الناطق يدل على الفصل المقوم للانسان. وهو معنى أوجب له أن يكون ناطقا. والحد على هذا النحو يكون رسما لا حدا. وكذلك الأمر فيما تتميز به الأشخاص وما تتم به الأمزجة. والميت يحمل عليه الانسان باشتراك الاسم فيقال هو الانسان. وحمله غير واجب. فالانسانية تتضمن الحيوانية. ولا يصح أن يحمل على الميت أنه حيوان. وأقل الأشياء التى يحتاج اليها فى تعريف المجهولات شيئان معلومان. والموضوع هو الشىء الحامل للصفات. والأحوال مختلفة مثل الماء والجمود والغليان، والثوب للسواد والبياض. فواضح أن المنطق عند الفارابى هو منطق الذهن والطبيعة وما بعد الطبيعة فى آن واحد. وهو

---

(١) المسائل، المجموع ص ٩٢ ولمحمد عبده مقال فى نفس المعنى فى العروة الوثقى.

نموذج للابداع الجزئى الحثيث الذى يبزغ من التفكير فى الموضوع[1].

وتظهر مسائل متفرقة من مبحث الألفاظ مثل الاسم المشكل الذى قد يعنى الاسم المشترك الذى لم يقصد به معنى واحد أو الاسم المتواطىء. وله مسميات عديدة قد لا تتقدم وتتأخر وقد تتقدم وتتأخر مثل الجوهر والعرض، والقوة والفعل، والنهى والأمر. والأسماء غير المخلصة ثلاثة معانى: العدم مثل جاهل أو أعمى، وضع الشىء عن أمر موجود مثل عدد الزوج، ورفع الشىء عن أمر لم يكن فيه أصلا، لا فى كله ولا فى بعضه مثل الله لا ثابت، لا خفيف ولا ثقيل. وهى الأسماء السلبية أو العدمية أو الناقصة كما هو الحال فى اللاهوت السلبى[2].

ويعرض الفارابى للمقولات العشر. فالجوهر والعرض بين المنطق والطبيعيات بل وما بعد الطبيعة لأن المنطق منطق وجود، والطبيعة صورية، وما بعد الطبيعة طبيعيات مقلوبة. والسؤال فى الجوهر كيف يحمل بالتقدم والتأخر[3]. والسؤال فى العرض كيف يحمل على الأجناس العالية. والفعل والانفعال فى الكيفية مقولة واحدة بالعرض ومقولتان بالجوهر. والفعل أثبت، والانفعال أقرب إلى الزوال. فيجمع الفارابى بين الوحدة والاختلاف فى نظرة كلية واحدة كالعادة. وليس من المضاف بالرغم من اقترانهما بل من اللزوم. واللزوم أقوى من المضاف. المضاف نسبى (من النسبة) فى حين أن اللزوم ضرورى، لا يتوقف أحدهما على الآخر. ومع ذلك، لا يتكافأن فى لزوم الوجود. فالفعل أكثر لزوما من الانفعال. ويعرض الفارابى للمقولات فى صيغة تساؤلية حتى يمكن التحول من النقل إلى الابداع مثل: هل ينقسم المضاف إلى أنواع ذاتية، وما هى هذه القسمة؟ ويتساءل على النسبة فى صيغة "له". وهل المساوى وغير المساوى الخاص الكم والشبيه وغير الشبيه الخاص؟ هل المساواة مقولة كمية والشبه مقولة كيفية[4]؟

ويتساءل الفارابى: كيف يكون وجود الأشياء العامية وهى الكليات وعلى أى جهة؟ الكليات توجد بالعرض فى حين أن الأشخاص توجد بالأساس. الأولوية فى الوجود

---

(١) المسائل، المجموع ص ١٠١-١٠٤/١٠٦-١٠٧/١٧٣-١٧٤، فصوص الحكم ص ١٧٤.

(٢) المسائل، المجموع ص ٩٤-٩٥/١١١-١١٢.

(٣) السابق ص ٩٥-٩٦.

(٤) السابق ص ٩٤/٩٨-١٠٤.

للأشخاص على الكليات. وهو ما يتفق مع النظرية الواقعية فى المنطق. ولا يعنى ذلك أن الكليات أعراض، فالكليات لها وجود فى الذهن. يجمع الفارابى بين النظرتين الواقعية والمثالية كما جمع بين أرسطو وأفلاطون. والكليات ضربان: كلى بالجوهر لا تعرف من موضوعاتها ذواتها، وكلى بالعرض تعرف من موضوعاتها ذواتها. والأشخاص ضربان، شخصى بالجوهر لا يعرف من موضوعاته ذواتها، وشخصى بالعرض تعرف من موضوعاتها ذواتها[1].

وتتداخل موضوعات المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة مثل الهوية. فهوية الشىء عينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المتفرد. له كل واحد لا اشتراك فيه. والهوهو معناه الوحدة والوجود ويسمى رابطة لأنه يربط بين المعنيين. ومعناه الوجود بالحقيقة. وإذا كان الموضوع اسما مشتركا تغيرت الرابطة بحسب تغير الموضوع فلا يكون واحدا.

وتقوم الشركة فى الصفات كلها إلا الوضع والزمان. فبهما يكون التشخص. ولما كان الوضع ينتقل فان التشخيص لا يدوم به. ومن ثم يتشخص الوضع بذاته وبالزمان (وليس بالمكان)، والزمان يتشخص بالوضع. وكل زمان له وضع مخصوص لأنه تابع لوضع مخصوص من الفلك. ويتشخص الوضع بالمكان لأن نسبته لما يحويه مغايرة لنسبة المكان الآخر لما يحويه. والحقيقة أن المشاركة ليست فى الوضع والزمان. كما أن الوضع لا يتشخص بالزمان. اذ قد يكون الوضع خاصا بالجماد فى حين أن الزمان خاص بالانسان إلا اذا كان المقصود زمان الفلك، وهو إسقاط من الانسان على الطبيعة. والزمان لا يتشخص بالوضع وإلا كان خلطا بين الزمان والمكان، بل يتشخص بالفردية والوعى الذاتى.

وتبرز قضية الرابطة بين الموضوع والمحمول فى سؤال: هل قضية الانسان موجود ذات محمول أم لا؟ وقد اختلف القدماء فيها بين الاثبات والنفى. والفارابى يثبت القولين، كل فى جهة. ففى العلم الطبيعى غير ذات محمول وفى البناء المنطقى ذات محمول. هى قضية فعل الكينونة الشهيرة بين اللغة العربية التى لا يظهر فيها واللغات

---

(١) السابق ص ٩٤/١١٠-١١١.

الأجنبية التى يظهر فيها. الوجود فى اللغة العربية ليس فى حاجة إلى إثبات فى اللغات الأجنبية لأنه متضمن فى الموضوع فى حين أنه فى حاجة إلى إثبات فى اللغات الأجنبية لأن المحمول إضافة معنى. يميز الفارابى بين المنطق والطبيعة كما هو الحال فى الرد على جالينوس فى التمايز بين العلم الطبيعى والطب. ويتساءل عن المحمول والموضوع فى كتاب القياس من أى الأسماء؟ ويرد بأنها من الأسماء المنقولة. الجوهر هو الموضوع، والعرض هو المحمول. لا يوجد إذن فرق فى الأسماء بين المنطق والطبيعة، كلاهما يخضع لبنية واحدة[1].

والمقدمات مكتسبة وليست بالفطرة. ولا يفصل الفارابى كثيرا فيها على عكس تفصيل القضايا، المتضادات والمتقابلات. ليست المتضادات مثل البياض والسواد. كما أن العلم بالاضداد ليس واحدا بل من جهات متعددة. فقد يوجد حكمان متناقضان من جهتين مختلفتين كلاهما صحيح. وهى مسألة جدلية من حيث الممكن على الأكثر. أما المتقابلان فهما الشيئان اللذان لا يوجدان فى موضوع واحد من جهة واحدة فى وقت واحد. وهى أربعة: المضافان، والمتضادان، والعدم والملكة، والموجبة والسالبة[2].

والوجوب والامكان والوجود هى جهات القضايا فى المنطق أو تصورات ما بعد الطبيعة. وهى معانى مركوزة فى الذهن لا يوجد أوضح منها. سماها المتكلمون منذ الجوينى فى "العقيدة النظامية" أحكام العقل الثلاثة، الوجوب والامكان والاستحالة. وأصبحت فى علم الكلام المتأخر أحكام العقل وأحكام الوجود فى نفس الوقت. فالمنطق فى علوم الحكمة يعادل نظرية العلم فى علم الكلام. والطبيعيات تعادل نظرية الوجود، والالهيات تعادل نظرية التوحيد والعدل، والانسانيات أى الاخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ تعادل النبوات، أو السمعيات، النبوة، والمعاد، والايمان والعمل، والامامة[3].

وفى منطق البرهان يتساءل الفارابى: هل تتكافأ الأدلة، وجود دليل للشىء ونقيضه؟ ويجيب الفارابى بأن النفى المطلق والايجاب المطلق خطأ. إنما الأمر فى حاجة إلى تخصيص للأمور. فاذا كانت الأمور إما ممكنة أو ضرورية فالممتنعة ضرورية

---

(١) السابق ص ٩٧/١٠٠.

(٢) السابق ص ٩٦-٩٧/١٠٩-١١٠.

(٣) عيون المسائل، المجموع ص ٦٥.

سالبة، وكأن الممكن يعتمد على المشهورات والمقنعات والظنون الحسنة والتقليدات. هنا لا تتكافأ الأدلة حيث لا يوجد دليل أو حجة. أما الأمور الضرورية فهى التى توجد، أو لا توجد، ويكون الدليل عليها صحيحا، والدليل على نقيضه واهيا. يبدو الفارابى هنا عالما مدققا لا يطلق الحكم. وهو أقرب إلى نفى تكافؤ الأدلة فى الحالتين كما هو الحال فى نظرية العلم فى علم أصول الدين(١).

والتمثيل هو الحكم بالجزئى على الجزئى لاشتراكهما فى المعنى الكلى حين يكون أحدهما أقل ظهورا من الآخر. والقياس الجدلى هو رد الشىء إلى المشارك له فى علته للحكم بمثل الحكم الذى أوجبته العلة وهو التمثيل. وهو تداخل مع القياس الشرعى والاشتراك فى العلة بين الأصل والفرع مع أن القياس الشرعى ليس حكما بالجزء على الجزء بل حكما بالأصل على الفرع أى بلغة المنطق بالكلى على الجزئى. وهذا نموذج تركيب الوافد على الموروث(٢).

ونظرا لارتباط المنطق بالرياضة ظهرت الموضوعات الرياضية متداخل مع الموضوعات المنطقية. فالنقطة كيفية فى الخط. وهو مثل التربيع لأنها حالة للخط المتناهى. ويعتبر السطح نهاية ومقدارا. وهو ليس مقدار بالجهة التى هو بها نهاية. المقدارية تفترض بعدين مثل الفصل والجنس وليس كالصورة والمادة كبعدين للجهة. والوحدة فاعلة للعدد. لذلك هى جزء له. والنقطة بالمماسة. إذا بطلت المماسة بالحركة لم تبق النقطة، ولم يبق الخط الذى النقطة مبدأ له. هنا تتحول الهندسة إلى ميكانيكا، من هندسة ثابتة إلى هندسة متحركة. وكل ما له أول وآخر فنسبته اختلاف مقدارين كالوقت أو عددى كالواحد والعشرة أو معنوى كالجنس والنوع. والوجود لا أول ولا آخر له بذاته. والعدد ضربان، أحدهما المعاد وهو النفس أى العقل والآخر المعدود وهى أعيان الموجودات. وكلاهما غير معدود. إنما المعدود هى الأعيان. وما فى الأعيان محدود دون زيادة أو نقصان إلا بالآفة وبالعرض. وما فى العقل غير محدود يقبل الزيادة والنقصان بالذات. الأولى كم، والثانية كيف. فالرياضيات أيضا لا تنفصل عن ما بعد الطبيعة(٣).

---

(١) السابق ص ١٠٤-١٠٥.

(٢) السابق ص ١١٢-١١٣.

(٣) فى الفلسفة الغربية المعاصرة كان السؤال عن العدد عند هوسرل فى "فلسفة الحساب" فى العقل أم =

ولما كانت الموسيقى جزءا من العلم الرياضى، وكانت الرياضيات والمنطق على التبادل فقد بدأ الفارابى رسالة فى "إحصاء الايقاع" بالاضافة إلى "الموسيقى الكبير". ورسائل ابن سينا واخوان الصفا داخل الرسائل الرياضية. وهو غير كتاب "الايقاعات" أو "الايقاع" أو "فى الايقاع". ويظهر التراكم الفلسفى عند الفارابى بنقد كلام الكندى فى الايقاع على عكس ابن سينا الذى لا يشير إلى أحد من السابقين صمتا على مصادره. بل إن الفارابى يذهب إلى أبعد من الكندى إلى مصادره عند الموصلى وأبى منصور بن طلحة، مصادر الكندى. ويذكر كتاب الموصلي "تأليف النغم" وكتاب "المؤنس" لمنصور بن طلحة. نقد الفارابى الكندى بأنه قلد اسحق دون أن يختبر بنفسه. فالعلم عنده تجربة ذاتية بناء على تجارب شخصية وليس نقلا عن القدماء على عكس ابن سينا الذى حول الفهم إلى حفظ، والابداع إلى تجميع. ومن ثم يكون تطور الموسيقى من الكندى إلى الفارابى هو تطورها الطبيعى من النقل والتقليد إلى البحث والابداع. فقد ذهب على الموصلى أشياء كثيرة مع حذقه بالألحان المسموعة وارتياض دربته بالصناعة العملية كما يذهب على البادىء بصناعة لم يسمع فيها شيئا قبله. عيب الموصلى ربما الابداع الصرف دون تأصيل له فى التراث الموسيقى قبله. ويذكر الفارابى أسماء السابقين تأهيلا للموضوع فى التراث وذاكرا لمن أتوا بعده مثل الكندى.

ويصحح الفارابى أخطاء السابقين مثل الكندى ومنصور بن طلحة من أجل إكمال العلم. ويراجع التراث الموسيقى، ويبين تقليد التلاميذ للأساتذة، وينعى نقص الابداع. فقد كان الكندى على مذهب إسحق الموصلى. ولما كان الفارابى ضد التقليد فانه يراجع ويتحقق بنفسه. خطأ التقليد هو الاستمرار فى الخطأ الأول كما أخطأ اسحق وتبعه مقلدوه مثل الكندى ومنصور بن طلحة. فقد ظن الكندى أن بعض الايقاعات غير مستعملة فى عصره، وأن المستعمل هو الذى ذكره إسحق. وقد أخطأ إسحق فى ذلك. لم يتكلم الكندى عن بصيرة وخبرة شخصية بالايقاعات، وإنما تابع إسحق وقلده من غير أن يمتحن قول إسحق فى الالحان. كما أنه لم يتأمل أشعار العرب وألحانهم حتى يجرب بنفسه ويقول عن بصيرة، ويحكم عن دراية عما استعمل ومالم يستعمل حتى لا يتابع إسحق فى أحكامه وينقل عن كتبه. ولما كان العلم شعورا بالموضوع لم يشعر إسحق ومن تبعه مثل الكندى

= فى النفس وليس فى الأعيان.

بالهزج ولا بشيء من ضروبه. فشرط الابداع هو الشعور بالموضوع[1].

والتراث الموسيقى هو التراث المحلى، من إسحق الموصلى إلى الكندى إلى منصور بن طلحة فى حين لم تذكر بيئة الوافد إلا نادرا[2]. ويحال إلى البيئة العربية فى بغداد وليس إلى بيئة جغرافية مغايرة. ويتحدث عن أهل زمانه وليس زمان غيره. والموضوع نفسه محلى صرف، وليس الموضوع اليونانى، مستمد مما اشتهرت به بغداد من موسيقى وألحان وغناء. وتبدأ الرسالة بالتراث المحلى وذكر إسحق أول صاحب لهذه الصناعة بالرغم من أن النص مبتور من أوله.

وفى رأى الفارابى أن المؤسس الأول للموسيقى هو إسحق الموصلى، وأن المؤسس الثانى هو الكندى الذى أدخل الفلسفة على صناعة الموسيقى لتأسيس العلم والبحث فى القوانين ولكن الكندى أوهم أن ما كتبه مأخوذ عن اليونانيين وسماها بأسماء إسحق. قام الكندى بعملية "التضمن الكاذب"، المضمون من الوافد، واللفظ من الموروث. كان المحلى عند الكندى أضيق نطاقا، والوافد أوسع نطاقا. لذلك اختار الكندى ما اتفق من الوافد مع الموروث من إسحق الموصلى والوافد من اليونان من أجل وضع قوانين الموسيقى وسماها بأسماء إسحق وهى أسماء زمانه. كما أوهم أنها إيقاعات غير التسعة التى يستعملها العرب بل وافدة من اليونان، ولا يستعملها العصر. والايقاعات التى كتبها الفارابى، وهو أفضل من تمثل الموروث، إنما هى مستمدة من الألحان العربية والأشعار العربية ومتداولة بين ملحنى العرب بالرغم من ذكر الكندى أنها غير مستعملة فى العصر وأن المستعمل هو ما ذكره إسحق مع أن إسحق قد أخطأ فى بعضها، وأن ما أصاب فيه صنف واحد فقط. ولم يؤلف بعد الكندى لحن عربى استعمل فيه إيقاع خارج الألحان القديمة فى زمانه. بل ان الألحان القوية المقننة فى زمانه كانت أكثر مما فى زمن الفارابى. ومع ذلك كل ما ذكره الفارابى كان موجودا فى زمانه وزمان إسحق[3].

لم يقتصر الأمر على بغداد حيث عاش إسحق بل امتد إلى خراسان حيث عاش منصور بن طلحة وقد كانا متعاصرين. تبعه الكندى، وقرأ كتابه مع أن منصور تبع

---

(١) الفارابى: إحصاء الايقاع، نصوص فلسفية ص ٦١-٦٢/٧٥-٧٧.

(٢) الموصلى (١٨)، الكندى (١٣)، منصور بن طلحة، العرب (٧)، اليونان(٢).

(٣) إحصاء الايقاع، نصوص ص ٧٦-٧٧.

إسحق فى الايقاعات دون زيادة علم. وثق به الكندى. ولو أنه تأمل الألحان بنفسه لوجد أن معظمها معطل فى الألحان العربية، وأن كثيرا مما ذكر أنها معطلة مازالت مستعملة فى أشعار العرب. للفارابى حس تاريخى، ما هو مستعمل وما هو غير مستعمل من الألحان بالإضافة إلى حس الابداع، وضرورة ممارسة الموسيقى وليس مجرد نقلها. كان إسحق معذورا لأنه لم يكن صاحب فلسفة ولا مقتفى أثر الفلاسفة، ولا قصد أن ينحو نحوهم، ولا سمع مذاهبهم فى الموسيقى. إنما اجتهد بنفسه أن يلتقط ما خيل اليه من النغم والإيقاع والتى كان على دراية باستعمالها وسماعها. فأثبت ما عرف. وأصاب فى كثير مما كتبه. ولم يبعد فيما أخطأ فيه من الصواب. وهو مشكور عليه. وكل ما كتبه يعد رأيا له صائبا وشاهدا لما أوجبه البرهان التعليمى، يستند اليه ويصلح ما أخل به. ونظرا لإتباع الكندى له فانه لا رأى له من نفسه عن بصيرة. وذكر أن بعض الألحان مستعملة فى عصره وهى ليست كذلك ولا فى أى عصر سواء بسيطة أو مركبة. وهى التى غلط فيها إسحق، وهى الخفيف والهزج. ويطالب الفارابى بالنظر فى كتاب الكندى المشجر المحقق من صدق حكمه. هنا يبدو الفارابى عالما ومؤرخا، مبدعا وواعيا بالتراث الموسيقى القديم. كما تبدو أهمية الجمع بين الفلسفة والموسيقى مثل الكندى والفارابى لاكتشاف قوانينها وليس فقط ممارستها كاسحق الموصلى. فالحقيقة مشروطة بالبحث النظرى المجرد. ومع ذلك التجربة موصلة أيضا للحقيقة. والأكمل ازدواجها مع البحث النظرى. أما التقليد فليس رأيا، والأفضل المراجعة والتحقق الذاتى وإلا صدرت أحكام خاطئة فى الزمان والتاريخ[1].

رابعا: المنطق الصورى (ابن سينا).

المنطق الصورى هو منطق ابن سينا فى موسوعاته الأربع "الشفاء" و"النجاة" و"الاشارات والتنبيهات" و"عيون الحكمة". وهو الذى أصبح نموذجا لمنطق الفلاسفة. وهو بناء صورى محكم، النقل فيه أكثر من الابداع، والتحليل الصورى فيه أكثر من التحليل المادى أو تحليل الشعور. وهو الذى فى حاجة إلى إعادة بناء وتغيير مستوى التحليل من المستوى الصورى المجرد الخالص إلى المستوى المادى الشعورى، وتحويله من منطق للقضايا والتراكيب المصطنعة إلى منطق للاستعمال.

---

(١) السابق ص ٧٨.

١- **منطق "الشفاء"**. وهو المنطق النموذجى للمنطق الصورى المتكامل. لا تتساوى أجزاؤه من حيث المؤشرات والدلالات. فهناك أجزاء أكثر دلالة من غيرها مثل "العبارة" و"القياس" و"البرهان" و"الجدل" و"الشعر". هو حائط مصمت، لا يمكن النفاذ إليه، باب مغلق لا يمكن الدخول اليه. يحدث عند القارىء رد فعل طبيعى ضد الصورية، ويحيله إلى مادة الفكر وإلى منطق الاستعمال ومناهج البحث. فالمنطق وسيلة وليس غاية، أداة وليس علما. وإذا كانت الأداة غير قابلة للاستعمال فانها تصبح غاية فى ذاتها، تتحجر، وتتيبس مما يدفع المنطقى إلى التحول كلية من الصورة إلى المادة، ومن أشكال القضايا إلى مضمون الفكر.

كان هدف ابن سينا هو عرض الوافد عرضا نسقيا دون سياق وافد أو موروث، ودون غاية أو هدف وكأن علوم الوسائل غايات فى ذاتها، مجرد تغطية الواقع بمعلومات كما هو الحال فى هذا العصر مع الثقافة الوافدة من الغرب. ولابن سينا رؤية كلية للموضوع بالرغم من عرضه لأجزاء المنطق جزءا جزءا. ويعود إلى الفرض الأول حين الاحساس بالتطويل. والسؤال هو كيف عرف ابن سينا ذلك كله، فهمه وتمثله ووعاه وأعاده بناءه؟ هل يستطيع ذهن واحد أن يعى كل ذلك؟ جمع ابن سينا معرفة ثابتة غير متحركة، لا فرق بين رياضة وفلك وهندسة حساب، ومنطق وطبيعيات وإلهيات. هل ساعده آخرون كما يفعل بعض الباحثين المعاصرين غربا وشرقا فى ترك المساعدين تجميع المادة لهم(١)؟

ولا يهم اكتشاف هذا أو ذلك من الأشكال الصورية أو التحليلات المنطقية بل ما يهم هو الموقف الحضارى. فالابداع لا يأتى على مستوى الغير بل على مستوى الذات. قد يكون هناك إبداع جزئى مستور، ويكون إبداعا فرديا وليس إبداعا حضاريا، تهميشا فرديا وليس موقفا حضاريا مبدئيا. ليست القضية ماذا أضاف لأرسطو ولكن القضية هو تمثل الوافد، وإعادة عرضه عرضا نسقيا دون شرح أو تعليق أو توجه نحو غاية، ودون حاجة إلى أصول أو فروع، مجرد تمثل وإخراج. ليس المهم الاكتشافات الصغيرة

---

(١) ابن سينا فى الفلسفة أشبه بهيجل ومثل ابن عربى فى التصوف. على الأقل عرف هيجل ذلك من أجل اكتشاف قوانين الحركة والجدل والروح. وإذا كان له أثر سيء فهو من تسرب الفلسفة الاشراقية الممتزجة بالتصوف عبر الغزالى وليس كأثر هيجل فى اليسار الهيجلى خاصة ماركس الشاب.

والإضافات الجزئية حتى لا يدور الإبداع فى كنف الآخر. الموقف الحضارى الكلى شرط الإبداع الذاتى. لا يهم الموضوع بل الموقف الحضارى. فالموضوع كاشف له ومرآة تعكس ما وراء الموضوع. لذلك يدرس "الشفاء" لمعرفة مواطن الإبداع فيه وتجميعها من الإضافات الجزئية والقراءات الشعورية أو اللاشعورية[١].

ولابن سينا مهمة إصلاحية فى المنطق يقوم بدور التنبيه والتقويم له ويحيل اليه. يخلصه من انحرافاته ومما لا جدوى منه بالرغم من تكرارها حسب العادة[٢]. أحيانا يعرض ابن سينا طبقا للعادة وأحيانا يخرج عليها. والنزول حسب العادة يدل على إحساس بالنقد دون أن يحدث، ولغاية تعليمية[٣]. العرض قبل النقد، والعلم قبل التطوير، والتحصيل قبل الاكمال. فى حين يتميز الفقهاء كابن تيمية بالحس النقدى أولا دون ما حاجة إلى عرض أو تعليم. وإذا ما احتاج كابن حزم والغزالى فانه يستعمل الموروث أداة لعرض الوافد وكأن الوافد خارجا من الموروث. لا يقوم ابن سينا بالشرح والتلخيص والتعليق فهذا دور الشراح والمفسرين. إنما يقوم بالمراجعة والتحقق من صدق القول. ويدعو إلى التجربة الذاتية[٤]. ويبحث عن الأصول التى يستند اليها العرض ويضرب له المثل. وإذا ما اكتشف الحقيقة بنفسه فانه يقوم بنقد الشراح وبعض أخطائهم. ويستدل بأقوال الشعراء، مادة جديد أقرب إلى الفطرة والبديهة لعرض المنطق وإعادة بنائه. ويمكن مقارنة منطق "الشفاء" بمنطق أرسطو لمعرفة كيفية التحول من النقل إلى الإبداع، ماذا أخذ ابن سينا وماذا ترك، كيف قرأ وأعاد بناء الوافد طبقا لحاجات الموروث وتصوراته.

---

(١) يذكر الناشر تواريخ الميلاد والوفاة بالتاريخ الميلادى على طريقة المستشرقين وليس بالتاريخ الهجرى على طريقة الباحثين الوطنيين.

(٢) "وهذه الأشياء إذا أهملت فى القضايا عرض منها مغالطات كثيرة فى القياسات على نحو ما ستتذكر من تعليمنا تبكيت المغالطين"، العبارة ص ٤٤." بل لهم أن ينحرفوا عن هذا إلى طريقة لهم قريبة من هذا فى هذا الباب"، القياس ص ١٣٤. "وهذا الرأى سخيف مختل"، القياس ص ٢٩. "وهذا أيضا من غفلاته"، العبارة ص ٦٢.

(٣) الشفاء، القياس ص ١٣٤/٤٤، العبارة ص ٥٨.

(٤) "وجرب أنت بنفسك"، العبارة ص ٦١." ونحتاج الآن أن نقوم لتحقيق ما يجب من التحقيق من هذا الباب أصولا"، ص ٧٩. فأما الحق فبين من مثل نمثله" ص ٨١.

و"الشفاء" أقرب إلى الأمالى أى الخطاب الشفاهى على عكس "النجاة" و"الاشارات والتنبيهات"، القراءة وليست الكتابة، المقروء وليس المكتوب، الشفاهى وليس المدون، الاملاء وليس التأليف فى حضارة تقوم على التراث الشفاهى. ويعترف ابن سينا ببعض مصادره المدونة وينقدها. ويدل نقده على فهم وإحاطة وعمق. كان يراجع ما ألف. فقد تمت مراجعة القياس بعد حوالى عشرين عاما من صيغته الأولى، وإضافة شروح أخرى عليه بعد التحقق من صحتها ومراجعتها على أصل القياس. ويدرك ابن سينا قضية الانتحال، ليس عن طريق النقد التاريخى للروايات والمصادر بل عن طريق نقد النص ذاته والى أى حد يعبر عن الأصل أو منحرف عنه، غامض، تفريع على الأصل دون مبالغة ودون انحراف عن القصد. وينقد أوجه الفساد فى القضايا وقياساتها وأدلة الانتاج والعقم فيها، وتعديد ضروب أشكالها. وينصح بعدم تعليمها لأنها زيغ وضلال. ويقدم نقدا مفصلا لهذا الكتاب المنحول بأنه لم يعرف الايجاب والسلب فى الشرطيات، وكيف تكون الكلية والجزئية والاهمال، وكيف تتضاد الشرطيات وتتداخل وتتناقض. وأضاف هذا كله إلى المفصلات. واشتغل بعكس الشرطى بنوع واحد. ولم يعرف جميع الاقترانات. كما اقتصر على اقترانات بين المتصلات والمنفصلات ولم يستوفها جميعها. وكثرها فوق العدد الواجب لأن عدد الأشياء الداخلة تحت الحكم واحد وكأنها ذات أحكام مختلفة. كان يكفيه أن يرد الحكم الكلى دون تكثير أصنافها بحسب تعدد إبدالات المقدم أو الكمية أو الكيفية التى لا يتغير بتغيرها حكم. وظن بالعقيم أنه منتج، وأن الانتاج لا يحتاج إلى كمال القياس. وظن بالمنتج أنه عقيم، ولم يبين المنتج. وظن أن المنفصل يتميز فيه التالى عن المقدم. وعد التأليفات مرة فى شكل ومرة فى آخر، مقدما المشترك مرة ومؤخرا له مرة أخرى. وظن أن فى كثير من الاقترانات التى لا يوجد فيها الأوسط شيئا بعينه أنه قياس بسيط وهو فى حكم المركب. هذه هى وجوه الزيف فيه[1]. فهل صحيح اعترف ابن سينا

---

(١) "قد أدينا ما وضحناه من الكلام المختصر فى القضايا الشرطية وقياساتها. وقد كنا علمنا فى هذا الباب فى بلادنا كتابا كبيرا مشروحا غاب عنا فى أسفارنا ومفارقتنا لأسبابنا وكان موجودا فى البلاد التى كنا بها. وبعد أن كنا قد استخرجنا هذا الجزء من العلم بقريب من ثمانى عشر سنة ووقع الينا كتاب فى الشرطيات منسوب إلى فاضل المتأخرين كأنه منحول عليه فانه غير واضح ولا معتمد ولا مبالغ فيه ولا مبلوغ به الغرض فانه فاسد فى تعريف حال القضايا الشرطية أنفسها وفى كثير مما يستصحبه من القياسات وفى وجوه الدلائل على الانتاج والعقم وفى تعديد الضروب والأشكال لأن مصنفه لم =

أنه غاب عنه أم حفظه ولخصه واعتمد عليه واستعابه من الذاكرة؟ وهو اعتراف فى منتصف كتاب القياس وليس فى أوله أو آخره. وهل هو صادق الاعتراف؟

ولما كان "الشفاء" عرضا نسقيا للوافد فانه ابن سينا يبدأ المنطق بعرض كتبه كتابا كتابا ابتداء من العبارة بعد إيساغوجى والمقولات مع كثرة الدلالات فى العبارة والقياس والبرهان والجدل والشعر. ومن حيث الكم يتصدر القياس كل أجزاء المنطق ثم يأتى بعد ذلك الجدل ثم البرهان ثم العبارة ثم الشعر[1]. والاختصار أفضل من التطويل قراءة وتركيزا ووضوحا وغاية. ومن ثم فالشعر أفضل من حيث الهدف من القياس، وأقرب إلى الابداع منه إلى النقل فى حين أن القياس أقرب إلى النقل منه إلى الابداع. والقياس أضخم من البرهان مع أنه أقل أهمية.

أ- العبارة. يحتوى العبارة على مجرد مقالين. الأول مقسم إلى ثلاثة أقسام، والثانى إلى خمسة[2]. وهو أضخم جزء فى منطق القضايا. والعبارة قول جازم لاثبات أمر أو نفيه أو يحتمل الصدق والكذب. فلا يدخل فيه الاستفهام والطلب والتمنى. هو القول الخبرى وليس القول الانشائى. وبالرغم مما يبدو عليه من نقل إلا أن ابن سينا

= يعرف بالايجاب والسلب فى الشرطيات، والكلية والجزئية والاهمال كيف يكون وكيف تتضاد الشرطيات، وكيف تتناقض، وكيف تتداخل. بل أضاف هذا كله إلى أجزاء المتصلات واشتغل من عكس الشرطى بنوع واحد. ولم يعرف جميع الاقترانات بل اقتصر على اقترانات بين متصلات ومنفصلات. ولم يستوف جميعها، وكثرها فوق العدد الواجب لأنه عدد أشياء داخلة تحت حكم واحد كأشياء ذات أحكام مختلفة. وانما يجب ان يورد الحكم الكلى فيها فيكفيه تكثير اصنافها بحسب تعديد ابدالات المقدم أو نال باختلاف الكمية والكيفية لا يتغير بتغيرها حكم. ثم ظن بكثير من العقم أنه منتج وخصوصا أول ما بعده فى الكتاب. ثم ظن بكثير من هذه العقم بأنها ظاهرة الانتاج لا تحتاج إلى بيان لكمال قياساتها. ثم ظن فى كثير من المنتجات أنها عقم. ثم لم يصب فى ابانة كثير من المنتجات المحتاجة إلى بيان بل سلك سبيلا غير سديد. ثم ظن أن المنفصل يتحيز فيه نال عن مقدم حتى عد التأليفات منه مرة فى شكل ومرة فى شكل آخر لأنه فى أحدهما قدم المشترك فيه وفى الآخرة أخره. ثم ظن فى كثير من الاقترانات التى ليس الأوسط فيها شيئا بعينه أنه قياس بسيط لأنه يلزم منه شىء بقوة وسط واحد بعينه، وذلك فى حكم القياس المركب لأن القياس البسيط وسطه واحد بعينه بلا اختلاف. فهذه واشباهها وجوه زينة فى ذلك الكتاب، القياس ص ٣٥٦-٣٥٧.

(١) القياس تسع مقالات(٥٨٠ص)، الجدل سبع مقالات (٢٩٥ص)، البرهان أربع مقالات (٢٦٠ص)، العبارة مقالان (١٣١)، الشعر ثمانية فصول(٥٣).

(٢) الأول ٧٥ ص، والثانى ٥٦ص.

أدخل عليه بعض التعديلات قبل أن يحاول الإبداع الخالص فى "منطق المشرقيين" بالرغم من غلبة النقل عليه بعد إعلان النوايا فى المقدمة عن ضرورة إبداع منطق خاص بالمشرقيين على خلاف منطق اليونان. أولا توسع ابن سينا فى القضايا والأقيسة الشرطية. ثانيا، فصل بين المنطق كعلم وبين الجوانب الانشائية فيه. فالاثبات سابق على النفى منطقيا وليس لأن الايجاب أشرف من السلب "فهذا نوع من العلم لا أفهمه ولا أميل إلى فهمه". كما يفرق ابن سينا بين المحصلة والمعدولة (التى لا يكون النفى فيها للمحمول) كما فعل المشاؤون المتأخرون. ثالثا أهمل العرب القضايا ذوات الجهة وهى الوجوب والامكان والامتناع لأنها أفضل فى الميتافيزيقا. عرضها ابن سينا فى "النجاة" و"الاشارات والتنبيهات". وهى تعادل أحكام العقل الثلاثة فى علم أصول الدين. رابعا، أضاف ابن سينا فى تقابل القضايا حصر أنواع القضايا وجعلها أربعة: التناقض، والتضاد، والتداخل تحت التضاد، والمتداخل مع التركيز على الأول لأنه أوضحها وأقواها. وقد اعتنى أرسطو بالأول والثانى، واعتبر الثالث لفظيا لا منطقيا، وأهمل الرابع تماما. ولم يشر أرسطو إلى العكس كثيرا إلا فى كتاب القياس. والعكس هو جعل المحمول موضوعا، والموضوع محمولا مع بقاء السلب والايجاب، والصدق والكذب. ويتناوله ابن سينا فى القضايا ذوات الجهة زيادة على أرسطو، وينتهى إلى أنواع العكس الثلاثة وهى:

أ- الكلية السالبة والجزئية الموجبة تنعكسان عكسا بسيطا.

ب- الكلية الموجبة تنعكس بالعرض.

جـ- الجزئية السالبة عكس النقيض[1].

ويرفض ابن سينا إدخال فكرة الكم فى المحمول لأنها تخرجه عن طبيعته، وتتنافى مع فكرة الحمل الأرسطية. كما أن القضايا التى يسور محمولها منحرفات عن أرسطو ومن وضع الشراح. يدافع ابن سينا عن أرسطو ولا يتبعه. وأراد التحرر منه والاستقلال عنه فى الرأى فى ميدان تابع فيه الفلاسفة المعلم الأول، وهو المنطق[2]. وقد يكون كتاب

---

(١) الشفاء، العبارة ص ك - ن.

(٢) "ولم يشتغل بها المعلم الأول بل الواردون من بعده، المحبون للتكثير، الموجبون على غيرهم =

العبارة أكثر أجزاء الشفاء دلالة لما به من روح الفارابى المنطقى وإبداعاته الجزئية المتناثرة داخل النسق المنطقى.

ومع ذلك، يدل إعادة عرض ابن سينا فى كتاب "العبارة" على توجه من المعنى نحو اللفظ، وجعل المنطق تحليلا فى اللفظ وليس تحليلا للمعنى وكأنه أقرب إلى أبى سعيد السيرافى من إلى متى بن يونس فى المناظرة الشهيرة بين النحو والمنطق التى يرويها أبو حيان. يحول ابن سينا المنطق إلى نحو كما فعل الفارابى من قبل، ويقرأ منطق أرسطو قراءة لغوية، ويكتشف أن ارسطو لم يدخل الأداة. فالكلام اسم وفعل وحرف، وكأن الوافد المنطقى الصورى يعاد تركيبه على الموروث فى علم أصول الفقه. وإن لم يكن ابن سينا قد عرف اليونانية إلا أنه يقوم بمقارنات لغوية معتمدا على معرفته بالعربية والفارسية. كما قارن بين الجملة اليونانية والجملة العربية، والتخلى عن بنية الجملة الوافدة وتبنى بناء الجملة الموروثة حتى أنه ليبتعد عن أرسطو. فليس الالتصاق بأرسطو هو المقياس لأن كتاب "العبارة" ليس شرحا أو تلخيصا أو جامعا بل هو عرض أو تأليف فى الوافد من أجل إيجاد نسق متكامل له لنقده أو إعادة بنائه.

ويكتشف ابن سينا غياب الرابطة فى اللغة العربية فى القضية الحملية وكما نبه على ذلك الفارابى من قبل دون الاشارة اليه نظرا لصمت ابن سينا عن مصادره[1]. وقد ذكرت صراحة فى اللغتين اليونانية والفارسية لأن فعل اليكنونة فيهما يتجرد عن الزمان فى حين أن القضية الشرطية فى اللغة العربية تذكر فيها الرابطة مثل اللغة اليونانية. لم يحلل أرسطو الرابطة واقتصر فى ذلك على الحملية.

والقضية التى شغلت مبحث العبارة هى: هل اللغة توقيف أم اصطلاح؟ ويميل ابن سينا إلى الاصطلاح ليس تبعية لأرسطو ولكن كموقف مضاد للأصوليين ونظرا لحاجة التوقيف إلى الاصطلاح، وأن الاصطلاح أقرب إلى العلم، والعلم حكمة، فى حين أن التوقيف أقرب إلى الدين. وهى مشكلة أصولية وليست مشكلة أرسطية. تظهر فى بداية تحليل اللغة والبحث عن نشأتها فى أول مباحث الألفاظ عند الأصوليين. وهى فى الكتابة

= الشروع فيما لا يعنى اضطرارا إلى الموافقة، العبارة ص س.

(١) وهو ما أبرزه عثمان أمين فى عصرنا وجعله خاصية للغة العربية ضمن سمات الجوانية. انظر الجوانية ص ١٤٩-١٨٤، وأيضا فلسفة اللغة العربية ص ٢١-٥٦.

فى تفسير نشأة الكتابة وليست فى المنطق. فالاعلام اثنان، نطق وكتابة، بالرغم من تعود المفسرين تفسير ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ بالنطق أكثر من الكتابة. الاعلام الأول بالنطق والاعلام الثانى بالكتابة لاعلام الغائبين. والكتابة بداية من الله وبالهام منه[1].

فابن سينا أقرب إلى الاصطلاح من عدم رفض التوقيف. يبين عدم كفاية التوقيف دون الاصطلاح، والدين دون الحكمة، والنقل دون العقل. وحتى لو كان التوقيف صحيحا فانه لا يكفى دون أن يصرح ابن سينا بعدم كفاية الاصطلاح. إذا كان التوقيف افتراضا فان الاصطلاح واقع. التوقيف احتمالات، والوضع احتمال واحد. اذا كان اللفظ توقيفا على الاحتمال فان الحرف اصطلاح على اليقين. التوقيف بداية ميتافيزيقية، والاصطلاح مشاهدة عيانية. التوقيف فى الماضى، والاصطلاح فى الحاضر. يتغير التوقيف، ولا يضمن الاستمرار إلا الاصطلاح. بل قد يضيع التوقيف، ولا يبقى إلا الاصطلاح. والتراضى بين الافراد فى الاصطلاح غير ضرورى بعد تحول الأمر إلى ظاهرة اجتماعية علية لا مشخصة. عيب التوقيف أنه مشخص. المعلم الأول فى التوقيف هو الله، وليس أرسطو، معلم واحد، والتوقيف متعدد طبقا للمجتمعات. وعلى هذا النحو ينتقل ابن سينا بحساسية شديدة من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الانسان، ومن النقل إلى العقل.

هناك إذن ثلاثة أشياء: اللفظ، والمعنى فى النفس، والحرف أول الكتابة. يتحول المعنى النفسى إلى لفظ دال على معنى. ثم يتحول إلى حروف مكتوبة دالة على معنى. وهو أدخل فى علم صناعة اللغة والكتابة، ولا يتناوله المنطقى إلا عرضا. وظيفة

---

(١) وقد وقع الاضطرار إلى الاعلام الثانى للغائبين فى المستقبل كتابة بتدوين ما علم شفاها من قبل، وإضافة ما يعلم فى المستقبل فتكمل المصلحة والحكمة الانسانية بالاشتراك. فان أكثر الصنائع تتم بالتواصل بين اللاحق والسابق، واستنباط المتأخر من المتقدم كى ينتفع به الآتون من بعد. لذلك اخترعت الكتابة بهداية وإلهام إلهى لاخراج الصوت عما يدل على ما فى النفس من آثار. والتى فى النفس معان ومقاصد كما أن الآثار قياسا على الالفاظ معان. تدل الكتابة على اللفظ فى تركيب واحد محاذ توخيا للسهولة. وسواء كان اللفظ بوحى وإلهام من عند الله عن طريق والبعض من طريق آخر فالكل قائم على التواطؤ أى موافقة اللاحق السابق دون إلزام من فرد أو جماعة بصرف النظر عن طريقة معلم أول. فدلالة الألفاظ إنما تمت بالتعارف بسبب تراض المتخاطبين ليست ضرورية سواء كان ضروريا من عند الله بحسب المعلم الأول أو من جهة أخرى لأنها دلالة اصطلاحية، قبول الثانى من الأول وهو معنى التوقيف والمواطأة دون الزام بذلك. فقد تختلف الألفاظ بتغير التوقيف والمواطأة، الشفاء، العبارة ص ٣-٤.

المنطقى معرفة حال اللفظ من جهة دلالته على المعانى المفردة والمؤلفة ليتوصل بها إلى حال المعانى أنفسها من حيث يتألف منها شىء يفيد علماً بمجهول.

ويظهر البعد النفسى فى كتاب "العبارة" تحويلا للمنطق من المستوى الصورى إلى المستوى النفسى كما فعل إخوان الصفا من قبل. وابن سينا يجعل هذا التحول فى علم آخر غير المنطق، يتناول كيف تتصور النفس صور الأمور، وكيف يحصل فيها ذلك، وما الذى يعرض للصور وهى فى النفس وهى خارج النفس، وما الفاعل سبب إخراج قوة التصور إلى الفعل. ويعنى بذلك علم النفس. فالمنطق الصورى يرد إلى المنطق النفسى.

ومما لا شك فيه أن منطق ابن سينا يتسم بالاسهاب والغموض فى آن واحد على عكس منطق الفارابى الذى يتسم بالتركيز والوضوح. أسلوبه صورى خالص، يفقد سمات الأسلوب العربى الموجز الواضح الذى يؤثر فى النفس، ويعتمد على التصوير الفنى. وتتحول احتمالات الفكر وكأنها ألاعيب الكراسى الموسيقية فى أشكال العبارات بحيث يصبح الفكر مقلوبا على نفسه وكأن تحليل صورة الفكر غاية فى ذاتها، وليس متوجها نحو الواقع أو المخاطب للتأثير فيه كما هو الحال فى منطق الوحى[1]. وتتحول القضايا وكأنها أبيات شعر دون تجربة شعرية ودون أصل الشعر ومادته[2]. ويشعر ابن سينا نفسه بذلك حين يخرج المنطق من كونه منطقا ليصبح أشبه بالمماحكات الجدلية. ويتبع ابن سينا فى ذلك ما جرت عليه العادة[3].

ب- **القياس.** ونظرا لاتباع ابن سينا منهج العرض فانه يكاد يلتقى مع أرسطو

---

(١) مثل: الانسان يوجد عادلا — الانسان ليس يوجد عادلا
الانسان يوجد لا عادلا — الانسان يوجد لا عادلا
الانسان يوجد جائرا — الانسان ليس يوجد جائرا
العبارة ص ٨٥.

(٢) مثل: كل إنسان يوجد عادل — لا واحد من الناس يوجد عادلا
لا واحد من الناس يوجد جائرا — كل إنسان يوجد جائرا
لا واحد من الناس يوجد لا عادلا — كل إنسان يوجد لا عادلا
السابق ص ٩١.

(٣) "وقد اعتيد أن يختتم هذا الفن من المنطق بشىء ليس للمنطقى من حيث هو منطقى إليه حاجة وهو أشبه بالمباحثات الجدلية"، السابق ص ١٢٤.

فى كتاب القياس خطوة خطوة. إلا أنه أغزر مادة، وأكثر تفصيلا بعد أن ضم إليه بعض شروح المتقدمين والمتأخرين. فاختلطت الأرسطية بالمشائية كما هو الحال فى العصرين الهللينستى والمسيحى فى العصور الوسطى المتقدمة والمتأخرة. حاول ابن سينا عرض قياس أرسطو عرضا دقيقا. وأحيانا يأخذ عبارته بنفسها.

وابن سينا ليس مؤرخا يفصل بين ما لأرسطو وما للشراح، ويميز بين ما لأرسطو والشراح من ناحية وبين قراءته هو لهما وإضافته عليهما من ناحية أخرى. هذا التمييز بين الموضوعى والذاتى لا وجود له فى القراءة، إعادة بناء الآخر من منظور الأنا، وإعادة تركيب الوافد على الموروث. ومن ثم قد يعزى لأرسطوطاليس ما ليس له. وقد يعزو لنفسه ما لأرسطو. ليست مهمة الحكيم التاريخ بل البنية. ولا يهم إذا كانت معلومات ابن سينا التاريخية محدودة أو خاطئة أحيانا مثل أن أرشميدس لم يعرف المنطق فى زمانه مع أنه أتى بعد أرسطو بمائة عام لأن مهمة ابن سينا ليس التاريخ بل البنية[1]. لذلك يصعب التمييز بين ما للمعروض وما للعارض، ما للموضوع وما للذات، ما لأرسطو وما لابن سينا طبقا لعلم القراءة بما فى ذلك ضرب الأمثلة إلا اذا كانت واضحة متميزة، يونانية أم عربية. لا يتعامل ابن سينا مع أشخاص بل مع نصوص. ولا يتناول مؤلفين بل أعمالا. فيذكر كتاب "الأصول" فى الهندسة دون إقليدس[2]. وقد يصل التعميم والاخفاء إلى أقصى درجة. تجاوز قول فلان وفلان من ناحية الألفاظ وتوجه مباشرة إلى بنية الخطاب[3].

وإذا كان القياس إما اقترانيا أو استثنائيا وكان الاقترانى إما حمليا أو شرطيا وكان الشرطى إما متصلا وإما منفصلا فان أرسطو لم يفصل فى الشرطيات. وقد تدارك ذلك ثاوفرسطس والرواقيون. وأخذ عنهم ابن سينا مع بعض التعديل. وآثر الشرطيات لأنها أقرب إلى الاستعمال، وأشد علوقا بالطبع. فالفطرة أحد موجهات ابن سينا فى القياس. ويشير ابن سينا إلى أنه وقع فى يده كتاب فى الشرطيات يعزى إلى الاسكندر الأفروديسى أو فاصل المتأخرين. ويلاحظ أنه غير واضح، مملوء بالأخطاء، ويرجح أنه منحول.

---

(١) المعية الزمانية Synchronism، التتالى الزمانى Diachronism وهو ما أفعله أنا ايضا ترجيحا للبنية على التاريخ مما يدل على بداية تحول فكرنا المعاصر من مرحلة النقل إلى مرحلة الابداع.

(٢) الشفاء، القياس ص ٤٣٣.

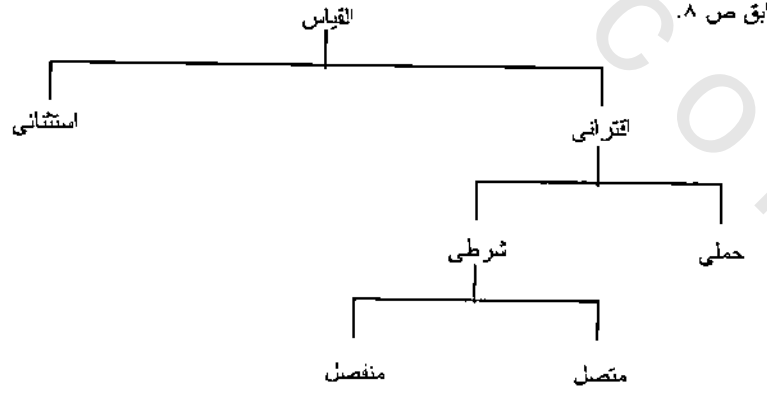
(٣) "وما علينا أن نناقش فى الألفاظ ونصر على أن قائلا قال عن كذا دون كذا"، السابق ص ١١٤.

وينتقص ابن سينا القياس الاستثنائى. وهو جانب هام فى المنطق الرواقى. لا يعرض ابن سينا إذن القياس على نحو "محايد" بل يوجهه طبقا لأهدافه وبواعثه واهتماماته وربما طبقا لسياقه الحضارى[1].

ولا يقبل ابن سينا إلا الأشكال الثلاثة للقياس، والأول أكملها. ويرفض الثانى وهو الرابع لأنه بعيد عن الطبع، ولا تكاد تسبق قياسيته إلى الذهن، وفى إثبات مجيئه كلفة وصنعة. والأخيران أقل وضوحا من الأول. فالطبع أى الفطرة مقاييس الحكم على أرسطو. كما ابتعد ابن سينا عن أرسطو، وحاول حصر أشكال القياس على أساس مدى انطباق الحد الأوسط على الطرفين، وبالتالى لا توجد إلا أشكال ثلاثة. وقد وضع جالينوس فاضل الأطباء الشكل الرابع خروجا على أرسطو. وتوسع فيه ثاوفرسطس. عرفه أرسطو ولكنه لم يعترف به. ومن ثم يأخذ ابن سينا صف أرسطو ضد الشراح. ويعتبر أن نظريته فى القياس كاملة لا تحتاج إلى زيادة أو نقصان، ومطابقة للعقل والفطرة، وهما مقياسا الوحى. وأحيانا يتبع ابن سينا الشراح السابقين خاصة ثاوفرسطس والرواقيين، ويعزو أقوالهم لأرسطو لأن المعلم الأول أعظم من أن ينسى شيئا. وإن تعارض أرسطو مع الشراح يرجح أرسطو طبقا لقواعد التعارض والتراجيح فى علم الأصول إذا ما تعارض القرآن والسنة وترجيح القرآن. ويعيب ابن سينا على جالينوس أنه خطأ أرسطو فى مقال ورد فى كتاب "النفس". فجالينوس له سبق فى الطب، ونكوص فى المنطق مثل ما فعل الفارابى فى الرد على جالينوس فى نقده لأرسطو. وفى القياس يبدأ ابن سينا والمناطقة العرب بالصغرى ثم بالكبرى ليس أثرا من أمثلة أرسطو فى

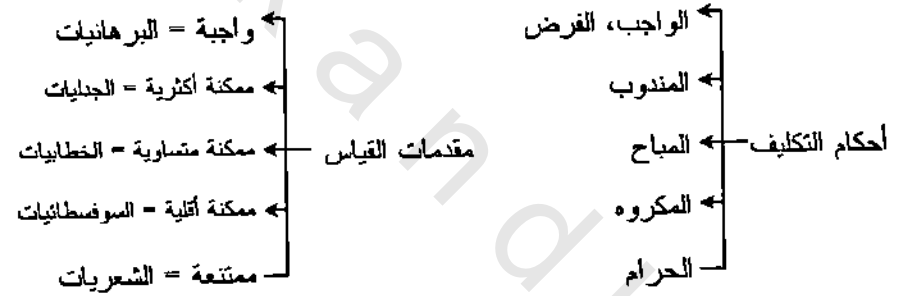
---

(١) السابق ص ٨.



الشكل الأول ولكن تبعا لأصول الفقه والقياس التمثيلي، حكم الجزء على الجزء. لذلك عقد ابن سينا فصلا للقياسات الفقهية مبينا الصلة بينها وبين التمثيل المنطقي وإلى حد يكون التمثيل أوفى طرق البرهنة[1].

ويحيل ابن سينا فى كتاب القياس إلى الجدل والسفسطة وكأنهما أسبق وجودا. فترتيب المنطق إذن ليس هو ترتيب التأليف، والبنية غير التاريخ. فنقيض القياس هو الجدل مما يل على وحدة أجزاء المنطق، منطق اليقين ومنطق الظن. والقياس الكلى قبل الأقيسة الخاصة البرهانية والجدلية والسوفسطائية والخطابية والشعرية. ويضع ابن سينا نظرية ممكنة فى تصنيف القياس بناء على مقدماته، وينتهى إلى وجوه خمسة ذات فائدة فى الحياة العامة ومصالح المدينة تعادل لا شعوريا أحكام التكليف الخمسة ، ومستمدة من أبى حيان دون ذكره وهى:



ويدل هذا التصنيف على إمكانية تركيب الوافد على الموروث وقياسات المنطق فى أحكام التكليف. وهو إبداع شعورى أو لا شعورى من ابن سينا. وأحيانا يصنف ابن سينا كتب المنطق إلى ثلاثى: المقولات، والعبارة، والقياس، وإلى خماسى: البرهان، والجدل والسفسطة، والخطابة، والشعر. الثلاثى مقدمة، والخماسى نتيجة كما هو الحال عند الفارابى ودون ذكره. كما يقال الممكن عند العامة على معنى هو مطابق لمعنى غير الممتنع، وعند الخاصة على معنى آخر مطابق لمعنى غير الضرورى. هناك مستويات عدة للمنطق طبقا للعامة أو الخاصة. وهى قسمة إسلامية فى علم أصول الدين وعلوم الحكمة والتصوف. وهناك وحدة فى فكر ابن سينا تتخلل أعماله كلها بالاضافة إلى طابعها

---

(١) وقد بدأ المناطقة فى العصر الوسيط والمناطقة المحدثون بالكبرى قبل الصغرى مثل أرسطو.

الموسوعى. ففى القياس يحال أيضا إلى حى بن يقظان[1].

ويغلب على القياس الطابع الصورى الرياضى العام حتى أن المنطق لم يعد فكرا بل أصبح رياضة خالصة مجرد معادلات رياضية فى تلازم المقدمات الشرطية وتقابلها. لذلك يبدو ابن سينا منطقيا لنفسه وليس مفكرا للآخرين. المعركة غير واضحة، من ضد من وبأية وسيلة ولأية غاية؟ وذلك على عكس علم الكلام وصراع الفرق[2]. كما يبدو مسار الفكر وراء هذا الكم الهائل من التجميع لمواد مصمتة لا غاية فيها ولا اتجاه. فقد بين ماهية القياس وضروبه، والفرق بين البسيط منه والمركب، والفرق بين الصحيح وغير الصحيح حتى يتم الانتفاع به واكتسابه وتطبيقه. والطريقة المسهبة التى اتبعها ابن سينا فى أشكال القياس لا يقدر المتعلم على تعلمها أولا ثم تطبيقها والاستفادة منها فى حياته العملية ثانيا[3]. وأحيانا يبدو مسار الفكر جريا وراء العادة، نقلا لا إبداعا[4]. ويخلو كتاب القياس من أى إطار بينى موروث أو سياق حضارى إسلامى وكأنه مجرد اجترار للوافد له باستثناء الفصل الحادى والعشرين عن القياسات الفقهية والتعقلية.

