بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

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

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

ما كل ما يتمنى المرء يدركه تأتى الرياح بما لايشتهى السفن

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

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

ثم عدم تبويب المقدمة الطويلة التى قدمت بها فى صدر القسم الثانى . فلعلى هنا غير مطيل . أو لعلى مبوب إن أطلت .

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

إخراج الكتب

إن إخراج الكتب القديمة التى تناولها التحريف والتشويه . مثل كتب ابن سينا وغيره. يقصد به تخليصها من التحريف والتشويه . وإعادتها إلى الوضع الذى صدرت به عن صاحبها ومؤلفها . أو إلى وضع أقرب ما يكون من هذا الوضع . وليس من هذا فى شىء — فيما أعتقد — أن يُجمع كل ماتصل إليه اليد من نسخ . ثم يؤخذ منها شىء حسبما اتفق ليوضع فى الصلب ثم تُؤخذ باقى الأشياء لتوضع فى الهامش.

وإن صح أن يكون ذلك شيئاً فى الإخراج . فهو عندى أدون الأشياء فيه وأقلها ؛ لأنه لايزيد عن حشد المادة المنسوبة إلى المؤلف وجمعها فى صعيد واحد . والأمر الذى لاشك فيه أن هذه المادة كلها وبصورتها المشوهة المحرفة ، المتضاربة المتناقضة لم ترد عن المؤلف . فليس لجمعها فى صعيد واحد فائدة أكثر من لمّ شعث هذا المتفرق المتناثر وصيانته فى نسخة واحدة . وكتابته بحروف واضحة . وعلى ورق صقيل .

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

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

وإذن فالأمر يتطلب خبيراً ، خبيراً بالفن الذى كتب فيه الكُتاب بعامة . وخبيراً بمن ينسب إليه الكتاب بخاصة ، ليأخذ من هذا الشتات ويرد ، ويقبل ويرفض . وبدون هذه الخطوة التى تدعو إليها الضرورة سنظل أمام بضاعة ليس هناك أقل مبرر للقول بأنها بصورتها الراهنة ، قد صدرت عمن عنون باسمه الكتاب . ورغم أن خطوة التمحيص هذه جريئة . فهى ضرورة لابد منها . إنى لست أجحد فضل العمل الذى يقوم على أساس

جمع شتات النسخ فى صعيد نسخة واحدة. ولكن هذا عندى ليس من عمل العلماء . ولكنه بعمل النساخ أشبه . ومما يؤسف له أن أكثر العمل قد وقف عند هذا الحد حتى منينا فى هذا الجانب بما يشبه الركود . فمنذ مدة طويلة ونحن نستمع إلى صيحات تنبعث من هنا ومن هناك . تعلن أن الفلسفة الإسلامية بحاجة إلى دراسة جدية ؛ بحاجة إلى تحليل . بحاجة إلى تحديد أفكار كل فيلسوف فى كل مسألة من المسائل . بحاجة بعد ذلك إلى مقارنتها بما سبقها من فكرٍ وبما لحقها من فكرٍ . ولا سبيل إلى ذلك ولا إلى شىء من ذلك ما دمنا نخرج فى بطء ، وفى بطء شديد ، كتب فلاسفة الإسلام . وما دام إخراجنا لكتب فلاسفة الإسلام يقوم على الأساس الذى ورثناه عن المستشرقين ، ذلك الأساس الذى لايزيد عن أن يجمع عدة نسخ فى نسخة واحدة .

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

على أساس من هذا الطموح العلمى حاولت الإخراج ، فلم أقف عند خلافات بعض النسخ التى أكدت لى خبرتى العلمية أنها تحريف من النساخ ، لم أقف هذه الوقفة لأنى أريد أن أخطو إلى الأمام خطوة ، لا أريد أن أشغل نفسى بما هو خطأ ، لأتفرغ لما هو صواب . ولابأس أن نتنافس فى هذا الجانب ، فليقم كل بدوره فى هذا المضمار ، وربما يتراءى لغيرى غير ما تراءى لى ، وعند حك الأفكار بعضها ببعض ، سينجلى الأمر . وسيتبين صوابه وخطؤه .أو صوابى وخطؤه ، وفى انجلاء الأمر على هذا النحو التقاء ، ولكنه التقاء فى أثناء الطريق ، لاوقوف فى بداية الطريق ، وذلك كسب للعلم ، فالخسارة أن نظل فى البداية .

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

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

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

[. . . ولم أشأ أن أحتفظ فى الهامش بكل الفوارق ، وأدع القارئ يختار ؛ فإن هذه عملية لا تزيد عن أنها جمع للنسخ المتعددة ، فى مجلد واحد .

ثم فيها إرهاق للقارئ ، بنقل بصره وبصيرته بين الهامش والصلب ، جرياً وراء فوارق النسخ .

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

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

وإن فرض أن لدى جميعهم الوقت الكافى لذلك، فما فائدة أن يتخصص بعض الناس فى شىء ، ويتخصص بعضهم الآخر ، فى شىء آخر غيره ، إذا لم ينتفع بعضهم بجهود بعض؟ . .] .

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

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

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

ومع ذلك فليطمئن أولئك الذين يحرصون على إثبات ما صح وما لم يصح من الفوارق ، إلى أنى فى إخراج قسم المنطق قد أرضيت رغبتهم إلى حد كبير ، ولعلى قد فعلت ذلك لإثبات أن ما يدعون إليه أمر ممكن ، فليهنهم أنهم واجدون فى بعض هذه الفوارق ما سوف يقطعون هم أنفسهم بأنه خطأ لايحتمل الصواب بوجه .

فلهؤلاء أقول : إن الشوط أمامنا طويل فلا بد — بعد إخراج الكتاب فى صورة نطمئن إلى أنها أصح الصور التى وصلتنا عن المؤلف — أن نبدأ فى فهم الكتاب ، ثم إن الأمر ليس أمر كتاب واحد ، لكنه أمر مئات بل آلاف الكتب .

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

وليس الأمر أمر فهمٍ وتحليلٍ ونقدٍ فقط ، ولكنه بعد ذلك أمر مقارنة :

مقارنة بالفكر الذى يقال إن الفلسفة الإسلامية صدرت عنه .

ومقارنة بالفكر الذى يقال إنه صدر عنها .

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

فالدعوة مع كل هذه المهام التى تنتظرنا ، إلى التأنق والتفنن فى حشد أخطاء النساخ وأضاليلهم فى كتب ، هى دعوة إلى التراخى والاستنامة .

المستشرقون والثقافة العربية

وبصدد الحديث عن الإخراج المسرف فى التأنق الذى أغرمنا به اقتداء بالمستشرقين أحب أن أشير إلى أن الثقة الكبيرة التى أوليناها للمستشرقين حتى اتخذنا منهم أساتذة لنا هى ثقة لم تقم على أساس سليم ، لاعتبارات كثيرة :

منها : أن الاستشراق قام فى أول ما قام وفى معظم ما قام على غير أساس علمى خالص ، بل ارتبط بأمور هى أشبه بالسياسة منها بأى شىء آخر ، ونتيجة لذلك أعوزه عنصر أصيل من العناصر التى يتطلبها البحث العلمى ، وهو النزاهة والتخلى عن الأغراض .

ومنها : أن الاستشراق — بغض النظر عن عنصر النزاهة — قد خالطته كبرياء لاتليق بالعلم والعلماء . ذلكم أن العلوم منها خاص يختص بفريق دون فريق ؛ من الناس ومنها عام هو شركة بين الناس جميعاً .

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

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

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

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

وهناك علوم أخرى شأنها فى ذلك شأن اللغة . كعلوم القرآن والحديث والفقه الإسلامى. وتاريخ التشريع الإسلامى . والتاريخ الإسلامى نفسه . وعلوم البلاغة العربية والأدب العربى . فليس يمكن أن يكون غير العرب أقوى فى هذه العلوم من العرب ؛ ذلك لأن اللغة العربية تلعب دوراً هامًّا . بل تلعب دوراً كبير الأهمية جدًّا فيها . فمعرفة الناسخ والمنسوخ مثلا ، أو العام والخاص . وما إلى ذلك من دراسات قرآنية . تعتمد أولا وقبل كل شىء ، على تحديد الدلالة اللفظية . ومفاد الجمل . ليمكن إدراك التعارض والتمانع . اللذين يترتب عليهما القول بأن اللاحق يتعارض مع السابق حتى يكون هذا ناسخاً لذاك أو مخصصاً له إلى آخر ما يقال فى هذه المواضع .

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

وهكذا وهكذا فى سائر العلوم الإسلامية والعربية التى تعتبر اللغة العربية بمثابة القاعدة منها والأساس لها .

وإذا ساغ فى العام من العلوم أن يأخذ هذا الفريق من الناس عن ذاك الفريق . حسب التفوق والسبق . فليس يجوز فى الخاص منها إلا أن يأخذ الدخيل عن الأصيل ، والأجنبى عن غير الأجنبى .

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

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

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

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

ويحصلون على درجات علمية فى علم الكلام ، وتاريخ التشريع ، وأيضاً الفقه الإسلامى، على أيدى أساتذتهم الذين إن أمكنهم أن يخرجوا كتاباً فى التوحيد أعجزهم أن يفرقوا بين التقرير والحاشية ، أو بين المتن والشارح فضلا عن أن يفهموا ذلك كله ويتابعوا الفكرة وهى تتنقل بين عارض موجز ، وشارح موضح ، وناقد أو مكمل ، وموازن أو مرجح .

وإن أمكنهم أن يقرءوا تاريخ التشريع فليس يمكنهم أن يفطنوا إلى الملاحظ الدقيقة ، ولا إلى الاعتبارات اللغوية التى دخلت فى حساب الأئمة المجتهدين وهم يرسمون لأنفسهم مناهج البحث وطرائق استنباط الأحكام .

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

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

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

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

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

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

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

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

أرسطو والمنطق

أصبح أرسطو فى عصرنا الراهن هدفاً للنقد الجرىء المرير .

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

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

إننا اليوم إذا ما أردنا تقدير حصيلة عمله فى الكشف عن الحقائق الإيجابية رأينا أقواله — حين تكون خالية من الخطأ — تافهة لا قيمة لها ، فلن تجد فى الكشوف العلمية العظيمة كشفاً واحداً يرجع فيه الفضل إليه ، أو إلى أحد من تلاميذه [1]] .

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

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

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

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

للإنسانية ، لو أنها ظهرت فى الوقت الذى لم تزل عقول اليونان فيه نشيطة منتجة .

لكنها — لسوء الطالع — قد ظهرت فى ختام فترة الإبداع للفكر اليونانى ، ومن ثم استمسك بها الناس على أنها المرجع الموثوق بصحته ، حتى إذا ما حان الوقت عادت فيه للمنطق قوة الأصالة والابتكار ، كان أرسطو قد أنفق على عرش السيادة ألفى عام ، مما جعل إنزاله عن عرشه ذاك أمراً عسيراً[١]] .

و Russell يعتبر نظرية القياس الأرسطية ، فى قمة الفكر الأرسطى كله فيقول : [نعم قد كان له تأثير عظيم فى مختلف نواحى الفكر ، لكن تأثيره كان على أشده فى المنطق [٢]] [وأهم عمل لأرسطو فى المنطق هو مذهبه فى القياس [٣]] .

وقد شغل القياس الأرسطى الباحثين من نواح عدة :

فمن ناحية : هل هو النموذج الوحيد للتفكير السليم؟

ومن ناحية ثانية : هل هو خال من العيوب ؟

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

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

وواضح أن هذه الدراسات التى تعرَّض القياس للبحث من جهاتها هى وجهات نظر مختلفة غير ملتقية ، لباحثين مختلفين . فالذى يرى مثلا ، أنه لايكون طريقاً لكسب معرفة جديدة ، لايراه النموذج الوحيد للتفكير السليم ، ولا النموذج الأخير . بينما الذى لايراه النموذج الوحيد ، قد يرى أنه طريق لكسب معرفة ، ولكنه ليس الطريق الوحيد ، وسأعرض لكل واحدة من هذه النواحى فى اختصار ، ولكنى أحب أن أشير أولا إلى أن اختلاف وجهات النظر هكذا ، حول نظرية القياس ، دليل على أنها حدث علمى له شأن خطير فى تاريخ الفكر البشرى .

هل القياس الأرسطى هو النموذج الوحيد للتفكير

هذه هى النقطة الأولى : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس . وهى أن القياس ليس النموذج الوحيد للتفكير السليم ، فهى مسألة يحرص عليها « Jevons » وقد لخص لنا رأيه الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه « المنطق الوضعى »[٣] .

---

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

(٣) ص ٢٢٤

قال الدكتور نجيب : [لا إنتاج من مقدمتين سالبتين . . .

لكن من علماء المنطق فريقاً لا يأخذ بهذه القاعدة فى القياس ، ويرى أن المقدمتين السالبتين قد تنتجان . فهذا « جفنز » يسوق لنا المثل الآتى ، لقياس منتج مقدمتاه سالبتان .

كل ما ليس بمعدنى ، لا تكون له القدرة على التأثير المغناطيسى القوى . والكربون ليس معدنيًّا .

وإذن فالكربون ليس قادراً على التأثير المغناطيسى القوى .

فهاتان مقدمتان سالبتان. ومع ذلك نراهما تنتجان نتيجة سالبة صحيحة .ويرد « Keynes » كنز ، على هذا النقد قائلا : إن هذا الاستثناء الظاهرى للقاعدة . ليس الاستثناء الحقيقى لها .

نعم إنه لا شك فى صحة الاستدلال فى هذا المثل الذى أورده « جفنز ».

ويمكن الرمز له بما يأتى :

لا « لا — و » — « ك »

و لا « ص » — « و »

∴ لا « ص » — « ك » .

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

(١) لا — و

(٢) ك

(٣) ص

(٤) و

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

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

كل « ص » — « لا — و »

وعندئذ يكون الاستدلال كما يأتى :

لا « لا — و » — « ك »

كل « ص » — « لا — و »

∴ لا « ص » — « ك »

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

كل « و » — « ك »

كل « ص » — « و »

∴ كل « ص » — « ك »

يصبح بواسطة نقض المحمول فى المقدمتين كما يأتى :

لا « و » — « لا — ك »

لا « ص » — « لا — و »

∴ لا « ص » — « لا — ك »

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

وإذن فليست هى بالصورة القياسية .

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

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

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

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

١ — « ا ليست ب »

٢ ــ « ما ليس ب لا يكون حـ »

إذن « ا ليست حـ »

ثم يمضى « برادلى » فى حديثه فيقول :

« وإذا استطعت من مقدمتين سالبتين أن أصل إلى نتيجة ، فلا غناء لى فى الاعتراض بأنى قد وصلت إلى ذلك بتحويل إحدى المقدمتين من صورة إلى صورة .

لأن ذلك الاعتراض لا يدل :

على أن المقدمتين ليستا سالبتين .

ولايدل على أنى قد أخفقت فى الوصول إلى نتيجة » .

والخلاصة التى نريد نحن أن ننتهى بقارئنا إليها هى :

أن المقدمتين السالبتين لاتنتجان مادمنا نحافظ على شرط الحدود الثلاثة فى القياس .

لكنّ تجاوز هذا الشرط ممكن .

وعندئذ يجوز أن نصل إلى نتائج سليمة من مقدمات سالبة .

وإذا لم تشأ أن تسمى هذه الصورة الجديدة باسم « القياس » فسمها بما شئت لها من أسماء . لكنها صورة صالحة للاستدلال الصحيح .

وإذن فليس القياس بمعناه المعروف . هو الوسيلة الوحيدة للاستدلال[١]]

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

وفى موضع آخر[٢] يظهر « برادلى » فى موقف أكثر تحدداً ووضوحاً حيث يقول :

[نقطة الخلاف الرئيسية هى :

---

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

(٢) ص ٢٢٢ المنطق الوضعى .

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

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

فإما أن يجىء التفكير على صورة قياسية مباشرة ، وإلا فلا بد فى رأى ذلك المنطق أن يكون من الممكن رده إلى صورة قياسية حتى نطمئن إلى أنه تفكير سليم] .

ويعول « برادلى » فى هذا الموقف أيضاً على نفس الحجة التى عول عليها هو و« جفنز» فى الموقف السابق . وهى زيادة الحدود عن ثلاثة ، وإن اختلف التمثيل فهناك كان التمثيل لزيادة عدد الحدود عن ثلاثة ، بالقضيتين السالبتين وهنا يكون التمثيل بما يلى :

ب أكبر من حـ

ا أكبر من ب

∴ ا أكبر من حـ

ويعلق الدكتور زكى محمود على هذا المقال بقوله :

[فههنا استدلال سليم ، يتألف من قضايا ثلاث ، لكنه يشتمل على أكثر من ثلاثة حدود هى :

١ — ب ٢ — أكبر من حـ

٣ — ا ٤ — أكبر من ب[1]]

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا المقام أن الذى عرفه « برادلى» و « جفنز» بخصوص :

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

[. . . وصارت الأشكال الاقترانية الحملية الملتفت إليها ثلاثة . ولا ينتج شىء منها عن جزئيتين .

وأما عن سالبتين ففيه نظر سيشرح لك]

---

(١) المنطق الوضعى ص ٢٢١ .

فارجع إلى شرحه فى موضعه ، وقارن بين ما قاله « برادلى » و « جفنز » أخيراً ، بما قاله ابن سينا أولا ، ثم ارجع بما تخلص به من كل ذلك إلى القياس الأرسطى ، وتبين هل القياس الأرسطى هو الصورة الوحيدة للاستدلال الصحيح ؟ أم هنالك صورة ، أو صور أخرى سواه ؟

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

[إشارة : إلى قياس المساواة :

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

[ج] مساوٍ لـ [ب]

و [ب] مساوٍ لـ [ا]

ف [ج] مساوٍ لـ [ا]

فقد أسقط منه أن مساوى المساوى ، مساوٍ .

وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة فى جميع الأوسط إلى وقوع شركة فى بعضه] .

