

المنطق السينوي

عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا

د. جعفر آل ياسين



المنطق السينوي

عرض ودراسة لنظرية المنطقية عند ابن سينا



دار و مكتبة البصائر
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت

009613210986 - 009611547698

Email: iraqsms@gmail.com

Email: iraqsms@windowslive.com

Email: iraqsms@ymail.com

www.daralbasaer.com

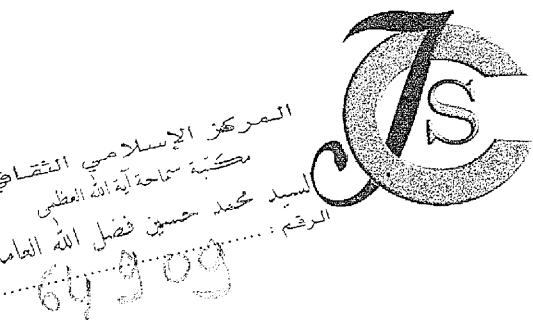
طبع في لبنان

٢٩
م

د. جعفر آل ياسين

المنطق السينيوي

عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا



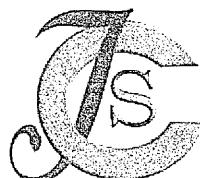
المركز العلمي العراقي - بغداد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الكتاب	المنطق السينيوي
المؤلف	د. جعفر آل ياسين
دار النشر	دار ومكتبة البصائر - بيروت - لبنان
الطبعة	الاولى
تاريخ الطبع	2012

الإخراج الفني ليث عباس علي

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد 537 لسنة 2012
جميع الحقوق محفوظة للمركز العلمي العراقي



البريد الإلكتروني

sci.studies@yahoo.com

جامعة بغداد
الكلية للعلوم
قسم الدراسات العلمية

الإهداء

إلى ولدي حيدر ...

بسمة أمل وطموح

تصدير 15 - 17

الفارابي وابن سينا رائدا المنطق في الاسلام- ابن سينا ثمرة من ثمرات الفارابي- عصر تميّز بالعقلانية والتطرف العقائدي- المنطق هو السبيل للحكم على هذا التطرف- إنه العلم الذي يؤدي بالانسان الى مرحلة (البرهان)- اتصف المنطق بدلاته الخاصة منذ نشأته وحتى اليوم- محاولة المؤلف في كشف هذا الجانب من المنطق السينوي.

تمهيد 19 - 31

ما هو الجديد في المنطق العربي؟- تأثيره بالمنطق الارسطوطالي- إنَّ هذا التأثير لا ينفي جديد المنطق العربي- أحكام الغربيين على الفكر العربي كانت ظالمة- ابتكار المناطقة العرب سيكون هو الصلة بين القديم والحديث- أثر الشرائح على المنطق العربي- مفهوم الأصالة التي يقصدها المؤلف- أمثلة من هذه الأصالة- موقف المنطق العربي من دلالة نظيرة التعريف وحساب القضايا ونظرية المجموعات.

المنطق الصوري استعan بالصورة والمادة معاً- مفهوم الارغاتون عند صاحب المنطق- تطور هذا المفهوم- موقف الفارابي من (علم البرهان)- أخذ ابن سينا موقف- انتباع ذلك على الصلة بين الفلسفة والمنطق- اختلاف الحكم على هذه الصلة- موقف ابن سينا من الدلالتين- اهتمامه بفلسفة المعاني- نقود وآراء.

البدء مع ابن سينا- تأثيرات فرفوريوس الصوري- الغاية من المدخل وعلاقته بكتاب المقولات- سعة التخطيط السينوي للمدخل- إنه دراسة موسعة لنظرية التعريف بالإضافة إلى شرحه للكليات الخمس- افتتاح ابن سينا الذهني وعمق نظرته إلى الكليات الخمس.- إن العلم تصور وتصديق، وغاية المنطق أن يفيد منها- النظر في الألفاظ ودلالتها وأهمية المعاني- الألفاظ منها مركبة ومنها مفردة- اهتمام المنطق بالألفاظ الكلية- دلالة الألفاظ الذاتي وعلاقته بالماهية- اللفظ الكلي المفرد له ثلاثة دلالات- الفرق بين الذاتي والعرضي- ارتباط ذلك بدلاله الألفاظ: المطابقة واللازم والتضمن.

أهمية التعريف- الفرق بين التعريف الحقيقى والتعريف اللغزى- التباين بين مفهوم الحد ودلالة التعريف - صفات الحد- أنواع الحدود- الرسم دلالته ومنطوقه- الخطأ الذي يقع في التعريف والرسم- سبق ابن سينا لباسكار الفرنسي في تحديد هذا الخطأ- النوع ودلالته- الجديد في الموقف السينوي- رسوم النوع الثلاثة- رأى الفيلسوف في مشكلة الوجود الحقيقى والاسمي للكليات- توافقيته في هذا الرأى وابتكاره الجديد.

الفصل- أهميته ومفهومه- الفصل نوعان: عام وخاص- ومنه خاص الخاص- استعمال دلالته الخاصة على جهتين- الخاصة هي (الوسط) في رأى الفيلسوف- الخواص أربعة أقسام- الخاصة لازمة لجميع الانواع- الخاصة لا تدخل تحت التعريف ولا دالة ذاتية لها.

العرض العام- مؤشرات دلالته هي المقولات التسع المقولات على الجوهر- المشاركات والمبادرات والتقويم العام للموقف السينوي... المقولات هي الاجناس العليا- الجديد في مقولات ابن سينا- اين نضع المقولات؟ مع علم المنطق أم الميتافيزيقا- رأي الفيلسوف في المشكلة- رأي الاستاذ أبلت في الموضوع- عدديه المقولات- اختلاف الفلاسفة حول هذه العددية.

أهداف البحث في المقولات- حذر من الخلط بين مقوله الجوهر والاعراض- مفهوم الأجناس العالية: هل هي جنس واحد أم عدة أجناس؟- في رأي ابن سينا انها كثيرة- انواعها ودلالة هذه الانواع- أثر القبلية والبعدية في التمييز بين هذه الانواع- اسم الموجود لا يقع على المقولات العشر بالتوافق- الحركة والصورة والمادة وعلاقتها بالمقولات. حقيقة الجوهر كمقدمة أصلية- اختلاف الرؤية حول هذه الحقيقة- اصناف الجوهر ودرجاته- خواص هذه المراتب- الجوهر لا ضد له.

المقولات الاخرى- الكم هو ما يقبل القياس- الكم منه متصل ومنه كم منفصل- دلالة الكم ذي الوضع- لا ضدية في الكم- الكيف ودلالته- الكيف أشهر دلالة من الكيفية- الكيفية- هيئة قارة- المفهوم من كونها قارة- الظواهر الاربع للكيفيات- أنواع الكيفيات: الأولية والثانوية- نقد ابن سينا لموافق بعض الشرائح. مقولتا الأين ومتى ودلالتهما- الأين منه حقيقي ومنه غير حقيقي- منه ذاتي ومنه اضافي- علاقة المقولتين بالزمان- عدم صلاحيتهما للترتيب.

المتقابلات (ما بعد المقولات)- المقصود من هذا المصطلح- مضمون دلالة المتقابلات هو التقابل والتقدم والمعينة والحركة

والملك- مفهوم التقابل المنطقي في أربعة أنماط- المضاد والمضاف والفرق بينهما- حقيقة الاصدад ودلاتها- مفهوم التلازم منطقياً- تبain هذا المفهوم- المقصود بالمعيّنة- تقويم عام للموقف السينوي.

مقدمة في منطق القضايا 75 - 83

اهتمام ابن سينا بمنطق الاستدلال الاستباطي ومنه القياس- القياس ينبغي أن تقدمه (العبارة)- البدء ببناء كتاب العبارة- المحتوى العام لمباحث العبارة- المقارنة بينه وبين ارسطوطاليس- غزاره المادة السينوية في الكتاب.

المفهوم العام للعبارة يبدأ مع معرفة التناسب بين الألفاظ والتصورات- دلالة الصوت والفعل والمعنى- الكتابة لا بد لها من ألفاظ- دلالة الاسم والكلمة- الارتباط الزمني بينهما- اصناف القضايا في العبارة- التركيب الخبري: الحملي والشرطـي- مشكلات الايجاب والسلب والنفي- تقابل العبارة في المعنى والاضافة وفي القوة والفعل وفي الجزء والكل وفي الزمان.

قياس واستدلال قياسي 85 - 125

مفهوم القياس- إنه ضرب من الاستدلال الاستباطي- علاقة منطق القضايا بالدراسات المنطقية المعاصرة- الموقف من القياس عند القدماء والمحدثين- نقد السهروردي لأضراب القياس- نظرية القياس السينوي- معرفة صادقة يقينية- الأخذ بدلالة الاستقراء الكامل- المفارقة بين الاستقراء الكامل والاستقراء الناقص- العلماء العرب أدركوا بعمق طبيعة التجربة في الاستقراء في بناء المعرفة التجريبية.

القياس يمثل عملية عقلية خالصة- القياس يتضمن مقدمتين وحدهاً ونتيجة- رأى مناطقة بوررويال في القياس- المنطق الاستدلالي يعتمد الحدّ الأوسط بالضرورة- طبيعة هذا الحدّ- علاقته بالمقدمتين الكبرى والصغرى- صفة هذه العلاقة: أهي صلة (ما صدق) أو صلة (مفهوم)؟- البناء الشكلي لمقدمات القياس السينوي والمنطقة العرب- اختلاف هذا الترتيب عن التنظيم عند اسطوطاليس- رأى الاستاذ كينز حول المشكلة.

أنواع القياس- قياس افتراضي حملي- قياس استثنائي- رفض ابن سينا للشكل الرابع- توضيح هذا الرفض- شرح موقف المعلم الاول في تقرير الاستاذ يوسف كرم- شروط القياس الحملي الافتراضي- الاقيسة المركبة- قياس المساواة- قياس الخلف.

الاستقراء ودلالته- من الاستقراء كامل وناقص- الاستقراء غير موجب للعلم الصحيح- التفرقة بين الاستقراء الناقص (المشهور) والمنهج الاستثنائي- الاستقراء الاستدلالي هو تعدد حالات- عدم تمييز ابن سينا الواضح بين الملاحظة والتجربة- الفرق بين الاستقراء وقياس التمثيل.

(البرهان) هو نظرية الاستدلال القياسي- التباين بين البرهان والقياس- أول متحدث عن البرهان (التحليلات الثانية) هو اسطوطاليس- الفرق بين كتاب ابن سينا وكتاب المعلم الاول- الغرض من البرهان هو افادة الطرق الذي يؤدي الى التصديق والتصور اليقينيين- المطالب في هذا المبحث ثلاثة- وفي حال القسمة ستة- مطلب ما، ومطلب هل، ومطلب لِمَ- المبادئ البرهانية تقال على وجهين- هذه المبادئ هي حدود ومقدمات

للهُقْلِ وَالْحَسْ معاً - القبلية والبعدية بالنسبة لهذه المبادئ - دلالة الأقدم والأعرف ومفهومها - مبادئ البرهان هي الأقدم لأنها ذاتية - دلالة هذه الذاتية - معنى النقل في البرهان - الفرق بين الجدل والبرهان - وسائل التطبيق بينهما - اعتماد الفيلسوف على برهاني الإنّيّة واللمّيّة - دلالة هذين البرهانين منطقياً - اهتمام ابن سينا بالشكل المنطقي الأول - اعتباره اصح الأشكال - تبريره الدقيق لهذا الرأي، ما هو طريق العلم؟ - العلم ليس هو الظنّ - ما المقصود بالظنّ - العلم والظنّ لا يجتمعان - ان العلم يبدأ مع الحسّ لوجوده أربعة - مبادئ العلم تتناسب بعضها مع بعض الآخر على سبيلين - علاقة الحدّ بالبرهان - قواعد الحدّ وقواعد البرهان - خصائص كلّ منها - الحدّ لا يكتسب بالقسمة - القسمة لها أهدافها الخاصة - الحدّ علة صورية للمحدود - نهاية المطاف .

جدل ومحالطة 127 - 160

(أ) الجدل - مفهومه الاستدلالي - تأريخته - الفرق بين صاحب المنطق وصاحب الجدل - الجدل قياس في الاصل - الهدف من الجدل التماس الطرائق المشهورة - تلعب (الغلبة) ويلعب (اليقين المظنون) دورهما الكبير في الجدل - الفرق بين الجدل والبرهان - الجدل صناعة مقصورة على المحاوره والمخاطبة - شروط القناعة الجدلية - دلالة (المقدمة) و (الموضع) و (الدعوى) في الجدل - منافع الجدل عموماً - المحمولات الجدلية - المطالب الجدلية المتعارفة - الحجة الجدلية واغراضها - ظاهرة الإبطال والاثبات في الجدل - دور (الأثر) و (الأفضل) في صناعة الجدل - موضع التحديد في

الجدل- صفات الانسان الجدلية في رأي ابن سينا- استعماله التبكيت والغاية منه.

(ب) المغالطة أو السفسطة وطرائفها- رأي المؤلف في المدرسة السوفسطائية- من هو الانسان المقصود بانه مقياس الاشياء جمِيعاً؟ تفسير المؤلف لهذه القاعدة- السوفسطائية تحاول ايجاد تقرير في الموضوع الواحد- المنفعة هي مقياس الصدق عند السوفسطائية.

غاية ابن سينا من السفسطة، البحث في الأغالط التي يقع فيها الفكر - السفسطة صناعة كلية- مخالفة ابن سينا لموقف المعلم الاول- كتاب السفسطة السينوي بحث من ابحاث المنطق الشكلي- المغالطات تقع في صورة القياس أو في مادته- دور (المشابهة) بين الاشياء وغلط الأحكام فيها- المغالطون نوعان: سوفسطائي ومشاغبي- التضليل ومفهومه- التضليل عجز عن التمييز- الجديد في موقف ابن سينا.

خطابة وشعر 161 - 178

(أ) تأثر البلاغة العربية بالفلسفة- ظواهر هذا التأثر وانطباعاته على المؤرخين للأدب العربي- الخطابة عند ابن سينا هي (فن الانقاص)- الخطابة ملكرة قاصدة ومدركة- المقارنة بين الخطابة والجدل شكلاً ومضموناً- مميزات الخطابة- التصديق الخطابي وأصنافه

(ب) مؤآخذة ابن سينا في نкосه عن تقديم الجديد الذي وعد به- موقف الدكتور عبد الرحمن بدوي من ذلك- رأي المؤلف في

هذا الأمر وتبريره لموقف الشيخ الرئيس- الشعر مجال رحب للحكام الفنية- دور التخيّل والتخيل في العملية الشعرية- دور المحاكاة في بناء الفعل الشعري- الفرق بين الشعر اليوناني والشعر العربي- شعر (الطراغوذيا) هو محاكاة لفعل كامل الفضيلة- وسائل تقديم هذا الشعر- اجزاء التركيب الشعري- موقف ابن سينا في معادلته بين الظاهر والباطن- تقديم عام لكتاب الشعر السينوي- خاتمة.

الفهارس العامة: 179 - 223

رائدان في علم المنطق لا يناظرها منازع في الاسلام، الفارابي في شروحه وجواجمه وختصراته، وابن سينا في موسوعته وتنسيقه ومنهجيته.

مهـد الأول للثاني؛ فكان أبو علي ثمرة من ثمار أبي نصر: سعة أفقٍ في العلم، ووضوحاً في الذهن، وعمقاً في التدبر والفهم. تميـز عمله المنطقي بالاستيعاب والجدة والتحديد، مع قدرات وملكاتٍ فاقت الحـد الاعلى لرجال عصره ومفكريه، حيث توقف كل مسالكِ العلم الجديد، وفتحت أمامه كل تـرجم المعرفة الإنسانية طريفها وتلبيتها. ولم تكن معرفته هذه حـرفة احترفها لنفسه؛ بل هوـية استهواها، فأحبـها وعشـقـها، وبذـل جـهد قـلـبه وعـقلـه في سـبـيلـها، وـهو بـعـد في رـيـان شـبابـه، لم يـتجاوز العـقد الثـانـي من عمرـه!.