واتباع ابن سينا طريقة القسمة ليس من أرسطو أو أفلاطون بل هو أحد طرق العلم فى فى الموروث كما وضح عند إخوان الصفا. استعملها أرسطو كما استعملها

---

(١) السابق ص ٤٥٣/١٦٢/٢١٨.

(٢) فصل فى القياسات المؤلفة من الحملية والشرطية فى الشكل الأول والحملية مكان الكبرى فى الأشكال الثلاثة، الشفاء، القياس ص ٣٢٥-٣٣٦. وأيضا فى القياسات المؤلفة من الحملية والشرطية والحملى فيها مشارك للمقدم فى الأشكال الثلاثة، ص ٣٣٧-٣٤٨، والمعادلات الرياضية ص٣٦٣-٣٧٢، وأيضا فى المقدمات الشرطية المنفصلة، وتقابل بعضها ببعض، وبالمتصلات، وحال التلازم فيها، معالات رياضية ص ٣٧٣-٣٧٦ وكذلك تحول الفكر إلى معادلات رياضية فى عكس القياس ص ٥١٣-٥١٦.

(٣) "وقد اشتغلنا إلى هذا الحد بتبيين أن القياس ما هو، وكم ضروبه، وما الفرق بين بسيطه ومركبه. وليس يكمل انتفاعنا بأن تعلم القياس الصحيح من غير الصحيح إذا لم تعلم كيف نكتسبه ونحصله. وذلك لأننا اذا احتجنا إلى معرفة شىء بالقياس لم يكفنا أن نعلم أن القياس ما هو. ويكون مثلنا كمثل من يعلم أن الدواء النافع لعلة ما هو. وهذا لا يكفيه فى شفاء العلة ما لم يكن يعلم من ذلك وجه طلبه وتحصيله واتخاذه. فانه إن اتفق أن صادفه معمولا محصلا انتفع به وان لم يتفق ذلك بقى متميزا لا ينفعه علمه بماهيته وكيفيته فى حاجته السانحة. فحرى بنا أن نشتغل بتعريف كيفية اكتساب القياس اشتغالا على وجه كلى"، السابق ص ٤٤٦.

(٤)لكن العادة جرت فى استعمال الخلف وذلك فى القليل والكثير والغالب ما قلناه"، السابق ص ٤١٠.

أفلاطون. وينظر ابن سينا إلى الحد الأوسط من ناحية المفهوم والماصدق معا للجمع بين الأجزاء فى منظور كلى واحد كما جمع الفارابى بين أفلاطون الالهى وأرسطوطاليس الحكيم[١]. وظل فصل الاستقراء فى القياس صغيرا للغاية ما دام "الشفاء" عرضا للوافد. فهكذا حجمه فى منطق أرسطو[٢]. والاضافة ليست فى علوم الحكمة بل فى علم الأصول وعند الفقهاء الذين نقدوا صورية المنطق الأرسطى ووضعوا منطقا حسيا استقرائيا جديدا كما فعل ابن تيمية. وربما لم تكن لدى ابن سينا مادة استقرائية واحدة كما كان لديه فى القياس من جالينوس والاسكندر وثامسطيوس واوديموس وغيرهم.

ويظهر البعد النفسى على استحياء، انتقالا من المنطق الرياضى إلى المنطق النفسى بالاحالة إلى أفلاطون ونظريته فى أن التعلم تذكر، وقسمة المعرفة إلى عامية وخاصة، بالقوة وبالفعل، بالكلى والجزئى، ودور الوهم والظن. ويدخل ابن سينا مادة حية فى أشكال القياس من أفلاطون أيضا. كما يختار أمثلة من علاقة الحبيب بالحبيب والعذرية والجسدية للتخفيف من حدة صورية الأقيسة وأفعال المحبة بلا جماع أثر فى المحبة من الجماع، والأفضل هو الكمال مما يضع سؤالا عن أشكال القياس وسلم القيم بين المنطق والأخلاق[٣].

وتبدو آليات الابداع المحدود فى طريقة الربط بين الفقرات، الاعلان عما تم فى السابق، وعما يتم حاليا وعما سيتم فى المستقبل. وقد يتم الجمع بين الماضى والحاضر أو بين الماضى والمستقبل أو بين الحاضر والمستقبل[٤]. ويؤخذ الموضوع ثم يترك ثم يعاد اليه بعيدا عن التطويل والاستطراد[٥]. كما تظهر بعض الفقرات إعلانا عن بداية أو نهاية. وكلها ربط مفتعل بين فقرات أغلبها تجميع. ويظهر أسلوب المسلمين فى تخيل الاعتراض سلفا والرد عليه سلفا[٦]. وتظهر فقرات رابطة أخرى للبيان والكشف

---

(١) وذلك على عكس الصراع بين أنصار المفهوم وأنصار الماصدق فى الغرب بناء على العقلية التجزيئية، مقدمة فى علم الاستغراب ص ٦٤٢-٦٦٤.

(٢) الشفاء، القياس ص ٥٦١-٥٦٧.

(٣) السابق ص ٥٤٥-٥٤٨.

(٤) السابق ص ٣٢٥/٣٩٧/١٩٧/٣٢٠/٣٧٣/١٨١/١٩٦/٢١٧/٢٧٠/٢٧٢/١٣٤.

(٥) السابق ص ٣٧٦/٣٨٩/٢٦٠/١٧١/٢٨٣.

(٦) السابق ص ٣٩٥/٢٨/١٥٠/١٨٦/٢٠٧/٢٧٨/٢٣٣/٢٦٥..

والتوضيح والشرح فى الماضى والحاضر والمستقبل[1]. وتظهر فقرات لمخاطبة القارىء. فالكتابة رسالة له كى يتحقق مع المؤلف من صدق القول[2].

ويظل كتاب "القياس" فى النهاية بغير ذى دلالة كبيرة إلا بعد فحص وتعمق واستقصاء لأنه لأول وهلة يخلو من موروث صريح، آية أو حديث أو علم إسلامى. ولو كان "الشفاء" قد كتب بناء على طلب فى التأليف فى الوافد فهل يمكن ذلك دون إطار الموروث لامكانية التعريف بالوافد فى بيئة مغايرة؟ وبالتالى يظل إخوان الصفا هم الذين قاموا بذلك على أفضل وجه، صب الوافد فى الموروث، ووضع الخارج فى الداخل، ووضع العقل فى النقل بالرغم من اختيار الاخوان تيارا واحدا من الموروث لصب الوافد فيه وهو التيار الاشراقى الصوفى، النفسى الالهى.

جـ- **البرهان**. وكتاب "البرهان" مقسم إلى أربعة مقالات متساوية تقريبا. يخلو من عناوين فرعية مما يدل على غياب التصورات والموضوعات[3]. وكان من الكتب الممنوعة قراءتها لأنه عقل صرف، قد يمثل خطورة على النقل. وقد اعترف الفارابى، معلم ابن سينا بذلك، أنه قد تعلم إلى آخر كتاب البرهان. وكان الجزء الذى لا يقرأ بعد الأشكال الوجودية عند النصارى ثم قرأه المسلمون ابتداء من الأشكال الوجودية[4]. وقد تناوله ابن سينا فى باقى موسوعاته بالاضافة إلى الحكمة العروضية، "والحكمة العلائية" (بالفارسية) وفى "القصيدة المزدوجة" فى المنطق وفى "منطق المشرقيين".

و"البرهان" يحاذى قول المعلم الأول كأنه يفسره أو يلخصه. وفى نفس الوقت

---

(١) السابق ص ٤٧٨/٢٦/١٧١/٢٧.

(٢) السابق ص ٤٠٧/٤١٦/٢١٧.

(٣) لم يحاول الناشر فى مقدمته وضع كتاب البرهان فى سياقه الحضارى. واكتفى بالعرض والتكرار للموضوع من الخارج بداية من أرسطو وليس من ابن سينا، من الوافد وليس من الموروث، من الفرع وليس من الأصل لاثبات الحكم الشائع فى الاستشراق، تبعية ابن سينا لأرسطو، لجمهور استشراقى وكأن الناشر مستشرق او باحث غربى يستشهد بالشراح الغربيين، ويثبت براعته وقدرته على فهم حضارتين: حضارة الأنا، الغرب، وحضارة الآخر، الغرب أيضا. وقد وضح أيضا هذا الموقف الحضارى فى "أرسطو عند العرب"، أرسطو هو الأصل، والعرب أو المسلمون هم الفرع، ص ٢٨. انظر دراستنا: الفيلسوف الشامل، مسار حياة وبنية عمل، حوار الأجيال ص ٢٩٧-٣٩١.

(٤) الشفاء، البرهان ص ٣٢.

يستطرد فى بعض المواضع لاكماله ودفعه إلى أقصى حدوده ونتائجه القصوى. أرسطو نقطة البداية وليس نقطة النهاية. هو ليس تفسيرا لأنه لا يتابع النص جملة جملة، ولا يتعرض للمسائل اللغوية، ولا ينقل من النص المعروف. وهو ليس تلخيصا مثل ملخصات ابن رشد لأنه أكبر من النص الأصلى بمقدار الضعف. لم يتقيد بترتيب الأصل بل يتبع طريقة أكثر منطقية، ويضيف أشياء من تفكيره الخاص. ويطلق لنفسه العنان اعتمادا على تفاسير اليونان أو شرح الفارابى[1].

ومصادر البرهان معروفة أكثر من مصادر القياس، نص أرسطو، بعض الشراح اليونان مثل ثامسطيوس، وبعض نصارى العرب مثل يحيى النحوى، وأبو يحيى بن ابراهيم المروزى، وابن الخمار، وأبو بشر متى بن يونس، وقويرى، وبعض الشراح المسلمين مثل الكندى والرازى والفارابى بالرغم من أن ابن سينا لم يذكر اسم شرح أو شارح. كان فى عراك مع شراح أرسطو العرب، من بغداد مدينة السلام لضعف هؤلاء البغدادية، وتقصيرهم وجهلهم وسهو المفسرين باستثناء الفارابى والشراح اليونان[2]. وابن سينا على وعى تام بتطور المنطق من المتقدمين إلى المتأخرين. فقد غفل المتأخرون ما وصل اليه المتقدمون، وأساؤوا تأويل أقوالهم طبقا للتصور الموروث اللاشعورى عند ابن سينا، أن السلف خير من الخلف، وهو سبب اختلاف ابن سينا مع المفسرين، مع أنه أيضا من الخلف.

ويبدو أن ابن سينا كان على قرب من النص المترجم نظرا لظهور مصطلحات النقل كما كانت تبدو عند الكندى مثل برهان اللم والهلية بالرغم من بعد المسافة الزمنية بين مرحلة النقل ومرحلة التأليف. فالاشكال الأدبية أنماط حضارية بصرف النظر عن الزمان. ومع ذلك يظل السؤال: ما الجديد فى "البرهان"؟

يشهد تلميذه البوزجانى أن منطق "الشفاء" بدأ من أرسطو ولكنه لم ينته إليه. بل نقده حتى طال المنطق على عكس كتاب "الحيوان" الذى كان فيه أقرب إلى أرسطو[3]. لم

---

(١) السابق، مقدمة ص ٣٦/٤٠.

(٢) "وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد، ولا يجرى مع القوم فى ميدان فيكاد يكون أفضل من سلف من السلف"، السابق ص ٤١.

(٣) "تمكن من الكتب فعرض من ذلك أن حاذاها، وجرى على ترتيب القوم فيها، وتكلم على ما استنكره من

يلتزم بمحاذاة أرسطو. أحيانا يقتبس منه نصا ثم يدمجه خلال كلامه دون تمييز بينهما كما هو الحال فى "الشرح الأوسط" أو "التلخيص" عند ابن رشد. وأحيانا أخرى، وهو الأغلب، يعرض لمسائل أرسطو وموضوعاته دون التقيد بنص الموضوع. ويورد شواهد إما من المعلم الأول أو بالاستعارة من علم الطب. وأحيانا تأتى الشواهد من الطبيعيات والآثار العلوية ربما سبق اليها الرازى. فقد قام بذلك من قبل منتهيا إلى أن مقتضيات البرهان كما عرضها أرسطو لا تصلح لتحصيل الحقائق العلمية بل تقف دون تقدم العلم. ومن الضرورى أخذ مقياس آخر أقل صلابة لتحقيق البرهان العلمى. فالعلم لا يعتمد على برهان العقل وحده بل أيضا على التجربة وأحيانا يكون الواقع أكثر غنى وثراء من العقل. وأحيانا تكون النسخ الموجودة من الأصل عند ابن سينا هى المسؤولة عن سوء الفهم لألفاظها أى أن ابن سينا يضع احتمال الصحة التاريخية للنص. فتوهم ألفاظ نسخة بما لا توهم به ألفاظ نسخة أخرى[1]. ربما أراد ابن سينا كتابة نص جديد كما أراد فى "منطق المشرقيين" ولكنه لم يغير إلا بعض الشواهد.

ويرتب ابن سينا فى "البرهان" أجزاء المنطق إلى ثلاثى وخماسى جاعلا البرهان ذروة المنطقى، الثلاثى مقدمة له، والرباعى بعد البرهان تطبيقات متعددة للانتفاع به فى بعض الأحوال المدنية أى السياسية كمادة للبرهان. ويصرح بأنه لا يصح الالتفات إلى من يقول إن البرهان لا يستعمل إلا فى الضروريات والممكنات الأكثرية لأنه اذا أراد إنتاج صدق ممكن داخلى استعمل الممكن الداخلى أى استعمال فى كل باب ما يليق به. والقوة التى يوجد بها البرهان إما أن تكون كالغاية له أو تكون أشرفها. وقد يظن بقوة الحدود أنها أشرف ولكن فى العلم الطبيعى وحده. أما فى المنطق فالبرهان ثلاثة أنواع، برهان الوجود، وبرهان السبب، والبرهان المطلق الذى يعطى الوجود والسبب. وهو أشرف أنواع البراهين.

وبالرغم من هذه الدلالات الجزئية فى البرهان يبدو الكتاب غريبا على السياق الحضارى الاسلامى، يخلو من أمثلة مباشرة من الشرع. ومن ثم يكون الموقف الحضارى للفقهاء أفضل كما فعل ابن حزم فى "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه"،

أقوالهم فطال المنطق وتم بأصبهان" الشفاء، الجدل، مقدمة ص ٤٠-١٠٦/٤٤.

(١) "وأما لفظ الكتاب فى نسختنا فيوهم ... فيشبه أن يكون هذا معنى ظاهر النسخة التى عندنا، والأولى ما كتبناه أولا"، السابق ص ١٥٢.

عرض الوافد من خلال الموروث.

د- **الجدل.** ويتكون كتاب "الجدل" من سبع مقالات بلا عناوين فى حين أنها عند أرسطو ثمان. ولكل منها فصول. لا يوجد فيها أى عنوان موروث باستثناء المقالة السابعة فى وصايا السائل والمجيب التى تشبه أحكام السؤال والجواب فى علم أصول الفقه. وهو جزء من الخماسى طبقا لقسمة الفارابى وابن سينا لأجزاء المنطق الثمانية إلى ثلاثى وخماسى وليس إلى رباعى ورباعى حسب التقسيم المشهور.

وكما هو الحال فى القياس والبرهان، الجدل مملوء بالقواعد النظرية التى يصعب الاختيار بينها من أجل تطبيقها. فهو فى حاجة إلى اختصار. ويثير من جديد قضية المصادر، تجميع أم إبداع، مصادر مدونة أم من الذاكرة. لقد حاول ابن سينا الاعتماد على الكليات الخمس لتجميع التفصيلات ولكنها أتت حشدا ممزقا لا نسق فيها[1].

والجدل قياس مؤلف من مقدمات مشهورة. والمشهورات متقابلة مختلفة فى القوة والضعف فى حين أن الحق والصدق واحد. قد تكون الدعوة حقا ولكنها تحتاج إلى نصرة من مشهور وربما إلى حيلة. الجدل منهج وليس موضوعا، طريقة فى الاثبات وليس دعوى يتم التحقق من صدقها. الجدل قياس من مشهورات يحتاج إلى غلبة والزام وترجيح مشهور على آخر. وهو بهذا المعنى عند ابن سينا يلحق بالحوار السقراطى والجدل الأفلاطونى أكثر مما يتصل بالجدل الأرسطى الذى هو أحد أشكال الأقيسة مثل البرهان. وله منافع ثلاث: الارتياض والدربة على الجدل مع الخصوم، والقدرة على المباحث (المناظرة)، والنفع فى العلوم (الفلسفة) [2].

وجدل ابن سينا ليس ترجمة لجدل أرسطو أو تفسيرا أو شرحا له. يعرض جدل أرسطو ويزيد عليه بعض التفصيلات والجزئيات خاصة فيما يتعلق ببعض المناقشات الاسلامية مثل النقاش حول القرآن. وقد استبدل ابن سينا لفظ المواضع الذى ترجم به اللفظ اليونانى "طوبيقا" لفظ الجدل، ترجمة للمعنى وليس تقريبا للفظ، والتحول من الموضع إلى الجدل أى من الموضوع إلى المنهج.

---

(١) الشفاء، الجدل، تصدير ابراهيم بيومى مدكور ص ١-٥.

(٢) السابق ص ٢٣-٢٧/٣٣-٣٦.

وإذا كان الجدل يتكون من ثلاثة عناصر: الطريق، والاستدلال من المشهورات، وعدم التناقض عند الجواب يتفق ابن سينا مع أرسطو فى العنصرين الأخيرين، ويختلف معه فى الثالث. فهو عند أرسطو طريق أو منهج وعند ابن سينا صناعة. عند أرسطو هو جزء من علم المنطق وعند ابن سينا هو فن وليس علما. والقضية هى: هل كان ابن سينا على وعى بكل هذه الفروق بينه وبين أرسطو أم كان يقوم بعملية التمثل والاخراج كقصد حضارى وليس كتطابق أو خلاف جزئى أو كلى؟ هل كان ابن سينا على وعى بكل ذلك أم أنها تحليلات عرضية تجميعية[1]؟

والعجيب أن ابن سينا لا يحيل إلى الموروث خاصة وأن لفظ الجدل مذكور فى القرآن[2]. كما يستعمل القرآن أساليب الحوار والجدل والمخاطبة مثل ﴿إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله﴾ فى استواء الضررين أو ﴿قل من يحيى العظام وهى رميم﴾ واكتشاف قياس الأولى كما فعل الكندى وابن حزم وابن تيمية. وهناك علم بأكمله هو علم الكلام يقوم على الجدل. ولم يشر إلى الفارابى، وهو الذى حاول أيضا تأسيس المنطق على نحو إنسانى لغوى اجتماعى تاريخى. ومعظم الأمثلة المستعملة مستقاه من الطبيعيات مع أن الموضوع ليس جدل الطبيعة. معظم الأمثلة طبيعية لغوية مثل الهواء وتعريف اللفظ والعشق الحسى اللغوى وتاليس الأخلاقى مع أن البيئة العربية الاسلامية مملوءة بأمثلة الجدل وطرق الحوار وأساليب المناظرة. كما يغيب التحليل الاجتماعى للجدل إلا فيما ندر مثل تحليل معانى الالفاظ طبقا للخاصة أو الجمهور، واختلاف دلالتها طبقا للطبقات الاجتماعية[3].

وتظهر أحكام القيمة فى كتاب الجدل، تسعة موضوعات من تسعة عشر موضوعا. ويفرق بين منطق الرجحان ومنطق اليقين، بين منطق الجدل ومنطق البرهان، بين منطق الانشاء ومنطق الخبر، بين منطق الذات ومنطق الموضوع، منطق ما ينبغى أن يكون ومنطق ما هو كائن. وهما مقولتان إسلاميتان، الظن واليقين ﴿إن الظن لا يغنى

---

(١) مقدمة الأهوانى تحليلية مبتكرة متعاطفة مع افتراض الابداع لا النقل عكس مقدمة بدوى للبرهان الاستشراقية التى تقوم على افتراض النقل.

(٢) ذكر الجدل فى القرآن (٢٩) بمعنى سلبى (٢٦) وايجابى (٣)، مع الرسول، ومن الرسول، ومع أهل الكتاب.

(٣) الشفاء، الجدل ص ٢١٠/١١٢ ٢١١.

من الحق شيئاً». فاذا كان الرجحان فى المباحث الانسانية واليقين فى المباحث الطبيعيه فلماذا تظل الانسانيات منطقا للظن والرجحان؟

وهل منطق البرهان فى العلوم الطبيعية يقين تماما أم به نسبة من الظن والرجحان؟ يبدأ ابن سينا كتاب الجدل بهذه التفرقة بين منطق الجدل ومنطق البرهان على نحو متقابل. الجدل فى الانسانيات والبرهان فى الطبيعيات. مقدمات الأول مشهورة أو متسلمة من أهل الصنعة أو من الجمهور، ومقدمات الثانى بحسب الطبيعة والحق. يعتمد الجدل على المشهورات وأحكام الوهم خارج العقل وعلى التسليم المشترك فى حين يعتمد البرهان على العقل ومبادئه. الجدل نفعى يخاطب الغير، والبرهان يقينى لكل الناس يخاطب به الإنسان نفسه. الجدل نفعه للنفس بالذات للغير بالعرض، والبرهان نفعه للنفس بالعرض وللغير بالذات. الجدل يقوم على التغليب أى الرجحان والاستحسان لمشهور على مشهور فى حين أن البرهان معرفة المجهول من المعلوم. الجدل صدقه من الخارج بما يقدمه من نفع وأهمية فى المنطق، وحقيقة فى الأمور المشتركة والمدينة فى السياسة والمجتمع، فى الدين والاخلاق. والبرهان صدقه من ذاته والشهرة من الخارج، من المصالح المشتركة بين الناس بما فى ذلك العقائد والتقاليد[1].

وبعد هذا التقابل الحاد بين الجدل والبرهان يتم التقارب بينهما. الجدل فى حاجة إلى برهان للاقناع. وهو أحد أنواع الأقيسة. والبرهان فى حاجة إلى جدل لما كان الانسان فى مجتمع وليس عقلا خالصا وكان كل مجتمع فى حاجة إلى رئيس أو حاكم أو إمام أو مدبر للمدينة يسوس الناس بتأكيد العقائد النافعة بالحجج المقبولة مثل إثبات الصانع والرسالة الالهية والمعاد أى الله والنبوة والمعاد. الأول من العقليات والثانى والثالث من السمعيات مع غياب أصل العدل، وتحول الايمان والعمل والامامة إلى علم مدنى خالص. فالقياس هو نقطة الالتقاء بين الجدل والبرهان. ويتميز بالطابع الانسانى، ويتضمن فلسفة إنسانية خالصة. موضوعه ليس فى الطبيعة بل حكمه حكم قيمة[2].

---

(١) السابق ص ١٧-٢١.

(٢) هذا هو رأى أحمد فؤاد الأهوانى فى حين يرى ابراهيم بيومى مدكور أن ابن سينا أخضع كليهما لمنطق القياس، وأن التفرقة بين المنطقين من الرواقية. والاستقراء هو الكامل، ويرد إلى الشكل الأول للقياس. ومقارنات الأهوانى وجيهة بالرغم من نقد مدكور له.

والجدل مقصور على المحاورة والمخاطبة. والمخاطبات ثمانية أنواع يطلق على الأربعة الأولى معنى الجدل، فى حين يطلق على الأربعة الثانية تجاوزا وهى:

١- التعليم وقد يتم بلا مشاركة.

٢- المجاراة ولابد فيها من مشاركة.

٣- المناظرة، من النظر والاعتبار، وتلحق بالتعليم. ولا تدل على غلبة مثل الجدل.

٤- المعاندة لاظهار نقصى من يدعى الكمال، لذلك يسمى قياس المعاندة.

٥- الاختبار أو الامتحان للتعرف على قوة المخاطب. ليس الغرض منه الاقناع. ويسمى قياس الامتحان.

٦- المجادلة وهى مخالفة تبغى إلزام الخصوم بطريق مقبول ومحمود عند الجمهور، فهى منازعة.

٧- الخطابة أى إقناع الناس فى الأمور الجزئية المدنية لا الرياضية أو الطبيعية، وهو غير الخطابة بمعنى البلاغة فى القول.

٨- الانشاء وهو الشعر الذى يقصد به التخييل وليس إيقاع اعتقاد أو تصديق.

والجدل منطق مثل البرهان. يتطلب خطابا بين شخصين، سائل ومجيب. لابد فيه من غالب ومغلوب، منتصر ومهزوم. كان الناس فى الزمان القديم، زمان سقراط وأفلاطون أحرص على الحق منهم على المراءاة. أما فى أيام ابن سينا أصبح الجدليون حريصين على الغلبة وأخذ المقدمات من الخصوم. والمقدمة فى العلم تسمى مطلوبا، وفى الجدل تسمى وضعا. لذلك ترجمت الطوبيقا بالمواضع. وإن قرن بها استفهام تسمى مسألة. وأضاف ابن سينا مفهوم الدعوى. ويعنى المفهوم من الوضع. الدعوى قضية يراد إثباتها أو إبطالها. ويشترط فيها أن تكون محل خلاف دون حجة تؤيدها. والموضع حكم متفرد تتشعب منه أحكام كثيرة كل واحد منها جزء قياس، حكم مشهور أو مبادىء منطقية عامة. يفسره ابن سينا بأنه جهة، قصد الذهن، ووضع أمن أو خوف أو نظر أو انتافع أو

اعتبار أو حفظ، نوع من القصد العقلى نحو موضوع شعورى[1]. وهو يشمل تحليل الخطاب عند الأصوليين إلى أمر ونهى، وخبر واستخبار[2].

الجدل منطق إنشائى. وهو منطق شائع لايثار الناس له. تتفاضل فيه المشهورات. وتتغير بتغير الأمم والأزمان. تمثل شريعة عامة غير مكتوبة، تعبر عن روحها، وتفصح عن مزاجها، وتوجه سلوك الناس مثل الأمثال العامية والسير والحكم والمواعظ التى كانت بديلا عن الدين والوحى قبل النزول. وتضم الفنون والشعر والسياسة وقواعد الحكم. وكل ما يتعلق بحكمة الشعوب وثقافة الجماعة التى تحافظ على وجودها فى التاريخ. هنا يظهر العقل العملى وليس العقل النظرى لتوجيه البشر. وأرسطو فى كتاباته الأولى فى محاورات فى عقائد الأمم والملل والنحل وشعائر الدين والعدات الجارية لم ينكر ما تنطوى عليه من أدلة لاثبات وجود الله، وخلود النفس حتى ولو أعوزتها الدقة العلمية، حتى بعد أن انفصل أرسطو عن الأكاديمية لم يترك الحكمة المشهورة محاولاً الجمع بين الحكمة العقلية والتجربة الانسانية كالدين والفن والأخلاق والسياسة. لذلك كان الجدل من مباحث القيمة. ولم يكن القدماء يفرقون بين الوجود والقيمة منطقيا أو ميتافيزيقيا. فلسفة أفلاطون فلسفة قيمة لا وجود. والقيمة عند سقراط معنى كلى أخلاقى. وهى من مباحث الأخلاق والسياسة عند أرسطو. وكذلك لم يفرق المسلمون بينهما كما هو واضح عند الفارابى[3].

والمقدمات عند ابن سينا إما منطقية تتعلق بالايثار والتفضيل. ويسمى ابن سينا الجانب الموضوعى الأفضل والجانب الذاتى الشخصى الآثر. ويحلل ألفاظ القيمة مثل "أفضل"، "أولى"، "آثر". أحكام الوجود تقوم على التقرير، وأحكام القيمة تقوم على النسبة. وهو الفرق بين منطق اليقين ومنطق الرجحان. وتدل ألفاظ أخرى غيرها على "الأخلقية" مثل: الأولى، الأحرى، الأشد، الأضعف، الأخير، الأزيد، الأنقص، الأكثر، الأقل، الأنفع، الأجمل، الأحق. ويقال الأفضل على ثلاثة وجوه: الزيادة والنقصان، الشدة والضعف، تساوى الفضيلتين مع زيادة طرف. كما يقال الأولى على وجهين:

---

(١) وذلك مثل القصد العقلى عند توما الأكوينى أو الشعورى عند هوسرل وبرجسون فى الفلسفة الغربية.
(٢) الشفاء، الجدل ص ٢٣-٢٤/٢٧-٢٩/٣٦-٣٨/٤٠-٤١.
(٣) السابق ص ٣٩-٤٠/٤٢-٤٣.

الأفضل، والوسيلة التى تؤدى إلى غاية. فالعلة الموجبة إما بحسب الوقوع أو بحسب الجميل، إما طبقا لما هو كائن أو ما ينبغى أن يكون. والآثر هو الفاضل بين غايتين، إحداهما بعيدة والأخرى قريبة. فالأمر الذى يخص الله آثر مما يخص الانسان. والاختيار بين أمرين له قواعد تفضيل وليس مجرد مزاج أو هوى أو اختيار عشوائى. وقد يكون التفضيل من جهة الشخص، الأديب أو الفقيه أو العالم، أو من جهة الموضوع، الصناعات والفنون مثل أن الفلسفة أفضل من الموسيقى، أو من جهة العموم والاطلاق وعند جميع الناس وفى جميع الأحوال. والمرجح للايثار إما اللذيذ أو النافع أو الجميل، وإما الأشد أو الأكثر أو الأدوم زمنا[1].

وبالرغم من صورية الجدل الغالبة إلا أن البعد النفسى يظهر بوضوح فيه لأنه يقوم على الاقناع المتبادل والتأثير فى الآخرين، وتطبيق البرهان فى أمور القعائد. فهو بطبيعته قد تجاوز الصورية إلى المادية، والنظرية إلى التطبيق. تعتمد القسمة، وهى إحدى طرق العلم، على أسس نفسية نظرا لتفاوت الناس فى مداركهم بعيدا عن أرسطو، ومخاطبة الناس على قدر عقولهم. وصناعة الجدل ملكة نفسانية يقدر بها صاحبها على استعمال موضوعات نحو غرض بالارادة صادرة عن بصيرة. الجدل نفس وإرادة وذهن. يقوم على استعدادات نفسية. هو ملكة يصدر عنها تأليف القياس أو الاستقراء الجدلى بغية الاقناع والالزام. وتتفاوت الناس فيها بالفطرة بالاضافة إلى الحاجة إلى الارتياض. ولصناعة الجدل وممارسته شروط خمسة: الفطرة أو الاستعداد الفردى، التجارب من الممارسة واستعمال الجزئيات، القوانين الكلية، عدم مقاومة المادة، الأدلة المستخدمة. وتتدخل عوامل نفسية واجتماعية فى الجدل. منها شخصية الجدلى، حسن بيانه وصفاته، وانجذاب الناس اليه، واستقراؤه المصلحة العامة أى المشاكلة فى الحق[2].

ويعتبر ابن سينا أن كتاب "السفسطة" لأرسطو لم يزد عليه أحد شيئا[3]. وكان

---

(١) السابق ص ٤٣-٥٠/٥٣-٥٥. وقد حاول بنثام عمل قياس للذة من حيث الكم (الأكثر والأقل)، والكيف (الأشد والأضعف) فى الفلسفة الغربية.

(٢) السابق ص ٢٤-٢٧/٢٩-٣٢.

(٣) تأملوا ما قاله هذا العظيم.. وهل نبغ من بعده من زاد عليه فى هذا الفن زيادة؟ كلا، بل ما عمله هو التمام الكامل"، الشفاء، السفسطة ص ١٦.

أرسطو يعد الجدل مع السفسطة كتابا واحدا لأنه أشار إلى السفسطة مرتين بعنوان الجدل. وربما كان كتاب السفسطة ملحقا للجدل (المقال التاسع والأخير). والترتيب ليس منه. وقد أخطأ المفسرون لأرسطو فى جعلهم الجدل استمرارا للقياس البرهانى. ورفض ابن سينا تقديم الجدل على البرهان. وقد ظن المسلمون أن ترتيب كتب المنطق من أرسطو وليس من أندرونيقوس[1]. والمغالطة تمويه ليخيل أن ما يقوله حق. وتسمى سوفسطائية لو تشبه بالفيلسوف ومشاغبيه لو تشبه بالجدلى[2].

هـ- الشعر. كتاب "الشعر" جزء من "الشفاء" بالرغم من شك بعض المؤرخين. تنقصه الكوميديا كما يلاحظ المؤرخ. وربما حذف عن قصد حرصا على العرض النسقى. ولا يهم وضعه فى الغرب فهذا مسار حضارى للآخر وليس للأنا. ما يهم هو كتاب "الشعر" فى الموروث منذ لحظة النقل إلى لحظة الابداع مرورا بمراحل الشرح والتلخيص والجوامع ثم العرض والتأليف والتراكم وليس تتبع آثاره فى الثقافة العربية التى لا يتغير وجهها بكتاب واحد طبقا لمنهج الأثر والتأثر. فتلك رؤية استشراقية غربية توحد بين مسار الغرب ومسار العالم. بل وتفرض على ابن سينا ماذا كان يجب عليه ان يفعل وكأنه مستشرق أوربى يبحث عن عظمة أصله اليونانى. وإذا كان الفارابى قد أبدع أقساما للشعر لم يذكرها أرسطو فان إبداع ابن سينا استمده من ثامسطيوس وباقى الشراح. فالموروث لا يبدع، وإنما الابداع حكر على الواقد وحده[3].

لقد تجاوز ابن سينا التلخيص إلى الاجتهاد وتحول من النقل إلى الابداع. وأعطى شواهد من الشعر العربى دون أن يبلغ منزلة ابن رشد. فقد أورد ابن رشد وجوه الشبه بين الشعر اليونانى والشعر العربى. وأكثر من الشواهد سواء كانت مطابقة أو غير مطابقة دون ادعاء بالتجديد. شواهد ابن سينا أقل، وفى المقدمة وحدها. واستمدها من الخطابة والبلاغة العربية فى عصره. واستشهد فى المحاكاة بصور أصحاب مانى أى أنه عرف فن التصوير. ولم ير حرجا فى الاستشهاد به فى حضارة سمعية تحرم التصوير والنحت وكل الفنون التشكيلية لأنها كانت حديثة عهد بالوثنية

---

(١) الشفاء، الجدل، مقدمة الأهوانى ص ٧-٥٥.

(٢) السابق ص ٢٣.

(٣) ابن سينا: كتاب الشعر، مقدمة عبد الرحمن بدوى ص ٣-١٨.

وعبادة الأصنام. ويعلن ابن سينا صراحة أن كتاب الشعر لأرسطو ينطبق على الشعر اليونانى وليس على الشعر العربى.

ومصادر ابن سينا فى كتاب الشعر هى أولا كتاب الشعر لأرسطو وثانيا مقالة فى قوانين صناعة الشعر للفارابى دون أن يذكره ابن سينا كعادة صمته عن مصادره وإيثارا للنسق العقلى المستقل. أجاد تصوير المعانى الرئيسية فى كتاب الشعر وحسن فهمه لموضوعاته ودقة فهم المحاكاة، محاكاة التراجيديا للأفعال وليس للمعانى الكلية مثل الفضائل والملكات، واستبقاء الألفاظ المعربة مثل "التراجيديا" دون ترجمتها غير الدقيقة بالمدح. وقد يكون فى اللاشعور أن الشريعة لا مجاز فيها ولا محاكاة. إنما المجاز فى العقيدة وحدها نظرا لضرورة التصوير الفنى قياسا للغائب على الشاهد. ويعتمد ابن سينا فى عرضه على القسمة، وهى إحدى طرق العلم فى الموروث مثل الفرق بين التخييل والتصديق، بين المنطق والشعر، بين الخطابة والشعر. تهدف الخطابة إلى التصديق، والتصديق متناه، فى حين يهدف الشعر إلى التخييل، والتخييل لا متناه. الخطابة قريبة، والشعر غريب. وكذلك قسمة حيل الابداع إلى لفظ ومعنى وقسمة النسبة بين الأجزاء إلى مشاكلة ومخالفة، وقسمة كل منهما إلى ناقصة وتامة.

وابن سينا شاعر قادر على الحكم على أرسطو. بقت من شعره شذرات، بعضها ملامح قصيرة، وبعضها مراثى ومقاطع غنائية. لم ينبه ابن سينا على هذه الأنواع الشعرية. تكفيه القصيدة العينية فى النفس.

ويضع ابن سينا تقابلا بين خصائص الشعر اليونانى وخصائص الشعر العربى مما يدل على التمايز بين الشعرين، وبالتالى بين الحضارتين. يبحث الشعر اليونانى فى الأفعال والأخلاق. ويدور الشعر العربى حول وصف الموضوعات والانفعالات. يحاكى الشعر اليونانى الأفعال والأحوال. ويحاكى الشعر العربى الذوات. الشعر اليونانى مثالى الطابع والشعر العربى طبيعى المنحى. يعبر اليونانى عن العقل وما يجب أن يكون، ويعبر العربى عن الفطرة وما هو كائن، والكمال فيها وليس خارجها. وبلغة الموروث، الشعر اليونانى أقرب إلى التأويل، والشعر العربى أقرب إلى التنزيل. ويكرر ابن سينا هذا الفرق باستمرار خلال صفحات كتاب الشعر. لم يطور هذا الحدس ولم يعط أمثلة عليه. والسؤال الآن: إلى أى حد يعتبر هذا التقابل صحيحا، ألا يصف الشعر العربى

أيضا الأخلاق والأفعال كما يصف الشعر اليونانى الموضوعات والانفعالات؟ إن العرب تقول الشعر لوجهين، للعجب أو للتأثير فى النفس. واليونانيون يقولون الشعر ليحثوا بالقول على فعل أو ردع عن فعل. الشعر العربى عاطفى انفعالى، والشعر اليونانى إرادى عملى. وماذا عن القرآن الكريم باعتباره الاعجاز الأدبى للعرب؟ هل هو أقرب إلى خاصية الشعر اليونانى أم إلى خاصية الشعر العربى أم يجمع بينهما؟

ويختم ابن سينا كتاب الشعر بفقرة شهيرة تحيل إلى التحول من النقل إلى الابداع. فإذا كان تلخيصا لكتاب الشعر لأرسطو طبقا لما هو متوافر لديه من نصوص فانه أيضا إعادة بناء له فى عصر مختلف بعد ما يزيد على خمسة عشر قرنا. بقى منه جزء صالح، وانتهى منه جزء طالح. مهمة ابن سينا الاجتهاد من أجل عمل نظرية فى الشعر طبقا لعادة أهل الزمان أى فى الشعر العربى أكثر تفصيلا عن طريق التنظير المباشر للشعر العربى دون المرور بأرسطو، ثم نظرية فى الشعر المطلق الذى يتجاوز اليونانى والعربى، الشعر من حيث هو شعر[1].

وليس عيبا أن ابن سينا لم يحقق ما أعلنه من إنشاء نظرية فى الشعر العربى، وإنشاء علم الشعر المطلق[2]. فقد أعلن نفس الشىء بالنسبة لمنطق المشرقيين المخالف للمنطق اليونانى. إعلان النوايا يكشف عن المقاصد. وهى الموضوعات الحضارية بصرف النظر عن تحقيقها. إنما هى مهمة عدة أجيال وليست جيلا واحدا. لقد فتح ابن سينا الباب ولم يدخل فيه فأوصد. وفتح باب آخر من الغرب فعم التقليد، وازدوجت الثقافة فى ثقافتين متفاعلتين ثم متجاورتين ثم متصارعتين. ليس خطأ ابن سينا دعوته إلى التجديد ثم جريانه على عادة أهل الزمان كما فعل فى "منطق المشرقيين". بل هو شرط الربط بين القديم والجديد. لا يعنى ذلك عجز ابن سينا ولكنها دعوة مفتوحة للأجيال القادمة [3].

---

(١) "هذا هو تلخيص القدر الذى وجد فى هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الأول. وقد بقى منه شطر صالح. ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبدع فى علم الشعر المطلق وفى علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان كلاما شديد التحصيل والتفصيل. وأما ههنا فلنقتصر على هذا المبلغ" السابق ص ٧٥.

(٢) والعجيب هجوم عبد الرحمن بدوى على ابن سينا لأنه لم يف بما وعد به، السابق ص ٣.

(٣) "من العقيدة إلى الثورة" كتاب فى علم أصول على عادة أهل الزمان، نسق العقائد التقليدى ولكن بروح جديدة تهز النسق من داخله وتغير المضمون وإن بقى الشكل.

٢- منطق "النجاة" و"الاشارات والتنبيهات" و"عيون الحكمة" و"القصيدة المزدوجة". ومنطق النجاة لا يضيف جديدا إلى منطق "الشفاء" بل هو مجرد تلخيص له وإبراز لبعض جوانبه وكأن الغاية منه تعليم المبتدئين. لذلك يحيل إلى منطق "الشفاء" وإلى كتاب "اللواحق". وهو تقليدى للغاية إلا فى أقل القليل، واضح جدا، خال من الاشكالات، الحجج والحجج المضادة. المنطق صناعة، أقرب إلى الفن والآلة والتطبيق منه إلى العلم النظرى. ويتميز عن غيره من العلوم. وهو آلة تعصم الذهن من الخطأ فى التصور والتصديق الموصلين إلى الاعتقاد بالحق، وذلك باعطاء أسبابه ونهج سبله. المنطق آلة وطريق، يحدد سبيل الذات ونهجها لمعرفة الحقيقة. ينقسم إلى تصور وتصديق من أجل الوصول إلى حقيقة مستقلة عنه. يقوم بوظيفة الوحى، عصمة الذهن من الخطأ، وعصمة الحياة من الزلل. المنطق للذهن، والوحى للحياة. المنطق عصمة للخاصة، والوحى عصمة للعامة. المنطق للعصمة النظرية، والوحى للعصمة العملية.

ويعقد فصل فى الأعيان والأوهام والألفاظ والكتابات عن وجود الشىء، عينا أو صورة أو لفظا أو كتابا، غير موجود فى "الاشارات والتنبيهات". وأحيانا يخرج الفصل عن عنوانه. ففى فصل "فى منفعة المنطق" يتناول ابن سينا الفرق بين الحد والرسم وأنواع الأقيسة الجدلية والخطابية والمغالطية والشعرية. وتظهر بعض القضايا الرياضية والرمزية على مستوى صورى خالص دون نقله إلى المستوى النفسى الشعورى مما يصعب فهمه أو نقله إلى مستوى آخر نفسى أو طبيعى أو شرعى[١].وأحيانا تبدو قسمة الموضوعات غير دالة، عقيمة غير منتجة، تغطى الموضوع ولا تكشفه، باستثناء ظهور مفهوم العامة والخاصة كما ظهر فى منطق "الشفاء" تفهم العامة من الممكن ما تفهمه الخاصة، هو عند العامة ما ليس يمتنع إنكارا للممكن كواسطة، وعند الخاصة ليس بواجب ولا ممتنع إدراكا للواسطة[٢].

وقد كتب موسوعة "الاشارات والتنبيهات" بعد "الشفاء" سواء كانت قبل "النجاة" أو

---

(١) النجاة ص ٣-٥/١١/١٨/٢٤-٣١/٤٧/٩٠/٩٣.

(٢) والعجب من الرياضيين والمناطقة الصوريين الذين يعيشون بالفعل مع مادتهم العلمية دون عواطف وانفعالات ولغة وصور فنية وواقع اجتماعى وسياسى. لذلك جمع بعض الرياضيين بين الرياضة والموسيقى أو الرياضة والتصوف مثل برجسون فى الفلسفة الغربية.

بعده، والأرجح بعده. وهو تأليف أوضح من "الشفاء" وأكثر عبارته وصياغته من "النجاة". هو فى منزلة بين المنزلتين. كما أنه وسط بين الاسهاب والاختصار، بين الاطالة والتركيز. نادرا ما يحال إلى أسماء الأعلام فيه حرصا على الطابع التركيبى البنيوى الخالص[1]. يكفى صاحب المنطق أو صاحب إيساغوجى على نحو غير مشخص. يضع حقائق موضوعية، لا بداية لها ولا قصد، لا افتراض فيها ولا إشكال وكأنه كتاب مدرسى فى المنطق على طريقة الكليات الخمس. وتخلو العبارات من الرموز الرياضية الموجودة فى "الشفاء" إلا القليل[2]. وتؤخذ بعض الأمثلة من الطب مثل السقمونيا وغيرها[3].

ليس بها أثر أفلاطونى بل جمع بين الفلسفة والتصوف فى الفلسفة الاشراقية. ومصطلحاته نفسها تدل على المنحى الاشراقى الذى لا يظهر فى المنطق وكأن إعلان النوايا بشىء وتحقيقها شىء آخر كما هو الحال فى "منطق المشرقيين". "الاشارة" و"التنبيه" مصطلحان صوفيان أو على الأقل لهما دلالات صوفية كما هو الحال فى "الحكمة المتعالية" لصدر الدين الشيرازى مثل لفظى "نهج" و"تذنيب" النهج هو الطريق، والتذنيب هو السانحة أو اللائحة أو اللامعة التى تأتى فى آخر الموضوع قبل أن ينتهى. ويتضمن عشرة "نهج" متفاوتة كما[4]. كما تتضمن الطبيعيات وما بعد الطبيعة كل منها عشرة أنماط وكل نهج له عنوان تقليدى لا إبداع فيه.

وتظهر بعض الدلالات الموروثة مثل استعمال لفظ التركيب الخبرى وهو اصطلاح أصولى، والاشارة إلى الطبع كمقياس سلامة القياس، ووضوحه دون كلفة ومشقة ربما بتوجيه لاشعورى من الفطرة. ويستطيع كل إنسان أن يسير عليها ويهتدى بها. "الاشارات والتنبيهات" مجرد علامات على الطريق[5]. ويدخل تصنيف العلوم فى

---

(١) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات جـ١ ص ١٨ ص ١٠٣/١٠٨/١٣٤/١٣٨/١٤٦-١٤٧/٢٥٨-٢٦٠.
(٢) يحيل ابن سينا إلى الشفاء (٢)، البرهان(١)، السابق.
(٣) أكبرها السابع (٥٠ص)، الخامس (٤٨)، الرابع (٣٤)، الثالث (٢٢)، الأول (٢١)، العاشر (١٠).
(٤) الاشارات والتنبيهات جـ١/١٩٧.
(٥) مثل ١- فى غرض المنطق ٢- فى الخمسة المفردة والحد والرسم ٣- فى التركيب الخبرى ٤- فى مواد القضايا وجهاتها ٥- فى تناقض القضايا وعكسها ٦- ليس له عنوان ٧- وفيه الشروع فى التركيب الثانى للحجج ٨- فى القياسات الشرطية وفى توابع القياس ٩- فى بيان قليل للعلوم البرهانية ١٠- فى القياسات المغالطية.

المنطق دون الاشارة إلى الفارابى[١].

ومع ذلك هناك نظرة تصحيحية تقويمية كالعادة فى المنطق. فابن سينا يراجع ويتحقق من صحة ما يعرض، ويطالب بعدم الالتفات إلى الخطأ. ويوضح بعض الاشتباهات، ويرفع بعض الأغاليط والتناقضات. وعادة ما يفضل المتأخرين على المتقدمين. فالسلف خير من الخلف فى نمط لاشعورى موروث[٢]. وتظهر وحدة الخطاب. كما يظهر مسار الفكر فى عبارات الربط التى تحيل الحاضر إلى الماضى أو إلى المستقبل مما يدل على وجود قصد فكرى وراء الصياغات اللفظية والعبارات[٣].

أما المنطق فى "عيون الحكمة" الذى ألفه ابن سينا فى العشر سنوات الأخيرة من عمره فانه موجز لا يتضمن إلا المعانى العامة دون التفصيلات، ولا يتطرق إلى خلافات الآراء والمذاهب والحجاج بينها وكأنه مجرد قاموس مصطلحات. لا يذكر فيه أسماء أعلام يونانية وعربية. وهو واضح وسهل للتعليم، مجرد معلومات منطقية لا ابتكار فيها ولا دلالة مما يشير إلى ضرورة استئناف المنطق فى لحظة حضارية ثانية مع الحضارات المجاورة[٤].

وقد وضع ابن سينا "القصيدة المزدوجة" فى المنطق ليسهل حفظه. وكان وضع العلم فى صيغة شعرية أسلوبا للمتكلمين والحكماء والصوفية للتعبير عن العلوم فى أسلوب الثقافة العربية وهو الشعر[٥]. وفى التراث الشعبى سأل ذو القرنين أرسطو ذلك

---

(١) "أيها الحريص على تحقق الحق، إنى مهد اليك فى هذه الاشارات والتنبيهات أصولا وجملا من الحكمة أن أخذت الفطنة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها"، السابق ص ٢١.

(٢) الاشارات والتنبيهات جـ١/٢١٦/٢٦٣/٢٨١.

(٣) السابق ص ٢٧٥/٢٤٣/٣٥/٢٤/٢٣٠/١٤١. لا يعرف الناشر، وهو سليمان دنيا، أصول النشر العلمى فيضع النصوص الطويلة والقراءات المختلفة فى صلب الصفحة لزيادة الهوامش وربما لأسباب تجارية خالصة لتضخيم الكتاب وزيادة الربح مع التشدق بأنها أفضل من طبعتى مصر وليدن، الاشارات والتنبيهات جـ١/٤ مع اقتباس مقدمة "منطق المشرقيين" كلها، والاحالة إلى الغزالى بلا مناسبة.

(٤) وقد شرحه الفخر الرازى (٦٠٦هـ) مما زاد حجمه مائة مرة. كما شرح "الاشارات". ثم اختصره نجم الدين الحكيم محمد بن عبدان بن الليودى (٦٦١هـ).

(٥) وضعها ابن سينا إجابة على سؤال لأبى الحسن سهل بن محمد السهيلى فى كرکايخ ونصح أخيه على بحفظها ان أودع المنطق نظم الشعر ∴ حتى يكون ثابتا فى الذكر

حتى يسهل تعلم المنطق كميزان للعقل يأمن من الزيغ[1]. والمنطق آلة لكل العلوم. وتظهر أحيانا بعض الألفاظ الموروثة مثل الخبر مع القضية[2]. كما حكم على الفطرة أنها غير كافية لتبرير المنطق وهو ما يعارض ما قيل عن اتفاق المنطق والفطرة[3].

والسؤال الآن: لماذا تسمى مزدوجة؟ هل الازدواج صورة شعرية أى ذات الشطرين أو البيتين أم أن الازدواج يتعلق بالمضمون لأنها ليست فى المنطق وحده بل أيضا فى النفس والأخلاق مثل الشيب والحكمة والزهد وفلسفة العمر وطريق الحياة والحب والحياة والكرم مع تكرار بعض الموضوعات مثل النفس والحكمة؟ وتبدأ كالقصيدة العربية فى الشكوى وبيان حساده وشكوى الزمان والجمريات..وتبدأ بداية دينية عن الله والنفس مما قد يرجح معنى الاشراق للفظ المشرقين.

خامسا: المنطق الشعورى.

ويعنى المنطق الشعورى محاولة النزول من المنطق الصورى المجرد إلى المنطق الشعورى على مستوى النفس. حدث ذلك عند ابن سينا نفسه فى "منطق المشرقيين" على الأقل على مستوى إعلان النوايا وان أخفق التحقيق وعند إخوان الصفا فى الرياضيات.

١- **منطق المشرقيين (ابن سينا).** ولقد خص ابن سينا دراسة خاصة مستقلة عن منطق الموسوعات الأربع باسم "منطق المشرقيين" دون الطبيعيات فى "طبيعيات المشرقيين" ودون الالهيات فى "إلهيات المشرقيين" وهى أولى. هناك تعبير الحكمة المشرقية فى حى بن يقظان بعد قراءة ابن طفيل للمسكوت عنه عند ابن سينا. ربما كتب ابن سينا "الشفاء" للعامة و"منطق المشرقيين" أو الحكمة المشرقية للخاصة. وهو عنوان مثير يوحى بالتمايز بين المشرقيين والمغربيين، بين الموروث والوافد، بصرف النظر عن

---

(١) ميراث ذى القرنين لما سألا ∴ وزيره العالم حتى يعملا
لمن يريد النظر الميزانا ∴ يأمن فيه زيغه أمانا
فعل الحكيم ما قد سأله ∴ لكن لم يبنه وفصله
(٢) وانما الأول فيه النظر ∴ ذاك اسم قضية أو خبر
(٣) وفطرة الانسان غير كافية ∴ فى أن ينال الحق كالعلانية
وهذه الآلة علم المنطق ∴ منه إلى جل العلوم يرتقى

المضمون ومدى تحقيق إعلان النوايا. وربما أجمل ما فى الكتاب العنوان، وإعلان النية، والتعبير عن القصد كما وضح فى المقدمة. هل شعر ابن سينا أنه من المشرقيين لوجوده فى فارس؟ وماذا لو كان فى مصر أو الشام أو العراق أو الحجاز أو فى الشمال الافريقى؟ مما لا شك فيه أن "المغربيين" هم اليونان. واللفظ وارد عنده[١]. والمغربيون باستمرار موضع نقد. وهو ليس أرسطو لأن فيه يتوحد المشرقيون والمغربيون السلفيون. أما المغربيون الشراح فقد انحرفوا عن أرسطو الذى يحاول المشرقيون الدفاع عنه، وتصحيح مساره فى التاريخ. وجد أرسطو أنصاره والمدافعين عنه عند المشرقين أكثر مما وجده عند المغربيين. وينقد ابن سينا المتعصبين للمنطق اليونانى أو المنحرفين عنه من الغربيين اليونان. يشعر أنه يعيش فى عصر مغاير وليس فقط فى مكان مختلف "والناس لا يفرقون فى زماننا" بين المطلقة الوجودية وما يكون المفهوم منه"[٢].

ولا يعنى "منطق المشرقيين" منطق الاشراقيين. فاللفظان مختلفان مشرقيين وإشراقيين ولو أن الاشتقاق واحد. المشرقيون نسبة إلى جهة الشرق، والاشراقيون نسبة للمعرفة الاشراقية. ربما أراد ابن سينا هذا الاشتباه بين الجهة والمضمون، بين الجغرافيا والحكمة، بين الوجود والمعرفة، بين المشرقيين والاشراقيين خاصة وأن أهم ما يميز منطق المشرقيين هو الاشراق، النبوة والوحى، عن منطق المغربيين. وقد يكون أحد معانى المشرقيين ما له اتجاه عملى فى مقابل ما له اتجاه نظرى دون الربط الضرورى بين العملى والأخلاقى والدينى وإن كان ذلك موجها لا شعوريا فيه.

ويتميز "منطق المشرقيين" بوضوح الرؤية دون اسهابها مثل "النجاة" و"الاشارات والتنبيهات". فهو منطق مختصر واضح ومركز. هو جزء من المنطق وليس لباقى الحكمتين الطبيعية والالهية[٣]. وهو علم اعتيادى، مواضعات واتفاقات من عادات الناس[٤]. ومع ذلك فهو علم معيارى، يضع القوانين بعد امتحانات تعصم الذهن من

---

(١) "بئس ما فعل المغربيون حين اعتبروا .. وقال قائل منهم"، منطق المشرقيين ص ٧٨.

(٢) السابق ص ٦٥.

(٣) السابق ص ٨١.

(٤) "ومن عادة الناس أن يسموا ما يحصل به التصور قولا شارحا أو قولا بحسب الاسم. فمنه ما يسمونه حدا ومنه ما يسمونه رسما. ومن عادتهم أن يسموا ما يحصل من التصديق حجة فمنه ما يسمونه قياسا، ومنه ما يسمونه استقراء أو غير ذلك"، السابق ص١٠/١٦، ومن عادة الناس ألا يفطنوا ص٤٢.

الخطأ. وهو علم بعيد عن الهوى والتعصب. هو قول معتدل يكشف عن بنية النقل وقدرته على رؤية موضوعه [1].