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

* * *

هل القياس الأرسطى خال من العيوب ؟

هذه هى النقطة الثانية : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس وهى : هل القياس الأرسطى خال من العيوب ؟

لم يعدم القياس من يقول : إن فيه عيوباً ، وفى ذلك يقول الدكتور زكى نجيب

فى كتابه « المنطق الوضعى »[١] :

[إن نظرية القياس الأرسطية بداية قوية فى بناء علم المنطق .

أما أن تؤخذ على أنها هى البداية والنهاية معاً . فذلك هو موضع الخطأ عند أصحاب المنطق التقليدى .

فلو تخيلنا بناء المنطق عمارة شامخة ذات عدة طوابق . وجب أن لا ننظر إلى نظرية القياس الأرسطية إلا على أنها طابق من تلك الطوابق ، بل هى — رغم كونها طابقاً واحداً من عمارة شامخة — لاتخلو من عيوب ونقائص . لامندوحة عن إصلاحها .

فما نظرية القياس الأرسطية إلا تحليل لضرب واحد من ضروب العلاقات ، هو علاقة التعدى ، فإذا عرفت أن العلاقات كثيرة لاتكاد تقع تحت الحصر أدركت كم تنحصر قيمة القياس الأرسطى فى دائرة غاية فى الصغر والضيق] .

وفى هذا النص ادعا آت :

الأول : أن القياس الأرسطى ليس هو الصورة الوحيدة للاستدلال الصحيح .

الثانى : أنه مع كونه كذلك « لا يخلو عن عيوب ونقائص لامندوحة عن إصلاحها » .

أما بالنسبة للأمر الأول ، فقد سبق حديث عنه فى مواقف بين « برادلى » و« جفنز » و « كنز » و « ابن سينا » ويحسن الرجوع أيضاً بجانب ذلك إلى الفصل السادس من كتاب « المنطق الوضعى » الذى خصصه صاحب الكتاب لبحث « العلاقات » .

وأما بالنسبة للأمر الثانى ، فهنالك مآخذ :

منها ، ما يذكره صاحب « المنطق الوضعى »[٢] قائلا :

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

وقد حاول « برادلى » محاولة موفقة فى نقض هذا الاعتبار ، وبيّن أن لا ضرورة قط لمقدمة كبرى كى يتم الاستدلال ؛ إذ قد تكون المقدمتان متساويتين ليس فيهما

---

(١) ص ٢١٣ .

(٢) ص ٢١٩ .

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

ا على يمين ب ، ب على يمين حـ ∴ ا على يمين حـ

ا شمالى ب ، ب غربى حـ ∴ ا شمالى غربى حـ

ا تساوى ب ، ب تساوى حـ ∴ ا تساوى حـ

ا أكبر من ب ، ب أكبر من حـ ∴ ا أكبر من حـ

ا قبل ب ، ب قبل حـ ∴ ا قبل حـ

ويقول « برادلى » فى هذا الصدد « إن المقدمة الكبرى وَهْمٌ . . والقياس نفسه — كالمقدمة الكبرى — خرافة لا أكثر ؛ فهو خيال واهم ؛ لأنه يدعى أنه نموذج الاستدلال ، مع أن هناك استدلالات لايمكن بأية وسيلة مقبولة أن نصبها فى قوالبه »

وثمت خرافة أخرى — فى رأى « برادلى » — ينبغى أن نتخلص منها ، وهى أن يكون عدد القضايا التى يتألف منها الاستدلال محدوداً بثلاثة ، ويسوق لنا هذا المثال :

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

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

وتبعد « ى » عشرة أميال نحو الشمال من « حـ »

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

فههنا نحن لانسير فى حركتنا الفكرية فى خطوات مجزأة ، كل منها تتألف من مقدمتين ونتيجة .

أقول إننا لانجزئ حركة الفكر هذه التجزئة ، حتى نجعل كل خطوة استدلالاً قياسيًّا ذا حدود ثلاثة وقضايا ثلاث . بل نقيم البناء كله فى الذهن أولا دفعة واحدة ، ثم نرى أين تقع « ى » بالنسبة لـ « ا » .

ويتضح من ذلك أننا — مهما كان عدد الخطوات — نظل نركّب بعضها إلى بعض ، ولا نصل إلى النتيجة إلا فى النهاية . ولاتحديد هناك لعدد الخطوات المؤدية إلى النتيجة ، إلا قدرة الإنسان على الاستيعاب .

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

الوقوف فى وسط الطريق» ليلخص ما فات فى نتيجة واحدة ، ثم يواصل السير ، لكنه لو استطاع استيعاب الخطوات كلها دفعة واحدة ، فلا اضطرار هناك للوقوف والتجزئة .

وإذن فضرورة تحديد الخطوات التى تكفى للاستدلال، متوقف على عوامل نفسية ، لا على ضرورة منطقية] .

وفى هذا النص يعرض صاحب المنطق الوضعى لأمرين :

أولهما : هو عدم الحاجة إلى مقدمة كبرى ، مستدلاً بأمثلة ، بينها ما يسميه أصحاب المنطق الصورى بـ« قياس المساواة » وقد تعرض له ابن سينا فى فصل نبهت عليه سابقاً [١] .

وفى الرجوع إلى ما ذكره «ابن سينا» وغيره بخصوص قياس المساواة ، ما عساه يوضح نقطة الخلاف هذه ، وهل هى خلاف حقيقى أم خلاف ظاهرى .

وثانيهما : مسألة زيادة قضايا « القياس» عن ثلاثة ؛ أو عدم زيادتها .

ولأصحاب المنطق الصورى كلام حول ما يسمونه بـ « القياس المركب » وفى الرجوع إليه ما عسى يوضح ما بين النظرتين من خلاف ، أو وفاق .

* * *

هل القياس الأرسطى طريق لكسب معرفة جديدة

هذه هى النقطة الثالثة : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس وهى : هل يمكن أن يكون القياس الأرسطى طريقاً لكسب معرفة جديدة ؟ إنها مسألة عرض لها أيضاً صاحب « المنطق الوضعى » قال[٢] :

[فمن أوجه النقص فيه — يعنى القياس الأرسطى — أنه لايؤدى إلى معرفة جديدة فى النتيجة .

مع أن أحد شروط الاستدلال عند « برادلى » هو أن يؤدى إلى نتيجة جديدة ليست محتواة فى المقدمات .

---

(١) ص ٢٠ .

(٢) ص ٢٤٠ .

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

« كل إنسان فان »

فإنى أدخل فى الموضوع « إنسان » كلَّ أفراد الناس .

وبعدئذ إذا ما عقبت عليها بمقدمة ثانية بأن :

محمداً إنسان .

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

وإما أن لا أكون على وعى بذلك ، فأكون فى المقدمة الأولى قد عممت بغير حق ، لأنى لم أكن أعلم الفناء عن كل أفراد الناس كما زعمت .

وأقرب الفرضين إلى القبول ، هو أنى حين ذكرت المقدمة الأولى :

« كل إنسان فان » :

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

وبالتالى لا يكون فى النتيجة شىء جديد .

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

لكن إذا كان أمرك كذلك ، فكيف استطعت أن تخصص الحكم على محمد ؟ إن محمداً ليس هو النوع بصفة عامة ، إنما هو فرد متعين متخصص . فحكمك عليه بما حكمت به على النوع بصفة عامة ، هو فى حقيقة الأمر قياس باطل ؛ لأنه يحتوى على أربعة حدود :

الإنسان . فان { إنسان فى الحالة الأولى معناها « النوع بصفة عامة »

محمد . إنسان { « « « الثانية متعين فى شخص معروف ؛ هكذا ترى مبدأ القياس — بالصورة النموذجية السابقة — معيباً فى ذاته]

إن هذا النص يوجه نقداً ، لوصح ، لطوح بالمنطق الصورى من أساسه فى عرض

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

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

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

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

فهل مبدأ الإجابة فى ذاته سليم ؟ أى بصرف النظر عن الإجابة ذاتها .

أخشى أن لايكون سليماً ؛ لأنك قلت فى موضع آخر[1] من كتابك ما يلى :

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

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

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

والحد الأصغر يشير إلى أصغر الفئات فعلا] .

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

---

(١) ص ٢١٦

ففتحُ باب إرادة طبيعية النوع ، بدل ، أفراد النوع ، تحدٌّ واضح لهذا النص ، لكن لعل فى نفس صاحب « المنطق الوضعى » شيئاً لا يجعله مطمئنّاً كل الاطمئنان ، إلى أن صاحب المنطق الصورى قد عنى من الحدود الماصدقات ، لا الطبائع ، وعلى أساس ذلك الشىء فتح باب الإجابة عن الاعتراض الوارد على القياس الأرسطى بأنه « لا يؤدى إلى معرفة جديدة فى النتيجة » على أساس جواز إرادة الطبيعة ، لا الما صدق . وإن كان قد انتهى إلى عدم إمكان الإجابة عن الاعتراض من هذا الطريق .

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

وإنما سيكون الأمر هكذا :

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

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

وإذن يكون الإنسان بمعنى « واحد » مستعملا فى الموضعين ، فالحدود ثلاثة لا أربعة .

فالخطب إذن أهون مما يُتصور ، إن جاز أن يراد من الإنسان « الطبيعة » وقد أقر هذا المبدأ صاحب « المنطق الوضعى » نفسه كما رأينا .

* * *

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

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

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

إلى ما يفيد أنها « الأولى » . وفى مقدمة كتابه هذا يصيح سيادته بأعلى صوته قائلا :

[ولما كان المذهب الوضعى بصفة عامة — والوضعى المنطقى الجديد بصفة خاصة — هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم .

فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه ، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات ، فأمحو منها — لنفسى — ما تقتضينى مبادئ المذهب أن أمحوه .

وكاهرة التى أكلت بنيها ، جعلت الميتافيزيقا أول صيدى — جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية ؛ لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً ؛ لأن مايوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ، ولكن تدحضه التجربة .

أما هذه فكلامها كله هو من قبيل قولنا : إن المزاحلة مرتها خمالة أشكار — رموز سوداء ، تملأ الصفحات بغير مدلول .

وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقى ليكشف عن هذه الحقيقة فيها .

ولقد أعددت نفسى للقيام بشىء من هذا التحليل ماوسعنى الجهد — وإنه لجهد الضعيف — موقناً بأنى إذا ما هدمت ركناً من أركان هذا البناء المتداعى وأقمت مكانه فى عقول شباننا دعامة من دعائم التفكير العلمى الوضعى ، فقد بذلت ما أستطيع بذله من توجيه الفكر توجيهاً منتجاً .

لكن الأمر محتاج أولا إلى وضع قواعد المنطق الذى ينتهى بصاحبه إلى مثل هذه النظرية العلمية .

فكان هذا الكتاب الذى أضعه بين يدى القارئ . ليكون بمثابة الأساس من البناء الذى صح منى العزم على إقامته طابقاً فى إثر طابق تجىء كلها تدعيما للمذهب الوضعى فى شتى نواحيه] .

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

وليحققوا ، وليستعملوا ضد خصومهم نفس السلاح الذى استعمله ضدهم ، وهو العلم ، وليسمحوا لى أن أقول لهم : إن بعض ما يقبلونه كحقائق ، هى فى واقع الأمر ليست كذلك ، وأسوق لهم على سبيل المثال ، بعض ما يرد فى كتبهم الفلسفية ، ويتلقاه شراح الفلسفة ودارسوها بالرضا والقبول والتسليم ، ولاعيب فى أن تخطئ الفلسفة أو يخطئ شراحها ودارسوها ، فالفكر الإنسانى ليس بمعصوم ، ولكن العيب كل العيب أن تبنى العقائد الدينية عن أسس فلسفية لم يبذل فى تمحيصها الوسع ، ولم تسلط عليها الأضواء الكاشفة التى تؤكد لنا صدقها وصحتها .

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

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

فإن صار أحدهما أولى فلحضور شىء أو غيبته .

فوجود كل ممكن هو من غيره] .

يقول ابن سينا هذا القول وهو بصدد إثبات « واجب الوجود » وكلامه هذا كلام جيد فى ذاته فإنه بعد أن يتفق على أن إمكان الشىء هو :

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

واقتصر الشيخ على الحديث عن الوجود ، دون الحديث عن العدم ؛ لأن جانب الوجود فى الممكن هو الذى يفيد فى التمهيد لإثبات الواجب من حيث إن الوجود حدث بيّن ظاهر ، وما دام ليس راجعاً لذات الممكن ، فهو لابد راجع لشىء آخر غير ذات الممكن ، ثم يسار فى هذه الطريق إلى نهايتها حتى ينتهى إلى الهدف الأخير .

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

العدم حدثاً ظاهراً بيناً أيضاً للوصول إلى نفس الهدف ؛ بأن يقال :

إن عدم ما كان موجودا ، ليس راجعاً إلى ذات المعدوم من حيث هو ممكن ، فهو إذن راجع إلى شيء آخر موجود ، ثم يسار فى هذه الطريق إلى نهايتها ، حتى ينتهى إلى الهدف الأخير .

ولكن إذا كان الطريقان ممكنين ، ويراد سلوك أحدهما ، فلا شك أن جانب الوجود أوضح .

ومما يدل على صلاحية الطريقين — فى نظر ابن سينا نفسه ، وأنه إنما اقتصر على جانب الوجود ، اكتفاء بأحد الطريقين ، واختياراً لأظهرهما — أنه عمم فى قوله :

[فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته]

فالضمير المثنى فى « أحدهما » راجع لـ «وجود الممكن وعدمه» . فكل من الوجود والعدم عند ابن سينا — بمقتضى فكرة الإمكان التى أوضحناها سابقاً — مسبب عن شيء خارج عن ذات الممكن .

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

إن علة عدم الشيء ، هى عدم علة وجوده

وعلة وجود الشيء ، هى الأمر الموجود الذى يمنحه الوجود

وعلى هذا الأساس قال ابن سينا : [فلحضور شيء] ويعنى به علة الوجود .

ثم قال [أو غيبته] أى غيبة الشيء الذى هو علة وجود الممكن ، وهو يعنى بذلك عدم علة الوجود .

وفى نفسى من هذا الكلام شيء ؛ فإن علة العدم لاينبغى أن تكون عدماً صرفاً ؛ لأنه لو كان الشيء لايوجد إلا إذا وجدت علة أخرجته من العدم إلى الوجود فإذا لم توجد علة كذلك ، بقى على عدمه ، لكان معنى ذلك أن العدم أولى بذات الممكن من الوجود ، وهو يتعارض مع معنى الإمكان الذى اصطلحنا . عليه لكنه لو صح لما أمكن أن يكون عدم الممكن طريقاً إلى إثبات الواجب ؛ لأنه فى هذه الحال لن يرجع إلى علة خارجة عن ذات الممكن .

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

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

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

[فوجود كل ممكن هو من غيره]

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

ننتقل بعد ذلك إلى خطوة أخرى فى دليل ابن سينا لإثبات الواجب يقول :

[إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً فى ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً ، وتجب بغيرها . ولنزد هذا بياناً] .

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

فإن كان واجباً ثبت المطلوب .

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

[فوجود كل ممكن هو من غيره]

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

فإما أن ننتهى إلى واجب .

وإما أن يدور الأمر .

وإما أن يتسلسل .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الأول : هو افتراض تعدد الواجب .

الثانى : هو افتراض حاجة متبادلة بينه وبين واجب آخر .

وهذان الاعتباران غير ملحوظين فى استحالة الدور ، حين يقال إن الدور باطل، بل الملحوظ هو قولهم : توقف الشيء فى الوجود على نفسه ، وهذا المعنى فى الواجب غير محال .

فإن قيل: إنه يلحظ أحياناً فى استحالة الدور ما يلزمه من تقدم الشيء بالوجود على نفسه بمعنى أن يكون موجوداً فى حال كونه معدوماً ، ومعدوماً فى حال كونه موجودا .

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

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

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

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

* * *

نعود ثانية إلى ابن سينا وإلى الفروض الثلاثة .

١ — الانتهاء إلى الواجب .

٢ — الوقوع فى الدور .

٣ – الوقوع فى التسلسل .

وقد قلنا : إن الانتهاء إلى الواجب نتيجةٌ ؛ مقدماتُها :

أولا : إبطال الدور ، وقد فرغنا من الكلام عنه .

وثانياً : التخلص من التسلسل ، المفضى إلى عدم وجود الواجب

والتخلص من التسلسل بهذا المعنى له طريقان :

الطريق الأول : للتخلص من التسلسل هو أن نثبت إبطاله ، ليتم لنا بإبطال الدور ، وإبطال التسلسل ، الانتهاء إلى الفرض الثالث والأخير ، الذى هو الانتهاء إلى الواجب ، وابن سينا عدل فى هذا المقام عن هذا الطريق .

الطريق الثانى : للتخلص من التسلسل هو أن نفترض وجوده ولكن نبين أن وجوده لا يغنى عن وجود الواجب ولكن يستتبعه و يستلزمه ، وهذا هو الطريق الذى سلكه ابن سينا هنا ، وفيه يقول :

[إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً فى ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها] .

فنى هذا القول انصراف عن التعرض لبطلان التسلسل واتجاه إلى بيان أنه على فرض وجود تسلسل فى الممكنات ، فلن يغنى عن وجود واجب تستند إليه الممكنات المتسلسلة .

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

والسلسلة – التى يتحقق فيها معنى التسلسل – مركبة من هذه الآحاد الممكنة . فلا يعقل أن تكون أثبت وجوداً من الآحاد ؛ لأنه لا وجود للكل بدون الجزء ، وقد يوجد الجزء بدون الكل .

و إذا كان الأصل ممكناً ، فيكون التابع ممكناً أيضاً .

فإذن السلسلة الحاوية لجميع أفراد الممكنات ، ممكنة .

وقد ثبت فيما تقدم أن قلنا :

[وجود كل ممكن هو من غيره]

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

إذن الواجب موجود ، وهو المطلوب .

* * *

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

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

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

وثانيهما : خاص بقولنا : إن وجود الممكن مفض :

(ا) إما إلى الانتهاء إلى واجب .

(ب) وإما إلى الدور .

(حـ) وإما إلى التسلسل .