وكان ازدهارـه الفـكري في عـصر اتصف بالعقلانية المتـطرفة تـارة، وبالانحراف الـذهـني اخـرى، ولا بدـ للـطرفـين المستـقطـبين من وضع حدود وسطـى بينـهما تـتمـيز بالـمنـهجـية، وـتـهـدـف إلىـ اليـقـينـ، ولا تـخرج علىـ قـوـاعد التـصـورـ والتـصـديـقـ القـائـمـينـ فيـ العـقـلـ.

فـكانـ المنـطقـ هوـ السـبـيلـ الـلاحـبـ الذيـ سـلـكهـ الفـيلـسوفـ ليـؤـديـ بهـ إلىـ نحوـ منـ هذاـ التـميـزـ - بالـطـرـائقـ الـخـاصـةـ - بـينـ الـاسـتـنـاجـ الصـحـيـحـ وـالـاسـتـنـاجـ الـفـاسـدـ، كـيـ يـعـصـمـ الـذـهـنـ منـ الـوقـوعـ فيـ الـزـلـلـ شـكـلاًـ لـاـ مـادـةـ، باـعـتـبارـ أـنـ الـمنـطقـ يـتـضـمـنـ فـيـ دـلـالـتـهـ الـنـطـقـ

الخارجي والداخلي والفطري معاً، ويقود الانسان الى مرحلة (البرهان) الذي يستوي صدقه وصدق العلم الرياضي سواء بسواء. وليس الكلام على المنطق وموضوعاته مما يسهل تناوله والغوص في وسائل تنظيره وبنائه- ولكن عقلاً كعقل ابن سينا لا يقف دون هضم هذه المعرفة الصورية هضماً عميقاً، فاده في نهاية الشوط الى تقديم الجديد المقبول، ودحض الغث المرفوض، مترسماً معالمها في جزازاتٍ يقرب المطبوع منها من ثلاثة آلاف صفحة في (علم الآلة) !! .

والمنطق - منذ أقدم قديمه، إلى أحدث حديثه - هو العلم الوحيد الذي بقي رهن انتظار عذية المفكرين وال فلاسفة، منذ ارسطو طاليس والرواقية والفارابي وابن سينا وابي البركات البغدادي، وحتى مرحلة جينز وبيرس ورسل ونيل؛ لم تتغير الغاية فيه، وإنما تبانت الوسائل حسب طبيعة العصر وحاجة الفكر، وتلك سمة جعلت منه (آلة) فعالة لعبت - ولا تزال - دورها العميق في المناهج العلمية الحديثة، وتبؤت مركز الصدارة في بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة.

ولقد تكفل هذا الكتاب في ايضاح وتحليل الموقف السينوي نحو هذا العلم؛ في أبواب شملت جوانب متعددة من المدخل والتصورات العامة، مع مقدمةٍ عن منطق القضايا، وبحث عن القياس والاستدلال، ومن ثم حديث عن الجدل والسفسطة ولوائحهما من الخطابة والشعر .

وأخيراً، فمن صدق الوفاء على حقاً أن أشكر صديقي الفاضل الاستاذ عبد الرضا صادق على قراءة النص ومعاناته ألفاظه ومعانيه، مستصحباً شكري لكل الاصدقاء الذين لم يدخلوا على بمصدر أو مرجع أفتُ منه في عملي البكر هذا.

والله ولي التوفيق

جعفر آل ياسين

1- بادىء ذي بدء يحسن بنا، ونحن في سبيل تأطير الطريقة التي سلكها الفيلسوف ابن سينا (370-428هـ) في دراسته للمنطق العربي، أن نلم بعض الشيء بما هو جديد في هذا العلم سواء لدى الحكيم او لدى المناطقة العرب الآخرين.

ولعل أول ما يشيره الباحثون في هذا المجال هو الحديث عن هذا العتيد في هذا العلم، وهل هو يمتلك الابتكار والأضافة حقاً؟ او هو تكرار لأفكار رائده وصانعه وصاحب ارسطو طاليس (384-322ق.م.)؟

نحن لا نجادل في ان مفهوم المنطق كدلالة أصلية خالصة هو للمعلم الأول ارسطو طاليس دون غيره، منذ أقدم العصور وحتى مرحلة متأخرة من الزمان! ولكننا في الوقت ذاته لا ينبغي أن نبخس حقوق أنفسنا ومفكرينا كما فعل الغربيون مع تراثنا العربي حين ادعوا أنه نقلٌ مباشر عن الاغريق، لا جديد فيه، بل هو صورة محنطة للفكر اليوناني. ولم يجشم هؤلاء أنفسهم البحث الموضوعي عن هذا التراث وقيمه، كي يخرجوا بعد النظرة المتأنية - بأحكام أخرى اكثر انصافاً ودقة عنه. ومن هنا كان ظلمه مزدوجاً: لتراثنا العربي من جهة، وللحضارة النامية المزدهرة من جهة أخرى.

وكان لعلم المنطق نصيب كنصيبسائر علوم الاولى من الاجحاف والتذكر له في الأحكام والدراسات، ولكن عند العود إلى صور هذا العلم، في ضوء مسيرته المنهجية عند العرب، نجد

مؤشرات واضحة لاصالته وجدته، رغم أنها مؤشرات لا تبلغ الحد الذي بلغته على يد (صاحب المنطق)، بل هي دونها مستوى، لأنها تم خضت عن ذات اليينبوع، فاخرجت منه الجديد الذي لم يكن من قبل، فكان عملها جديداً بهذا المعنى، ومبتكراً بهذه الدلالة؛ لأنَّه سينتهي فيها بعد إلى أن يكون هذا الجديد مصدراً لبعض نزعات المنطق المعاصر، وتلك هبة تغافل عنها الغرب، وانحرست أفكاره دونها ناكصةً من غير اعتراف بجميل أو إنصافٍ لحقٍ.

ونحن لا ننكر، في هذا السبيل، لتأثيرات المنطق القديم على المنطق العربي (بالاضافة إلى المنبع الأصيل للمادة وهو ارسطو طاليس كما بسطنا) كتأثير المنطق الرواقي مثلاً، وما صنعه الشرّاح الكبار؛ كأعمال الاسكندر الافروديسي وسنبليقيوس وفرفوريوس الصوري وغيرهم، ولكننا نجد في المنطق العربي جوانب جديدة يتميّز ابتكارها بالكيف لا بالكم، والأصلة الحقة هي ما تمثلت بعمليتين منفصلتين متتاليتين: تحليلية من جهة، وتركيبية من جهة أخرى، تقوم على عناصر قبليّة للتجربة الجديدة في الفكر، ففي التحليل نتوصل إلى العناصر الأساسية في الموقف أو التجربة؛ فننقدّم شيئاً جديداً في الرؤية التي نريد والصورة التي نقصد. وفي التركيب حال آخر تعتمد التدرج من البسيط إلى ما هو أكثر تعقيداً من القضية إلى نقضها ومن الأحكام النسبية إلى أحكام أشدّ عموماً وأبعد ضرورة، وقد تختلف هذه التجربة حدةً وشدةً، باختلاف صانعيها، ولكنها في صميم طبيعتها لا تخرج عن صفة الابتدائية التي قصدنا، او بمعنى آخر أنَّ الأصلة هي تحقق نحو من التجديد في عملية التأثر الفكري ذاتها، على أن يكون هذا

التجديد عملاً خالصاً لاصحابه.. ومن هنا كانت الأصلة -أيّة أصلة- تتفق في مدلولها نوعاً وتختلف كيماً، من حيث إنّها في صورها الأخيرة تجديد جاء على غير مثال⁽¹⁾! ولا ندعى في حديثنا هذا أنَّ المنطق العربي جاء على غير مثال؛ ففي ذلك مبالغة لا نريدها له، ولا نضيفها إليه، لأنّها تفتقر - في صدقها - إلى معايير التحقق العلمي الدقيق. بل نعني الجانب النقي ل لهذا العلم فيما أضافه أو حذفه من منطق (صاحب المنطق)، أو من اتجاهات مدرسته المتأخرة، وأسوق مثلاً على ذلك: ففي نظرية الدلالة السيمانطية في المنطق العربي نحوٌ من الجدة والاضافة؛ يلاحظ ذلك في تقسيم المناطقة لمفهوم هذه الدلالات، حيث لا تتوقف عند تصنيف البحث فحسب، بل تحاول بلغة المجموعات أن تدرس النسب الصورية القائمة بين مختلف أنواع ومراتب الدلالة، وعلى الرغم من أنها قليلة المرونة من ناحية التطبيق لصفتها التجريدية ولما تحتويه من بعض التعقيد، إلا أنها ذات قيمة نظرية عالية، تؤلف دون شك أول تصميم منهجي لبناء علم السيمانطيق العربي⁽²⁾.

يُضاف إلى ما تقدم تطوير هذا المنطق واضافاته لنظرية التعريف الارسطية، وانكاره- كما سنرى في المنطق السينوي صحة التعريف بالمثال، وما ابتكره بالنسبة لمنطق القضايا أو

⁽¹⁾ انظر: للمؤلف- المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، ط ثانية، بيروت 1980 ص 23-24.

⁽²⁾ قارن: د. عادل فاخوري - منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، بيروت 1980، ص 44.

حساب القضايا (كما يسمى في المنطق المعاصر)، ومتغيراتها وأنحرافاتها من تجديد لم يسبقها إليه الدارسون من قبل، رغم شروحهم المطولة على المنطق الارسطوطالي.

وكان للمنطق العربي أيضاً مشاركة جادة وجديدة بالنسبة لما يسمى (بنظرية المجموعات) في المنطق الحديث، حيث وضع المنطقة تصنيفاً للعلاقات بين الحدود، مختلفاً تماماً عن التصنيف المعروف، كما سنرى في دراستنا هذه مستقبلاً.

2- درج كثير من الدارسين، وممن يهتمون بالسمات التي تتعلق بالتركيب من حيث الصورة أو الهيكل، إلى اصطلاح عبارة (المنطق الصوري) على هذا العلم بما يشير إلى دلالة اللفظ الاجنبي ⁽¹⁾- سواء ما كان منه ارسطوطاليًا في

(1) لم تظهر كلمة أو مصطلح logic في تعليمات المعلم الأول ارسطوطاليس خاصة في كتابه المعروف بعلم الآلة (الارغانون)، بل اعتبر ارسطوطاليس المنطق نحوً من العمليات التحليلية: تتصف بمرحلتين أولى وثانية. فالمصطلح الاجنبي اتى متآخراً عن استاذ المنطق وصانعه، ولعله يبدأ مع مجموعة من الحكماء المشائين من اتباع المعلم الاول ومدرسته.

اما تركيب المصطلح العربي اعني (المنطق) فهو من اعمال النقلة، ثم استقر بشكله الدقيق على يد شيخ منطقة عصره الفارابي (ت339هـ) حيث يرى ان عنوان العلم ينبغي عن غرضه؛ لانه مشتق من (النطق)- ولهذه اللفظة ثلاثة معان:

الاول: القول الخارج بالصوت، وهو الذي به تكون عبارة اللسان عمّا في الضمير. والثاني: القول المركوز في النفس؛ وهو المعقولات التي تدل عليهما الالفاظ، والثالث: القوة النفسيّة في الانسان التي بها يميز التمييز الخاص بالانسان دون سواه من الحيوان: وهي التي بها يحصل للانسان المعقولات ←

منهجه أو رياضياً، باعتبار صدق قضاياه من الناحية الشكلية، وتعامله مع التصورات والقضايا والقياسات، لذا مال بعض المناطقة القدماء إلى ضم هذا العلم إلى جانب (الصورة) فقط دون (المادة)، بينما سندج أن الفيلسوف ابن سينا يحاول استكشاف رؤية أخرى من صورية هذا المنطق يسألك إليهما بمرحلتين أو لا هما: صورية في تحليلات القياس، والآخرى مادية صورية في تحليلات البرهان. ولسنا ندعى خلو المنطق الارسطوطالي من هذه الدلالة، ولكن المنطق السينوي أكثر بروزاً وظهوراً في تطبيق هذه الظاهرة.

→ والعلوم والصناعات وبها تكون الروية، وبها يميز أيضاً بين الجميل والقبيح من الأفعال.

ومن هنا يبدو أن هذا العلم يتضمن دلالة النطق الخارجي ودلالة النطق الداخلي ودلالة النطق الفطري، لذا سُميَ باسم مشتقٍ من الانحاء الثلاثة التي ذكرها أبو نصر الفارابي (انظر: الفارابي - كتاب احصاء العلوم، القاهرة 1948، ص 62-63).

ويرى ابن سينا أنَّ تسمية المنطق هو اصطلاح أوجده اليونانيون فحسب (قصد مادة المنطق لا التسمية طبعاً). ويميل إلى أنه لا يستبعد أن يكون للشرقيين اسم غير هذا الاسم في اليونانية. إنَّ استعاد ابن سينا هنا هو محض خيالٍ لا حقيقة له!..

والمنطق في تحديده هو الآله العاصمة للذهن من الزلل، الموصولة إلى الوقف على اعتقاد الحق واستقامة من النطق الداخلي، وهو القوة التي ترسم فيها المعاني المرتسمة في تلك القوة انظر : ابن سينا - مخطوطة البهجة في المنطق وقارن أيضاً مخطوطة مفاتيح الخزان في المنطق - نسخة مكتبة استانبول - تركيا.

3- مما يلحظه دارس (الارغانون) في ضوء موضوعاته ومادته - هو السبيل الذي سلكه مؤسس قواعده وأصوله، أعني به المعلم الأول ارسطوطاليس، حيث ينقسم لديه هذا العلم حسب أفعال العقل ونشاطاته، إلى ثلات مراحل:

- (أ)- المقولات؛ وتبحث في التصورات العامة، أو كما يقول الفارابي في المفردات من المعقولات والالفاظ الدالة عليها.⁽¹⁾
- (ب)- العبارة، وتبحث في الاقوال المؤلفة من التصورات، أو في المعقولات الدالة عليها.
- (ج)- التحليلات، وتبحث في الاستدلال الذي يقصد منه القياس ذو المقدمتين والنتيجة.

ثم تطور هذا التقسيم على يد الشرح واساتذة المدرسة المشائية، حتى تسلّمه الفكر العربي؛ وهو يحمل مؤشرات تحديد بثمانية موضوعات توزّعتها صنوف من الأشكال المنطقية، أشارت إليها كتب المنطق العربي على الوجه التالي:

- (1) المقولات، (2) العبارة، (3) القياس، (4) الاقاويل البرهانية (البرهان)، (5) الجدل (المواضيع الجدلية)، (6) السفسطة (الحكمة المموّهة)، (7) الخطابة: (صنعة الاقاويل الخطبية)، (8) الشعر (الأقاويل الشعرية)⁽²⁾.

⁽¹⁾ فارن: الفارابي - كتاب احصاء العلوم، ص 70.

⁽²⁾ لم يضع الاسكندر الافروديسي كتاب الخطابة وفن الشعر ضمن المنظومة المنطقية لارسطوطاليس- بل الذي أضافه إليها هو سمبليقيوس. وأضاف امونيوس كتاب (أيساغوجي).