لم يستطع ابن سينا فى مرحلة الاخراج التحرر من أرسطو مع أن الكندى والفارابى استطاع ذلك فى مرحلة التمثل. ومازالت فيه بعض الألفاظ المعربة مثل الأسطقسات. ومع ذلك استطاع بما لديه من قدرة على التجريد تخليص الموضوع من سياقه التاريخى وعدم الإحالة إلى أى أعلام. وربما كان الجديد فيه الترتيب. فهو مخالف للترتيب التقليدى. كما أنه أدخل تصنيف العلوم مع المنطق لتحديد الصلة بين المنطق وباقى العلوم خاصة علم النفس الطبيعى والالهيات مما يدل على أن المنطق آلة موجهة نحو الطبيعة وما بعد الطبيعة عبر النفس أى موطن المعرفة. البداية بتصنيف العلوم ليس من أرسطو بالضرورة بل قد يكون من أثر الفارابى أو حدس ابن سينا نفسه، وهنا تظهر القسمة الرباعية بإدخال الرياضى: طبيعى، رياضى، الهى، كلى، وهى أقسام العلم النظرى بعد أن يقوم الرياضى بدور المنطق، وإضافة علم رابع يتجاوز الحكمة الثلاثية وهو العلم الكلى الذى هو أشبه بالميتافيزيقيا العامة أو الانطولوجيا العامة.

ويسمى ابن سينا العلم الكلى العلم الآلى وهو المنطق لأنه آلة العلوم هو علم سلوك الفكر. ولا فرق فى هذه الحالة بين المنطق والميتافيزيقا، بين العقل والوجود. لذلك تشترك بعض المفاهيم بين المنطق والفلسفة وأصول الدين مثل الواجب والممكن[2].

والمنطق ليس مجرد عرض بل هو تحقق وتحصيل وادراك. وهو مرتبط بالنفس ويحيل اليه. ويقوم ابن سينا بنقد اتجاهات منطقية عند الشراح. ويتهمهم بضعف النظر. وله مسار فكرى، بداية ونهاية، وقصد وغرض، وليس مجرد تجميع. وتتم مخاطبة القارىء. فالفكر مشروع مشرك بين المؤلف والقارئ ويظهر الأسلوب الإسلامى فى تخيل المعترض والرد عليه سلفا[3].

ولم يذكر شىء من الموروث على نحو مباشر على الاطلاق، آية قرآنية أو حديثا

---

(١) "ونحن يلزمنا أن نقول فى هذا ما هو القول المعتدل الذى لا تعصب فيه" السابق ص ٤٦/٤٤.

(٢) "فهذا العلم الذى يدل على كيفية السلوك المذكور من العلم الالهى والمنطق" السابق ص ٧-٨.

(٣) السابق ص ٢٨/٣١-٥٠/٥١-٣٠/٤٢-٧٣/٧٤-٧٦-٧٧.

نبويا أو تراثا منطقيا سابقا من الفارابى الذى تعلم ابن سينا منه أو من غيره. ومع ذلك هناك أمثلة جديدة متنوعة، أحيانا مادية من المحبة والعشق والجماع أو العدالة فى الشهوة والغضب من أجل شرح المنطق على نحو غير صورى[1]. كما تظهر بعض الأمثلة من الطب الجسمى مما يكشف عن اهتمامات ابن سينا الشخصية والمدنية. وقد تأتى الأمثلة من خصائص الشعوب مثل الزغبى ومقارنة بينه وبين الانسان والحيوان فى الضحك بسبب التعجب القائم على التمييز[2].

ويبدو قسم القضايا، القياس والبرهان، صغيرا بالنسبة للألفاظ والعبارة بناء على توجه موروث فى أهمية اللغة وتحليل اللغة كما وضح عند الفارابى وإخوان الصفا. ويعرض ابن سينا دلالة اللفظ على المعنى، المطابقة والتضمن والالتزام كما هو الحال فى علم أصول الفقه. كما أن العموم. والخصوص ألفاظ فى الأصول. وكلما كان المنطق مختصرا إبداعيا ظهر التطابق مع علم أصول الفقه. لذلك يسهل عرض القضايا المنطقية فى صيغ لغوية مثل الأمر والتمنى والتساؤل، ويذكر الجنس والنوع والفصل دون الخاصة والعرض العام. ويغيب من منطق المشرقيين الجدل والسفسطة والخطابة والشعر، ربما لأنها أجزاء تطبيقية سلبا لمنطق البرهان. وربما لأنها إسهاب يتجاوز حد الاختصار والتركيز. وربما لأن المشرقيين عرفوها باقتدار وليسوا بحاجة إليها. وربما لأنها منطق ظن ورجحان وليست منطق يقين.

وأهم ما فى الكتاب هى المقدمة التى يعلن فيها ابن سينا عن نواياه لتأسيس منطق للمشرقيين[3]. ومع ذلك لا يختلف منطق المشرقيين عن المنطق التقليدى فى شىء فى عمومياته أو فى تفصيلاته إلا فى العنوان. فهل تحقق مشروعه فى تأسيس منطق خاص بالمشرقيين؟ هل تحقق تأسيس منطق خاص لسائر الأمم حتى تتنوع مصادر المنطق وأنواعه ولا يكون حكرا على أمة واحدة، عبقرية زمانها، ووحيدة عصرها، والمتفردة بين سائر الأمم ، والمختارة بين الشعوب؟

---

(١) قد فهمت ذلك فى الأمثلة المذكورة، السابق ص ٦٦.

(٢) السابق ص ٥١.

(٣) وقد نقلها سليمان دنيا فى مقدمة "الاشارات والتنبيهات" دون سبب. كما سخر منها عبد الرحمن بدوى مثل سخريته من آخر فقرة فى الشعر التى يحدد فيها ابن سينا مسؤولية الأجيال.

ويمكن لهذا الجيل، فى مرحلة جديدة من تطور علوم الحكمة تحقيق نوايا ابن سينا بالانتقال من منطق المغربيين إلى منطق المشرقيين، والتحول من المنطق القديم إلى المنطق الجديد. كان المنطق القديم محاولة لتمثل المنطق المعاصر، اليونانى فى ذلك الوقت، وتمثله وإخراجه، وإعادة بنائه حتى أصبح منطقا لغويا حسيا شعوريا وإليها أحيانا عند القدماء دون نقده أو رفضه كما فعل الفقهاء وإن كانت الدوافع والبواعث بين الحكماء والفقهاء واحدة. لم يحاول الحكماء ولا الصوفية إيجاد منطق بديل بما فى ذلك "حكمة الأشراق" للسهروردى بل أعادوا بناء المنطق القديم على أسس جديدة[1]. واستطاع الفقهاء وحدهم بعد نقد المنطق القديم كما فعل ابن تيمية وضع منطق جديد هو علم أصول الفقه.

والآن تغير الظرف الحضارى. وتبدلت المرحلة التاريخية. ولم نعد فى عصر ثقافة اليونان بل فى ثقافة الغرب. وتم نقل أعمال منطقية حديثة، عرضا وتأليفا دون أن يحدث التراكم الكافى كى يتحول إلى إبداع خالص. أصبحت لدينا ثقافة منطقية حديثة شائعة تتحدث عن مناهج البحث، الاستنباط والاستقراء، والمنطق الرياضى الجديد، والمنطق الرمزى فى ثنائيات متعارضة جديدة، العقل والحس، المعنى واللفظ، اللغة والرمز. لم تحدث حتى الآن محاولات إبداع منطق جديد، يتجاوز النقل والعرض والتأليف والتراكم، إلى الابداع الخالص. مازلنا فى مرحلة النقل والتحول. وإنها مهمة المناطقة المحدثين القيام بهذا الدور التاريخى نقلا لثقافتنا المعاصرة من النقل إلى الأبداع.

ويمكن القيام بعدة تحليلات منطقية بناء على وضع الانسان فى العالم على النحو التالى:

أ- تحليل الشعور عن طريق مناهج الاستبطان، ودراسة الشعور لنفسه ، عندما يتوجه العقل نحو موضوعه فى الشعور بحيث لا يبدو الفرق كبيرا بين المنطق وعلم النفس وكما وضح عند إخوان الصفا قديما وكما هو واضح فى "الظاهريات" حديثا.

ب- تحليل التجارب الاجتماعية المشتركة، وتحول المنطق إلى مناهج بحث فى العلوم الاجتماعية فى علاقة الأنا بالآخر، الفرد أو الجماعة. فالانسان عالم كبير كما لاحظ إخوان الصفا.

جـ- تحليل علاقات الشعور بعالم الأشياء وتحول المنطق إلى مناهج العلوم

---

(١) انظر دراستنا "حكمة الاشراق والفينومينولوجيا"، دراسات فلسفية ص ٢٧٣-٣٤٤.

الطبيعية. ما العالم الخارجي، بناؤه وتركيبه؟ ما جوهر الأشياء، ثباتها وحركتها؟ فالعالم إنسان صغير كما لاحظ أيضا إخوان الصفا.

د- تحليل الخطاب عندما يتحول المنطق الاستبطانى أو الانسانى أو الطبيعى إلى صياغات فى عبارات لمعرفة معانيها والى أى حد تعبر عن معنى خبرى أو مجرد خطاب إنشائى، وما هى طرق التحقق من صدقها كما هو الحال فى تحليل اللغة فى المنطق المعاصر أو تحليل الخطاب فى العلوم الاجتماعية المعاصرة.

٢- **الرياضيات النفسية (إخوان الصفا).** ينتقل الاخوان من الرياضيات الطبيعية إلى الرياضيات النفسية فى القسم الرياضى من الجزء الأول. ففى الرسالة الأولى "فى العدد"، الأعداد متحابة، وعلم العدد أساسه علم النفس. ويتم تحديد معانى الألفاظ الحسابية وفى الجبر والهندسة مثل الضرب والجذر والمكعبات[١]. يتداخل الحساب واللغة والطبيعة والالهيات والأقل الحساب مثل إن الأصل هو الواحد وليس الصفر، والاشارة إليها بالحروف تأسيسا للهندسة التحليلية[٢]. ثم تستقل اللغة عن الحروف، وتظهر مباحث اللغة مثل صلة اللفظ بالمعنى. ثم يتم نقل مستوى الحساب إلى الطبيعة بألفاظ معربة مثل أسطقسات أو منقولة مثل أركان. وأخيرا يتم الانتقال من الحساب والطبيعيات إلى الالهيات. وتظهر قضية الصلة بين الواحد الرياضى والواحد الالهى كما هو الحال عند الكندى، والانتقال من فلسفة الرياضة إلى فلسفة الدين. كل شىء يقوم على التناسق، النسبة فى الأعداد، والتناسق فى الطبيعة. ولا وجود للتنافر أو الصراع بالرغم من وجود الاخوان تحت الأرض مما يحتم أحيانا الصراع بين الخير والشر، الحق والباطل، النور والظلام، الاسلام والجاهلية، الله والطاغوت[٣].

---

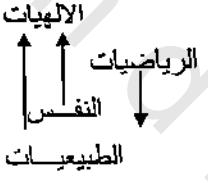
(١) الرسائل جـ١/٦٥-٧٣/٦٦ "الغرض منها رياضة أنفس المتعلمين للفلسفة المؤثرين للحكمة، الناظرين فى حقائق الاشياء، الباحثين فى علل الموجودات بأسرها" جـ١/٢١.

(٢) وقد بدأ ذلك عند ديكارت فى بداية الفلسفة الغربية فى القرن السابع عشر حتى أوجست كومت فى القرن التاسع عشر.

(٣) وهذا ما ظهر فى "معالم فى الطريق" الذى كتب سيد قطب فى غياهب السجن وتحت وطأة التعذيب. وهو أيضا ما انتهى اليه ابو الأعلى المودودى بالنسبة لاضطهاد المسلمين فى الهند. انظر دراستنا عن المودودى وقطب فى "الدين والثورة فى مصر" جـ٥ الحركات الدينية المعاصرة، ص ١٣٣-٣٠٠.

يعيد الاخوان بناء الأعداد على أسس نفسية. فالأعداد المتحابة تشخيص نفسى. واذا كانت الرياضيات أول العلوم فان العدد أولها لأنه مركوز فى النفس بالقوة. بالنفس مثال لكل معلوم يتم الوصول اليه بالتأمل بالقوة الفكرية. أما مثالاتها بالخطوط الحسية فإنما تكون للمبتدئين المتعلمين. علم النفس أساس العلوم. ومن ثم لزمت معرفة جوهر النفس. ولما كان العدد وأعراضه قوامه بالنفس، فالنفس جوهر لأن العرض لا يقوم إلا بالجوهر[1].

وقد نظر الحكماء إلى الرياضيات من خلال الطبيعيات من أجل الوصول منها إلى الالهيات، الغاية القصوى لهم. ومعرفة النفس هو الطريق إلى معرفة الالهيات، جوهرها مصدرها وتميزها عن البدن ومعادها وثوابها وعقابها. معرفة النفس طريق إلى معرفة الرب. النفس هى البؤرة التى فيها تهبط الرياضيات والطبيعيات قبل صعودها إلى الالهيات. ومن ثم وجبت معرفتها ومعرفة جوهرها وتهذيبها. المسار إذن من الرياضيات إلى الطبيعيات إلى الالهيات، ومن الالهيات إلى النفسانيات إلى الالهيات مرة أخرى، من الصورى إلى المادى إلى الالهى، ومن الصورى إلى النفسى إلى الالهى. فالطبيعة والنفس كلاهما مرآتان تعكسان الرياضيات وتحولهما إلى إلهيات[2].



(١) كانت الخطة الأولى للفصول، من المنطق الصورى إلى المنطق الشعورى هو ما قام به الاخوان من قبل. ويظل الفرق هو التأسيس الشعورى عند الاخوان اغترابا عن العالم، والتأسيس عندى عود إلى العالم والالتزام به. لذلك كنا نفرح بالالتزام عند الوجوديين دون أن نعلم أنه فى الموروث أيضا وليس فى الوافد فحسب.

(٢) السابق جـ١/٦٥-٦٧. وهذا ما قاله هوسرل فى "فلسفة الحساب" فى الفلسفة الغربية. وكانت القراءة الأولى للإخوان قد كشفت عدم اتساق فى الموضوعات وسيادة الاشراق فى كل نقطة. وهذه القراءة أدت إلى إعادة تأسيس الرياضيات على أسس نفسية مثل ظاهريات هوسرل. وتنفات مستويات رسالة العدد بين الصورية والنفسية، فالصورية (ص ٨-٩٥) إلى القيمة الاجتماعية (ص١١٢-١١٣). والسؤال المنهجى هو هل فهمى للاخوان مشروط بمعرفتى للظاهريات أم أن اكتشاف المستوى النفسى اكتشاف طبيعى فى كل حضارة فى مرحلة تاريخية محددة؟

والغاية من ذلك ليس فقط العلم بل الدهشة ثم الاستسلام مثل نقد الغزالى للفلاسفة بأن منطقهم صحيح حتى يستسلم الناس إلى الالهيات. فالرياضيات صحيحة من أجل الاستسلام للالهيات. وهى مقدمة عقلية تشغل الانسان بعيدا عن مجتمعه، وإغرائه بالأسرار وسلب إرادته حتى يمكن بعد ذلك تجنيده للجماعة طبقا لمنطق الايحاء وأساليب الدعاة. مشروع الاخوان إذن تبسيط الفلسفة وتوضيحها بعد أن تمخضت وطالت بسبب ترجمتها ونقلها من لغة إلى لغة وإظهار علم النفس فيها المتفق مع علم النفس فى الوحى. الحكمة نفسية، والوحى نفسى ومن ثم وجبت إعادة بناء علوم الحكمة، الرياضيات والطبيعيات والالهيات وعلوم الدين وهى علوم المعاد على أسس نفسية. وقد قام الحكماء بما قام به الأنبياء بتأسيس الحكمة على أسس نفسية[1]. ومن ثم يصب علم العدد فى الدين، ويتم نقل الوافد إلى الموروث، والحكمة على النبوة، تأويلا للفلسفة بحيث تتفق مع الدين، وتأويلا للدين بحيث يتفق مع الفلسفة، والالتقاء فى بؤرة واحدة هو النفس أو الشعور[2].

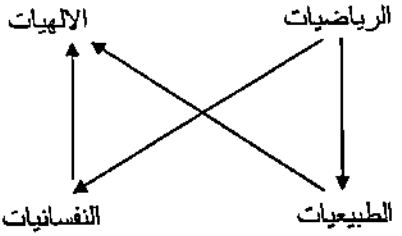
وقد تكلم الحكماء فى علم النفس قبل نزول القرآن والانجيل والتوراة بقرائحهم وعقولهم، وصنفوا الكتب الفلسفية. أحالوا الحديث ونقلوه من لغة إلى لغة ففحصت معانيها وأغراض مؤلفيها، وصعب على الباحثين معرفتها. مهمة الاخوان توضيحها. مشروع الاخوان إعادة بناء المعرفة الانسانية قبل نزول الوحى بما يتفق مع ما أبرزه الوحى. الوحى تأكيد للعقل، والحكيم مقدمة للنبى. لم يقصد الاخوان بالحكماء السابقين على الوحى اليونان وحدهم. إن انطبق ذلك على الانجيل فلا ينطبق على التوراة لأنها سابقة على اليونان.

وقد يبدو ذلك خروجا على موضوع العدد، البداية بشىء والانتهاء بشىء آخر، البداية بالعدد ثم الهبوط إلى أسفل فى الطبيعة ثم الدخول فى النفس ثم الصعود إلى أعلى فى الالهيات من الرياضيات إلى الطبيعيات إلى النفسانيات إلى الالهيات طبقا للتوجه القرآنى ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾.

---

(١) وهو تراث سقراط وأوغسطين وديكارت ومين دى بيران ورافيسون وهوسرل وبرجسون وميرلوبونتى ووليم جيمس.

(٢) هذه هى ظاهريات الاخوان التلقائية مثل ما يقال عن ظاهرياتى العربية.



ومن ثم يصبح الله هو مركز الكون. جعل الأمور الطبيعية أربعة تحت فلك القمر فى العناصر، وفوق فلك القمر فى الله والعقل الكلى، والنفس الكلية، والهيولى الأولى، أربع مراحل للفيض[1]. وهى ليست أجسام. ونسبة الله من الموجودات كنسبة الواحد من العدد، ونسبة العقل منها كنسبة الأربعة. الرياضيات البداية، والالهيات النهاية كما هو الحال عند الكندى فى رسالته فى الفلسفة الأولى. فى الظاهر الرسالة فى العدد، وفى الحقيقة فى التوحيد، تركيبا للخارج على الداخل، وللوافد على الموروث. خواص الأعداد تمرينات عقلية جيدة وتفصيلات من أجل الصعود.

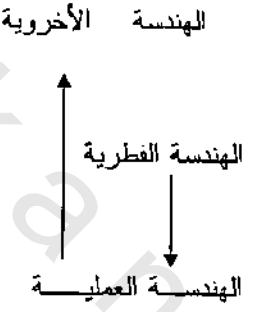
والرسالة الثانية عن الهندسة يتبين ماهيتها، وتصف تكوينها من النقطة الماسة للبصر، بل تتحول الهندسة إلى علم اجتماعى يبين حاجة الانسان إلى التعاون وتطبيقاتها وثمرتها[2]. يعيد الاخوان تأسيس الهندسة العملية مباشرة دون المرور من الهندسة النظرية إلى الهندسة العملية مباشرة دون المرور بالنفس فى دراسة هندسات الحيوان والعنكبوت والمساحة، انتقالا من النظرية إلى التطبيق. ويتم التحول من العلم إلى العالم، ومن الهندسة إلى المهندس. فمن الناس من يستخرج صناعة بقريحة وذكاء نفسه. ومنهم من يأخذها توقيفا وتعليما من الأستاذ. وهما نفس النظريتين فى نشأة اللغة عند الأصوليين، الاصطلاح والتوقيف، الوضع والتعليم. ويدخل علم الهندسة فى الصنائع كلها خاصة فى المساحة التى يحتاج اليها العمال والكتاب والدهاقين، أصحاب الضياع والعقارات وجباية الخراج وحفر الأنهار، ويعطى الاخوان معلومات عن مقاييس مسح الأراضى بالعراق وهى خمسة: الأشل، والباب، والذراع، والقبضة، والاصبع. ولا تعطى

---

(١) مثل: الطبائع الأربعة، الأركان الأربعة، الأخلاق الأربعة، الأزمان الأربعة، الجهات الأربعة، الرياح الأربعة، الأوتاد الأربعة، المكونات الأربعة، فأكثر الأمور الطبيعية مربعات. وأصول الخط أربعة.

(٢) السابق جـ١ ص ٦٥-٧٠.

الصناعة إلا لأهلها. يحول الاخوان الهندسة من الصورى إلى الحسى، ومن المجرد إلى المادى، ومن الفردى إلى الاجتماعى، ومن عالم الأذهان إلى عالم الاعيان دون المرور بالضرورة بالنفس، من الهندسة العقلية إلى الهندسة الحسية، ومن الهندسة النظرية إلى الهندسة التطبيقية، ومن علم الهندسة إلى فن الصنائع. وتظهر فى رسالة الهندسة حاجة الانسان إلى التعاون انتقالا من الفرد إلى العمران، ومن النظر إلى العمل، ومن الحاوى إلى المحوى. فالعلم صنعة وليس مجرد معرفة، والسياسة صنعة وليست مجرد "أيديولوجية". وبعد ذلك يتم الانتقال من الدنيوى إلى الأخروى، ومن العمل فى الدنيا إلى النجاة فى الآخرة.



ولا توجد إحالة إلى فيثاغورس والى الدلالة الرمزية للأشكال الهندسية خاصة الشكل الذهبى أو الدائرة بالرغم من اكتشاف الاخوان القرابة بين العدد والمثلث. فأصل الحساب وأصل الهندسة واحد، الواحد والنقطة، والحدود المسطحة بالزوايا، والمقصرات والمحدبات كما هو الحال فى الهندسة الوصفية. ومع ذلك رسالة الهندسة أقل توجهاً نحو الدين من رسالة العدد بالرغم من أن الحيوانات تمارس صناعة الهندسة العملية وكذلك الحشرات والنمل والعنكبوت، وهى صور قرآنية.

وتمثل هذه المعلومات الحد الأدنى لثقافة العصر. وقد تكون الغاية جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات النظرية والعملية لابهار الجاهل بالعلم حتى يفقد عقله ويصاب بالدوار، ويستسلم للداعية. قد تكون الغاية ليس العلم بل الدين، وليس النظر بل العمل، وليس المعرفة بل التوجيه، وليس المجرد بل المشخص. قد يكون المقصود جر القارىء لغاية أبعد، هى الاشراقيات والأسرار. فالاخوان خبراء فى علم النفس والتربية بالتبليغ

والدعوة مثل مدرسة الدعاة، مثل غياب الدولة وانتظارها مدة للتشويق والخلاص عن طريق المهدى المنتظر[1].

والرسالة الثالثة فى علم الفلك يظهر فيها تجرد النفس واشتياقها إلى عالم الأفلاك وكيفية سعادات الكائنات ومحاسنها، وارتباط العالم العلوى بالعالم السفلى وسبب تأثير الكواكب فى الكائنات الفاسدة دون فلك القمر، وعدم دعاء المنجم علم الغيب فيما يخبر به من الكائنات. فالفلك إنسانى. ليس المقصود دراسة الفلك كعلم رياضى بل كعلم إنسانى[2]. يعيد الاخوان تأسيس علم الفلك على أسس نفسية، والانتقال من الفلك إلى العشق. فالنفس تتجرد وتشتاق إلى عالم الأفلاك، وتشتاق إلى الصعود إلى الفلك، والنظر إليه معاينة. ولا يمكن ذلك بالجسد الثقيل بل بالنفس بعد مفارقتها له. ولم يعقها شىء من سوء الأفعال أو فساد الآراء وتراكم الجهالات أو رداءة الأخلاق. فتصير إلى محبوبها فى طرفة عين كما تطير نفس العاشق إلى المعشوق. وليس عشق الجسد لذاته وشهواته والذى يمنع من الصعود إلى عالم الأفلاك وفتح أبواب السموات ودخول الجنة مع زمرة الملائكة. تبقى النفس الفلكية تحت فلك القمر ساجدة فى الأجسام المستحيلة المتضادة، تارة من الكون إلى الفساد، وتارة من الفساد إلى الكون. وكل الحكايات والأخبار دليل على بقاء النفس بعد مفارقتها للجسد. واضح النزعة الصوفية عند الاخوان فى تصورهم للعلوم الرياضية. فالمعرفة الحقة لا تقوم إلا على المعاينة. وهى لا تتم إلا بعد مفارقة النفس للبدن[3].

والرسالة الرابعة "فى الجغرافيا" يظهر الحث على النظر فى الأرض للاعتبار بناء على توجيه الوحى للشعور نحو الأرض[4]. ينتقل الاخوان من الجغرافيا الطبيعية إلى الجغرافيا البشرية أو النفسية. كان من الطبيعى أن تأتى الجغرافيا بعد الفلك نظرا لأثر الفلك فى الجغرافيا أى أثرها فوق فلك القمر على ما تحت فلك القمر. فالعلاقة بين الفلك والجغرافيا علاقة العلة بالمعلول. والجغرافيا بعد علم الفلك تطبيق حسى للرياضيات، فى

---

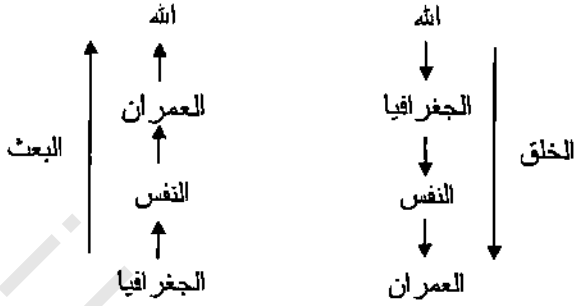
(١) السابق جـ١ ص ٥٢-٥٥.

(٢) السابق جـ١ ص ٨٩-٩٠/٩٩-١٠٠/١١٣. والغرض المقصود منها هو الهدى للنفوس من المحسوسات إلى المعقولات، ومن الجسمانيات إلى الروحانيات للصعود إلى عالم الافلاك وأطباق السماوات، السابق ص ٢٢.

(٣) لذلك قال أفلاطون الفلسفة تعلم الموت وعلى ما هو معروف فى أسطورة الكهف.

(٤) السابق جـ١ ص ٦٥-٧٠.

الأرض بعد السماء. الهندسة عقلية فى الفلك وحسية فى الجغرافيا. والجغرافيا علم إنسانى لأن الأرض معمورة بالإنسان وميدان للعمران. الجغرافيا رؤية إنسانية للطبيعة، وتتحدد بموضع الإنسان فى الأرض. وطبقا لهذا الموضع تحدد رؤيته للسماء. ما ظهر له منها وما خفى عنه. وفى الأرض تتحدد طبائع العمران، المدن والقرى، والبرارى والقفار.



كما أن الله خلق الجغرافيا والنفس والعمران نزولا فى الخلق، فان الجغرافيا والنفس والعمران يعود كله إلى الله صعودا فى البعث. الجغرافيا هنا موصل إلى الله لأنها النظر فى الموجودات من حيث بارئها انتقالا من العلم إلى الدين، ومن العلوم الطبيعية إلى العلوم الشرعية[1]. والنظر فى هذا العالم سبب لترقى النفوس إلى عالم الافلاك مسكن الطين ومحل الروحانيين. وكثرة النظر فى عالم الأفلاك سبب انتباه النفوس من الغفلة والجهالة والانبعاث من عالم الكون والفساد إلى عالم الدوام والبقاء، والحث على الرحلة من عالم الأجساد وجوار الشياطين إلى عالم الأرواح وجوار الملائكة المقربين. وبالرغم من التحديد الجغرافى مثل بحر الصقالبة، والسند والهند وكأن الاخوان يتصورون الخرائط إلا أن الانتقال من الأرض إلى السماء، ومن الجغرافيا الطبيعية الىالعلوم الالهية دليل على الاغتراب الدينى[2].

وفى الرسالة الخامسة "فى الموسيقى" تتحول الموسيقى من علم رياضى كما هو الحال عند الفارابى إلى علم نفسى فى كيفية إدراك القوة السامعة للأصوات وامتزاج الأصوات وتنافرها وفى تأثيرها على الأمزجة وفى أصول الألحان، وفى قوانينها

---

(١) السابق جـ١/١٣٧-١٤٠/١٤٦ والغرض المقصود منها تشويق النفوس الصافية.
(٢) السابق جـ١ /١٥٨-١٥٩/١٦٤.

وطبقاتها. ثم تنتقل الموسيقى النفسية إلى موسيقى الكون ونغمات الأفلاك فى حركاتها. والأعضاء الانسان أنغامها، وللأشكال الهندسية مثل المربعات ألحانها، وللكلام موسيقاه. والغرض منها هداية نفوس العقلاء إلى أسرار العلوم، ويدخل علم صناعة الآلات وإصلاحها ضمن علم الموسيقى وصناعتها ونوادرها عند الحكماء[1].

تتم دراسة الموسيقى وأثرها فى النفس والطبيعة وكطريق إلى الله. فهى موسيقى شعورية أكثر منها رياضية كما كانت عند الفارابى، بالرغم مما يحكى عنه عن قدرته على عزف الألحان التى تؤثر فى النفوس للضحك والبكاء والنوم كما حدث فى القصة المشهورة عنه فى مجلس سيف الدولة. نظرا للصلة بين الألحان والعواطف، بين المقامات والانفعالات. للموسيقى تأثيرات فى النفوس. ومن الأنغام والأصوات ما يحرك النفوس نحو الأعمال الشاقة والصنائع المتعبة، ينشطها ويقوى عزائمها على الأفعال الصعبة المتعبة للأبدان وكما هو معروف فى ألحان الحرفيين، الحمالون والبناؤون، وعلاج الزواريق وأصحاب المراكب[2]. ومن النغمات ما يسكن ثورة الغضب، ويحل الأحقاد، ويوقع الصلح، ويكسب الألفة. ويستعمل قادة الحروب لحن المشجع لكسب النفوس شجاعة واقداما. كما يستعمل لحنا آخر فى المارستانات لتخفيف الآلام وشفاء الأمراض. ويستعمل لحن ثالث للتخفيف عن المصائب والأحزان والغموم فى المآتم لتعزية النفوس. ويستعمل لحن رابع لادخال الفرح واللذة والسرور فى النفوس فى الأعراس والولائم. كما تستعمل النساء والأطفال ألحانا لتسكين البكاء وجلب الناس[3].

وتؤثر الموسيقى فى الحيوانات مثل حداء الابل فى الأسفار وفى ظلمة الليل لتنشيط الجمال فى السير، ويخفف عنها ثقل الأحمال ويستعملها رعاة الغنم والبقر والخيل عند ورودها الماء. وتستعمل ألحان أخرى لتهييجيها للسفاد، وأخرى لحلب ألبانها. ويستعمل صائد الغزلان وغيرها من الحيوان والطير ألحانا فى ظلمة الليل لايقاعها حتى تؤخذ باليد. كما تؤثر الموسيقى فى الأبدان. فالأصوات الحادة حارة لتسخين مزاج أخلاط

---

(١) السابق جـ١ /١٦٧-١٧٩ والغرض منها التشويق للنفوس القاطعة الانسانية الملكية للصعود إلى هنالك بعد مفارقتها الأجساد التى تسمى الموت جـ١/١٢٣.

(٢) وهذا ما عرف به سيد درويش فى الموسيقى العربية الحديثة.

(٣) السابق جـ١ /١٨٣-١٨٥.

الكيموسات الغليظة. والأصوات الغليظة باردة ترطب مزاج أخلاط اليكموسات الحارة اليابسة. والأصوات المعتدلة تحفظ مزاج أخلاط الكيموسات المعتدلة وكيفيتها على حالها. والأصوات العظيمة الهائلة غير المتناسبة إذا وردت على السامع دفعة واحدة أفسدته المزاج، وأخرجته عن حد الاعتدال، وقد تحدث الموت. والأصوات المعتدلة المتزنة المتناسبة تعدل مزاج الأخلاط، وتفرح الطباع، وتستلذ بها الأرواح، وتسربها النفوس[1].

وتستعمل الموسيقى أيضا عند الدعاء والتسبيح والقراءة[2]. تسمى المحزن، وترق لها القلوب، وتبكى العيون، وتكسب النفوس الندامة على سالف الذنوب، وتبعث على إخلاص السرائر وإصلاح الضمائر. للنغمات تأثيرات فى النفوس الروحانية. ولكل صوت نغمة وصفية، وهيئة روحانية، وذلك تقديرا للعزيز الحكيم الذى جعل السمع والأبصار والأفئدة. كما تستعمل فى الهياكل وعند القرابين والصلوات. فالنغمات الغليظة الثقال كالأجساد، والنغمات الحادة الخفيفة كالأرواح. إذا امتزجت بعضها ببعض صارت ألحانا وغناء.

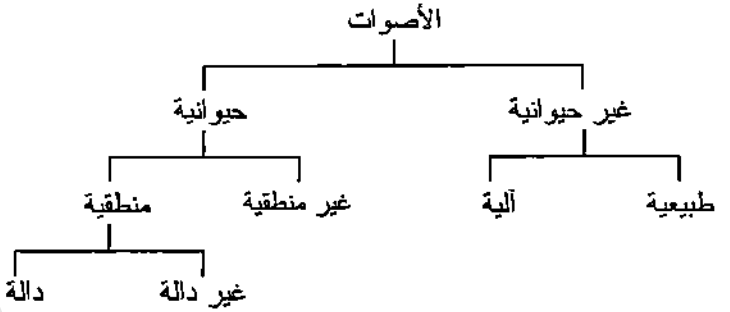
وهناك موسيقى الكون، نفحات مماثلة لحركات الأفلاك والكواكب ومناسبة لها حتى تتذكر النفوس الجزئية التى فى عالم الكون والفساد وسرور عالم الأفلاك ولذات النفوس فى أحسن الأصول وأدوم السرور نظرا لصفاء النغمات وأطيب الألحان لأن هذا العالم أحسن تركيبا، وأصفى جوهرا، وأحسن نظاما، وأجود تأليفا. تشتاق اليه النفوس إلى الصعود عن طريق اتساق الألحان، وتوافق النغمات.

وهناك موسيقى فى الرياضة والأعداد. والأشكال الهندسية تقوم على التناسب والتناغم مثل فضيلة الثمانية. ويضع الاخوان الموسيقى داخل الاصوات عن طريق القسمة. إذ تنقسم الأصوات إلى غير حيوانية وحيوانية. وتنقسم غير الحيوانية إلى طبيعية وآلية. وتنقسم الحيوانية إلى غير منطقية ومنطقية. وتنقسم المنطقية إلى غير دالة كالضحك والبكاء ودالة مثل الكلام. وتقوم القسمة على نظرية فى الدلالة قبل أن يتحول الصوت إلى تحليل طبيعى ثم إلى تأسيس نفسى قبل الصعود إلى الحكمة الالهية.

---

(١) السابق جـ١ /١٩٥/٢٨٩.

(٢) كما هو الحال فى التراتيم الكنسية وفى المعابد وفى السماع عند الصوفية.



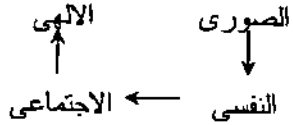
ثم يتم الانتقال من الصوت إلى الغناء باضافة الكلام ثم من الصوت والغناء إلى الرقص باضافة الحركة. ولا يذكر الاخوان موسيقى الشعر أو موسيقى القرآن. الموسيقى عند كل الأمم والشعوب تنتقل من المستوى الطبيعى إلى المستوى النفسى إلى المستوى الالهى[1].

وأحيانا تكشف رسالة بأكملها عن هذا التحول من المستوى الصورى إلى المستوى الشعورى مثل الرسالة السادسة، فى النسب العددية والهندسية فى تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق. وفيها يتوجه الصورى إلى النفسى والأخلاقى صراحة فى العنوان، بناء الخارج على الداخل. فالعلوم الرياضية كلها تقوم على النسبة فى العقل والنفس والجسد والطبيعة فى الحساب والهندية والموسيقى والفلك. والنسبة فى إيجاد التوازن والتناسق والتأليف ربما كرد فعل على الصراع والتناحر والتنافر والتبغض كما هو الحال عند الصوفية. هناك تقابل بين الألفاظ والأعداد، النسبة موضوع العلوم الرياضية التى تكشف فى عالم الشعور. الذاتية محور العلم. تعشق الروح النسبة والتناغم والتناسق فى الكون فتتجاوز العالم الحسى إلى العالم الروحى. ومن هنا يأتى شرف العلوم الرياضية وفى مقدمتها علم العدد لأن أساس العلوم والصناعات. وهو مثل الرسالة الأولى "فى العدد"[2].

ثم تتحول الرياضية إلى الصنائع العملية من داخل النفس إلى خارجها، إلى المجتمع والمنافع العامة كما هو الحال فى الرسالة السابعة "فى الصنائع العملية والغرض منها". تبدأ بوصف مثنوية الانسان وصفات الجسد والنفس، ومثنوية قنية الانسان، ومثنوية

(١) الرسائل جـ١/١٨٧/١٨٩/٢٠٥-٢٠٦/٢١٦.
(٢) السابق ص٢٥١-٢٥٧.

الأعمال ثم العلم والعلوم والتعليم والعلم، وأوجه السؤال، وأجناس العلوم. ثم تنتهى بالعلوم الالهية. فالمسار من الصورى إلى النفسى ثم من النفسى إلى الاجتماعى، ثم من الاجتماعى إلى الالهى.



ويعود نفس الموضوع فى الرسالة الثامنة بنفس العنوان لبيان حاجة الانسان إلى الآلات والأدوات وحاجة كل صناعة الي الفكر والتعقل، وقابلية الانسان إلى الصنعة، وشرف الصانع، والغرض من الملك، وعدم تحرك الجسم ذاته. والرسالة كلها تقوم على وصف العلة الغائية فى النفس وفى المجتمع.

تدخل الصنائع العلمية والعملية مع الرياضيات مع التركيز على الجانب العملى كما يبدو فى اسم الصنائع وليس العلوم. ففى الانسان قابلية للصنعة. الصنائع تطبيق للرياضيات. كما أن علم العدد نظرى فى الحساب وتطبيقى فى الهندسة. وتكرر الصنائع العلمية بعض الأفكار فى الرسائل الرياضية السابقة عن النسب العددية المادية ثم الانتقال بها إلى العالم الروحانى، نظرا فى المعرفة، وعملا فى الأخلاق. يجمع الاخوان إذن بين النظر والعمل، بين المعرفة والصنعة. إذ لا يعنى الاشراق مجرد تأمل صوفى دون حرفة.

وقد تكون غاية إخوان الصفا تبسيط فهم الوافد بادخاله فىالموروث من أجل اعادة استخدامه. لا يهم العقل، ولا ضير من الخرافة أن يكون العلم النظرى فى النفس والصنعة العملية من تأثير النفس الكلية بقوة تأييد العقل الكلى بأمر الله. فالله عند الاخوان يدخل فى كل شىء حتى فى موسى المزين [1]. ويستعمل الاخوان لتوضيح ذلك الحكايات للاستدراج وإدهاش القارئ لتجنيده فى جماعة الاخوان.

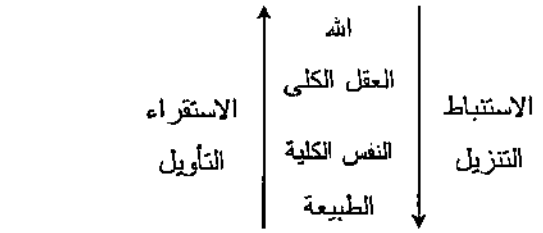
---

(١) السابق ص ٢٧٧/٢٧٩/٢٨٢-٢٨٣.

والعلم هو تصور المعلومات فى نفس العالم. والتعليم تنبيه نفس المتعلم من نفس العالم. العلم النظرى فى النفس، والصنعة العملية من تأثير النفس الكلية بقوة تأييد العقل الكلى بأمر الله. العلم ارتسام صورة للمعلوم فى النفس بالقوة. فاذا حدث صار المعلوم علما بالفعل. العلم إذن انتقال من القوة إلى الفعل. والأستاذ هو الدليل على الطريق. نفس الصبى عالمة بالقوة، ونفس المعلم عالمة بالفعل، والمعلوم هو المطلوب بالدليل، المدلول عليه. وكل نفس عالمة بالقوة إلى نفس عالم بالفعل. لذلك كان كل تلميذ فى حاجة إلى أستاذ، وكل أستاذ فى حاجة إلى أستاذ حتى الانتهاء إلى معلم البشر جميعا الذى لا يحتاج إلى معلم. إما أنه ستخرجه من قوة نفسه وفكره ورؤيته واجتهاده كما يقول الفلاسفة وإما من معلم غير بشرى كما يقول الأنبياء. ولا أحد من الفلاسفة أو الأنبياء يحيط بعلم إلا بما شاء الله. شاهد الحكماء مصنوعات الطبيعة، وقاسوا عليها، وتعلموا منها. والطبيعة ذاتها مؤيدة بالنفس الكلية، والنفس الكلية مؤيدة بالعقل الكلى، أول الموجودات من الله. والله هو المؤيد للكل كيف يشاء، صانع الأسباب، والمؤيد لذوى الألباب. علم الحكماء استقرائى صاعد من الطبيعة إلى الله، وعلم الأنبياء استنباطى نازل. علم الحكماء تأويل، وعلم الأنبياء تنزيل. ويستحيل الاستقراء من الأسباب دون الله. فالصعود هو فى الحقيقة نزول، والنزول هو فى الحقيقة صعود. التأويل تنزيل، والتنزيل تأويل. ولا يمكن معرفة شىء إن لم تكن قد تمت معرفته من قبل. المعرفة استدلال، تحول من الحدس إلى البرهان[1]. وطرق النفس فى العلم ثلاثة: الفكر أو الروية والبرهان، والحواس. وهى قسمة غير واضحة. الأولان عقليان، والثالث حسى. فهى ترجع إلى قسمة ثنائية الحدس والبرهان. ويغيب الايهام أو الوحى منهما ونظرية التعليم التى نقدها الغزالى وضرورة الامام. العلم اذن هو العلم الشعورى. والتعليم عملية شعورية، من شعور معطى إلى شعور متلقى فى العلاقة بين العالم والمتعلم، والعلاقة بين الذوات، الشيخ والمريد بطريقة الصوفية وليس العقل والواقع بطريقة الأصوليين.

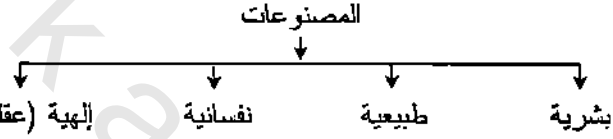
---

(١) ومن ثم يتأسس الاستقراء على أسس معنوية كما لاحظ ذلك لاشيليه فى القرن التاسع عشر فى الفلسفة الغربية. وهو ما سماه الشاطبى فى "الموافقات: الاستقراء المعنوى. انظر أيضا السيد محمد باقر الصدر "الأسس المنطقية للاستقراء".



والصنعة العملية أيضا من تأثير النفس الكلية بقوة تأييد العقل الكلى بأمر الله. والمصنوعات بشرية أو طبيعية أو نفسانية أو إلهية، توسيعا للفظ الصنائع ليشمل الانسان والله[1].

وفى قسمة اخرى الصنائع على أربعة أنواع بشرية وطبيعية ونفسانية وعقلية. فالمصنوعات الالهية هى المصنوعات العقلية. الله يصنع بالعقل، والعقل يصنع بالله.



وتحتاج الصنائع إلى ستة أشياء: الحركة، والالة، والاداة، والزمان، والمكان، والهيولى. والسابع هو الصانع أو النفس فى حين يحتاج الصانع الطبيعى إلى أربعة فقط: الحركة، والزمان، والمكان، والهيولى. ويحتاج الصانع النفسانى إلى الحركة والهيولى فقط فى حين يحتاج الصانع العقلى إلى صورة واحدة فقط، هوّ العقل الأول، أثر من مبدع البدائع.

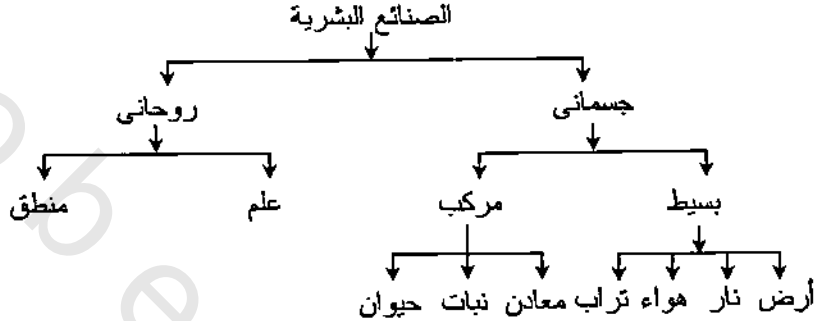
أما الله فانه لا يحتاج إلى شيء من ذلك، وأنها كلها مخترعاته ومبتدعاته. لذلك توجد في كل صنعة سبع حركات، واحدة دورية، وست مستقيمة وذلك طبقا للحكمة الالهية: تحت (فوق وأسفل)، نشر (أمام وخلف)، وثقب (يمين ويسار).

والصناعة البشرية نوعان جسمانى وروحانى (العلم والمنطق). وموضوعات الصنائع البشرية سبعة. تنقسم إلى بسيط ومركب. البسيط أربعة: الأرض والنار والماء والهواء، والمركب ثلاثة: المعادن والنبات والحيوان. وتدخل النار فى كل شيء. وكل

---

(١) وهو المعنى الذى ترسخ فى وعينا الثقافة بانشاء مدارس الصنائع.

صانع بشرى له أداة إما باليد (البدن)، أو بالأداة (الفأس). وتختلف الصناعات فى استعمال الأدوات[1].



والصناعات لها مراتب. إما بالقصد الأول مثل الحراثة والحياكة (الغزل، والنسج، والحلج، والخياطة) والبناء، أو بالقصد التابع، تابع وخادم، متمم ومكمل، جمال وزينة. وهو ما يشبه أصول الفقه فى تقسيم المقاصد إلى ضروريات واجيات وتحسينات. والغاية منها كلها عمارة الدنيا. وتتفاضل الصناعات من وجوه خمسة:

أ- الهيولى مثل الصاغة والعطارين.

ب- المصنوعات مثل آلات الرصد.

جـ- الحاجة الضرورية مثل الحراسة والحياكة والبناء.

د- المنفعة العامة مثل الحمامين.

هـ- الصناعة نفسها مثل المشعوذين والمصورين والموسيقيين. فصناعة الفن مع الحواة والمشعوذين. ويتكرر موضوع أثر الموسيقى فى النفس.

والصناعة لطلب العوض، والتجارة لطلب الزيادة. لذلك كانت الصناعة أفضل من التجارة كما هو الحال عند ابن خلدون. وتتفاوت الناس غنى وفقرا طبقا للصناعة والتجارة. أهل الصناعة هم الأغنياء والفقراء هم المحتاجون اليها مثل العمال، والخوف من الفقر دافع على العمل صناعة أو تجارة من أجل إشباع الحاجات فى الدنيا.

---

(١) الرسائل جـ١/٢٧٧-٢٧٩/٢٨٢-٢٨٣.

وتحتاج كل صناعة إلى الفكر والتعقل مما يجلب لها الشرف. والحذق فى الصنعة تشبه بالصانع الحكيم. كما أن الفلسفة تشبه بالاله بحسب طاقة لا انسان. فالله أعلم العلماء، وأحكم الحكماء، وأصنع الصناع، وأفضل الأخيار. من زاد فى ذلك درجة ازداد قربا من الله. ولا تكون الوسيلة إلا بعمل أو علم أو عبادة. والانسان لا يملك إلا ما سعى[1].

ثم يبدأ الاغتراب الدينى بالتحول من الصناعة إلى الأخلاق إلى الله، من الحاجة إلى النفس إلى الله. ومن إشباع حاجات الدنيا إلى طلب الآخرة بأن تحصل النفس على المعارف الحقيقية والأخلاق الجميلة والآراء الصحيحة، والأعمال الزكية من أجل أن تصعد النفس إلى ملكوت السماء للنجاة من بحر الهيولى وأسر الطبيعة، والخروج من هاوية عالم الكون والفساد إلى فسحة عالم الأرواح فى لذة وفرح وسرور وخلود أبدى[2].

وفى الرسالة التاسعة "فى بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها ونكت من آداب الأنبياء وزبد من أخلاق الحكماء" تصب الأخلاق فى الدين. فنهاية الرياضيات الشعور فى طريقه إلى الله، والانتقال من المستوى الصورى إلى المستوى الشعورى ثم من المستوى الشعورى إلى الأخلاق العملية التى تؤدى بدورها إلى الدين الاشراقى الفلسفى اعتمادا على آداب الأنبياء. وهى أكثر الرسائل ذكرا للقرآن. يذكر فيها خلق آدم كما وجد فى بعض كتب بنى اسرائيل تطويلا وخروجا على الموضوع، ربما إيهاما للعامة بالعلم فتقبله على جهل، مع التدرج من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا، من النباتية الشهوية، إلى الحيوانية الغضبية إلى الانسانية الناطقة إلى العاقلة الحكيمة، إلى الناموسية الملكية.

الناموسية الملكية
↑
العاقلة الحكيمة
↑
الإنسانية الناطقة
↑
الحيوانية الغضبية
↑
النباتية الشهوية

(١) السابق جـ١ /٢٨٦-٢٨٧/٢٩٠.
(٢) الرسائل جـ١/٢٧٧-٢٧٩/٢٨٢-٢٨٣.

لذلك تظهر فى النفس ثلاثة موضوعات: الأخلاق ثم النفس ثم العلم الالهى. الانسان قابل لجميع الأخلاق. وتختلف وجوهها من جهة الأخلاط وتأثير البلدان فيها، وماهيتا وضرورتها للتربية. ثم تأتى الموضوعات النفسية فى مراتب النفوس واختلاف مناهجها، وترتيب الفضائل والرذائل طبقا لمراتب الأخلاق والنفوس. ومراتب الناس الخلقية حسب الأعمال وتنتهى الرسالة بفضل طلب العلم والحرص على الزهد ودرجات الناس فيه وفى آفات الشبع وكثرة الأكل وخصال الزهاد ثم بيان علامات أولياء الله وعباده الصالحين، وما رووه عن معرفة مكايد الشيطان ومحاربتهم ومخالفتهم جنود إبليس، وفضل التوبة والاستغفار والدعاء، وحس التكليف. وتختتم بذكر بعض المواعظ وكأن غاية العلوم الرياضية هى الأخلاق والدين، لا فرق بين الصورى والغيبى[1].

وتكشف الرسالة التاسعة عن صب الرياضيات فى الأخلاق والدين من خلال علم النفس. فقد طالب الأنبياء الناس بالايمان الذى هو إقرار باللسان بما جاؤوا به، والاخبار عنه من الأمور الغائبة عن الحواس وعدم إنكارها وجحودها. ومن يفعل ذلك يكون له جزاؤه فى الدنيا، ويهدى الله قلبه بالتصديق واليقين والأخلاق. والمفكر باللسان والفكر والقلب لا يقع فى الشك والارتياب والحيرة، آلام القلوب وعذاب النفوس. الاخوان هنا أقرب إلى المرجئة. فالايمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان[2]. ولا يظهر البعد الثالث، العمل بالاركان، على نقيض الخوارج والمعتزلة من أجل استلابه واغترابه خارج العالم. وما العيب فى الشك والارتياب والحيرة والدهشة والشك عند الجبائى أول الواجبات حتى قبل النظر؟[3].

والحقيقة أن الرسائل كلها الاثنتين وخمسين وليس القسم الرياضى وحده تهدف إلى إعادة الصورى إلى النفسى، والمجرد إلى الشعورى، انتقالا من الرياضيات إلى تهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق. المنطق معرفة معانى الأشياء الموجودة والصورة فى النفوس. والطبيعيات معرفة الأجسام ذوات الأبعاد الثلاثة من طول وعرض وعمق فى النفس. والالهيات معرفة الصور المجرد المفارقة للهيولى مثل جوهر النفس والملائكة والنفوس

---

(١) السابق جـ١/٢٩٦-٣٨٩.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الخامس، الايمان والعمل والامامة ص ٥-١٤.

(٣) الرسائل جـ١/٢٨٦-٢٨٣/٢٩٠/٣٤٤.

والشياطين والجن والأرواح بلا أجسام. الهدف هو بناء الخارج على الداخل، وتوجيه الوافد نحو النفس. ونادرا ما لا تتوجه رسالة إلى النفس[1].

سادسا: منطق تعدد المستويات (اخوان الصفا).

١- **المنطق اللغوى النفسى.** وفى القسم المنطقى من الجزء الأول من رسائل إخوان الصفا، من العاشرة حتى الرابعة عشر يبدو المنطق تقليديا مع تغيير المستويات من المستوى الصورى إلى المستوى اللغوى النفسى[2]. ويضم المستوى اللغوى مستوى اللفظ والمعنى، اللغة والفكر مما يجعل المنطق فى مستواه الأول منطق لغويا فلسفيا. ويضم المستوى النفسى مستويى الوجود والاشراق. فالمقولات العشر وجود، والمعرفة إشراق.

ليست الغاية من الرسائل المنطقية تحويلها فقط من المستوى الصورى إلى المستوى الشعورى كما هو الحال فى الرسائل الرياضية بل الكشف عن المنطق الحسى اللغوى فى "المدخل"، والمنطق النفسى الفلسفى فى باقى كتب المنطق. إذ تتعدد مستويات المنطق بين الحس وعالم الاشخاص والأعيان، والعقل وعالم الصور والمعانى، واللغة وعالم الألفاظ والحروف، والاشراق عالم الوحى والالهام والفيض والأخلاق والدين.

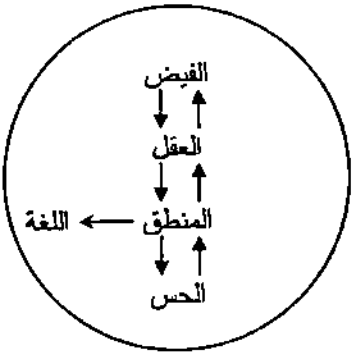
المنطق إما لغوى لسانى وهو منطق الألفاظ أو حسى تصورى وهو منطق المعانى أو فكر روحانى وهو منطق الاشراق. وهنا تبدو قسمة المنطق ثلاثية وليست ثنائية. وتكون مهمة الاخوان إعادة بناء المنطق طبقا للمستويات الثلاثة، بعيدا عن المنطق التقليدى وأقرب إلى المنطق الشعورى أو المنطق الاشراقى توطئة لابن سينا فى "منطق المشرقيين"[3]. ويتسق مذهب الاخوان. فالفيض وهو جوهر المنطق الاشراقى يحال فيه إلى رسالة "المبادىء العقلية"، ورسالة "الانسان عالم صغير"، ورسالة "الهيولى والصورة"، ورسالة "الصنائع"، ورسالة "التعليم"، ورسالة "خواص العدد".

---

(١) السابق جـ١/٤٣/٧١ جـ٢/٧.

(٢) وهو ما يسمى فى علوم اللغة الحديثة فى الغرب Psycho-linguistics .

(٣) وهو ما يطابق أنواع المنطق الثلاثة عند هوسرل طبقا لمعنى لفظ "يتكلم" اللفظ ، والمعنى، والشىء ذاته، الشىء ذاته أى الحقيقة والماهية تعادل ما أطلق عليه الاخوان اسم الوحى.



والرسائل المنطقية أصغر حجما من الرسائل الرياضية[1]. ربما لأن المنطق أقل قدرة فى الاقناع وأكثر صورية وتجريدا من الايحاء الذى يستطيعه منطق الاشراق. ووضع المنطق مع الرياضة وتال لها يدل على الصلة بين الاثنين. فالرياضة منطق صورى، والمنطق رياضة لغوية[2]. وتمثل الرسائل وحدة واحدة بالرغم من تمايزها. أسماء الأعلام فيها قليلة يستعمل فيها الاخوان اسم "التحليلات الأولى" للقياس والتحليلات الثانية للبرهان تأكيدا على الطابع التحليلى للمنطق.

فى الرسالة العاشرة "فى إيساغوجى" لا يوجد نقل على المستوى النفسى أو الأخلاقى أو الاجتماعى إلا فى أضيق الحدود. وتظهر نظرية العلم وعالم الصور والاعيان مع أهمية اللغة، وحاجة الإنسان إلى المنطق وتطابق ثنائية المنطق مع ثنائية الاخوان العامة[3].