فماذا نعنى بـ [الواجب] فى قولنا [الانتهاء إلى واجب]؟ فلنفرض أننا انتهينا إلى شىء ينقطع به التسلسل ، وسمينا ذلك الشىء واجباً ، فهل يكون ذلك الشىء هو الإله الذى يقول به علماء الكلام والفلاسفة بخاصة ، والمؤمنون بعامة ؟ إن ذلك ليس بلازم ، إذ يجوز أن يكون ذلك الشىء الذى تنقطع به السلسلة هو المادة الجامدة الصماء ، فلا دور ولا تسلسل ، ولكن مادة تكونت منها صور الموجودات ، وهى البداية التى صدرت منها تلك الصور المتتابع بعضها وراء بعض . وبمقتضى الاصطلاح القائل : إن ما لا يحتاج إلى غيره يكون واجباً ، تأخذ المادة وصف الوجوب . فهل يجد من يحاول عن هذا الطريق إثبات واجب الوجود — بمعنى الإله الحى الخارج عن دائرة الكون كله بمادته وصورته المدبر لهذا الكون بقدرته وعلمه وإرادته — غناء يصل به إلى مبتغاه ؟ لا سبيل إلى ذلك فشتان :

بين مادة جامدة يرى فيها الماديون أصل الوجود وبدايته ، وعنها وعن تطورها كانت الموجودات التى نراها من حيوان ونبات وجماد ، ولا شىء سواها عندهم ، وهى واجبة بذاتها ، ليس وراءها موجد أثر فيها أو أوجدها .

وبين إله حى ليس بجسم ولا عرض ، يدبر الكون فيوجد ويعدم ويحيى ويميت ويسعد ويشقى ويرفع ويخفض إلى آخر ما يسندون إليه من صفات العظمة والجلال .

والدليل الذى يسوقه ابن سينا حين نختار فيه احتمال الانتهاء إلى أصل هو البداية ، يصدق بما يذهب إليه الماديون كما يصدق بما يذهب إليه المؤمنون .

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

ويلخص بعض الباحثين دليل ابن سينا هذا فى كلمات يقول :

لاشك أن ههنا وجوداً ، فإن كان واجباً ثبت المطلوب ، وإن كان ممكناً فإما أن ينتهى :

إلى واجب .

وإما أن يدور الأمر وإما أن يتسلسل .

إلى آخر القصة التى يرويها هنا عن ابن سينا .

فماذا يكون الحال لو قال لهم قائل : إننا نختار أن الوجود الذى يقال : إنه حاصل لاشك فيه ، واجب ، وهو ذلك الوجود المادى المحسوس .

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

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

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

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

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

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

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

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

وأما الإلٰهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود ، وأنه واجب أوممكن ، على إثبات واجب .

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

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

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

فإذا صح لابن سينا ، أن ما يكون واجباً بذاته ، لابد له من صفات ليست متوفرة للمادة ، أمكن أن يكون إفضاء الدليل ، أو بعض مراحله إلى واجب وجود ، خطوة مرفقة فى طريق إثبات وجود الإلٰه .

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ولذلك عقب بقوله : [ولنزد هذا بياناً]

وقد جاء هذا البيان كما يلى ، قال :

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

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

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

وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب الجملة به .

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

وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها . وهو الباقى]

ولقد وضع ابن سينا بقوله :

[كل جملة كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها] إصبعه على نقطة الضعف فى كلامه السابق الذى ختمه بقوله :

[ولنزد هذا بياناً]

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

وفى قول ابن سينا [فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها] دعويان .

الأولى : أن الجملة المؤلفة من آحاد كل واحد منها معلول تحتاج إلى علة .

الثانية : أن علة هذه الجملة خارجة عن آحادها ، والموجود الخارج عن آحاد الممكنات واجب .

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

ويزيد ابن سينا هذه النقطة وضوحاً حين يقول فى النص الذى معنا .

[إنها — أى الجملة — إما أن لاتقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها]

أى كيف يتأتى القول بوجوبها ، والحال أن لآحادها الممكنة دخلاً فى وجودها .

أما النقطة الثانية : وهى أن علة الجملة المؤلفة من آحاد ممكنة ، خارجة عن آحادها. فيثبتها ابن سينا عن طريق السبر والتقسيم ، فيفترض :

أولا : أن علتها هى الآحاد بأسرها .

وثانياً : أن علتها هى بعض الآحاد .

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

وعلتها لايمكن أن تكون هى الآحاد بأسرها .

ولا يمكن أن تكون هى بعض الآحاد .

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

ويعلل ابن سينا بطلان الفرض الأول القائل : [إن علتها هى الآحاد بأسرها] بقوله : إنه لو كانت علتها هى الآحاد بأسرها ، لكانت علتها هى نفسها ، والشىء لا يكون علة نفسه .

ودعنا نسلم لابن سينا بطلان هذا الفرض ، ولانقول : إن دعوى بطلان هذا الفرض أشبه ما تكون بالمصادرة على المطلوب ؛ فإن الدعوى أن هناك مادة قديمة لها الوجود من ذاتها ، تتشكل وتتصور منها أشياء يأتى بعضها فى إثر بعض ، على أن يكون كل واحد من السابق معداً للاحق ، فدعوى أن جملة هذه الأشياء المتسلسلة ممكنة وهى بحاجة إلى علة خارجة عنها وعن أصل مادتها ، هو مناقضة للدعوى لالدليلها .

أقول : دعنا من هذا لننتقل إلى الفرض الثانى القائل :

[وإما أن تكون علتها بعض الآحاد]

ويبطل ابن سينا هذا الفرض بقوله :

[وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك منه] .

وما رأى ابن سينا فى أن هنالك بعض الآحاد يصلح أن يكون علة ، ولا يمكن دفعه بما يدفع به ابن سينا .

ذلك البعض هو مجموع السلسلة ، ما عدا الحلقة الأخيرة منها من جهة الحاضر لامن جهة الماضى ؛ لأنه لا آخر للسلسلة من جهة الماضى . وإنما أخرجنا الحلقة الأخيرة ؛ لأنها معلولة لما قبلها ، وليست علة لشىء بعدها إذ المفروض أن شيئاً بعدها لم يوجد بعد . فهى داخلة فى المجموع الذى هو معلول ، ولاتدخل فى المجموع الذى هو علة .

وعلى هذا نقول : السلسلة كلها معلولة ، وممكنة .

والسلسلة كلها ما عدا الحلقة الأخيرة علتها .

ولا يرد على هذا الفرض قول ابن سينا [وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ؛ إذا كان كل واحد منها معلولاً وعلته أولى بذلك منه] لايرد هذا القول ؛ لأنه إنما يرد ، حين

نختار للعلية بعضاً من السلسلة مسبوقاً ببعض آخر ، لأنه حينئذ يصح أن يقال : إن البعض السابق أولى بالعلية من المسبوق ؛ لأن هذا البعض السابق هو نفس علة هذا البعض المسبوق ؛ فكيف يقال : إن البعض المسبوق علة ، ولا يقال لسابقه وعلته : إنه العلة .

ونحن لم نختر بعضاً يكون قبله بعض آخر ؛ لأننا أخذنا كل السلة ، ما عدا الحلقة الأخيرة منها ، علة ، وأخذنا كل السلسلة ، بما فيها الحلقة الأخيرة ، معلولاً .

فماذا يصنع ابن سينا ؟ لاشيء إلا أن ينقطع دون الوصول إلى قوله الأخير الذى اعتبره نتيجة وهو قوله : [وإما أن تقتضى علة خارجة عن آحادها ، وهو الباقى] .

فما دام بعض الفروض السابقة لم يتم بطلانه ، فلا يتعين الفرض الأخير ، للقبول .

* * *

هذا نمط من أنماط التفكير القديم ، ولعله كان رائجاً ونافعاً ، فى الماضى ، أما الآن ، فقد تغير الوضع عن ذى قبل ، تغيرت أساليب الناس فى الفهم وغير الفهم ، ولم يعد يرضيهم ما كان يرضى الناس قبلهم .

إن الناس كان لهم فى الماضى فضل ثقة فى شئون العقيدة فكان أى كلام يقال فى تأييدها يرضيهم ، حتى لقد كانوا يستوحون الدين معرفة بعض شئون الكون ، وكانوا يغمضون أعينهم عما فى الكون ويسألون المشتغلين بالعلوم النظرية عن محتوياته ، وكان أرباب العلوم النظرية يقنعهم أن يتبينوا تلازماً فكرياً بين قضية وقضية ، ليؤكدوا أن الواقع الخارجى صورة مما تقرره القضية اللازمة ما دامت القضية الملزومة تجد ما يؤيدها من رأى ، أو تجربة محدودة ، تقوم على وسائل غير تامة .

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

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

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

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

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

ومما يقال فى هذا المقام أن حماة العقيدة الإسلامية لا يعرفون اللغات الأجنبية ولا بد لهم لكى ينزلوا إلى الميدان مسلحين أن يعرفوا هذه اللغات الأجنبية ليطلعوا من خلالها على ما جد من علم ومعرفة .

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

١ ــ المنطق الوضعى
٢ ــ نحو فلسفة علمية } للدكتور زكى نجيب محمود
٣ ــ خرافة الميتافيزيقا

تعالج مسائل هى من أخطرها القضايا التى يهم رجال العقيدة الإسلامية أن يطلعوا عليها ، فهل فعلوا ؛ مع أنها باللغة العربية ؟

فإذا لم يقرءوا هذه الكتب. والكثير من نظائرها مكتوب باللغة العربية ، كان ادعاء أن الجهل باللغات الأجنبية ، هو العقبة الكئود فى طريقهم ليس إلا وسيلة فقط لإدخال اللغات الأجنبية فى معاهدهم .

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

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

فإذا ما أدخلت فى مناهجهم علوم أخرى كاللغات الأجنبية التى ليست بضرورية لهم جميعاً ــ لأن كثيراً من الكتب العربية تحتوى من المعلومات التى يراد تعلم اللغات الأجنبية للاطلاع عليها ، الشىء الكثيرَ ؛ ولأن الذين سيقومون بالتوفيق بين علوم الدين وعلوم الدنيا ، ليسوا جميع الأفراد بل طائفة قليلة منهم ــ كانت عاملا من عوامل تمكين الداء الأصيل الذى هو الضعف العام فى مواد الدين واللغة العربية .

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

التالية [العالم ما سوى الله من الموجودات]

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

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

فبالله عليك قارن هذا المستوى بطالب العالمية قديماً ، لا ، ليس هكذا ينبغى أن يقال ، وإنما ينبغى أن يقال : قارن هذا الطالب بطالب السنة الأولى الابتدائية قديماً ، ذلك الطالب الذى كان يحضر كتاب الكفراوى ، إن الفرق بينهما فرق ما بين طالب ومدرس . فطالب العالمية حديثاً هو بمنزلة التلميذ من طالب الكفراوى قديماً .

فانظر إلى أى حد انحط المستوى فى علوم اللغة .

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

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

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

وجود الله

إن وجود الله أوضح من وجود الشمس ؛ إن إيمانى به كإيمانى بوجود نفسى ، وإن القول بأن المادة التى لاحياة فيها ولاشعور لها ، هى مصدر كل ما فى الكون من حياة وأحياء ، ودقة وإحكام وإتقان ، لأشد سخفاً من القول بأن هذا الطفل الرضيع هو والد هذا الرجل الكبير .

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

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

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

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

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

وإذن فهنالك أحكام نصدرها جازمين ، ولانجدنا بحاجة إلى أن نقول إن التجربة دلت عليها ، وهنالك أحكام أخرى لابد لإصدارها من الاحتماء بالتجربة التى كانت مصدرها .

وبخصوص الحكم الأول نستطيع أن نقول : ولايمكن فى حال من الأحوال أن يكون

الكل إلا أعظم من الجزء .

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

كذلك إذا كنا قد رأينا فى بلادنا أن الأطفال التى تولد إنما تنتج من أب وأم .

فإذا عممنا هذا الحكم على الأطفال التى تولد فى أمريكا دون أن نرى كيف تنتج الأطفال هناك ، هل تكون التجربة هى وسيلة التعميم فى الحكم ؟ أم التجربة تعطى حكماً جزئياً فقط ، أى تكشف عن وصف قائم فى المادة التى تجرى عليها التجربة ؟ والتعميم يأتى من قوة أخرى غير الحواس التى أجريت التجربة بمباشرتها ؟

لاسبيل إلى القول بأن الحكم العام يستفاد من الحس المباشر . ولو كان الحكم العام يستفاد من الحس المباشر ، لما استعملت كلمة [إذن] فى الأحكام الحسية قط .

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

فكلمة [إذن] انتقال من الوضع الجزئى الذى دخل فى نطاق التجربة ، إلى وضع كلى عام يشمل كل أجزاء الحديد الأخرى التى لم تجر عليها التجربة .

وإذن فنى الإنسان قوة غير هذه الحواس الظاهرة ، التى تجرى التجارب المادية تحت ملاحظتها .

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

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

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

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

فالإنسان الواحد ، إذن أعجب تكوينا ، وأغرب خلقاً ، من تكوين وخلق الفقرة المشار إليها ، بل إن غير الإنسان ، من الحيوانات الكثيرة التى نعلمها والتى لانعلمها . يشارك الإنسان فى دقة الصنع وغرابة التكوين .

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

وإلى هذه النشأة البديعة العجيبة ، نشأة الإنسان والحيوان والنبات من المادة الميتة التى لاحياة فيها ولاشعور يشير الكتاب الكريم بقوله: [يُخْرِجُ الحَىَّ مِنَ المَيِّتِ] .

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

عنه الضوء والحرارة فى الأرض بالقدر اللازم للأحياء على ظهرها ، فليل ونهار ، فى الأول سكون وراحة ، وفى الآخر يقظة وعمل ، [أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسكُنُوا فِيه وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا] [وَاللهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ] يقدرهما جل شأنه بما يتناسب مع قدرة الإنسان ، فالإنسان لا يقدر أن ينام دائماً ، ولا أن يعمل دائما ، فكان له وقتان وقت راحة ، ووقت عمل : [قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللهُ عَلَيكُمُ النَّهارَ سَرْمَدًا إلى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، مَنْ إِلَهٌ غَيرُ اللهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسكُنُونَ فِيهِ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ؟. وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ][1] .

ضوء وحرارة ، حر ، وبرد ، مطر وجفاف ، ماء ويابسة ، وديان ، وجبال ، أنهار ونبات وحيوان ، وإنسان ، [وفِى الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنابٍ وزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِى الأُكُلِ ، إِنَّ فِى ذلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ][2].

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

[وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلخُ مِنْهُ النَّهارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ . والشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ . وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِى لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ ، وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ . وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ][3] .

---

(١) سورة القصص آيات (٧١) ، (٧٢).
(٢) الرعد .
(٣) سورة يس آيات(٢٧) (٢٨) (٢٩)

[إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، وَمَا خَلَقَ اللهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ(١)]

[إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، والْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ ، وما أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّماءِ مِنَ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ، وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ ، وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ](٢) .

[وَمَا خَلَقْنَا السَّماءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِين ، مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ](٣)

[إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ واخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ ، وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ ، رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا باطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّار . رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ . رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِياً يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكم فآمنَّا . رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الأَبْرَارِ . رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ ولاَ تُخْزِنَا يَوْمَ القِيامَةِ إِنكَ لاَ تُخْلِفُ الْمِيعَادَ . فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ . فالَّذِينَ هَاجَرُوا وأُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وقُتِلُوا لأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ ، ولأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَار ، ثَوَاباً مِنْ عِنْدِ اللهِ . واللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَاب .

لاَ يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلاَدِ . مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وبِئْسَ الْمِهَادُ .

لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لهمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلاً مِنْ عِنْدِ اللهِ وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيرٌ لِلأَبْرَار](٤) .

---

(١) سورة يونس آية (٦) . (٢) البقرة آية (١٦٤) (٣) الأنبياء آية (١٦).
(٤) آل عمران الآيات ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨

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

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

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

انظر ما تكونه المسافة التى تقدر بـ ١٨٠٠٠ سنة ضوئية ، إنها مسافة تعجز قدرة الإنسان عن تصور مداها ، ومع ذلك فهى ترتبط بنا وبمجموعتنا الشمسية بروابط بحيث يتكون منها كلها وحدة تسمى مجرة ، ثم هل هناك مجرات[1] غير مجرتنا هذه ؟ إن كان العلم قد اكتشف مجرات أخرى ، فهل عرف مدى ما تكونه المسافة بينها ؟ فإذا كانت أجزاء المجرة الواحدة يبعد بعضها عن بعض بما يساوى ١٨٠٠٠ سنة ضوئية ، فما بعد ما تكونه المسافة بين مجرة ومجرة ؟ وإذا لم يكن العلم قد اكتشف أن هناك مجرات أخرى ، فليس ذلك دليلاً على أنه ليس هناك مجرات أخرى . فإن المجموعة الجديدة التى اكتشفها العلماء ونشرت عنها الجمهورية بتاريخ ٣٠ من جمادى الآخرة سنة ١٣٧٩ لم تكن معلومة قديماً .

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

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

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

---

(١) نعم قد ثبت أن هناك ١٠٠,٠٠٠ مجرة تأكد علم الإنسان بها ٥٠,٠٠٠ مجرة هى الآن تحت المراقبة ، هذا ما دخل تحت علم الإنسان، أما ما لم يدخل تحت علمه فالله أعلم به .

قال هؤلاء العلماء : إنهم لا يشكون فى وجود كائنات حية فى عالم الفضاء]

تصور كل ذلك ، وتصور النظام القائم بينها ، فى حركاتها وتجاذبها ، بحيث لم تتصادم ولم تتعارض ، ولم يعطل بعضها سير بعض ، أو يدمر بعضها بعضاً ، رغم أنها تسبح فى الفضاء ، كما يسبح السمك فى الماء ، فكان من الممكن جداً ، أن تتصادم وأن تتضارب .