وعلى الرغم مما اوردنا في أعلاه، فإننا نجد أن شيخ مناطقة العرب الفارابي (ت 339هـ)⁽¹⁾ يؤكد أن المنطق إنما يلتمس من البرهان) - وهو الرابع في التسلسل - وما بقي من الموضوعات فإنها عملت لاجل البرهان «فإنَّ الْثَّالِثَةِ الَّتِي تَقْدُمُهُ فِي تَرْتِيبِ الْعِلْمِ هِي تَوْطِئَاتٌ وَمَدَخِيلٌ وَطَرْقٌ إِلَيْهِ، وَالْأَرْبَعَةُ الْبَاقِيَةُ الَّتِي تَتَلَوَّهُ، فَلَا شَيْئَيْنِ»:

أحدهما إنَّ في كل واحد ارفاداً ما ومعونة على أنها كالآلات للجزء الرابع، ومنفعة بعضها أكثر، وبعضها أقل. والثاني على جهة التحرير أي التمييز لهذه الصنائع بعضها عن بعض بالفعل». ولا يختلف المنطق السينوي، في منظومته البنائية، عمّا أشار إليه الفارابي - خاصة في موسوعته الفلسفية(الشفاء) - إلاّ باضافة (المدخل) لمباحث المنطق، حيث جعله أولاً، ومن هنا كان عدد الموضوعات لديه تسعة بدل ثمانية، رغم أن ابن سينا مال، في بعض مباحثه، إلى اعتبار تصور المقولات من غير موضوعات المنطق، بل هو أقرب إلى الميتافيزيقا - ولكنه في حال التطبيق نجد أن الفيلسوف قد عالجها بشكل مفصل في كتبه المنطقية، مشيراً في

⁽¹⁾ انظر: الفارابي - كتاب احصاء العلوم، 72 – 73. يعتبر الفارابي اكبر مناطقة العرب غير منازع والمنطق السينوي في تصور كاتب هذه السطور هو صورة من صور منطق ابي نصر الذي استقام على يد استاذه وزميله ابي بشر متى بن يونس(ت 328هـ). وخلف لنا الفارابي مدرسة منطقية دامت لعدة قرون.

بعض مصنفاته⁽¹⁾ إلى أنه سلك في تدوين هذا العلم -«الذى اول مستتبط له هو ارسطوطاليس الفيلسوف اليوناني» - طرائق متعددة، منها(الشرح) المفصلة، و(الجوامع)، و(المختصرات) وهو سبيل سبق للمعلم الثاني الفارابي سلوكه في منظومته المنطقية المعروفة. وهنا ينبغي القول، دون مواربة، إنَّ ابن سينا نفسه هو ثمرة الفكر الفلسفى للفارابى؛ يصدر عنه، وينتهي إليه، مع سعةٍ في الفهم، وقوه في الاستيعاب والاجتهاد.

* * *

4- لقد أثارت صناعة المنطق مشكلات عديدة في الفكر، منها علاقة هذا العلم بالفلسفة: أهو جزء لا يتجزأ منها؟ أم أنه مقدمة لها وآلية فيها- تماماً كالسكنين التي تقطع النقاوة ولا تكون جزءاً منها، ولكن لا ينتظم القطع السليم إلا بوساطة هذه السكين -وأختلف القدماء حول المشكلة ذاتها، سواء المدرسة المشائية وأنصارها، أو الرواقية وفلاسفتها، وانحدر هذا المشكل إلى الفكر العربي وتعامل معه رائد المنطق أبو نصر الفارابي، ووقف منه موقفاً كان له أثره الكبير على خلفائه في الفكر؛ وخاصة ابن سينا، الذي يتباين الدارسون في تحقيق رأيه الذي اختار، فبعضهم يدعي أنَّ الفيلسوف تناقض في رأيه بين اتجاهين؛ اتجاه قال بأن المنطق(آلة) في العلم، أي إنه مدخل للفلسفة، وليس هو بجزءٍ منها، واتجاه آخر يدعي أن المنطق جزءٌ منها.

⁽¹⁾ قارن ابن سينا- المنطق الموجز مخطوطة أيا صوفيا- استانبول رقم 4829
الرسالة السابعة.

ونحن، لا نجد أي مجال، لصحة هذا التناقض المزعوم، فابن سينا في موقفه بالنسبة للمنطق تمثل مرحنتين: اولاًهما، قصد بها الجوانب (الشكلية) من هذا العلم بصورة عامة، واعتبرها مدخلاً له، والأخرى، قصد بها التعامل الفكري بطريق التحليل البرهاني للقضايا التي تعبّر، هي بحد ذاتها، عن عالمٍ حقيقى ومادى، فقرر عندئذ أن (البرهان) جزء من الفلسفة، لأنّه ينهض على أساس هذا العلم في المنهج والسبيل، و موقف ابن سينا هذا هو تجديد لرأي استاذه من قبل وسلفه الفارابي... وبهذا ترتفع دلالة التناقض التي تصورها بعض الدارسين.

يقول ابن سينا في تلخيص موقفه⁽¹⁾، «من تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة ومنقسمه إلى (وجود ذهني) و(وجود خارجي)، فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة؛ ومن حيث هو نافع في ذلك، فيكون عنده آلة في الفلسفة. ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري، ومن كل وجه، يكون أيضاً هذا عنده جزءاً من الفلسفة؛ وألة لسائر أجزاء الفلسفة. والمشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول: أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين؛ فإن كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر، وأما الفضول، فإن الشغل بامثال هذه الأشياء ليس مما يجدي نفعاً».

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المدخل إلى المنطق (موسوعة الشفاء الفلسفية) القاهرة . 16-15 ص.

وفي موقف ابن سينا هذا القول الفصل حول المشكلة شكلاً ومضموناً، من حيث إن المنطق هو النظر في أمور يتأدى منها إلى إعلام المجهول، وما يعرض لها من حيث هي كذلك فحسب.

5- وما دام حديثنا عن المنطق العربي وجديده، ومادته وصورته، وأقسامه ومواضيعاته، وعلاقته بالفلسفة، فإنَّ لهذا المنطق تعاملًا خاصًا مع نظرية التعريف وتطبيقاتها، فلا يخلو تراثنا الفلسفى من رسائل في حدود الأشياء ورسومها، ابتداءً من جابر بن حيان ونزو لاً إلى الكلبي وأخوان الصفاء والرازي وابن سينا والغزالى وغيرهم، ممن تعاملوا مع اللفظ ومعانيه وأصطلاحه، رغم أنهم - خاصة في عصر الفارابي⁽¹⁾ وابن سينا - شعروا بأنَّ عملية التعريف ليست سهلة التناول والتحديد، فهذا الشيخ الرئيس ابن سينا مثلاً يقول: «...علمًا بانَّ التعريف كالأمر المتuder على البشر، سواء كان تحديداً أو رسمًا»، فالفيلسوف يخشى إذن مغبة الفساد في التحديد أو الرسم، لأنَّه ممَّن ذهب إلى أنَّ نظرية التعريف تنهض أساساً على الكشف عن الماهية

(1) لم يعثر على رسالة في الحدود والتعريفات لأبي نصر من خلال تتبعنا لانتاجه الفلسفى والعلمى الذى نشرته وزارة الثقافة والإعلام عام 1975 بغداد تحت عنوان (مؤلفات الفارابى) - ويعمل المؤلف حالياً على إيجاد بناء اصطلاحي متكامل للفارابى ... من كتبه المطبوعة والمخطوطه وتحت اسم: الفارابى في حدوده ورسومه، مع مقارنة للمصطلح بكتاب ارسطوطاليس ورسائل التعريفات في اللغة العربية، وسيعد للنشر قريباً مع دراسة تحليلية عن نظرية التعريف في الفكر العربي.

ومقوماتها الذاتية (خلاف ما هي عليه في نظر الفلسفة المعاصرین).

و تميّزت النظرية في تراث الفلسفة العرب، بتبني فلسفة المعاني أكثر من الاهتمام باللفظ فحسب، فتعالَ نقرأ معاً حديث أبي حيان التوحيدى (ت 401هـ) في كتابه المقايسات⁽¹⁾ حيث يقول إنه عرض محتوى هذه المقايسة (وهي في حدود الاشياء ورسومها) على شيخه أبي سليمان السجستاني فقال له:

«اذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصة، فلا تكترث ببعض التقصير في اللفظ. قال «وليس هذا مني (تساهلاً) في تصحيح اللفظ واختلاف الرونق وتخيّر البيان؛ ولكن أقول متى جمع اللفظ ولم يوات، واعتراض ولم يسمح، فلانتفت نفسك حقائق المطلوبات، وغایات المتصورات؛ فلأن تخسر صحة اللفظ الذي يرجع إلى الاصطلاح، أولى من أن تendum حقيقة الغرض الذي يرجع إلى الإيضاح».

ذلك هو رأي مدرسة السجستاني في دلالة المعاني والألفاظ، وتغلب الأولى على الثانية؛ أو بتعبير آخر إنَّ الحرص على (المضمون) ينبغي أن يفوق الحرص على (الشكل) عند افتقار القدرة إلى الصياغة البينية في الأسلوب. وهذا اتجاه في فكرنا العربي يتسم، على أقل تقدير، بواقعيةٍ علميةٍ سادت عصر الحضارة، خاصة ما نلمسه في لغة المترجمين للتراث اليوناني، حيث غلب

⁽¹⁾ انظر: أبو حيان التوحيدى- كتاب المقايسات، تحقيق محمد توفيق حسين، بغداد 1970، المقايسة رقم 91، ص 375.

عليهم المضمون على الشكل؛ فكانت أساليبهم أكثر تعقيداً وغموضاً من لغة الأدب والشعر⁽¹⁾. ولعل في مأثورات ابن سينا ما يدل بشكلٍ واضح على حرصه الشديد على التعريف التحليلي الذي يهدف إلى المعنى أكثر من اللفظ؛ مما يجعله من روّاد فلسفة المعاني في عصره.

وئمه آخر ينبغي الإشارة إليه، وهو أن مفكرينا لم يستنوِ أمر التحديد أو الرسم لديهم بمفهوم قصير من ناحية ألفاظه وتراتبيه، فخرجوا في بعض الأحيان -إلى شرح يشمل طبيعة أعم شمولاً من المقصود بالتعريف أو الحد، فأجازوا لأنفسهم الاستطراد والتتوسيع، وأسوق للقارئ مثلاً وجدته أيضاً في كتاب المقابلات للتوكيدي (مقابسة 106 ص 473) وضعه على لسان أحد محدثيه الذي دعا به (النوشجاني)⁽²⁾، نلمس فيه كلاماً يدخل في حقل رسائل التعريفات والحدود، ويغلب عليه الجانب الفلسفى في المفهوم العام، حيث يسأل: ما الإنسان؟ فيقول:

«شخصٌ بالطينة، ذاتٌ بالروح، جوهرٌ بالنفس، إلهٌ بالعقل، كلٌ بالوحدة، واحدٌ بالكثرة، فانٌ بالحس، باقٌ بالنفس، ميتٌ بالانتقال، حيٌ بالاستكمال، ناقصٌ بال الحاجة، تامٌ بالطلب، حقيرٌ في المنظر، خطيرٌ في الخبر، لبٌ العالم؛ فيه من كل شيء، وله بكل شيء تعلق... إلخ».

⁽¹⁾ قارن: كتاب المؤلف- المدخل إلى الفكر الفلسفى عند العرب، ص 92-94.

⁽²⁾ انظر عن النوشجاني كتاب منتخب صوان الحكمـة- مؤلف مجهول- أما الصوان فلأبي سليمان السجستاني، نشرة دنلوب، 1979، ص 148.

هذا مثل واحد سقته لك، ولا نعدم أمثلة! . وقد نجد ان بعضهم يخرج على التحديد والتعريف الى تقريرات لا تدخل أساساً في مضمون اللفظ المعرف، بل هي محض رغبة ومحبة في الاستطراد، أو لعلها سمة أساسها الحرص على الاتيان بما هو شامل لجوانب المصطلح: حداً ورسماً وتعريفاً.

6- واخيراً لم تخلُ نظرية التعريف - بصورتها المشائبة التي ميّزت بين الحدّ الحقيقى والحدّ الاسمي - من نقدٍ شديد من بعض مناطقة العرب ومفكريهم؛ رغم الاضافات الجديدة التي حاول الفارابي وتلميذه ابن سينا إلهاقها بالنظرية وبمفهوم(الرسم) خاصة، حيث نجد مثلاً مفكراً كشهاب الدين السهروردي(ت 587هـ) يقول⁽¹⁾: «من ذكر ما عرف من الذاتيات، لم يأْمِن وجود ذاتي آخر غفل عنه؛ وللمستترح أو المنازع ان يطالبه بذلك. وليس للمعرف حينئذ أن يقول: لو كانت صفة اخرى لا طلعت عليها، إذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفي أن يقال: لو كان له ذاتي آخر ما عرَفنا الماهية دونه، فيقال: إنما تكون الحقيقة عُرِفت اذا عُرِفت جميع ذاتياتها، فإذا انفتح جواز ذاتي آخر لم يدرك، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة، فتبين انَّ الاتيان على الحدّ كما إلتزم به المشاؤون غير ممكن للانسان.

وصاحبهم (عله يقصد ابن سينا!) اعترف بصعوبة ذلك».

تلك نظرة صائبة، لا تخلي من دلاله وفهم سليمين.

⁽¹⁾ قارن شهاب الدين السهروردي- كتاب حكمة الاشراق، تحقيق هنري كوريان، باريس 1952، ص20-21.

مدخل وتصورات عامة

7- أحسب اني لا أقول للقاريء جديداً اكثراً مما قلتُ. ولكنني أجد نفسي مضطراً الى أن أبدأ مع ابن سينا حيث بدأ هو موضوعه المنطقي، فاتعامل بشكل مباشر مع (مدخله) الذي يُعدّ أوسع مقدمة لدراساته في هذا العلم⁽¹⁾، حيث استقى بعضاً من مطالبيه عن أعمال فرفوريوس الصوري (233-305م) الموسومة بـ (إيساغوجي)، الذي ألفه كمقدمة واياضاح لكتاب المقولات المنسوب للمعلم الأول ارسطو طاليس. عالج فيه مؤلفه دلالات الكلمات الخمس؛ وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض. وقد دوّنه الصوري أصلاً لأحد اصدقائه في روما المسمى كريسياريوس، وكان من جملة تلاميذ المفكر اليوناني افلوطين (205-270م)⁽²⁾... وقد ترجم الكتاب الى اللغة العربية على يد أبي عثمان الدمشقي منقولاً عن السريانية. وفي نظرة تعتمد المقارنة بين العملين، لا تستبعد التأثر الواضح لابن سينا بعمل

(1) انظر النشرة التحقيقية الجيدة لكتب المنطق السينوي، التي بدأت بالمدخل وانتهت بكتاب الشعر. وقد استمر نشر هذا القسم من كتاب الشفاء في القاهرة قرابة عشرين عاماً، بحركة بطيئة سلحفاتية بدأت عام 1952 وانتهت عام 1971!. أما الموضوعات الأخرى غير المنطق فلا يزال بعضها رهين انصار المحققين حتى اليوم!..

(2) انظر: فرفوريوس الصوري- كتاب إيساغوجي، تحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة 1952 - المقدمة ص52.

فرفوريوس هذا، ولكن تخطيط الشيخ الرئيس في كتابه، ومعالجاته لموضوعاته، كانت أوسع مضموناً وأدق سبيلاً؛ لأن الفيلسوف استوحى حاجة طالب المنطق إلى (المدخل) كمفهوم عام لا يختص بهم كتاب المقولات فحسب؛ بل عالج موضوعات متعددة الجوانب، ذات صفة منطقية خالصة كالمنطق مثلاً وصلته بالعلوم الأخرى، وفي موضوعه ومنفعته، وفي الفكر واللغة، والوجود الثلاثي للكليات، مع تقسيمه للجنس إلى طبيعي، وعلقي، ومنطقي (وهذا أصلق بنظرية المعرفة) - وبذا أضحت مدخله مقدمة حقيقة للمنطق جميعاً، خاصة حين حاول ابن سينا الربط بين الكليات ونظرية التعريف ربطاً محكماً، بحيث يمكن القول إن مدخل الفيلسوف هذا يعتبر دراسة موسعة لنظرية التعريف الارسطوطالية، بقدر ما هو شرح للكليات الخمس⁽¹⁾.

ويشير ابن سينا نفسه إلى جانب الجدّة في عمله فيقول. «وقد أضفتُ إلى ذلك مما ادركته بفكري، وحصلته بنظري، وخصوصاً في علم المنطق، حيث أوردتُ في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة» وكلام الفيلسوف واضح في دلالته المقصودة من الاضافة التي يريد، خاصة حين يمارس الباحث المتبع كتاب «الشفاء» بجمله الأربع: منطقاً، وطبيعة، ورياضية، وإلهيات، يجد أن الحكيم لا يغفل الإشارة إلى أنه ساير المعلم الأول في طرائقه وتنظيمه، ولكنه لم يكن إمّعة يحدو حذو النعل بالنعل، بل كان له اجتهاده ولمعاته وافتتاحه على مجالاتٍ أرحب وأوسع

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب المدخل، ص 17.