وفى الرسالة الحادية عشر "فى المقولات العشر" تظهر الميتافيزيقيا فى تحديد معنى قدم الأشياء، ويتحول المنطق من لغوى نفسى إلى لغوى فلسفى ميتافيزيقى وجودى[4]. والرسالة الثانية عشر "فى معنى العبارة" لا جديد فيها، مجرد انتظار مؤقت حتى يتم الانتقال من مستوى إلى آخر، مجرد عرض للمنطق القديم قبل إعادة بنائه فى

---

(١) النسبة بينهما ٥:٩ أى أكثر من النصف بقليل.

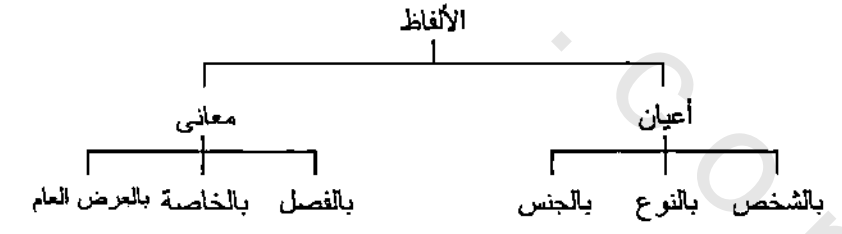
(٢) وهذا هو الاشكال فى الفلسفة الغربية، هل يرد المنطق إلى الرياضه فى المنطق الرياضى أو ترد الرياضة إلى المنطق فى المنطق الرمزى.

(٣) الرسائل جـ١/٣٩٠-٤٠٣.

(٤) السابق ص ٤٠٤-٤١٣.

لحظة أخرى وفى مرحلة جديدة[1]. والرسالة الثالثة عشر عن معنى التحليلات الأولى يظهر البحث عن العلة، والصلة بين المنطق والفلسفة والاعتماد على العقل[2]. وفى الرسالة الرابعة عشر عن معنى أنالوطيقا الثانية، وهى أطول الرسائل وأكثرها فصولا تظهر حاجة الانسان إلى استعمال القياس. كما تكشف عن أوجه الخطأ فيه عند العقلاء والفلاسفة، وكيفية اعوجاجه والتحرز منه. وتتدخل موضوعات نظرية العلم مثل معقولات الحواس وأوائل العقول والمعلومات، وأن علة الشيء من ذاتياته، والمقدمة كلية، والحكم بالصفات الذاتية. وتتحول نظرية العلم إلى نظرية فى التعليم، وهو مصطلح شيعى[3]. ثم يتم تطبيق القياس على موضوعات معينة مثل المعلول والعلة، وسبق العلة للمعلول، وعدم استعمال الأعراض فى البرهان، والبرهنة على أنه ليس فى العالم خلاء ولا ملاء، ومعنى قول الحكماء إن العالم قديم أو محدث. فيتحول منطق اللغة النفسى إلى منطق وجود. وترتبط الروحانيات بالالهيات. وتتفاوت الحيوانات فى الحواس ومعلوماتها. والانسان إذا ارتقت نفس صار ملكا. والمعلومات البرهانية مقدمة للأمور الروحانية[4].

فى الرسالة العاشرة عن "المدخل" ينقل الاخوان فيها مبحث الكليات الخمس من المستوى العقلى الصورى إلى المستوى الحسى اللفظى. إذ تشير الألفاظ إما إلى أعيان أو إلى معانى. والأعيان إما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس. والمعانى إما بالفصل أو بالخاصة أو بالعرض العام. فالشخص المعين جزء من الألفاظ. فاللغة تشير إلى عالمين، المعانى والأعيان.



(١) السابق ص ٤١٤-٤١٩.
(٢) السابق ص ٤٢٠-٤٢٨.
(٣) السابق ص ٤٢٩-٤٥٢.
(٤) السابق ص ٣٩٨.

وفى مبحث الألفاظ يظهر الجانب الحسى اللغوى. فى كل لفظ هناك مسمى واسم، تسمية ومسمى، موصوف وصفة، وصف وواصف. المسمى هو الأصل، والصور تبدأ من الأعيان. فاللغة تحيل إلى العالم، اللغة منزل الوجود[1]. وفى دلالة الألفاظ على المعانى هناك الأسماء المشتقة والأسماء المتواطئة المتفقة فى اللفظ والمعنى، والأسماء المتباينة فى اللفظ والمعنى، والأسماء المترادفة المختلفة فى اللفظ المتفقة فى المعنى، والأسماء المشتركة المتفقة فى اللفظ المختلفة فى المعنى.

ثم تتحول الألفاظ إلى أجناس وأنواع أى إلى ألفاظ كلية تحدد معانى الأشياء وتراتب الوجود. إذا عدم الجنس عدم جميع أنواعه، فالجنس أعلى من النوع وأشمل منه. وإذا عدم النوع عدم جميع أشخاصه، فالنوع أعلى من الأشخاص وأشمل منها. وليس من الضرورى إذا وجد الشخص وجد النوع أو إذا وجد النوع وجد الجنس. فالأعلى يحتوى الأدنى، والأدنى لا يحتوى الأعلى، العقلى يحتوى الحسى ولا يحتوى الحسى العقلى[2]. والأجناس أربعة، ثلاثة يستعملها صاحب اللغة. الأول جنس البلدى، والثانى جنس الصناعى، والثالث جنس النسبى، والرابع يستعمله الفيلسوف فى أقاويله. وهو عشرة ألفاظ كما هو الحال فى المقولات. هناك إذن صلة بين الأجناس والمقولات هى اللغة[3].

ولما كانت اللغة تحيل إلى عالم المعانى وعالم الأشياء وكانت المعانى أجناسا وأنواعا فان الأشياء جواهر وأعراض لأن الصورة إما مقومة وهى الجواهر أو متممة وهى الأعراض. والله ليس كذلك. فالله هنا يقوم كفكرة محددة للمنطق. وكما يرتبط المنطق بمستويات اللغة والفكر والوجود فانه يحيل أيضا إلى الالهيات.

٢ – **المنطق النفسى الفلسفى**. ويظهر المنطق النفسى الفلسفى فى موضوع صلة اللفظ بالمعنى، اللغة بالفكر. فالمنطق نوعان. منطق لغوى للفظ ومنطق فكرى للمعنى. والدليل على ذلك أكثر الكلام فى النفوس[4]. علم المنطق اللغوى يبحث فى الكلام وتصاريفه وما يدل عليه من المعانى. والمنطق الفكرى روحانى معقول. تصور النفس

---

(١) هذا هو التعبير الشهير عند هيدجر فى الفلسفة الغربية.

(٢) هذه من ضمن مقولات كانط فى "نقد العقل الخالص".

(٣) السابق ص ٣٩٢–٣٩٩/٤٠٣.

(٤) السابق ص ٣٩٠–٣٩٢.

معانى الأشياء فى ذاتها ورؤيتها لرسوم المحسوسات فى جوهرها وتمييزها لها فى فكرتها. وهو منطق الحدود. ويسمى هذا المنطق الفكرى الذى يبحث فى كيفية إدراك النفس معانى الموجودات فى ذاتها بطريق الحواس، وكيفية انقداح المعانى فى فكرها من جهة العقل وهو الوحى والالهام، والتعبير عنها بألفاظ بأية لغة هو المنطق الفلسفى.

المنطق اللفظى أمر جسمانى، ظاهرى جلى محسوس. وضع للناس كى يعبر به كل إنسان عما فى نفسه من المعانى لغيره من السائلين والمخاطبين. فالمنطقى اللفظى هو أداة الاتصال. المنطق الفكرى هو الأصل، والمنطق اللفظى هو الفرع. المعنى أصل، واللفظ فرع، الحروف الفكرية الأصل، والحروف اللفظية الفرع نظرا لأولوية المعنى على اللفظ واستقلاله عنه[1].

الكلام فى الفؤاد واللفظ فى اللسان[2]. اللفظ دال على المعنى فى النفس. اللفظ سمة دالة على المعنى فى النفس. اللفظ هو الجسد والمعنى هو الروح. والمعنى بلا لفظ روح بلا جسد، واللفظ بلا معنى جسد بلا روح[3].

والحروف إما خطية أو لفظية أو فكرية انتقالا من العين إلى الأذن إلى القلب، من البصر إلى السمع إلى الفؤاد، من الصورة إلى الصورة والصوت إلى الصورة الروحانية. والأدنى دليل على الأعلى. الفكرية الأصل والخطية واللفظية فرعان. المعنى فى الشعور سابق على الحرف فى اليد، واللفظ فى اللسان.

والمعنى هو العلم، صورة المعلوم فى نفس العالم. كما أن الصفة إخراج الصورة من نفس الصانع ووضعها فى الهيولى. المنطق والطبيعيات علم واحد، إلباس المعنى

---

(١) السابق ص ٣٩٣/٣٩٨.

(٢) ويذكر فى الموروث دائما هذا البيت، السابق ص ٣٩٣.

إن الكلام لفى الفؤاد وانما ∴ جعل اللسان على الفؤاد دليلا

(٣) الرسائل جـ١/٣٩٤/٣٩٨-٤٠٠/٤١٣.

اللفظ، وإلباس الصورة الهيولى. المعانى صور ورسوم فى النفوس الجزئية، تأتى من الهيولى عن طريق الحواس. نفس العالم عالمة بالفعل، ونفس المتعلم عالمة بالقوة، والتعليم خروج ما بالقوة إلى ما بالفعل. العلم هو النفس الكلية. لذلك كانت الأقاويل فى النفوس نوعان: صالحة وفاسدة. الكلام الصالح مثل المديح والثناء والمواعظ. والكلام الفاسد مثل التهديد والسبب. وهنا يبدو مضمون الكلام معيارا للتصنيف، فالمنطق ليس فقط شكل الفكر، كما هو الحال فى المنطق الوافد، بل أيضا مضمونه.

وتبرز مصطلحات الموروث. فانقداح المعنى فى العقل يسمى الوحى والالهام. ومن ثم يدخل الوحى من حيث هو معنى ضمن نظرية المنطق الفلسفى، كما أفسح الكندى المجال للنبوة فى قسمة العلم وكما جعل ابن سينا الوحى مثل المنطق، كلاهما علم معيارى يعصم الذهن من الخطأ. بالعلم تحيا النفوس من موت الجهالة. وبه تنتبه من نوم الغفلة(١).

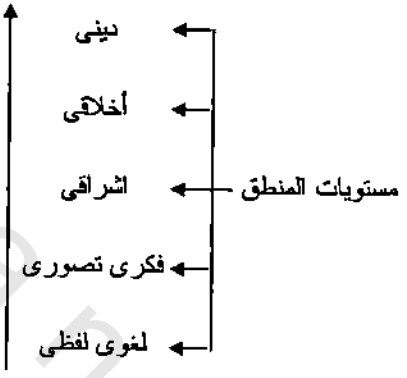
ولو استطاع الناس فهم بعضهم البعض، المعانى التى فى النفوس دون ما حاجة إلى ألفاظ لما احتاجوا إلى الأقاويل. وهى أصوات مسموعة، فيها كلفة على النفوس من تعليم اللغات، وتقويم اللسان، وإفصاح البيان. ونظرا لأن النفس مغمورة بالجسد لا ترى إلا من خلاله فكذلك المعنى فى حاجته إلى اللفظ، والتعبير عن معانى النفوس بأدوات وآلات مثل اللسان والشفتين واستنشاق الهواء. ومن ثم لزم النطق اللفظى وتعليمه والنظر فى شرائطه. أما النفوس الصافية من أجسادها فلا تحتاج إلى الكلام والأقاويل كى تفهم بعضها البعض من المعانى والأفكار التى فاضت عليها النفوس الفلكية لأنها صفت من درك الشهيات، ونجت من بحر الهيولى واسم الطبيعة، واستغنت عن الكون مع الأجسام والظلمة وعالم الكون والفساد، وارتفعت إلى أفق العالم العلوى، وسرت فى الجواهر النيرة الشفافة. فاذا لم تقرن النفوس بالأجسام لم تحتج إلى كتمان أسرارها وإخفاء ما فى ضمائرها. واذا كانت صافية وبريئة تحرق بالجواهر النيرة التى يتراءى فيها الكل فى الجزء كالمرآة، وكما تعكس العين الواحدة صور الكل دون إخبار ولا سؤال. هنا يجمع المنطق الاشراقى بين المنطق الحسى والمنطق العقلى دون ما حاجة إلى لغة ويكون مسار المنطق من الصورى إلى النفسى، ومن النفسى إلى الاشراقى كما هو الحال فى مسار الرياضيات. ولا صلة لذلك كله بايساغوجى بل هو أقرب إلى

---

(١) السابق ص ٣٩١/٣٩٩.

المنطق التعليمى التربوى.

ثم تتم مخاطبة القارىء لكى ينتقل إلى المنطق الأخلاقى الدينى ودعوته إلى الاجتهاد فى كسب المعلومات كى تصبح أفعاله حكمة أزلية لأنها القنية الروحانية. كما يجتهد أبناء الدنيا فى اكتساب المال الذى هو القنية الجسدية. وكما يتحكم المال فى الدنيا وطيب العيش يتحكم العلم فى النفس ولذات الآخرة. وبالعلم يتفاضل الناس، ويتم التقرب إلى الله. ويهدى العلم إلى طريق ملكوت السماء ويعين على الصعود. وهنا تبرز الحاجة إلى المنطق.



ثم ينتقل المنطق النفسى إلى مستوى المنطق الاشراقى الذى يغمر كل المستويات الأخرى من أول عالم الأعيان والصور حتى عالم النفوس الكلية. الأشياء كلها، صورا وأعيانا، غيريات أفاضها الله على العقل الفعال. وهو جوهر بسيط مدرك لحقائق الأشياء. ثم فيض العقل الفعال على النفس الكلية الفلكية، نفس العالم بأسره. ثم تفيض النفس الكلية الفلكية على الهيولى الأولى. ثم تفيض الهيولى الأولى على النفس الجزئية البشرية التى تحمل تصورات الناس وأفكارهم بعد إدراكها بطريق الحواس.

الله
↓
العقل الفعال
↓
النفس الكلية الفلكية
↓
الهيولى الأولى
↓
النفس الجزئية البشرية

وعلاقة الأعلى بالأدنى هى علاقة الفعل بالقوة، وعلاقة الأدنى بالأعلى علاقة القوة بالفعل. وعلاقة النفس الكلية الفلكية بالنفس الجزئية البشرية علاقة الفعل بالقوة. كلما قربت القوة من الفعل كانت أكثر تشبها بها. لذلك قيل فى حد الفلسفة أنها التشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية. ومن ثم يصب الوافد فى الموروث ويصبح جزءا منه. والغريب فى مراتب الفيض ظهور مرتبة خاصة هى الهيولى الأولى بدلا من المادة، وانقسام النفس إلى كلية فلكية وجزئية بشرية. وهو ما يسمى بلغة العصر الوعى الشامل والوعى الفردى. وكيف تفيض النفوس الكلية الفلكية على الهيولى الأولى؟ كيف يفيض الوعى على اللاوعى؟ نظرية الفيض إذن ليست فقط بين الطبيعيات والالهيات ولكنها أيضا فى المنطق. فهى نظرية معرفية بقدر ما هى نظرية وجود.

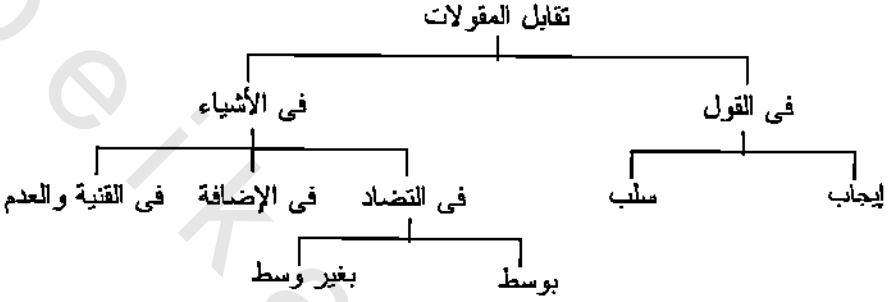
٣- **المنطق التعليمى**. وفى الرسالة الحادية عشرة عن "المقولات" يظهر المنطق التعليمى. ويسميها الاخوان الأجناس لبيان مدى التداخل بينها، ومحاولة إيجاد أنواع جديدة من العلاقات بينها. فالأجناس تنقسم إلى أنواع حتى يبدو الانتقال طبيعيا من المدخل إلى المقولات، وليكون إرشادا للمتعلمين إلى أحد طرق التعاليم. وهنا يبدو علم التعاليم أى العلم الرياضى ضاما لعلم المنطق. الغاية منه التعليم والتدريب على الفكر وليس الفكر ذاته. فالمنطق مثل الرياضة آلة للعلم.

وطرق التعالم أربعة أنواع: التقسيم والتحليل والبرهان والحدود. ويعنى الاخوان بالتقسيم القسمة وهى أساس الكليات الخمسة والأجناس العشرة. والتحليل هو القياس، والبرهان. وتأتى الحدود فى النهاية وكأن غاية المنطق بما فى ذلك القياس والبرهان هو الوصول إلى الحد. منطق الحد هو الغاية من منطق التصديق. والحد هو الذى يفيد التصورات، والتصورات تفيد التصديق، والتصديق يفيد الحد، وهو الدور الذى لاحظه ابن تيمية بعد ذلك فى نقض المنطق.

ومن أجل التعلم، ونظرا لأن الأجناس العشرة لا يمكن احتواؤها إلا بمنطق للعلاقة أو بمنطق التشبيه والصورة وهو القياس التمثيلى من أجل التقريب إلى الافهام فان المقولات العشر تشبه بستانا به عشر أشجار، على كل منها فروع وأغصان، وعلى كل غصن قضبان، وعلى كل قضيب أوراق. وتحت كل ورقة أنوار وثمار. وكل ثمرة لها طعم ولون ورائحة فريدة. هنا يظهر منطق الهوية والاختلاف والوحدة والتعدد. والنفس

صاحب البستان تأكيدا على المنطق الشعورى. فالمقولات العشر غرس فى النفس وليست فى العقل. وقسمتها فى النفس مثل الشجرة فى الطبيعة بما فيها من ألوان وأزهار وواح وأنوار، وجنات الحكيم، وفواكه النفوس، ونزه الأرواح. العلوم بساتين النفوس، وفنون معانيها، وفوائدها ألوان الثمار، والعلوم غذاء النفس، كما أن الطعوم غذاء الجسد[1].

ولتحديد علاقة الأجناس العشرة يحاول الاخوان إيجاد منطق للتقابل بينها على النحو الآتى:

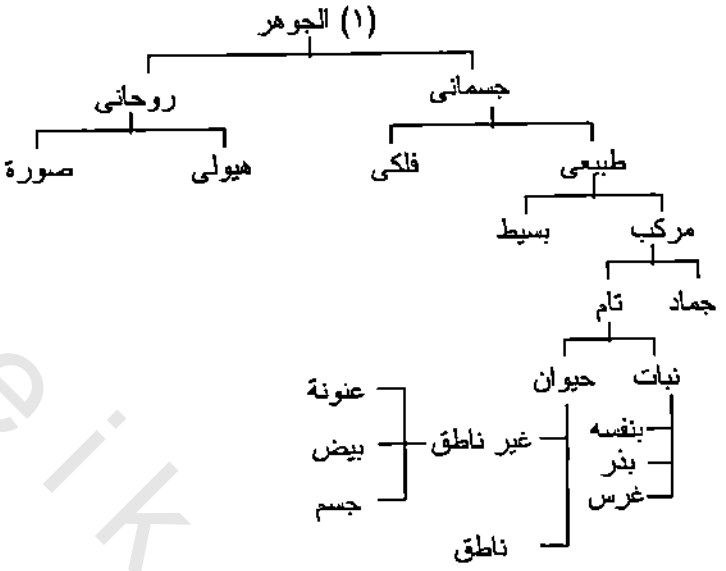


وهنا يبدو المنطق اللغوى الحسى فى قسمة التقابل إلى تقابل فى القول وهو اللفظ وتقابل فى الأشياء وهو الحس مع استبعاد العقل. وفى القول يظهر التقابل فى الايجاب والسلب، فى الاثبات والنفى على ما هو معروف فى منطق القضايا، ويظهر التقابل فى الأشياء فى التضاد بواسطة أو بغير واسطة، والاضافة والقنية أى الوجود والعدم، ولفظ قنية الذى اشتقه الكندى مازال مستعملا. والوجود والعدم هى نفسهما متضادان، تضادا فى تضاد.

وتتفاوت قسمة المقولات العشر فى الحجم. أكبرها الأربعة الأولى، الجوهر ثم الكم ثم الكيف ثم الاضافة. ثم تصغر باقى المقولات الست، المكان (الأين)، والزمان (المتى)، والنصبة (الوضع)، والملكية، وأن يفعل، وأن ينفعل. ويتناول الأخوان المقولات العشر واحدة تلو الأخرى عن طريق التقسيم على النحو الآتى:

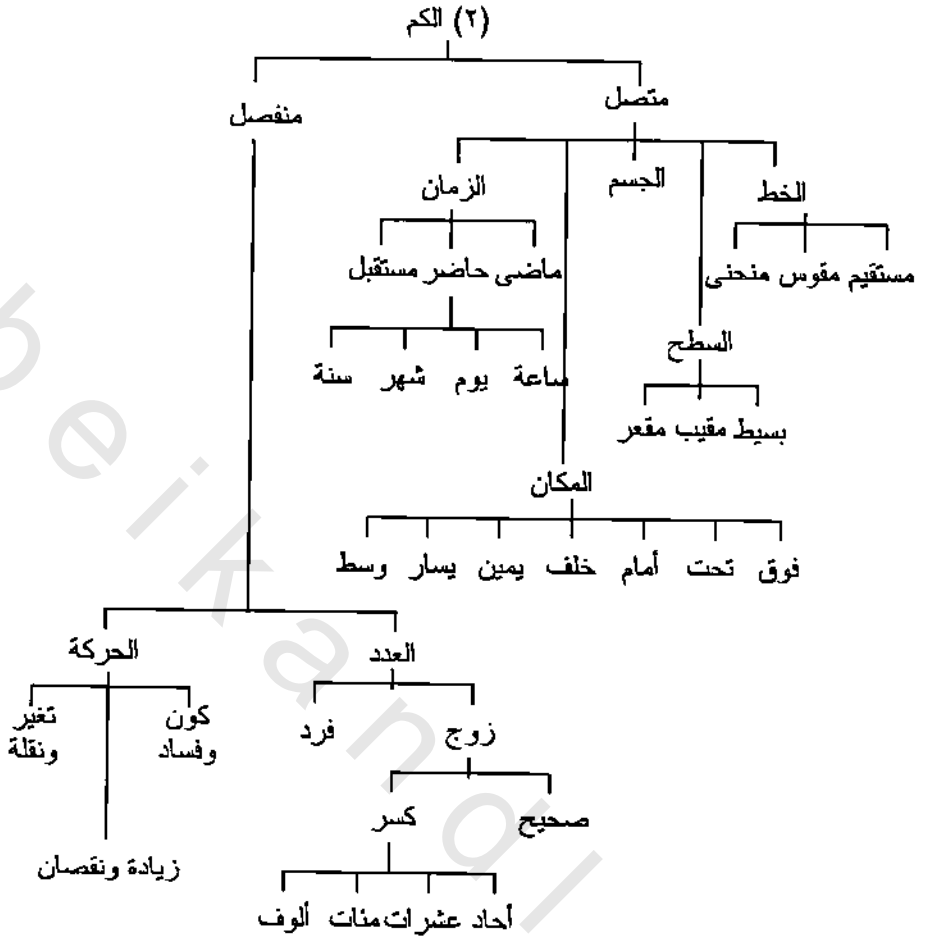
---

(١) السابق ص ٢٥/٤٠٨-٤١٣.



ويتضح من هذه القسمة إحالة المنطق إلى الطبيعيات والالهيات المنطق جسمانى وهو الطبيعيات، وروحانى وهو الالهيات. كما تطول قسمة الجوهر الجسمانى إلى ست مراحل فى حين تقصر قسمة الجوهر الروحانى إلى ثلاث فقط. ولا تذكر أى من الأعراض التسع. ويتجاوز الاخوان صورة المركز والدائرة كصورة ذهنية للعلاقة بين الجوهر والأعراض[١].

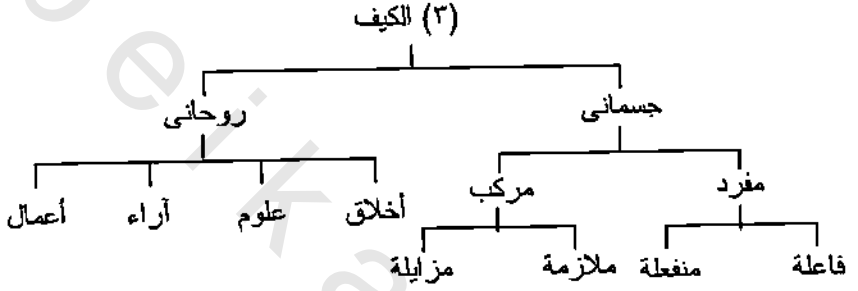
(١) السابق ص ٤١١-٤١٢.



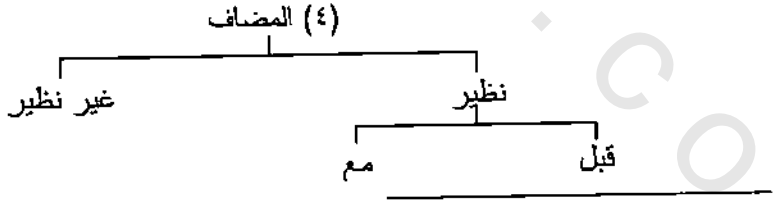
الكم متصل أو منفصل. والمتصل أقرب إلى الطبيعيات، والمنفصل أقرب إلى الرياضيات. المتصل خط وسطح وجسم ومكان وزمان. وهنا تتداخل الرياضيات مع الطبيعيات. وكل منها ينقسم إلا الجسم. والمكان ثنائيات ثلاث، فوق وتحت، وأمام وخلف، ويمين ويسار ثم وسط بمفرده مع أنه ثنائى مع الطرفين. والزمان ماضى وحاضر ومستقبل، ثم قسمة الحاضر رباعيا إلى ساعة ويوم وشهر وسنة مع أن قبل الساعة الدقيقة والثانية. والعدد زوج وفرد. والزوج صحيح وكسر مع أن الفرد أيضا صحيح وكسر. والكسر رباعى القسمة، أحاد وعشرات ومئات وألوف ثم عشرات الألوف ومئات الألوف والمليون وعشرات المليون ومئات المليون والبليون ثم عشرات البليون إلى مالا نهاية.

obeikandl.com

ثم تأتى تحليلات جانبية دالة مثل قسمة القدم وهو من مقولات الزمان إلى قدم بالذات مثل العلة والمعلول، وبالمرتبة مثل الأعداد، وبالشرف مثل الشمس والقمر، وبالطبع مثل الحيوان والانسان، وبالزمان. وهى دلالة بين الطبيعيات والالهيات فى موضوع قدم العالم وحدوثه. كما يحيل المنطق إلى الطبيعيات والالهيات، تحيل الالهيات والطبيعيات إلى المنطق. وتظهر بعض الجوانب الالهية صراحة مثل تعلق الأشياء مع بعضها البعض فى البقاء والدوام علي العلة الأولى وهو البارى كتعلق الأعداد طبقا لظاهرة التشكل الكاذب[1].



وهنا تتداخل قسمة الكيف مع الجوهر من جديد. وتتكرر نفس القسمة لكل منها إلى جسمانى وروحانى وكأنه حدس مسيطر. وتتكر قسمة الجسمى فى كل منهما إلى مفرد (بسيط) ومركب. وتزيد قسمة الكيف الجسمانى إلى مرتين عن قسمة الكيف الروحانى، مرتبة واحدة. وينقص قسمة الكيف الروحانى إلى أخلاق وعلوم وآراء وأعمال النسق، هل هى قسمة علوم أو صفات، نظر أو عمل أم أقسام الحكمة[2]؟



(١) السابق ص ٤٠٤.

(٢) يسهل الرسم الرأسى لأنه ممكن، الطبيعى إلى أسفل والروحانى إلى أعلى فى حين يصعب الرسم= = الأفقى لأنه لا توجد أعلى وأدنى بل يمين ويسار. لذلك قام اليمين بوظيفة الأدنى واليسار بوظيفة الأعلى. ومع ذلك يصعب إيجاد ترتيب واضح لعلاقات الشرف الأعلى والأدنى مثل قسمة الكيف الجسمانى والكيف الروحانى.

وواضح أن الاضافة تقوم إما على منطق الهوية والاختلاف فى قسمتها إلى نظير وغير نظير أو على الزمان فى قسمة النظير إلى قبل ومع مع إيثار قبل على بعد، بالاضافة إلى قسمة النظير فى مرحلة تالية وعدم قسمة غير النظير[1].

(٥) المركبة (الأين)

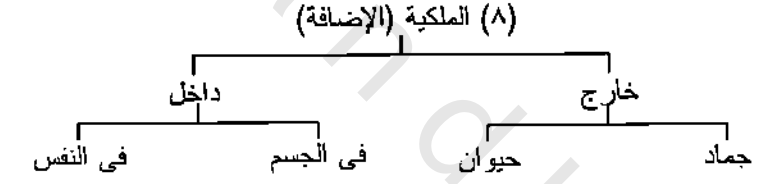
وتنعدم القسمة فيه. وهى مقولة مركبة من الجوهر والمكان[2].

(٦) الزمان (المتى)

وقد تم تحليله مع الكم مما يدل على تداخل المقولات، وإمكانية ردها إلى قسمة أقل من عشر. فالزمان حالة من حالات الكم.

(٧) النصبة (الوضع)

وهو تركيب جوهر مع جوهر مما يدل على إمكانية رد هذه المقولة إلى مقولة الجوهر.

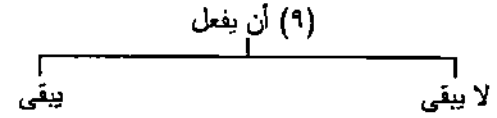


وتعود القسمة فى الملكة وهى الملكية، إضافة جوهر إلى جوهر مما يدل على إمكانية ردها أيضا إلى مقولة الجوهر. والملكية فى الداخل فى الجسم حسن وجمال ورونق، وفى الداخل فى النفس، علم وعقل وحلم. الجمال فى الجسم وليس فى الروح. وهى قسمة ذات مرتبتين متساويتين.

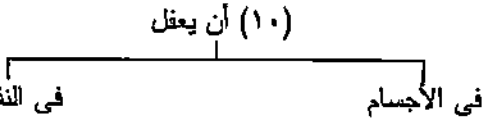
---

(١) يسمى قبل ومع فى اللسانيات المعاصرة التتابع الزمانى Diachronism، والمعية الزمانية Synchronism.

(٢) الرسائل جـ١/٤٠٨-٤١١.



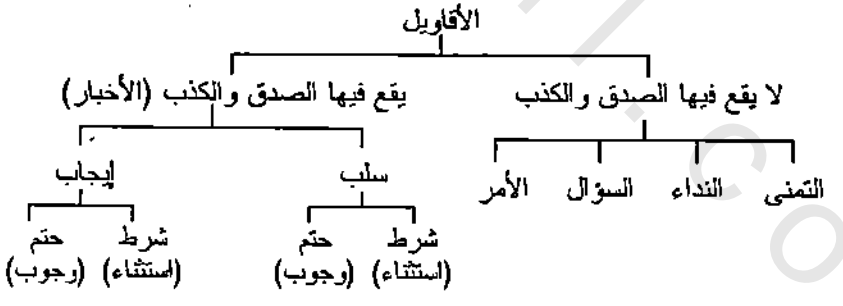
وهى قسمة ذات مرتبة واحدة



وهى نفس قسمة الملكة فى الداخل مما يدل على إمكانية رد المقولات العشر إلى عدد أقل كما لاحظ الاخوان بعد ذلك وردها إلى طرق التعليم الأربعة فى البداية.

٤- **منطق القضايا.** وتبدأ الرسالة الثانية عشرة عن "العبارة" عودا إلى المستوى اللغوى. فاللغة اسم وفعل وحرف. والاسم كل لفظ دال على معنى بلا زمان. والفعل كل لفظ دال على معنى في زمان. الفرق بين الاسم والفعل هو غياب الزمان وحضوره مما يدل على ارتباط المنطق بالنحو كما هو الحال فى المناظرة الشهيرة بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس[1].

ومن اتساق الأسماء والكلمات (الأفعال) تنتج الأقاويل على النحو الآتى:



(١) انظر دراستنا "جدل الواقد والموروث، قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة ص ٩١-١٠٦.

فالأقاويل إما انشائية أو خبرية[1]. والانشائية تمنى ونداء وسؤال تعبيراً عن الذات أو نداءاً للآخر. والخبرية يمكن التحقق من صدقها أو كذبها، سلبا أم ايجابا. وكل منهما شرط وحتم أى استثناء ووجوب. تنقسم الأشياء مرة واحدة فى حين ينقسم السلب مرتين. والحكم هو وسيلة التحقق من الصدق والكذب. وهو نوعان. الأول عندما يكون الصدق والكذب فيه ظاهران وهو غير محتمل التأويل. ومحصور بسور. والثانى عندما يكونان خفيين. وهو محتمل التأويل وغير محصور بسور، مخصوصا كان أو مهملا. وقد يكون السور كليا أو جزئيا. وتحصل الأسوار الصفات للموصوفات. والصفة هو المحمول، والموصوف هو الموضوع. والحكم على ثلاثة أنواع، الأول الحكم بالقول على موصوف بصفة فى قضية ثنائية. والثانى الحكم بالقول على موصوف بصفة ومقرون به أحد الأزمنة فى قضية ثلاثية. والثالث الحكم بالقول على موصوف بصفة ومقرون بأحد الأزمنة وإحدى الجهات، الواجب والممكن والمستحيل فى قضية رباعية[2].

وتتكون كل قضية من حدين، موضوع ومحمول. ويمكن قلب الموضوع محمولا والمحمول موضوعا. والسلب والإيجاب حكمان متناقضان. وقد يكونان جزئين أو كليين. وتختلف القضايا من حيث الكيفية إيجابا وسلبا، ومن حيث الكمية كلا وجزءا. وإذا كان الاختلاف كما وكيفا فهو التناقض. وإذا كان كيفا فقط فهو التضاد. والتضاد أحد أشكال التقابل مع التتالى.

ويبدو المنطق التقليدى فى أبحاث العبارة. وتشبه تحليلات الأصوليين مع إدخال بعد التأويل. ومع ذلك تظهر على استحياء بعض الدلالات الالهية مثل القدم وشبهات الميتافيزيقا فيه، قدم الوجوب بالنسبة إلى الامكان، وقدم الامكان بالنسبة إلى الامتناع. وهو حكم قيمة يستند إلى الالهيات المتضمنة وراء المنطق. وعلى المستمع أن يلزم القائل ما يوجبه قوله ويطالبه به لا بما فى ضميره لأن الضمائر لا يطلع عليها إلا الله. فالمنطق تحليل لأقوال وليس استشرافاً لضمائر[3].

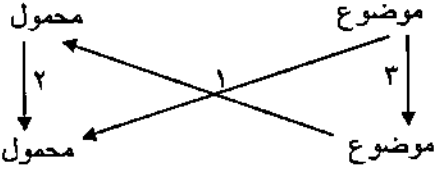
---

(١) انظر دراستنا "جدل الواقد والموروث، قراءة في المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة ص ٩١-١٠٦.

(٢) السابق ص ٤١٤-٤١٥.

(٣) السابق ص ٤١٦/٤١٩.

والرسالة الثالثة عشرة عن التحليلات الأولى أى القياس فى المنطق القديم. وتسمى كل قضيتين مقترنتين ينتج عنهما حكم آخر مقدمتان والحكم نتيجة. وشرط الاقتران هو الاشتراك فى حد والتباين بحدين آخرين فى أشكال ثلاثة. ولا يشير الاخوان إلى الشكل الرابع.



وهذا هو القياس المنتج. فليس كل اقتران منتج. ومقدمات الشكل الأول منتجة كلها كلية أو جزئية، سالبة أو موجبة. ربما تكون المقدمات صادقة، ونتائجها كاذبة أو تكون كاذبة ونتائجها صادقة. وقد تكون المقدمات والنتيجة كاذبة كلها أو صادقة كلها. يمكن معرفة الصدق والكذب فى الشكل، اتساق المقدمات مع النتائج، وهو أحد ضروب الاستدلال، وظيفة النطق التحرز من الخطأ. وقد ينشأ الغلط عن جهل أو عن علم وقصد. لذلك وضع أرسطو سبعة شرائط حتى لا يستعمل قياس برهانى من مقدمتين سالبتين لا كليتين ولا جزئيتين ولا مهملتين ولا جزئية ولا خاصية. يقتصر على استعمال المقدمات الصادقة ذات النتائج الصادقة مضمونا وشكلا. فالبرهان المنطقى مماثل للبرهان الرياضى. هنا يدخل الوافد داخل الموروث كجزء من النسق. ثم يحول الاخوان مبحث القياس من المستوى الصورى إلى المستوى المادى، انتقالا من المنطق إلى الطبيعة. فالقياس المنتج والاقتران مثل تزويج الحيوان الذكور للاناث وإنتاج الأولاد. وليس كل اقتران منتجا كما أن ليس كل تزويج يكون ولودا[١].

والمنطق ميزان الفلسفة، وأداة الفيلسوف. ولما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين. قيمة المنطق أنه أصح أداة لأشرف غاية وهى الحكمة. المنطق معيارى، إعمال للعقل وتحرى للصواب[٢].

---

(١) السابق ص ٤٢١-٤٢٥.

(٢) السابق ص ٤١٤/٤٢٧-٤٢٨.

ثم يظهر البعد الالهى فى المنطق. فالله هو الذى نصب المعايير والمقاييس والموازين فى النفس. وهى حكام بين الناس نصبها الله بين خلقه قضاة وعدولا تحكم فيما يختلف فيه الناس بالحرز والتخمين وحتى يحكموا بالحق، ويقضى الأمر ويفصل الخطاب، ويرتفع الخلق. وظيفة المنطق مثل وظيفة الوحى، عصمة الذهن من الخطأ كما هو الحال عند ابن سينا. وإذا كان حد الفلسفة هو التشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية فلأن الله لا يقول إلا الصدق، ولا يفعل إلا الخير. صدق المنطق يرجع إلى الصدق الالهى[1]. كما أن اختلاف العلماء فيما يدعون من الحق والباطل والصواب والخطأ الذى فى ضمائرهم لا يتبين إلا فى أقاويلهم، صادقة أم كاذبة[2].

٥- **منطق البرهان**. وفى الرسالة الرابعة عشرة عن البرهان "التحليلات الثانية" فى المنطق القديم يعيد الاخوان التذكير بطرق التعليم الأربعة التى سلكها الفلاسفة لمعرفة حقائق الأشياء: القسمة، والتحليل، والحد، والبرهان. الحد طريق إلى معرفة التصورات بالرغم مما فى ذلك من دور كما لاحظ ابن تيمية لأن الحد لا يعرف إلا بالتصورات أيضا.

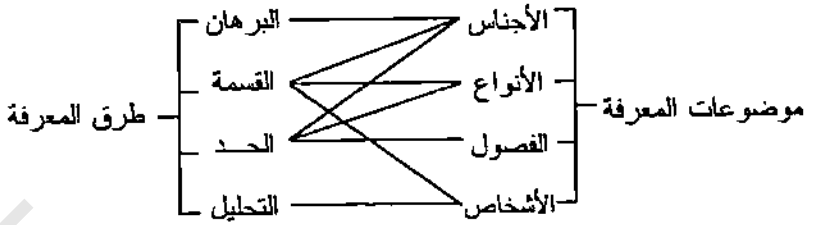
وإذا ما تم تطبيق القسمة على الموجودات ظهرت أربعة أنواع: جنس ونوع وفصل وشخص. الطريق إلى معرفة كل واحد غير الطريق إلى معرفة الآخر. القسمة تعرف حقيقة الأجناس من الأنواع، والأنواع من الأشخاص. وبالتحليل تعرف حقيقة الأشخاص. وبالحدود تعرف حقيقة الأنواع من أى جنس وبكم فصل بأوجز الألفاظ. وبالبرهان تعرف حقيقة الأجناس، معرفة الصور المقومة التي هى ذوات أعيان موجودة، والفرق بينها وبين الصور المتممة لها التى هى كلها صفات لها ونعوت وأحوال ترادفت عليها. وهى موصوفة بها، لا تميزها الحواس لأنها مغمورة تحت هذه الأوصاف. وقد عرفت المقولات بالقسمة من قبل، كما تعرف الأشخاص بالتحليل. أما الأنواع والأجناس فتعرف بالحدود والبرهان فى التحيلات الثانية. وقد تكون طريقة التحليل أقرب إلى أفهام المتعلمين لأنه الطريق إلى معرفة الأشخاص، وهى الأمور الجزئية المحسوسة. أما طريقة الحد وطريقة البرهان فهما أدق وألطف تعرف بهما الأنواع والأجناس. التحليل

---

(١) وهى نظرية معروفة عند ديكارت فى المعرفة وكانط فى الاخلاق فى الفلسفة الغربية.

(٢) الرسائل جـ١/٤٢٥.

والقسمة للموجودات، والحدود والبرهان للمعقولات.



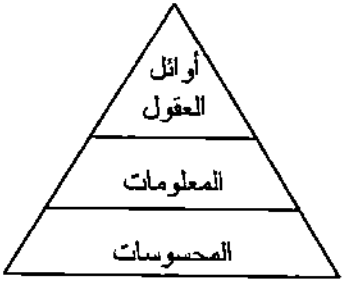
ولا يوجد تطابق تام بين منهج المعرفة وموضع المعرفة. فبينما بالتحليل يعرف حقيقة الأشخاص، وبالبرهان تعرف حقيقة الأجناس إلا أنه بالقسمة تعرف حقيقة الأجناس من الأنواع، والأنواع من الأشخاص. القسمة طريق لمعرفة ثلاثة أنواع من الموجودات. وبالحدود تعرف حقيقة الأنوع من الأجناس أى نوعين من الموجودات بالإضافة إلى الفصول ومتداخلة مع القسمة. وكما تسمى الخواص الأشخاص تغيب الإشارة إلى العرض العام فى هذه البنية الأولى[1].

ويضم البرهان بعد إعادة قراءة المقولات القياس والبرهان معا. القياس تأليف المقدمات، واستعماله استخراج نتائجها. وهو ما يحتاجه الإنسان. وهى مأخوذة من المعلومات فى أوائل العقول المأخوذة بدورها من طرق الحواس. فهى معقولات الحواس. ونسبة المعلومات التى يدركها الإنسان بالحواس الخمس بالإضافة إلى ما ينتج عنها فى أوائل العقول كثيرة. العقل تجريد من الحس. كما أن نسبة المعلومات التى فى أوائل العقول بالإضافة إلى ما ينتج عنها بالبراهين والقياسات من العلوم كثيرة لأن أوائل العقول تجريد من المعلومات على نحو هرمى ثلاثى. هذه المعلومات التى تسمى أوائل العقول تحصل عليها نفوس العقلاء باستقراء المحسوسات، واحدة وراء الأخرى. فمن أوائل العقول أن المعلول لا يوجد قبل العلة. وأوائل العقول بالسوية لا يختلف العقلاء فيها ثم يقاس عليها ما يختلفون فيه. وقد تكون أوليات العقول هى المبادئ العامة التى يرتكز عليها كل فكر دينى أو فلسفى. ولا ضير أن تكون مستقاة من الحس. فالوحى يجمع بين

---

(١) السابق ص ٣٢٩-٣٣٢.

التنزيل والتأويل، بين خصوص السبب وعموم الحكم[1].



وتدرك الحواس أن الأشخاص مركبة من جواهر بسيطة فى أماكن متباينة وبأعراض جزئية فى محال متميزة. هى أعيان غيريات موجودة. لا تعلم كمياتها وكيفياتها إلا بالقياسات الموضوعية المركبة. ولكل جنس من المحسوسات حاسة[2]. وتحصل هويات الأشياء فى النفوس بطريق الحوار، وماهياتها بطريق الفكر والروية والتمييز فالادراك إدراكان: حسى وعقلى. وبذلك تصبح النفوس عاقلة. وتتفاوت مراتب العقلاء فى المحسوسات والمعقولات. من كان منهم أعظم نظرا وأحسن تأويلا، وأجود تفكرا، وألطف روية، وأكثر اعتبارا كانت الأشياء التى تعلم ببداية العقول فى النفوس أكثر ممن كان ساهيا لاهيا، مشغولا بالملذات الحسية. فالأخلاق شرط المنطق[3]. كما تتفاوت الحيوانات فى المحسوسات وإدراكاتها. من الحيوان ماله حاسة واحدة. ومنه ما له حاستان أو له أكثر من حاسة كانت محسوساته أكثر.

ولما كان المنطق معيارا للعلم فانه من الضرورى التحرز من الوقوع فى أخطائه واعوجاجه عند المستعمل الجاهل أو عند العقلاء والفلاسفة سواء قبل البحث والكشف أو بعد التجربة والتحقق، لا ينقل عنها لا العقلاء ولا العلماء ولا الحكماء. وأوهامه مثل أوهام التربية والتعليم، بالرغم من أن القياس مفطور فى النفس مثل الوحى، مثل بديهيات إقليدس من كثرة الإشارة إليه. الإنسان مطبوع على استعمال القياس منذ الصبا. كما أنه مجبول على استعمال الحواس بلا فكر ولا روية . وأول الأخطاء قياس الكل على الجزء.

---

(١) فى الفلسفة الغربية صراع بين المذهب الحسى الذى ينكر أوائل العقول والمذهب العقلى الذى ينكر بداهات المحسوسات طبقا للعقلية التجزيئية.

(٢) الرسائل جـ١/٤٣٢-٤٤١.

(٣) هذا ما عرفته بالتجربة أثناء الشباب، أن العاطفة النبيلة سبب إدراك الماهيات.

كما تخطىء المسحوسات إذا ما تم الحكم على حقيقتها بحاسة واحدة[1].

ولا تستعمل فى البرهان الأعراض اللازمة لأن علم الشىء من ذاتياته وكلية المقدمات. فالحكم فى البرهان بالصفات الذاتية الجوهرية، وهى ثلاثة أنواع: شخصية لا تصدق على الكل، ونوعية وجنسية فى البرهان، وان يكون المحمول فى الموضوع على نحو أولى.

وأوائل كل صناعة مأخوذة من أخرى قبلها فى الترتيب. لذلك تؤدى أجزاء المنطق بعضها إلى بعض. فصناعة البرهان وأوائلها مأخوذة من بداهات العقول. وهذه مأخوذة بدورها من الحواس. وهى نوعان: هندسية ومنطقية. ويقتضى النظر فى البراهين المنطقية النظر أولا فى البراهين الهندسية مما يبرر ضم الرياضى والمنطقى فى قسم واحد من الرسائل.

وتظهر موضوعات ما بعد الطبيعة فى أمثلة البرهان مثل البرهان على وجود النفس مع الجسم. إذ تكفى فى ذلك ثلاث مقدمات. وهى مقدمات مقبولة فى أوائل العقول، وينتج منها أن النفس جوهر، ومثل البرهان على أنه ليس فى العالم خلاء ولا ملاء، والبرهان على سؤال الحكماء هل العالم قديم أو محدث. ويستطيع البرهان تبرير أوهام الفكر الدينى وأخطائه مثل الظن بأن الله خلق العالم فى مكان وزمان قياسا على ما يوجد فى أفعال البشر وصنائعهم. والظن أن البارى له جسم فلا يوجد فاعل إلا وله جسم قياسا للغائب على الشاهد، وهو أساس الفكر الدينى. والارتياض فى العلم الالهى يثبت أن الامر ليس كذلك[2].

ويرتقى الإنسان فى درجات العلوم والمعارف حتى يصل إلى رتبة تسنح له فيها أمور يكون قد علم بها قبل البيان والكشف مثل ظنونه بالمحسوسات قبل معرفة حقائقها. وبلغة الأصوليين، التنزيل هو التأويل، والمعرفة البرهانية مثل المعرفة الكشفية. والنظر والذوق طريق واحد. ويستمر الإنسان فى الرقى إلى أن يصير ملاكا إذا سلك مذهب نفسه وتصرف فى أحوالها كما تصرف فى جسده فانه يبلغ أقصى درجات الإنسانية، وهى رتبة الملائكة. ويقترب من الله فيجازيه أحسن الجزاء. يسقط الإنسان عنه أوصافه

---

(١) الرسائل جـ١/٤٣٧/٤٣٩/٤٤٩-٤٥٠.

(٢) السابق ص ٤٤٢-٤٤٨.

الناقصة ويكتمل بما هو أفضل وأشرف. وكل من كانت معلوماته حقيقية كان أشبه بالملائكة وأقرب إلى الله. لا فرق إذن بين المعلومات البرهانية والأمور الروحانية. إذا استخرجت الأولي بالقياس واستنبطت نتائجها كثرت فى النفس فتصبح قوتها على الأمور الروحانية وهى صور مجردة عن الهيولى أكثر. فتتشبه بها، وتصير مثلها بالقوة. فإذا فارقت الجسد بعد الموت صارت مثلها بالفعل، واستقلت بذاتها، ونجت من عالم الكون والفساد، وفازت بالجنة، ودخلت فى عالم الأرواح، دار الحياة[1].

سابعا: المنطق المتكامل.

ويعنى المنطق المتكامل المنطق الناتج عن الجمع بين الوافد والموروث فى عمل إبداعى مستقل. فلا فرق فى الوظيفة بين المنطق والنحو. المنطق نحو اليونان، والنحو منطق العرب. ولا فرق فى الدور بين المنطق والوحى فكلاهما معيار يعصم الذهن من الخطأ. وقد بدأ ذلك بتمثل الوافد ثم إعادة إنتاجه من خلال الموروث كما هو الحال فى "أقيسة الرسول" وفى "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"[2]. ثم تأتى مرحلة ثانية فى صياغة منطق متكامل لا يكتفى بإعادة عرض المنطق الوافد بالمنطق الموروث بل يعيد صياغة المنطقين معا فى منطق واحد كما فعل الغزالى فى "محك النظر" و"معيار العلم" و"القسطاس المستقيم"[3]. ثم تأتى مرحلة ثالثة من أجل نقد المنطق الوافد باعتباره منطقا صوريا عقيما، "لا يفيد الذكى، ولا ينتفع به البليد" من أجل إبداع منطق خاص بالموروث إبداعا عقليا خالصا كما هو الحال فى قياس الأولى عند ابن

---

(١) السابق ص ٤٣٦/٢٤٨-٤٥٢.

(٢) الإمام ناصح الدين عبد الرحمن الأنصارى المعروف بابن الحنبلى (٦٣٤هـ): كتاب أقيسة النبى المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم، تحقيق وتقديم أحمد حسن جابر، على أحمد الخطيب، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٣. ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق د. إحسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).

(٣) الغزالى: محك النظر فى المنطق، دار النهضة الحديثة، بيروت ١٩٦٦. معيار العلم، مطبعة الكردى، القاهرة ١٣٢٩هـ. القسطاس المستقيم، صححه الشيخ مصطفى القبانى الدمشقى، مطبعة الترقى، القاهرة ١٣١٨ هـ-١٩٠٠م.

تيمية فى "نقض المنطق" و"الرد على المنطقيين"[1].

ومن حيث جدل التاريخ تأتى الدعوة أولا، "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية "لابن حزم (٤٥٦هـ)، عرض الوافد من خلال الموروث، وقراءة المنطق اليونانى من خلال المنطق الإسلامى المباطن فى القرآن والحديث. والسؤال هو: هل هى اكتشاف المنطق اليونانى فى المنطق الإسلامى، وإثبات تطابق العقل والنقل أم هو إسقاط المنطق اليونانى على القرآن والحديث كنوع من أسلمة المنطق؟ وربما هو توحيد للثقافة بين الوافد والموروث بحيث تنتج ثقافة ثالثة تتجاوزهما معا وتعبر عن طبيعة العقل الإنسانى.

ثم يأتى مركب الدعوى ثانيا للغزالى (٥٠٥هـ) "معيار العلم"، "محك النظر"، "القسطاس المستقيم" لتجمع بين الوافد والموروث فى منطق متكامل يوسع آفاق الوافد، وينظر الموروث ويعقله. يعطى الطرفين حقهما من الاستقلال كمصدر ثم يجمع المصدرين فى مصدر واحد يدل على تكامل العقل والنقل، توسيع العقل بالوحى، وتضيق الوحى بالعقل، العقل صورة والوحى مادة، والمنطق اليونانى صورة بلا مادة، والوحى الإسلامى مادة بلا صورة. والمنطق المتكامل هو الذى يجمع بين الصورة والمادة، صورة اليونان ومادة القرآن.

ثم يأتى نقيض الدعوى ثالثا، "أقيسة النبى" للأنصارى (٦٤٣هـ) لبيان أن القياس الفقهى نابع من القرآن والحديث وليس وافدا عليه، ربما ضد منكرى القياس من الظاهرية، وربما لبداية ضعف الحضارة الإسلامية ونهاية فترتها الإبداعية العقلية الأولى، وبداية فترتها النقلية فى التدوين الثانى من الذاكرة الجماعية، فانتهى الوافد وتوارى من الذكرى وحضر الموروث باعتباره وريث الوافد الممتد عبر التاريخ.

---

(١) ابن تيمية: نقض المنطق، حققه الشيخ محمد بن عبد الرازق حمزة، الشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، محمد حامد الفقى، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٣٧٠ هـ-١٩٥١. الرد على المنطقيين، نشر عبد الصمد شرف الدين الكتبى، المطبعة القيمة، بمباى ١٣٦٨هـ ١٩٤٩م.

ثم ينفك الجدل فى مرحلة رابعة بنقض النقيض فى "نقض المنطق" و"الرد على المنطقين" لابن تيمية (٧٢٨هـ) رفض المنطق الأرسطى ووضع منطق جديد بدلا عنه هو المنطق الفقهى خاصة أو المنطق الإسلامى عامة، وترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان كما يقول الصنعانى أو "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام" كما يقول السيوطى. وجعله مسؤولا عما حدث من خلط العقائد وأنه ليس مجرد آلة بل هو رؤية للعالم، وليس مجرد وسيلة بل غاية.

ومن حيث البنية الجدلية خارج التاريخ تأتى الدعوة أولا، قبول المنطق اليونانى بل وتأييده بالقرآن والحديث كما هو الحال فى "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" لابن حزم (٤٥٦هـ) وهو ما قام به الفقهاء حتى من أهل الظاهر.

ثم تأتى نقيض الدعوى، رفض المنطق اليونانى باسم المنطق الفقهى أو المنطق الإسلامى، وأنه لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد وكما عبر عن ذلك ابن تيمية (٧٢٨ هـ) فى "نقض المنطق" و"الرد على المنطقيين"، وكما لخص الصنعانى فى "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام". وقد قام بذلك الفقهاء الحنابلة خاصة المتأخرون. فالدعوى فى البداية فى القرن الخامس وفى النهاية فى القرن الثامن على مدى ثلاثة قرون.

ثم يأتى المركب من الدعوى ونقيضها فى ثلاثية الغزالى (٥٠٥هـ) "معيار العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم" للجمع بين المنطق اليونانى واكماله بالمنطق الإسلامى القرآنى فلا تعارض بين الوافد والموروث بل هناك تكامل بينهما بعد أن أقر الغزالى المنطق اليونانى باعتباره آلة للعلم، لا خلاف على صحته والثقة به كما عبر عن ذلك فى "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة" وفى مقدمة "المستصفى من علم أصول الفقه" حيث أعلن أن "من لا منطق له فلا ثقة لنا بعلمه". وهو مركب تركيبى، قراءة مزدوجة لكل المنطقيين من منظور الآخر، منطقة القرآن أو أسلمة المنطق بما فى ذلك من مزايا، وحدة الثقافة، وعيوب التوفيق.

ثم يأتى نوع جديد من مركب الدعوة والنقيض من الداخل وليست من الخارج،

عرض القياس الفقهى من داخل القرآن والحديث بعد أن توارى القياس اليونانى فى الذاكرة الجمعية كما هو الحال فى "أقيسة النبى" للأنصارى (٦٣٤هـ). بل إن اللفظ ليس يونانيا خالصا بل هو إسلامى أيضا فى وصية عمر الشهيرة لليث بن سعر "قس الأمثال بالأمثال، والنظائر بالنظائر" والتى على أساسها قام علم "الأشباه والنظائر" أو "علم القواعد الفقهية".