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

* * *

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

أشكال القياس

هذه هى النقطة الرابعة : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس التى وعدنا سابقاً بدراستها . وهى : هل أشكال القياس أربعة ؟ أو هى ثلاثة فقط ؟ أعنى هل أرسطو واضع المنطق وواضع القياس بصفة خاصة ، جعل أشكال القياس ثلاثة فقط ؟ أو جعلها أربعة واعترف بكل واحد منها ؟ أو جعلها أربعة وأهمل واحداً منها ؟

بكل واحد من هذه الأقوال قال فريق من الباحثين ، ولكل فريق أدلة ومبررات يبرر بها قوله . والتاريخ مادة تتسع عادة للخلاف وللأقوال المتضاربة المتقابلة ، ولكن ما دام كل قول يعتصم بمبررات تؤيده ، فهناك مجال لنظر العقل فى هذه المبررات .

وقد دخلتُ هذه المعركة عام ١٩٤٧ حين أخرجت كتاب الإشارات ، فقد عرضت فى تعليقاتى عليه إلى هذه المسألة ، ونظرت فى الأقوال التى قيلت ، وفى المبررات التى أيدت كل قول ، وقد وجدت بينها مجالاً لقول جديد يقال ، وكان هذا القول ليس إلا استنباطاً من بعض عبارات عزاها أصحاب هذه الأقوال إلى أرسطو .وكان غريباً فى نظرى أن يروى بعض أصحاب هذه الأقوال عن أرسطو هذه العبارات مؤمنين بصدقها ، ثم يظل الخلاف بينهم قائماً على نطاق واسع يذكر فيه الرأى ونقيضه ، مع أن هذه العبارات تدل دلالة تبلغ حد الصراحة ، على وجهة نظر تكاد تكون محددة تحديداً لايتسع لكل هذا الخلاف .

وفى عام ١٩٥٩ ، وعلى وجه التحديد فى شهر ديسمبر من هذا العام ، بينما أنا أحقق عبارة ابن سينا القائلة[1] :

[أما القسمة فتوجب أن يكون الحد الأوسط :

إما محمولا على الأصغر ، موضوعاً للأكبر .

وإما بعكس ذلك .

وإما محمولا عليهما جميعاً .

وإما موضوعاً لهما جميعاً .

لكنه ، كما أن القسم الأول — ويسمونه الشكل الأول — قد وجد كاملاً فاضلاً جداً ، تكون قياسيته ضرورية النتيجة ، بينة بنفسها ، لاتحتاج إلى حجة .

كذلك وجد الذى هو عكسه بعيداً عن الطبع ، يحتاج فى إبانة قياسية ما ينتج عنه ، إلى كلفة متضاعفة شاقة . ولاتكاد تسبق إلى الذهن والطبع قياسيته .

ووجد القسمان الباقيان ، وإن لم يكونا بيّنى قياسية ما فيهما من الأقيسة ، قريبين من الطبع ، يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيّهما قبل أن يبين ذلك ، أو يكاد بيان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه ، فتلحظ لمية قياسيته عن قرب ، ولهذا صار لهما قبول ، ولعكس الأول إطراح]

تمهيداً لإخراجها فى ضمن المنطق ، مع شرح نصير الدين الطوسى الذى أقرأ شرحه للمنطق لأول مرة بهذه المناسبة ، إذا بى أفاجأ بنصير الدين الطوسى يصرح

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

تصريحاً بما استنبطته أنا فى عام ١٩٤٧ استنباطاً .

ولو كنت أعلم آنذاك أن نصير الدين الطوسى قد سبق إلى رأى حاسم فيما داربينى وبين بعض الكاتبين من خلاف ، لنقلت رأيه وأيدت نفسى به .

وتبدأ المسألة من قول بعض الكتاب[1].

[ويعتمد أرسطو هنا على الما صدق ؛ لأن هذه الوجهة أسهل، وأكثر إيضاحاً لماهية القياس .

ولكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبرالمفهوم : لأن الحكم عنده وصف شىء بشىء ، قبل أن يكون إدراج شىء تحت شىء .

واعتبار الماصدق فى المقدمتين ، يؤدى إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط ؛ ذلك أن الأوسط :

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر :

وإما أن يكون أكبر منهما .

وإما أن يكون أصغر منهما .

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

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

وقد راعنى من هذا القول أن يقال :

أولا : إن « أشكال القياس ثلاثة فقط » عند أرسطو

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

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

---

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

وإلى جانب هذا القول الغريب ، تجيء الدعوى الأخرى أن « ثاوفراسطس » جعل أضرب الشكل الرابع تابعة للشكل الأول .

فكيف تلحق أضربٌ بشكل لاتكون تلك الأضرب وليدة له ؟

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

[الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر
وإما أن يكون أكبر منهما
وإما أن يكون أصغر منهما]

ويجعل الأستاذ يوسف كرم القسم الأول ، هو الشكل الأول

و « الثانى « « الثانى
و « الثالث « « الثالث .

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

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

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

وفى هذا الاكتشاف ، الذى أعتبر نفسى أول من نبه عليه ، فى هذا الوقت ؛ إذ لم أكن قد اطلعت على « الطوسى » بعد ، ولم يذكر الطوسىّ أحد ممن دخل معى فى مجال هذا النقاش .

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

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

وفى إدماجه فى الشكل الأول ، والاقتصار فى التمثيل على أضرب الشكل الأول ، ما يسوغ القول بأن أرسطو « يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع » .

وفى سعة تعريف الشكل الأول سعة تتسع للشكل الرابع ، ما يسوغ لـ « ثاوفراسطس » أن يلحق الأضرب الخمسة الخاصة بالشكل الرابع بالشكل الأول ، الذى ذكرت حقيقته على لسان أرسطو شاملة لحقيقة الشكل الرابع .

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

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

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

محمولاً فى إحدى المقدمتين ، موضوعاً فى الأخرى .

وإلى ما يكون موضوعاً فيهما .

وإلى ما يكون محمولاً فيهما .

فأخرجت القسمة الأشكال الثلاثة .

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

والمتأخرون . . . إلى آخره]

هكذا يصرح « نصير الدين الطوسى » تصريحاً واضحاً أن القسم الأول — وهو ما يكون الأوسط فيه « محمولا فى إحدى المقدمتين موضوعاً فى الأخرى » — ينقسم إلى قسمين أحدهما ، هو « الشكل الأول » والثانى هو « الشكل الرابع » وهو ما انتهيت إليه أنا فى عام ١٩٤٧ استنتاجاً.

نعم إن هناك فرقاً[1] بين العبارة التى استنبطت منها أنا أن «الشكل الرابع» داخل فى تعريف « الشكل الأول» .

وبين العبارة التى جعلها « نصير الدين الطوسى » شاملة للشكلين « الأول » و « الرابع » .

فالعبارة التى استنبطت أنا منها ما استنبطت ، هى قول الأستاذ « يوسف كرم [الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر]

ولاشك أن التعميم فى قوله [أكبر من طرف ، أصغر من آخر]

تشمل الصورتين الآتيتين :

الأولى هى :

كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ∴ كل إنسان جسم .

فإن « الحيوان » الذى هو الحد الأوسط ، أكبر من « الإنسان » الذى هو أحد الحدين الآخرين ، وأصغر من « الجسم » الذى هو الحد الآخر من الحدين الآخرين وهذه الصورة تمثل « الشكل الأول » .

والثانية هى :

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

فـ [الإنسان] الذى هو الحد الأوسط ، أصغر من [الحيوان] الذى هو أحد الحدين الآخرين ، وأكبر من [كاتب بالفعل] الذى هو الحد الآخر من الحدين الآخرين . والعبارة التى جعلها « نصير الدين الطوسى » قابلة للانقسام إلى قسمين هى قوله :

[إما يكون الأوسط محمولا فى إحدى المقدمتين موضوعاً فى الأخرى]

وكون الأوسط محمولاً فى إحدى المقدمتين لاعلى التعيين ، وموضوعاً فى أخرى لا على التعيين يشمل نفس المثالين السابقين .

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

---

(١) فى عبارة الطوسى نظر إلى جعل أساس التقسيم هو مكان الأوسط . وفى عبارة الأستاذ كرم نظر إلى جعل أساس التقسيم هو رعاية المصدق .

العبارة التى رواها الأستاذ « يوسف كرم » أو العبارة التى رواها « نصير الدين الطوسى » — شامل لما يسمى عند المتأخرين « الشكل الأول » و « الشكل الثانى » .

ولقد احتطت للأمر حين قلت — فى التعليق على عبارة الأستاذ « يوسف كرم » وأنا أخرج « الإشارات » عام ١٩٤٩ — [إن صح ما يرويه الأستاذ « يوسف كرم » عن « أرسطو » من أن التقسيم الوارد عنه هو هكذا : الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف وأصغر من آخر . . . إلخ]

إذ قد تركت الباب مفتوحاً لما عسى يكشف عنه البحث من أن الذى ورد عن أرسطو هو شىء آخر غير ما يرويه الأستاذ « يوسف كرم » . وقد ظهر أن « نصير الدين الطوسى » عنده شىء آخر غير الذى عند الأستاذ « يوسف كرم » .

ولكن من حسن الحظ أن النتيجة التى استنبطتها متأتية على كل من الروايتين .

وأرى أن أسوق هنا نص البحث الذى علقت به على طبعة سنة ١٩٤٩ لأنه يشتمل على عرض جيد للموضوع من نواح مختلفة ، وأن أعقب بنص للدكتور « زكى نجيب محمود » لأن فيه أمرين ، أحب أن أنبه إلى كل منهما :

أحدهما : أنه تساهل فى أمر ما كان ينبغى له أن يتساهل فيه .

وثانيهما : أنه قدّم لنا جديداً يمكن أن ينتفع به .

نص البحث الذى علقت به على طبعة سنة ١٩٤٩

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

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

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

وهذه النسبة بالقسمة الصحيحة على أربعة أنحاء :

فإن الأوسط إما أن يكون محمولاً على الأصغر ، موضوعاً للأكبر ، ويسمى « الشكل الأول » .

وإما أن يكون موضوعاً للأصغر محمولا على الأكبر .

وإما محمولاً عليهما جميعاً .

أو موضوعاً لهما جميعاً .

لكن القسم الثانى ، وإن أوجبته القسمة ، غير معتبر ؛ لأنه بعيد عن الطبع ، ويحتاج فى إبانة ما يلزم عنه ، إلى كلف فى النظر شاقة ، مع أنه مستغن عنه .

وأما الشكلان الآخران ، وإن لم يكن لزوم مايلزم عنهما بيناً بذاته ، لكنه قريب من الطبع .

والفهم — بفتح الفاء ، وكسر الهاء — الذكى يتبين قياسيتهما قبل البيان بشىء آخر ، ويسبق ذهنه إلى ذلك الشىء المبين به عن قريب ؛ فلذلك لم يطرحا من درجة الاعتبار ، حسب اطراح ما هو عكس « الشكل الأول »

فإذن الأشكال الجملية المعتبرة ثلاثة] .

أما الغزالى فقد أهمله إهمالا تامًّا ، ولم يشر حتى إلى أن القسمة تقتضيه ، وقد استغنى عنه لعظيم كلفته .

قال فى « معيار العلم » طبع الكردى سنة ١٣٢٩ هـ ص ٧٩ ما يأتى :

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

والحد الأوسط إما أن يكون محمولا فى إحدى المقدمتين موضوعاً فى الأخرى[1] ، كما أوردناه من المثال ، فيسمى « شكلا أولا » .

وإما أن يكون محمولا فى المقدمتين جميعاً ، ويسمى « الشكل الثانى » وإما أن يكون موضوعاً فيهما ، ويسمى « الشكل الثالث »]

وعند ذلك بد أيتكلم عن أحوال الشكل الأول .

---

(١) لست أدرى كيف فاتنى وقتذاك أن ألاحظ أن فى عبارة الغزالى عمومًا يجعلها صالحة لشمول « الشكل الثانى » مع « الشكل الأول » .

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

ويلاحظ أن صنيع الغزالى فيه إهمال لـ « الشكل الرابع »[1] كأنه لا وجود له أصلا .

أما « الشيخ » و « صاحب البصائر النصيرية » فقد أشارا إليه ، غير أنهما ألغيا اعتباره ، لبعده عن الطبع ، ولكنهما لم يدلا على واضعه :

هل هو أرسطو ؟ أو غيره ؟

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

« [الشكل الرابع » هو ما كان الحد الأوسط فيه ، موضوعاً فى الصغرى ، محمولا فى الكبرى .

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

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

= وبما يصاغ على هيأة :

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

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

والهيأة الأولى تمثل « الشكل الأول »

والهيأة الثانية تمثل « الشكل الرابع »

فإذن تصوير الغزالى جاء فيه خلط « الشكل الرابع » بـ « الشكل الأول » رغم أنه صرح فى آخر الفقرة ، بأن ذلك هو « الشكل الأول » وحده .

فهل الغزالى جارى غيره من المتقدمين فى هذا التصوير ، ولكنه لم يتنبه إلى عمومه ، فظنه خاصا بـ « الشكل الأول » كما فعل غيره من المحدثين مثل الأستاذ « يوسف كرم » ؟ ذلك محتمل ، وهو الأقرب .

أم هذا التصوير من صنع الغزالى قصد به قصره على « الشكل الأول » ولكن خانه التعبير ؟ ذلك أيضًا محتمل ، ولكنه بعيد .

(١) أى فيه إهمال لذكر اسمه ، وإلا فقد بان لنا أن ماصور به « الشكل الأول » شامل فى عمومه لـ « الشكل الرابع » أيضًا . انظر الهامش السابق .

المناطقة لايوافق على استعماله ؛ لأنه بعيد عن الطبع جداً]

أما أستاذى ، الأستاذ الدكتور « محمد غلاب » أستاذ الفلسفة السابق بكلية أصول الدين ، فلايرضى فى كتابه « الفلسفة الإغريقية » الجزء الثانى ص ٣٥ ، عن أن « أرسطو » لم يضع « الشكل الرابع » ولم يعرفه ، ويرى أن القول بأن « جالينوس » هو الذى وضعه ، فرية كاذبة .

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

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

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

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

ومثال ذلك :

[ا] فى بعض [ب]

و [ب] ليس فى أى [حـ]

فتكون النتيجة :

ليس [ب] فى بعض [ا] . . »

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

إن هذا هو مثل « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جاليان ؛ » « جالنيوى

والذى يجب أن ينسب إلى « أرسطو »

على أن أقل تأملة عاجلة فى هذه المشكلة تصل بصاحبها إلى نتيجة تكاد تكون بديهية ، وهى أن هذه الأشكال الأربعة نتجت من القسمة العقلية التى لامحيص عنها ، وهى أن الحد الأوسط :

إما أن يكون موضوعاً فى الصغرى محمولا فى الكبرى .

أو بالعكس .

وإما أن يكون موضوعاً فى كلتيهما .

أو محمولاً فى كلتيهما

ولا يمكن غير ذلك .

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

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

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

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

وبما أنه ليس لدينا مصادر معتمدة ، فى تحقيق هذه المشكلة ، وهى نشأة تلك الأغلوطة ، فنحن مضطرون إلى مسايرة الأستاذ « سانت هلير » إلى أن يظهر لنا فيها غير ذلك[1]]

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

---

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

ولكن من حيث كميته العددية ــ أعنى الماصدق ــ ومقارنتها بالحدين الآخرين .

ويرى الأستاذ « يوسف كرم » أيضاً أن « جالينوس » هو الذى راعى موضع الحد الأوسط من كل من الحدين الآخرين، فخرج له « أشكال » أربعة ، قال الأستاذ يوسف كرم فى كتابه « تاريخ الفلسفة اليونانية »[1] :

[ويعتمد أرسطو هنا ــ يعنى فى بحث القياس ــ على الماصدق ؛ لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحاً لماهية القياس .

ولكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبر المفهوم ؛ لأن الحكم عنده وصف شىء بشىء ، قبل أن يكون إدراج شىء تحت شىء .

واعتبار الماصدق فى المقدمتين ، يؤدى إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط . ذلك أن الأوسط .

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من طرف .

وإما أن يكون أكبر منهما .

وإما أن يكون أصغر منهما .

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

هذا وإن لى على عبارة الأستاذ « كرم » ملحوظتين اثنتين :

الأولى : أن اعتبار أساس قسمة الأشكال هو الكمية العددية للحد الأوسط مقيسة إلى الكمية العددية للحدين الآخرين يجعل الأشكال **أربعة ، لا ثلاثة :**

وإليك البيان . إن قول « يوسف كرم »

[إما أن يكون الحد الأوسط ، أكبر من طرف ، وأصغر من طرف]

يشمل :

(١) « الشكل الأول » مثل قولنا :

---

(١) ص ١٥٨ الطبعة الأولى .

كل إنسان حيوان . وكل حيوان جسم ∴ كل إنسان جسم .

فإن « الحيوان » الذى هو الحد الأوسط أكبر من « الإنسان » الذى هو الحد الأصغر وأصغر من « الجسم » الذى هو الحد الأكبر .

(ب) « الشكل الرابع » مثل قولنا :

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

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

وإذن فلم يصلح اعتبار « الماصدق» أساساً لجعل **الأشكال ثلاثة** .

وعندى أنه يكون البحث أجدى لو فتش الباحثون عن النصوص الأصلية لواضع المنطق ، فإن وجدت نصوصاً صريحة تفيدُ أن « أرسطو» يراها ثلاثة ، يكون ذلك رأى « أرسطو » وعند ذلك فليبذل الباحثون قصارى جهدهم لتبرير ذلك عنده ، وبيان أنه راعى الماصدق ، أو راعى غيره .

الثانية : أن قول الأستاذ « كرم » :

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

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

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

* * *

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

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

ربما كان فيها شيء من التساهل ، لا من جهة التشنيع على « ابن رشد » بأنه كان المصدر الأول لهذه السقطة ، أو هذه الأغلوطة ، على حد تعبير أستاذى « الدكتور غلاب » . ولكن من وجهة نظر تاريخية محضة ذلك أنه ناط القول بأن « جالينوس » هو أول واضع « الشكل الرابع » بابن رشد ، متابعاً فى ذلك « سانت هلير »

ولكن « أبا البركات البغدادى » المتوفى قبل ابن رشد بثمانية وأربعين عاماً ينفى نسبة « الشكل الرابع » عن أرسطو ويردها إلى غيره ، ولكنه لايحدد هذا الغير .