في التحقيق والتدقيق، فهو صريح مع نفسه ومع الآخرين في الجديد الذي ابتكر، والحكم الذي اختار.

وأيّاً ما كان، فالمنطق السينوي في تنظيره وبنياته لا يخرج عن المنهجية التي اخترتها ارسطوطاليس، ومن هنا لم نجد ضرورة ملحة للإشارة إلى مواطن الاتفاق بينه وبين صاحب المنطق، تجنباً للإطالة من جهة؛ ومن جهةٍ أخرى فإنَّ الأساتذة الأفضل الذين حقّقوا أجزاء المنطق من موسوعة كتاب الشفاء الفلسفية، حاول بعض منهم ارجاع هذه الأفكار إلى اصولها الارسطوطالية. يضاف إلى هذا أنني أقصد أصلاً إلى عرض وتحليل المنطق السينوي بالذات متجنبًا قدر الامكان الاقحامات التاريخية للنص وطبيعته.

8- وأعود إلى ما بدأنا به، حيث يقرر ابن سينا أن العلم (تصور) و(تصديق) تُقتصر المعرفة بسبيلهما، فالتصور هو إدراك للماهية غير حكمٍ عليها ببني أو اثبات، او بمعنى آخر هو إدراك المفرد اذا كان له إسم فنطق به، وتمثلنا هذا الاسم في الذهن، كقولنا: إنسان أو كقولنا: إفعل هذا، فإننا اذا وقنا على معنى هذا التخاطب فقد تصورناه، أي تصورنا مفهوم الشيء الذي لا يوجد حقاً في الأعيان بل في العقل.

أما التصديق، فهو تصور مصحوب بحكم، سواء كان سلباً أو ايجاباً؛ ويكتسب بالقياس أو ما يجري مجرى، كتصديقنا مثلاً (بان للكل مبدأ) - فهو فعل عقلي، لأنَّه هو الذي يستحصل في الذهن نسبة الصور المتصورة إلى الأشياء أنفسها، من حيث إنها مطابقة لها.

ومن هنا أكد ابن سينا أن كل تصديق هو تصور، ولا عكس⁽¹⁾. والتصديق منه: مركب، وبسيط، وظني، وجازم، باختلاف درجات التصديق وتصورها، لذا فغاية علم المنطق أن يفيid الذهن معرفة هذين الأمرين أعني التصور والتصديق فحسب. أما الوسيلة إليهما فهي مقدمات منها يتوصل إلى معرفة الغرضين المطلوبين؛ وتلك هي صناعة هذا العلم، حيث تُكبس بطرائقه الخاصة لا بالفطرة الإنسانية؛ لأن الفطرة الإنسانية غير كافية في ذلك. «ونسبة هذه الصناعة إلى الروية الباطنة التي تسمى النطق الداخلي، كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة التي تسمى النطق الخارجي... وهذه صناعة لا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والرواية»⁽²⁾.

وهذا ما دعا الفيلسوف إلى النظر في الألفاظ باعتبار ضرورتها من جهة المخاطبة والمحاورة، مؤكداً في الوقت ذاته، أهمية المعاني مقرونة بألفاظها، لأن الكلام على الألفاظ المطابقة لمعانيها، كالكلام على معانيها، ولكن وضع الألفاظ - في رأي الحكيم - احسن عملاً، فكانه في موقفه هذا يتبعاً - كما يقول الدكتور ابراهيم مذكر⁽³⁾ - بالمنطق الرياضي Logistic قبل ظهوره بعده قرون.

والألفاظ المقصودة هنا لها دلالتان: مركبة ومفردة، فالمركب هو جزء يدل على معنى هو جزء من المعنى المقصود بالجملة دلالة بالذات، كقولنا: (الإنسان) و(كاتب)، حيث يكون في حال

⁽¹⁾ قارن: ابن سينا- المصدر السابق، مقدمة الدكتور ابراهيم مذكر ص 52.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 20

⁽³⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 61. (المقدمة).

التركيب(الإنسان الكاتب)، فكل لفظة اذن منها دلالة معنى. وبخلافه المفرد، حيث لا يدل جزء منه على جزء من معنى الكل المقصود به دلالة بالذات، ويضرب ابن سينا على ذلك مثلاً بلفظة: الإنسان، فإنَّ(إن) والـ (سان) لا يدلان على جزأين من معنى الإنسان يختلف منهما، بل إننا نجد أنَّ اللَّفْظَ المُفَرْدَ تَارَةً لا يمْتَنِعُ من اشتراك الكثرة فيه في الذهن، كقولنا مثلاً: (الإنسان)، فلهذه الكلمة معنى في النفس يشمل الكثرين كزيد وعمرو وخالد؛ وهو ما يطلق عليه بالكلي من الألفاظ، وتارةً أخرى يمْتَنِعُ في الذهن اشتراك الكثرة فيه، كقولنا: (زيد)، من حيث ان معناه هو ذات المشار إليه، وانَّ ذات المشار هذا يمْتَنِعُ في الذهن أن يجعل لغيره؛ وهو ما يُطلق عليه بالجزئي من الألفاظ.

وتتحو الدراسات المنطقية غالباً إلى الاهتمام باللفظ الكلي دون الجزئي؛ لأنَّ الأخير غير متنه، ولا يمكن حصره، أما الكلي فليس كذلك لارتباطه بجزئياتٍ يحمل عليها حمل مواطأة، أو لا كقولنا: زيد إنسان؛ فانَّ الإنسان هنا محمول على زيد حقيقة، وحمل اشتقاق ثانياً، كحال البياض مثلاً إذا قيس إلى الإنسان حيث يقال: إنَّ الإنسان أبيض، ولا يقال إنه بياض. والانسان هنا يبدو كأنَّ حقيقة وجوده تلتئم من مجموعة هذه المعاني التي تحصل منها ماهيته ذاته؛ من حيث كونه جوهراً له امتداد مفروض طولاً وعرضًا وعمقًا، يحس ويتحرك بإرادته، وله - بالإضافة إلى ذلك - صفاته الخاصة التي يتميز بها، كما يتميز الأفراد بعضهم عن بعض، لذا فماهية الإنسان الحقيقية هي (إنسانيته) - وهذا رأي

القدماء جميعاً بخلاف رأي المعاصرين - بينا (إنّي ته) الشخصية تتحصل من كم وكيف لاحقين.

يقول ابن سينا⁽¹⁾: «فما كان من الالفاظ الكلية يدل على حقيقة ذات شيءٍ أو أشياء فذلك هو الدال على الماهية، وما لم يكن كذلك فلا يكون دالاً على الماهية، فان دل على الأمور التي لا بد من أن تكون متقدمة في الوجود على ذات الشيء؛ ولا يكون الواحد منها وحده ذات الشيء، ولا اللفظ الدال عليه يدل على حقيقة ذات الشيء بكمالها بل على جزء منه، فذلك ينبغي أن يقال له (اللفظ الذاتي) غير الدال على الماهية، وأما ما يدل على صفةٍ هي خارجية عن الأمرين، لازمة كانت أو غير لازمة، فإنه يقال له (اللفظ عرضي)، ولمعناه معنى عرضي».

ويثير الفيلسوف في هذا المجال استفساراً هو: هل يجب أن يكون معنى اللفظ الذاتي مشتملاً على معنى اللفظ الدال على الماهية اشتتمال العام على الخاص، أو لا يكون؟... ويجيب عليه بقوله: «الحرى أن يظن أن لفظ الذاتي إنما الأولى به أن يشتمل على المعاني التي تقوم الماهية، ولا يكون اللفظ الدال على الماهية ذاتياً، فلا يكون الإنسان ذاتياً للإنسان، لكن الحيوان والناطق يكونان ذاتيين للإنسان⁽²⁾».

ويتضح من هذا أن اللفظ المفرد الكلي له ثلات دلالات:
أ- المفرد الكلي الذاتي الذي يدل على الماهية.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص30.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص31.

بـ-المفرد الذاتي الذي لا يدل على الماهية.

جـ- المفرد الذاتي الذي يدل على العرض.

والفرق بين ما ندعوه (ذاتياً) وبين ما ندعوه (عرضياً) من حيث الدلالة؛ هو كون الأول في صفاته التي ندعوها ذاتية بالنسبة لمعانيه المعقولة، لا يمكن اطلاقاً تصور ماهيته في الذهن دون تقدم تصورها بالذات، بينما العرضي لا ضرورة لازمة له لهذا التقدم.

ثم يقرر الفيلسوف في حديثه عن الصفات التي أشار إليها سابقاً، بأنَّ منها ما يصح سلبه وجوداً، ومنها ما يصح سلبه توهماً لا في الوجود، ومنها ما يصح بالتوهم المطلق، ومنها ما لا يصح سلبه بوجه من الوجوه وهو العارض، ومنها ما لا يصح سلبه وهو الذاتي... والذاتي قد يكون مؤشراً للدلالة على الماهية، وقد لا يكون أصلاً. ودلالته تلك تستلزم ثلاثة أحوال:

إما أن تدل على ماهية شيء واحد، أو أشياء لا تختلف اختلافاً ذاتياً، أو تختلف اختلافاً ذاتياً.

وكمثال على هذه الأحوال، لفظة الشمس إذا وقعت على هذا المشار إليه، أو دلالة لفظ الحيوان إذا وقعت على الثور والحمار والفرس!.

ومن هنا كانت دلالات الالفاظ ثلاثة⁽¹⁾:

أـ- دلالة مطابقة، كما يدل الحيوان على جملة الجسم ذي النفس الحساس.

بـ- دلالة لزوم، كما تدل لفظة السقف على الأساس.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 43.

ج - دلالة تضمن، كما تدل لفظة الحيوان على الجسم.

وهذا يؤدي بالنسبة للفظ الكلي الذاتي إلى التقسيم التالي :

- 1- ما دلّ، من الكلي الذاتي، على ماهية أعم؛ سمي جنساً.
- 2- ما دلّ، من الكلي الذاتي، على ماهية أخص، سمي نوعاً.
- 3- ما دلّ، من الكلي الذاتي، على إنية؛ سمي فصلاً.

وبشكل عام، فإن كل كلي إما جنس، وإما فصل، وإما نوع، وإما خاصة، وإما عرض.. وبهذا حدد ابن سينا سبيل الحديث عن الكليات الخمس التي ذكرها فرفوريوس الصوري من قبل، والتي يطلق عليها اسم(المحمولات) أيضاً.

9- وفي هذه المرحلة من عرض الفيلسوف، نجده يتلمس طريقه إلى ايضاح دلالة التعريف الذي اهتم به كثيراً في كتبه المنطقية، والمقصود منه « فعل شيء ، اذا شعر به شاعر ” تصور شيئاً ما ، هو المعرف ” ، وذلك الفعل قد يكون كلاماً ، وقد يكون اشارة⁽¹⁾ » سواء ما كان منه تعريفاً حقيقياً ، حيث يقصد به تحصيل ما ليس بحاصلٍ من التصورات ، أو تعريفاً لفظياً ويقصد به الإشارة إلى تصور حاصلٍ في الذهن فحسب... أي أن التعريف يشتمل على جميع المعاني الذاتية للشيء بما يدل عليه دلالة مطابقة أو دلالة تضمن ، المشار إليها سابقاً.

والفرق بين(الحد) و(التعريف) - أنَّ الأول يدل على ماهية الشيء ، ويترکب من الجنس والفصل ، في حين أنَّ الثاني لا يقصد

⁽¹⁾ قارن : ابن سينا- منطق المشرقيين ، القاهرة 1910 ، ص 29.

منه إلا تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحيها، فكل حدٌ اذن تعريف، وليس كل تعريف حدًا.

ومن صفات الحد الأمور التالية⁽¹⁾:

أ- إنَّ الحد لا يكتسب بقياس شرطي يوضع فيه حد أحد الضدين، فيستنتج حد الضد الآخر؛ لأن في هذا مصادرة على المطلوب.

ب- إنَّ الحد لا يقتصر بالاستقراء.

ج- إنَّ الحد لا يبيّن بقياس؛ لأن الذي يعلم الحد يعلم وجود الشيء المحدود، فإذا فرضنا أنَّ الحد يبيّن بالبرهان، فهل يبرهن وجود الشيء في الوقت نفسه، ونحن نعلم أن وجود الشيء ليس جزءاً من ماهيته.

د- قد يتافق أن يكون لبعض البراهين منفعة في حدس بعض الحدود وبالعكس، وأن البرهان قد يكشف طبيعة الشيء الذي له علل غير ذاتية.

ويميّز ابن سينا أربعة أنواعٍ من الحدود هي:

1- القول الشارح للاسم، وعنده يفهم المعنى المقصود بالذات لا بالعرض لذلك الاسم، ولا يدل على وجود، أو سبب وجود.

2- هو الذي يعطي علة وجود معنى المحدود، ويؤخذ في البرهان حدًا أو سط، ومن هنا يُعتبر هو مبدأ البرهان.

3- هو الذي يعطي نتيجة البرهان، أي يعطي المعلول.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب البرهان، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة 1956 (المقدمة)، ص 42

4- هو أيضاً جمّع بين الاثنين: العلة والمعلول، حيث نطلق عليه حينئذ (الحد التام).

والأمر الرئيس فيما تقدم أنَّ الحد لا يكتسب بالبرهان ولا بالقسمة، فلا بدّ أذن من أن يكتسب بالتركيب.

أما بالنسبة للتعريف، فينبغي التفرقة والتمييز بين الذي يُعرف (مع) الشيء، وبين الذي يُعرف (به) الشيء، فان الأخير -أي ما يُعرف (به) الشيء فهو مما يُعرف بنفسه، ويصير جزءاً من تعريف الشيء، اذا أضيف اليه جزء آخر توصل الى معرفة الشيء، ويكون هو قد عُرف قبل الشيء. أما الأول - الذي يُعرف (مع) الشيء - فهو «الذي اذا استنبطت المعرفة بتوافق المعرفات للشيء معاً عُرف الشيء وعُرف هو معه، ولا تكون المعرفة به تسبق معرفة الشيء حتى يعرف به، فذلك لا يكون جزءاً من جملة تعريف الشيء».

وإذا عدنا الى (الرسم)، فهو قول يُعرف الشيء تعريفاً غير ذاتي ولكنه خاص، أو بمعنى آخر، هو قول مميز للشيء عما سواه لا بالذات⁽¹⁾. والرسم منه ما هو تام، وهو الذي يتربّك من الجنس القريب والخاصة؛ كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك. ومنه ما هو ناقص، حيث يكون عادة بالخاصة وحدها، او بها وبالجنس البعيد؛ كتعريف الإنسان: بالضاحك او بالجسم الضاحك. ويكون الرسم أيضاً من اعراض تختص جملتها بحقيقة واحدة، كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماشٍ على قدميه، او انه عريض الأظفار، بادي

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا رسالة في الحدود، تحقيق مدام كواشون، القاهرة 1963.

البشرة، مستقيم القامة، ضحّاك بالطبع⁽¹⁾... وأجود انواع الرسم - في رأي ابن سينا - ما يوضع فيه الجنس أولاً ليفيد ذات الشيء⁽²⁾. ويحاول الفيلسوف، في ضوء ما قررناه، حصر أصناف من الخطأ قد تعرض حين تعريف الأشياء بحدودها ورسومها، ومن هذه الأخطاء⁽³⁾.

- 1- استعمال ألفاظ المجاز أو الاستعارة أو الكلمات الغريبة الآبدة، حيث ينبغي استعمال الالفاظ (النّاصة) التي تعارف عليها الناس، ولو أدى ذلك إلى اختراع لفظ للحدّ مناسباً له ودالاً عليه.
- 2- تعريف الشيء بمثله من ناحية المعرفة والجهالة، كتعريف لفظ (الزوج) بأنه العدد الذي ليس بمفرد.