ولا يهم أى الطريقين أصح فى العرض، جدل التاريخ وتاريخ البنية أم جدل البنية وبنية التاريخ. وقد يكون الطريق الثانى أكثر اتفاقا مع بنية الحكمة النظرية فى علمها الأول "المنطق".

١- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية لابن حزم الأندلسى (٤٥٦هـ). وهى أول محاولة لتنظير الموروث من أجل استقبال الوافد أو تمثل الوافد فى إطار تنظير الموروث، وعرض صورة المنطق اليونانى بمادة المنطق الإسلامى، منطق اللغة من الألفاظ العامية ومنطق الوحى من الأمثلة الفقهية.

ولا يدخل فى العرض أيضا لأنه عرض الوافد من خلال الموروث أو قراءة الوافد من منظور الموروث فى حين أن العرض هو عرض الوافد من خلال الوافد. العرض رؤية الموضوع كما هو عليه، والقراءة رؤية الموضوع من خلال الذات. العرض تمثل للوافد ونقل له فى حين أن القراءة تمثل للوافد داخل تنظير الموروث، جمعا بين التنزيل والتأويل بلغة الفقهاء والصوفية.

ولا يخلو من نقد وتقييم للمنطق الذى تحذر منه الظنون وترك اليقين. لذلك من الضرورى كشف غامضه وتسهيل مطلبه ضد تشنيع الجاهلين وشعوذة الممخرقين وحيرة المتوهمين [١]. التقريب إذن دفاع عن المنطق وليس رفضا له أو نقضا كما هو الحال عند ابن تيمية حتى ولو رفض ابن حزم القياس الفقهى وأبطل التعليل[٢].

---

(١) "هذا هو حد المنطق الذى تحذر منه الظنون وترك اليقين. قد كشفنا غامضه، وسهلنا مطلبه، وكفينا صاحبه تشنيع الجاهلين وشعوذة الممخرقين وحيرة المتوهمين"، ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).

(٢) ابن حزم: فى إبطال القياس والاستحسان والتعليل.

والكتاب دعوى، بلاغ وإفهام. لذلك يخاطب ابن حزم القارئ بصيغة إعلم[1]. وقد يتحول إلى أمر مباشر متتالى كطلقات الرصاص (اثنا عشرة مرة) المتتالية.

وينقسم الكتاب ستة أقسام دون ترقيم. الأول "المدخل إلى المنطق أو إيساغوجى" على عادة القدماء بالبدء بمقدمة فرفوريوس قبل عرض المنطق الأرسطى كمدخل له. والثانى "كتاب الأسماء المفردة" قاطيغورياس" وهو مبحث المقولات تحويلا له من المنطق اليونانى العقلى "المقولات" إلى المنطق العربى اللغوى "الأسماء المفردة"، نقلا لمنطق الصورة اليونانى إلى منطق القول العربى. والثالث "كتاب الأخبار، بارى ارميناياس" وهو مبحث العبارة نقلا على مستوى التسمية من اللفظ اليونانى المعرب إلى المصطلح العربى المستمد من الحديث وأصول الفقه وهو "الأخبار" أى العبارة أو القول أو الكلام أو القضية المنطقية. والرابع "كتاب البرهان" يجمع بين القياس والبرهان والسفسطة والجدل أى بين أربعة كتب من منطق أرسطو. فالقياس مادة البرهان. والسفسطة والجدل غياب البرهان، السفسطة قلب الحق باطلا والباطل حقا للتمويه، والجدل إقحام الخصوم بصرف النظر عن طبيعة المقدمات برهانية، أم ذائعة مشهورة مسلم بها ومستمدة من أقوال الخصوم. والبرهان لفظ قرآنى وكذلك الجدل. أما السفسطة فهو لفظ معرب يقابل ألفاظ التمويه أو المغالطة. والخامس "كتاب البلاغة" وهو المصطلح العربى للفظ "الخطابة اليونانى". فالبلاغة منطق عربى، يقابل الخطابة القول اليونانى. والبلاغة أحد أقسام اللغة، وتضم البيان والبديع. والسادس "كتاب الشعر" وهو لفظ مشترك بين اليونان والعرب.

وتختلف هذه الأقسام الستة فيما بينها من حيث الكم. أكبرها البرهان لأنه يضم أربعة أجزاء من المنطق، القياس والبرهان والسفسطة والجدل ثم كتاب الأسماء المفردة نظرا لنقل اللغة العربية والنحو العربى باعتباره منطق العرب. ثم الأخبار متعادلا مع "المدخل" تقريبا. وأصغرها "البلاغة" و"الشعر" باعتبار ان التعشيق بين اليونان والعرب أمر سهل وميسور[2].

---

(١) السابق ص ٢٠/٣١-٣٢/٣٥-٤٣/٤٥-٦٢/٦٧-٧٣/٧٤-٨٣/٨٨-٩٥/٩٧-١٠٠/١٠٢-١٠٣/١٠٧-١١٠/١١٣-١١٦/١٣٢-١٣٨/١٤٠-١٤١/١٤٣-١٤٨/١٥٣-١٥٦/١٥٨-١٦٠/١٦٢-١٦٦/١٧١-١٧٣/١٧٦-١٧٨/١٨٢-١٨٤/١٨٨-١٩٠/١٩٢-١٩٤/١٩٥-١٩٧/١٩٩-٢٠١.

(٢) التوزيع الكمى من حيث عدد الصفحات: البرهان (٩٩)، الأسماء المفردة (٤٣)، الأخبار (٢٦)، =

ويطغى الموروث على الوافد. فالموروث هو الحاوى والوافد هو المحوى ومن الطبيعى أن يكون الحاوى أوسع من المحوى مثل الإناء ومحتواه وإلا فاض الإناء وفقد وظيفته فى الاحتواء ثم احتوى المحوى الحاوى بفيضه عليه.

فمن الوافد لا يظهر من أسماء الأعلام إلا أرسطو ثم فرفوريوس ثم الاسكندر[١]. صحيح أن أرسطو هو أكثر الاعلام ترددا ولكنه بعد الرسول. ولا يظهرون باعتبارهم علماء أصحاب آراء أو اتجاهات أو مذاهب فلسفة بل باعتبارهم موجودين بالأخبار المتواترة مثل موسى وعيسى ومحمد ووقعة صفين والجمل والقسطنطينية عاصمة الروم والنصارى والنصرانية وصدق الأنبياء المرسلين[٢].

ومن الوافد الشرقى لا يظهر إلا مانى ويحال إلى ستة مؤلفات لأرسطو، وواحد لفرفوريوس هو المدخل. ولأرسطو يحال إلى بارى مينياس وقاطيغورياس وسوفسطيقا[٣]. ويحال إلى الألفاظ المعربة تخصيصا لليونان وليس المنقولة تمييزا للعرب[٤].

ومن الموروث الأصلى يتم الاستشهاد أولا بالآيات القرآنية ثم بالأحاديث النبوية. مادة المنطق الأولى [٥]. ثم يأتى الأدباء والشعراء والمتكلمون والصحابة والصوفية والخلفاء أكثر دون الفلاسفة أو المناطقة. فابن حزم يريد المادة العربية وليس الصورة اليونانية. ويأتى الرسول فى المقدمة على الاطلاق. ثم يأتى بعده قدامة بن جعفر أحد رواد البلاغة والنقد العربى وأبو العباس الناشىء وجريروالحاتمى. ثم يأتى بعدهم المبرد وصاحب المقتضب فى النحو، ومن الشعراء امرؤ القيس وجرير وزهير، ومن المتكلمين والأدباء الجاحظ، ومن البلغاء ابن دراج وبديع الزمان والحاتمى والحسن البصرى والناشىء، ومن نقاد الشعر مثل قدامة ابن شهيد والحسن بن هانىء وحبيب بن أوس

= المدخل (٢٥) البلاغة (٢)، الشعر(٢). وتبلغ نسبة كل من البلاغة والشعر إلى البرهان ١:٥٠.

(١) أرسطو (٧)، فرفوريوس (٢)، الاسكندر (١).

(٢) التقريب ص ١٥٧.

(٣) مانى (١).

(٤) إيساغوجى، قاطيغورياس (٢)، أنولوطيقا، أنولوطيقا، طوبيقا، سوفسطيقا(١).

(٥) القرآن (٥٧)، الحديث(٩).

والرومى والنديم ومن علماء اللغة الزجاجى، ومن الخلفاء المستظهر والمستكفى[1].

ويحال إلى الموروث أكثر من الوافد فى مؤلفات أيضا وليس فقط فى أسماء الأعلام سواء مؤلفات ابن حزم أو غيره. يأتى الفصل لابن حزم فى المقدمة ثم أخلاق النفس له أيضا ثم السياسة له كذلك مما يدل على أن "التقريب" جزء من كل، وأحد جوانب المشروع العام لابن حزم "تأصيل الأصول" بتعبير أحد المفكرين العرب المعاصرين[2]. ثم تأتى كتب البلاغة والنقد مثل الجمل للزجابى و"المقتضب" للمبرد و"اللمع" لابى الفرج القاضى و"نقد الشعر" لقدامة[3].

يبدأ ابن حزم فى المقدمة بالرد على من احتج بأن السلف لم يتكلموا فى المنطق ويورد أنواعا من تأليفهم فيه. ويبين غموض النصوص المترجمة مما دفعه إلى التقريب لحده وكتابة مدخل له اعتمادا على الألفاظ العامية أى اللغة، منطق العرب، والأمثلة الفقهية ثقافة العرب الجديدة التى تزاوجت مع ثقافتهم القديمة، اللغة والشعر. ويدرك قيمة الكتب المنطقية ومنفعة المنطق فى العلوم، والغاية من التأليف عامة[4].

وبالإضافة إلى هذه المقدمات العامة هناك موضوعان أيضا تمهيديان. الأول مراتب الأشياء فى وجوه البيان، والثانى ضروب الناس فى النظر[5].

ويتناول القسم الأول المدخل إلى المنطق أو إيساغوجى قضية الكليات أو الأسماء الخمسة: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام الأشبه بخمس دوائر متداخلة بين الأعم والأخص أو الهرم المتدرج بين القمة والقاعدة على النحو التالى:

---

(١) الرسول (٢٧)، أبو العباس الناشىء، المبرد، أبو الفرج القاضى، أحمد بن عبد الملك بن شهيد، امرؤ القيس، بديع الزمان، جرير، الحسن بن هانىء، الحسن البصرى، زهير بن ابى سلمى، عبد الرحمن الزجاجى، على بن عباس الرومى، عمرو بن عمر الجاحظ، المستظهر، المستكفى، النديم(١). نسبة الرسول إلى من يليه ٥ و ١٣ : ١ ثم لمن يلوهم ١١:٢٧!.

(٢) هو أدونيس فى الجزء الثانى من "الثابت والمتحول".

(٣) الفصل (٥)، أخلاق النفس(٣)، السياسة، الجمل، اللمع، المقتضب، نقد الشعر(١).

(٤) السابق ص ٢-١٠.

(٥) السابق ص ٤-٥.

ويضيف ابن حزم على فرفوريوس تحويل الكلام إلى أصوات مسموعة قبل أن يكون معانى فى الذهن أو تصورات فى العقل. كما يمد الكلام إلى القصد والاتجاه نحو الآخرين فى الإحالة المتبادلة بين المتكلم والسامع أى الحوار.

وفى نفس الوقت الذى يعبر فيه ابن حزم عن احترامه الشديد للأوائل واتفاقهم على بعض الموضوعات ورغبة فى التواصل معهم وإكمالهم ينقد أخطاء المترجمين واعتبارهم أن الرسم غير مأخوذ من الفصول[1].

ويدخل الموروث كإطار للوافد ولتوسيع منظوره خاصة وأن الموروث عقلى وقادر على احتواء كل عقلى وافد. يظهر الله كعامل محدد فى المنطق، يكشف عن اختلاف المستويات. فالخالق "عز وجل" ليس حاملا ولا محمولا، وصفاته ليست حدودا، والوحى معنى وقصد بلغات شتى خارج الحد والرسم. فالله ليس موضوعا وصفاته ليست محمولا. لا يمكن جعل الله موضوعا فى قضية وصفاته محمول لها. ويشير ابن حزم وينبه إلى أنه درس الموضوع فى كتاب آخر له[2].

كما يضرب المثل بالملائكة والجن مع الناس والنجوم والنخل والتفاح والجراد والسواد والبياض والقيام والعقود كأمثلة على تداخل الجنس والنوع قياسا للغائب على الشاهد.

ويظل القسم الأول أقرب إلى الشرح العقلى الخالص من أجل توسيع الرؤية اعتمادا على العقل وحده دون النقل إلا القليل مثل الاعتماد على حديث الرسول لبيان ان

---

(١) السابق ص ١٢-٣٥.

(٢) انظر كتابنا التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

الكلاب أمة، وعلى آيتين قرآنيتين لاثبات الأجناس والأنواع[1].

والقسم الثانى كتاب "الأسماء المفردة" ينقل المنطق اليوناني من مستوى التصورات إلى مستوى اللغة، وأنواع المقولات إلى أقسام الكلام[2]. فالزمان في المقولات هو فعل الحال عند النحويين.

ويتم التقابل بين اللغة اليونانية واللغة العربية واللغة الفارسية. فالمنطق مرتبط باللغة. وكما ارتبط المنطق اليونانى باللغة اليونانية كذلك يرتبط المنطق العربي باللغة العربية وهو ما لاحظه الفقهاء جميعا من قبل منذ الشافعي فى "الرسالة" حتى "الرد على المنطقيين" و"نقض المنطق" لابن تيمية[3].

وتظهر بعض الألفاظ المعربة مثل سفطائى، سوفسطائيين[4]. كما تظهر بعض الألفاظ العربية الأصيلة استعملها الاخوان من قبل مثل "النصبة" بديلا عن "الوضع".

وتدخل حركة البارى فى قسمة الحركة. فالحركة المكانية النقلية قسمان، اختيارية وطبيعية. والاختيارية قسمان، تحريك البارى لأجرام الجو كما يشاء، وتحريك النفس للأجسام.

ويظهر إطار الموروث من جديد فى الله كفكرة محددة. فأسماء الله "تعالى" المنصوص عليها غير مشتقة أما صفات الفعل فمشتقة. والأفعال أعراض حادثة فى الخلق وليست فيه. ومظاهر الحياة من حس وحركة وإرادة منفية عن الله. وليس له ضد ولا مضاد ولا منافى. والله غير خلقه نموذج مقولات الغير والخلاف والضد والمنافى والمقابل والعدم والقنية والمثل[5].

بل تبدو أحيانا بعض الأشعرية فى إلحاق عمل الحواس فى تحليل الكيفيات

---

(١) حديث "لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها" والآيتان: هى ﴿وتمت كلمة ربك صدق وعدلا لا مبدل لكلماته﴾، ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾، التقريب ص ٢٩-٣٠.

(٢) السابق ص ٣٦-٧٨، خاصة ص ٦٢.

(٣) السابق ص ٤٨/٦٣/٧٥.

(٤) السابق ص ٣٧/٦٦.

(٥) السابق ص ٣٨/٤١/٤٥/٥٥/٦٨-٧٦.

الجسمانية بالتدبير الالهى "سبحان المدبر، لا اله إلا هو". ولما كان كل فاعل جسما والبارى فاعل ومع ذلك البارى ليس جسما مما يدل على حدود المنطق الصورى بالنسبة للقضايا الالهية. لذلك أخطأ مثبتوا الصفات مثل الأشعرية حين جعلوا الله سميعا بسمع وحياة بحياة ومبصرا ببصر لما يوجبه ذلك من تشبيه وتجسيم. ويضرب المثل بالآيات القرآنية على الوعيد والتهكم والتعجيز[1].

ولا يوصف البارى بالقديم لأن القديم فى آية ﴿كالعرجون القديم﴾ يعنى البالى. ولا يوصف بالحركة لأن الحركة من صفات المخلوقات.

وهو المبدع المركب المتمم المدبر، والخلق آية له. والحركة فى خلقه فى الدنيا والآخرة، فى النعيم والعذاب.

والقسم الثالث "كتاب الأخبار" وهو كتاب العبارة[2]. ولا يقتصر العرض على البيان والشرح بل يتم تصحيح الأخطاء الشائعة مثل اعتبار "ليس بعض الناس نهاقاً" أنها توجب النهيق لكل الناس فظن الناس أنها قضية كاذبة، وهو خطأ[3].

وقد توضح اللغة العربية ومواضعات العرب على معانى الألفاظ بعض التحليلات اللغوية الغامضة فى اللغة اليونانية [4]. كما يضرب المثل بالألفاظ العربية الفاحشة مثل العقنجج، العجالط، القذعمل.

ويضرب المثل على القضية الكلية بآية ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ والقضية الجزئية حديث "القطع فى ربع دينار". وقد تكون الأحكام الجزئية أحكام الرسول الخاصة بفرد أو جماعة كما يستشهد بآية يشرحها الناس خطأ وهى ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ على الفرق بين الاسم والمسمى، وأن التسبيح ليس للاسم بل للمسمى[5].

---

(١) الوعيد ﴿اعملوا ما شئتم﴾، التهكم ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾، التعجيز ﴿قل كونوا حجارة أو حديدا﴾، السابق ص ٤٠ والنعت مثل ﴿إن الإنسان خلق هلوعا﴾ ص ٤٢، القديم ﴿كالعرجون القديم﴾ ص٧٥. حركة المخلوقات ﴿خلقا بعد خلق﴾.

(٢) السابق ص ٧٩-١٠٤.

(٣) السابق ص ٩٥.

(٤) السابق ص ٣٩/٩٩/١٠٤.

(٥) السابق ص ٨٠/٩٧.

والخبر ليس فقط بالكلام بل قد يكون بالصمت مثل صمت البكر دليل على الرضا أو إقرار الرسول على حكم[1].

وتستعمل الأمثلة الفقهية مثل الفرض أو اللازم على الواجب والمحظور أو الحرام على الممتنع، والمكروه أو المندوب على الممكن. فالأحكام الشرعية الخمسة ترد إلى أحكام العقل الثلاثة[2]. كما يمكن قلب القضايا بين الإيجاب والسلب طبقا للحلال والحرام فى الشريعة[3]. كما يستشهد على صحة النبوة بالمعجزة وهو جعل الممتنع ممكنا. كما أن السؤال: هل يقدر الله أن يخلق مثله هو سؤال ممتنع. واعتبار القرآن مخلوقا مثل المعتزلة أى حادثا لا يعنى أن الله حادث.

والقسم الرابع "كتاب البرهان"[4]. يبدأ بالخصوصية اللغوية، والتمايز بين لغة الوافد ولغة الموروث مع ذكر أسماء كتب أرسطو معربة، أنالوطيقا، أفوذقطيقا، طوبيقا، سوفسطيقا. ويقوم بمحاولات للنقل مثل السلجسموس باليونانية والجامعة بالعربية[5].

ويستنبط من الآيات بعض المقدمات مثل استنباط أن كل قضية تبطل ضدها من آية ﴿إن إبراهيم لأواه حليم﴾. فالحلم يقتضى نفى السفه وبالتالى انطوت القضية على أن إبراهيم ليس سفيها.

وكذلك يعتمد استنباط القضايا من آية ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أولا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا﴾ على فهم اللسان العربى وغياب لفظ "فأحدثتم" اكتفاء بالمعنى المضمر. وكذلك استنباط قضية من آية ﴿ذلك كفارة إيمانكم إذا حلفتم﴾ دون ذكر فحنثتم اعتماد على الاضمار فى اللغة العربية. وكذلك استنباط قضية من آية (فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة) هو انتاج صحيح لا يعتمد على إضمار[6].

---

(١) السابق ص ٩٦..
(٢) السابق ص ٨٦/٨٧-٨٨/٩٠.
(٣) السابق ص ١٠١.
(٤) السابق ص ١٠٥-٢٠٣.
(٥) السابق ص ١٠٦-١٠٧.
(٦) السابق ص ١٤٠-١٤٣.

ويضرب المثل بالأحكام الشرعية الشهيرة عن تحريم الخمر على عكس القضايا الجزئية والكلية، السالبة والموجبة[1].

وتضرب أمثلة فقهية على أشكال القياس وضروبه. فالشكل الأول له أربعة ضروب[2]:

والشكل الثانى عندما يكون الحد المشترك فيه محمولا فى كلتا المقدمتين وله أيضا أربعة ضروب[3]:

---

(١) مثل ليس شيء من السمكرات حلالا أى ليس شيء من الحلال مسكرا السابق ص ١١١.

(٢) السابق ص ١١٧؛١٢١-١٢٢.

الشكل الأول			
	الضرب	القياس اليونانى	المثل الفقهى
		كل إنسان حى	كل مسكر خمر
	الأول	كل حى جوهر	كل خمر حرام
		∴ كل إنسان جوهر	∴ كل مسكر حرام
		كل إنسان حى	كل مسكر خمر
	الثانى	لا أحد حى حجر	كل خمر ليست حلالا
		∴ لا واحد إنسان حجر	∴ كل مسكر ليس حلالا
		بعض الناس حى	بعض المملوكات حرام وطؤها
	الثالث	كل حى جوهر	كل حرام يفرض اجتناب
		∴ بعض الناس جوهر	∴ بعض المخلوقات فرض اجتنابها
		بعض الناس حى	بعض البيوع ربا
	الرابع	لا واحد من الأحياء حجر	ليس شيء من الربا حلالا
		∴ بعض الناس ليس حجرا	∴ بعض البيوع ليس حلالا

(٣) السابق ص ١١٩/١٢٢.

الشكل الثانى			
	الضرب	القياس اليونانى	المثل الفقهى
		كل انسان حى	كل ذبح لما تملكه قد نهيت عنه
	الأول	لا واحد من الحجارة حى	ليس شيء حلالا مما نهيت عنه
		∴ لا واحد الناس حجر	∴ ليس بحك لشيء لا تملكه حلالا
		لا واحد من الحجارة حى	ليس شيء حلالا مما نهيت عنه
	الثانى	كل انسان حى	كل ذبح لما لا تملكه نهيت عنه
		∴ لا واحد من الحجارة إنسان	∴ ليس حلال ذبحك لما لا تملكه -

والشكل الثالث عندما يكون الحد المشترك موضوعا فى كلتا المقدمتين وله ستة ضروب [1]:

والشروط فى القضايا الشرطية مثل الشرط فى العقود الشرعية مثل النكاح

=		بعض الناس حى	بعض الآباء كافر
	الثالث	لا واحد من الحجارة حى	ليس كل أحد تجب طاعته كافر
		∴ بعض الناس لا حجر	∴ بعض الآباء لا يجب طاعته
		بعض الحجارة ليس حيا	بعض الفروج من الممتلكات لا يحل وطؤه
	الرابع	كل إنسان حي	كل فرج زوجة من الممتلكات ليس مباحا
		∴ بعض الحجارة ليس إنسانا	∴ بعض الفروج من الممتلكات ليس مباحا

(١) السابق ص ١١٩-١٢١.

الشكل الأول			
	الضرب	القياس اليوناني	المثل الفقهي
		كل إنسان حي	كل قاذف محصنة فاسق
	الأول	كل إنسان جوهر	كل قاذف محصنة يحد
		∴ كل حي جوهر	∴ بعض الفاسقين يحد
		كل انسان حي	كل المحرمين نهي عن الصيد
	الثاني	لا واحد من الناس حجر	ليس أحد من المحرمين مباحا له النساء
		∴ بعض الأحياء لا حجر	ليس بعض المنهيين عن الصيد مباحا لهم النساء
		بعض الأحياء ناس	بعض المصليين مقبول الصلاة
	الثالث	كل الأحياء جوهر	كل مصلي مأمور باستقباله الكعبة
		∴ بعض الناس جوهر	بعض المقبول صلاتهم مأمور باستقبال الكعبة
		كل انسان حي	كل مرضعة خمس رضعات حرام
	الرابع	بعض الناس جوهر	بعض المرضعات خمس رضعات ام
		∴ بعض الحي جوهر	∴ بعض الامهات حرام
		كل انسان حي	ليس بعض القاتلين بغير حق يقار منه
	الخامس	بعض الناس لا حجر	كل قاتل بغير حق فاسق
		∴ بعض الحي ليس حجرا	∴ بعض من لا يقاد منهم فاسق
		بعض الحي انسان	بعض الشروط مفسد للعقد
	السادس	لا واحد من الاحياء حجر	ليس شيء من الشروط متقدما للعقد
		∴ بعض الحي لا حجر	∴ بعض المفسد للعقد لا يتقدم العقد

والطلاق والبيوع والعتق[1].

كما تحال القضايا المنطقية الكلامية مثل العالم إما محدث وإما أزلى إلى أمثلة فقهية مثل هذا الشيء إما حرام أو غير حرام، أو هذا واجب أو غير واجب[2].

ويضرب مثال فقهى على صدق المقدمتين وكذب النتيجة[3]. كما يضرب مثال فقهى على صدق مقدمتين وصدق النتيجة[4]. ويضرب المثل على كثرة المقدمات والانتاج الصحيح بآية الميراث المقدمة الكبرى مستمدة من آية ﴿وورثة أبواه فلأمه الثلث﴾[5]. يعطى مثل فقهى على نوع من البراهين تكثر مقدماته وتوجب كل مقدمة منها المقدمة التى بعدها[6]. ويعطى مثل فقهى آخر للبرهان شرطى اللفظ قاطع المعنى بالرغم من مشاغبة بعض المشاغبين بأن النافيتين لا تنتجان[7]. ويضرب المثل بقياس كلامى على

---

(١) السابق ص ١٢٧.

(٢) السابق ص ١٢٩.

(٣) السابق ص ١٣٤.

على أكثر فضائل من العباس.

العباس أقل فضائل من أبى بكر.

∴ على اكثر فضائل من أبى بكر.

(٤) السابق ص ١٣٤.

على أفضل من أبى هريرة.

أبو هريرة أفضل من معاوية.

∴ على أفضل من معاوية.

(٥) وهو: المال ثلث وثلثان.

والمال للأبوين وللام منه الثلث.

∴ الثلثان للأب السابق ص ١٣٥.

(٦) وهو: كل وطء صح علم الواطىء بباطنه وظاهره وحكمه فهو إما فراش وإما عهر

وكل مباحة العين للواطىء فراش وكل ما ليس فراشا عهر

والأمة المشتركة عهر، وكل ذى عهر عاهر

∴ فكل واطىء أمة مشتركة عاهر

وكل عاهر فله الحجر

∴ فكل واطىء أمة مشتركة فله الحجر، السابق ص ١٣٧.

(٧) وصف شيء بالاسكار وصف بالتحريم

ونبيذ التين إذا غلى وصف بالاسكار

نوع من البرهان تختلف مقدماته فى الظاهر إلا أن الغرض فى نفيها وإيجابه واحد. وهو نوع يصدق أبدا إذا رتب رتبة حسنة[1].

ويضرب مثل بقياس كلامى على البرهان شرطى اللفظ قاطع المعنى ونفى التشبيه عن الله بنفى أشياء هى منفية عن كثير من خلقه[2].

ومثال على البرهان يؤخذ من نتيجة كذب بأن يصدق نفيها[3]. ومثاله على البرهان المركب من نتائج كثيرة مأخوذة من مقدمات شتى[4].

ومن آية ﴿لا يصلاها إلا الأشقى الذى كذب وتولى﴾ يمكن استنباط قياس الخارجى والمرجئى فى صلة الايمان بالعمل، مقدمات يختلف انتاجها[5].

وبالرغم من إلحاق السفسطة بالبرهان إلا أن له كيانه المستقل بعنوان "باب أغاليط

- ∴ التحريم واجب لنبيذ التين إذا على، السابق ص ١٣٧. .

(١) وهو: بعض الموجودات لم يزل
لا موجود إلا الخالق والجوهر والعرض
والذى لم يزل ليس هو الجوهر ولا العرض
∴ فهو الخالق عز وجل، السابق ص ١٣٤-١٣٥.

(٢) وهو : العرض ليس جسما
والبارى تعالى ليس عرضا
والجسم ليس عرضا
∴ البارى تعالى ليس جسما

(٣) العالم أزلى
الأزلى ليس مؤلفا
∴ العالم ليس مؤلفا، السابق ص ١٣٨-١٤٠ .
كل مسكر حرام
المسكر ليس حلالا
∴ الحلال ليس مسكرا

(٤) العالم لم يسبق المحدث
ما لم يسبق المحدث محدث
∴ العالم محدث، السابق ص ١٣٩

(٥) السابق ص ١٤٤-١٤٥.

obeikandl.com

أوردناها خوفا من تشغيب شغب بها فى البرهان"[1].

وهو من حيث الكم يعادل البرهان. ولا يهدف ابن حزم إلى مجرد التقرير بل التحفظ من أغاليط وشغب المغالطين فى عكس المقدمات وأشكال القياس وضروبه. يبدأ بتعريف القدماء للسفسطة وهو ما أخذ من مقدمات فاسدة ويطبقه على المادة الاسلامية الكلامية والفقهية[2].

مثال ذلك عكس الموجبة الجزئية من "بعض الخمر كان عصيراً" إلى "بعض العصير كان خمرا". فالثانية كاذبة للتسوية بين زمانى المخبر عنهما وزمان غيرهما. ويصح العكس فى الصفات اللازمة لهما[3].

ويستشهد ابن حزم بالحديث استشهادا عاديا دون توظيف منطقى مثل حديث "من غشنا فليس منا" من أجل نقد المغالطة[4]. وآيات عديدة تطالب المغالطين بالبرهان ﴿قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين﴾، وشهادة الحواس ﴿فإن شهدوا فلا تشهد عليهم﴾ وضرورة التساؤل والمسائلة ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾. وهذا لا يعنى جريان الأمور بطريقة العلة والمعلول فى الإنسان وفى الطبيعة. ويسرع ابن حزم بنفى التعليل. فليس فى الشريعة علة أصلا. ويرجع التعليل إلى قياس الغائب على الشاهد.

ولأحيانا يتم عرض المغالطة دون أمثلة فقهية أو تحليلات لغوية التى يسميها ابن حزم "ألفاظا عامية". يكفى دور العقل، والعقل أساس للنقل[5].

ويظل مستوى تحليل المقدمات والقضايا والبراهين عند ابن حزم هو مستوى اللغة والتى منها تنشأ الأغاليط كما بين فى "باب من أحكام البرهان فى الشرائع على الرتب

---

(١) السابق ص ١٤٥-١٨٥، البرهان (٤٠ص)، الأغاليط (٤٠ص).

(٢) السابق ص ١٣٣.

(٣) السابق ص ١٤٦.

(٤) السابق ص ١٤٧/١٦٨-١٧١.

(٥) وذلك مثل "ذكر أشياء تلتبس على قوم فى طريق البرهان" السابق ص ١٦٢-١٦٣، وأيضا "باب أقسام السؤال عما تريد معرفة حقيقته مما يرتقى اليه بالدلائل الراجعة أى الأوائل التى قدمنا"، السابق ص ١٨٢-١٨٥، وأيضا عمل العقل، السابق ص ١٩٠-١٩٩.

التى قدرنا"[1]. فالألفاظ الواردة فى الشرائع بعد ثبوتها ومعرفة معانيها هى البداية فى البرهان والكشف عن أغاليط المغالطين.

فكل قضية عامة لها سور مثل حديث "كل مسكر حرام" أو عن طريق التأكيد مثل ﴿إنما الخمر والميسر والانصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾ ومثل ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾[2].

وقد يكون اللفظ كليا والمعنى جزئيا مثل ﴿الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم﴾ وأيضا ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾.

وقد تخرج بعض الأدلة الصحاح عما يقتضيه ظاهر اللفظ مثل ﴿وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة﴾ و﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ و﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ وذلك عن طريق براهين من ألفاظ أخرى يثبت المراد. فالمقصود بعض المرضعات وبعض الزوانى وبعض السراق.

وقد يكون اللفظ كليا والمعنى جزئيا مثل ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ و﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾.

وقد يعم اللفظ ذوى صفات شتى مثل ﴿ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء﴾ ومثل ﴿فلا تقل لهما أف﴾ وهو لفظ جامع الضرب والقتل وأيضا ﴿وبالوالدين احسانا﴾.

ومن مظاهر الغلط الواقع فى اشتباه الأسماء من جاهل معذور أو عامد مذموم مثل غلط عدى بن حاتم بعد سماع آية ﴿فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود﴾ عند ظنها خيوطا حسية. والغالط المتعمد مثل اليهود الذى قصروا ﴿راعنا﴾ وهى من المراعاة من الرعونة، ومثل من أحال اللفظ بالقرآن لأن القرآن لا يلفظ اعتمادا على الاشتباه فى لفظ القرآن بين اللفظ والشىء[3].

ومن أمثال المغالطات مكان الوقف فى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى

---

(١) السابق ص ١٤٩-١٥٦.

(٢) السابق ص ١٥٠-١٥٤.

(٣) السابق ص ١٧٤-١٧٥.

العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا) بعد "الله" أو بعد "والراسخون فى العلم".

ثم يتجاوز ابن حزم مستوى الألفاظ إلى مستوى المعانى، وينتقل من اللغة إلى العقل، ومن الكلام إلى البرهان اعتمادا على الآيات القرآنية والأمثلة الفقهية، والكشف عن فساد بعض البراهين وخطأ من اعتبرها كذلك[1]. وهى براهين سماها الأوائل الاستقراء وسماها "اهل ملتنا" القياس. فاستقراء اليونان هو قياس المسلمين نظرا للطابع الاستقرائى المادى للقياس الشرعى المخالف للطابع الاستنباطى الصورى للقياس اليونانى[2]. وهى حيلة ضعيفة سوفسطائية عندما أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، وسموا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياسا، وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شىء آخر ورود نص لاشتباههم فى بعض الأوصاف قياسا واستدلالا وإجراء العلة فى المعلول. وأرادوا تصحيح الباطل فسموه قياسا كى يقع جهال البربر فى الغلط واستحلال بعض المحرمات وهو ما حذر منه الرسول بأن قوما يستحلون الخمر ويسمونها بغير اسمها. صحيح أن التشابه والاختلاف موجود بين الأشياء ولكن لا يمكن الحكم على كل المتشابهات بحكم واحد وعلى كل المختلفات بحكمين مختلفين. وهو ما يؤدى إلى الخطأ والضلال.

وتتمثل هذه المغالطات فى الالهيات، مثل غلط من ينكر الفاعل المختار فى الانسان أو الطبيعة. فشهادة الحس على نقيض ذلك، وتثبت الفعل الاختيارى الحر. وكذلك خطأ قياس الغائب على الشاهد، واعتبار أن الأول الذى ليس كمثله شىء جوهر يحمل الأعراض ولا يفارقها قط.

ويعطى ابن حزم نماذج من القياس المغالط فى أصول الدين أو فى أصول الشريعة يوجب مالا يجب، مثل تعليق أنه تعالى غير جسم بكونه عرضا والأصح تعليق البارى بما يوجب كى يكون القياس صحيحا[3].

---

(١) "ذكر أشياء عدها قوم براهين وهى فاسدة وبيان خطأ من عدها برهانا"، السابق ص ١٦٣-١٧٣

(٢) السابق ص ١٦٣/١٧٣.

(٣) مثل لو كان البارى غير جسم لكن عرضا

ولما يثبت أن البارى ليس عرضا

∴ البارى جسم، السابق ص ١٧٤

ولما كانت المغالطة جحدا للعلوم يفرد ابن حزم "باب أقسام المعارف وهى العلوم" من أجل إثبات العلم أى الحقائق المستقلة[1]. فالعلم أمر الهى والعدل فيه توجه ربانى، التزام بالنفس، ولا ضير بالغير المنكرين لأوائل العقول وبداهات الحس والمعارف الضرورية. وما أكثر الآيات والأحاديث على ذلك.

هناك فرق بين الحق والباطل دون قلب الحق باطلا والباطل حقا. ومن ثم فالمسامحة فى طلب الحق لا تجوز أصلا فى الاختيار بين الحق والباطل. ولا يجوز ان يكون الشيء حقا باطلا أو لا باطلا حقا أو لا باطلا لا حقا. بل تثبت ضرورة العقل وهو إثبات الحق أو الباطل ﴿فماذا بعد الحق إلا الضلال﴾.

فإذا اعترض أحد سائلا هل الغناء حق أم باطل للإحراج فان الإجابة "إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرىء ما نوى". إذا كان القصد الترويح عن النفس والعون على الصحة والنشاط لأداء الواجبات فهو حق، وإذا كان القصد العبث فهو ضلال. فالحق والباطل حكمان نقيضان على موضوع واحد من جهتين مختلفتين. كما ورد حكمان على الشعير والتمر ونقل أحدهما إلى الزيتون والتين دون الآخر. فلا فرق بين ما تصح به الأحكام الشرعية وما تصح به القضايا الطبيعية فى مراتب البرهان. والخطأ فى الشرائع أضر وأشد فسادا فى الدنيا وأردأ عاقبة فى الآخرة وأوجب تصحيحا وتحرى الصواب اعتمادا على أوائل العقول وبداهات الحواس[2].

وبعد إثبات الحقائق ضد منكريها، وهو ما عرف عن ابن حزم أيضا فى "الفصل" يبين فضل قوة إدراك العقل على إدراك الحواس[3]. العقل قوة أودعها الله فى النفس، والحس إحدى قواها الأخرى مع التخيل. وشرط عمل الحواس ارتباطها بالنفس. وقد

---

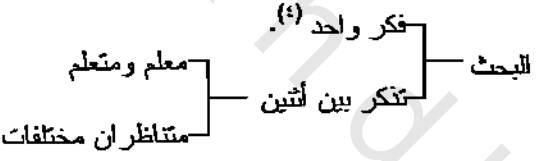
(١) السابق ص ١٥٦-١٦٢.

٢) مثل ﴿كونوا قوامين بالقسط شهداء لله﴾، ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتى هى أحسن﴾، ﴿عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾، ﴿قل هل أنبؤكم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا﴾، ﴿أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم اذان يسمعون بها﴾، وحديث "لأن يهدى الله بهداك رجلا واحدا أحب اليك من حمر النعم"، السابق ص ١٦١.

٣) السابق ص ١٧٦-١٨٢ وذلك قبل ديكارت بقرون.

تخدع الحواس فتصبح ظنا وبعض الظن أثم. وهو أكذب الحديث[1]. والعلم كشف الأشياء على حقيقتها وإلا فهو ظن، والظن لا يغنى عن الحق شيئا. ويقبح الفعل القائم على الهوى أو الظن إن أتى منه فعل على الإطلاق[2]. والفعل تحقيق للقول وينقد ضعف العقول والحمق الغالب على معظم الناس كما وردت الآيات بذلك. أما التخيل فيسمع صوتا حيث لا صوت أو رؤية حيث لا رؤية كما أخبر الله بكذب التخيل فى حين أن العقل صادق أبدا كما أخبرت الآيات أيضا. ويمكن تصحيح أخطاء العقل بالعقل ذاته وللعلل الموجبة لجزئيات الشرع. فلا فرق بين إرادة إله وعلة الحكم الشرعى مثل تحريم قتل النفس، وعلة تحريم لحم الخنزير. وقد سخر الله كل شىء فى الطبيعة لصالح الانسان. والعقل قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها، ومنفعته فى استعمال الطاعات والفضائل واجتناب المعاصى والرذائل كما بين ابن حزم فى "أخلاق النفس"[3].

وطريق معرفة الحق بالاستدلال البحث الذى لا يكون إلا بفكر واحد أو عن تذكر بين اثنين إما من معلم إلى متعلم أو من متناظرين مختلفين متباحثين بكثرة التقصى والبحث فيه. وهو فى الحقيقة طريقان وينقسم الثانى إلى طريقين على النحو الآتى.



---

(١) ويعتمد ابن حزم على آيات ﴿انها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور﴾، ﴿يخيل اليهم من سحرهم انها تسعى﴾، ﴿ان بعض الظن اثم﴾، وحديث "الظن اكذب الحديث"، السابق ص ١٧٨. وعلي آيات اخرى مثل ﴿ان يتبعون إلا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى﴾، ﴿فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعوا أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾، ﴿لم تقولون مالا تفعلون، كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون﴾، السابق ص ١٨١

(٢) وهى: ﴿وان تطع اكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله﴾، السابق ص ١٨٠.

(٣) مثل ﴿يخيل اليهم من سحرهم أنها تسعى﴾، ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير، فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير﴾، ﴿وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾، ﴿قل هاتوا برهانكم ان كنت صادقين﴾، ﴿ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم﴾، ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتيهم تأويله﴾، السابق١٧٨ ١٨٠.

(٤) "باب أقسام السؤال عما تريد معرفة حقيقته مما يرتقى إليه بالدلائل الراجعة إلى الأوائل التى قدمنا"، السابق ص ١٨٢-١٨٥.

ويحيل ابن حزم إلى مؤلفاته الأخرى مما يدل على أن "التقريب" جزء من كل جانب من مشروع أعم[1].

وكما أن الجدل أيضا جزء من البرهان مثل المغالطة إلا أن له استقلاله الخاص[2]. وهو أفضل من المغالطة لأنه يكشفها عن طريق المناظرة كما بينت الآيات القرآنية[3]. ويكشف أهل الجحد القائلين بأن العالم لم يزل وأهل الثنوية وأهل التثليث والملحدين ليكشف تناقضاتهم وفساد أقوالهم[4]. وهو القادر أيضا على معرفة النحو وصلة المعانى بالألفاظ ومواضع الاعراب. وهو ما تم تحقيقه من قبل فى كتاب "الجمل" لأبى القاسم عبد الرحمن بن (اسحق) الزجاجى الدمشقى.

والعقل ممتحن بصحابه. والعلم لا يورث إلا من يكسب الحسنات، والعالم ميت، والذكر والعالم رميم. وهو ما حدث لابن حزم ذاته معبرا عن تجربته الشخصية كعالم يحمل هموم الفكر والوطن ﴿إنما يخشى الله من عبادة العلماء﴾ و"من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين"[5].

وكما تنتهى المغالطة باثبات الحقائق ضد منكريها وطرق البحث عنها كذلك ينتهى الجدل بمصادر العلم ومقدماته[6]. فتصنيف العلوم جزء من المنطق. فالعلوم الدائرة فى عصر ابن حزم اثنا عشر علما ينتج منها علمان وهو غير تصنيف العلوم عند الأوائل. فلكل عصر قسمته. وهو أقرب إلى الأدلة الشرعية فى علم أصول الفقه. تجمع بين العلوم النقلية كالقرآن والحديث والفقه (الفتيا) والعلوم العقلية النقلية مثل الكلام (مذاهب الملة

---

(١) يحيل ابن حزم إلى "فى أخلاق النفس" و"أخلاق النفس والسيرة الفاضلة"، و"السياسة" والفصل، السابق ص ١٨٠-١٨١.

(٢) السابق ص ١٨٥-٢٠٣.

(٣) مثل ﴿وجادلهم بالتى هى أحسن﴾، ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾، ﴿قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين﴾، السابق ص ١٨٦.

(٤) السابق ص ١٩٨-٢٠١.

(٥) اعتقله المستكفى السلطان الجائر الظالم قليل الدين كثير الجهل الذى لا يؤمن قتله بتهمة صحبة المستظهر الذى أثار العبارون المستكفى عليه فقتله واعتقل ابن حزم الذى الف "التقريب" وهو فى الغربة عن الأهل والوطن، ضحية للظلم والعدوان ومجاهرة بالحق، السابق ص ٢٠٠-٢٠١.

(٦) باب كيفية أخذ المقدمات من العلوم الظاهرة عند الناس بايجاز، السابق ص ٢٠١-٢٠٣.

الاسلامية) والعلوم العقلية الخالصة الطبيعية مثل الطب، والرياضية مثل العدد والهندسة والفلك والنجوم على النحو الآتى:

١- علم القرآن، قراءته وإعرابه وغريبه وتفسيره وأحكامه وصحة نقله وثبوته ولغته وأحكامه. فيضم علم التفسير والسيرة.

٢- علم الحديث، روايته وأحكامه ورواته وشروط الرواية.

٣- علم المذاهب أى علم الكلام وما كان خارجا عن الملة الاسلامية اعتمد على العقل والحس وهو موضوع "الفصل".

٤- علم المنطق وهو آلة (عبارة) كل علم وهو موضوع "التقريب".

٥- علم الفتيا أى علم الفقه وأصوله الذى تعتمد مقدماته على القرآن والحديث اللذين ثبتا بالبرهان وإجماع العلماء، وهو موضوع عدة مؤلفات لابن حزم مثل "الاحكام".

٦- علم النحو، ومقدماته محفوظة من العرب فهم أدرى بلغتهم، ألفاظا ومعانى دون تعليله، دفاعا عن النقل ضد تيار القياس فى اللغة.

٧- علم اللغة وهو ما نقل عن العرب الثقاة بالرغم من التفرقة الدقيقة بين علم اللغة وعلم النحو، العلم العام والعلم الخاص.

٨- علم الشعر وهو ما يستعمله العرب من أوزان ذكرها النديم فى كتابه، ونقد الشعر بين الحسن والقبيح ونقد الروايات لضبط الانتحال.

٩- علم الخبر الذى يعتمد على التواتر كشرط لصحة الرواية، وهو علم التاريخ.

١٠- علم الطب وهو أحد فروع العلم الطبيعى.ويقوم على التجربة لمعرفة أسباب الأمراض وتشخيصها وعلاماتها وطرق علاجها. وهو أيضا ما يرجع إلى العقل والحس.

١١- علم العدد والهندسة فى علم واحد ويعتمدان على أوائل العقل وحدها دون ذكر الموسيقى.

١٢- علم النجوم وهو علم الفلك. وهو علمان: الأول علم هيئة الأفلاك وقطع الكواكب والشمس والقمر والسموات، ومقدماته راجعة إلى العدد والهندسة وأوائل العقل والحس. والثانى القضايا الكائنة بنصب انتقال الكواكب والشمس والقمر. فى

البروج يعتمد صدقة على التجربة، ومالا يصدق يعتبر من أخبار القدماء.

وينتج عن هذه العلوم الاثنى عشر علمان: علم البلاغة وهو أحد أجزاء المنطق، وعلم العبارة المروى عن الرسول وفضلاء هذا العلم. والتوسع فى هذين العلمين يتفق مع الطبع وأصل الخلقة. وقد سمى المنطق أيضا علم العبارة على كل علم أى الآلة. فما هى العبارة المنقولة عن الرسول وآلته؟

والقسم الخامس "كتاب البلاغة". وقد تكلم فيه أرسطو، وأحكمه قدامة بن جعفر، وألف فيه أحمد بن عبد الملك بن شهيد. ويختلف من لغة إلى لغة طبقا لجمالياتها، لا فرق بين الخاصة والعامة. فلكل بلاغة. وهو قسمان. الأول يميل نحو ألفاظ العامة كبلاغة الجاحظ، والثانى مائل نحو ألفاظ الخاصة مثل بلاغة الحسن البصرى وسهل بن هارون. وقد يجتمع القسمان فى قسم ثالث مثل بلاغة عبد الله بن المقفع مترجم كليلة ودمنة. أما نظم القرآن فقد حالت الصرفة بينه وبين الاتيان بمثله. وقد أحدث ابن دراج نوعا من البلاغة بين الخطب والرسائل. أما المتأخرون فانهم مبعدون عن البلاغة ومقربون من الصلف والتزيد باستثناء الحاتمى وبديع الزمان فهما أقرب إلى طريقة سهل بن هارون. وتتطلب البلاغة العلم بباقى العلوم خاصة إلى القرآن والحديث والأخبار وكتب الجاحظ على نحو طبيعى غير متكلف. فالعلم يتطلب الطبع والمعرفة[1]. البداية من أرسطو والنهاية بالجاحظ. كتاب البلاغة اذن ليس عرضا أو شرحا لأحد كتب المنطق بل هو استعراض لتاريخ من الأوائل الي الأواخر، ومن المتقدمين إلى المتأخرين.

والقسم السادس "كتاب الشعر" على نفس منوال كتاب البلاغة كما وكيفا[2]. ولا يذكر أرسطو على الاطلاق فى البداية أو النهاية.والبداية قضية الصدق. فكل شىء يزينه الصدق إلا الساعى والشاعر كما قال أحد الحكماء. الشعر كذب كما قال المتقدمون. لذلك منع الله النبى منه ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغى له﴾. فالشعراء يقولون ما لا يفعلون. ونهى النبى عن الاكثار منه لأنه كذب إلا ما خرج من حد الشعر فجاء بالحكم والمواعظ ومدح النبى. وإن توخى الصدق فانه يصبح تحصيل حاصل[3]. وان كذب فانه يكون

---

(١) السابق ص ٢٠٤-٢٠٥.

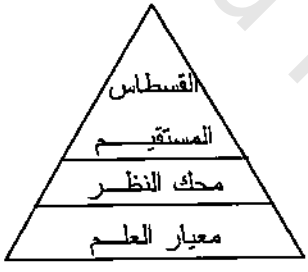
(٢) السابق ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٣) وذلك مثل: الليل ليل والنهار نهار ∴ والبغل بغل والحمار حمار

موضعا للسخرية من المبالغة [1]. فالشعر حمق وملح.

ومع ذلك ينقسم الشعر إلى ثلاثة أقسام: صناعة، وطبع، وبراعة. فالصناعة تأليف جامع للاستعارة بالأشياء والتحليق على المعانى والكناية عنها كما فعل زهير من المتقدمين وحبيب بن أوس من المحدثين. والطبع الخالى من التكلف، لفظه عامى لا فضل فيه عن معناه، وجيز وكأنه نثر مثل جرير من المتقدمين والحسن من المحدثين. والبراعة التصرف فى دقيق المعانى وبعيدها والإنكار فيما لا عهد للناس به وحسن التشبيه وتحسين المعنى مثل امرؤ القيس من المتقدمين وعلى بن عباس الرومى من المتأخرين وسائر الأشعار راجع إلى هذه الأقسام الثلاثة أو مركبة منها. التوسع فيها فى نقد الشعر لقدامة بن جعفر وكتب أبى على الحاتمى. والشعر ليس تكسبا ولكنه حيلة ضرورية. لذلك يمكن التوسع فى الأشعار وتدبرها.

٢- **ثلاثية الغزالى: معيار العلم، محك النظر، القسطاس المستقيم.** وهى ثلاثية متدرجة فى "فن المنطق" وهو العنوان الفرعى لمعيار العلم وفى "المنطق" وهو العنوان الفرعى لمحك النظر تحولا من النقل إلى الإبداع، من إعادة عرض الوافد دون ذكر أى من أعلامه خاصة أرسطو فى إطار الموروث مع تغيير أقسامه وترتيبه فى "معيار العلم" وتركيزه على القياس فى "محك النظر" حتى الإبداع الخالص فى "القسطاس المستقيم فى منطق الموازين".



= والديك ديك والحمامة مثله ∴ وكلاهما طير له منقار

(١) مثل: ألف السقم جسمه والأنين ∴ ويراه الهوي فما يستبين

لا تراه الظنون إلا ظنونا ∴ وهو أخفى من أن تراه الظنون

قد سمعنا أنينه من قريب ∴ فاطلبوا الشخص حيث كان الأنين

لم يعش أنه جليد ولكن ∴ ذاب سقما فلم تجده المنون

وهى متدرجة أيضا فى الزمان. أولها "معيار العلم"، وبعده "محك النظر"، وآخرها "القسطاس المستقيم" كل مرحلة تؤدى إلى المرحلة التالية فى بناء هرمى ثلاثى من القاعدة إلى القمة.

وتختلف الثلاثة من حيث الكم أكبرها "معيار العلم"، وأوسطها "محك النظر"، وأصغرها "القسطاس المستقيم". وهو ما يتفق مع العلاقة بين القاعدة الكبيرة والقمة الصغيرة ووسط الهرم بين الكبر والصغر[١].ومعيار العلم وحدة واحدة. يحيل كل كتاب إلى باقى الكتب الأخرى. يتميز بوحدته الموضوعية بالرغم من القسمة إلى الكتب[٢].

أ- **معيار العلم.** وهو كما يدل العنوان المعيار الذى يقاس به العلم. وهو فى "فن المنطق". فالمنطق هو آلة العلم أو علم العلم[٣].

والباعث على تأليف الكتاب اثنان: الأول باعث عام، تفهيم طرق الفكر والنظر والتعريف بمسالك الأقيسة. فالعلوم النظرية ليست موهوبة أو فطرية بل مكتسبة محصلة مما يستدعى التعرف على وسائل الطلب. فالمنطق بالنسبة للفكر كالعروض بالنسبة للشعر، والنحو بالنسبة إلى اللغة. والثانى باعث خاص، استئناف عرض "تهافت الفلاسفة" وتناول المنطق من جديد والأصح "مقاصد الفلاسفة" الذى يعرض لأن المنطق فى "التهافت" محط إعجاب ليقينه وعدم الخلاف عليه. إنما الخطأ فى الالهيات.ويتكرر الهدف الأول فى آخر الكتاب "لبيان طريق تعرف حقائق الأمور وتمهيد قانون النظر وتثقيف معيار العلم ليميز بينه وبين الخيال والظن القريبين منه"[٤].

والأسلوب أدبى عاطفى انفعالى إنشائى مثل "المنقذ من الضلال" البحث عن اليقين. المنطق ليس علما مستقلا بذاته. هو يمثل إحدى مراحل الطريق بعد الحس إلى العقل إلى الولاية. ويخاطب الغزالى القارىء ليهديه إلى طريق الصواب. الغاية بيان أن العقل ما هو إلا مرحلة متوسطة بين الحس والولاية. يخطىء الحس كما تخطىء الولاية العقل.

---

(١) معيار العلم (عدد الصفحات) (١٧٦)، محك النظر (١٤١)، القسطاس المستقيم (١١٠).

(٢) معيار العلم ص ٤٠.

(٣) الغزالى: معيار العلم فى فن المنطق، المطبعة العلمية، القاهرة ١٣٢٩هـ.

(٤) السابق ص ١٩٥/٢٢.

ويظل المعيار لغة العرب مثل الألف واللام مما يفيدا الاستغراق[1]. والفرق بين العربية والفارسية.

ولا يعتمد فقط فى مادة المنطق على العقليات أى الكلام والفقهيات أى الشرع أو اللغويات أى اللغة العربية بل أيضا الشعر، ثقافة العرب والأولى والأخيرة. إذ يستعمل العرب الشعر فى النثر. وتحليلات النفس تصدق عند الشعراء كما تصدق عند المناطقة والحكماء. وكما فى الأقيسة الصدق والكذب كذلك الأمر فى الشعر "وإن من البيان لسحرا[2]".

ومعيار العلم جزء من مشروع الغزالى العام. لذلك يحال إلى "تهافت الفلاسفة" "والمبادىء والغايات" و"تحصين المأخذ" و"ميزان العمل"[3]. "معيار العلم" يضع أصول النظر وميزان العمل يضع أصول العمل، الأول فى الدنيا والثانى فى الآخرة[4].

وينقسم إلى أربعة كتب: الأول "مقدمات القياس"، والثانى "كتاب القياس"، والثالث "كتاب الحد"، والرابع "كتاب أقسام الوجود وأحكامه". أكبرها الثانى عن القياس ثم الأول عن مقدمات القياس ثم الثالث عن الحد وأصغرها الرابع عن الوجود[5]. فالقياس يشمل اكثر من ثلاثة أرباع العلم.

والعجيب إدخال مباحث الألفاظ فى المنطق العربى، وهى الاطار الموروث للمقولات فى المنطق اليونانى، وكذلك مفردات المعانى الموجودة ونسبة بعضها إلى بعض فى المنطق العربى وهو ما يعادل العبارة فى المنطق اليونانى داخل مقدمات القياس. فالقياس هو ذروة المنطق. المقولات والعبارة مقدمتان له، والبرهان نتيجة له مع السفسطة

---

(١) السابق ص ٦٧-٩٦/٦٩.

(٢) السابق ص ص ١٠٧-١٠٨.

(٣) تهافت الفلاسفة (٦)، المبادىء والغايات (٢)، تحصين المأخذ، ميزان العمل (١).

(٤) وإذا كانت السعادة فى الدنيا والآخرة لا تنال إلا بالعلم والعمل وكان يشتبه العلم الحقيقى بما لا حقيقة له وافتقر بسببه إلى معيار فكذلك يشتبه العمل الصالح النافع فى الآخرة بغيره فيفتقر إلى ميزان تدرك به حقيقته فالمصنف كتابا فى ميزان العمل كما صنفنا فى معيار العلم، السابق ص ١٩٥.