يقول « أبو البركات البغدادى » فى كتابه « المعتبر »[1] :

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

كل (ا) (ب)

وكل (ب) (ج)

كان قياساً كاملا ، تبين منه بذاته أن :

كل (ا) (ج)

ويسمى شكل القرينة بـ « الشكل الأول » .

وتسمى القضية التى موضوعها موضوع المطلوب ، مقدمة صغرى .

والتى محمولها محمول المطلوب ، مقدمة كبرى لجواز عموم محمول المطلوب لموضوعه ، على ما قيل .

وإن كان الحد الأوسط محمولاً فى كلتا القضيتين ، على موضوع المطلوب ومحموله ، يسمى بـ « الشكل الثانى» .

كقولنا فى بيان أنه :

لا شيء من الإنسان بحجر .

كل إنسان حيوان . ولا شيء من الحجر بحيوان .

و« الحيوان» محمول على موضوع المطلوب الذى هو « الإنسان » بالإيجاب ، فى القضية الصغرى ، وعلى محمول المطلوب الذى هو « الحجر » بالسلب فى القضية الكبرى .

---

(١) الجزء الأول ص ١٢٤ .

ويتبين منه أنه :

لا شيء من الإنسان بحجر .

لكن لا بذاته ، بل ببيان كما يأتى ذكره ، فليس بقياس كامل .

وإن كان الحد الأوسط موضوعاً فى كلتا المقدمتين ، لموضوع المطلوب ولمحموله ، سمى : « الشكل الثالث »

كقولنا فى بيان أن :

بعض الحيوان ناطق .

كل إنسان حيوان .

وكل إنسان ناطق .

فتبين منه أن بعض الحيوان ناطق ، لكن لابذاته ، بل ببيان يأتى ذكره ، فليس بقياس كامل .

و«الإنسان» فيه موضوع لموضوع المطلوب ، الذى هو « الحيوان » فى المقدمة الصغرى ، ولمحموله الذى هو « الناطق» فى المقدمة الكبرى .

فتميز المقدمتين بالصغرى والكبرى ، إنما يتم فى هذه الأشكال الثلاثة ، باعتبار المطلوب ، وموضوعه ، ومحموله ، حتى تكون القضية التى فيها موضوع المطلوب هى القضية الصغرى ، والتى فيها محموله هى الكبرى[1] ، سواء كان كل واحد منهما ، فى القضية التى هو فيها محمولا ، أو موضوعا .

فتصير الأشكال بحسب ذلك ثلاثة :

---

(١) هكذا يرى « صاحب البصائر » أن موضوع المطلوب ومحموله هما اللذان يعينان « القضية الصغرى» و « القضية الكبرى » فى القياس . فالتى فيها موضوع المطلوب هى « الصغرى » والتى فيها محموله ، هى « الكبرى » .

وعلى هذا الاصطلاح يجوز أن تأتى « الكبرى » أولا ، و « الصغرى » ثانيًا ، فليس بلازم على هذا الاصطلاح أن يكون « موضوع المطلوب » دائمًا مذكوراً فى القضية الأولى ، ومحموله مذكوراً فى القضية الثانية .

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

فانظر إذا كان محمول المطلوب مساويًا لموضوعه ، كيف تتعين « الكبرى » من « الصغرى » على هذا الاصطلاح ؟

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

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

والثالث : الذى هو فيه موضوع لكليهما .

وليسا بكاملين ؛ إذ لايتبين ما تتبين فى كل واحد منهما بذاته ، كالأول .

وتخرج القسمة بنسبة الحد الأوسط ، إلى موضوع المطلوب المعين ومحموله ، « شكلا رابعا » حيث يجعل الحد الأوسط موضوعاً لموضوع المطلوب ، ومحمولا على محموله .

مثال ذلك : إذا كان المطلوب :

هل كل إنسان ضاحك ، أم لا ؟

قولنا :

كل ناطق إنسان .

وكل ضاحك ناطق .

فيكون الناطق الذى هو الحد الأوسط الداخل على الحدين ، موضوعاً للأصغر الذى هو « الإنسان » ومحمولاً على الأكبر الذى هو « الضاحك » على الشكل المذكور .

فأما إذا لم يعتبر المطلوب وحداه ، فلا توجب القسمة سوى الأشكال الثلاثة المذكورة ، حيث يكون الحد الأوسط .

محمولاً على حدين .

أو موضوعاً لحدين .

أو محمولاً على حد[1] ، وموضوعاً لآخر[1] . إذا لم يعين الحدان بموضوع المطلوب أو محموله .

---

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

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

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

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

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

ولذلك ألف « أرسطوطاليس » أشكالاً ثلاثة ، ولم يذكر الرابع]

هكذا يصرح « البغدادى » أن « أرسطو » لم يذكر « الشكل الرابع » .

ثم يقول « البغدادى » بعد ذلك[1] :

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

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

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

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

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

وإما أن يكون الأوسط موضوعاً لهما .

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

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

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

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٦ .

المعتبر عند ثلاثة أقسام فإن أحد القسمين يشمل قسمين اثنين .

وإنى أكرر هنا ما قلته سابقاً من أن الواجب هو تعرف ما قاله أرسطو ، لنبين منه هل عبارته تقف عند ذكر ثلاثة أقسام ولاتحتمل غيرها ، أم تحتمل أكثر منها ، وبعد التأكد من عبارته ودلالتها ، تأتى مرحلة التبرير والتعليل .

ويظهر من مجموعة هذه النصوص :

أولا : أن « أرسطو » لم » يعر « الشكل الرابع » كبير اهتمام .

ثانياً : لم يكن محدداً فى حديثه عن « الشكل الأول » .

أما عدم إعارته « الشكل الرابع » كبير اهتمام ، فلأن أحداً لم يدع ذلك ، حتى أولئك الذين لم يرضوا عن نسبة هذا الشكل إلى « جالينوس» ، قد رووا عن « أرسطو» عبارات ، قال عنها « سانت هلير » إنها مثل « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جالينوس » ولم يقل عنها « سانت هلير » إنها هى نفس « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جالينوس » .

وأما أنه لم يكن محدداً فى حديثه عن « الشكل الأول » فلأمرين :

أحدهما : أننا إذا غفلنا التقسيم القائم على اعتبار موضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين ، والذى كان يجب أن ينتج « شكلا رابعاً » تصريحاً ، نجد أمامنا :

(ا) رواية الأستاذ « يوسف كرم » وقد بينا فيما سبق أن تصويره لـ « الشكل الأول كان غامضاً بحيث أمكن أن يدخل فى حده « الشكل الرابع » .

(ب) رواية « صاحب المعتبر » وقد ناقشناها بمثل ما ناقشنا به عبارة الأستاذ « يوسف كرم » .

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

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

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

النص الذى وعدت بالتعليق عليه

من كتاب

الدكتور زكى نجيب محمود[١]

[وللقياس أشكال مختلفة تختلف باختلاف وضع الأوسط فى المقدمتين :

١ — فقد يكون الحد الأوسط موضوعاً فى المقدمة الكبرى ، ومحمولا فى المقدمة الصغرى . وهذا ما يسميه « أرسطو » بـ « الشكل الأول » ، أو « الشكل الكامل » .

وصورة هذا الشكل برموزنا هى :

و — ك

ص — و

∴ ص — ك

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

و (م) ك

ص (م) و

∴ ص (م) ك

لنعبر بها عن مقدمتين موجبتين كليتين ، ونتيجة موجبة كلية .

أو هكذا :

و (ل) ك

ص (م) و

∴ ص (ل) ك

لنعبر بها عن مقدمتين : كبراهما سالبة كلية ، وصغراهما موجبة ، والنتيجة سالبة كلية .

(١) « المنطق الوضعى » ص ٢٤٧ .

والمثل الآتى يوضح الصورة الرمزية الأولى :

كل المصريين يتكلمون اللغة العربية .

وكل أهل النوبة مصريون .

∴ كل أهل النوبة يتكلمون اللغة العربية .

والمثل الآتى يوضح الصورة الرمزية الثانية :

لا وحدة فى قصائد الشعر الجاهلى .

وكل هذه القصائد فيها وحدة .

∴ لا قصيدة من هذه القصائد هى من الشعر الجاهلى .

٢ — وقد يكون الحد الأوسط محمولاً فى كلتا المقدمتين ، فتكون الصورة الرمزية لأوضاع الحدود هى :

ك — و

ص — و

∴ ص — ك

مثال ذلك : لاحشرة لها ثمانية أرجل .

والعناكب لها ثمانية أرجل

∴ ليست العناكب حشرات .

وقد أطلق أرسطو على مثل هذا القياس الذى يكون حده الأوسط محمولا فى المقدمتين « اسم الشكل الثانى »

٣ — وقد يكون الحد الأوسط موضوعاً فى المقدمتين معاً ، فتكون صورة القياس كما يلى :

و — ك

و — ص

∴ ص — ك

مثال ذلك : كان عرب الجاهلية يئدون البنات

وكان عرب الجاهلية يعبدون الأوثان .

∴ كان بعض عبدة الأوثان يئدون البنات .

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

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

لكنه أشار[١] إلى أن مقدمات القياس من الشكل الأول يمكن أحياناً أن تنتج قضية جزئية يكون محمولها هو الحد الأصغر ، وموضوعها هو الحد الأكبر ، مع استحالة أن يكون الأكبر محمولاً للأصغر .

مثال ذلك :

بعض الناخبين شيوعيون

لانساء بين الناخبين .

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

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

ويقول « ابن رشد » عن الطبيب المشهور « جالينوس » : إنه هو الذى جعل للصور الاستدلالية التى من هذا القبيل شكلاً دائماً بذاته أسماه « الشكل الرابع »[٢] .

---

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

[ا] فى بعض [ب] .

[ب] ليس فى أى [ج]

فتكون النتيجة :

ليس [ج] فى بعض [ب] . . . »

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

« إن هذا هو مثل الشكل الرابع الذى عزى إلى (جاليان) (جالينوس) والذى يجب أن ينسب إلى « أرسطو » ...]

قارن بين النصين .

(٢) هكذا يجارى الدكتور « زكى نجيب محمود » غيره ممن قالوا : إن « ابن رشد » هو أول من نسب إلى « جالينوس » أنه هو الذى وضع « الشكل الرابع » وقدنبهنا سابقاً ص « ٦٣ » وما بعدها=

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

ك ـ و

و ـ ص

ص ـ ك

وقد لقى هذا « الشكل الرابع » من المناطقة كثيراً من الهجوم والدفاع ، فهو لايكاد يظهر فى كتب المنطق إطلاقاً قبل بداية القرن الثامن عشر ، ولا يزال يتنكر له كثيرون من علماء المنطق المحدثين ، فيقول Powen :

« إن ما يسمى بـ « الشكل الرابع » إن هو إلا « الشكل الأول » عُكس حدّاً نتيجته ، أى أننا لانستدل[1] النتيجة حقيقة من « الشكل الرابع » بل نستدل من « الشكل الأول » .

ثم إذا دعت الحال عمدنا إلى عكس نتيجة هذا « الشكل الأول »

ويُفيض « جوزيف » فى هجومه على « الشكل الرابع » فيقول :

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

ويمضى « جوزيف » فى بحثه ليدل على أن الحدين الأكبر والأصغر لم يطلق عليهما اسماهما لمجرد كون الأول محمول النتيجة ، والثانى موضوعها ؛ بل لأن الأكبر أكبر فعلا ، والأصغر أصغر فعلا ، فى معظم الحالات ، وخصوصاً فى الحالات التى يكون فيها الاستدلال علميا ، تعبر قضاياه عن معرفة بالمعنى الصحيح .

فليس فى مستطاعنا دائماً أن نعكس « حدّى النتيجة » بحيث نجعل موضوعها محمولا ، ومحمولها موضوعا ، دون أن نجاوز بذلك حدود الأوضاع الصحيحة للأمور .

=إلى أن من قال ذلك لم يطلع على نص « أبى البركات البغدادى » فى كتابه « المعتبر » الذى سبق « ابن رشد » إلى إبعاد نسبة « الشكل الرابع » عن « أرسطو » .

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

نعم إننا فى قضية مثل :

بعض العلماء ساسة .

يمكن أن نعكس الحدين فنقول :

بعض الساسة علماء .

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

أما حين يكون الموضوع فرداً ، والمحمول صفة تميزه ، فمن العسر أن أعكس الوضع ، بحيث أجعل الفرد محمولا على الصفة . فقولى :

قيصر قائد عظيم .

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

أحد القواد العظماء قيصر .

فقلب لما ينبغى أن يكون .

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

وليس العكس صحيحاً ، أى ليس المحمول جزءا من مجال الموضوع .

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

وبخاصة فى القضايا العلمية التى تكون كلية فلا بد — إن لم يتساو المحمول والموضوع فى مجال الماصدق — أن يكون المحمول أوسع مجالا ؛ لأننا لانستطيع أن نعمم الحكم فى قضية كلية ؛ إذا كان المحمول لاينطبق إلا على بعض أفراد الموضوع فقط ، دون بعض .

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

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

ففى قياس هكذا :

ما يتناسل بسرعة قصير الأجل .

والذباب يتناسل بسرعة .

لوأردنا أن نجعله « شكلا رابعاً » قائماً بذاته ، جعلنا محمول القضية الكبرى موضوعا فى النتيجة ، وموضوع الصغرى محمولا فى النتيجة ، فتكون النتيجة هى :

بعض ما هو قصير الأجل ذباب .

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

الذباب قصير الأجل .

ومن ذلك نرى كيف تكون النتيجة طبيعية فى « الشكل الأول » قسرية فيما يسمى بـ « الشكل الرابع »

ومن ثم ينتهى « جوزيف » من بحثه هذا إلى وجوب حذف « الشكل الرابع » غير أنه يضيف إلى ذلك قوله :

« لكن الشكل الرابع » قد جرى العرف على تدريسه قروناً عدة بين « أشكال القياس وضروبه » حتى أصبح لزاماً علينا أننا لاننكره إنكاراً تامًّا ، حرصاً على تاريخ المنطق ، على الرغم من أننا قد وضعنا إصبعنا على الغلطة التى كانت سبباً فى ولادته » .

وكذلك يرفض « تُومْسُنْ » الاعتراف بـ« الشكل الرابع » على أساس أن ترتيب الفكر فيه يكون مقلوباً ؛ لأن موضوع نتيجته كان محمولا فى المقدمات ، ومحمولها كان موضوعاً فى المقدمات .

والعقل يأبى هذا الوضع ، ويمكننا البرهنة على أن النتيجة ليست إلا عكساً للنتيجة الحقيقية ، بأن نضع لأنفسنا مقدمات شبيهة بما نحن بصددها ، وسنرى دائماً أن النتيجة التى يمكن الوصول إليها قد رتبت على نحو يجعل القياس قياساً من « الشكل

الأول ، وذلك بأن نضع المقدمة الثانية أولا .

وأما « كنز » فله فى « الشكل الرابع » رأى غير هذا ؛ إذ يقرر أن « الشكل الأول » لا يكفى عوضاً عن « الشكل الرابع » فى حالتين :

أولهما : حين تكون المقدمة الكبرى سالبة كلية .

والصغرى موجبة كلية .

والنتيجة سالبة جزئية .

والثانية : حين تكون المقدمة الكبرى سالبة كلية .

والكبرى موجبة جزئية .

والنتيجة سالبة جزئية .

الصيغة الرمزية للحالة الأولى ، هى :

ك (ل) و

و (م) ص

∴ ص (س) ك

والصيغة الثانية للحالة الرمزية هى :

ك (ل) و

و (ب) ص

∴ ص (س) ك

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

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

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

فهو قياس ينتهى إلى نتائج يستحيل استنتاجها مباشرة من نفس المقدمات فى أى شكل آخر . وهو — وإن يكن نادر الاستعمال فعلا — لكن الاستدلال منه قد يجىء

أحيانا بصورة طبيعية مثال ذلك .

لم يكن من رسل المسيحية يونانى .

وبعض اليونان جدير بكل تكريم .

إذن فبعض من هو جدير بالتكريم ليس من رسل المسيحية . . .] .

* * *

هذا هو النص الذى رأيت أن أنبه إلى ما فيه من أمور لها أهميتها .

فمن ذلك : ما ذهب إليه « كنز » من [أن « الشكل الأول » لايكفى عوضاً عن « الشكل الرابع » فى حالتين] ذكرهما . فإن صح ما ذهب إليه « كنز » كان ذلك توجيهاً موفقاً إلى أمر فى « الشكل الرابع » يتصل بجوهره ، جدير بالنظر والاعتبار ، إلى جانب ماله من أهمية تاريخية استرعت انتباه الباحثين ، واستولت على كثير من اهتمامهم .

* * *

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

ثم يضيف قائلا :

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

مثال ذلك :

بعض الناخبين شيوعيون

لانساء بين الناخبين .

فمن هاتين المقدمتين يستحيل أن تحدد العلاقة بين « النساء » و « الشيوعية » بحيث يجوز أن تنسب « بعضهن » لـ « الشيوعية » أو تنفى « الشيوعية » عن « هن » جميعاً .

أعنى أنك لا تستطيع من هذا القياس أن تستنتج نتيجة

يكون موضوعها « النساء »

ومحمولها « الشيوعية »

لكنك مع ذلك قد تستطيع أن تستنتج منهما

أن بعض « الشيوعيين » ليسوا « نساء »]

وما جاء فى مقالة الدكتور « زكى نجيب » الأخيرة ، كبير الشبه بمقالة الدكتور « غلاب » — عازيا ما يقوله إلى « أرسطو » —:

[. . . وإليك هذا النص : « ولكن إذا كان أحدهما — أى الحدين — موجباً ، والثانى سالباً ، وكان المسلوب هو الأكبر ؟ فإنه يوجد دائماً قياس يكون «الحد الأصغر » فى نتيجته محمولا على « الحد الأكبر » .

ومثال ذلك :

(ا) فى بعض (ب)

و (ب) ليس فى أى (ج)

فتكون النتيجة :

ليس (ج) فى بعض(ا) . .]