⁽¹⁾ قارن: الجرجاني - كتاب التعريفات، القاهرة 1938، ص 32.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا - الاشارات والتبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة 1947، ص 58 (قسم المنطق).. ويرى جابر بن حيان (حوالي 120هـ) أنَّ الرسم لا يكون إلاً بالخاصة، فهو اذن تابع للحدّ ومشبه به. انظر: المختار رسائل جابر بن حيان، نشرة بول كراوس، القاهرة، 1354هـ، ص 114.

⁽³⁾ انظر ابن سينا - المصدر السابق ص 59- 61 ... وتنبقي الإشارة هنا إلى أنَّ المعلم الأول ارسطوطاليس اعتبر الحدّ غاية العلم؛ لأنَّ العلم الحقيقي عنده موضوعه هو الكلي... بينما نجد أنَّ عالمه الواقعي الذي ندركه هو الجزئي لا غير! فهل تناقض ارسطوطاليس في رأيه؟ وهل كان علاج ابن سينا في موقفه من الكلي والجزئي قضية الحدّ، نهاية سليمة لهذا التضارب في أقوال المعلم الأول؟ تلك ظاهرة يجب دراستها ببحثٍ مستقلٍ عن موضوعنا الحاضر مستقبلاً

3-تعريف الشيء بما هو أخفى منه وأقل وضوحاً، كقولنا:
«إن النار هي الاسطقس الشبيه بالنفس» في حين ان النفس أخفى
في الدلالة من النار !.

4-تعريف الشيء بنفسه، كما لو قلنا: إن الحركة هي النقلة، أو
إن الإنسان هو الحيوان البشري !.

5-تعريف الشيء بما لا يُعرف إلا بالشيء، إما بشكلٍ مصريحٍ
به، وإما بشكلٍ مضموم.

6-تعريف الشيء بتكرار الشيء نفسه في الحد، في الوقت
الذي لا حاجة فيه إلى ذلك، ولا ضرورة.

وعند مقارنة هذه القواعد السنتين، بما وضعه الفيلسوف
الفرنسي باسكال(1623 - 1662م) من شروط للتعريف الصحيح،
نجد أن قواعده الأربع لا تخرج عمّا أشار إليه ابن سينا سابقاً، وبما
حدّده تحديداً دقيقاً.

10- وعودة مرة أخرى إلى الحديث عن (النوع) ودلالته، من
حيث انقسام الكلي إليه ومن حيث رسومه. فمفهوم النوع عند
المنطقة العربية يتصنّف بما هو (أعم) وبما هو (أخص) - والأعم ما
كان مضايضاً للجنس أو أنه المرتب تحته. وأما الخاص؛ فالمعنى صود
فيه (نوع الأنواع) الذي يدل على ماهية مشتركة الأجزاء لا تختلف
من حيث الذات، يقول ابن سينا⁽¹⁾: «إذا قسمتَ الكلي، من حيث هو
كلي، فما يلي الاعتبارات به أن تقسمه قسمة تكون له بالقياس إلى
مواضيعاته التي هو كلي بحسبها، فهناك يذهب النوع بالمعنى

⁽¹⁾ انظر : ابن سينا- كتاب المدخل، ص 57.

الأعم، وإنما يحصل من بعد باعتبارٍ ثانٍ، وهناك يصير النوع المشعور به أولاً هو النوع بالمعنىِ الخاص. وإن لم يراع هذا بل روعيُّ أحوال الكليات وعوارضها فيها بينها من حيث هي كالية؛ مثل الزيادة في العموم والخصوص التي لبعضها عند بعض، لا عند الجزئيات -خرج لك النوع المضاف».

والجديد السينوي في هذا المجال هو النقد المنطقي الذي وجهه الفيلسوف لطراائق القسمة، التي «فاتها النوع بالمعنى المضاف، وفاتها طبيعة الفصل، بما هو فصل، بل إنما دخل فيها من الفصول ما يحمل على أنواع كثيرة، وليس ذلك هو طبيعة الفصل بما فصل، إذ ليس كل فصل كذلك؛ إلا أن يُرْعَى شيء سترفه، وتعلم أنهم لم يراعوه، ولم يفطنوا له، فليس يمكننا أن نجعل ذلك عذراً لهم، اللهم إلا أن يكون المعلم الأول قد راعاه. وأيضاً فإن هذه القسمة لم يفرق فيها بين الخاصة وبين الفصل الذي لا يكون إلا للنوع، وفاتها الخاصة التي هي خاصة نوعٍ متوسط بالقياس إليه، فلم يوردوا الخاصة بما هي خاصة لنوع، بل بما هي خاصة، نوعٌ أخير، كما لم يوردوا إلا نوعاً آخرأ»⁽¹⁾.

أما من حيث رسوم النوع، فيمكن حصرها على الشكل

التالي:

- أ- نوع أدنى، لا يوجد تحته نوع، ولا جنس متوسط.
- ب- نوع عالٍ يكون تحت جنس الأجناس الذي ليس بنوع.
- ج- نوع متوسط، هو نوع وجنس، وجنسه نوع.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 58 - 59.

ويُضرب بـ(الجوهر) كمثلٍ توضيحي في هذا السبيل؛ من حيث كونه جنساً لا جنس فوقه، وتحته الجسم، وتحت الجسم؛ الجسم ذو النفس، وتحته الحيوان، وتحت الحيوان؛ الأعجم، ثم الناطق، وتحت الناطق الإنسان؛ وتحت الإنسان؛ زيد وعمرو وخالد، وهم الأشخاص.

وعلى الرغم من ذلك فإن ابن سينا لا يرى استقامة هذه القسمة للجوهر حتى بلوغه الإنسان وإن كانت في رأيه غير ضارة في تفهم الغرض المقصود.

ويثير الفيلسوف خلال حديثه هذا الكلام على الكليات من حيث هي متمثلة في الأمر الطبيعي والعقلي والمنطقى، مشيراً إلى مشكلتها عند القدماء، وكيفية وجودها في الخارج أو في الذهن، كما كان عليه الواقعيون أو الاسميون... ويحدد ابن سينا موقفه من المشكلة على الشكل التالي⁽¹⁾:

أ- إنَّ الكليات أو (المعاني) موجودة أَزْلًا في العقل الفعال مع الصور والآفوس البشرية قبل الكثرة والأعيان الخارجية، بحيث تصلح أن تصبح جنساً بتصورها في الذهن، أو بتحققها في الأفراد؛ فهي طبيعة على هذا الأساس.

ب-إنَّ الكليات أو (المعاني) موجودة في الكثرة والأعيان الخارجية وجوداً عرضياً وبالقوة، بحيث تمثل القدر المشترك بين الأفراد والأساس الذي يقوم عليه انضواوها تحت جنس واحد؛ وهو الجنس العقلي.

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 64 (المقدمة).

جـ- إنَّ الكليات أو (المعاني) موجودة في الذهن بعد الكثرة والأعيان الخارجية، لأنها مستمدَّة منها ومتخوذة عنها، بحيث تكون تلك المعاني مجموعة الخصائص المقولَة على كثرين مختلفين بالنوع، وهو ما نسميه بالجنس المنطقي.

ويمسك ابن سينا بعبارة: (المقول على كثرين) محاولاً تحليلها، ليصل إلى الرأي الفصل فيما يريد أن يقرّره؛ حيث ان لهذه العبارة ثلاثة مفهومات⁽¹⁾:

«أحدُها مَا لَا يفطن له من قصد تقديم هذا الكتاب (يعني بذلك كتاب إيساغوجي فرفريوس الصوري) سوْمَفْهُومَان أقرب من الظاهر؛ أحدُهما أَنَّ طبيعة الفصل تكون متداولة بالحمل أنواعاً كثيرة لا محالة غير النوع الواحد المفصول، والآخر؛ أَنَّ طبيعة الفصل هي التي توجب إِنْيَة الأشياء الكثيرة المختلفة بالنوع بعضاً عن بعض، كأنه قال: إنه المقول على الأنواع في جواب أي شيء هو؛ لَا جملتها، بل واحد واحد منها، كقول القائل: إِنَّ السيف هو الذي يُضرب به الناس، ليس انه يضرب به الناس معاً؛ بل واحد واحد من الناس، وهذا التأويل بعيد غير مستقيم، فإنَّ أُمْكِن أن يفهم هذا من هذا اللُّفْظَ كان رسمًا مطابقًا للفصل، وإن تعذر تفهُّم هذا من هذا اللُّفْظَ، وإنما يفهم منه الوجه الأول، فهذا الحد، على الوجه الذي يفهمونه منه، مختل».

والتفرقَة بين هذه الأجناس الثلاثة لا تخلو من غموضٍ وقلق، وأسماؤها لا تتلاقى مع مسمياتها تمام الملاقة، ويظهر أنَّ ابن سينا

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص77.

أحسن بذلك، فلم يعد إليها في بحوثه الأخرى، واكتفى بذكر الكلي مبيناً ما له من وجودٍ ثلثي... وبينَ أنَّ هذا الوجودُ الثلاثي ضربٌ من التوفيق الذي امتازت به الفلسفة العربية، فجمعت بين الاسمية والواقعية، بين الارسطية والافلاطونية⁽¹⁾.

11- ومن هذا التحليل السريع، نصل إلى حديث الفيلسوف عن (الفصل) وقد أطّال فيه، ووضع رسمًا له هو انه «كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره»⁽²⁾ - والفصل عند المناطقة بوجه عام له معنيان: أحدهما ما يتميّز به شيء عن شيء، ذاتياً كان أو عرضياً، لازماً أو مفارقًا، شخصياً أو كلياً. والآخر ما يتميّز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهية؛ كالناطق مثلاً؛ فهو داخل في ماهية الإنسان، ومقوم لها، ويسمى عادة بالفصل المقوّم.

وقد فرّعه ابن سينا إلى ما هو عام، وما هو خاص، وما هو خاصُ الخاص؛ حسب تقدمه وتأخره. والمقصود بالعام هو جواز انفصال شيء عن غيره، ثم يعود فينفصل ذلك الغير به، ويجوز انفصال الشيء عن نفسه بالنسبة لوقتين متتابعين؛ ومثاله الأعراض المفارقة، كالقيام والقعود؛ فإنَّ زيداً قد ينفصل عن عمرو بأنه قاعد، وعمرو ليس كذلك!

وأما الفصلُ الخاص؛ فهو المحمولُ اللازمُ من الأعراض؛ مثل انفصال الإنسان عن الفرس بأنه بادي البشرة... ويرى ابن

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 65 - 66 (المقدمة).

(2) انظر: ابن سينا - الإشارات والتبيهات (قسم المنطق)، ص 54 .

سينا أن الفصل العام والخاص قد يصلحان أن تفصل بهما أشخاص نوعٍ واحدٍ. ويبدو أن رأيه أقرب إلى الجواز منه إلى التأكيد.

وإذا قيس الأمر إلى (خاص الخاص) من الفصل؛ فالمقصود منه أنه مقوم لنوع، أي إذا اقترن بطبيعة الجنس قوّمه نوعاً، ويتميز هذا الفصل بأنه هو الذي يلقى طبيعة الجنس أولاً فيحصله عندئذٍ ويفرزه، ومثاله النطق للإنسان، حيث استفاده العقل فأصبح على استعداد لقبول العلم والصناعات المختلفة. ومن هنا فإنَّ هذا النطق، هو الفصل المقوم الذاتي لطبيعة النوع، لذا أصبح الفصل هو المقول قوله أولياً على نوعٍ واحدٍ دائماً. أما كونه يقال أحياناً على أنواع كثيرة في جواب أي شيء هو، فذلك في رأي الفيلسوف «قولاً ثانياً بتوسط»⁽¹⁾. وننتهي إلى أن الفصل الذي يُدعى (خاص الخاص) لا يقبل الزيادة أو النقصان إطلاقاً... أما سائر الفصول الأخرى فلا مانع من قبولها لصفة الزيادة والنقصان؛ من حيث كونها مفارقة فحسب، كحمرة الخجل، أو غير مفارقة كسوداد البشري سواء بسواء.

12- ومن (الفصل) ننتقل إلى آخر فقرات (المدخل) وهو الحديث عن (الخاصة) و (العرض العام).

أما «الخاصة» فقد استعملها المناطقة على وجهين: أحدهما إنها تطلق على كل معنى يخص شيئاً على العموم أو بالقياس إلى شيء معين... والثاني إنها تقال على شيء ما يخص نوعاً معيناً في ذاته دون سائر الأشياء الأخرى.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب المدخل، ص 73، 80.

ويرى ابن سينا - ظننا منه لا يقيناً - أن دلالة الخاصة هنا هي (الوسط) مما قاله المنطقيون؛ أي هي «المقول على الاشخاص من نوع واحد في جواب أي شيء هو لا بالذات، سواء كان نوعاً أخيراً أو متوسطاً، سواء كان عاماً في كل وقت، أو لم يكن، فإن العام الموجود في كل وقت - سواء كان نوعاً أخيراً أو متوسطاً - هو أخص من هذا... ولا يبعد أن نعني بال خاصة كل عارض خاص بأي كان، ولو كان الكلي جنساً أعلى، ويكون ذلك حسناً جداً». ⁽¹⁾ فالخواص، في ضوء هذه النظرة، تقسم إلى أربعة أقسام:
أ- خاصة النوع ولغيره؛ مثل ذي الرجلين للإنسان اذا قيس إلى الفرس.

ب- خاصة النوع فقط، ومثاله الملاحة والفلاح للإنسان، أو خاصة الضحك بطبعه؛ من حيث إن بعضها لكله والأخر لقسم منه، فكل إنسان ضحّاك، وليس كل إنسان فلاح أو ملاح.
ج- خاصة لكل أنواع النوع، ومثاله ما سبقت الإشارة إليه كالضحّاك أو ذي الرجلين بطبعه.

د- خاصة لا لكل أنواع النوع، بل لبعضه كما بسطنا في (ب).
ويميل الفيلسوف إلى اعتبار الخاصة - بالمعنى الدقيق - ما كان لازماً مستمراً لجميع النوع في كل زمانٍ وفي كل مكانٍ، وإذا قيس هذا إلى الإنسان كان (الضحّاك) هو الخاصة لا الضحك، و(الملاح) لا الملاحة، ولهذا كانت الخاصة - بهذه الدلالة - ليست ذاتية أو جوهرية بالنسبة للأشياء؛ بل هي ضرورية لها فحسب.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 83.

ولا تكون عنصراً من عناصر التعريف كما اصطلاح عليه المنطقيون العرب.

وأما (العرض العام) فهو ما كان موجوداً في كلي أو غيره، سواء شمل الأمور الجزئية أو لم يشملها⁽¹⁾، ويطلق على افراد حقيقة واحدة أو أكثر قولهاً عرضياً، ويشترك في معناه أنواع جمة، كالبياض للثلج وغيره⁽²⁾.

وأقسام العرض - بشكلٍ عام - عند المناطقة العرب تسعه هي: الكم والكيف والأين الوضع والملك والاضافة ومتى والفعل والانفعال، ويدعونها جميعاً بالأجناس العالية أو المقولات - كما سنعرض لها في الفقرات التالية من البحث -

ومصطلح العرض قد يطلق على الجوهر، وقد يطلق أيضاً على الذاتي. والذاتي قد يكون عرضاً، وقد يكون نظيراً للجوهر؛ وهذا المعنى الأخير لم يلتفت إليه فرفيروس الصوري في كتابه (إيساغوجي)، فانتقده ابن سينا وأظهر خطل رأيه⁽³⁾.

13- وفي التقويم العام لهذه الكليات الخمس - خاصة بالنسبة للجنس والفصل - نلحظ نحواً من المشاركات والمبادرات بينها، رغم أنها جميعها تشتراك من حيث كونها كلية؛ أي مقوله على كثرين، أو على حد قول الفيلسوف: «ان كل ما يحمل على المحمول منها الحمل الذي يحمل به المحمول على موضوعه، فإنه يحمل على موضوعه. فطبيعة جنس الجنس محمولة على ما يُحمل عليه»

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- الإشارات والتبيهات، ص 52 (المنطق).