(٥) كتب القياس (عدد الصفحات) (٧٤)، مقدمات القياس (٤٢)، كتاب الحد (٢٥)، أقسام الوجود وأحكامه (٢٠) ونسبة القياس إلى المنطق كله ٧:٥، السابق ص ٣٤.

دون الجدل والخطابة والشعر ثم يأتى الحد فى النهاية وهو أولى بالبداية فى التعريف. أما أقسام الوجود فهى المقولات أو مبحث الجوهر والأعراض يجعل المنطق منطق وجود وليس منطق تصورات.

ويبدو البعد اللغوى فى المنطق فى الاشارة إلى كلام العرب ولغة العرب والفرق بين اللغة العربية واللغة الفارسية[1].

ولا يذكر الوافد على الاطلاق، لا اسم علم يونانى ولا اسم كتاب معرب عن اليونانية باستثناء السوفسطائية والسفسطة والسوفسطائى وأسطقس. ولا إحالة إلى اللغة اليونانية. فقد قارب التأليف فى المنطق الإبداع الخالص.

والموروث فيه هو الموروث الأصلى، القرآن والحديث[2]. ومادته عقلية وفقهية. فمنطق العقل هو نفسه منطق الفقه وكما لاحظ ابن حزم من قبل. فالفقه كان هو الهم الغالب فى العصر ومادته الأثيرة حتى لقد صنف الغزالى فى طرق المناظرة مأخذ الخلاف ولباب النظر وتحصين المآخذ فى "المبادىء والغايات" على منهاج النظر العقلى. ولا غرابة فى تأليف "معيار العلم" ضاما إلى النظر العقلى الأمثلة الفقهية. فوظيفة صناعة التمثيل أى ضرب الأمثال تعريف الأقل معرفة بالأعرف فيعرف المجهول بالمعلوم. ينقد الغزالى استقلال العلوم العقلية عن النقلية دفاعا عن ضرورة الأمثلة الفقهية فى النظر العقلى. كما ينقد العلوم النقلية التى لا تستند إلى النظر العقلى دفاعا عن العقل. فالعقل هو الحاكم على الحس بعد أن صدقت النفس بالحس والوهم. فالعقل هو القسطاس المستقيم والمعيار القويم والقادر على الحكم على ما تعلمته النفس منذ الصبا[3]. والله هو واهب العقل ﴿نور السموات والأرض﴾ ويلتصق الوهم والخيال بالقوة المفكرة مما يصعب خلاصهما منها كما هو فى الحديث "إن الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم". فاذا اختلف العقلاء يحتكم إلى شرائط البرهان أو إلى الولاية.

---

(١) السابق ص ٣٦/٦٧-٦٩/١٤٥.

(٢) السوفسطائية، السابق ص ١٢٦ ١٢٧/١٣٩، أسطقس ص ١٦٩.

(٣) القرآن (٢٤)، الحديث (٢).

ومضمون المنطق تعليم كيفية الانتقال من الصور الذهنية إلى الأمور الغائبة على ترتيب معين وعلى سبيل الاجمال. وعلى سبيل التفصيل العلم هو العلم بذوات الأشياء وهو التصور أو نسبة هذه التصورات بعضها لبعض وهو التصديق. فالبحث النظرى فى التصور والتصديق. والتوصل إلى التصور بالقول الشارح حدا أو رسما، والمبادىء الموصلة إلى التصديق هو القياس مع التنبيه على شروط الصحة أو الغلط. مثال الحد الخمر شراب مسكر، ومثال التصديق أن للعالم صانعا بالحجة والبرهان[1].

ومن الموروث الاسمى لا يذكر إلا أبو بكر الباقلانى وأبو حنيفة والشافعى. كما يذكر الحنفى صاحب المذهب، والشافعية كمذهب[2]. ومن أسماء الفرق يذكر الفلاسفة أو الفلاسفة القدماء، واصطلاح الفلاسفة[3]. ويذكر المتكلمون وأقيسة المتكلمين واصطلاح المتكلمين ولغة المتكلمين والمعتزلة، واليهود والنصارى[4].

ويضم القسم الأول "مقدمات القياس" قسمة النظر فى القياس إلى أدنى وأقصى الاقصى هو البرهان. والبرهان نوع من القياس. القياس عام والبرهان خاص. ولا ينتظم القياس إلا بمقدمتين ولكل منهما موضوع ومحمول مخبر عنه وخبر. وكل منهما لفظ فى قضية يدل على معنى. فالقياس مركب يحل إلى مفردات[5].

ودلالة الالفاظ ونسبتها إلى المعانى سبعة من ثلاثة أوجه متباينة، الأولى المطابقة والتضمن والالتزام. والثانية العموم والخصوص أو الكلى والجزئى طبقا للغة العرب. وواضح أنها قسمة أصولية. إذ يضيف الغزالى "فائدة فقهية" عن اختلاف الاصوليين فى الف ولام التعريف هل تفيد الاستغراق والعموم أم لا وهو يستغرقهم والثالثة رتبة الألفاظ من مراتب الوجود الأربعة فى الأعيان والأذهان واللفظ والكتابة ويحال إلى القسم الرابع "أحكام الوجود ولواحقه". والرابعة الافراد والتركيب، والخامسة اللفظ المفرد فى نفسه. والسادسة نسبة الألفاظ إلى المعانى، المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزايلة، مع

---

(١) السابق ص ٣٢-٣٣.

(٢) أبو بكر، أبو حنيفة، الشافعى (١)، الحنفى (٤)، فقهاء الشافعية(١).

(٣) الفلاسفة (٤)، الفلاسفة القدماء(١)، اصطلاح الفلاسفة(١).

(٤) المتكلمون (٣)، أقيسة المتكلمين ، اصطلاح المتكلمين، لغة المتكلمين، واليهود والنصارى(١).

(٥) السابق ص ٣٤.

توضيح الالتباس بين المشترك والمتواطئة والزلل فى المتباينات. والسابعة اللفظ المطلق بالاشتراك على مختلفات، مستعارة ومنقولة ومخصوصة باسم المشترك مثل الحى الذى يطلق على الانسان والله[1]. والمستعار من أمثلة القرآن[2].

وإذا كانت دلالة الالفاظ ونسبتها إلى المعانى تبدأ من اللفظ فان دلالة المعانى ونسبة بعضها إلى بعض بتدأ بالمعنى وان دل عليه باللفظ. وتنقسم سبعة أقسام: الأولى نسبة الموجودات إلى مداركنا وهى المحسوسات والمعقولات والمتخيلات. والثانيد نسبة الموجودات بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص. والثالثة نسبتها إلى التعين واللاتعين والرابعة نسبة المعانى بعضها إلى بعض، ويحال إلى كتاب الحدود. والخامسة نسبة الذاتى إلى نفسه والعرض إلى نفسه. ويضرب المثل على الفصل بأنه مسكر للشراب. فالسكر فصل ذاتى للشراب كالنطق للانسان. والسادسة فى أصناف الحقائق المذكورة فى جواب السائل عن الماهية والمثل أيضا الشراب مسكر[3].

وإذا ركبت المعانى المفردة حدثت عدة أصناف مثل الاستفهام والالتماس والتمنى والترجى والتعجب والخبر. والخبر هو موضوع المنطق. وهو مركب من عدة مقدمات يسمى كل منها قضية يحتمل الصدق أو الكذب بالذات أو العرض. وتنقسم القضايا إلى سبعة أقسام. الأولى خبر ومخبر عنه أى محمول وموضوع فى قضية حملية أو شرطية ويسميه المتكلمون أى الأصوليون السبر والتقسيم. والثانية نسبة المحمول إلى الموضوع نفيا أم إثباتا. والثالثة القضية بين العموم والخصوص، ومثل الكلية المهملة "الإنسان فى خسر" وهى آية قرآنية" ويحذر من المهملات فى الأقيسة إذا كان المطلوب نتيجة كلية مثال ذلك ما يقول الفقيه: المكيل ربوى، والجص مكيل، إذن الجص ربوى[4]. والرابعة نسبة الموضوع إلى المحمول بالوجوب أو الجواز أو الامتناع. ويضرب المثل على

---

(١) مثل ﴿وأنه فى أم الكتاب لتنذر به أم القرى ومن حولها﴾، ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾، و ﴿الصبح إذا تنفس﴾، ﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾، ﴿كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله﴾، ﴿أحاط بهم سرادقها﴾، ﴿فما بكت عليهم السماء والارض﴾، ﴿واشتعل الرأس شيبا﴾، ﴿فصب عليهم ربك سوط عذاب﴾، ﴿ولما سكت عن موسى الغضب﴾، ﴿واسأل القرية﴾، السابق ص ٤٨.

(٢) السابق ص ٣٥-٤٨.

(٣) السابق ص ٤٨-٦٣.

(٤) السابق ص ٦٣-٧٦.

الضرورية غير المشروط بقضية الله حى، والخامسة باعتبار نقيضها. ويضرب المثل على التناقض بين السلب والايجاب بقضية كلامية، العالم حادث، العالم ليس بحادث فلا فرق فى المادة المنطقية بين علم الكلام وعلم الفقه، بين العقيدة والشريعة[1].

ومثال عدم التناقض نظرا لوحدة الموضوع فى المقدمتين هو ما يقال فى الفقه. الصغيرة ولى عليها فى بضعها، الصغيرة ليس ولى عليها فى بضعها، فالقضية الأولى تتعلق بالثيب والثانية بالبكر. ومثال عدم التناقض لوحدة المحمول، المكره على القتل مختار، المكره على القتل ليس بمختار بل مضطر لأن المختار يطلق على معنين. ومثال وشرط عدم التناقض إلا يكون المحمول فى جزأين مختلفين من الموضوع فى الفقه، السارق مقطوع، السارق غير مقطوع، مرة على اليد ومرة على الرجل أو الأنف. ومثال شرط عدم التناقض عدم اختلاف الاضافة فى المضافات فى الفقه المرأة مولى عليها المرأة، ليس مولى عليها أى مولى فى البضع لا فى المال، وقد يضاف إلى البضع كلاهما، ولا تناقض من جهة اشتراك لفظ المحمول. فعند أبى حنيفة عليها مولى وليس عليها مولى فى حالة الاجبار. وهو ما نقول به أيضا بعض فقهاء الشافعية. ومثال شرط عدم التناقض، عدم نسبة المحمول إلى الموضوع على جهتين مختلفتين آية ﴿وما رميت إذا ميت ولكن الله رمى﴾. وكثير مثل ذلك فى الفقهيات. ومثال شرط عدم التناقض ألا تكون القضيتان فى زمانين مختلفين. الخمر ليست حراما، الخمر حرام فى زمانين مختلفين. والسادسة باعتبار عكسها. ولا تعطى أمثلة كلامية أو فقهية على ذلك اكتفاء بالعقل، والعقل أساس النقل.

وفى القسم الثانى "كتاب القياس" يتم أولا النظر فى صورة القياس[2]. يدخل القياس فى نظرية أعم للحجج لإثبات العلوم التصديقية. فالقياس أحد أنواعه. وهى ثلاثة أقسام: قياس واستقراء وتمثيل. والقياس حملى شرطى متصل أو منفصل أو قياس خلف. وينقسم الحملى إلى ثلاثة حدود مثل الجسم والمؤلف والمحدث، المؤلف حدا وبسط والجسم حد أصغر ومحدث حد أكبر كمثال من علم الكلام والمسكر والخمر والحرام حدود والقياس

---

(١) السابق ص ٦٥/٦٩/٧٢-٧٦.

(٢) السابق ص ٧٧-١٠٥.

فى الفقه[1]. وهذا هو الشكل الأول. وما أسهل بعد ذلك من ضرب الأمثلة الفقهية والعقلية أى الكلامية على ضروب القياس[2]. ولا يضرب الغزالى مثلا فقهيا على الشكل الثانى الذى يكون فيه الحد الأوسط محمولا على الطرفين كما عرض ابن حزم فى "التقريب"، ويكتفى بالمثل الكلامى. كما لا يعطى أمثلة فقهية على الشكل الثالث عندما يكون الحد المشترك موضوعا فى المقدمتين، ويكتفى بالأمثلة الكلامية أى بالعقليات. كما يكتفى الغزالى بعرض ضروب الشكل الأول وإحالة ضروب الشكلين الثانى والثالث اليها[3].

والثانى الشرطى المتصل يتركب من مقدمتين إحداهما مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط والأخرى واحدة. مثال ذلك من العقليات إن كان العالم حادثا فله صانع لكنه حادث إذن له صانع. ومثاله فى الفقهيات إن كان هذا النكاح صحيحا فهو مفيد للحل لكنه صحيح إذن هو مفيد للحل أو إن كان الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل لكنه لا يؤدى على الراحلة فهو إذن نفل أو إن كان المصلى محدثا فصلاته باطله لكنه محدث فصلاته باطلة. ويكون به السلب والايجاب مثل إن كان الاله ليس بواحد فالعالم ليس بمنتظم لكن العالم منتظم فالاله واحد[4].

والثالث الشرطى المنفصل هو الذى يسميه الفقهاء السبر والتقسيم. مثال ذلك فى العقليات: العالم إما قديم أو محدث لكنه محدث فهو إذن ليس بقديم. ولا يحتاج إلى مثال

---

(١)

المقدمة	الكلام	الفقه
صغرى	كل جسم مؤلف	كل مسكر خمر
كبرى	كل مؤلف محدث	كل خمر حرام
نتيجة	∴ كل جسم محدث	∴ كل مسكر حرام

(٢) و"انت إذا أخطئت بالمعانى التى حصلناها لم تعجز عن ضرب المثال من الفقهيات والعقليات المفصلة أو المبهمة " السابق ص ٧٨.

(٣)

الضرب	المقدمة الصغرى	المقدمة الكبرى	النتيجة
الأول	كل مسكر خمر	كل خمر حرام	كل مسكر حرام
الثانى	كل مسكر حرام	لا خمر واحدا حلال	لا مسكر واحدا حلال
الثالث	بعض الاشربة خمر	كل خمر حرام	بعض الأشربة حرام
الرابع	بعض الاشربة خمر	لا خمر واحد حلال	ليس كل شراب حلالا

(٤) السابق ص ٨٨ -٨٩.

فى الفقه، إذ يكفى السير والتقسيم عند الفقهاء. ولا يشترط فى الفقهيات الحصر القطعى بل الظنى فيه كالقطعى فى غيره. وهو ما يسمى بلغة العصر حصر العلل ثم تصنيفها وعزل كل واحدة على حدة لمعرفة مدى تأثيرها[1].

والرابع قياس الخلف وهو قياس حملى إذا كانت المقدمتان صادقتان كان قياسا مستقيما وإن كانت إحدى المقدمتين صادقة والأخرى كاذبة وأنتج نتيجة كاذبة يستدل بها على كذب مقدمة وصدق أخرى كان خلفا. مثال ذلك فى الفقه كل فرض لا يؤدى على راحلة والوتر فرض إذن لا يؤدى على راحلة. وهى نتيجة كاذبة لأن إحدى المقدمتين كاذبة وهى أن الوتر فرض ومثاله فى العقليات: كل أزلى لا يكون مؤلفا، والعالم أزلى فلا يكون مؤلفا. والنتيجة كاذبة لأن إحدى المقدمتين كاذبة وهى العالم أزلى[2].

والخامس الاستقراء وهو تصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلى واحد فالحكم على أحدها هو حكم على الأخر. ويكتفى به فى الفقهيات لأنه أقرب إلى التمثيل، الحكم بالجزء على الجزء. ومثاله الفقهى: الوتر لو كان فرضا لما أدى على راحلة باستقراء جزئيات الفرض، وقول الحنفى الوقف لا يلزم فى الحياة لأنه لو لزم لما اتبع شرط الواقف باستقراء تصرفات البيع والنكاح والعتق والخلع فقوى الظن، وكذلك تكرار مسح الرأس لأنه وظيفة رئيسية فى الوضوء استقراء من غسل الوجه واليدين والرجلين، وعند الحنفى لا يتكرر باستقراء مسح التيمم ومسح الخف لأنه أقوى دلالة. ويكفى الاستقراء غير الكامل لأن الظن يكفى فى الفقهيات.

والسادس التمثيل وهو الذى يسميه الفقهاء قياسا، والمتكلمون رد الغائب على الشاهد وهو الحكم على الجزئى بحكم جزئى آخر يشبهه. مثله فى العقليات السماء حادث لأنه جسم قياسا على النبات والحيوان، وأيضا الله عالم بعلم لا بنفسه لأنه لو كان عالما لكان عالما بعلم قياسا على الإنسان لعلة جامعة بينهما وهو العلم. وهو ما يثبت أن كل الإلهيات هى إنسانيات مسقطة على الله إيجابا لإثبات مظاهر الكمال أو سلبا لنفى صفات النقص. وهو رأى المهندسين فى الإلهيات[3]. فالمعنى مقترن بالجزء. إذا

---

(١) السابق ص ٨٩-٩٠.

(٢) السابق ص ٩٠-٩١.

(٣) "ومن هذا القبيل قولك الله عالم بعلم لا بنفسه لأنه لو كان عالما لكان عالما بعلم قياسا على الانسان.=

وجد الإنسان وجدت الحياة، وإذا وجدت صحة الصلاة فقد وجد الشرط وهو الطهارة ولكن إذا وجدت صحة الصلاة فقد وجد الشرط وهو الطهارة ولكن إذا وجدت الطهارة فلا يلزم وجود الصلاة. فالمشروط مقترنا بالشرط فى حين أن الشرط ليس مقترنا بالمشروط. ولا يعرف الحق بالرجال بل يعرف الرجال بالحق وإلا ضل المسلمون كما ضل اليهود والنصارى وسائر المقلدين. وإذا لم يكن التمثيل ممكنا فى العقليات فانه ممكن فى الفقهيات مثل الحكم على الهرة بالطوافين ويدخل تحته الفأرة وقياس بيع العنب على التمر إذا جف ونقص وزنه. بشروط ستة. الأول شرط نصى. والثانى أن يكون الجامع بين الجزأين مناسبا للحكم مثل تحريم النبيذ قياسا على الخمر لأنه مسكر وسبب السكر ضياع العقل وذهاب المصالح. والثالث أن يكون للوصف الجامع تأثير كما يقول الحنفى فى اليتيمة أنها صغيرة ويولى عليها كغير اليتيمة والرابع أن يكون ما فيه الاشتراك غير معدود ولا مفصل لأنه الأكثر وما فيه الافتراق واحدا لا مدخل له فى الحكم مثل من اعتق شخصا له من عبد قوم عليه الباقى فتقاس الأمة عليه فلا يتغير حكم الرق بالذكورة والأنوثة. والخامس أن ما فيه الافتراق لا يعلم يقينا أنه لا مدخل له فى الحكم إلا ظنا كما هو الحال فى العتق والطلاق. والسادس أن يكون المعنى الجامع أمرا معينا متحدا مثل الوضوء طهارة حكمية عن حدث ويفتقر إلى النية كالتيمم وهو اجتهاد ظنى. ولم يرد عن الصحابة الحاق غير المنصوص بالمنصوص إلا ظنا. وهو ما اتفق عليه السلف من مشايخ الفقه على عكس المتأخرين الذين طالبوا باثبات العلة بمناسبة أو تأثير أو إحالة. وهنا قد يختلف النظر فى الفقهيات عنه فى العقليات. فالفقهيات تتعامل مع جزئيات وحالات فردية فى حين أن العقليات تتعامل مع العموميات والكليات. لذلك كانت الخلافيات جزءا من الفقه كتب فيها الغزالى "قضية المآخذ" و"المبادئ والغايات"، وقد تكون العقليات يقينا أما الفقهيات فظنيات.

والسابع الأقيسة المركبة والناقصة وهى كثيرة فى أكثر أقيسة الفقهاء لاسيما

= فيقال ولم قلت ان ما ينسب للانسان ينسب لله فتقول لأن العلة جامعة. فيقال العلة كونه إنسانا عالما أو كونه عالما فقط. فان كان كونه إنسانا عالما فلا يلزم فى حق الله مثله. وان كان كونه عالما فقط فاطرح الانسان وقل كل عالم فهو عالم بعلم والبارى عالم فهو عالم بعلم. وعند ذلك انما ينازع فى قولك كل عالم فهو عالم بعلم فان ذلك لم يكن أوليا لزمك أن تبين بقياس أخر لا محالة"، السابق ص ٩٥.

المذهبية منها والمناظرات والمخاطبات التعليمية. وهو الوصول إلى نتيجة واحدة من مقدمات مختلفة حملية وشرطية منفصلة وهو أمر يطول. ولها أمثلة فى العقليات[1]. ومثالها فى الحديث "يموت المرء على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه". مقدمتان ذات نتيجة واحدة تنبيها على أن الدنيا مزرعة الآخرة، ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الأخرى أعمى وأضل سبيلا[2].

ولما كانت أشكال القياس بالألفاظ المنقولة لا تكفى دون الحقائق المعقولة يتم التحول من النظر فى أشكال القياس إلى مادة القياس[3]. قد يصدق الشكل ولا يصدق المضمون. وقد يكذب الشكل ولا يكذب المضمون. فالكلام هو الصوت والحرف وحديث النفس والعلم القائم بها، باستثناء الشعر. مادة القياس أولا الأوليات العقلية المحضة، ثانيا المحسوسات، ثالثا الجزئيات. وقد شك المتكلمون فيها، وأنكروا العلية، وقالوا إن الله هو خالق الشبع والموت والاحتراق وهو ما نبه عليه الغزالى فى "تهافت الفلاسفة". ولا خلاف فى إثبات العلية بل الخلاف فى تفسيرها، بالارادة الالهية أوبا بالقانون الطبيعى المستقل عنها أم بجريان العادة. فالخلاف فى تفسير وجه الاقتران بين العلة والمعلول وليس فى الاقتران ذاته[4]. رابعا القضايا التى عرضت لا بنفسها بل بوسط لا يغيب عن الذهن.

أما المقدمات التى ليست يقينية ولا تصلح للبراهين فهى نوعان. الأول يصلح للظنيات الفقهية وهى المشهورات والمقبولات والمظنونات. المشهورات مثل حسن القاء السلام، وإطعام الفقراء، وصلة الأرحام، وملازمة الصدق، ومراعاة العدل. وهى كذلك بمقتضى العقل والحس. وهى ثابتة فى النفس بخمسة عوامل: الأول رقة القلب بحكم الغريزة أو بسياسة الشرع على غير مبدأ العدل والصلاح والأصلح والتعويض عن الآلام

---

(١) مثال القياس المركب: العالم إما أن يكون قديما أو محدثا. فان كان قديما فهو ليس بمقارن للحوادث. لكنه مقارن للحوادث من قبل أنه جسم، والجسم ان لم يكن مقارنا الحوادث يكون خاليا منها، والخالى من الحوادث ليس بمؤلف ولا يمكن أن يتحرك فإن العالم محدث، السابق ص ١٠٣ وأيضا: كل جسم مؤلف وكل مؤلف مقارن لعرض لا ينفك عنه. وكل عرض فحادث، وكل مقارن لحادث فلا يتقدم عليه، وكل مالا يتقدم على حادث فوجوده معه، وكل ما وجوده مع الحادث فهو حادث، اذن العالم حادث، السابق ص ١٠٤.

(٢) السابق ص ١٠٢-١٠٥.

(٣) السابق ص ١٠٥-١٢٠.

(٤) السابق ص ١٠٩-١١١.

عند المعتزلة. والثانى جبلة الانسان من الحمية والأنفة وهى أشبه بالحسن والقبح العقليين. والثالث محبة التسالم والتصالح والتعاون على المعايش. والرابع التأديبات الشرعية لاصلاح الناس مما يخرج عن الحسن والقبح العقليين. والخامس الاستقراء للجزئيات الكثيرة. أما المقبولات فهى أمور اعتقادية عن طريق الآحاد. تصلح للمقاييس الفقهية لأنها ظنية دون العقلية. أما المظنونات فهى أمور أيضا تصديقية مع إمكانية نقضها ولكن النفس اليها أميل مثل "انصر أخاك ظالما أو مظلوما" كمثل جاهلى قبل تفسير الرسول له على نحو إسلامى بأن نصرة الظالم بمنعه عن الظلم[1].

والنوع الثانى لا يصلح للقطعيات ولا للظنيات بل لا يصلح إلا للالتباس والمغالطة وهى التشبيهات[2]. وهى ثلاثة أقسام. الأول الوهميات الصرفة التى تقضى على غير المحسوس بما ألف فى المحسوس. والثانى ما يشبه المظنونات وهو أيضا يشبه المشهورات مثل النساء من الهنود والسودان فينفر الطبع وكما يذكر علم الحساب والمنطق فينفر الطبع لأنهما من علوم الفلاسفة الملحدين.

والثالث الأغاليط من اللفظ أو معناه[3]. وقد يكون اللفظ صريحا متواترا مثل ﴿ ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم﴾ أو غير ذلك. وجملة الألفاظ الشرعية فى القضية الكلية والجزئية أربعة أقسام: الأول كلية أريد به كلية مثل "كل مسكر حرام"، والثانى جزئية بقت جزئية مثل حديث الرسول فى الذهب والابريسم" هذان حرامان على ذكور أمتى". والثالث كلية أريد بها جزئية مثل حديث "فى سائمة الغنم زكاة" أو آية ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما﴾. والرابع الجزئى الذى أريد به الكلى وهو كثير فى القرآن[4]. وحديث الرسول "اعتق رقبة" ومثل قول الشافعى إذا ليست نهشته حية أو عقرب بصرف النظر عن نوعها.

---

(١) السابق ص ١١٢-١١٥.

(٢) السابق ص ١١٥-١٢٠.

(٣) مثل: لفظ نور فى ﴿الله نور السموات والارض﴾ ومكان الوقف فى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به﴾ والذهول عن الاعراب فى ﴿الله برىء من المشركين ورسوله﴾، السابق ص ١١٧.

(٤) مثل ﴿ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده اليه﴾ ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾، ﴿ولا تقل لهما أف﴾، ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾، ﴿ولا تأكلوا أموال اليتامى ظلما﴾، السابق ص ١١٩.

وللقياس مغالطات. فالمغالطات ليست كتابا منفصلا من كتب المنطق خارج القياس. وهناك سبعة مثارات للغلط. الأول إلا يكون القياس فى أحد أشكاله الثلاثة ومنها الوضع فى الوقف فى ﴿إلا الله والراسخون فى العلم﴾ والثانى إلا يكون على ضرب منتج من الأشكال الثلاثة. والثالث ألا تكون الحدود الثلاثة متمايزة متكاملة. والرابع ألا تكون الأجزاء الثوانى وهى المقدمات متفاضلة مثل: كل ما علمه المسلم فهو كما علمه، والمسلم يعلم الكافر، فهو إذن كالكافر. فالمقدمات متمايزة الحدود والخلل فى الاتساق. والخامس أن تكون المقدمة كاذبة. والسادس ألا تكون المقدمات غير النتيجة فتصادر على المطلوب مثل المرأة مولى عليها فلا تلى عقد النكاح. والسابع إلا تكون المقدمات أعرف من النتيجة. وفى الفقهيات قول الحنفى نبطل صلاة المتيمم إذا وجد الماء فى خلالها[1].

وقد أدى خيال السوفسطائية إلى إنكار العلوم لتناقض أدلة المتكلمين فى صورة القياس والشكوك التى يسببها الغلط فى المقدمات. ومنها المقدمات المشهورة المخالفة لظاهر القرآن مثل وصف الله بالرحمة بطريقة العامة ووصفه النزول والمجىء[2]. وهناك شكوك أخرى تتعلق بالنتيجة من وجه وبالمقدمة من وجه مثل أن التصور ينال بالحد والحد ينال بالتصور لأجزاء الحد، وهو دور، ومن ثم لا يمكن التصور. فماذا ينفع فى تحديد الخمر انه شراب مسكر معتصر من العنب لمن لا يعرف الشراب والمسكر والعنب والمعتصر؟ لذلك استعمل القرآن الصورة الفنية مثل ﴿زيتونة لا شرقية ولا غربية﴾ ولا يمكن كسر الدور عن طريق معرفة الامام المعصوم الذى هو معرفة بالتقليد وليس بالبرهان[3].

---

(١) السابق ص ١٢٠-١٢٦.

(٢) وموضع المنع فيه وصف الله بالرحمة على الوجه الظاهر الذى فهمه العامة والله تعالى مقدس عنه. بل ان لفظ الرحمة والغضب مؤول فى حقه كلفظ النزول والمجىء وغيرهما. فإذا أخذنا بالظاهر وسلم لا عن تحقيق لزمت النتيجة الكاذبة. وكونه رحيما بالمعنى الذى تفهمه العامة مقدمة ليست أولية وليس يدل عليها قياس بالشرط المذكور. فمحل الغلط ترك التأويل فى محل وجوبه وعلى هذا ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين. فانهم ألفوها من مقدمات مسلمة لأجل الشهرة ولتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ومن غير كونها أولية واجبة التسليم، السابق ص ١٣١.

(٣) السابق ص ١٢٦-١٤٠.

وفى القسم الثالث "لواحق القياس" توضع فصول متفرقة بمعرفتها تتم معرفة البراهين وابتداء من التفرقة بين قياس العلة وقياس الدلالة. فاذا كان الحد الاوسط علة للحد الأكبر كان قياس علة عند الفقهاء وبرهان اللم عند المناطقة. وإن لم يكن علة سماه الفقهاء قياس الدلالة، وسماه المناطقة برهان الآن. مثل الفقهى هذه عين نجسة إذن لا تصح للصلاة، قياس علة، هذه عين لا تصح للصلاة فهى إذن نجسة قياس دلالة. وإذا تلازمت نتيجتان بعلة واحدة جاز الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى قياس دلالة[1].

وينقسم قياس العلة قسمين. الأول [illegible]كون الأوسط فيه علة للنتيجة ولا يكون علة لوجود الأكبر فى نفسه. والثانى أن يكون علة لوجود الحد الاكبر على الاطلاق مثل العدوان علة للتأثيم، والزنا علة للرجم، والردة ليست علة للقتل لأن القتل قصاص[2].

والبرهان الحقيقى يفيد اليقين. ولا يقين أعلى من وجود الله عقلا أو نقلا عن نبى صادق بشرط تواتر الخبر. وأمهات المطالب أربعة: مطلب هل مثل هل الله موجود؟ هل الله مريد؟ هل العالم حادث؟ والثانى مطلب ما مثل ما الخمر؟ والثالث مطلب لم طلبا للعلة مثل لم كان العالم حادثا؟ وهو قياس الدلالة بلغة المتكلمين. والرابع مطلب أى لتمييز الشىء عن غيره. أما مطالب أين ومتى وكيف فليست من أمهات المطالب. والذاتى أن يكون المحمول مأخوذا فى حد الموضوع، مقوما له، داخلا فى حقيقته أو أن يكون الموضوع فى حد المحمول. والأولى ما كان فى أول العقل لا يحتاج إلى وسط أو استحالة حمله على معنى آخر. وما يلتئم به أمر البراهين ثلاثة مبادئ وموضوعات ومسائل. الموضوعات ما يبرهن فيها، والمسائل ما يبرهن عليها، والمبادئ ما يبرهن فيها. فموضوع الفقه مثلا أفعال المكلفين من جهة الأمر والنهى أو الإباحة والندب والكراهية. وموضوع أصول الفقه أحكام الشرع الخمسة والمسائل والقضايا الخاصة بكل علم نفيا أو إثباتا، فى الفقه التحليل أو التحريم، وفى الإلهيات القدم أو الحدوث. وتحل شبهة قياس الدور، ارتباط الأسباب بالمسببات على نحو دائرى وليس على نحو طولى، بألا يؤخذ الشىء سبب نفسه أى تفسير الطبيعة بالطبيعة وهو لا يزيل الاشكال. وما يقوم به البرهان

---

(١) الزنا لا يوجب المحرمية فلا يجب حرمة النكاح فان تحريم النكاح وحل النظر متلازمان. وهما نتيجتان للوطء المقتضى حرمة المصاهرة. السابق ص ١٤٠-١٥٠

(٢) السابق ص ١٤٠-١٤١.

الحقيقى هو أنه يكون كذلك على الأبد خارج الزمان أى الصورى وليس المادى. وهو غير وارد فى الفقهيات لأنها ظنيات فى الأفعال فى الزمان ولكن العمل بها قطعى. النظر ظنى والعمل قطعى. لا تورث علما بل تورث عملا. لذلك أولت الفلاسفة السعادة الأخروية بأنها بلوغ النفس كمالها بالعلوم وليس فى الشهوات، والعلم بالله وصفاته وملائكته وترتيب الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات، النفس باقية، الذات العارف، والموضوعات باقية الموضوع المعروف. والعلل أربعة فاعلة ومادية وصورية وغائية فى الفقه مثل الزنا والنكاح[1].

والقسم الرابع كتاب الحد. ويضم قوانين الحدود المنفصلة. فالحد ضرورى للخمر. وهو شراب مسكر معتصر من العنب. ويكون بالجنس القريب والفصل البعيد. فلا يقال فى حد الخمر إنه مانع مسر بل شراب مسر لأنه أخص من المانع. والاعتماد على العقل أكثر من الاعتماد على النقل[2]. ونموذج الحدود المفصلة مصطلحات الفلاسفة المستعملة فى الالهيات الخمسة عشر: البارى المسمى المبدأ الأول، والعقل، والنفس، والعقل الكلى، وعقل الكل، والنفس الكلية، ونفس الكل، والملك، والعلة، والمعلول، والابداع، والخلق، والاحداث، والقديم. والبارى لا حد له ولا رسم لأنه لا جنس له ولا فصل ولا خاصة ولا عرض عام[3]. ويستعمل فى تحيد العقل حديث "أول ما خلق الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل". ويستعمل فى الطبيعيات خمسة وخمسين لفظا لا تعطى له أمثلة عقلية أو نقلية[4].

والقسم الخامس أقسام الموجود وأحكامه. وهو أقرب إلى الميتافيزيقيا التى يتحد فيها المنطق والطبيعيات بالالهيات عند المتكلمين والفلاسفة مثل الجوهر والكيفية والكمية والاضافة والدين والمنى والوضع والعرض وأن يفعل وأن ينفعل. وهذا ليس تكرارا للقدماء بل اثباتا له بالعقل والحس، وبيان اتفاق العقل والوجود. مما يدل على أن "معيار العلم" ابداع منطقى خالص[5].

---

(١) السابق ص ١٤١-١٥١.

(٢) السابق ص ١٥٠-١٦١.

(٣) التراث والتجديد، ص ١٤٠-١٤٦.

(٤) السابق ص ١٦١-١٧٥.

(٥) السابق ص ١٧٥-١٩٥.

وخلاصة القول، يكشف معيار العلم عن الآتى:

١- الاحساس بالجدة والابداع، وأن معيار العلم ليس شرحا أو تلخيصا أو عرضا للمنطق اليونانى بل إعادة بناء المنطق ابتداء من الموروث، العقليات والفقهيات.

٢- عدم ذكر اسم من الوافد ولا حتى أرسطو واضع علم المنطق. ولا يوجد أى لفظ معرب باستثناء لفظين سوفسطائية، وأسطقس.

٣- عدم ذكر أعلام الموروث من الحكماء السابقين على الغزالى خاصة الكندى والسجستانى والفارابى وابن سينا. ولا يذكر إلا الفقهاء خاصة أبو حنيفة والشافعى والمتكلمون خاصة أبو بكر الباقلانى.

٤- معيار العلم عرض للوافد الموروث فى إطار الموروث الأصلى وهو ما يسمى بلغة العصر "أسلمة العلوم" من أجل التفهيم والاحتواء حفاظا على أصالة الموروث وقدرته على الابداع.

٥- الأسلوب أدبى إنشائى واضح يتجاوز مجردات المنطق الصورى وأشكال قياسه كما هو معروف فى كتاب القياس من الشفاء لابن سينا.

٦- توسيع إطار المنطق القديم وتعدد منظوره بحيث يشمل العقليات والفقهيات، القطعيات والظنيات، والتوجه من النظر إلى العمل، ومن عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، ومن العام إلى الخاص، ومن الكلى إلى الجزئى.

٧- القدرة علي إيجاد التماهى بين المنطق اليونانى والمنطق العربى بالرغم من ارتباط كل منطق بلغته لدرجة العجب بوحدة منطق النقل مع منطق الوحى، منطق اليونان مع أساليب القرآن.

٨- ضم المنطق كله إلى بؤرة ومركز، القياس، ما قبله مقدمات له، المقولات والعبارة وما بعده لواحق له، البرهان والمغالطة، وغياب الجدل والخطابة والشعر.

٩- تحويل مقدمات القياس من مستوى التصورات إلى مستوى اللغة، ومن مستوى المعانى إلى مستوى الألفاظ، ومن اللغة اليونانية إلى اللغة العربية. وتكشف اللغة عن المستوى الشعورى للكلام بين الصوت والحرف والعبارة والقصد والأشياء فى العالم الخارجى.

١٠- تحويل مبحث الجوهر والأعراض إلى منطق وجود من أجل العودة بالمنطق إلى العالم، والخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان.

١١- علم أصول الفقه هو منطق المسلمين كما أن المنطق الأرسطى هو منطق اليونان. فلكل حضارة منطقها.

١٢- إبراز بعض الجوانب "التقدمية" فى المنطق الاسلامى مثل. قطعية العقليات وظنية الفقهيات، وتعدد الاجتهادات، والكل مصيب، ولا حرج فى اعتبار الالهيات قياسا على الانسانيات، واستحالة كون الله موضوعا فى قضية لأنه لا محمول له، لا نوع ولا جنس ولا فصل ولا خاصة ولا عرضا عاما.

١٣- الخلاف فى المصطلحات والأسماء والمسميات واحدة. تعدد الثقافات إذن تعدد وسائل التعبير وليس الحقائق الإنسانية العامة الثابتة.

١٤- مازالت بعض أجزاء المنطق صورية الطابع عندما تغيب عنها الأمثلة الكلامية أو الفقهية فالعقل بلا مادة صورى تجريدى فارغ لدرجة أنه يمكن اعتباره تحصيل حاصل.

١٥- وتظل الأشعرية هى السائدة بالرغم من تأسيس المنطق وكما تبدو فى نهاية بعض الفقرات بلازمة "الله أعلم"[١]. "والله أعلم بالصواب"؟.

١٦- و"معيار" العلم دعوى وقضية، يخاطب القارىء ويطالبه بالفهم[٢]. والموضوع ذاته ليس حرفة بل رسالة، ليس صنعة بل قضية يعيشها الغزالى بتجربته الذاتية بالرغم من الطابع العقلى المجرد للمنطق [٣]. ويقبل الاعتراض المسبق من القارئ ويرد عليه.

ب- **محك النظر**. وهو نفس منظور معيار العلم ومادته. فكله مركز على القياس

---

(١) السابق ص ٦٣/٧٦/٨٩/١٠٢/١٢٠/١٤٠/١٨٤.

(٢) السابق ص ٧٢/٣٨/٥٦-٥٧.

(٣) "ثانى قلت إنى فهمت الآن شدة الحاجة إلى هذا الكتاب بما أوضحته من التحقيق ثم اشتدت رغبتى بما أوردته من التشويق، واتضح لى غايته وثمرته فأوضح مضمونه" السابق ص ٣٢.

"القول فى شروط القياس"[1]. وهو ضعف فى "محك الحد". ما قبله مقدمات وما بعده لواحق، أكثر عقلانية وأقل أمثلة فقهية أو كلامية. أقل عمقا ونفاذا وأكثر عرضا ووضوحا من "معيار العلم" ويدرك الغزالى صغر حجمه وعظم قدره ويحيل فى تفصيلاته إلى "معيار العلوم". وهو مازال مشروع كتاب لم ينته بعد من تنقيحه. ولم يشأ إذاعة نسخته قبل الأوان بالتهذيب والحذف والاضافة والتحريف. ويعد بذلك أن استأخر الأجل واندفعت العوائق وانصرفت اليه الهمة كما ينوى ابن رشد مما يدل على أن الفكر مازال مفتوحا متجددا بتجدد تجارب العمر وتواصل الاجيال[2].

وهو جزء من مشروع الغزالى. فيحال إلى "المبادىء والغايات" و"شفاء الغليل" ثم "تهافت الفلاسفة" خاصة فى موضوع العلية و"معيار العلوم"[3].

والأسلوب عاطفى انفعالى حيوى وكأن المؤلف فى "المنقذ من الضلال" يصف الطريق "الخطب جد، والسفر طويل، والزاد قليل، والبضاعة مزجاة، والحاضر من النقد زيف، والناقد بصير ولكن الجود غزير، والرب قدير". يخاطب القارىء ويبصره بالأمور بلازمة "اعلم"[4].

وفى "محك النظر" كما هو الحال فى "معيار العلم" إحساس بالجدة والابتكار من أجل "الارتفاع عن حضيض التقليد" [5]. والمادة واحدة ولكن طريقة عرضها جديدة مبتكرة.

وهو كتاب مختصر يحذف الزيادة والتطويل. ولما كان يكرر "معيار العلم" كان من الأفضل تحليله عرضيا وليس طوليا أى الأبعاد اللغوية والمنطقية والنصية فيه عبر الأقسام وليس تتبع الأقسام واحدا تلو الآخر حتى ولو تم تكرار اللغة والقضايا الكلامية والفقهية وتحويل النصوص إلى قضايا.

يغيب عنه الوافد كلية، لا اسم علم ولا مصطلح ولا بيئة ولا لغة. ويحضر

---

(١) الغزالى، محك النظر فى المنطق، دار النهضة الحديث، بيروت ١٩٦٦ ص ١٤٥، شروط القياس (٩١)، محك الحد (٤٣).

(٢) المبادىء والغايات، شفاء الغليل (٢)، تهافت الفلاسفة ، معيار العلوم (١).

(٣) محك النظر ص ١٥/٨.

(٤) السابق ص ٦.

(٥) السابق ص ٤٠.

الموروث الأصلي، القرآن والحديث والفقه، الشافعي ثم الحجاج كنموذج للحاكم الظالم ثم أبو حنيفة والحنفي. ومن الفرق يتصدر الفقهاء ثم المتكلمون ثم المنطقيون ثم المعتزلة ثم النحويون والفلاسفة. ويذكر المسلمون واليهود والنصارى. ومن البيئة المحلية تذكر الحجاز ومكة ثم العراق. ومن الأقوام يذكر العربي والهند، ومن البشر ابن آدم[1].

ولا تذكر الأمثلة الفقهية إلا في الفصل السادس من اللواحق "من القياس في حصر مدارك الأقيسة الفقهية"[2]. عند الشافعي يلزم القصاص لأنه مكره مختار[3]. وفي دلالة الألفاظ يظهر ارتباط تحليل اللغة بلغة العرب. فالمنطق مرتبط باللغة، المنطق اليوناني باللغة اليونانية، والمنطق العربي باللغة العربية[4]. ولفظ الله لا شركة فيه على عكس لفظ الآلهة. ويطلق لفظ النور على الله مجازا وإلا كان اللفظ أحد مصادر الخطأ. والألفاظ الشرعية ألفاظ حقيقية لا مجاز فيها مثل المنافق والفاسق والكافر واعلمه والصوم والصلاة.

وهناك فرق بين الاسم والمسمى. الخلاف بين النحويين والمتكلمين والفقهاء والمنطقيين هو خلاف في الأسماء وليس في المسميات. عند النحويين المبتدأ والخبر، وعند المتكلمين الموصوف والصفة، وعند الفقهاء المحكوم عليه والحكم، وعند المنطقيين، الموضوع والمحمول. والمصطلحات ثلاثة، اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين بالاضافة إلى إبداع مصطلحات جديدة[5]. نمط التعاند وهو على ضد نمط التلازم يسميه المتكلمون السبر والتقسيم، والمنطقيون الشرطي المنفصل والغزالي التعاند. والخلاف بين

---

(١) الحديث (٧)، القرآن (٥)، الفقهاء (٧)، الشافعي (٥)، المتكلمون(٤)، المنطقيون، المعتزلة (٣)، المعتزلي، النحويون، الفلاسفة، المسلمون، اليهود، النصارى (١). الحجاج (٢)، الحنفي، أبو حنيفة، ابن الماجشون(١)، ابن آدم(١)، عربي، هندي(١)، الحجاز، مكة(٢)، العراق(١).

(٢) محك النظر ٩٤-١٤٤.

(٣) السابق ص ٨٢.

(٤) السابق ص ١٧-٢٢/٣٢-٣٣/٤٨/٥٢.

(٥) "الأنس بهذه الالفاظ الغريبة فاني اخترعت أكثرها من تلقاء نفسي لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة: اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين. ولا أوثر ان اتبع واحدا منهم فيقصر فهمك عليه، ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين، ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالتداول بين جميعهم واخترعت الفاظا لم يشتركوا في استعمالها حتى إذا فهمت المعاني بهذه الألفاظ. فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك ان ترده اليها وتطلع على مرادهم منها"، السابق ص ٤٨-٤٩.

المتكلمين والمنطقيين فى اللغة والمصطلحات. فالمطلقات المجردة الشاملة يطلق عليها المتكلمون الوجوه أو الأحوال أو الأحكام. ويطلق عليها المنطقيون القضايا الكلية المجردة، فى الأذهان لا فى الأعيان[1].

وتستنبط من آيات القرآن بعض الألفاظ والقضايا المنطقية مثل اختلاف لفظ القديم كوصف لله وكصفة للأشياء فى ﴿كالعرجون القديم﴾. ويستشهد بالقرآن بطريقة شعبية عادية لإثبات رأى أو مناقضة رأى آخر كما هو الحال فى علوم التفسير مثل حصر مدارك الغلط فى القياس واعتبارها من عمل الشيطان المسلط على كل ناظر لتلبيس الحق وقلبه باطلا لقوله ﴿فبعزتك لأغوينهم أجمعين﴾ باستثناء ﴿إلا عبادك منهم المخلصين﴾. وهو ما يقوم به المنطق دفاعا عن الوحى ضد غواية الشيطان. وفى حد الحياة يستشهد بآية ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾، وهى الحياة الأبدية. وفى حد الروح يستشهد بآية ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى﴾ للتنبيه على أنها خارج الحدود بأنها عرض أو جوهر أو جسم، مثل الله[2].

وتستنبط من الأحاديث مقدمة عامة مثل" لا تبيعوا الطعام بالطعام"، وعلى شمول الخطاب النساء مع الرجال فى حديث "لا يبولن أحدكم فى الماء الراكد"، وعلى تحديد أحد معانى الحياة وهو الخلود بحديث "أرواح الشهداء فى حواصل طيور معلقة تحت العرش". ويحكم بمساواة الأمة بالعبد بحديث "من أعتق شركا من عبد قوم عليه الباقى". كما يستشهد بالحديث أيضا على نحو عادى شعبى كما هو الحال فى علوم التفسير لاستنباط رأى أو حكم مثل حكم المكروه من حديث "أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار" أو حديث "من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يلومن إلا نفسه"[3].

وينقسم "كتاب القياس" إلى ثلاثة فنون، السوابق والمحك في المقاصد، واللواحق.

---

(١) السابق ص ٣٠.

(٢) السابق ص٣٧/٨٣/١٣٥/١٣٦.

(٣) السابق ص ٤٤/٩٦/١٠٠/١٣٥/١٤٣.

وتختلف فيما بينها كميا. أكبرها اللواحق[1].

ويبدو الله كعامل محدد في المنطق. فالأجزاء سابقة على المركب حتى لا يوصف الله بالقدرة على المركب دون القدرة على الأجزاء[2].

وفى أحكام السوابق يضرب المثل بأن العالم حادث والبارى قديم على القضايا التى يتطرق إليها التصديق والتكذيب، والعالم ليس بقديم والبارى ليس بحادث على القضايا المنفية، والإنسان فى خسر نموذج القضية المهملة، وليس الإنسان فى خسر ويقصد به القضية الجزئية المنفية التى تصدق على الأنبياء الذين آمنوا وعملوا الصالحات، والإنسان فى خسر ويراد به أكثر الخلق. ويضرب المثل علي الشرط الأول للتناقض، أن يكون المحكوم عليه فى القضيتين واحدا بالذات لا بمجرد اللفظ، المضطر مختار، المضطر ليس بمختار، المضطر آثم، المضطر غير آثم. كما يضرب المثل على الشرط الثانى للتناقض أن يكون الحكم واحدا ولا ثم متناقضا العالم قديم، العالم ليس بقديم ويعنى أحد القديمين آية ﴿كالعرجون القديم﴾. وفى الفقهيات والعقليات أغاليط كثيرة. كما يضرب المثل على الشرط الثالث أن تتحد الاضافة فى الأمور الاضافية المرأة مولي عليها، المرأة ليس بمولى عليها وهما صادقتان بالاضافة إلى النكاح والبيع. والشرط الرابع التساوى فى القوة والفعل مثل الله فى الأزل خالق، الله فى الأزل ليس بخالق. وشرط المتساوى فى الزمان والمكان، العالم حادث، العالم ليس بحادث. وكنموذج للمغالطة يعطى قول الشافعى معلوم ان المطعوم ربوى والسفرجل مطعوم فيكون ربويا.

ويكرر الغزالى أشكال القياس وضروبه بأمثلة فقهية ويسميها الأنماط ونظمها فى "نظم القياس" كأحد طرفى "محك القياس فى المقاصد" فالنظم الأول أن تكون العلة حكما فى إحدى المقدمتين محكوما عليه فى الأخرى والثانى ان تكون العلة أى المتكرر فى المقدمتين حكما أى خبرا. والثالث ان تكون العلة مبتدأ فى المقدمتين جميعا[3]. ويتبع شكل القياس شروط مقدماته. وفى النمط الأول تؤخذ الأمثلة الفقهية من قياس النبيذ على الخمر

---

(١) اللواحق (عدد الصفحات) (٧٧)، محك القياس فى المقاصد (٢٨)، فى السوابق (٢٦).

(٢) محك النظر ص ١٣/٣٢-٣٤/٣٦-٣٧.

(٣) وهي نفسها فى "معيار العلم" وبطريقة أوضح وأشمل لم نشأ تكرارها من جديد، معيار العلم ص ٧٧-٨٩ محك النظر ص ٤٠-٥٤.

لعلة السكر فى الفقهيات ومن الجسم والتأليف والحدوث فى العقليات. وفى النظم الفرعية تعطى الأمثلة الفقهية من السفرجل والطعام والربا. وفى النمط الثانى ونظمه تؤخذ الأمثلة الفقهية من الوتر والنفل والصلاة على راحلة، ومن الصلاة والطهارة، ومن البيوع، ومن الزنا والرجم. وتؤخذ الأمثلة العقلية من الحدوث والجسم والتأليف. وتؤخذ الأمثلة العقلية للنمط الثالث من العدم والحدوث، ومن الرؤية والوجود والجوهر والعرض. ويقين القياس من شروط مقدماته وليس من معجزة نبى أى من اليقين الداخلى وليس من العلامة الخارجية كما هو الحال فى اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى والذى به محك التفرقة بين الاسلام والكفر والتى يكون يقينها مشروطا بالتواتر[1].

ويكرر الغزالى مادة القياس تحت اسم آخر "مدارك اليقين والاعتقاد" وهى سبعة : الأول الأوليات وهى العقليات المحضة. والثانى المشاهدات الباطنة أى الاحساسات الطبيعية التى تعبر عن الحاجات الأساسية. والثالث المحسوسات الظاهرة الناشئة عن الحواس الخمس. والرابع التجريبيات أى اطراد العادات مثل الماء مرو والخمر مسكر، ومثل قراءة سورة الاخلاص أكثر من مرة فيزول المرض فيحدث العلم، لذلك قرن الله السمع والبصر بالفؤاد فى القرآن. والخامس التواتر كالعلم بوجود مكه والشافعى وعدد الصلوات الخمس ومذهب الشافعى أن المسلم لا يقتل بالذمى. والسادس الوهميات مثل الجهة شرط الموجود أو إنكار الخلاء والملاء وهو كذب لان الصادق هو حكم العقل وحده وإلا نفى البعض العلوم، وقالوا بتكافؤ الأدلة، وغلبوا الظن على اليقين. والسابع المشهورات وهى الاعتقادات التى تعتمد على شهادة الكل أو الأكثر أو العامة أو الأفضل مثل قبح الكذب وحسن الانعام وشكر المنعم وقبح كفر النعمة وما تقضى بها الفطرة وأكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء من هذا النوع[2].

وفى لواحق القياس يعرض كل ما تنطق به الألسنة فى العادات والمحاورات والفقهيات والعقليات وما يعرض فى معرض الدليل والتعليل بسبب قصور علم الناظر بأنماط القياس ونظمه أو إهماله بعض المقدمات الواضحة أو الملتبسة. وهو أقرب إلى كتاب المغالطات. وتعطى الأمثلة الفقهية من الرجم والاحصاء فى الفقهيات أو القدم

---

(١) السابق ص ٥٤-٥٧.

(٢) السابق ص ٥٧-٦٨.

والحدوث فى العقليات والحجاج والشجاعة والظلم من التاريخ وآداب المتصوفة، والله والعرش والجسم[1].

ثم يتم التمييز بين الاستقراء والتمثيل، الاستقراء تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات، والتمثيل الحكم بالجزء على الجزء، والأمثلة من الفقه عديدة[2].

وتلزم النتيجة من المقدمات بمعرفة وجوه الدليل. والأمثلة الفقهية عديدة، منها الاستغراق، والحد الأوسط. وهذا الإنتاج على سبيل التولد عند المعتزلة، واستعداد الذهن لفيضان النتيجة من واهب الصور المعقولة عند الفلاسفة، وتضمن المقدمات النتيجة بطريق اللزوم عند الأشاعرة أو بقدرة الله وإجراء العادة عند الغزالى أو بنور يقذفه الله تعالى فى القلب عند الصوفية. وفى كل الحالات يثبت النظر ضد منكريه[3].

وينقسم القياس إلى قياس دلالة وقياس علة. قياس الدلالة أن يكون الحد الأوسط فى المقدمتين معلولا ومسببا نظرا لتلازم العلة والمعلول أو السبب والمسبب أو الموجب والموجب. فان كان الاستدلال بالعلة على المعلول كان قياس علة.وإن كان الاستدلال بالمعلول على العلة أو الاستدلال بأحد المعلولين على إلا خر كان قياس دلالة. والأمثلة من الفقه كثيرة. قياس العلة من المحسوس إلى المعقول، وقياس الدلالة من المعقول إلى المحسوس. ولا تتأخر العلة عن المعلول فى قياس العلة فى حين يجوز تأخر الدليل عن المدلول فى قياس الدلالة. مثال قياس العلة فى الفقه الاستدلال بالسكر على التحريم، ومثاله فى العادات علم الفراسة الذى برع فيه الشافعى. فقد كان صادق الحدس فى التفرس. وأحيانا تصل العلامات ليس فقط للاستدلال ولكن للتعجب من قدرة الله تعالى وعجائب صنعه واتساع قدرته[4].

ومدارك الغلط فى القياس سبعة: الأول إلا تكون المقدمات صادقة بل تكون مقبولة بحسن الظن أو وهمية من الحس المعرض للخطأ. مثال ذلك إنكار كون الله على العرش وكون الحروف قديمة، واعتبار جواز ذبح الحيوانات أو إيلام البرىء بلا عوض أو

---

(١) السابق ص ٦٨-٧٢.

(٢) السابق ص ٧٢-٧٣.

(٣) السابق ص ٧٤-٨٠.

(٤) السابق ص ٨٠-٨٢.

تعويض قبيح. الثانى أن يكون الخلل فى الصورة فى الأنماط والنظم. والأمثلة الفقهية على ذلك كثيرة مثل الحروف المشتركة الدلالة، وصدق المقدمات مجتمعة وظنها متفرقة أو العكس، صدقها متفرقة وظنها مجتمعة، والألفاظ المتواطئة. والثالث إلا يكون النظم جامعا للشروط التي تنتج القياس مثل اشتراك الحدود بين المقدمتين. والرابع إلا تكون مفردات المعارف متمايزة بل مختلطة مثل تداخل المنافع. والخامس إلا تكون النتيجة غير المقدمة بل عينها ولكن استعمل فيها للتلبيس لفظان مترادفان مثل قول الحنفى فى تثبيت النية فى زمان رمضان أنه صوم عين فلا يفتقر إلى التثبيت. والسادس أن تكون المقدمات متمايزة مفصلة دون حدود مشتركة. والسابع إلا تكون المقدمات أعرف من النتيجة بل مساوية لها أو أقل مما تنتفى معه الحكمة من القياس، استنباط المجهول من المعلوم[1].