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

فبينا يمهد الدكتور « غلاب » إلى روايته هذه بقوله :

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

وينتهى منها بقوله :

[. . . وقد علق الأستاذ « سانت هلير » على هاتين الفقرتين — يعنى ما اقتبسه من كتاب « التحليلات الأولى » — بقوله :

« إن هذا هو مثل « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جاليان » « جالينوس» والذى يجب أن ينسب إلى « أرسطو » . .]

إذا بالدكتور « زكى نجيب » يمهد لروايته بقوله :

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

وينتهى منها بقوله :

[ويقول « ابن رشد » عن الطبيب المشهور « جالينوس» إنه هو الذى جعل للصور الاستدلالية التى من هذا القبيل شكلا قائماً بذاته أسماه « الشكل الرابع »][1]

فهل يتحمل المروى عن « أرسطو » الخلاف إلى هذا الحد ؟

* * *

ومن ذلك : أن الدكتور « زكى نجيب » يقرر — فى حديث عن الأشكال ما يلى :

[وللقياس أشكال مختلفة تختلف باختلاف وضع الحد الأوسط فى المقدمتين :

١ — فقد يكون الحد الأوسط موضوعاً فى المقدمة الكبرى ، ومحمولا فى المقدمة الصغرى وهذا ما يسميه « أرسطو » بـ « الشكل الأول » .

٢ — وقد يكون الحد الأوسط محمولا فى كلتا المقدمتين . . . وقد أطلق « أرسطو » على مثل هذا القياس ، اسم « الشكل الثانى » .

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

ولا شك أن القارئ لهذا الكلام يفهم منه أن مناط تقسيم الأشكال عند « أرسطو » هو وضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين . وهذا ما يصرح الأستاذ « يوسف كرم » بخلافه حيث يقول[2] :

[ويعتمد « أرسطو » هنا على الماصدق . . واعتبار الماصدق فى المقدمتين يؤدى إلى أشكال القياس ثلاثة فقط ؛ ذلك أن الأوسط :

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر .

وإما أن يكون أكبر منهما .

وإما أن يكون أصغر منهما .

أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر ، هو اعتبار موضع الأوسط على ما فعل « جالينوس » . . .]

بهذا ينتهى ما أردت التعليق به على النص المقتبس من كتاب « المنطق الوضعى » .

* * *

---

(١) تابع بقية النص فيما ذكرناه سابقًا .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٨ .

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

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

ما زال يرن فى أذنك — أيها القارئ — كما يرن فى أذنى ؛ فإذا كنت مثلى ممن يؤمنون بأن فى الإنسان قوى وملكات ليست مادية ، مثل « البصيرة » فتعال نقل عنها كلمة بعيداً عن الماديين الذين يرون الإنسان جهازاً ماديًّا ، يشبه « وابور الجاز » أو « الراديو » ليس فيه إلا مثل ما فيهما من أجزاء مادية .

يا سبحان الله !!! « إن جهاز الراديو » قد اخترعه « ماركونى » وصممته شركة فيليبس ، « فمن الذى اخترع » الإنسان ؟!! ومن الذى ركبه ؟!! وهو فى دقة صنعه وتركيبه لايقل عن « الراديو » وعن « وابور الجاز » فهل يكون لهما صانع ، ولايكون له صانع ؟

يكون لهما صانع لأن صانعهما « ماركونى » « وشركة » فيلبس وهما يحسان ويلمسان ؛ أما هو فلا يكون له صانع ؛ لأن القول بأن له صانعاً « ميتافيزيقا » و« الميتافيزيقا » وقعت فى « شباك » الماديين فصادوها ، فلم يجدوها شيئاً قط ، لاصدقاً ولا كذباً

وعلى الناس جميعاً أن يكونوا « ماديين » ليكونوا متحضرين متمدينين ، وإلا سقطوا عن درجة الاعتبار ، وكانوا متأخرين رجعيين .

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

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

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

للبنت أمها من فضلة ثيابها ، لها عند هذه البنت ، نفس الخصائص التى لكل البنات ؛ فهى كما يقول الأستاذ الدكتور أبو العلا — فى نظر البنت [تأكل وتنام وتتكلم وتتحرك وتفرح وتغضب بكيفية لانراها نحن] ذلك لأن « نظرية السببية» التى تقضى بأن يكون لكل مسبب سبب ، وبأن يكون السبب متناسباً مع مسببه قوة وضعفاً ، فلا ينتج مسبب قوى من سبب ضعيف ، هى مظهر من مظاهر النضج الفكرى الذى لم تبلغه الطفولة بعد ، فالأم التى تحمل ابنتها لطبيب العيون إذا طرفت عينها ولا تستطيع هى أن تعالجها . . والأم التى تستدعى عامل الكهرباء ليصلح سلك الكهرباء إذا انقطع ولاتقدر هى أن تصلحه ، تصلح فى نظر ابنتها الصغيرة أن تخلق من فضلة فستانها الجديد عروساً لها عين ترى ، وشرايين تحمل الدم من القلب وإليه ؛ لأن التناسب بين السبب والمسبب أمر لا اعتبار له إلا عند الكبار .

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

والذهاب إلى الفرق بين الاعتراف بوجودما يمكن أن يرى ويقع تحت الحواس كصانع تمثال « رمسيس » وبين الاعتراف بوجود مالايمكن أن يرى ولايقع تحت الحواس ، كالإله ، إن جرّ إلى إنكار وجود سبب لمسبب لاتصلح المادة أن تكون سبباً ، كان هدماً لنظرية السببية الصحيحة تحت تأثير قصور فى التصور منشؤه الإلف والعادة .

* * *

تعال صاحبى بعيداً . . بعيداً جداً . . عن هؤلاء . . . هؤلاء الذين لم يزايلوا مرحلة طفولتهم الفكرية بعد . . نقول كلمة وجيزة عن « البصيرة » تلك القوة التى هى ميزة الإنسان المفكر ، لا الإنسان الحيوان

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

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

ومن ناحية أخرى ، لاتوجد البصيرة إلا فى آخر مراحل الكمال الإنسانى ، فماذا عساه يكون وسيلة الناس الذين لم يبلغوا هذه المرحلة بعد ، لكسب العلوم والمعارف ؟ والقول بأنهم يظلون جاهلين حتى يصلوا هذه المرحلة يحمل فى طيه التقزز من مجرد سماعه .

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

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

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

فالعقل إذن وسيلة تكفى للوصول إلى الحق ، وإن لم يكن الطريق الوحيد للوصول إلى الحق ، وفقنا الله وهدانا جميعاً إلى الحق وإلى طريقه المستقيم . اللهم تقبل عملى هذا ، واجعله خالصاً لوجهك ، وشفيعاً لى عندك يوم لقائك واجعلنى مع من قلت فيهم : [فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ ، وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقاً] .

وصل اللهم على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم .

مصر الجديدة ٢٠ من رجب سنة ١٣٧٩ / ١٩ من يناير سنة ١٩٦٠ — الطبعة الأولى

سليمان دنيا

عزبة النخل ١٧ من ربيع الأول سنة ١٣٩١ / ١٢ من مايو سنة ١٩٧١ — الطبعة الثانية

نصير الدين الطوسى*

٥٩٧هـ — ٦٧٢هـ

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

وكان ذا حرمة وافرة ومنزلة عالية عند هولاكو .

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

قال هولاكو : احبسوه . إن صدق أطلقناه ، وأحسنا إليه ، وإن كذب قتلناه . فحبس إلى الليلة المذكورة ، فخسف القمر خسفاً بالغاً ، فاتفق أن هولاكو تلك الليلة غلب عليه السكر فنام [ولم تجبر أحد على انتباهه[1]] .

فقيل لنصير الدين ذلك ، فقال ناصر الدين : إن لم ير القمر بعينيه وإلا فأغدو مقتول[2] لا محالة ، وفكر ساعة ، ثم قال للمغل : دقوا على الطاسات ، وإلا يذهب

---

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

(١) كذا فى الأصل .

(٢) كذا فى الأصل .

قمركم إلى يوم القيامة ، فشرع كل واحد يدق على طاسة ، فعظمت الغوغا ، فانتبه هولاكو بهذه الحيلة ورأى القمر قد خسف ، فصدقه وآمن به ، وكان ذلك سبباً لاتصاله بهولاكو .

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

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

وكان حسن الصورة ، سمحاً ، كريماً ، جواداً ، حسن العشرة ، غزير الفضائل ، جليل القدر ، ذا هيبة .

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

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

وأما هو وهولاكو فإنهما ما تغير عليهما شىء ؛ لعلمهما بأن ذلك يقع .

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

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

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

وأما أنا فمنتصب القامة ، بادى البشرة ، عريض الأظفار ، وناطق ضاحك .

فهذه الفصول والخواص غير تلك الفصول والخواص . وأطال فى نقض كل ما قاله له برطوبة[١]، وتأن ، غير منزعج .

ولم يقل فى الجواب كل[٢] قبيحة .

وكان كثير الخير . لاسيما للشيعة والعلويين وغيرهم . كان يبرهم .ويقضى أشغالهم . ويحمى أوقافهم من أعوان هولاكو ؛ فإنه كان هو المشار إليه فى مملكة هولاكو . وهو المتكلم فى جميع الأمور . وكان مع ذلك فيه تواضع وحسن ملتقى . انتهى .

قال الشيخ شمس الدين ؛ قال أحمد بن حسن الحكيم صاحبنا : سافرت إلى مراغة . وتفرجت فى هذا الرصد . ومثواية[٣] صدر الدين . على بن الخواجا . نصير الدين الطوسى . وكان شابًّا فاضلا فى التنجيم . والشعر الفارسى . وصادقت شمس الدين محمد بن المؤيد العرضى . وشمس الدين السروانى . والشيخ كمال الدين الأيكى . وحسام الدين الشامى .

فرأيت فيه من آلا ت الرصد شيئاً كثيراً . ومنها ذات الحلق . وهى خمس دوايز متخذة من نحاس .

الأولى : دائرة نصف الليل . وهى مركوزة على الأرض .

ودايرة منطقة البروج .

ودايرة العروض .

ودايرة الميل .

ورأيت الدائرة الشمسية . يعرف بها سمت الكواكب . وأسطرلابا يكون سعة قطره ذراعاً . وأسطر لابات كثيرة .

قلت : وقد فعل ألوغ بك بن شاه رح[٤]بن تيمور . رصداً بسمر قند . وحكم عليه قبل موته فى حدود الخمسين وثمانمائة . انتهى .

ومن مصنفات الطوسى : كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة . وهو جيد إلى الغاية . ومقدمة فى الهيئة . وكتاب وضعه للنصيرية .

واختصر المحصل للإمام فخر الدين . وزاد فيه . وشرح الإشارات، أورد[٥] فيه على

---

(١) لعل هذا التعبير قريباً مما يقال فى أيامنا (ببرود) .

(٢) كذا فى الأصل، ولعلها (كلمة) .

(٣) كذا فى الأصل .

(٤) كذا فى الأصل .

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

الإمام فخر الدين فى شرحه . وقال : هذا جرح ما هو شرح . قال فيه : إنى حررته فى عشرين سنة . وناقض فخر الدين كثير[١] . وله التجريد فى المنطق . وأوصاف الأشراف وقواعد العقائد . والتلخيص فى علم الكلام . والعروض الفارسية . وشرح التمرة[٢] لبطليموس . وكتاب المجنيطى . وجامع الحساب فى التخت . والتراب . والكرة . والأسطوانة . والمغطيات الظاهرات . والمناظر . والليل والنهار . والكرة المتحركة . والطلوع والغروب . وتسطيح الكرة . والمطالع . وتربيع الدائرة . والمخروطات . والشكل المعروف بالقطاع . والجواهر . والإسطوانة . والفرائض على مذهب أهل البيت . وتعديل الميعاد فى معد تنزيل الأفكار . وبقاء النفس بعد بوار البدن . والجبر . والمقابلة . وإثبات العقل الفعال . وشرح مسألة العلم . رسالة[٣] الإمامة . ورسالة إلى نجم الدين الكاتبى فى إثبات واجب الوجود . وحواشى على كليات القانون . ورسالة ثلاثون فصلا فى معرفة التقويم . وكتاب أكرمانالاوس وأكرثا وذوسيوس . والبريج الإيلخانى . وله شعر كثير بالفارسية .

وكانت وفاته فى ذى الحجة سنة اثنتين وسبعين وستمائة ببغداد . وقد أناف على الثمانين . ودفن بمشهد الكاظم .

* * *

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

---

(١) كذا فى الأصل ، ولعلها « كثيراً » .

(٢) كذا فى الأصل .

(٣) كذا فى الأصل بدون عطف .

ابن سينا*

٣٧٥ هـ — ٤٢٨ هـ

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

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

قال الشيخ الرئيس : إن أبى كان رجلاً من أهل « بلخ » ، وانتقل منها إلى « بخارى » فى أيام « نوح بن منصور » واشتغل بالتصرف وتولى العمل فى أثناء أيامه بقرية يقال لها « خرميثن » من ضياع « بخارى » وهى من أمهات القرى وبقربها قرية يقال لها « أفشنة » وتزوج أبى منها بوالدتى ، وقطن بها وسكن وولدت منها بها ثم ولدت أخى . ثم انتقلنا إلى « بخارى » وأحضرت معلم القرآن ، ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر ، وقد أتيت على القرآن ، وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضى منى العجب ، وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، ويعد من الإسماعيلية ،

وقد سمع منهم ذكر النفس ، والعقل ، على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى ، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسى ، وابتدءوا يدعوننى أيضاً إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة ، وحساب الهند ، وأخذ يوجهنى إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند ، حتى أتعلمه منه .

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

---

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

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

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

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

ثم انتقلت إلى « المجسطى » ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت إلى الأشكال الهندسية قال لى « الناتلى » : تول قراءتها وحلها بنفسك ، ثم اعرضها علىّ ؛ لأبين لك صوابه من خطئه ، وما كان الرجل يقوم بالكتاب ، وأخذت أحل ذلك الكتاب ، فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه ، وفهمته إياه ، ثم فارقنى الناتلى متوجهاً إلى « كركانج » واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص[1] والشروح ، من الطبيعى والإلهى ، وصارت أبواب العلم تنفتح على ، ثم رغبت فى علم الطب ، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه وعلم الطب ليس من العلوم فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرءون علىّ علم الطب ، وتعهدت المرضى ، فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه .

وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة .

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

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

(١) فى الأصل (الفصوص)

الظهور . ثم نظرت فيما عساها تنتج . وراعيت شروط مقدماته . حتى تحقق لى حقيقة الحق فى تلك المسألة[١].

وكلما كنت أتحير فى مسألة . ولم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس : ترددت إلى الجامع . وصليت . وابتهلت إلى مبدع الكل . حتى فتح لى المنغلق . وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل إلى دارى . وأضع السراج بين يدى . وأشتغل بالقراءة والكتابة . فهما غلبنى النوم . أوشعرت بضعف . عدلت إلى شرب قدح من الشراب[٢] ريثما تعود إلى قوتى . ثم أرجع إلى القراءة .

ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها . حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام .

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

وإذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى الوراقين ، وبيد دلال مجلد ينادى عليه ، فعرضه على ، فرددته ردّ متبرم معتقد أن لافائدة فى هذا العلم . فقال لى : اشتر

---

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

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

وقد مر بنا ما قد وصل إليه علم ابن سينا فى الطب وأنه بلغ فيه مبلغاً يحسد عليه ، فلعل الشراب الذى يعنيه شراب طبى . قد اهتدى إلى صنعه ليوفر به النشاط واليقظة ، والإقبال على الدرس والفهم والتحصيل .

منى هذا ؛ فإنه رخيص ، أبيعكه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشتريته ، فإذا هو كتاب لـ « أبى نصر الفارابى » فى أغراض كتاب « ما بعد الطبيعة » ورجعت إلى بيتى ، وأسرعت قراءته ، فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لى محفوظاً على ظهر القلب ، وفرحت بذلك ، وتصدقت فى ثانى يومه بشىء كثير على الفقراء ، شكراً لله تعالى .

وكان سلطان « بخارى » فى ذلك الوقت « نوح بن منصور » واتفق له مرض تلج[1] الأطباء فيه ، وكان اسمى اشتهر بينهم ، بالتوفر على القراءة ، فأجروا ذكرى بين يديه ، وسألوه إحضارى ، فحضرت وشاركتهم فى مداواته ، وتوسمت بخدمته ، فسألته يوماً الإذن لى فى دخول دار كتبهم ومطالعتها ، وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لى .

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

فطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت إليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد ، فقرأت تلك الكتب . وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل فى علمه .

فلما بلغت[2] ثمان عشرة سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معى أنضج ، وإلا فالعلم واحد ، لم يتجدد لى بعده شىء .

وكان فى جوارى رجل يقال له « أبو الحسين العروضى » فسألنى أن أصنف له كتاباً جامعاً فى هذا العلم ، فصنفت له « المجموع » وسميته به ، وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضى ، ولى إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمرى .

وكان فى جوارى أيضاً رجل يقال له « أبو بكر البرقى » خوارزمى المولد ، فقيه النفس ، متوحد[3] فى الفقه والتفسير ، والزهد ، مائل إلى هذه العلوم ، فسألنى شرح الكتب له ،

---

(١) كذا فى الأصل .
(٢) كذا فى الأصل .
(٣) كذا فى الأصل .

فصنفت له كتاب « الحاصل والمحصول » فى قريب من عشرين مجلدة .

وصنفت له فى الأخلاق كتاباً سميته كتاب « البر والإثم » وهذان الكتاب لا يوجدان إلا عنده ، فلم يعر أحداً ينسخ منهما .

ثم مات والدى وتصرفت بى الأحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ، ودعتنى الضرورة إلى الإخلال[1] بـ « بخارى » والانتقال إلى « كركانج » .

وكان « أبو الحسين السهلى » المحب لهذه العلوم ، بها ، ووزيراً ، وقدمت إلى الأمير بها ، وهو « على بن مأمون » ؛ وكنت على زى الفقهاء إذ ذاك ، بطيلسان وتحت الحنك[2] وأثبتوا لى مشاهدة دارّةً بكفاية مثلى .

ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى « نسا » ومنها إلى « بارود » ومنها إلى « طوس » ومنها إلى « شقان » ومنها إلى « سمنيقان » ومنها إلى « جاجرم » رأس حد « خراسان » ومنها إلى « جرجان » .

وكان قصدى الأمير « قابوس » فاتفق فى أثناء هذا أخذ « قابوس » وحبسه فى بعض القلاع ، وموته هناك .

ثم مضيت إلى « دهستان » ومرضت بها مرضاً صعباً ، وعدت إلى « جرجان » فاتصل « أبو عبيد الجوزجانى » بى وأنشأت فى حالى قصيدة ، فيها بيت القائل :

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلى ثمنى عدمت المشترى

* * *

قال « أبو عبيد الجوزجانى » صاحب الشيخ الرئيس ، فهذا ما حكى لى الشيخ من لفظه ، ومن ههنا شاهدت أنا من أحواله .

كان بـ « جرجان » رجل يقال له « أبو محمد الشيرازى » يحب هذه العلوم ، وقد اشترى للشيخ داراً فى جواره ، وأنزله بها ، وأنا أختلف إليه فى كل يوم ، أقرأ « المجسطى » وأستملى المنطق .

فأملى علىّ « المختصر الأوسط » فى المنطق . وصنف لـ « أبى محمد الشيرازى » كتاب « المبدأ والمعاد » وكتاب « الأرصاد الكلية » وصنف هناك كتباً كثيرة ، كـ « أول القانون »

---

(١) كذا فى الأصل .

(٢) كذا فى الأصل .

و « مختصر المجسطى » وكثيراً من الرسائل ، ثم صنف فى «أرض الجبل » بقية كتبه .

وهذا فهرست كتبه : « كتاب المجموع » مجلدة ، « الحاصل والمحصول » عشرون مجلدة . « الإنصاف » عشرون مجلدة ، « البر والإثم » مجلدتان « الشفاء » ثمان[1] عشرة مجلدة ، « القانون » أربع عشرة مجلدة . « الأرصاد الكلية » مجلدة ، كتاب « النجاة » ثلاث مجلدات « الهداية » مجلدة ، « الإشارات » مجلدة كتاب « المختصر الأوسط » مجلدة « العلائى » مجلدة ، « القولنج » مجلدة ، « لسان العرب » عشر مجلدات ، « الأدوية القلبية » مجلدة ، « الموجز » مجلدة ، « بعض الحكمة المشرقية » مجلدة[2] « بيان ذوات الجهة » مجلدة ، كتاب « المعاد » مجلدة ، كتاب « المبدأ والمعاد » مجلدة ، كتاب « المباحثات» مجلدة .

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

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

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

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

---

(١) كذا فى الأصل .

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

ثم اتفقت أسباب أوجبت الضرورة لها خروجه إلى « قزوين » ومنها إلى « همدان » واتصاله بخدمة « كذبانويه »[١] والنظر فى أسبابها .

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

وصار من ندماء الأمير ، ثم اتفق نهوض الأمير إلى « قرمسين » لحرب « عناز » وخرج الشيخ فى خدمته[٢] ثم توجه نحو « همدان » منهزماً راجعاً . ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها . ثم اتفق تشويش العسكر عليه . وإشفاقهم منه على أنفسهم ، فكبسوا داره ، وأخذوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع ما كان يملكه ، وسألوا الأمير قتله فامتنع منه ، وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم ، فتوارى فى دار الشيخ « أبى سعيد بن دخدوك » أربعين يوماً ، فعاود الأمير « شمس الدولة » « القولنج » وطلب الشيخ ، فحضر مجلسه ، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته ، وأقام عنده مكرماً مبجلاً ، وأعيدت الوزارة إليه ثانياً .

ثم سألته أنا شرح كتب « أرسطو طاليس » فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك فى ذلك الوقت ، ولكن إن رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندى من هذه العلوم ، بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك ؛ فرضيت به .

فابتدأ بـ « الطبيعيات » من كتاب سماه « الشفاء »[٣] وكان قد صنف الكتاب

---

(١) كذا فى الأصل .

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

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

[. . . فإن غرضنا فى هذا الكتاب ، الذى نرجو أن يمهلنا الزمان إلى ختمه ، ويصحبنا التوفيق من الله فى نظمه ، أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول فى العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين . . .
ولا يوجد فى كتب القدماء شىء بعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا . . .
ثم رأيت أن أتلو هذا الكتاب بكتاب آخر ، اسميه « كتاب اللواحق » يتم مع عمرى ، ويؤرخ=

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

فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وهيئ مجلس الشراب بآلاته ، وكنا نشتغل به[1].

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

ثم توجه « شمس الدولة » إلى « طارم » لحرب الأمير بها ، وعاوده « القولنج » قرب ذلك الموضع ، واشتد عليه ، وانضاف إلى ذلك أمراض أخر ، جلبها سوء تدبيره ، وقلة القبول من الشيخ . فخاف العسكر وفاته ، فرجعوا به طالبين « همدان » فى « المهد » فتوفى فى الطريق فى « المهد » .

ثم بويع ابن شمس الدولة ، وطلبوا استيزار الشيخ ، فأبى عليهم ، وكاتب « علاء الدين » سراً ، يطلب خدمته والمصير إليه ، والانضمام إلى جوانبه ، وأقام فى دار « أبى طالب العطار » متوارياً ، وطلبت منه إتمام كتاب « الشفاء » فاستحضر أبا غالب ، وطلب الكاغد والمحبرة ، فأحضرها ، وكتب الشيخ فى قريب من عشرين جزءاً ، على الثمن بخطه ، رؤوس المسائل ، وبقى فيه يومين ، حتى كتب رؤوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ

= بما يفر منه فى كل سنة ، يكون كالشرح لهذا الكتاب ، وكتفريع الأصول فيه ، وبسط الموجز من معانيه .

ولى كتاب غير هذين الكتابين أوردت فيه الفلسفة ، على ما هى فى الطبع ، وعلى ما يوجبه الرأى الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره ، وهو كتابى فى « الفلسفة المشرقية »

وأما هذا الكتاب فأكثر بسطا ، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة .

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

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

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

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

ثم اتهمه « تاج الملك » بمكاتبته « علاء الدولة » فأنكر عليه ذلك ، وحث فى طلبه ، فدل عليه بعض أعدائه ، فأخذوه وأدوه إلى قلعة يقال له[1] « فردجان » وأنشأ هناك قصيدة منها :

دخولى باليقـــين كما تراه وكل الشك فى أمر الخروج

وبقى فيها أربعة أشهر ، ثم قصد « علاء الدولة » « همدان » وأخذها وانهزم « تاج الملك » ومر إلى تلك القلعة بعينها ، ثم رجع « علاء الدولة » عن «همدان» وعاد « تاج الملك » و« ابن شمس الدولة » إلى « همدان » وحملوا معهم الشيخ إلى همدان » ونزل فى دار « العلوى » واشتغل هناك بتصنيف المنطق ، من كتاب « الشفاء » .

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

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

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

---

(١) كذا فى الأصل .

أشياء لم يسبق إليها ، وأورد فى « أوقليدس» شبهاً ، وفى « الإثمار طيق » خواص حسنة ، وفى « الموسيقى » مسائل غفل عنها الأولون .

وتم الكتاب المعروف بـ « الشفاء » ماخلا كتابى « النبات » و« الحيوان » فإنه صنفهما فى السنة التى توجه فيها « علاء الدولة » إلى « سابور خواست » فى الطريق . وصنف أيضاً فى الطريق كتاب « النجاة » .

واختص بـ « علاء الدولة » وصار من ندمائه إلى أن عزم « علاء الدولة » على قصد « همدان » وخرج الشيخ فى الصحبة[1] . فجرى ليلة بين يدى « علاء الدولة » ذكر الخلل الحاصل فى التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة ، فأمر الأمير الشيخ الاشتغال برصد هذه الكواكب ، وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه ، وابتدأ الشيخ به ، وولانى اتخاذ آلاتها ، واستخدام صناعها ، حتى ظهر كثير من المسائل ، فكان يقع الخلل فى أمر الرصد ، لكثرة الأسفار وعوائقها وصنف الشيخ بـ « أصبهان » « الكتاب العلائى » .

وكان من عجائب أمر الشيخ أنى صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة ،

فما رأيته إذا وقع له كتاب مجلد ، ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه ، والمسائل المشكلة ، فينظر ما قاله مصنفه فيها ، فيتبين مرتبته فى العلم ، ودرجته فى الفهم .

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

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

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

أحدها : على طريقة ابن العميد .

والآخر : على طريقة الصابى .

---

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

والآخر : على طريقة الصاحب .

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

ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذى حمله عليه ، ما جبهه به فى ذلك اليوم ، فتنصل واعتذر إليه .

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

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

من ذلك أنه صدع يوما ، فتصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه ، وأنه لا يأمن ورماً يحصل فيه ، فأمر بإحضار ثلج كثير ، ودقه ولفه فى خرقة ، وتغطية رأسه بها ، ففعل ذلك حتى قوى الموضع ، وامتنع عن قبول تلك المادة ، وعوفى .

ومن ذلك أن امرأة مسلولة بـ« خوارزم » أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى « الجانجبين » السكرى ، حتى تناولت على الأيام مقدار مائة مَنٍّ ، وشفيت المرأة .

وكان الشيخ قد صنف بـ« جرجان » « المختصر الأصغر » فى المنطق ، وهو الذى وضعه بعد ذلك فى أول « النجاة » .

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

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

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

ثم خرج « أبو القاسم » وأمر الشيخ بإحضار البياض ، وقطع أجزاء منه ، فشدت خمسة أجزاء ، كل واحد منها عشرة أوراق ، بالربع الفرعونى ، وصلينا العشاء ، وقدم الشمع ، فأمر بإحضار الشراب[1] ، وأجلسنى وأخاه ، وأمرنا بتناول الشراب ، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل ، وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل حتى غلبنى وأخاه النوم ، فأمرنا بالانصراف ، فعند الصباح قرع الباب ، فإذا رسول الشيخ يستحضرنى ، فحضرته وهو على المصلى[2] ، وبين يديه الأجزاء الخمسة ، فقال : خذها ، وسر بها إلى الشيخ « أبى القاسم الكرمانى » وقل له : استعجلت فى الأجوبة عنها ، لئلا يتعوق « الركابى » فلما حملته إليه تعجب كل العجب ، وصرف الفيج[3] ، وأعلمهم بهذه الحالة ، وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس .

ووضع فى حال الرصد آلات ما سبق إليها ، وصنف فيها رسالة ، وبقيت أنا ثمان[4] سنين مشغولا بالرصد ، وكان غرضى تبيين ما يحكيه بطليموس عن قصته فى الأرصاد ، فتبين لى بعضها .

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

وكان الشيخ قوى[5] القوى كلها . وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية ، أقوى وأغلب ، وكان كثيراً ما يشتغل به ، فأثر فى مزاجه ، وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه ، حتى صار أمره فى السنة التى حارب فيها « تاج الدولة » « تاش فراش » على « باب الكرخ » إلى أن أخذ الشيخ « قولنج » ولحرصه على برئه ، إشفاقاً من هزيمة يدفع

---

(١) قد علمت رأينا فى ذلك ، فيما سبق هامش ص ٨٧ ، ٩١ .
(٢) انظر بربك كيف يجتمع شرب وصلاة .
(٣) الجماعة . وقد يطلق على الواحد ، فيجمع على « فيوج » .
(٤) كذا فى الأصل .
(٥) كذا فى الأصل .

إليها ، ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض ، حقن نفسه فى يوم واحد ، ثمان[١] كرات ، فتقرح بعض أمعائه ، وظهر به « سحج »[٢] وأحوج إلى المسير مع « علاء الدولة » فأسرعوا نحو « إيدج » فظهر به هناك « الصرع » الذى قد يتبع علة « القولنج » ومع ذلك كان يدبر نفسه ، ويحقن نفسه ، لأجل « السحج » ولبقية « القولنج » .

فأمر يوماً باتخاذ دانقين من بزر « الكرفس » فى جملة ما تحتقن به وخلطه بها ، طلباً لكسر الرياح ، فقصد بعض الأطباء الذى كان يتقدم هو إليه بمعالجته ، وطرح من بزر الكرفس خمسة دراهم ، لست أدرى أعمداً فعله ، أم خطأ ؟ لأننى لم أكن معه ، فازداد السحج به ، من حدة ذلك البزر ، وكان يتناول « المثرود » بـ« طوس » لأجل « الصرع » فقام بعض غلمانه ، وطرح شيئاً كثيراً من الأفيون فيه ، وناوله فأكله ، وكان سبب ذلك خيانتهم فى مال كثير من خزانته ، فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أعمالهم

ونقل الشيخ كما هو إلى « أصفهان » فاشتغل بتدبير نفسه ، وكان من الضعف بحيث لايقدر على القيام ، فلم يزل يعالج نفسه ، حتى قدر على المشى ، وحضر مجلس « علاء الدولة » لكنه مع ذلك لايتحفظ ، ويكثر التخليط فى أمر المجامعة ، ولم يبرأ من العلة كل البرء ، فكان ينتكس ويبرأ كل وقت .

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

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

وكان موته فى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ٤٢٨ .

وكانت ولادته فى سنة خمس وسبعين وثلثمائة ٣٧٥ .

هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس .

وقبره تحت السور من جانب القبلة من « همدان » وقيل : إنه نقل إلى « أصفهان » ودفن فى موضع على باب « كونكنبد » .

---

(١) كذا فى الأصل .

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

ولما مات ابن سينا من « القولنج » الذى عرض له ، قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالحبس مات أخس الممات
فلم يشف ما ناله بـ « الشفا » ولم ينج من موته بـ « النجات »

وقوله بـ « الحبس » يريد إنجاس البطن من « القولنج » الذى أصابه ، و« الشفاء » و« النجاة » يريد الكتابين من تأليفه وقصد بهما الجناس فى الشعر .

* * *

ومن كلام الشيخ الرئيس :

وصية
أوصى بها بعض أصدقائه
وهو « أبو سعيد بن أبى الخير » الصوفى

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

ففى كل شىء له آية تدل على أنه الواحد

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

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

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

وخير العمل ما صدر عن خالص نية ، وخير النية ما ينفرج عن جناب علم .

والحكمة أم الفضائل ، ومعرفة الله أول الأوائل [إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ، وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ]

ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكمالها الذاتى ، فيحرسها عن التلطخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس الموادية ، التى إذا بقيت فى النفس المزينة كان حالها عند الانفعال ، كحالها عند الانفصال ؛ إذ جوهرها غير مشاوب ولا مخالط .

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

وكذلك يهجر الكذب قولا وتخيلا ، حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، وتصدق الأحلام والرؤيا .

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

أما المشروب[1] فأن يهجر شربه تلهياً ، بل تشفياً وتداوياً .

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

ثم لايقصر فى الأوضاع الشرعية ، ويعظم السنن الإلهية ، والمواظبة على التعبدات البدنية ، ويكون دوام عمره ، إذا خلا وخلص من المعاشرين ، تطربه الزينة فى النفس ، والفكرة فى الملك الأول وملكه ، وكيس النفس عن عيار الناس ، من حيث لايقف عليه الناس ، عاهد الله أن يسير بهذه السيرة ، ويدين بهذه الديانة ، والله ولى الذين آمنوا ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

ومن شعر الشيخ الرئيس .