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- كتاب النجاة. القاهرة 1938. ص 15

⁽³⁾ قارن موقف ابن سينا ونقده الوارد في المدخل ص 86- 87.

الجنس؛ وكذلك جنس الفصل وفصل الفصل، وما يُحمل على
الخاصة والعرض»⁽¹⁾.

فمن المشاركات التي تعارف عليها المناطقة أن الجنس
والفصل يشتركان في أن كل ما يُحمل عليهما من طريق ما هو،
فإنه يُحمل على ما تحتهما من الأنواع.. ومنها أيضاً أن رفع الجنس
والفصل علّة رفع ما تحتهما من الأنواع.

أما المبادرات، فمنها أن الجنس يُحمل عليه أكثر مما يحمل
عليه الفصل والنوع والخاصة والعرض.. ومنها أن الجنس يحوي
الفصل بالقوة(أي محال بالقوة). ومنها أيضاً أن الجنس أقدم من
الفصل، لأن الفصل لا يكون وجوده إلا بالجنس، فلا ترتفع اذن
طبيعة الجنس بارتفاع طبيعة الفصل.

ويستمر ابن سينا في ذكر المشاركات والمبادرات بين الجنس
والنوع، وبين الجنس والخاصة، مما لم نجد ضرورة لذكر تفاصيلها
أكثر مما ذكرنا، واكتفي بما أوردناه، كي نقرّر رأي الفيلسوف في
نقده لبعض تلك الأفكار وبيان خللها.

* * *

14- إذا كان الإطار النظري الذي قدمناه عن بنية المدخل
ينهض على قواعد ودلائل الكليات الخمس التي أشرنا قبل؛ فإنَّ
موضوع المقولات هي الأجناس العليا، أو المحمولات الرئيسية
التي يمكن أن تُسند إلى كل موضوع يدخل في قضية. ويتميز بحث
الفيلسوف هنا بنحوٍ من الجدة والابتكار، رغم أن الريادة الحقيقة

⁽¹⁾ نظر: ابن سينا- كتاب المدخل، ص 91.

لهذه المعرفة العميقه للمقولات ومفاهيمها يعود حصراً الى صاحب المنطق ارسطوطاليس، سواء كان استكشاف المعلم الاول تأثراً بشذرات الأقدمين، أو كان بدعة ابتدعها؛ فهو في الحالين يبقى المنظر الأول في هذا المجال.

وأحسب أنَّ اهتمامات ابن سينا بمباحث المقولات ترجع أصلًا إلى عاملٍ تقليدي في المنهج، حيث لم ير بدًا من الحذو على سبيل ما احتجاه صاحب المنطق في عرضه لمشكلات الجوهر والأجناس العليا - مقررًا في الوقت ذاته أنَّ ارسطوطاليس لم «يلغ فيه من التحقيق ما ينبغي»⁽¹⁾ فهو اذن في وضع غير ثابت من الناحية المنهجية الدقيقة، بحيث ادى إلى إثارة جوانب متعددة حول أصلية موضوع المقولات، والى أية جهة ينبغي أن تعود؛ تُرى أهي من الميتافيزيقاً ومباحثها؟ أم من المنطق وألفاظه المستعملة؟

ولم يتردد الفيلسوف ابن سينا في ضمّها منهجيًا إلى علم ما بعد الطبيعة؛ لأنَّ كل محاولةٍ في إثبات عدديتها واعتبارها عشرًا - حيث التسع الأخرى محمولات على الأول منها وهو الجوهر - تحتاج إلى استقصاء شامل في صناعات مختلفة «ولا سبيل إلى الاستقصاء إلاّ بعد الوصول إلى درجة العلم الذي يسمى «فلسفة أولى»⁽²⁾.

فنحن اذن إزاء عملية جدلية تتصرف بـ(الاعتقاد) من ناحية عدديتها، نتسللها تسلّم قبول دون برهان.. ويضاف إلى هذا شعور

(1) انظر ابن سينا- كتاب المقولات، القاهرة 1959، ص 189.

(2) انظر : ابن سينا- المصدر السابق ، ص 6.

ذهني خالص بأن الانتقال من مباحث الألفاظ المستعملة في المنطق، إلى بناء القضايا واستدلالاتها؛ لا يحوج الباحث إلى ضرورة سلوكه طريق المقولات، إلاّ في حالات التحديد والتعريف، وتلك هي في الواقع مسألة ضم لموضوعها، لا مسألة استقلالٍ خالصٍ له. ويبقى اذن أمر موقعها المنهجي محل نظر وأناة، رغم أن الحكيم وضعها في كتابه (*الشفاء*) حيث ينبغي أن توضع بالنسبة للمنطق الارسطوطالي عامة، والتقليدي خاصة، وقد أدى إلى ظهور صور متعددة من التداخل المنهجي لديه، مع تكرارٍ غير مستحبٍ، لعل الفيلسوف قدّم ورائه إثارة التأكيد في ذهن القارئ، خاصة إن (*الشفاء*) كُتب للعامة من الناس دون خاصتهم، كما ادعى الحكيم في فذلكة الكتاب.

ولقد لاحظ بعض الباحثين، ومنهم الاستاذ أبلت Apelt⁽¹⁾ أنَّ نظرية المقولات ترمي إلى حل مشكلة الحمل التي كانت مثار جدلٍ بين الميغاريين، ومن هنا فربط المقولات اذن بدلالة الحمل المنطقي، يعود أمراً مقبولاً في المنهج الشكلي على أقل تقدير، سواء كانت عدديتها عشرة، كما عند ارسطوطاليس وشراحه، أو أربعة كما في المنطق الرواقي الذي حصرها في الجوهر المادي غير المتعين أولاً، وبالكيفية المادية المجردة للمفرد ثانياً، وبالحال التي تعين دلالة المقولتين السابقتين ثالثاً، وبالعلاقة للمادة الفردية في حالاتها المتعددة رابعاً... أو ثالثاً، كما عند أنصار نظرية الجوهر الفرد في الاسلام وهي: الجوهر والكيف والأين... أو

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، مقدمة الدكتور مذكر، ص 1.

خمسة، كما في لمعات فكر شهاب الدين السهروري الذي أضاف الحركة إليها فكانت: الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة... أو اثنتي عشرة كما عند الفيلسوف الألماني (كانت) في تصوراته الكلية التي يتضمنها العقل الخالص؛ حيث اعتبرها شرطاً ضرورياً لكل معرفة، وخالف بموقفه هذا وجهة النظر الواقعية، فحصرها في أربع، كل واحدة منها تتفرع إلى ثلات مقولات: فالكمية تتفرع إلى الوحدة والكثرة والكل، والكيفية تتفرع إلى الواقع والنفي والحد، والعلاقة تتفرع إلى الجوهر والعرض والعلية والاشتراك، والوجهة تتفرع إلى الامكان واللامكان والوجود واللاوجود والضرورة والحدوث.

وأياً ما كان، ففي المقدمات الأولى لمبحث المقولات السينوي نجد عرضاً مسهباً عن أغراضها وأهدافها؛ من حيث ان هناك اجناساً عالية تتضمن الموجودات وعليها تقع الألفاظ المفردة اعتقاداً موضوعاً مسلماً، ومن هذه الألفاظ ما هو متفق ومتواطئ، ومنه ما هو متبادر ومشتق، والاتفاق اشتراك في اسم واحد إما على سبيل التواطؤ أو بطريق آخر، ويحاول الحكيم أن يستعرض هذه الألفاظ ودلائلها بنحو من التوسيع والتوضيح؛ حتى يصل إلى مرحلة الموضوع ودلالته ونسبة العرض إليه، من حيث إن حدّ هو الموجود في موضوع أي «الموجود في شيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دون ماهية فيه»⁽¹⁾ كي يمكن لنا عندئذ التفرقة بين حال

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق ص28، وقارن كتاب التعليقات لابن سينا، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1973، ص94.

العرض وحال الكل في الاجزاء، فحيث ما كان المتصف به متقوّم بالذات، فهو عرض أما إنَّ لم يتقوّم بعد إلَّا به، فهو صورة، ويشتركان في أنهما في محلٍ، لكن محل احدهما يسمى مادة، والآخر يسمى موضوعاً.

وحيذر، أن نخلط - في رأي الفيلسوف - بين العرض والجوهر، أي أن شيئاً واحداً يكون عرضاً تارة وجواهراً أخرى؛ ومن وجهين!، فهذا غلط يقع فيه من لم يميّز فصول الجواهer تمييزاً واضحاً، فيعتبر عندئذ الكيفية في الجوهر عرضاً، بحيث تصبح أعراضًا لديه، بينما الجوهر هو «الشيء الذي حقيقة ذاته توجد من غير أن يكون في موضوع البتة.. والعَرْض هو الذي لا بد لوجوده من أن يكون في شيءٍ من الأشياء، حتى ان ماهيته لا تحصل موجودة إلَّا أن يكون لها شيءٌ يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة»⁽¹⁾.

فالأشياء اذن، إما جواهر وإما هي أعراض، والشيء لا يكون عرضاً إلَّا لافتقاره إلى موضوع؛ والجوهر على عكس ذلك كما بسطنا.

ونلحظ تباعناً آخر هنا هو؛ إن الأجناس العالية لا توجد لها فصول مقوّمة؛ بل تتفصل بذواتها باعتبار أنَّ لا أجناس فوقها، بينما الأنواع الدنيا لا توجد لها فصول مقوّمة؛ ولكن توجد لها أعراض وخواص لتلك القسمة، وافتقار الأعراض للفصول المقوّمة سببه هو عدم وجود أنواعٍ تحتها... وتبقى هنا الأجناس المتوسطة، التي

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب المقولات، ص 46.

تمتلك الفصول المقومة والمقسمة معاً، من حيث إن فصولها المقومة هي التي تقسّم اجناساً فوقها، وفصولها المقسمة هي التي تقوّم أنواعاً تحتها!.

والاجناس العالية هذه؛ هل هي جنس واحد عالٌ؟ أو إنها اجناس متعددة؟... الجواب، أنها كثيرة دون ريب، ولو لا كثرتها لما كانت بين أيدينا هذه (المقولات) التي بحثها الآن، والتي نجد أن جميع المعاني التي يصلح أن يُدلّ عليها بالألفاظ، وجميع موضوعات فكرنا لا تخلو عن أحد هذه العشرة: إما أن تدل على جوهر، كقولنا: إنسان وشجرة، وإما أن تدل على كمية، كقولنا: ذو ذراعين. وإما أن تدل على كيفية، كقولنا: أبيض. وإما أن تدل على إضافة، كقولنا: أب، وإما أن تدل على أينٍ، كقولنا: في السوق، وإنما أن تدل على متى، كقولنا: كان أمسٍ، وإنما أن تدل على وضع، كقولنا: جالس، وقائم، وإنما أن تدل على الجدة والملك، كقولنا: متنعل ومتسلح، وإنما أن تدل على يفعل، كقولنا: يقطع، وإنما أن تدل على ينفعل، كقولنا: ينقطع⁽¹⁾.

وجميع الأمثلة التي أوردها الفيلسوف لا تدل (باستثناء الجوهر) على أن المقوله دلالة إسم على معنى، بل دلالة الاسم على ذي المعنى - إذ كان هذا أعرف - لأن قولنا أبيض ليس إسم للكيفية، بل اسمًا لشيء هو ذو كيفية وهو الجوهر، ومن هنا فليست المقوله هي الأبيض بل هي البياض، ويقاس هذا على سائر المقولات الأخرى.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 57.

ويثير ابن سينا - في ضوء نظرته هذه - عدة أمور؛ منها ما سبق ذكره وهو هل أن المقولات تستند كلها إلى جنس واحدٍ كالموارد مثلاً؟ فإن لم تكن كذلك، فهل يمكن أن يفرد الجوهر جنساً؛ ويجعل العرض جنساً واحداً يعم التسعه؟ فإن لم يمكن هذا أيضاً، فهل من الممكن أن تُجمع المقولات في أكثر من اثنين وأقل من عشر؟... وثمة سؤال آخر: هل تشتمل هذه المقولات على جميع أصناف الموجودات؛ بحيث لا يشذ منها شيء عنها؟ أم أن هناك أشياء لا تدخل تحتها على الإطلاق؟.

تلك هي مشكلات وضعت في طريق البحث عن حقيقة المقولات ودلائلها... وقد انتفت وحدتها الجنسية لتعدها بحد ذاتها، بضاف إلى ذلك أنَّ الوجود نفسه مقول على المقولات العشر، ولكن لا بطريق الاسم المتفق ولا الاسم المتواطئ، لأنَّ حال الوجود فيها ليس حالاً واحدة، بل يتميّز بالقبليّة والبعديّة: فمثلاً إن الجوهر قبل العرض في جميع الأحوال، وإن الكِم المنفصل أقدم من الكِم المتصل، وإن الوجود، لبعض المقولات، أشدَّ ولبعضها أضعف. ومن هنا فإنَّ الموجود بذاته أحق بالوجود من الموجود بغيره، ولذلك وجود القار أو الثابت منها، كالكميّة والكيفيّة، أكثر حكمًا من وجود ما لا استقرار له؛ كمقدمة الزمان ومقدمة ينفعل فمثلاً يمكنك أن تتصور معنى المثلث وأنه شكل أولاً، دون ضرورة لتصوره بأنه موجود؛ لأنَّ الشكل داخل في قوامه بالذات، من حيث إنه يتقوّم به خارجاً وفي الذهن كذلك، في حين أن الوجود أمر لا ت تقوم به ماهية المثلث، لذا فإنَّ كل ما هو ذاتي للشيء لا يكون له بعلة خارجة عن ذاته. ونخلص إلى أنَّ اسم الموجود لا

يقع على المقولات العشر بالتواءٍ، فالوجود اذن ليس بجنسٍ للمقولات، رغم أن الجنس يتميّز بدلاته على طبيعة الأشياء وماهيتها في نفسها⁽¹⁾... أما اذا قيس الأمر إلى العرض؛ فإنه لا يقوم ماهيات المقولات التسع، لذا «لا يوجد في حدٍ شيء منها أنه عرض»⁽²⁾.

أما دعاوة أن هناك أموراً أعمّ من المقولات؛ كالحركة مثلاً، من حيث إنها تتناول الكيف والكم والأين، فإنَّ الفيلسوف يردّ على هذا الرأي بما نصه⁽³⁾:

«إن كانت هي (أي الحركة) مقوله أن ينفع، فما زالت جنساً، وإن لم تكن مقوله ينفع، فإنها لا يجب ان تكون جنساً، بل يجب أن تكون مقوله على أصنافها بالتشكيك. وان يكون ذلك هو المانع من أن يجعل الحركة هي نفس مقوله أن ينفع، إن امتنع؛ وإلا إن لم يكن هناك مانع من هذا القبيل، فمقوله ينفع هي بعينها الحركة».

وأما دعاوة أن هناك أموراً مبانية للمقولات؛ ومنها مثلاً «المادة» و«الصورة»- فإنَّ هذا الرأي مرفوض، بحكم نسبة المادة والصورة إلى الجسم حيث انهما ليسا بسببين أو علتين لكون الجسم جوهراً، بل إنَّ الجسم لذاته فحسب، لا لعلة من العلل ولا لسبب من الأسباب، لذا فإنَّ المادة والصورة هما من الجوهر ولا مبانية بينهما وبين المقولات.

⁽¹⁾ قارن: ابن سينا- المصدر السابق، ص 62.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 66.

⁽³⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 70.

15- تُرى - ونحن في هذه المرحلة من الحديث عن المقولات ما هو الجوهر؟ الذي حدّه الموجود القائم بنفسه الذي هو ليس في موضوع⁽¹⁾، وما هو الجوهر الذي اعتبر الأصل الذي تُحمل عليه المقولات التسع الأخرى، وانه المقصود بالإشارة، والذي لا ضدّ له؟.