ويتم حصر مدارك الأقيسة الفقهية حتى لا تقع فى الغلط. وهى مادة مستمدة من علم أصول الفقه مما يدل على أن وضع المنطق الوافد فى إطار المنطق الموروث هو تحويله إلى فروع لعلم أصول الفقه. والمدرك إما بأصل العلم مثل وجوب الكفارة على الجماع أو ملحق به بالاستدلال مثل الفرق بين جماع الأهل وجماع الأجنبى. وقد يكون الاستدلال لا بأصل العلة ولا وصفها بل من جملة المعانى المبهمة المناسبة أو المؤثرة[2]. ويحيل الغزالى إلى كتبه فى الفقه وفى علم الأصول مثل "المبادىء والغايات" و"شفاء الغليل".

والقسم الثانى "كتاب الحد" الذى يبلغ كما نصف "كتاب القياس". والعجيب تقدم القياس على الحد وتأخر الحد على القياس فى حين أن التصور ينال بالحد والتصديق ينال بالقياس، وبالتالى يتقدم الحد على القياس عند المناطقة.

وللحد قوانين ستة. الأول أن يكون جواباً على سؤال فى المحاورات أو عن بعضه بحيث تعاد صياغة السؤال بحيث يصح الجواب عن مطلب هل. فهناك أسئلة خاطئة وبالتالى تكون إجاباتها خاطئة . ونصف الاجابة فى طريقة وضع السؤال. ويكون الحد إجابة على مطلب ما بشرح اللفظ لغويا أو للكشف عن مقوماته الذاتية أو إجابة عن مطلب لم للبحث عن العلة أو إجابة عن مطلب أى للتمييز بينه وبين شىء آخر. والثانى التفرقة

---

(١) السابق ص ٨٣-٩٤.

(٢) السابق ص ٩٤-١٠٣.

بين الصفات الذاتية والصفات العرضية. والثالث التفرقة بين الحد بالصفات الذاتية والرسم بالصفات العرضية. والرابع عدم اقتناص الحد بالبرهان. والخامس حصر مداخل الخلل في الحدود إما من جهة الجنس أو الفصل أو لأمر مشترك. والسادس حد المركب بالقول الشارح للفظ أو الرسم لأن الحدود للأفراد[1].

وهناك امتحانات ثمانية في محك الحد. الأول في حد الحد والاختلاف فيه بين حقيقته ونفسه وذاته، واللفظ المضمر بمعناه أو نصرة حد على آخر مع أن الشيء له وجود في اللفظ وفي الحرف وفي الأذهان وفي الأعيان. ويظل السؤال قائما بالنسبة للفظ "القرآن" أو لفظ "الامام" وهي ألفاظ مشتركة. ويمكن إضافة لفظ الله أيضا في التداول الشعبي. والثاني الاختلاف في حد العلم بين المعرفة وهو حد لفظي وأضعف أنواع الحدود. والثالث حد العرض، والرابع حد الحادث، والخامس حد المتضادين، والسادس حد الحياة وما يلتبس معها روح ونفس. وهي ألفاظ قرآنية قد يخرج إحداها عن الحد وهو الروح بنص القرآن ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾، والسابع حد الحركة، والثامنة حد الواجب في العقليات والفقهيات[2].

ويمكن إجمال خلاصة "محك النظر في الآتي":

١- هو أصغر حجما وعمومية وأقل إتقانا من "معيار العلم"، وجزء من مشروع الغزالي العلم في إعادة بناء العلوم القديمة والاختيار بين أصلحها.

٢- تغلب عليه النزعة الصوفية الاشراقية والتشبيهات الشعبية مثل اعتبار المغالطات من عمل الشيطان.

٣- نقد المعتزلة في نظرية توليد العلم وأصل العدل، والحسن والقبح العقليين، والتعويض عن الآلام.

٤- نقد الفلاسفة في إثبات العلية والقول بالعادة في اقتران العلة بالمعلول والاحالة إلى "تهافت الفلاسفة".

---

(١) السابق ص ١٠٢-١١٨.

(٢) السابق ص ١١٨-١٤٤.

٥- نقد الفقه الحنفي وبعض أحكامه الفقهية كنموذج للمغالطات، وفي أضيق الحدود.

٦- الدفاع عن الشافعية وأحكام المذهب الشافعي وضرب الأمثلة الفقهية منه، وغياب المالكية والحنبلية.

٧- أولوية التحليلات العقلية على الشواهد النقلية، وغلبة أمثلة العقليات على أمثلة الفقهيات، وغياب لازمة "الله اعلم" أو "الله أعلم بالصواب".

٨- اختفاء الوافد اليوناني كلية سواء أسماء الأعلام أو المصطلحات المعربة، والاحساس بالجدة والابتكار خاصة على مستوى المصطلحات.

٩- نقل المنطق القديم من مستوى التصورات إلى مستوى اللغة ومادة القياس، وتأخير الحدود على الأقيسة.

١٠- نقد أصحاب التعليم ونظرية الإمام المعصوم كما هو الحال في "المستظهري".

جـ- **القسطاس المستقيم.** وهو ذروة إبداع الغزالي في المنطق بعد عرضه نقلا في "معيار العلم" في فن المنطق وعقلا في "محك النظر" في المنطق. لذلك يخلو "القسطاس المستقيم" من عنوان فرعي ليحدد علمه أو موضوعه.

وهو ليس كتابا في المنطق التقليدي كما هو الحال في "معيار العلم" و"محك النظر" وضعا للمنطق الوافد الذي تحول إلى موروث في إطار الموروث، تمثلا للوافد وتنظيرا للموروث. الباعث على تأليفه مناظرة جرت بينه وبين أحد الباطنية ونقد نظرية التعليم كما فعل من قبل في "فضائح الباطنية". فهو كتاب جدلي في البداية، صوفي في النهاية. هو أقرب إلى منطق الجدل منه إلى منطق البرهان. وعلى هذا النحو يكون أضعف أجزاء الثلاثية. ويكون "معيار العلم" أقواها. فالكتاب أشبه بالمحاورة بين الاملمي والغزالي حول العلم والتعليم[1].

كان الدافع على الإبداع هو البحث عن القسطاس المستقيم، ميزان العدل للحقيقة في مقابل موازين الشيطان. الرأي والقياس الذي هو في غاية التعارض والالتباس أو

---

(١) الغزالي: القسطاس المستقيم، صححه والتزم طبعه الشيخ مصطفى القباني الدمشقي، القاهرة ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م.

نظرية التعليم والجدال معها بالتى حى أحسن طبقا للتوجه القرآنى ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن﴾. الغاية تقويم مذهب التعليم بطريقة "اياك أعنى واسمعى يا جارة" اعتمادا على وزن المعقول بالمنقول كى يكون القول أسرع بالقبول وليس استناد المنقول إلى المعقول حتى لا يتخذ القرآن مهجورا. فالنقل أساس العقل عند الغزالى وليس العقل أساس النقل، وهو يؤسس المنطق!

ويخلو من الوافد اليونانى كلية، لا أسماء ولا مصطلحات معربة ولا أسماء لواقع بيئي أو تاريخي. ويحضر الموروث الفارسى فى بيت شعرى واحد.

ويغلب الموروث الأصلى. ويتصدر لفظ القرآن ثم آيات القرآن ثم الحديث. ومن الأنبياء يتصدر إبراهيم الخليل وعدوه نمرود ثم محمد ثم نوح وموسى وعيسى ثم آدم. ومن الملائكة جبريل. ومن الصحابة على. ومن العلماء الكسائى ثم ابن سيرين. ومن الفقهاء مالك. ومن الفرق المعتزلة ثم المتكلمون ثم المجسمة والمتأخرون، والأشعرية. ومن الطوائف النصارى ثم اليهود والمجوس. ومن البيئة الجغرافية دامغان وأصبهان واليمن[1].

ويحال إلى باقى المؤلفات المنطقية والكلامية والصوفية. فاعادة بناء المنطق المتكامل جزء من مشروع عام للغزالى، إعادة بناء العلوم. يتصدر "جواهر القرآن" ثم معيار العلم" و"محك النظر" ثم الاحياء و"الاقتصاد" و"المستظهرى" و"العواصم". وفى الكتابين الأخيرين رد مفصل على الباطنية ومذهب التعليم[2]. وفى "جواهر القرآن" عديد من الموازين المقترحة فى "القسطاس"، ومن العجائب الكثيرة فى "الاحياء".

وهو طريق إبراهيم الخليل عندما حاج خصمه وقال ﴿ربى الذى يحيى ويميت﴾ ويرد الخصم ﴿أنا أحيى وأميت﴾ وهو الأوفق لطبعه والأقرب إلى فهمه. فتحدى إبراهيم

---

(١) لفظ لقرآن (٥٠)، أيات القرآن (٣٦)، الحديث (٦). الأنبياء: إبراهيم (الخليل) (١٨)، ونمرود عدوه (٣)، محمد (١٠) النبى (٢)، نوح، موسى،عيسى (٢)، آدم(١). الملائكة: جبريل (٢)، الصحابة: على، معاذ (٢)، ابن سيرين(١) العلماء: الكسائى (٣) الفقهاء مالك(١). الفرق: المعتزلة (٧)، المتكلمون (٣)، المتأخرون، المجسمة، الأشعرية (١). الطوائف، النصارى(٢)، اليهود، المجوس (١). البيئة الجغرافية: دامغان، أصبهان، اليمن.

(٢) جواهر القرآن (٤)، معيار العلم، محك النظر (٣)، الاحياء، الاقتصاد، المستظهري، العواصم (١).

﴿إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر﴾ ظانا أن العفو عن قاتل هو إحياء الموتى وقتل البرىء إماتة الحى. ولا يفهم هذا الجدل إلا بنور من الله وإشراق من النبوة.

القسطاس المستقيم اذن هو ميزان العدل الذى تزن به الأمور. وهو تعبير قرآنى ﴿وزنوا بالقسطاس المستقيم﴾.وهى موازين خمسون أنزلها الله على أنبيائه، من تعلمها منهم فقد اهتدى. ومن انحرف عنها إلى الرأى والقياس فقد ضل وارتدى. والميزان فى القرآن ليس هو ميزان التجار بل ميزان معنوى ﴿الرحمن علم القرآن، خلق الإنسان علمه البيان﴾... ووضع الميزان، إلا تطغوا فى الميزان، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾، وأيضا ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾، وأيضا ﴿والسماء رفعها ووضع الميزان﴾ وهو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته. فالله هو المعلم الأول، وجبريل الثانى، والرسول الثالث. وليس من الامام المعصوم. وهو ميزان القرآن. ولا يكفى القياس الذى يحصل من مقدمتين، الأولى تجريبية والأخرى حسية. كما أن الرأى والقياس حدث وتخمين لا يفيدان اليقين.

لم يبق إلا موازين القرآن الخمس. هى فى الأصل ثلاثة: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند. ثم ينقسم ميزان التعادل ثلاثة أقسام، الأكبر والأوسط والأصغر فتصير الموازين خمسة[1].

ولا ينقسم إلى أقسام أو أن تكون ذروته القياس، مقدماته ولواحقه أسوة بالكتابين السابقين. ومع ذلك يضم تسعة عناوين. ستة منها بلفظ الميزان مفردا وجمعا. والسابع فى الاستغناء بمحمد عن المنطق، والثامن فى طريقة نجاة الخلق بالتصوف، والتاسع فى بطلان الرأى والقياس[2]. أكبرها الثامن عن بيان طريق النجاة من ظلمات الاختلافات ثم

---

(١) السابق ص ١٦-٢٧.

(٢) وهى: ١- القول فى الميزان الاكبر من موازين التعادل ص ٢٧-٤٠.
٢- القول فى الميزان الأوسط ص ٤٠-٤٥.
٣- القول فى الميزان الأصغر ص ٤٥-٥٠.
٤- القول فى ميزان التلازم ص ٥٠-٥٦.

الأول فى بيان الميزان الأكبر من موازين التعادل ثم الخامس فى ميزان التعادل، والتاسع فى إبطال الرأى والقياس، ثم السادس فى موازين الشياطين لأهل التعليم، والسابع فى الاستغناء بمحمد ثم الثالث فى الميزان الأصغر ثم الثانى الميزان الأوسط ثم الرابع ميزان التلازم[1]. ﴿وقل رب زدنى علما﴾. والفرق بين الموازين الثلاثة أن الأكبر يتسع لأشياء كثيرة، والأصغر عكسه، والأوسط بينهما.

ولما تميز "القسطاس المستقيم" بطابعه الخاص وخروجه على المألوف فى "معيار العلم" و"محك النظر"، القياس المركز والقلب والبؤرة، ومقدماته ولواحقه فانه يمكن عرضه طوليا جزءا جزءاً للكشف عن مسار إبداعه فى جدله.

والميزان الأكبر من موازين التعادل هو ميزان إبراهيم الخليل الذى استعمله مع نمرود الذى ادعى الألوهية لأنه يحيى ويميت، يحيى النطفة بالوقاع ويميت بالقتل. فتحداه إبراهيم ﴿إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر﴾. وأثنى الله على إبراهيم ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾ وعجز نمرود. أصل حسى بالمشاهدة والتجربة ولوليات العقل. وهى نفس الأسس التى قام عليها تحريم الخمر فى النظر الفقهى. كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، إذن كل نبيذ حرام بتواتر الشرع. ونفس القياس فى العقليات، أن الإنسان ليس حادثا بنفسه وأن له صانع. كل جائز له سبب، واختصاص الإنسان أو العالم جائز. إذن يلزم أن يكون له سبب[2].

والميزان الأوسط فى دليل إبراهيم أيضا يقوم على أصلين أن القمر آفل وأن الاله لا يكون آفلا استنباطا من آية ﴿لا أحب الآفلين﴾. وقد طبق الرسول هذا الميزان كما

- ٥- القول فى ميزان التعاند ص ٥٦-٦٨.

٦- القول فى موازين الشياطين وكيفية وزن أهل التعليم بها ص ٦٨-٧٧.

٧- القول فى الاستغناء بمحمد صلعم وبطاء أمته عن إمام معصوم آخر وبيان معرفة صدق محمد صلعم بطريق أوضح من النظر فى المعجزات وأوثق منه وهو طريق العارفين ص ٧٧-٨٥.

٨- القول فى طريق نجاة الخلف من ظلمات الاختلافات ص ٨٦-١٠٠.

٩- القول فى تصاوير الرأى والقياس وإظهار بطلانهما ص ١٠٠-١١٢.

(١) من الأكبر إلى الاصغر: الثامن (١٤)، الاول (١٣)، الخامس، التاسع(١٣)، السادس، الثامن(٩)، الثالث (٦)، الثانى، الرابع(٥).

(٢) السابق ص ٢٧-٣٩.

تكشف عن ذلك آيات أخرى مثل ﴿قل فلم يعذبكم بذنوبكم أنتم بشر مما خلق﴾.

ويقوم أيضا على أصلين: واحد تجريبى وهو أن البنين لا يعذبون، والثانى يعرف بالمشاهدة، أن البشر معذبون، والنتيجة نفى النبوة. وفى موضع آخر ﴿قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء الله دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين، ولا يتمنونه أبدا بما قدمت أيديهم﴾. فقد ادعى اليهود الولاية ولا يتمنون الموت إذن هم ليسوا أولياء[1].

والميزان الأصغر مستمد أيضا من آية ﴿وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس﴾ وهو قياس منتج يقوم على أصلين أن موسى بشر، وأن موسى أنزل عليه الكتاب، فتكون النتيجة إن بعض البشر أنزل عليه الكتاب فتبطل بها الدعوى العامة أنه لا ينزل على البشر كتاب أصلا. وهو ما يعرفه اليهود ولكنهم أخفوه ﴿يبدونها ويخفون كثيرا﴾. الأصل الأول معلوم بالحس، والثانى معلوم باعترافهم[2].

أما ميزان التلازم فانه مستمد من آية ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾، ومن ﴿قل لو كان معه آلهة كما تقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا﴾، ومن ﴿لو كان هؤلاء آلهة لما وردوها﴾ ويقوم على أصلين: لو كان للعالم آلهان لفسد ومعلوم أنه لم يفسد، فينتج عنهما ضرورة نفى أحد الالهين، ﴿ولو كان مع ذى العرش إلهة لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا﴾. ولما لم يبتغوا فلزم نفى آلهة سوى ذى العرش. يعلم الأصل الأول بالتجربة، والثانى بالحس والمشاهدة. ونظيره الفقهى إن كان بيع الغائب صحيحا يلزم تصريح الإلزام، ومعلوم أنه لا يلزم تصريح الإلزام، فتكون النتيجة أنه ليس صحيحا. يعلم الأصل الأول باستقراء الشرعى المفيد للظن وإن لم يفد العلم، والثانى بتسليم الخصم ومساعدته. وفى النظريات إن كان صنعة العالم وتركيب الإنسان مرتبا محكما فصانعه عالم، ومعلوم أنه مرتب عجيب، إذن صانعه عالم. الأصل الأول عقلى، والثانى حسى. وإن كان صانعه عالما فهو حى. ولما كان عالما فهو حى. ولو كان حيا

---

(١) السابق ص ٤٠-٤٥.

(٢) السابق ص ٤٥-٥٠.

عالما فهو قائم بنفسه. فتستنبط كل الصفات بميزان التلازم[1].

وميزان التعاند مستمد أيضا من تعليم الله للرسول فى آية ﴿قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا وإياكم على هدى أو فى ضلال مبين﴾، وهو يقوم على أصلين: إنا وإياكم على ضلال مبين، ومعلوم أنا لسنا فى ضلال، فتكون النتيجة إنكم فى ضلال. ومثال ذلك فى العقليات: الموجودات إما كلها حادثة أو بعضها حادث وبعضها قديم، ومعلوم ان كلها ليست حادثة، فتكون النتيجة أن منها قديم.

والفرق بين الموازين الثلاثة، التعادل والتلازم والتعاند أن الأصلين فى التعادل متعادلان، وفى التلازم متلازمان، وفى التعاند حصر قسمين بين النفى والإثبات يلزم من ثبوت أحدهما نفى الآخر. وهى من إبداع الغزالى تفرد بها فى المصطلح والصياغة، واستمدها من القرآن. ولها أسماء أخرى عند المتأخرين. وعرفتها باقى الأمم وتعلموها من صحف إبراهيم وموسى. تتفق مع الطباع وأوائل العقول وشهادة الحس والتجربة. وصيغته المثل الفقهى الشهير: كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر، إذن النبيذ حرام، أصلان وحد أوسط ونتيجة. بل يتجاوز الميزان إلى عالم الغيب وتفسير الأحلام وقياس الغائب على الشاهد كما فعل ابن سيرين فى تفسير حلم خاتم يختم به الأفواه والفروج بأنه صاحبه سيكون مؤذنا! ففى عالم الأرواح حقائق ﴿وكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾[2].

أما أحلام الشيعة، أهل التعليم، بالامام الغائب فانها من موازين الشيطان التى تدخل من المنطق فى "معيار العلم" مفصلا وفى "محك النظر" مجملا. وقد ألقى الشيطان فى خاطر إبراهيم بعض هذه الموازين من الشيطان وكما نبهت الآيات ﴿وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى القى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته﴾ إشارة إلى مبادرته إلى الشمس وقوله ﴿هذا ربى، هذا اكبر﴾ فى قياس ذى أصلين. الشمس أكبر معلوم بالاتفاق، والشمس أكبر من الكواكب معلوم بالحس، إذن الشمس إله، وهو ضد ميزان التعادل، الميزان الأصغر. مثال آخر من مذهب أهل التعليم، أن الحق مع الوحدة والباطل مع الكثرة، ومذهب الرأى يفضى إلى الكثرة ومذهب التعليم

---

(١) السابق ص ٥٠ ٥٦.

(٢) السابق ص ٥٦-٦٨.

يفضى إلى الوحدة، فيلزم أن يكون الحق مع مذهب التعليم. وهو ميزان الشيطان لأنه وصف لمذهبين متعارضين، مذهب الحق ومذهب التعليم بوصف واحد. قياس آخر. الحق إما أن يعرف بالرأى المحصن أو بالتعليم المحصن، وإذا بطل أحدهما ثبت الآخر، وباطل أن يكون مدركا بالرأى لتعارض العقول فتثبت أنه بالتعليم. وهو ميزان الشيطان أيضا الصفة بميزان التعاند وإغفال الفرق بين القسمة المنحصرة والقسمة المنتشرة التى تسمح بقسم ثالث وهو أن يدرك الحق بالعقل والتعليم معا. وفساد ميزان الشيطان إما من سوء التركيب مثل كبر الشمس ووحدة الحق أو من مادة القياس مثل قياس النار على الطين فى قول إبليس (أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين) جوابا على (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى، استكبرت أم كنت من العالين). قد تفسد المادة وتكمل الصورة، وقد تفسد الصورة وتكمل المادة كما هو الحال فى المغالطة والجدل. وقد تفسد الصورة والمادة وهو القياس الكاذب. وقد تكمل الصورة والمادة وهو القياس الصحيح.فالخيرية تكون من نوع واحد مثل خيرية إبراهيم من ولد نوح وإن كان إبراهيم من آزر وهو الكافر، ونوح من نسل نبى. سد مدخل الشيطان إذن من المادة التى تستعمل فى النظر، وأن يكون كل أصل معلوما قطعا إما بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر الكامل أو بأوائل العقول أو بالاستنتاج منها جملة.أما استعمال حجج الخصوم فى المجادلة فإنها قد تنقلب عليهم إن لم تكن معلومة فى نفسها[1].

والعجيب أن يؤجل الغزالى إبطال الرأى والقياس حتى النهاية بعد بيان طريق محمد، طريق النجاة. الرأى والقياس مثل قول المعتزلة يجب على الله رعاية الأصلح لعباده طبقا لاستحسان العقول مقايسة للخالق على الخلق وتشبيه حكمته بحكمتهم. ويستعيد الغزالى مناقشة الأشعرى مع الجبائى عن الاخوة الثلاثة، واحد فى الجنة بعمله، وواحد فى النار بعمله، وواحد مات وهو صغير قبل التكليف لا فى الجنة ولا فى النار. فلما اعترض أنه لو عاش لعمل صالحا ودخل الجنة فهى أصلح له رد الله بأنه لو عاش لعمل سيئات فكان الأصلح له أن يميته الله صغيرا. فالحقيقة أن ذلك ليس قياسا بل أحد جوانب أصل العدل وما ينتج عنه من القول بالواجبات العقلية. وكان الأصلح للبشر إدخالهم الجنة منة من الله دون استحقاق فى دار البلاء وامتحان فى الدنيا. كما أخطأت المجسمة بقولها

---

(١) السابق ص ٦٨-٧٧.

إن الله جسم لأنه فاعل صانع وكل فاعل صانع جسم قياسا على الشاهد وهو قياس باطل لأن المقدمة الثانية كاذبة لا يمكن تصديقها بالاستقراء أو القسمة المنتشرة، وأكثر أقيسة المتكلمين من هذا النوع. وقد أدتهم أيضا إلى إنكار الرؤية لأن كل مرئى جسم والله ليس جسما قياسا للغائب على الشاهد. والمقدمة، كل مرئى جسم كاذبة. وقد تكون المقدمة الأولى صحيحة مثل العالم حادث، والثانية كاذبة، كل حادث مصور قياسا على الشاهد ولا تصح إلا بعد السبر والتقسيم أى الاحصاء الشامل وليس الاستقصاء الحاضر. على عكس نظر الرسول والقرآن، الميزان القسط، القسطاس المستقيم[1].

لم يبق إذن إلا الاستغناء بمحمد وبعلى وأمته عن إمام معصوم آخر بناء على صدق محمد بطريق أوضح من النظر فى المعجزات وأوفق منه وهو طريق العارفين[2]. فالعصمة للرسول وليست للامام تقليدا للوالدين مثل اليهود والنصارى والمجوس. ولقد حذر القرآن من موازين الشيطان ﴿إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون﴾ ولم يقل سافروا إلى الإمام المعصوم للأبصار. وإذا كان لابد من تعليم من إمام فمن الله إلى جبريل إلى الرسول، وهو أوضح من النص والمعجزة وجميع المعارف الالهية. بل إن أحوال المعاد متفقة مع ما جاء فى القرآن من أخبار. فتثبت صدق الرسول بناء على معرفة الرجال بالحق وليس معرفة الحق بالرجال. ولا يحدث التصديق بالمعجزة إلا بعد بحث طويل ونظر دقيق. ولا يتعدى إيمان العوام والمتكلمين وليس أرباب المشاهدة الناظرين. وهذه الموازين لا توزن بها فقط المعارف الإلهية بل أيضا العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية وكل علم حقيقى غير وضعى ﴿لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾. والاختلافات لا تنقطع أبد الدهر حتى ولو كان رئيس الأمة وامامها عليا بن ابى طالب ﴿لا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾[3].

والطريق إلى نجاة الخلق من ظلمات الاختلاف منصوص عليه فى آية ﴿وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد﴾ فالناس ثلاثة أصناف

---

(١) السابق ص ١٠٠-١١٢.

(٢) السابق ص ٦٨-٧٧.

(٣) السابق ص ٧٧-٨٥.

وعلاجهم بالكتاب والحديد والميزان على التوالي: عوام وهم أهل السلامة، والبله وهم أهل الجنة، وخواص وهم أهل الذكاء والبصيرة. ويتولد منهم طائفة أهل الجدل والشغب الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة. وعلاج الخواص بتعليمهم موازين القسط حتى يرتفع الخلاف بينهم لما يتمتعون به من قريحة نافذة وفطنة قوية وعطية فطرية وغريزة جبلية لا يمكن كسبها أولا، وخلو باطنهم من التقليد والتعصب لمذهب موروث ومسموع ثانيا، أن يعتقد في أهل البصيرة بالميزان حتى يمكن التعلم منهم وهو أشبه بالتقليد. والبله وهم العوام ليس لهم فطنة لفهم الحقائق وان كانت لهم فطنة فطرية. فهم غير مؤهلين للطلب لانشغالهم بالصناعات والحرف وليس لديهم داعية للجدل يتميزون من الأئمة لموعظتهم ماداموا غير قادرين على الحكمة، أو الجدل. وكما هو الحديث عندما جاء أعرابي الرسول يطلب منه أن يعلمه غرائب العلم "وماذا عملت في رأس العلم أي الإيمان والتقوى والاستعداد للآخرة؟ اذهب فاحكم رأس العلم ثم ارجع لأعلمك من غرائبه". والعامي غير مطالب بالبرهان ولا بالجدل بل بالإيمان بما في القرآن من عقائد وإن تشابه عليه شيء يقول ﴿فقل آمنا كل من عند ربنا﴾. واعتقد في الله كل ما ورد في إثبات الصفات ونفيها بأنه ﴿ليس كمثله شيء﴾ بالرغم من اختلافات الأشعرية والمعتزلة بتحريك شيطان الجدل كما ورد في الخبر "أن الله لا يهلك قوما إلا أن يؤتيهم الجدل"، فعلاج هؤلاء الحوالة على الكتاب في الأصول وعدم الانشغال بالفروع بل بما اتفقت عليه الأمة في العقيدة والشريعة. ومن قدر على الاجتهاد دون التقليد فله أجره، "من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد". والاجتهاد مذكور في القرآن ﴿الذين يستنبطونه منهم﴾ وكما هو الحال في حديث الرسول لمعاذ موليا إياه قضاء اليمن. والشريعة مقدور عليها، ولا يجوز تكليف مالا يطاق مع أن التعليم والسفر إلى الإمام الغائب تكليف مالا يطاق. أما أهل الجدل فيدعون إلى التلطف بالحق والجدل بالتي هي أحسن وتطبيق موازين الحق كما أورده الغزالي في "الاقتصاد في الاعتقاد" أو اللجوء إلى فطرته وإلا فالحديد لعلاج تعصبه ولجاجه ! الكتاب للعوام، والميزان للخواص، والحديد للمجادلين الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، ولا يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم. المجادلون هم أصحاب النار، يمنعون من الجدال بالسيف والسنان لأن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن. كما علا عمر من سأل عن آيتين متشابهتين بالدرة وكما قال مالك في الاستواء "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان

به واجب، والسؤال عنه بدعة". وميزان القرآن هو الحق ﴿ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾ لأن جميع العلوم غير موجودة بالقرآن بالفعل بل بالقوة مما يستدعى الخواص بالإحالة إلى الكتاب وتطبيق موازين العدل وهى أفضل من الامام المعصوم ﴿هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه﴾ وتقليده. وكيف بأهل التعليم أن يتركوا العلم ويقعوا في التقليد؟[1].

وخلاصة القول:

١- القسطاس المستقيم قد يكون أكثر كتب الثلاثية جدة وابتكارا لأنه يعتمد على استخراج أقيسة من الآيات القرآنية دون أسلمة منطق أرسطو كما فعل ابن حزم فى التقريب والغزالى نفسه فى "معيار العلم" و"محك النظر". وقد يكون أضعفها لأنه خلو من المنطق البرهانى لحساب المنطق الجدلى فى جدل إبراهيم مع قومه وجدل الغزالى مع أهل التعليم. ومنطق الجدل لافحام اهل التعليم غير منطق البرهان الذى يوصل إلى الحقيقة. لذلك كانت إحدى المقدمتين مستقاة من الخصم حتى ولو كانت ذائعة أو مشهورة أو كاذبة. والأفضل تطبيق موازين العدل. ولا فرق بين مقدمة تجريبية وأخرى حسية، فالتجربة والحس والمشاهدة من نفس النوع.

٢- إبراهيم الخليل نموذج المنطقى الذى يستدل على وجود الله ووحدانيته، ولكن إلا توجد مآثر للعقل فى العدل وفى الإيمان والعمل وفى الامامة وفى باقى عقائد الإيمان؟ وما أبعد المسافة بين نظر إبراهيم والقياس الشرعى، بين التأمل النظرى والحكم العملى.

٣- يوجد إسهاب كثير فى المقارنة مع الميزان الحسى، اللسان والكفتان والعامود مما يجعل التشبيه ساذجا لوضوحه، والصورة تعليمية تربوية توضيحية أكثر مما يجب خاصة وأن الصورة معروفة من الآيات القرآنية. وتتم صياغة الكتاب بأسلوب المحاورات بالمنهج الروائى القصصى.

٤- الحجاج ضد المعتزلة وأهل التعليم فى آن واحد بالرغم من بعد المسافة بينهما، بين أصلى التوحيد والعدل والتنزيه وخلق الأفعال وبين مذهب التعليم والتقليد بل والحلول فى الأئمة والعصمة.

---

(١) السابق ص ٨٦-١٠٠.

٥- يستعمل الغزالى مع المجادلين لغة الحديد والنار وسلاح التكفير، وقتل المرتد وهو ما يتنافى مع المنطق والبرهان، فالجدل سلاح مزدوج بين الخصمين، ولا يمتلك أحد الحقيقة، حيث لا حقيقة، ويستبعد الآخر لغياب منطق البرهان ومعيار الصدق.

٦- كثرة الاعتماد على النصوص، الآيات والأحاديث، وأولوية النقل على العقل يجعل من المستحيل تأسيس منطق عقلى خالص لا يتطلب الإيمان بالقرآن مسبقا، ويكون منطقا إسلاميا خاصا، منطقا للايمان للمسلمين وحدهم وليس منطقا عاما للبشر جميعا فينقص المنطق عموميته وشموله.

٧- بل إن هذا المنطق الايمانى يختفى كلية لحساب التصوف والعرفان ونور اليقين. ومن ثم لا يختلف عن مذهب التعليم الذى يعتمد على تقليد الامام المعصوم. فالتصوف والتعليم تيار لا عقلانى واحد.

٨- وكيف يكون المنطق نفسه الذى يقوم على الرأى والقياس هو المدخل إلى موازين الشيطان؟ إن لب المنطق وبؤرته القياس أو إعمال الرأى والنظر بالمعنى العام. وهو موقف منكرى القياس الدينى يعتبرون إبليس أول من قاس وخلط بين الكيف والكم.

٩- وكيف يكون القياس فى الأمور الغيبية إلا قياسا للغائب على الشاهد؟ وما فائدته فى أمور المعاد والغاية منه استنباط حكم عملى فيما لم يرد فيه نص تحقيقا للمصالح العامة. بل يتحول القياس فى الأمور الغيبية إلى تفسير للأحلام كما حدث عند ابن سيرين.

١٠- لا يوجد خلاف بنيوى بين مذهب التعليم الذى يقول بتقليد الامام المعصوم وطريق محمد وطريق العارفين، تقليدا بتقليد، والهام بالهام. فكلاهما لا يقوم على الرأى والنظر. ولا فرق بين عصمة الامام وعصمة الرسول، وغيبة الامام وغياب الرسول.

١١- القرآن هو الحل، به كل شىء، وما على العقل إلا الاتباع، وهو موقف الفقهاء النصيين، الحنابلة أهل السف وليس موقف الحكماء.

١٢- قسمة الناس إلى خاصة وعامة إلي أهل البرهان وأهل التقليد يقسم المجتمع قسمين، ويؤصل تسليط فريق وطاعة فريق آخر، وكأنهما طبقتان أبديتان لا حراك بينهما.

٣- أقيسة الرسول. بلغت درجة الاعجاب بالمنطق عامة والقياس خاصة أن تم إعادة عرضه ليس باعتباره وافدا من اليونان بل موروثا من الرسول فى الحديث عند الانصارى أو من الفقه والأمثال العامية عند ابن حزم . ففى كتاب "أقيسة النبى المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم" للامام ناصح الدين عبد الرحمن الأنصارى المعروف بابن الحنبلى (٦٣٤هـ) لا يقال صراحة إن القياس هو القياس الوافد بل أقرب إلى القياس الفقهى وقسمته المشهورة إلى قياس علة، وقياس شبه، وقياس دلالة. وهو أقرب إلى القياس "الاستقرائى" لأنه يستنبط العلة من الأصل ويستقريها فى الفرع. فان غابت العلة المباشرة -ان الشبه وهو نوع من العلة غير المباشرة، الملائمة أو المناسبة. وهى أضعف من العلة المباشرة. وإن غاب الشبه فهى الدلالة أى مجرد الحكم بالمصالح العامة وهى لازمة العلة، بالكيف دون الكم، بالمقصد الكلى دون الغاية الجزئية. ويزيد الأنصارى قياس الاحالة وهو الحكم بالمصلحة والاستدلال ورعاية المقاصد والمناسبة، وهو أضعف أنواع القياس[١].

وربما القصد هو إثبات القياس الفقهى ضد منكريه مثل داود الظاهرى. وقد يكون الهدف هو إثبات أن الموروث لديه أيضا قياسه الخاص بالاضافة إلى قياس الفلاسفة والذى قد يخطىء ويصيب طبقا لمقاييس البرهان. فالموروث ليس بأقل من الوافد. وقد يكون السبب هو عودة القياس من العلوم العقلية إلى العلوم النقلية بعد هجوم الغزالى عليها فى القرن الخامس.

ومعظم الأحاديث مروية بلسان أحمد بن حنبل، فالمؤلف حنبلى، فى صيغة "حدثنا أحمد" وهو الأكثر ثم التصديق على روايته بتخريج الصحيحين البخارى ومسلم أو بصحيح واحد إما البخارى أو مسلم. وأحيانا أخرى تكون الرواية عن البخارى "حدثنا البخارى" ويكون التصديق عليها وتخريجها فى مسلم. وأحيانا تكون الرواية من مسلم "حدثنا مسلم" ويكون التصديق عليها تخريجها فى البخارى[٢]. وتوجد روايات أخرى من

---

(١) الامام ناصح الدين عبد الرحمن الانصارى المعروف بابن الحنبلى: كتاب أقيسة النبى المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم، تحقيق وتقديم أحمد حسن جابر، على أحمد الخطيب، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٣ ص ٧٦-٧٧.

(٢) البخارى (٧٦)، أحمد (٨٦)، مسلم (٢٦).

الرواة دون تخريجها من الصحيحين أو من مسند أحمد[1]. وعموما يعلن المؤلف عنه أحيانا لفظ أو شرحه أو إحالته إلى كتاب آخر. وأحيانا يوصف بأنه قياس آخر إقرارى أى للتصديق. ويتم التقطيع أيضا بلازمة "وقال المصنف" أو "قال الشيخ المصنف"[2].

وقد تكون فى صيغ تساؤلية فيكون الأصل من المحاور، والفرع من الرسول حتى يقوم المحاور نفسه بقياس الفرع على الأصل بداهة. وقد تكون الصيغة المقابلة والعكس وهو نوع من قياس الأولى، الثواب على الحلال قياسا على العقاب على الحرام، وقياس فعل للآخرين على فعل الأنا ثوابا. وقد يضع الرسول المقدمة ويطلب من المحاور التسليم بها ثم استنتاج الرسول منها النتيجة فيقتنع المحاور بها. وقد يكون القياس صورة فنية تبعث فى النفس الاحساس بالفعل أو بالترك اعتمادا على صور قرآنية مثل تشبيه الاغتياب بأكل لحم الأخ الميت.

وقد يكون القياس مثلا بطريقة ضرب المثل. فاذا كان المثل واضحا قيس عليه الممثول الأقل وضوحا. وقد يتدخل بشرح القياس وتحديد نوعه مثل قياس الترجيح وهو ما يعادل الرهان. وترجيح احتمال يكون فيه المكسب أكثر من الخسارة. وقد يكون القياس عدديا حسابيا لا تلوح منه المناسبة أو قياس الأولوية أو الشبه أو شرح أركان القياس. وقد يكون الشرح وضعا لسياق القياسى وظرفه الاجتماعى كما يبين أى الاقيسة يعمل به وأيها لا يعمل به. فالمنطق للاستعمال وليس مجرد تمرين عقلى. ويتدخل المصنف بالتعليق وتوضيح القياس مثل أنه قياس إثبات الرؤية بالرؤية لا المرئى بالمرئى حرصا على التنزيه. كما يبين مدى تكرار القياس وشيوعه فى الفقه، المكان الطبيعى له. وقد يعتمد الشرح على أقوال بعض العلماء مثل تفسير قياس فضل عائشة على سائر الناس على فضل الثريد على الطعام. وقد يكون القياس خاصا بالرسول ولم يقس عليه أحد من العلماء إما لخفائه أو لفرديته.

لا يوجد وافد على الاطلاق مما يدل على أنها قضية فى الموروث أساسا وليست فى الوافد. ولا توجد حتى معركة مع نفاة القياس والتعليل والاستحسان مثل ابن حزم

---

(١) انظر فهرس قضايا الأقيسة، السابق ص ٢٣٤ – ٢٣٨.

(٢) السابق ص ٨٤.

خاصة وأن المؤلف حنبلى يقول بسلطة النص دون تعليل، وبحجة العقل دون النقل. إنما الذى يحضر هو أسلوب الاعتراض الفقهى والرد عليه مسبقا.

ومع ذلك فيذكر أسماء حوالى مائة من المحدثين والرواة بأسمائهم أو كنياتهم ومنهم النساء والأبناء مما يجعل الإطار الفكرى العام لأقيسة النبى هو الموروث الكلى بالرغم من اشتراك الموروث مع الوافد فى لفظ "قياس". المعركة إذن فى الداخل وليست فى الخارج لإثبات القياس ضد منكريه من الحنابلة والأشاعرة والظاهرية أو الصوفية. ومن يقبل القياس الشرعى فى الداخل قد يقبل القياس الصورى فى الخارج بعد تمهيد الثقافة الشعبية له.

٤- **نقد المنطق**. وتنتهى دورة المنطق من تمثله عند الفقهاء وإعادة عرضه عند الحكماء إلى أخذ موقف منه عند الفقهاء ابتداء من إعادة عرضه من خلال الموروث كما فعل ابن حزم فى "التقريب" إلى إعادة بنائه مع الموروث فى منطق متكامل عند الغزالى فى ثلاثيته الشهيرة "معيار العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم" إلى بيان أن الرسول نفسه قد عرف القياس الفقهى ومن ثم فهو قياس شرعى كما هو الحال عند الأنصارى فى "أقيسة المصطفى" إلى نقد المنطق ورفضه وجعله مسؤولا عن الأخطاء فى الالهيات، لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد، من أجل إعادة فتح الفكر ضد الأنساق المغلقة والحث على النظر والاجتهاد بعيدا عن القوالب والأشكال، وهو موقف ابن تيمية فى "الرد على المنطقيين" و"نقض المنطق"[1].

ربما يغلب على فكر ابن تيمية الجانب السلبى أكثر من الجانب الايجابى، نقد المنطق أكثر من إعادة صياغة المنطق كما فعل الغزالى. فالهدم أقوى من البناء، واعتبار الغزالى منطقيا حاول التوفيق بين منطق اليونان ومنطق الاصوليين لحساب اليونان!

والوحى هو معيار النقد، والنقل مقياس العقل كما هو الحال فى المدرسة السلفية قديما وحديثا. وهنا يتوجه تنظير الموروث ضد تمثل الوافد بعد أن كان مكملا له، وكان الوافد مساعدا عليه.

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبى، مصدر بمقدمة العلامة السيد سليمان الندوى، بمباى، ١٣٦٨هـ ١٩٤٩م ص ٣.

وبالرغم من تداخل الالهيات مع المنطق فان نقد المنطق عن طريق القسم الرباعية وترقيم الحجج يجعل من السهل معرفة أوجه النقد والأدلة عليه. فالوضوح سمة العقل والنقل فى آن واحد.

ويعود ابن تيمية إلى الشعر العربى الرصيد الأول للثقافة العربية قبل الإسلام وفى هذا العصر المتأخر الذى دونت الذاكرة الجماعية علومها فى الموسوعات الكبرى فاستدعت الشعر كأحد مكونات ذكريات الطفولة الأولى.

توجد قدرة على النقد والاعتراض والرفض والنقض فى موقف الفقهاء من المنطق تبدد شبهة التبعية والتقليد والنقل عن اليونان. يرفض الفقهاء مثل ابن تيمية منطق اليونان جملة وتفصيلا، ويوجد منطقا بديلا مازال فى مرحلة التكوين.

أ- الرد على المنطقيين. وهى موسوعة ضخمة من موسوعات ابن تيمية لا تتعرض فقط للرد على المنطقيين بل وعلى كل الحكماء فيما يتعلق بنتائج المنطق وتطبيقاته فى الالهيات [١]. وبه استطرادات كثيرة ثم عود إلى أصل الموضوع[٢]. وفساد المنطق إنما يرجع إلى فساد الالهيات. فالالهيات منطق معيارى فى الذهن وليس فى الخارج. فى حين أن المنطق التقليدى تصورات ذهنية طبيعية مجردة. ويمكن تصحيحه بالمنطق المعيارى عندما يلتقى كلاهما فى الشعور[٣]. تكثر أسماء الاعلام والنصوص والاقتباسات والاستشهادات، ويقل فيه العرض النظرى الخالص إلا فى أجزاء قليلة خاصة بنقد المنطق مباشرة. وكان من الطبيعى ان يقوم الصنعانى بتلخيصه فى "جهد النصيحة لأهل القريحة"[٤].

ويرد على الاعتراضات مسبقا كما هو الحال فى الأسلوب الاسلامى الفقهى. فهو

---

(١) وتبين لى أن كثيرا مما ذكروه فى أصولهم فى الالهيات وفى المنطق هو من أصول فساد قولهم فى الالهيات، السابق ص ٤.

(٢) السابق ص ٣٥ ،٩٦/٣٦-١٢٨/٩٧-١٣٤/١٢٩-٥٠٢/١٣٥-٥٠٥/٥٣٩-٥٤٣.

(٣) "فان الطالب والقصد مسبوق بتشعور"، السابق ص ٦١.

(٤) السيوطى صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام وفيه تلخيص ابن تيمية، أهل الايمان، نصيحة الصنعانى: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان.

كتاب سجالى مع الحكماء والمناطقة والمتكلمين والملاحدة والمتفلسفة والصوفية والباطنية والصابئة والجهمية والقدرية، والمجوسية واليهود والنصارى وكل الفرق الهالكة.

والنقل والعقل هما مقياسا النقد. لذلك كثرت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية واللجوء إلى جدل الأنبياء فى القرآن. وتتداخل المادة الفقهية مع المادة المنطقية كما هو الحال عند الغزالى. ويبدو علم أصول الفقه بمناهجه ومصطلحاته وكأنه هو المنطق البديل عن المنطق التقليدى الذى يجمع بين المنطق العقلى والمنطق الاستقرائى فى آن واحد.

ومن الوافد من أسماء الاعلام يتصدر أرسطو الوافد والموروث معا. فهو واضع علم المنطق ومؤسس المدرسة المشائية. شرحه المسلمون ثم الاسكندر الأكبر، ثم ذو القرنين وهو غير الاسكندر، ثم بطليموس ثم أفلاطون، وفيثاغورس، ثم جالينوس وأبقراط، ثم فرفوريوس وثامسطيوس والاسكندر الأفروديسى وأبرقلس وسقراط. وذكر أرسطو مرة باسم المعلم الأول[1]. أرسطو هو واضع المنطق اليونانى الذى تابعه الاسلاميون وقلدوه. وهو الواضع لشروط الحد ولمنطق التمثيل[2].

وأرسطو هو وزير الاسكندر قبل المسيح بقرون أربعة وهو غير ذى القرنين الموحد بالله. ومن ملاحدة المتصوفة من اعتبر أرسطو هو الخضر فى حواره مع موسى وهناك تسعة قرون فرق بين الخضر وأرسطو. كما يقال انه صاحب مدين الذى تزوج موسى ابنته هو أفلاطون اليونانى أستاذ أرسطو.

وأرسطو من عبدة الأوثان مثل المشركين العرب[3]. وما قاله فى "مقالة اللام" وهى آخر العلم الالهى ومنتهاه ليس به دليل على قدم العالم. ثم دخل الشرك دين

---

(١) أرسطو (٧٧)، بطليموس (٦)، الاسكندر (١٢)، ذو القرنين، بطليموس، أفلاطون، فيثاغورس (٥)، جالينوس، ابقراط (٣)، قسطنطين، فرفريوس، ثامسطيوس، الاسكندر، الافروديسى، ايرقلس، هيلانة، سقراط (١).

(٢) الرد على المنطقيين ص ٣٢/٢٧/١٤ "ولهذا كان العقلاء العارفون يصفون منطقهم أنه أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء، ولا طلب العقلاء للعلم موقوف عليه. كما ليس موقوفا على التعبير بلغاتهم"، السابق ص ١٧٧.

(٣) السابق ص ١٨٣/١٠٦/١٨٢-١٨٦/٢٠٨/٢٨٣/٢٨٩/٢٩٠/٣٣٧/٣٩٢/٣٩٤-٣٩٥.

النصارى. وقد تعلم اليونان من بنى إسرائيل. وذكر العامرى أنهم أتوا من اليونان إلى الشام، وأخذوا من الأنبياء داود وسليمان. وأخذ فيثاغورس معلم سقراط عنه. وأخذ أفلاطون الحكمة عن أفلاطون القبطى وهو موسى. لقمان الحكيم، وسقراط معلم أفلاطون، وأفلاطون معلم أرسطو. وكان الاسكندر قد غلب بنى إسرائيل فى الشام وطلب أن يكتب فى التوراة ثم اكتفى أن يؤرخ به. وكان أبقراط من الصابئة دين الحنفاء مثل شريعة التوراة والإنجيل قبل النسخ والتبديل من اليهود والنصارى[1].

ويشير إلى المنطق اليونانى، وفلسفة اليونان ، وعبارات يونانية ودين اليونان والروم، واليونان تأكيدا للتمايز بين اليونان والعرب. اليونان مشركون، عبدة الأوثان مثل المشركين العرب وكأن العقل والأخلاق لم يغفرا لهم أساطيرهم فى حين أن أرسطو عند بعض المؤرخين نبى هذه الامة، لو كان حيا زمن محمد لكان أحد الصحابة، وسقراط أحكم البشر[2]. وقد ضل فيثاغورس واتباعه وأفلاطون واتباعه فى اعتبار الأعداد والمثل موجودة فى الأعيان لا فى الأذهان. وقد رد عليهم أرسطو[3].

وقد عرفت الأمة الكتاب والحق والميزان ولم تسمع قط بمنطق اليونان وغير محتاجة إليه[4]. عرف الناس التفكير قبل منطق يونان فكيف يقال إنه لا يوثق بالعلم إن لم يزن به أو أن فطر بنى آدم فى الغالب لا تستقيم إلا به.

وقد دخل المنطق اليونان عند المتأخرين وظنوا أنه لا طريق إلى اليقين إلا هو. وأرسطو ليس سلطة. فكما نقد أرسطو القدماء يمكن نقد المتأخرين له. فلا نهاية للعلم ولا توقف للتطور[5].

وتظهر بعض المصطلحات المعربة هى أسماء كتب أرسطو مثل السفسطة

---

(١) السابق ص ٤٥٤- ٤٥٥.

(٢) المنطق اليونانى (١٠)، اليونان (٤)، فلسفة اليونان (٢)، عبارات يونانية(١).

(٣) السابق ص ٦٦/١٣٤/١٤٧/٣٠٨.

(٤) "وهذا موجود عند أمتنا وغير أمتنا ممن لم يسمع قط بمنطق اليونان فعلم ان الأمم غير محتاجة اليه"، السابق ص ١٧٩.

(٥) السابق ص ١٩٨/٢٠٧.

وسوفسطائى وسوفسطيقا، ثم قاطيغورياس، أنالوطيقا. كما يحال إلى المجسطى لبطليموس وما بعد الطبيعة أو مقالة اللام لأرسطو[١]. والعقل فى لغة اليونان جوهر قائم بنفسه وهو غير العقل المذكور فى الحديث مناط الثواب والعقاب[٢].

صحيح أن أرسطو هو المعلم الأول للمشائين أصحاب المنطق اليونانى وهو الذى وضعه أرسطو وما يتبعه من الطبيعيات والإلهيات والفلاسفة ليسوا من أمة واحدة. ولكل أمة مقالاتها الطبيعية والإلهية، مثل اليهود والنصارى والمسلمين. فكيف يصبح منطق أمة واحدة منطقا للأمم كلها؟ كيف يصبح منطق شعب واحد منطقا للإنسانية كلها؟ [٣].

وأتباع أرسطو من الأولين أبرقلس والاسكندر الأفروديسى وثامسطيوس صاحب الشروح والترجمة. واتفاق هؤلاء لا يمثل إجماع الفلاسفة كلهم وما بينهم من اختلافات فى الطبيعيات والإلهيات. وقد عزوا إلى أرسطو أنه أول من قال بقدم العالم[٤]. ثم عرف أرسطو بالكتب المنسوبة إليه كما عرف بطليموس بالمجسطى وأبقراط وجالينوس بما نسب إليهما من كتب الطب. وقد تواتر عنهم الاعتماد على الحس والتجربة فى الرصد والعلاج[٥].

ومن الوافد البابلى تنكلوشاه البابلى وكتاب درجات الفلك، وكتاب طمطم الهندى.

ومن الموروث الأصلى يتصدر القرآن ثم الحديث. كما يذكر التوراه والانجيل والقرآن. وترد النصوص على دفقات على دفعات متتالية وكأن النص حجة بذاته. أكثره النصوص تغنى عن العرض النظرى والتحليل العقلى[٦]. والحديث المشهور "كل مسكر

---

(١) السفسطة، سوفسطيقا، سوفسطائى (١٢)، قاطيغورياس، إيساغوجى، أنالوطيقا(٢)، فيلاسوفيا، اثولوجيا، المجسطى(٢)، ما بعد الطبيعة، اللام(١)، الرد على المنطقيين ص ٥/٢٧/١٧٧/٣٣/ ٣٩٥-٣٩٦/٤٣٨/٤٤٠.

(٢) السابق ص ٢٧٦.

(٣) السابق ص ٣٣٢.

(٤) السابق ص ٣٣٦/٤٦٠/٥٣٠.

(٥) السابق ص ٣٩٣/٤٧١.

(٦) القرآن (٣٠٠)، الحديث (٥٠)، التوراة، الانجيل، القرآن(٢).

حرام" ليس مقدمة فى قياس بل هو من جوامع الكلم[1]. وقد وقع تنازع فى اسم القياس هل يضم قياس الشمول والتمثيل وهو رأى الجمهور أم أنه حقيقة فى التمثيل مجازا فى الشمول وهو رأى الغزالى والمقدسى أو مجاز فى التمثيل حقيقة فى الشمول وهو رأى ابن حزم[2]. وقد وضع الغزالى مقدمة المستصفى وأعلن أنه من لا منطق له فلا ثقة لنا بعلمه. وصنف فى ذلك ثلاثيته الشهيرة، ونسبة إلى تعليم الأنبياء وهو فى الحقيقة من أرسطو وابن سينا.

وفى الأنبياء يتصدر إبراهيم الخليل ثم موسى، ثم هارون ثم داود وسليمان ونوح وصالح ومريم. وكل نبى معه عدوه، فرعون لموسى، والنمرود لإبراهيم. ومن الملائكة يذكر جبريل. علوم الأنبياء فى مقابل علم المنطق على طرفى نقيض، مثل علوم الصدق وعلوم الكذب بالرغم من أن العلماء ورثة الأنبياء، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ودرأ تعارض النقل والعقل[3].

ومن أسماء الأعلام يتصدر ابن سينا ممثل المشائين والذى عرض المنطق اليونانى ثم الغزالى الذى روج للمنطق اليونانى ثم الرازى. ثم يتداخل حكماء الصوفية الذين يشاركون المتفلسفين فى الكفر مثل ابن عربى وابن سبعين.

ثم يأتى الأئمة الأربعة أنصار الحق وفى مقدمتهم أحمد بن حنبل ثم الشافعى ثم أبو حنيفة ثم مالك. ثم يأتى المتكلمون الفقهاء مثل الباقلانى وأبو البركات البغدادى، والقاضى أبو يعلى، وأبو المعالى الجوينى، والسهرودى المقتول ثم ابن النوبخت والكندى، والشهرستانى وابن حزم، والاسافراينى ثم ابن فورك والسيرافى ثم المحاسبى وأبو أسود الدقلى، ثم متى بن يونس، والقاضى عبد الجبار والخوارزمى وآخرون. يتداخل المتكلمون مع الفقهاء مع المحدثين[4]. وكلهم أتباع أرسطو من المشائين المسلمين. تابع ابن سينا

---

(١) الرد على المنطقيين ص ١١٢.

(٢) السابق ص ٦.

(٣) الأنبياء: إبراهيم (٢٠)، موسى (١٨)، هارون(٢)، داود، سليمان، نوح، صالح، مريم(١). الاعداء: فرعون (٤)،النمرود (٣). الملائكة: جبريل (٢).

(٤) ابن سينا (٧١)، الغزالى (٣٠)، الرازى (٢٥)، ابن عربى، ابن سبعين (١٥)، أحمد بن حنبل (١٥)،-

أرسطو فى شركه وقوله بالقوى الفلكية. وابن حزم من نصيرهم. أراد ابن سينا إصلاح أرسطو فوقع فى شراكه. فليس عند أرسطو حديث فى واجب الوجود. إنما حديثه عن العلة الاولى. وقد نقد القدماء أرسطو ولكن ابن سينا هو الذى ألهه. كما اتبع ابن رشد أرسطو والسهروردى والرازى والآمدى والطوسى[1].

وابن سينا مع الملاحدة الباطنية، الاسماعيلية العبيدية[2]. وقد صنف أهل السنة والجماعة فى الرد عليهم. آراء ابن سينا الجمع بين أقوال الفلاسفة وأقوال الأنبياء فخالفوا المعقول والمنقول[3].

ومن أسماء الكتب يأتى الغزالى فى المقدمة ثم الرازى ثم ابن تيمية ثم ابن سينا فعلم المنطق له أدبياته عند الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء[4].