قال فى النفس ، وهى من أجل قصائده وأشرفها :

---

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

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاءُ ذاتُ تعـزُّز وتمنـع
محجوبةً عن كل مقلة عارف ... وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربمـا ... كرهت فراقك وهى ذات تفجع
ألفت وما سكنت ، فلما واصلت ... ألفت مجـاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهـودًا بالحمى ... ومنـازلاً بفراقها لم تقنـع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها ... عن مبم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت ... بين المعـالم والطلول الخضع
تبكى وقد ذكرت عهودًا بالحمى ... بمـدامع تهمى ولـما تقلع
وتظل ساجحة على الدمن التى ... درست بتكرار الرياح الأربع
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها ... قفص عن الأوج الفسيح المَرْبَع
حتى إذا قرب المسير من الحمى ... ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
وغـدت محالفة لكل مخلف ... عنها حليف التُّرْبِ غير مُشَيَّع
سجعت وقد كُشِف الغطاءُ فأبصرت ... ما ليس يدرَك بالعيون الهجع
وغدت تُغَرِّدُ فوق ذروة شاهق ... والعلم يرفع كل من لم يُرفع
فلأى شىء أهبطت من شاهق ... عال إلى قعر الحضيض الأوضع؟
إن كان أهبطها الإله لحكمة ... طويت على الفذ اللبيب الأروع
وهبوطها إن كان ضربة لازب ... لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمـة بكل خفية ... فى العالمين ، فخرقها لم يرقع
وهى التى قطع الزمان طريقها ... حتى لقد غربت بغير المطلع
فكأنهـا برق تألق بالحمى ... ثم انطوى فكأنه لم يلمع

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

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

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

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

والفلاسفة يشعرون بشىء لا يستطيعون معرفته ، فيصفونه كما يتصورونه ، ويجاريهم الشعراء فى التصور ، ويفوقونهم فى الوصف]

وهذه هى قصيدة شوقى :

ضُمِّى قناعك يا سعادأو ارفعى ... هـذى المحاسن ما خلقن لبرقع

الضاحيات الضاحكات ودونها ... ستر الجلال وبعد شأو المطلع

يا دميـةً لا يستزادجمالها ، ... زيديه حسن المحسن المتبرع

ماذا على سلطانه من وقفـة ... للضارعين وعطفـة للخشع

بل ما يضرك لو سمحت بجلوة ... إن العروس كثيرة المُتطلِّع

ليس الحجاب لمن يعز مناله ... إن الحجـاب لهيِّنٍ لم يُمْنع

أنت التى اتخذ الجمالُ لعزه ... من مظهر ، ولسره من موضع

وهو الصَّناع يصوغ كل دقيقة ... وأدقُّ منك بنـانُه لم تصنع

لمستك راحته ومسَّك روحه ... فأتى البديع على مثال المبدع

اللهَ فى الأحبـار من متهالك ... نِضْوٍ ومهتوك المسوك مُصَرَّع

من كل غـاوٍ فى طويَّة راشد ... عاصى الظواهر فى سريرةِ طيِّع

يتوهَّجُون ويطفئُـون كأنهم ... سُرُجٌ بِمُعترَكِ الرياح الأربع

علموا فضاق بهم وشقَّ طريقُهم ... والجاهلون على الطريق المَهيع
ذهب «ابن سينا» لم يفز بك ساعة ... وتولَّت الحكماء لم تتمتَّع
هذا مقامٌ كلُّ عزٍّ دُونهُ ... شمس النهار بمثله لم تطمع
فَ«محمد» لك، و«المسيح» ترجَّلا ... وترجلت شمس النهار ليوشع
ما بال «أحمد» عَيَّ عنك ببيانه ... بل ما لـ«عيسى» لم يقل، أو يدَّع
ولسان «موسى» انحل إلا عقدة ... من جانبيك علاجُها لم يَنجع
لما حللت بـ«آدم» حَلَّ الحُبى ... ومشى على الملإِ السجودِ الرُّكَّع
وأرى النبوة فى ذراك تكرمت ... فى «يوسف» وتكلمت فى «المرضَع»
وسقت «قُريش» على لسان «محمد» ... بالبابلى من البيان المُمْتِع
ومشت بـ«موسى» فى الظلام مشردًا ... وحَدَتْه فى قلل الجبال اللمَّع
حتى إذا طُويت ورثتِ خِلالها ... رُفع الرَّحيقُ وسرُّهُ لم يُرفَع
قسمت منازِلكَ الحظوظُ.فَمنزلا ... أترَعنَ منكِ ومنزلا لم تَترع
وخليَّة بالنحل منك عميرة ... وخليـة معمورة بـ«التُّبَّع»
وحظيرةٌ قد أُودِعتْ غُرَرَ الدُّمَى ... وَحَظِيرَةٌ «محرومة» لم تودَع
نظر «الرئيسُ» إلى كمالكِ نظرة ... لم تَخلُ من بَصرِ اللبيب الأروع
فرآه منزلة تَعَرَّضُ دُونَهـا ... قِصرُ الحياة وحال وشك المصرع
لولا كمالُك فى «الرئيس» ومثلِه ... لم تَحْسُن الدُّنيا ولم تترعْرَع
اللهُ ثبَّت أرضَـه بِدعائم ... هم حائِط. الدنيـا وركن المجمعِ
لوْ أنَّ كُلَّ أخى يَراعٍ بالغٌ ... شأْوَ «الرئيس» وكلَّ صاحب مبْضَع
ذهبَ الكمالُ سُدًى وضَاع محلُّه ... فى العـالمِ المُتَفاوِتِ المُتنوِّع

* * *

يانَفسُ، مثلُ الشَّمس أنتِ، أشِعَّةٌ ... فى عـامرٍ، وأشعَّةٌ فى بَلْقَـع

فإذا طوَى اللهُ النَّهارَ ، تَراجَعت ... شَتَّى الأَشِعَّة ، فالْتقَتْ فى المَرْجِع
لَمَّا نُعيتِ إلى الْمَنازلِ غُودِرَت ... دَكًّا ، ومثلُكِ فى المنازلِ مَا نُعِى
ضَجَّتْ عَليك مَعالِماً ، ومَعاهدًا ... وبكَتْ فِرَاقَك بالدُّموعِ الهُمَّع
آذنْتَها بِنَوًى ، فقالتْ : ليتَ لمْ ... تَصِلِ الحِبالَ ، ولَيتَها لم تُقطع
ورِداء جُثْمانٍ لبسْتِ مُـرَقَّمٍ ... بيد الشباب على المشيب مُرَقَّع
كمْ بِنتِ فيهِ ، وكَم خَفيت كأنَّه ... ثوبُ المُمثِّل ، أو ثيـابُ المرفع
أسْمتِ من دِيباجِه ، فنزعته ... والخزُّ أكفانٌ إذا لم يُنزَعِ
فزِعت ، وما خفِيتْ عليها غايةٌ ... لكنَّ من يرِد القيامةَ يفزع
ضرَعت بأدمُعها إليكِ ، وما درت ... أنَّ السفينةَ أقلعت فى الأدمُع
أنتِ الوفيَّةُ ، لاالذِّمامُ لَديْكِ ، مذ ... مومٌ ، ولا عهدُ الهوَى بمُضيِّع
أزمعتِ فانهلَّتْ دُموعُكِ رِقَّةً ... ولو استطعتِ إقامةً لم تُزْمعى
بان الأَحبَّةُ يومَ بَينِكِ كُلُّهم ... وذهبتِ بالماضى ، وبالمُتوقَّع

* * *

ولم يترك هذا المجال الشعرى الفلسفى ، للفيلسوف الشاعر ، ابن سينا ، والش الفيلسوف أحمد شوقى وحدهما ينفردان به ، ويرددان فى جنباته ألحانهما الفلسفية الشع بل زاحمهما فيه شاعر فيلسوف آخر ، هو عادل الغضبان . فقد فاضت شاعريته القصيدة الرائعة التى يمهد لها — فى عدد أبريل سنة ١٩٥٢ من « مجلة الكتاب » نشرت فيه القصيدة — بقوله :

[. . . غير أننا لم نجر فيها على مذهبه — يعنى ابن سينا — فى النفس بل ذهبنا إلى أن الله سبحانه وتعالى — وهو مثال الكمال — قد خلق الإنسان كا ويتجلى كمال الإنسان فى اتحاد النفس والجسد ، وهما اللذان خلقهما الله أما قصة النفس الآثمة فلا يخفى أنها من معتقدات الهند القديمة .

وأحرِ بها أن تكون رمزاً إلى قصة أبينا آدم ، فى عصيانه وطرده من الفردوس].

وهذه هى القصيدة :

ورقاء ، يا صنو الملائك ، رجّعى نغم الهوى، وبحمد ربك فاسجعى
وتخايلى بالأجملين : عقيرةٍ تسبى ، وثوبٍ بالجمال مرصّع
قال الرئيس ، وقال عنك سليفه : مخلوقةٌ أنثى ، ولم تتورع
فأذاقها الرحمن سوط عذابه ورمى بها فى حالكات الأربع
جسدٌ براه الله سجناً للتى أنثى فعاشت فى خراب بلقع
نزلته فافتقدت به آى الحجى وأحالها النسيان وجه مقنّع
فإذا بكيتِ فمن أسى وتوجع وإذا حننت فمن جوًى وتفجع
حاشا ، فما خلق الإلهُ عبادَه مزقاً ، وسوّاها بكف مرقّع
الله خصكِ بالجمال مُلَألِئًا فى الريش منك وفى الصُّداح الأبرع
خُلِقَا معاً ، وبدا كمالُكِ فيهما يُزجِى الدليل على كمالِ المُبدِع
سبحان من بدع السماء وشادها ملكوتَ أبْرارٍ ، وجنّةَ خُشّع
وأحاط قائم عرشه بملائك من قائمينَ على الصلاة ، ورُكّع
نشروا على دَرَج الجنان أشِعّةً مجلوةٍ بِسَنَى الإلَهِ الأسطع
حتّى ارتدى بالكبرياء زعيمُهم وصَبا إلى عرش العلىِّ الأرفع
فكبا وطُغْمته العصاةَ وأبْدِلوا نارَ الجحيم من النعيم المُمْرِعِ
كانوا النجومَ النيّراتِ ، فأصبحوا سُجَنَاء فى ظُلماتِ لَيْلٍ أسْفَع
مُتَقلّبين عـلى مَجَامِرِ إثْمِهمْ ومُصَفّدِين بِكُلِّ أرْقَم مُوجع
يَتَحَرّقُون إلى السّنا فيصدّهم عن نَبْعِهِ الفيّاضِ ربُّ المَنْبَع
أغْضَى عن الملأِ الأثِيمِ وشَاقَهُ أن يَصْنَعَ الإنسانَ أجمل مَصنع
جبل التراب ، وقدّ منهُ أضلُعاً كَمُلَت ، وبثّ الرُّوح بينَ الأضلع
حتى إذا نفَض اليدين ، رنا إلى بشرٍ سوىٍّ بالبهاء مُوشّع
سطع الجمَالُ بكُلِّ جارحةٍ به وجَرى بأجنُح رُوحه المُترفّع

فأحَلَّه بالصَّـــدر مِن فِرْدوسهِ ... وأقامه مَلكَ الخلائق أجْمع
يَنْهى ويـأمـــرُ والعوالمُ كلُّها ... خدمٌ ، تُلبِّى ما يقول ويدّعى
يقتاتُ من ثَمر الجنان،ويستقِى ... من كوْثَرٍ ، مترقرِق ، متدفِّع
أغواه إبليسٌ ، وأوغَرَ صدره ... فغوى ، وقال : أنال كلَّ مُمنَّع
فجنى المحارمَ ، وانتشى ، وصحا على ... صوتٍ ، يُجلجِل بالرُّعود ، مُروِّع
ناداهُ من عالى الذُّرى : يا كافرًا ... بالخُلد والنُّعمى دعوتُك فاسمع
أغربْ عن الفردوس،واضرب فى اللِّوى ... واسكن بوادٍ بالمدامع مترع
وانصبْ ،وشُقَّ الصخرَواستجد الثرى ... واظفر بخبزك ناضجاً بالأدمُع
بدِّلت بالسعد الشقاء ، فعش به ... وملأت كأسك بالأذى ، فتجرَّع
هذا قصاصُكَ فى الحياةِ ،فإن تَمت ... فلسوْف يرْميك الجحيمُ بأفظع
لكن سأهديك السبيلَ بصفوةٍ ... من أنبيائى المرسلين ، وتبَّعى
فإذا اهتديت فجنتى لكَ مرْبعٌ ... وإذا ضللت خَسِرت أطيبَ مرْبع
فِردوْسك المفقود ،فاكسبهُ تُقمْ ... فيه إلى أبد الأبيدِ ، وترتع

* * *

أسطورةُ النفسِ الأثيمة قصةٌ ... نبتت على دِمن الزمـــان المهجع
أيامَ يرتعُ بالجهالة أهـــلُهُ ... ويدينُ بالأوْثان كلُّ سميدع
أوحى بها [بُوذَا] فسارت فى القُرى ... وسرت بأجنحةِ الرِّياح الأربع
وروتْ لها أن النفوسَ ظعائنٌ ... تبكى على وطنٍ أعزَّ مُضيَّع
تنفكُّ عن جسم وتلبسُ غيرَه ... حتى تعود إلى حماها الأمْنـــع

* * *

تلك الرِّوايةُ قصـــة آدمٍ ... فى فنِّها ، وختامها ، والمطلَع
النفسُ فى البدن المرقْرَق بالسَّنا ... كالشمس فى الكون البديع الأسنع

كلٌّ بصاحبه يبثُّ وقيده ... ويحفُّه بضيائه المتفـــرِّع
تنمو وآلتها ، وتدرُّج فى الحمى ... قدُماً ، وتدرجُ فى حمى مُترعرِع
وُهِبتهُ سفراً أبيض الصفحات ما ... تكتبْه فيهِ يد المدارك يطبع
تقنوهُ بكر سُلافةٍ لم تمتزج ... بعصارة الذِّكرَى ولَمْ تتشعشع
ولو أن بالتذْكار إدراكَ الْمنى ... ساويتُ بين أخى الحجَى والأَرقع
إن النُّفوس هى الكواكِب بعضُها ... باهى الضِّياء ، وبعضُها لم يلمع
مُتميِّزاتٌ بالفضائل والهدى ... مُترجِّحاتٌ بالفـوّاد الأَروع
عاشتْ تُكفِّرُ عن جريرةِ آدم ... فكأنّها قُرَبُ الشَّفِيعِ الاشفَع
يخبُو من الدُّنيا سعيرُ شقائِها ... فى يوم تهجُرها بطرف مُوَدِّع

* * *

سبحانك اللهمَّ أنت المبتدَى ... والمنتهى للعابدين الْخُضَّـــع

* * *

الإشارات والتنبيهات

لأبي علي بن سينا

obeikandl.com

obeikandl.com

المنطق

ويليه

الطبيعيات . ثم الإلآهيات . ثم التصوف

obeikandl.com

obeikandl.com

المنطق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى وفقنا لافتتاح المقال بتحميده ، وهدانا إلى تصدير الكلام بتمجيده ، وألهمنا الإقرار بكلمة توحيده . وبعثنا على طلب الحق وتمهيده ، والصلاة على المصطفين من عبيده ، خصوصاً على محمد وآله ، المخصوصين بتأييده .

وبعد فكما أن أكمل المعارف ، وأجلها شأناً ، وأصدق العلوم ، وأحكمها تبياناً ، هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية ، كذلك أشرف ما ينسب إلى الحقيقة واليقين من جملتها ، وأولاها بأن توقف الهمة طول العمر على قنيتها ، هو معرفة أعيان الموجودات المترتبة ، المبتدئة من موجدها ومبدئها ، والعلم بأسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية إلى غايتها ومنتهاها .

وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية ، التى تستعد باقتنائها النفوس البشرية .

وكما أن المتقدمين من الفائزين بها ، تفضلوا على من بعدهم بالتأسيس والتمهيد ، كذلك المتأخرون الخائضون فيها ، قضوا حق من قبلهم بالتلخيص والتجريد .

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

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

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

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

ولقد سألنى بعض أجلة الخلان ، من الأحبة الخلصان ، وهو المجلس الرفيع رئيس الدولة وشهاب الملة ، قدوة الحكماء والأطباء ، وسيد الأكابر والفضلاء ، بلغه الله ما يتمناه ، وأحسن منقلبه ومثواه ، أن أقرر ما تقرر عندى — مع قلة البضاعة ، وأودع ما قبض عليه يدى ، مع قصور الباع فى الصناعة — من معانى الكتاب المذكور ومقاصده ، وما يقتضى إيضاحه ، مما هو مبنى على مبانيه وقواعده ، مما تعلمته من المعلمين ، المعاصرين والأقدمين ، واستفدته من الشرح الأول المذكور ، وغيره من الكتب المشهورة ، واستنبطته بنظرى القاصر ، وفكرى الفاتر .

وأشير إلى أجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح ، مما ليس فى مسائل الكتاب بقادح ، وأتلقى ما يتوجه منها عليها بالاعتراف ، مراعياً فى ذلك شريطة الإنصاف ، وأغمض عما لا يجدى بطائل ، ولا يرجع إلى حاصل .

غير ملتزم فى جميع ذلك حكاية ألفاظه ، كما أوردها ، بل مقتصراً على ذكر المقاصد التى قصدها ؛ مخافة الإطناب ، المؤدى إلى الإسهاب .

وفى نيتى إن شاء الله أن أتوجه بحل مشكلات الإشارات بعد أن أتممه ، وأرجو أن يغفر لى ربى خطيئاتى ، ويعذرنى من يعثر على هفواتى ، وإنى للخطايا لمقترف ، وبالقصور والعجز لمعترف ، ومن الله التوفيق ، وإليه انتهاء الطريق . صدر الكتاب قول الشيخ رحمه الله :

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

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

---

(١) أفاد الفاضل الشارح أن هذه المعانى يمكن أن تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الإنسانية ، بحسب قوتيها :

النظرية

والعملية

بين حدّى النقصان والكمال .

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

وحصول (العقل المستفاد) أعنى العقود اليقينية ، التى هى غاية السلوك ، لايكون إلا بإلهامه الحق ، بتحيققه، فإن جميع ما يتقدمها من المقدمات وغيرها ، لايفعل فى النفس إلا إعداداً ما ، لقبول ذلك الفيض من مفيضه .

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

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

(٢) وأن يصلى على المصطفين من عباده لرسالته ، خصوصاً على محمد وآله . أيها الحريص على تحقق الحق : إنى مهدت إليك فى هذه « الإشارات والتنبيهات » أصولا وجملا من الحكمة ، إن أخذت الفطانة بيدك ، سهل عليك تفريعها ، وتفصيلها

ثم إنه إذا أمعن فى السلوك ، علم أنه لايقدر على السلوك إلا بهدايته تعالى إلى الطريق السوى .

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

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

وفى الحالة الثانية قريب منه .

وفى الحالة الثالثة أقل منه .

وإنما تختلف آراؤه بحسب استكماله قليلا ، قليلا .

فالشيخ عبر :

بالتوفيق والهداية والإلهام

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

ثم نبّه المتعلم بما افتتح به كتابه ، على أنه ينبغى له إذا دخل فى زمرة الطالبين ، أن يحمد الله تعالى على ما يتيسر له من التوفيق للخوض فى الطلب والسلوك ، ويسأله مايرجوه من الهداية والإلهام ، اليتم له بهما الوصول إلى المنتهى ، فائزاً بمطالبه .

(٢) أقول : الفروع لأصولها ، كالجزئيات لكلياتها .

مثاله : زيد وعمرو ، للإنسان .

والتفصيل لجملته ، كالأجزاء لكلها .

مثاله : زحل والمشترى ، للمتحيرة .

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

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

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

(٣) أقول : الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة فى تعلم سائر العلوم .

وأما الطبيعة فهى المبدأ الأول لحركة ما هى فيه — أعنى الجسم الطبيعى — ولسكونه بالذات .

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

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

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

وذلك لكونه مشتملا على بيان أكثر مباديها الموضوعة فيها ، والعلم بالمبادئ أقدم من العلم بما له المبادئ .

وإنما عنى الشيخ بقوله : [وما قبله]

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

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

وما ذكره الفاضل الشارح :

من كون الإلهى متأخراً عن الطبيعى ، فى التعليم ، بحسب الأغلب ، إلا أن الشيخ

. . . . . .

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

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

وإنما خالف ههنا فى ترتيب المسائل ، وخلط أحد العلمين بالآخر ، حسبما تقتضيه السياقة التى اختارها .