اختلفت الرؤية عند الحكماء في حقيقة الجوهر - فذهب بعضهم إلى أنَّ لفظة الجوهر اذا أطلقت على الاجسام فحسب؛ يمكن أن تقال عندهم على سبيل التواظُّ والجنس، أما اذا قيلت على معنى أعمَّ من الجسم فعند ذاك تطلق بطريق الاتفاق أو التشكيك، كما هو عليه حال الموجود باعتبار قَبْلية المادة والصورة على دلالة الجوهرية من حيث إن «المركب والمفارق الذي هو سبب وجودهما وسبب قوام أحدهما بالآخر، هو أقدم من جميع ذلك»⁽²⁾... في الوقت الذي يرى فيه الفيلسوف أنَّ القاعدة الرئيسة التي أخذ بها هي كون الجوهر بصفة «انه موجود لا في موضوع» - تقوم حتماً الى فكرة أن لا تقدم في الجوهر ولا تأخر، تماماً كالمعنى الذي نقوله عن الانسان بأنه: ناطق؛ فإن هذه الصفة لا تقدم ولا تأخر أيضاً.

ومقصود بالجوهر هنا هو الشيء الذي له ماهيته وخاصيته في الأعيان، مشروطاً على أن لا يكون في الموضوع - كما بسطنا - وأن تكون هذه الماهية لحقيقة جوهراً؛ كالإنسان مثلاً، هو

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص126.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- كتاب المقولات، ص91.

جوهر، لا لأنّه موجود في الأعيان نحوً من الوجود الخاص، بل لأنّه انسان فحسب.

والجوهر؛ منه بسيط ومنه مركب، والأول منها في حالين: إما لا يدخل في تقويم المركب فيكون مفارقًا، وإما أن يكون داخلاً في تقويمه «كدخول الخشب في وجود الكرسي» - وهو مانسميه عندئذ مادة، و«كدخول شكل الكرسي في الكرسي» - وهو ما نسميه صورة، أما الثاني، أعني المركب، فالغرض فيه الأشياء التي يركب منها الجوهر، من حيث هي مادة وصورة معاً.

وتصنيف آخر يلحق الجوهر؛ هو أنّه: جوهر أول، وجوهر ثانٍ، وجوهر ثالث.

والجوهر الأول يقصد به الشخصيات (أي الأمور الجزئية) - وهي، بالنسبة للأمور المشتركة، لها طبيعة واحدة سُولِّست الأولية هنا بدلالة الأولوية، لأنّ الجزئيات ليست أول في حقيقة جوهريتها، اذ تلك الحقيقة للماهية التي لها⁽¹⁾، فهي اذن أولى بالجوهرية، لأنّها أول من جهة الوجود؛ أي من جهة حصولها في الأعيان لا في موضوع، ولأنّها لا تقال على كثرين، بل هي تعبير عن الكائن المفرد من حيث هو موضوع مباشر لما يُحمل عليه من الصفات سلباً أو إيجاباً.

أما الجواهر الثوانى؛ فهي التي تقال على كثرين أيضاً، وتكون غالباً موضوعاً لقضية ما، كالإنسان والقرد والفرس، فهي جواهر وكليات على سبيل التماثل فحسب، ويتميز بعضها عن

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 96.

بعض وتنفاوت: فالنوع منها أولى بالجوهرية من الجنس باعتبار أنه أشد مشاركة للجواهر الأول في ماهيتها، ودلالته عليها أكثر من دلالة الجنس، والتوضيح هذا الذي يعنيه الفيلسوف: «إذا سألت: ما زيد وعمرو؟ فقلت: انسان، كان جواباً أتم من جوابك عنه بأنه: حيوان، فهناك لا تكون قد وفيت الماهية، بل يكون للسائل إلى معاودة البحث سبيل»⁽¹⁾. وهكذا، فإن كل ما هو أشد مشاركة لل الأول، من حيث كونه أولاً، يكون أقرب إليه، لأنه لا يتم تقدمه وتأخره إلا به، فهو اذن أولى بالجوهرية.

وهناك من الصفات ما هو أخص من العموم بالنسبة للجواهر الأول؛ منها (الإشارة) - حيث هي دلالة حسية أو عقلية إلى شيءٍ بعينه لا يشركه فيها شيءٌ غيره، بينما هذا لا يكون للجواهر الثاني (الكليات) باعتبار أنها لا تعين فيها.

وينبغي ملاحظة أن (الإشارة) إذا وُجِّهَتْ إلى زيد، فليست هي إلى مطلق الإنسان، ففرق بين (الإنسان) و(زيد) - وإن كان الإنسان محمولاً على زيد - ولو لا الفرق لكان أبداً محمولاً على زيد فقط، وكان عندئذ كل إنسان زيداً! وهذا أمر مرفوض أصلاً.

وتتميز خاصية الإشارة هنا، إنها للجوهر فحسب، رغم أنها ليست لجميع الجواهر، كما أوضحنا، بحيث يمكن القول إن الإشارة شرط في مقوله الجوهر بالذات.

أما إذا عدنا إلى خواص الجوهر الأخرى؛ وهو كونه «لا ضد له» - فالضد هنا هو ما يطلق على كل موجود في الخارج مساوا

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا المصدر السابق ص 18.

في قوته لموجود آخر ممانع له، أو على موجودٍ مشارك لموجود آخر في الموضوع معاقب له؛ بحيث اذا قام أحدهما بالموضوع لم يتم الآخر به⁽¹⁾. لذا فيل إن الضدين لا يجتمعان، وقد يرتفعان، بخلاف النقيضين حيث إنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان!.

وبهذه الدلالة، فإن الجوهر لا ضد له، والاستقراء يُظهر لنا ذلك بوضوح، حيث انه لا ضد للإنسان مثلاً ولا ضد للفرس... أما ما نلحظه من ضدية الجسم الحار للجسم البارد؛ فتلك ليست ضدية ذاتية بل عرضية، لأن المتضادين فيما هما الحرارة والبرودة فحسب!.

وما دام الجوهر لا ضدية فيه، فإذاً لا يقبل خاصية الأشد والأضعف من حيث هو طبيعة واحدة، ولا تناقض بين هذا، وبين كون الجوهر قد يكون أولى بالجوهرية من بعض «لأن الأولى غير الأشد، فإن الأولى يتعلق بوجود الجوهرية، والأشد يتعلق بماهية الجوهرية»⁽²⁾.

16- ومن الحديث عن الجوهر؛ كمقدمة أولى تتركز حولها جميع المقولات الأخرى، ننتقل إلى الكلام على المقولات التابعة؛ ومنها مقولتنا الكم والكيف، حيث أسلوب ابن سينا في الحديث عنهما، بينما أوجز في الآخريات المتبقيات، ثم عاود الاسهاب في الكلام على المتقابلات، أو ما نسميه اصطلاحاً(ما بعد المقولات) - أي التقابل والتقدم والمعية والحركة والملك - ونحاول نحن في دراستنا

(1) قارن: د. جمیل صلیبیا- المعجم الفلسفی، بيروت 1، 1978، 754.

(2) انظر: ابن سينا- كتاب المقولات، ص 108.

هذه أن نوجز الطريق إليها دون إطالة لا نجد لها مبرراً من
ناحية الإيضاح أو التحديد.

«فالكم» أصلأً هو ما يقبل القياس، وله صفات عامة أهمها:
قبوله للتجزئية، وجود العادة فيه - أي ما يعده ويقدر - واتصافه
بقبول المساواة واللامساواة. وهو على نوعين:

أ-كم متصل: هو الذي رسمه أن يوجد لاجزائه حد مشترك
بالقوة تتلاقى عنده وتتعدد به، كالنقطة للخط⁽¹⁾، فما كان من أجزائه
ثابتًا ومجتمعاً في الوجود سمي (امتداداً)، فإن كانت أجزاؤه غير
مجتمعة وليس قارء بل في تجدد دائم سمي (زماناً) والحد
المشترك بين أجزائه هو (الآن)، الذي يتصرف بأنه غير ذي وضع.
ومن هذا الكم المتصل وحيزه تبدأ - في رأي الفيلسوف - الهندسة
ويتشعب عنها التنجيم والمساحة وعلم الحيل (الميكانيكا) وعلم
الأنتقال⁽²⁾.

ب-كم منفصل: هو الذي لا يمكن أن يفرض في أجزائه - لا
بالقوة ولا بالفعل - حد واحد مشترك؛ كالعدد مثلاً في حال الانتقال
من عدد إلى آخر يليه، حيث لا نجد بينهما حدًا مشتركاً⁽³⁾. ومن
هذا الكم يبدأ علم الحساب في رأي الحكيم، ثم يتشعب إلى ما دونه
من الموسيقى وعلم الر Zigjat (النقاوم).

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص 126.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 208

⁽³⁾ قارن: الساوي، عمر بن سيلان- كتاب البصائر النصيرية في علم المنطق،
القاهرة 1898 ص 48-49.

وي ينبغي ملاحظة أنَّ الْكِمَ لكميته قسمتان خاصتان؛ الأولى من حيث لها وضع في أجزائها، والثانية من حيث لا وضع لها. والمقصود بالوضع اسم مشترك يُطلق على ما إليه إشارة، كما يقال مثلاً إنَّ للنقطة وضعًا، وليس للوحدة وضع. ويُطلق الوضع على أحدي المقولات التسع التي أشرنا إليها، ويُطلق على معانٍ لا تتعلق بالمقادير ولا بالإشارة إطلاقاً.

ويؤكد ابن سينا، في هذا المجال، أنَّ الْكِمَ ذا الوضع هو المقدار، وأنَّ المقادير في الحقيقة ثلاثة، الا إذا أضيف إليها المكان فتصبح عندئذ أربعة، بينما يبقى الزمان والعدد والقول غير ذات وضع⁽¹⁾، لذا تكون المساحة هي المقدار للكم المتصل، والعد هو المقدار للكم المنفصل، علماً أنَّ الْكِمَ المتصل لا يباعين الْكِمَ المنفصل إلا بذاته؛ والعكس بالعكس... فلا ضدية اذن في الْكِمَ ولا في الكميات، باعتبار أنَّ الضدية أمر عرضي بالنسبة للكميات، وليس من الكمية في شيء.

بانفاء الضدية عن الْكِمَ، يمكن نفي التضعف والاشتداد، والنقصان والزيادة؛ بمعنى «أن كمية لا تكون أشد وأزيد في أنها كمية، من أخرى مشاركة لها؛ فلا ثلاثة أشد ثلاثة من ثلاثة!»⁽²⁾. وللفيلسوف عرض طويل وطريف عن الضدية ودلالتها، اكتفينا بالإشارة إلى فحواه، وللباحث العود إليه في مظانه من كتب المنطق السينوي.

⁽¹⁾ قارن: ابن سينا- كتاب المقولات، ص 130.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 142.

ونعود بالحديث الآن إلى مقوله(الكيف) - حيث يقرر ابن سينا أنَّ الكيف أشهر من الكيفية، لأنَّ اسم الكيفية أشتق منه، وكذلك هو أشهر من الكيفية اذا قيس إلى الشيء ذاته من حيث هو شيء لا من حيث هو سؤال وجواب، لأنَّ السبيل إليه هو الحس، والحس عادة لا يميز الكيفية مفردة، بل «يتناولها مع الشيء المتكيف بها، ومع المقدار الذي يلحقها بسببه تناولاً واحداً غير مفصل»، ثم بعد ذلك يحصل ما يُتخيل».

والكيفية عموماً هي هيئة قارَّة في الشيء الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. وعند تحليل هذا التعريف إلى مضامينه المقصودة نصل إلى الأمور التالية:

1- إنَّ لفظة (الهيئة) في التعريف تشمل الأعراض كافة دون استثناء.

2- إنَّ مفهوم عبارة (قارَّة في الشيء) يقود إلى عدم ضم الهيئات غير القارَّة؛ كالحركة والزمان والفعل والانفعال.

3- إنَّ دلالة (لا يقتضي قسمة) الغرض منها حذف طبيعة الكم وأخراجها.

4- إنَّ معنى (ذاته) يقصد منه إدخال الكيفيات المقتضية للقسمة. أما النسبة فحسب مواطنها المقتضية لها.

وللكيفيات مظاهر أربعة أشار إليها الفيلسوف بنحوٍ من التفصيل والتوضِّع والنقد، يمكن حصرها على الوجه التالي:

أ- الكيفيات المحسوسة، ويسمىها ابن سينا كيفيات انفعالية من حيث إنها تلتئم عن أفعال وانفعالات.

بـ- الكيفيات الكمية؛ أي التي تعرض لكم، سواء كان كمّاً منفصلاً أو متصلةً (حسب ما بسطنا من دلالة الكمين سابقاً).
جـ- الكيفيات الاستعدادية وهي استعداد أو فعل للقبول أو للدفع او النفي فحسب.

دـ- الكيفيات النفسيةـ وهي نوعان: إما طبيعية متولدة من داخل، وراسخة ثابتة في الشيء الذي توجد فيه... وإما مقتتاة، غير راسخة، يمكن والتخلّي عنها عند عدم الحاجة إليها. ومثال النوع الأول (الملكة) من حيث إنها عسرة الانحلال، ومثال النوع الثاني (الحال) من حيث إنها سهلة الانحلال.

وتشعب الكيفيات إلى قسمة أخرى ندعوها بالكيفيات الأولية، والكيفيات الثانوية (باصطلاح المحدثين) - دلالة الأولى عند القدماء، ومنهم ابن سينا، هي الحرارة والبرودة والبيوسنة والرطوبة. أما دلالة الثانية؛ فهي ما اشتق من الأولى من حالات درجات مختلفة ومتباعدة.

وحذار أيضاً أن نقع بما فيه بعض الباحثين العرب حين تصوّر أنَّ النقد اللاذع الحاد الذي يوجهه الفيلسوف لطبيعة المواقف في مقوله الكيف والكيفية، انه موجّه إلى ارسطو طاليس بالذات، بحيث إنَّ الحكيم - في رأي أولئك الباحثين - صفع المعلم الأول بيد، ثم صافحه باليد الأخرى!.

أقول إنَّ هذا هو الخلط بعينه بين مستويين لا ينبغي الخلط بينهما؛ فالشيخ الرئيس ابن سينا يوجّه نقده ومناقشته الجادة، ويستنفر كُل قوى أصالته البارعة في الرد على نزعات الشرّاح فحسب، وعلى أولئك المجهولين غير المعرفين في كتبه، الذين

استطالوا في أمورٍ لا تستحق كل هذا التعليق، فظهر الخطأ في
أحكامهم وأقول لهم؛ وأبان هو سبيل الحق في هذه الآراء... وعلى
الرغم من أنَّ مباحث هذه المقوله لا تخلو من تعقيد وغموض،
فحديث الفيلسوف ينصب أساساً على ما ذكرناه، وليس في الموقف
ما يقود إلى دعاوة التراجع أو التناقض اطلاقاً. لأن ابن سينا - كما
عرفناه فكراً وقلماً - لا يتردد في اعلن التمسك بأفكار المعلم
الأول، موضحاً حقيقها بالشكل الذي يراه؛ حتى لو أدى ذلك إلى
دفع رأيه وتقديم رأي ارسسطو طاليس، وتلك سمة تميز بها الحكيم
في ابحاثه ومناقشاته؛ سواء في كتاب (الشفاء) أو كتبه الأخرى، فهو
لا يألو جهداً من الإشارة - خاصة في موضوعات المنطق - إلى أنَّ
ما ذكره (صاحب المنطق) «هو التام الكامل، والميزان الصحيح،
والحق الصريح!».

17- ذلك تتبّه كنا نود الاصرار به، ونعود ثانية إلى المقولات
وأوضاعها، مشيرين اشارات موجزة لبعضها. ومنها مقوله (الأين)
ومقوله (متى).

أما (الأين) فهو «كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه؛
كون زيد في السوق⁽¹⁾» بمعنى حصول الجسم في المكان أو
الحيز الخاص، وهذا الأين هو جنس لأنواع، فهناك اين فوق وأين
تحت وهكذا، ومنه ما هو حقيقي أولي، أي كون الشيء في المحل
الحقيقي له، ومنه غير حقيقي يعاكس الأول. ومثاله: الدار، وبغداد،

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص 128.