= الشافعى (١٤)، أبو حنيفة (١١٢)، مالك (١١)، الباقلانى، أبو البركات (١١)، أبو يعلى (١٠)، أبو المعالى الجوينى السهروردى (٩)، دحيه الكلبى أبو حاتم، ابن الجوزى، ابن رشد (٥)، الشهرستانى، القونوى، مسلم الفارابى، ابن عقيل (٤)، ابن حزم المقدسى. سيبويه، ابن النوبخت، الكندى، الدارقطنى، الناشىء (٣)، اسحق الاسفرايينى، ابن فورك، ابو العباس الناشىء، أبو الخطاب، الطوسى، لبيد، السيرافى، أبو بكر العربى، الخطاب، المحاسبى، المنادى، ابن كرام، العقيلى، دحية الكلبى، الضحاك، ابن باجة (٢)، ابن طفيل، الحلوانى، يعقوب، أبو داود، الزاغوبى، أبو الأسود الدؤلى، العبيدى، ابن فورك ، يوسف بن أسباط، متى بن يونس، النسفى، أبو هاشم، عبد الجبار، الطوسى، مجيد بن الهيصم، الأنصارى، ابن كلاب، البصرى، البغوى، الواقدى، الخوارزمى، الخونخى، التلمسانى، ميمون القداح، ابن الصباح، العامرى(١).

(١) الرد على المنطقيين ص ١٠٦/١٣٢/١٤٤/١٤٨-١٤٩/٢١٧.

(٢) السابق ص ١٤١-١٤٣.

(٣) السابق ص ٢٤٣.

(٤) الغزالى (٩) المضمون بها على غير أهلها(٤)، معيار العلم، المستصفى، تهافت الفلاسفة (٢) كيمياء السعادة، مشكاة الانوار، محك النظر، القسطاس المستقيم، مقاصد الفلاسفة(١). الرازى(٥): الأربعين، المحصل، المطالب العالية، نهاية العقول، شرح الاشارات(١)، ابن تيمية (٣): درء تعارض العقل والنقل، شرح الاصبهانية(٢)، الرد على النصارى(١). ابن سينا (٢): الشفاء(٤)، الاشارات(٢). الجبر والمقابلة للخوارزمى، الفتوحات الملكية لابن عربى، رسائل اخوان الصفا، المعتبر لأبى البركات(٢). التقريب والدقائق للباقلانى، شرح الارشاد لأبى القاسم الأنصارى، الملل والنحل للشهرستانى، التقسيم لسيبويه، الموجز، كشف الأسرار للخونجى، الآراء والديانات للنوبختى، حى بن يقظان لابن طفيل، مصحف القمر لابن معشر البلخى، زيج ثابت بن قرة، المبدأ والمعاد للسهروردى، =

ويذكر العرب بالتمايز مع اليونان، بعض العرب، لغة العرب، العربية[1]. وأسماء المواقع الجغرافية كلها من الموروث: الشام والعراق ومصر والحجاز وحران ومكة وبيت المقدس[2].

وهناك ما يزيد على مائة من الصحابة والرواة والمحدثين واللغويين ورؤساء الفرق الكلامية والمفسرين والمؤرخين والقواد والملوك والصوفية والمترجمين والفقهاء مما يدل على خروج "الرد على المنطقيين" من عمق الموروث واتساعه[3]. صحيح أن ما زاده المتكلمون فى الكلام الالهى خير ـ كلام أرسطو. ومع ذلك يظل كلام الفريقين أجهل من كلام اليهود والنصارى[4].

وفى الطوائف، ومعظمها ضالة يتصدر النصارى ثم اليهود ثم الصابئة من الملل، ثم الجمهية من المتكلمين، والصوفية أو المتصوفة ثم الشيعة والباطنية

= شرح الاشارات للطوسى (١) السر المكتوم ومخاطبة النجوم للرازى.

(١) بعض العرب (٩)، عدنان، ربيعه، مضر (١)، العربية (٣)، بعض العرب قبائل العرب (١)، إسماعيل (٣)، قحطان (٢).

(٢) مكة (٣)، العراق، حران(٢)، مصر، بيت المقدس(١).

(٣) من رؤساء الفرق الكلامية: سفيان الثورى، سهل السسترى، من الصوفية: أبو سليمان الدارانى، الفاضل بن عياض، الكوفى، السرى القسطى، الجنيد. من المترجمين: ثابت بن قرة. من المؤرخين: الأعشى، الواقدى، جرير، الاصطخرى، الواسطى، البلخى. من اللغويين: سيبويه، الزجاج، المبرد. من المفسرين: مجاهد، ابن عباس، مقاتل. من المحدثين والرواة: الهروى، ابن جريح، الحسن بن الحسن، عكرمة، الزبيدى ، ابن الحجاج، سعد بن خبير، مسلم البطن، ابن أبى طلحة، الجوهرى، معان بن صالح، ابن معاذ، ابن زائدة، المرزبان، مسروق، ابى ابن ابى كعب، ابو الرناد، جابر بن يزيد، الثعلبى، أبو حاتم، أبو الحسن المتيمى، السجزى، الزنجانى، ابن المنذر، طاوس، محمد بن اسحق، عبد الله بن زكريا، داود بن على، الاسود العنسى، ابن الزبير، ابن مسعود، ابن سؤديس، مطر الوراق، عمرو بن دينار، عكرمة، الزهرى، على بن الحسين، نعيم بن حماد، عبد الرحمن بن يزيد، رجاء بن حيوه. من الفقهاء: ابن نجيم، الشيبانى، حبيش، الضحاك، الأوزاعى، ابن الجوزى، الشاشى، الليث بن سعد. من الملوك والقواد: خالد بن الوليد، هولاكو، سليمان الفارسى من النصارى، قس بن ساعدة، يحيى الراهب من الصحابة والخلفاء: عمر بن الخطاب، أبو هريرة (٤)، أبو بكر، على بن أبى طالب، عائشة أبو ذر(٣)، من الأئمة الشيعة: موسى بن جعفر، جعفر بن محمد، أبو سعيد الجفائى، محمد بن إسماعيل ، إسماعيل بن جعفر.

(٤) السابق ص ٢٣٤.

والاسماعيلية، ثم الملاحدة والمشركون والكفار، ثم القدرية والزنادقة والمجوس، ثم القرامطة، والهشامية، الضارية، النجارية، والكرامية، والمشاؤون، والمنجمون، والمنافقون، والاثنا عشرية، والعبيدية[١].

وكلهم مزيفون يشير إليهم ابن تيمية بألفاظ الافتعال والتكلف مثل المتفلسفة، المتكلمة، المتصوفة، المتفقهة. وقد استعملت كلها المنطق اليونانى[٢]. وخلط الرازى بين علم المنطق والعلوم النبوية وقبله الفلاسفة، الغزالى وابن سينا والرازى والصوفية مثل السهرودى. هذه الفرقة الضالة هى من أتباع ابن سينا بعد أن مزجوا بين الكلام والتصوف[٣]. ما عند اليهود والنصارى أفضل مما عند الفلاسفة وما عند المسلمين أفضل مما عند اليهود والنصارى نظرا لتبديل شريعتهم أو نسخها[٤]. ولا يوجد فلاسفة، للإسلام بل متفلسفة أى خارجون على الاسلام [٥]. وجود الشىء فى الخارج عين ماهيته عند المتكلمين الصفاتية على عكس أتباع ارسطو من المتفلسفين المسلمين[٦]. عند أهل السلف العقل غريزة وعند نفاة الطبائع هو مجرد علم[٧]. وقد رفض المتكلمون المتأخرون، أبو المعالى، وأبو حامد، والرازى، والمقدسى أن يكون القياس فى العقليات وجعلوه فى الشرعيات فحسب[٨].

---

(١) الفرق الضالة: الصابئة (١٢)، النصارى(٣٠)، اليهود (٢٠)، الجهمية(١٠)، الصوفية (المتصوفة)(٧)، الباطنية، الاسماعيلية، الشيعة(٤)، الملاحدة، المشركون، الكفار(٣)، القدرية، الزنادقة، المجوس (٢)، القرامطة، الهشامية، الضرارية، النجارية، الكرامية، المشاؤون، المنجمون، المنافقون، الاثنا عشرية، العبيدية (١).

(٢) الفرق الناجية: الحنفاء (٩)، المسلمون(٥)، أهل السنة والجماعة، أهل الحديث(٤) الفقهاء (٢) النجاة (١) الرد علي المنطقيين ص ١٥-١٩/٣١/٤١-٤٧.

(٣) السابق ص ١٠٣-١٠٤.

(٤) السابق ص ١٣٣.

(٥) "وكان يعقوب بن اسحق الكندى فيلسوف الاسلام فى وقته، أعنى الفيلسوف الذى فى الاسلام، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين كما قالوا لبعض أعيان القضاة الذين كانوا فى زماننا: وابن سينا من فلاسفة الاسلام فقال: ليس للاسلام فلاسفة"، السابق ص ١٩٩.

(٦) السابق ص ٦٥-٦٨.

(٧) السابق ص ٩٤.

(٨) السابق ص ١١٨-١١٩.

ويضع ابن تيمية المنطق فى قسمة رباعية هى في الحقيقة ثنائية مزدوجة مرة سلبا ومرة إيجابا على النحو الآتى:

١- التصور لا ينال إلا بالحد.

٢- الحد يفيد العلم بالتصورات.

٣- التصديق لا ينال إلا بالقياس.

٤- القياس يفيد العلم بالتصديقات.

وتختلف هذه القسمة كميا. أكبرها الرابعة وأصغرها الأولى. وتتدرج القسمة من الصغر إلى الكبر من الأولى حتى الرابعة[١].

فالقسم الأول، التصور لا ينال إلا بالحد ينقصها الدليل. والحاد يحتاج إلى حد قبل أن يبدأ حده، والحد إلى حد إلى ما لا نهاية بحيث تستحيل المعرفة عودا إلى الوراء. كما أن الأمم وأهل العلم والمقالات يعرفون الحدود الأولية دون حدود سابقة عليها مما يدل على استغناء التصورات عن الحدود. ولا يوجد اتفاق على الحدود بين العقلاء ومن ثم ينتفى العلم. ويتعذر التعرف على الذاتيات المقومة للحد إذ يحتاج الحد على الأقل إلى موضوع ومحمول من الكليات الخمس، النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض عام. والتصورات البسيطة لا تحتاج إلى حدود. والمستمع أن لم يكن عارفا من قبل بمعنى الحدود فانه لن يفهمها، مما يدل على إمكانية المعرفة قبل الحدود. كما أن الحاد يعرف المعانى قبل صياغة الحدود دون حاجة إلى سماعها أو قرائتها من حاد آخر. والانسان قادر بحواسه أو بذهنه على تصور الأمور دونما حاجة إلى حدود وإذا كان الاعتراض على الحدود ممكنا فان المعترض تصور المعانى قبل صياغة الحدود. ومن التصورات ما يكون بديهيا ليس فى حاجة إلى حد[٢].

---

(١) عدد الصفحات: الرابعة (٣٠٠)، الثالثة (١٥٨)، الثانية (٧٦)، الأولى (٧).

(٢) السابق ص ٧-١٤ ويذكر هذا البيت من أجل التعبير عن تحصيل الحاصل:
أقام يعمل أياما رويته .. وشبه الماء بعد الجهد بالماء، السابق ص ١٦٢.

والقسم الثانى، الحد يفيد العلم بالتصورات أيضا غير صحيح[1]. فالحد، مفردا أو مركبا لا يفيد معرفة المحدود لأن الحد مجرد قول الحاد ودعواه دون دليل وخبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم كما هو معروف فى منطق الأصول. ولو حصل تصور المحدود بالحد لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحد نظرا لإمكانية الاعتراض عليه وتصحيحه.كما أن معرفة المحدود تتوقف على العلم بالمسمى واسمه فقط مما يتطلب معرفة السامع لها. الحد مجرد منبه على ما فى ذهن السامع، وليس معطيا لمعنى. وهو ما اعترف به ابن سينا من أن من الأمور ما هو متصور بذاته. كما اعترف به الغزالى والرازى والسهرودى. وقد يعرف السامع المعنى ويجهل فقط دلالة اللفظ عليه. وتثبت الترجمة أن المترجم يعرف المعنى قبل اللفظ المترجم اليه. ومعرفة الحدود فى الدين معرفة شرعية لا تأتى عن طريق الحدود. والحدود اللفظية أحد أنواع الحدود وليست كلها. كما تتطلب الحدود الاجتهاد والتأويل فى فهم الالفاظ. ويمكن أن تطلب التصورات المفردة، ولكن هذا المطلب قصد شعورى أى أنه معنى قصدى لم يحصل بالحد.

والتفرقة بين الذاتى والعرضى فى الحد تفرقة باطلة لأنه لا يوجد مقياس للتصنيف بين ما هو ذاتى وما هو عرضى، بين الماهية والوجود حتى مع التفريق بين الذاتى واللازم. واشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضعى محض أى علمى تجريبى لا دخل فيه للحد. وهو من عمل الذهن. كما أن اشتراط ذكر الفصول مع التفريق بين الذات واللازم مستحيل. فكلاها ظنون من عمل الوهم. كما تتوقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات، والذاتيات على ذاتيات أخرى مما يستلزم الدور. ويعطى ابن تيمية أمثلة تطبيقية على استحالة حضور "العلم" و"الخبر" بالحد[2].

والقسم الثالث، التصديق لا ينال إلا بالقياس. فالبرهان لا يفيد العلم بشىء من موجودات. البرهان يتعلق بعالم الأذهان وليس بعالم الاعيان. ولا يعلم بالبرهان واجب

---

(١) بعض العرب (٩)، عدنان، ربيعه، مضر (١)، العربية(٣)، بعض العرب قبائل العرب (١)، إسماعيل (٣)، قحطان (٢).

(٢) السابق ص ٣٢-٨٧ وتأكيدا على التمايز بين عالم الأذهان وعالم الأعيان يذكر هذا البيت:

وانى وانى، ثم انى، وانتى ∴ إذا انقطعت نعلى جعلت لها شسعا، السابق ص ١٦٢.

الوجود ولا العقول لأن أشرف الموضوعات لا يمكن الاحاطة به ولا يتحول إلى موضوع منطقى. والعلم الالهى عند الفلاسفة ليس علما بالخالق ولا بالمخلوق بل بموضوعات ذهنية من صنع الوهم. حلها فى تحليل الأسماء والأفعال والحروف فى كلام العرب[1]. والعلم الرياضى لا تكمل به النفوس وإن ارتاضت به العقول. لذلك حوله إخوان الصفا وفيثاغورس من قبل إلى علم أخلاقى لتطهير النفس وعلاجها بالانسجام والتآلف فى العدد والموسيقى والكون. ولا يتم كمال النفس إلا بمعرفة الله مع العمل الصالح وليس بمجرد معرفة الله أو بمجرد حصول علم الفلسفة. ولا يفيد الرهان أمور كلية واجبة البقاء فى الممكنات. فالموضوع من نمط مخالف للمنهج فى حين أن طرق الأنبياء فى الاستدلال من نفس نوع موضوعها مثل قياس الأولى لإثبات البعث وحشر الأجساد، وقد صاغه الكندى لأول مرة من آية ﴿قل من يحيى العظام وهى رميم، قل يحيها الذى أنشأها أول مرة﴾، لذلك اختلف النظار في الأسماء التى تطلق على الله وعلى العباد. وزعموا أن علم الله يحصل بواسطة القياس. كما يبطل القول بأن الاستدلال لابد فيه من مقدمتين. المنطق مجرد أمر اصطلاحي، وضعه رجل من اليونان خاصا به وبقومه، وليس منطقا للناس جميعا فى حين أن تعلم العربية فرض كفاية وليس كالمنطق. وليس الخضر هو أرسطو ولا موسى هو أفلاطون القبطى. ولا يلزم الاستدلال بمقدمتين فقط إلا أهل المنطق. ويدافع ابن تيمية عن الغزالى المتصوف الأشعرى لمحاولته التوفيق بين منطق اليونان ومنطق القرآن فى ثلاثيته المعروفة، ناقدا محاولاته لابداع مصطلحات جديدة. والعبارة المنطقية تتسم بالركة والعى. وقد التبست على طائفة لم يتصوروا حقائقه. والاستقراء ليس استدلالا بجزئى على كلى فى حين أن قياس التمثيل هو اشتراك الجزأين فى علة الحكم. ولا تعلم صحة القياس فى قياس الشبه. ويعود الاقترانى والاستثنائى إلى معنى واحد. وقياس التمثيل لا يفيد إلا الظن عند المناطقة بخلاف الاستقراء.

وقد أورد النظار المسلمون إشكالات على قياس التمثيل يمكن الرد عليها. بل إن المنطق لم يفد المتفلسفة فى شىء. فحقيقة التوحيد عندهم مجرد عمل ذهنى، واحد لا

---

(١) هذا هو موقف الوضعية ومدرسة التحليل اللغوى فى الفلسفة الغربية المعاصرة السابق ص ٨٨-٢٤٦.

يصدر عنه إلا الواحد، يجتمع فيه الخيال والوهم. فى حين أن منطق الأصول الذى يقوم على تعليل الأحكام أكثر دقة وموضوعية وعلما.

والقسم الرابع، القياس يفيد العلم بالتصورات غير صحيح أيضا[1]. فالقياس المنطقى عديم التأثير فى العلم. واستعمال طرق غير فطرية تعذيب للنفوس بلا منفعة. وإذا كانت الحقيقة المعتبرة فى كل دليل هو اللزوم فان القياس لا يلزم منه شيء. لذلك لا تتوقف شريعة الإسلام على المنطق مثل العلم بجهة القبلة، واعتبار الجدى قياسا لمعرفة القبلة بدعة. وكل ردود المتكلمين على الفلاسفة قياسا بدع. وتتم المعرفة إجماعا لا قياسا مثل إجماع المسلمين على أن الفلك مستدير وإثباتا للآية ﴿كل فى فلك يسبحون﴾. والعلم بالهلال أيضا بالعين المجردة وليس بالحساب وكذلك العلم بطلوع الفجر. أما حساب أن عدد الأفلاك تسعة فلا دليل عليه. كما اختلف النظار فى مدة بقاء العالم. وظنوا أن الحوادث جميعها سببها حركات الفلك. تطبيق القياس خارج حدوده إذن هو تكلم بلا علم فى الشرعيات وفى العقليات مما يسبب مخاطر جمة. فملك الله تعالى ليس هو عقول الفلاسفة. بالاضافة إلى المعيار المزدوج عند المتفلسفة، القياس فى الظاهر والباطنية فى الخفاء كما هو الحال عند ابن سينا والعبيديين الاسماعيلية. لا يخرج القياس عن كونه من وضع أرسطو ومشركى اليونان وأعداء الأنبياء مثل النمرود بن كنعان عدو إبراهيم، وموسى عدو فرعون. وأصل الشرك ليس فقط فى تعظيم القبور بل فى عبادة الكواكب وتأليهها. وقد نشأ هذا الشرك فى حران، مهد الصابئة. واستمر فى النصرانية بعد تحول قسطنطين، فى حين أن الأنبياء كلهم مسلمون. أما القياس وبالرغم من صحته لا يستفاد به فى علم الموجودات. ولا يتوقف حصول العلم عليه[2].

ويفصل ابن تيمية أربعة عشر وجها فى نقد هذا القسم الرابع، القياس يفيد العلم بالتصورات. وتدور معظمها على أنه يمكن العلم دون القياس. فأصناف اليقينيات عند المتفلسفة ليس فيها قضية كلية وهى مادة القياس مثل الحسيات، والوجدانيات الباطنة.

---

(١) السابق ص ٢٤٨-٥٤٥.

(٢) السابق ص ٢٤٨-٣٠٠.

وزعمهم تساوى النفوس هو سبب ضلالهم فى معرفة النبوات.ولا تستعمل القضايا الكلية فى شىء من الموجودات نظرا لتمايز عالم الأذهان وعالم الأعيان. ولا يوجد دليل عند المناطقة على حصر أقسام الوجود فى المقولات العشر ولا الموجودات فى الجواهر الخمسة. أما دليل إبراهيم الخليل فانه دليل فطرى ينتقل من الحادث إلى القديم، ومن المتغير إلى الثابت، يجمع بين الحس والعقل. وعالم الغيب ليس هو العالم العقلى عند الفلاسفة بدعوى التنزيه. ويقوم على إثبات المجردات فى الخارج كما يفعل أفلاطون فى المثل، وبالرغم من نقد أرسطو لها. إن أمور الغيب، عند ابن تيمية ثابتة مشهورة لا تحتاج إلى قياس. وكل ما حاوله المتكلمون والفلاسفة أغاليط فى أغاليط، وأقيسة مبنية على قضايا كلية لا علم لهم بها. واعتبار التوحيد واجب الوجود عند الفلاسفة يقوم على افتراض تطابق عالم الأذهان مع عالم الأعيان، وهما عالمان غير متطابقين[1].

إن المعين المطلوب علمه بالقضايا الكلية يعلم قبلها وبدونها. وقياس الشمول مبناه على قياس التمثيل، والكلى استقراء من الأجزاء. والكليات افتراضات ذهنية وليست احتمالات واقعية على عكس طريقة القرآن فى بيان إمكان المعاد. ولا يفسد الامكان الخارجى بمجرد عدم العلم بالامتناع نظرا للتمايز بين عالم الأذهان وعالم الأعيان. إن أشكال القياس معارضة للفطر وتعاليم الرسل الجامعة للأدلة العقلية والنقلية معا.

ويرجع الاستدلال بالكليات على أفرادها فى المنطق التقليدى إلى الاستدلال بالجلى علي الخفى فى منطق الأصول. وقد تنفع المقدمات الخفية بعض الناس فى المناظرة. وقد اختلف الفلاسفة فيما بينهم وعظم الاختلاف وكما بين الغزالى فى "المقاصد" و"التهافت" حتى فى فهمهم لواضع المنطق. لذلك رد عليهم أعلام الاسلام مثل النوبختى فى "الآراء والديانات"، وأبطل دعواهم فى احتياج النتائج النظرية إلى مقدمتين[2].

ولا يدل القياس البرهانى على إثبات الصانع. فعلة الافتقار إلى الصانع تشبيه وإسقاط وحديث إنشائى خالص بناء على قياس الغائب على الشاهد. وجنس

---

(١) السابق ص ٣٠٠-٣١٥.

(٢) السابق ص ٣١٥-٣٤٣.

القياس فى تركيبه ليس دليلا لأنه يقوم على المساواة بين الأشياء، والله متفرد بوجوده ليس كمثله شيء[1].

والتصور التام للحد الأوسط يغنى عن القياس المنطقى. ويمكن تحويل كل تصور إلى تصديق وكل تصديق إلى تصور مما يجعل القياس مجرد دور منطقى[2]. ومن الأقيسة ما تكون مقدمتاه ونتيجته بديهية، مجرد تحصيل حاصل، شكل للفكر دون مضمون[3]. ومن القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط قياسى بالعقل أو بالتواتر[4]. والأدلة قاطعة على استواء قياسى الشمول والتمثيل. فالكلى يرد إلى الجزئى، والجزئى أصل الكلى. وكل قياس فى العالم يمكن رده إلى القياس الاقترانى أى إلى التلازم. ومع ذلك يبطل اقتران العلة بالمعلول فى الزمان لإثبات حدوث العالم، بل هو اقتران ذهنى طبقا للعادة. الميزان العقلى هو المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف دون ما حاجة إلى أشكال القياس[5].

وليس عند الفلاسفة برهان على علومهم الفلسفية لان مادة القياس مستمدة من الحسيات والأوليات والمتواترات والمجربات والحدسيات. والعلوم الفلسفية ليست من المجربات. ومع ذلك يمكن الاعتماد على سنن الله فى الكون والتاريخ التى لا تنتقض بحال. والمتواتر عن الأنبياء أعظم من التواتر عن الفلاسفة مما جعل الفلاسفة أجهل خلق الله برب العالمين[6].

ويرد ابن تيمية على ابن سينا والرازى فى القضايا المشهورة، الوهميات، أى الآراء المحمودة من اليقينيات مع أنها مع اليقينيات سواء فى الدلالة. فاقتضاء الفطرة لها واحد دون تمييز بينهما اعتمادا على الماهية أو التلازم أو العقل أو قرن الشبيه بالشبيه

---

(١) السابق ص ٣٤٤-٣٥١.
(٢) السابق ص ٣٥١-٣٦١.
(٣) السابق ص ٣٦١-٣٦٣.
(٤) السابق ص ٣٦٣-٣٦٤.
(٥) السابق ص ٣٦٤-٣٨٤.
(٦) السابق ص ٣٨٤-٣٩٦.

فالعلم هو القدرة على التعميم، وهذا فى قدرة الله وحده أو اقتران العلة بالمعلول فهو أمر ذهنى وليس وجوديا أو التضايف فهو أيضا ذهنى أو ضرورة التصديق لوجود الحد الاوسط أو اللازم لأن اللزوميات لا تنتهى أو الضرورة دون الاحتمال أو العلية أو اللزوم الذاتى. فالرازى لا برهان له حتى باثبات استحالة تسلسل اللزوميات. وقد رد ابن سينا على الحكماء فى تفريقهم بين الصفات الذاتية واللازمة. لا دليل إذن على أن المشهورات ليست من اليقينيات حتى ولو كانت تعنى الحسن والقبح العقليين. فهناك المثبتون لهما كالمعتزلة، وهناك النافون لهما كالأشاعرة. وهى من اليقينيات الفطرية قبل القياس وصياغة أشكاله. هى من جملة القضايا الواجب قبولها إذ أنها تعبر عن خاصة العقل والفطرة استحسان الحسن واستقباح القبيح. فهى معلومة بالفطرة، من لوازم الإنسانية. وقد رد ابن سينا على نفسه فى قوله بأنها لا تدرك بقوى النفس دون أن يعنى ذلك أن العقل بمجرده لا يقضى فيها بشىء. فالوجود كله مبنى على الحق والعدل. فالمنطق ليس فقط منطق عقل بل منطق وجود[1].

ولا حجة للفلاسفة فى تكذيبهم بأخبار الأنبياء الخارجة على قياسهم[2]. كما يبطل قولهم إن البرهانى والخطابى والجدلى هى المذكورة فى آية ﴿ادع الي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى حى أحسن﴾ . فالحكمة لفظ عربى وليست لفظا يونانيا كما أن الحكمة، والموعظة الحسنة والجدل لا تعادل البرهان والخطابة والجدل عند المناطقة. الحكمة الإسلامية نتيجة لأخذ الله ميثاق النبيين على الإيمان بمحمد بما فى ذلك الصابئة، دين الحنفاء. أما إيمان الفلاسفة فكايمان المنافقين والزنادقة واليهود والنصارى، يظهرون غير ما يبطنون، حتى ولو أقروا بوجود الصانع والمعاد فاليوم الآخر فى القرآن غيره عند الفلاسفة. معتقداتهم ضلال مثل قدم العالم وتأويل الآيات، وخلود الأفلاك والعقول والنفوس. كما ضلوا بنفى علم الله وغيره من الصفات بالرغم من أدلة القرآن والحديث على إثباتها[3]. أما نفى وجود الجن والملائكة والوحى فهو قول بلا علم[4].

---

(١) السابق ص ٣٩٦-٤٣٧.

(٢) السابق ص ٤٣٧-٤٣٨.

(٣) السابق ص ٤٣٨-٤٦٩.

(٤) السابق ص ٤٦٩-٤٧١.

ولا يفرق منطق الفلاسفة بين الحق والباطل إذ يكتفى بصورة الفكر دون مضمونه بخلاف منطق الأنبياء[1]. ويخطئون عندما يجعلون علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس، وجعل حركة الأفلاك علة تامة للحوادث، والحوادث الماضية منتقشة فى النفس الكلية. ولا يلزم علم النفس الكلية بكل ما يحدث من الأمور. ولا يمكن نفى كون الأرواح تلقى الأخبار فى نفوس البشر. والملائكة أحياء ناطقون وليست مجرد صور خيالية كما يدعى الفلاسفة. وقد أتت الأخبار المتواترة بمجيء الملائكة فى صورة البشر، ونزولهم لنصرة الأنبياء وتأييدهم وبأخبارهم وأدوارهم فى الحوار مع الله بعد خلق آدم وعبادتهم وطاعتهم، وحملهم العرش. وبواسطتهم يدمر الله أمر السماء والأرض. وبواسطتهم يحصل العلم فى قلوب الانبياء. وقد احتار الفلكيون، والفلك من العلوم الفلسفية، فى أمر الكعبة ومالها من التعظيم والماهية. الصواب من إلهام الملك والخطأ من إلقاء الشيطان. ولا يمكن معرفة الغيب بدون توسط الأنبياء على عكس ما يدعى الغزالى. النبوة ليست جزءا من الفلسفة كما يريد الفلاسفة بل الفلسفة جزء من النبوة كما يريد ابن تيمية. بل إن معيار الولايات عند العارفين هو لزوم الكتاب والسنة وليس الإتيان بالخوارق والمعجزات أو الفناء المذموم، الاتحاد بالله دون الفناء المحمود، الإخلاص لله. شهود الخلق شهود كذبة عند العارفين فى حين أن شهود الشرع شهود صادقة عند المؤمنين. وإذا أمكن نفى الشفاعة الشركية فانه لا يمكن نفى الشفاعة الشرعية الثابتة بالآيات والأحاديث. وتفسير الفلاسفة للشفاعة عن طريق توسط الكواكب والأفلاك أعظم شركا من قول غيرهم. وتوسط البشر عند الحنفاء غير توسط العلويات عند الفلاسفة. والحكمة فى إرسال الرسل بشرى إلى البشر وليس إلى الملائكة. والرسول مبلغ للقرآن عن الله وليس محدثا له[2].

ب- **نقض المنطق**. ولما كان من طبيعة المفكر الإسلامى القديم وربما الجديد التكرار فقد كرر ابن تيمية "الرد على المنطقيين" فى "نقض المنطق" بصرف النظر عن أسبقية التأليف. وكما كرر الغزالى "محك النظر" من "معيار العلم" وبطريقة أقل إحكاما كذلك أتى "نقض المنطق" أقل إحكاما من "الرد على المنطقيين". غلبت عليه الموضوعات

---

(١) السابق ص ٤٧١-٤٧٣.

(٢) السابق ص ٤٧٣-٥٤٥.

الكلامية والعقائدية أكثر من الموضوعات المنطقية الفلسفية. الكلام هو الأساس والمنطق هو الفرع. فكثرت فيه الاستطرادات والخروج على الموضوع.

وغلب على الكلام العقائد السلفية عند الفقهاء وأئمة المذاهب وعلماء الحديث وأهل السلف. فأصبح الفقهاء هم العلماء، الفلاسفة والمناطقة، الحكماء والمتكلمون. ومن الفقهاء يتصدر الحنابلة والإمام أحمد ثم الشافعي والشافعية ثم مالك والمالكية ثم أبو حنيفة والحنفية مما يدل على سيادة الفقه الحنبلي.

ويخلو الكتاب من الأبواب والفصول التي تنتظم في بنية محكمة. ولا يذكر إلا ثلاثة فصول دون ترقيم[1]. الأول في الصفات والثاني في المنطق والثالث في القياس.

وبقدر حضور الإلهيات بتعبير الفلاسفة تغيب الطبيعيات. فالله موضوع مستقل بنفسه دون حاجة إلى العالم بعد أن سقط من الوعي الفلسفي ومن الممارسة التاريخية في آخر الفترة الأولى، القرن الثامن، من تطور الحضارة الإسلامية.

وهي فتوى فقهية ردا على سائل عن مذهب السلف في الاعتقاد ومقارنته بمذهب المتأخرين مما يتضمن تصورا متهارا للتاريخ، من الوحدة إلى الفرقة، ومن النجاة إلى الهلاك، وعن المنطق هل هو فرض كفاية؟ [2]. كما أنه سؤال يتضمن الاقصاء والاستبعاد، وتصويب فريق واحد وتخطئه باقي الفرق. سؤال يفترض أن الحقيقة واحدة وليست متعددة. لذلك أتت الإجابة أن الصواب في جانب الفقهاء من أهل السنة والحديث والضلال من جانب المتكلمين والفلاسفة والصوفية، الكفرة الزنادقة الملاحدة. فالفتوى أولا

---

(١) فصل: في الصفات وبيان الحق في الآيات والنفي، نقض المنطق ص ١٣٥-١٥٥.
فصل : المنطق وفساده واشتماله على دعاوى باطلة، السابق ص ١٥٥-٢٠٠.
فصل: في القياس، السابق ص ٢٠٠-٢١١.

(٢) مسألة: ما قولكم في مذهب السلف في الاعتقاد، ومذهب غيرهم من المتأخرين؟ ما الصواب منهما، وما تنتحلوه أنتم من المذهبين؟ وفي أهل الحديث: هل أنتم أولى بالصواب من غيرهم؟ وهل هم المرادون بالفرقة الناجية؟ وهل حدث بعدهم علوم جهلوها وعلمها غيرهم؟ وما تقولون في المنطق؟ وهل من قال إنه فرض كفاية مصيب أم مخطئ؟ السابق ص ١، الرد الكلامي، السابق ص ١-١٥٥، الرد المنطقي ص ١٥٥-٢١١.

فى علم الكلام ثم ثانيا فى علم المنطق. لذلك غلبت عقائد الفرق على كتب المنطق بالرغم من أن العنوان لا يشير إلا إلى المنطق ويستغرق الرد الكلامى ثلاثة أرباع الكتاب.

لذلك يشير ابن تيمية إلى الفرق بين المتقدمين والمتأخرين، بين الأوائل والأواخر، فالحق مع السلف والباطل عند السلف فى تصور أيضا منها للتاريخ من السنة إلى البدعة كما هو الحال عند السائل[1].

ومع أن الكتاب فى "نقض المنطق" أى فى نقد اليونان إلا أن الموروث غلب على الوافد بطريقة واضحة. ويتصدر الموروث الأصلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية[2]. وتكثر الآيات والأحاديث على عادة الفقهاء وكأن النص حجة بذاته دون تعقيل أو تنظير أو برهان حتى أن "نقض المنطق" يبدو وكأنه مجموعة من الآيات والأحاديث المتراصة، مجموعة أو متفرقة، اعتمادا على حجة السلطة وليس حجة العقل[3]. ويأتى الشعر كرصيد أول وأخير للثقافة الاسلامية منذ نشأتها حتى نهايتها فى الفترة الأولى بما فى ذلك شعر الندم على الفكر والجهد[4]. وقد تمت صياغة المقولات العشرة شعرا.

والقرآن له مستويات ثلاثة لترجمة معانيه وتفسيرها. الأول ترجمة مجرد اللفظ مثل نقل اللفظ بلفظ مرادف، وهو نافع للبعض الذى يقتنع ويكتفى بتفسير العبارة وهو ما يريده العامة. والثانى ترجمة المعنى وبيانه وكيفية تصويره لمزيد من التفهيم، وهو ما لا يقدر عليه إلا الخاصة . والثالث التحقق من صحة هذا المعانى وإيجاد الأدلة عليها العقلية

---

(١) السابق ص ٢٦.

(٢) القرآن (٢٣٠)، الحديث (٨٠).

(٣) نقض المنطق ١٠٢-١٠٤.

(٤) شعر الخطابى، نقض المنطق ص ٢٦/٦١-٦٢/١١٠٨ مثل قول الرازى:

نهاية اقدام العقول عقال ∴ وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا فى وحشة من جسومنا ∴ وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ∴ سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وقول الشهرستانى: لعمرى لقد طفت المعاهد كلها ∴ وسيرت طرفى بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائر ∴ على ذقن أو قارعا سن نادم.

والتجريبية، وهو مستوى العالم الخارجى الذى لا يقدر عليه إلا خاصة الخاصة[١].

ومن الأنبياء يتصدر نوح ثم موسى ثم هارون ولقمان ودواد وسليمان والمسيح. ثم يذكر بنو آدم، البشر جميعا نسبة لآدم[٢].

ثم يتصدر الفقهاء والمتكلمون. ومن الفقهاء يتصدر الأئمة الأربعة أحمد بن حنبل والحنابلة ثم مالك ثم الشافعى ثم أبو حنيفة ثم الأوزاعى والثورى مما يدل على حضور مذهبيهما فى التاريخ ثم باقى الفقهاء تباعا[٣].

ومن المتكلمين يتصدر ابن كلاب والكلابية ممثل أهل السنة فى الصفات ثم الأشعرى والاسفرايني والغزالى ثم الجوينى والرازى ثم الباقلانى من كبار الأشعرية[٤]. ثم يتوالى الفقهاء والمتكلمون والأصوليون تباعا مع صعوبة الفصل بينهما بالمئات مع تفاوت فى الأهمية[٥]. ومن الخلفاء والصحابة والتابعين، يروى عن أبى هريرة ثم عن

---

(١) نقض المنطق ص ٩٧-٩٨/

المقولات العشرة: زيد الطويل الاسود ابن ملك ∴ فى داره بالأمس كان يتكىء

بيده سيف نضاه فانتضى ∴ فهذه عشر مقولات سواه، السابق ص ١٦٨.

(٢) نوح (٤)، موسى (٣)، هارون ولقمان، داود، سليمان، المسيح (١). بنو آدم (٣).

(٣) الفقهاء: أحمد بن حنبل والحنابلة (٣٥)، مالك والمالكية (٢٠)، الشافعى والشافعية (١٨)، أبو حنيفة والحنفية (٧)، الأوزاعى، الثورى (٦)، المتكلمون، ابن كلاب والكلابية (٢٤)، الغزالى، الاسفرايني (١٦).

(٤) المتكلمون: ابن كلاب والكلابية (٢٤)، الأشعرى، الاسفرايني، الغزالى (١٦)، الجوينى (١٢)، الرازى (١٠)، الباقلانى (٦).

(٥) الشيخان، ابن العربى، الليث بن سعد (٤)، البيهقى، ابن قتيبة، ابن الجوزى، اسحق الشيرازى، العز بن عبد السلام، ابن حزم، ابن الصلاح(٣)، الحسن البصرى، ابن عساكر، الدمشقى، الهمذانى، المقدسى، الآمدى، السلمى، محمد بن اسماعيل ، اسحق أبو على، ابو الفرج، ابن عقيل، الكرجى، ابو الفرج سفيان بن عنينة، عبد الله بن المبارك، اسحق بن راهويه، الشهرستانى(٢)، النظام، الصابونى، أبو هاشم، أبو على، الربيع بن سفيان، سحنون، الحميدى، يحيى بن يحيى، الزهرى، الرازى، البن الخطيب، قتادة، ابن فورك، ميمون القداح، الباجى، الدمغانى الحنفى، ابن عمر، اليملى، ابن ابى سرح، أبو عيسى الوراق، النوبختى، المرغيتانى، البيان، النولوى، أبو حاتم، أبو زرعة، الحاكم، هنشكير، الزاعونى، رزق الله، أبو بكر عبد العزيز المازرى، الخضيرى، أبو زرعة، الحافظ ابن سيرين، هشام بن عبد الحكم، أبى بن ابى كعب، سلمان الفارسى ابن الدرداء، أبو الدرداء، حنيفة بن اليمان، أسد بن خضير، سعد بن عبادة، عباد بن بشر، سالم مولى أبى حنيفة، سعد بن معاذ، عبادة الصامت، الأصبهانى، الايكى، =

عائشة وعمر ثم علي[1].

ويتوارى الفلاسفة أمام الفقهاء. ومع ذلك فمن الفلاسفة يتصدر ابن سينا. وبالرغم من إنكاره النبوة وجعلها تخيلا إلا أنه أقر الشريعة العملية والواجبات الناموسية. ويقر ابن سينا أنه "اتفق فلاسفة العالم على أنه لم يقرع العالم ناموس أفضل من هذا الناموس المحمدى". كما ينتقص ابن سينا من قدر الصحابة ويعلى من شأن الحكماء عليهم. أما ابن رشد فانه ينكر الصفات خوفا من التشبيه[2].

ومن الصوفية يتصدر القشيرى ثم ابن عربى وابن سبعين وابن القارض والسهروردى[3]. فابن عربى يفسر الآيات تفسيرا رمزيا مثل قول نوح ﴿اغفر لى ولوالدى﴾ أى العقل والطبيعة[4]. ويرفع ابن عربى الولاية على حساب النبوة.

وتهمة الفلاسفة إنكار النبوة أو تأويلها أو تجهيل الأنبياء. ويثبت الفلاسفة ذلك عن طريق القسمة. فاما أن يعلم الرسل الحقائق أولا يعلموها، وإن علموها إما يبينوها أو لا يبينوها وان بينوها فاما للخاصة أو للعامة[5]. وهو قول الفارابى وابن سينا وكل حذاق الفلاسفة. فعند الفارابى النبوة جودة تخييل الأمور المعقولة فى الصور المحسوسة. وعند ابن سينا أنه ما كان يحكى لموسى ولا لمحمد أن يبين كل منهما لأمته، فظاظ العبرانين أو جفاة العرب، الحقائق على ما هى عليه. وهو ما أقره الغزالى والرازى أيضا والباطنية

= كعب الأحبار، عبد الله بن عمرو، ابن هشام، خزاعة، دحية الكلبى، ابن مجاهد، الياهلى، اللبان، ابن شاذان (١).

(١) أبو هريرة، ابن عباس، معاذ بن جبل(٤)، عائشة، عمر(٣)، على، أبو بكر(٢) عبد الله بن الزبير، جعفر الصادق، معاوية، عثمان، أبو ذو الغفارى(٣).

(٢) ابن سينا(١٠)، الفارابى(٢)، الكندى، ابن رشد، نقض المنطق ص ١٣٤.

(٣) القشيرى (٤)، ابن عربى، ابن سبعين، ابن الفارض، السهروردى (١) يقول ابن عربى: مقام النبوة فى برزخ .. فريق الرسول ودون الوالى، نقض المنطق ص ١٤٠-١٤١.

(٤) نقض المنطق ص ٨٤-٨٧.

(٥) وتلخيص النكتة أن الرسل إما أنهم علموا الحقائق الخبرية والطلبية أو لم يعلموها. وإذا علموها فاما أنه كان يمكنهم بيانها بالكلام والكتاب أولا يمكنهم ذلك. وإذا أمكنهم ذلك البيان فلما أن يمكن للعامة وللخاصة أو للخاصة فقط"، السابق ص ١٣١/٨٣.

والاتحادية والقرامطة وإخوان الصفا. الفلاسفة أنبياء صغار، والأنبياء فلاسفة كبار. الفلاسفة أعلم من الأنبياء فى الأمور العلمية الصرفة، ولكنهم مثل الأنبياء فى الأمور العملية الأخلاقية.

وتذكر أسماء عديد من المؤلفات كلها من الموروث ولا شيء منها من الموافد. ويتصدر بطبيعة الحال الصحيحان ثم مؤلفات الغزالى ثم رسالة عبدوس إلى أحمد والفصوص وعنقاء مغرب لابن عربى، ورسائل إخوان الصفا والمثناه ثم الفصل لابن حزم، والدقائق للباقلانى، وعبادة الكواكب والأصنام للرازى، والرد على الزنادقة والجهمية لأحمد بن حنبل، وبداية الهداية لعمر بن عبد السلام، والفصول عن الائمة والفحول للكرجى، والجفر عن حوادث التاريخ وسقوط الممالك. ويذكر أحيانا بعنوان "الجفر والحدثان" عن التنبؤ بالمستقبل وفلسفة التاريخ. فالغالب عليها علم الكلام أو علم الحديث أو علوم الفقه وليس علوم المنطق والحكمة[1].

ومن الملل والفرق والطوائف الفلاسفة والمتفلسفة والحكماء ثم ابن كلاب والكلابية ثم المتكلمون وأهل الكلام والمتكلمة ثم أهل السلف وأهل الاثبات وأهل الحديث وأهل السنة والجماعة، ثم الصابئة والرافضة، ثم الجهمية، ثم اليهود ثم النصارى، ثم الشيعة والمتشيعة. ثم الخوارج والباطنية والصوفية والقرامطة وأهل الأهواء والاتحادية والقدرية والاسماعيلية وفرقها. وكلها باستثناء أهل السنة والجماعة من الملاحدة والكفرة والزنادقة[2]. وواضح أثر حديث الفرقة الناجية على كتابة التاريخ والوعى بالفرق

---

(١) الصحيحان، الغزالى: المضمون به على غير أهلها(٤)، الأربعين، منهاج القاصدين، الأحياء، إلجام العوام عن علم الكلام(١) الدقائق للباقلانى، رسائل إخوان الصفا، المثناه (٢). الفصل لابن حزم، عبادة الكواكب والأصنام للرازى، الرد على الزنادقة والجهمية لأحمد بن حنبل، بداية الهداية لعمر بن عبد السلام، مختلف الحديث لابن قتيبة، الفضول عن الأئمة والفحول للكرجى، والجفر (نص مجهول المؤلف عن فلسفة التاريخ)، البطاقة لابن الحلى، الجداول فى الهلاك والهفث عن جعفر وكثير من تفسير القرآن.

(٢) الفلاسفة، المتفلسفة، الحكماء (٢٥)، ابن كلاب والكلابية (٢٤)، المعتزلة (٢٢)، أهل السلف (٢٠)، المتكلمون، أهل الكلام، المتكلمة (١١)، الصابئة، الرافضة (١٥)، الجهمية (١١)، اليهود (١٠)، النصارى، أهل الحديث (٨)، الشيعة، المتشيعة (٧)، المشركون، الخوارج، الملاحدة، =

والطوائف. ويصدر الحكم الشرعى على الملاحدة والزنادقة والكفرة بالقتل[1]. وقد اتبعوا جميعا ثلاثة طرق: التخييل والتأويل والتجهيل، تخييل النبوة، وتأول النصوص، وتجهيل الرسول، وضرورة وجود إمامة أو ولاية لاظهار ما بطن منها[2].

ومن البيئة الجغرافية والتاريخية المحلية تذكر الشام ثم العراق ثم مصر والهند وخراسان[3]. ومن التاريخ الاسلامى يذكر السلاجقة ثم المتوكل ثم دولة المهدى ومحمود بن سبكتكين والمتوكل ثم دولة المهدى، وبنو بويه، ونور الدين محمود، والمعتضد، والرشيد[4].

أما الوافد فانه لا يكاد يذكر مع أنه موضوع النقض، المنطق اليونانى. ويتصدر أرسطو واضع المنطق وأحيانا المعلم الأول ثم ذو القرنين وهل هو الاسكندر المقدونى أو غيره ثم أفلاطون ثم فيثاغورس وسقراط[5]. وكلهم تلاميذ الأنبياء. فقد سافر هؤلاء الأساطين الأوائل إلى بلاد الشام وتعلموا من داود وسليمان باستثناء أرسطو الذى لم يسافر إلى أرض الأنبياء ولكنه تعلم من الصابئة والصابئية الصحيحة. وموسى هو أفلاطون القبطى بالرغم مما بينهما من ثمانية قرون. وهو الذى تزوج موسى ابنته والذى يسميه الناس شعيب. وأرسطو هو الخضر عند الفلاسفة. ويعترض الفقهاء على هذا الخلط مع أنها قراءة الآخر من منظور الأنا، وإعادة بناء الوافد داخل الموروث. وذو القرنين فى القرآن ليس هو الاسكندر المقدونى عند الفقهاء لأن ذى القرنين كان موحدا والاسكندر

= الباطنية (٥)، الصوفية، ابن كرام والكرامية، الفقهاء (٤)، القرامطة، أهل الأهواء، الاتحادية، الحشوية، القدرية، الزنادقة(٢)، الحزمية، الكفار، أهل الكتاب، المجوس، الاسماعيلية، الزيدية، النصيرية، الوقفية (١).

(١) ويستند ابن تيمية إلى واقعة عبد الله بن أبى سرح كاتب الوحى الذى ارتد ولحق بالمشركين فأهدر النبى دمه عام الفتح ثم أتى إلى عثمان فبايعه على الإسلام، السابق ص ٤٦.

(٢) السابق ص ٥٦-٥٧.

(٣) الشام (٤)، العراق (٢)، مصر، الهند، خراسان (١).

(٤) السلاجقة (٣)، المتوكل، محمود بن سبكتكين (٢)، دولة الهدى، المهاجرون، بنو بويه، نور الدين محمود، المعتضد، الرشيد(١).

(٥) أرسطو، المعلم الأول (١٩)، ذو القرنين، الاسكندر (٥)، أفلاطون(٢)، فيثاغورس، سقراط(١)، المنطق اليونانى، يونان (١).

المقدونى كان مشركا. وعند الفلاسفة الاسكندر موحد بالله قام بالفتوحات لنشر رسالة التوحيد التى تعلمها من أرسطو. وسيرة الاسكندر مثل سيرة محمد الفتح بعد توحيد شبه الجزيرة العربية لمحمد، والفتح بعد توحيد بلاد اليونان للاسكندر والانتشار شرقا إلى فارس وأواسط آسيا[1].

وتتكرر حجج نقض المنطق فى قسمته الرباعية من "الرد على المنطقيين" بداية برفض أن يكون تعلم المنطق فرض كفاية وأن من لا منطق له فلا ثقة بعلمه[2]. إذ قد يحصل العلم بدون المنطق. فالأقيسة عند الحكماء خمسة: البرهانى والخطابى والجدلى والشعرى والمغلطى السوفسطائى. وطبقوا التخيل على النبوة. والمشهورات جزء من مادة الاقيسة وكذلك مقدمات الخصوم مما يجعله أقرب إلى الظن منه إلى اليقين، والفطرة تكذبه. ومن يصدق بعلوم الأنبياء يجعلها حدسية من أوليات العقول. أراد الحكماء إدخال النبوة فى المنطق لتوحيد الوافد والموروث وأراد الفقهاء إخراج المنطق من النبوة حتى تظل النبوة منطق المسلمين ضد منطق اليونان. وقد فشلت محاولة السهروردى فى التقريب بين المنطقين فى "حكمة الاشراق".

يستطيع الإنسان أن يعلم دون القياسات المنطقية، دون المقولات العشر والحدود، وقد تمت صياغة العلوم الدينية دون حاجة إلى منطق حتى قبل أن يعرب المنطق اليونانى. إنما استعمله أهل الكفر. والحق فى الالهيات قليل. وأغلبها فى الأذهان وليس فى الأعيان. والضلال مثل اليهود والنصارى والرافضة لاضلال الناس عن الحق.

استعمل الأوائل المنطق استعمالا حسنا فأفادوا الدين، وأصاغوه عربيا بعقول المسلمين، فوصلوا إلى كمال الإحاطة. ثم انحرف المتأخرون وضلوا وتركوا النبوة. وقد وضع المعلم الأول المنطق لمبتدعة الصابئة. وهى قسمان نظرية وعملية. النظرية مثل الحساب والرياضة، والعملية مثل إصلاح الخلق والمنزل والمدينة. قبل النبوة كان للمنطق فائدة، وبعدها أصبحت هى منطق المؤمنين. ولا يحتاج الإيمان بتوحيد الله وبرسله وباليوم

---

(١) نقض المنطق ص ١١٢-١١٣/١٣١-١٣٢.

(٢) السابق ص ١٥٥-١٨٢.

الآخر، وهى أمور متلازمة إلى المنطق[1].

ويكرر ابن تيمية نقده للقسمة الأولى فى المنطق، أن الحدود تفيد التصورات فى ستة عشر وجها. فالتصور البديهى لا يحتاج إلى حد. ولا يوجد اتفاق حتى الآن على حد من الحدود. والمتكلمون بها قليلون. وقد أتى الله بنى آدم بالحس الظاهر والباطن عنها. والحدود أقوال كلية يحتاج كل منها إلى حد فيستحيل العلم ويلزم الدور. والحد لا يفهمه السامع إلا إذا عرف معناه مسبقا دون حد. كما أنه يصعب التمييز بين الجنس القريب والفصل البعيد ليتم الحد. والأذهان تختلف فيما بينها بين الناس، ولا يوجد ذهن نمطى واحد لكل البشر. ويصعب إدراج كل الجزئيات داخل الحد الواحد. كلما قلت الجزئيات كان التمييز أسهل والحد أصغر. وكلما زادت الجزئيات كان التمييز أصعب والحد أشمل. ولا اشتراك فى الجزئيات. ولما علم الله آدم الاسماء كلها فان ذلك يعنى أن الحدود الأولى توقيفية. فهو نقد عقلى خالص باستثناء النقد الأخير الذى يعتمد على النقل.

أما القياس المنطقى فانه معروف من القياس الفقهى، كل مسكر خمر، وكل خمر حرام. والقياس المنطقى لا يفيد إلا بكلية موجبة وحد أوسط وجزئية موجبة فلا ينتج عن سالبتان أو جزئيتان. ولا تعلم الأمور فى الخارج إلا القياس التمثيلى، قياس الجزء على الجزء. وإذا لزمت الكلية فانها تكون معلومة بطريق آخر غير القياس وإلا لزم الدور. فهناك علوم حاصلة فى الذهن دون القياس. أما مادة القياس، الأوليات والحسيات والتجريبيات فهى يقينية بذاتها دون قياس[2].

والخلاصة المشتركة بين "الرد على المنطقيين" و"نقض المنطق":

١- إنكار المنطق كلية واعتبار النبوة بديلا عنه، ورفض كل محاولة للعقل ذاته أن يضع قواعد للفكر، والعقل أساس النقل حتى لا ينغلق العقل على نفسه، ويصبح الفكر ذاتا وموضعا فى آن واحد، والبقاء فى عالم الأذهان دون الخروج إلى عالم الأعيان.

---

(١) السابق ص ١٨٢-٢٠٠.

(٢) السابق ص ٢٠٠-٢٠٩.

٢- ليس لليونان ولا للمعلم الأول أى فضل بالمرة. فالناس كانت تفكر قبله وبعده دون حاجة إلى منطق. وهو منطق خاص مرتبط باليونان لغة وثقافة ودينا. بل إن الجيد فيه أخذه اليونان من الأنبياء بعد قدومهم إلى الشام. فالنبوة أصل العلم ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ الحدود توقيف.

٣- القسوة على الحكماء واتهام الفلاسفة بالكفر والالحاد والزندقة وما يستوجب ذلك من حكم شرعى بالردة والقتل ونسبة الكفر اليهم مع أن غرضهم كان تنزيه الذات، والبعد عن التجسيم فى أمور المعاد، وجعل الدين متفقا مع العقل باسم الدين، والوصول إلى دين العقلاء.

٤- وضع النبوة والمنطق على طرفى نقيض إما ... أو. النبوة تغنى عن المنطق، والمنطق بديل عن النبوة. مع أن الوحى والعقل نظامان متماهيان. ويصدق كلاهما فى الطبيعة. النبوة بلا منطق مجرد حدس بلا برهان يتحول إلى إيمان أعمى. والمنطق بلا نبوة مجرد برهان بلا حدس، والانتهاء إلى التجريد والصورية.

٥- جعل المنطق مسؤولا عن أخطاء الإلهيات تحميل المنطق مالا يمكن حمله. بل لقد اعترف الغزالى أن منطق الفلاسفة منطق صائب. إنما الخطأ فى الإلهيات. المنطق آلة للعلوم كلها، ومن لا منطق له لا ثقة بعلمه. المنطق مجرد وسيلة وليس غاية، منهج وليس موضوعا.

٦- الجانب الهدمى فى المنطق أكبر من الجانب الإيجابى. إذ من السهل نقد المنطق الصورى ولكن من الصعب إيجاد منطق بديل، منطق علمى يقوم على الملاحظة والتجربة. وهو ما حاوله الأصوليون فى القياس الشرعى، باستثناء قياس الأولى منذ الكندى.

٧- بناء المنطق البديل على أسس غيبية مثل الميثاق الذى عقده الله مع بنى آدم فى عهد "ألست" كما يقول الصوفية عندما اشهدهم على انفسهم ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾. وقد لا يحتاج المنطق الأصولى هذا الأساس إذ كانت له مقوماته الذاتية وصدقه الداخلى.

٨- إدخال الشيطان كعامل فى التعرف على أسباب الخطأ فى القياس المغالطى. فالسفسطة لها قوانينها فى نوع المقدمات وطرق انتاجها واستنباط النتائج. مازال المنطق البديل نوعا من الالهيات وغير منفصل عنها.

٩- هناك تطور فى المنطق من الأوائل إلى الأواخر، ومن المتقدمين إلى المتأخرين. وهو تطور سلبى، من اليقين إلى الظن، ومن الصواب إلى الخطأ، ومن الوحدة إلى الفرقة طبقا للتصور العام للتاريخ، من الأفضل إلى الأقل فضلا، ومن الأكمل إلى الأقل كمالا.

١٠- والسؤال الآن: إذا كان نقد المنطق القديم قد أفسح المجال لإقامة منطق جديد فلماذا ينهار التاريخ من الأفضل إلى الأسوء ويتقدم من الحالة الراهنة للنقد السلبى إلى حالة قادمة لمنطق إيجابى بديل، من المنطق الصورى إلى المنطق الشعورى حتى ينشأ العلم فى النفس من جديد، ويشق طريقا ثالثا بين العقل القديم والمادة المعاصرة؟