وباريـس - كـولـنا: زـيد فـي بـغـادـ، فـهـو حـيـز لا يـتـصـف بـأـنـه خـاصـ
بـزـيد فـحسبـ، بل يـتـصـف بـالـعـمـودـ.

وـمـنـ الـأـيـنـ مـاـ يـكـونـ مـأـخـوذـاـ بـذـاتـهـ مـثـلـ كـوـنـ النـارـ فـوقـ، وـمـنـهـ
ماـهـوـ عـارـضـ لـهـ، وـمـثـالـهـ: الـحـجـرـ فـيـ الـهـوـاءـ، وـمـنـهـ مـاـ لـهـ اـضـافـةـ
كـوـنـ الـهـوـاءـ فـوقـ بـالـقـيـاسـ إـلـىـ الـمـاءـ، وـمـنـهـ أـيـنـ جـنـسـيـ وـهـوـ الـكـوـنـ
فـيـ الـمـكـانـ. وـمـنـهـ نـوـعـيـ كـالـكـوـنـ فـيـ الـهـوـاءـ⁽¹⁾.

أـمـاـ مـقـوـلـةـ (مـتـىـ) فـهـيـ «ـكـوـنـ الـجـوـهـرـ فـيـ زـمـانـهـ الـذـيـ يـكـونـ فـيـهـ،
مـثـلـ كـوـنـ هـذـاـ الـأـمـرـ أـمـسـ»⁽²⁾ أيـ نـسـبـةـ مـاـ لـلـشـيـءـ إـلـىـ الـزـمـانـ، سـوـاءـ
كـانـ الـوـقـوـعـ فـيـ الـزـمـانـ أـوـ فـيـ أـطـرـافـهـ... وـإـذـ قـيـسـتـ هـذـهـ المـقـوـلـةـ
إـلـىـ الـزـمـانـ بـالـذـاتـ، فـالـنـسـبـةـ إـلـيـهـ إـمـاـ أـنـ تـكـوـنـ مـطـابـقـةـ لـلـشـيـءـ بـلـاـ
فـضـلـ؛ كـمـاـ نـقـوـلـ مـثـلاـ: عـنـدـ الـغـرـوبـ، أـوـ وـقـتـ الـزـوـالـ، أـوـ تـكـوـنـ أـعـمـ
مـنـ هـذـهـ المـطـابـقـةـ كـوـلـناـ مـثـلاـ: إـنـ ثـورـةـ الـعـرـاقـ ضـدـ الـانـكـلـيزـ كـانـتـ
عـامـ 1920ـ لـلـمـيـلـادـ.

وـيـنـبـغـيـ أـخـيـراـ التـأـكـيدـ بـأـنـ المـقـوـلـتـينـ السـابـقـتـينـ لـاـ يـصـحـ فـيـهـمـاـ
الـتـرـكـيبـ اـطـلـاقـاـ.

18- وـفـيـ نـهـاـيـةـ الـمـطـافـ لـهـذـاـ التـحـلـيلـ الـمـوجـزـ لـلـمـقـوـلـاتـ، أـوـدـ
الـحـدـيـثـ عـمـاـ يـسـمـيهـ اـبـنـ سـيـنـاـ بـ(ـالـمـقـاـبـلـاتـ)ـ وـيـقـصـدـ بـهـ مـوـضـوعـ(ـماـ
بـعـدـ الـمـقـوـلـاتـ)ـ مـنـ مـبـاحـثـ الـتـصـورـاتـ - وـيـتـضـمـنـ التـقـابـلـ وـالتـقـدـمـ
وـالـمـعـيـةـ وـالـحـرـكـةـ وـالـمـلـكـ - كـمـاـ أـشـرـنـاـ مـنـ قـبـلـ -

(1) انظر: اـبـنـ سـيـنـاـ - كـتـابـ الـمـقـوـلـاتـ، صـ 228-229.

(2) انظر: اـبـنـ سـيـنـاـ - كـتـابـ النـجـاةـ، صـ 81.

والمتقابلان «هـما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة في زمانٍ واحدٍ معاً»⁽¹⁾. وهذا ما يسمى في لغة المناظرة بـ(تقابل الحدود) حيث تعارفوا على اعتبار التناقض هو أول صورة من صور التقابل بين الحدود. وقد عُرِّفَ الحدآن المتناقضان على أنهما حدآن يستوعبان جميع المجال الذي يشيران إليه، دون أن يستوعب واحداً منها فحسب... بمعنى آخر أنه لا يمكن حملهما بالإيجاب على موضوع واحد في الآن نفسه؛ وفي مجال قولٍ معينٍ.

والتقابل المنطقي في الحدود هو على أربعة أنماط:

أ- تقابل السلب والإيجاب، أو ما يسميه الفيلسوف النفي والاثبات كالحسان واللحسان!

ب- تقابل المتصايفين، حيث لا تعاقب على موضوع، أو اشتراكهما في موضوع مثل الأبوة والنبوة.

ج- تقابل الضدين، مثل السواد والبياض.

د- تقابل العدم والملكة، مثل العمى للبصر، حيث إن الملكة يمكن أن تستحيل إلى العدم؛ أما العدم فلا يمكن أن يستحيل إلى الملكة⁽²⁾.

ولا يقصد بالتقابل، كما يقول الفيلسوف، «حال كل غيرين متبادرين كيف اتفق، بل؛ أما الأول من التقابل فهو تقابل الأيس والليس وذلك موجود في الجوهر والعرض... وأما ما بعد ذلك،

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب المقولات، ص 241.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 255.

فشرط المتقابلين ان يكونا في موضوع واحد، جنسي أو نوعي، على انهما فيه لا عليه... أما العلاقة والملازمة فهي اضافة تلزم، إما أحدهما، فيلحق الآخر غير لازم على ما هو الحال في بعض ذوات الاضافة... أو تلزم كليهما فيكونان به متضايفين من حيث اللزوم»⁽¹⁾.

وأما المفارقة بين المضاد فيمكن حصرهما بوجهين هما:

1- إن الماهية تطلق على المضاف بالقياس فحسب. بينما ليس الأمر كذلك بالنسبة للمضاد. فنحن لا نقول مثلاً: إنَّ الخير إنما هو خير لاجل قياسه إلى الشر، بل نقول: إنَّ الخير مضاد للشر. لذا فمن حيث هو مضاد، فهو مضاد.

2- ان المتضادات تتصرف بصفتين؛ الأولى عدم تعري الموضوع فيها من أحد الطرفين، بحيث لا يكون بينهما واسطة. والأخرى عكس الأولى؛ أي جواز تعري الموضوع عنها، فيكون بينهما واسطة. ومثال الأولى الصحة، وهي ملكة في جسم الحيوان عموماً، تصدر عنها أفعاله الطبيعية المألوفة. ومثال الأخرى، السواد الصرف والبياض الصرف؛ فإنَّ بينهما وسائل الوانٍ تختلف درجة وحدة⁽²⁾.

ويخلص الحكيم الموقف بشكلٍ مكثفٍ ودقيقٍ فيقول: «إنَّ الأضداد الحقيقة هي الأمور التي تشتراك في موضوع واحد، وكل واحد منها له معنى؛ كالبياض والسواد ليس كالسكون والحركة -

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص249.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص255.

ويكون الاثنين المتقابلان منها لا يجتمعان معاً، بل يتعاقبان، وبينهما غاية الخلاف... وأما العدم والملكة، فالحقيقي من العدم أن يكون الشيء معدوماً في الموضوع القابل لوجوده بطبيعة من حيث هو كذلك، سواء كان المعدوم ما سميتها هنا ملقة أو شيئاً آخر، وسواء عاد أو لم يعد، وسواء كان قبل الوقت أو بعده، أو فيه. ومنه ما هو أهون من ذلك، وهو عدم الشيء عما في طبيعة من طبائع الموضوع أن يقارنه؛ شخصية كانت تلك الطبيعة أو نوعية؛ كالخرس الأصلي، أو جنسية كالأنوثة»⁽¹⁾.

19- إلى هنا ينتهي كلام الفيلسوف عن المتقابلات ليبدأ حديثه عن فكرة التقدم والتأخر باعتبارهما من الاضافات التي تلحق المقولات أيضاً.

وللتقدم، في مفهومه المنطقي، عدة أوجه وأقسام: منها التقدم بالزمان؛ فإن الأكبر سناً أقدم من الأحدث سناً، بمعنى أن المتقدم يكون في زمان لا يكون المتأخر موجوداً فيه، كتقدم ابن سينا على ابن رشد مثلاً. ومنها التقدم بالطبع، وحده «هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود، حال الواحد عند الاثنين، فإنه إن كانت الاثنينية موجودة فالوحدة موجودة، ولا ينعكس مكافئه»⁽²⁾. ومنها التقدم في الربطة - وهو كون المتقدم أقرب إلى مبدأ معين، مثل الجنس الأعلى في حكم الجنسية، والنوع الأدنى في حكم النوعية. ومنها ما يكون دون الأجناس والأنواع، كتقدم الجسم على الحيوان،

⁽¹⁾ انظر ابن سينا- المصدر السابق، ص 264 - 265.

⁽²⁾ انظر ابن سينا- المصدر السابق، ص 266.

أو تقدم الصف الأول على الثاني. والأمر هنا نسبي واتفاقى ليس غير، «لأننا في اعتبار التقدم في المرتبة لا نلتفت إلى حال الشيء في نفسه ولا إلى حاله من جهة استعمالنا، بل إنما نلتفت إلى حال نسبته إلى طرف ينتهي إليه»⁽¹⁾..

ومن هذه الأوجه التقدم بالشرف، أي أن يكون للمتقدم زيادة شرف على المتأخر، كقولنا إن العارف متقدم على الجاهل. ومنها أيضاً التقدم بالعلية (وهو مبحث ميتافيزيقي سينتاروله الفيلسوف في مباحث ما بعد الطبيعة) - أما هنا فالغرض منه أن السبب متقدم على المسبب، رغم أن وجود أحدهما لا يكون إلا بوجود الآخر. وليس التقدم بالطبع بل من الناحية الوجودية فحسب.

أما (المعية) فالمقصود منها كل أمرين لا يتقدم أحدهما على الآخر ولا يتأخر؛ فهما (معاً) - وتُطلق على الزمان وعلى الطبع، فهي إذن زمانية ومنطقية. و تستعمل في الزمان على حالين: مطلقة؛ كوجود الأشياء في زمنٍ متجانس الأجزاء (كالديومة) مثلاً، ونسبة، كوجود الأشياء في زمنٍ متفقٍ عليه (علمًا بـان الفيلسوف لم يصرّح بشكل واضح بهذه المعية).

20- وأخيراً وليس آخرًا؛ فجميلٌ من ابن سينا محاولته هذه في تبرير موقفه -الذي أشرنا إليه سابقاً- من الحديث عن المقابلات، في موضوعٍ يتعين فيه عدم الخروج على دلالة المقولات كما اراد. فكان استطراده حقاً أوسع من أن يلم به اختصار أو إيجاز.

⁽¹⁾ انظر ابن سينا- المصدر السابق ص 268.

مقدمة في منطق القضايا

21- وكما أسلفنا من قبل، فإنَّ المنطق السينوي اهتم وبشكلٍ خاص بنظرية التعريف أولاً، وبمنطق القضايا ثانياً، الذي هو ضربٌ من ضروب الاستدلال الاستباطي، باعتبار انه قولٌ مؤلفٌ من أقوال اذا وضعت لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قولٌ آخر غيرها؛ اضطراراً⁽¹⁾، ولا يستقيم القياس ولا يلتئم إلا اذا تقدمته مفاهيم عديدة منها (العبارة) لأنها قضية من الناحية الشكلية لها حكمها، ولها حدودها وأنواعها، وكمّها وكيفها. ولأن موضوع (العبارة) أيضاً يتقدم على القياس من الناحية التعليمية والتسيقية، لذا كانت المقدمة لمنطق القضايا مسيرة لطبيعة المنهج كذلك. وتحتمد أصلاً على(العبارة) التي هي «كلامٌ في القول الجازم الحلمي البسيط من جهة تأليفه لا من جهة مادته، وفي اصناف الأقوال الحلمية الجازمة البسيطة المقابلة من جهة تأليفها». فحسب⁽²⁾.

فمبثت (العبارة)- منذ صاحب المنطق ارسطوطاليس- يتعامل مع الاسم والكلمة(=الفعل) والألفاظ الدالة عليهما مقرونة باللغة، دون أن يمسّ جانباً من المقولات وأصنافها. لذا كان لهذا المبحث تأثيره واسهاماته في تكوين النحو العربي، سواء اعترف بعض النحويين العرب بذلك، أو أنكر هذا التأثير، يبقى«كتاب

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص 47 .

⁽²⁾ قارن: الفارابي- شرح كتاب ارسطوطاليس في العبارة، تحقيق كوتشر وستانلي اليسوعيين، بيروت 1971، ص 17، 21.

العبارة» يلعب دوره المنطقي في بناء لغة النحو وتأصيلها قديماً وحديثاً.

22- موضوع البحث في (العبارة) يتطرق، وبشكل أولي، إلى معرفة التناسب بين الأشياء وتصوراتها، وألفاظها المركبة والمفردة، وتعريف المصدر وتعلق الكلمة والاسم المشتق به، وحال الكلمة المحصلة وغير المحصلة، وتمييز الخبر عما سواه. ثم تعریف القول الجازم البسيط، ودلالة الإيجاب والسلب، وتعريف أصناف القضايا، وتعريف التقابل والتاقض والتدخل... ومن ثم الكلام على القضية ودلالتها ولوائحها وأنواعها وتقابليها. وفي حال المقايسة شكلاً ومضموناً بين كتاب العبارة لابن سينا، وكتاب العبارة لارسطو طاليس، نجد الأول أغزر مادة وليس شرحاً للثاني ولا تعليقاً عليه، وهو أوسع مؤلف لابن سينا في منطق القضايا⁽¹⁾.

وليس الآن بصدق تقديم دراسة مفصلة عن منطق العبارة وموضوعاته المختلفة- بل أعمل جاهداً في اقتناص السمات المهمة التي تلفت نظري في موسوعة ابن سينا المنطقية، سواء في كتاب الشفاء أو الاشارات والتبيهات أو النجاة أو رسائله الأخرى.

ففي حديث الفيلسوف عن التنااسب بين التصورات والألفاظ، نجده يتدرج بشكلٍ تعليمي فيبدأ الكلام على المعرفة الإنسانية وأنها قوة حسية ترسم فيها صور الأمور الخارجية متادية عنها إلى

⁽¹⁾ قارن: ابن سينا- كتاب العبارة، القاهرة 1970، مقدمة الدكتور ابراهيم مذكر، ص(ط).

النفس، ثم حاجة هذه الطبيعة الانسانية الى المعاورة وتبادل الخبرات، ومحاولتها اختراع شيء يتوصل به الى ذلك، «ولم يكن أخفَّ من ان يكون فعلاً، ولم يكن أخفَّ من أن يكون صوتاً، لأنَّ الصوت لا يستقر ولا يزدحم»⁽¹⁾، وأدى هذا، في نهاية الشوط، الى ضرب آخر من الحاجة، غير النُّطق، فأُخْتَرَت اشكال الكتابة، فما كان منها(خارجاً) بالصوت بدلاًة النفس ومعرفتها سُميَّ آثاراً، وما بقي في النفس سُميَّ معاني، والكتابه عموماً تدل على اللفظ من حيث إنَّ تركيب اللفظ يحاذيهما، سواء أكان اللفظ متأثراً عن إلهام إلهي، أو عن طبع وطبع «كما سُميَّت القطاع، قطا، بصوتها»، أو عن اختيار أصطلاح من قبل مجموعة معينة من الناس، فهو (اعني اللفظ) يدل على نحو من التواطؤ بين المجتمعات البشرية... ودلالة اللفظ هي إرتسام في الخيال الانساني لمسموع إسم ظهر له في النفس معنىًّ، بحيث تدرك تلك النفس أنَّ هذا المسموع لهذا المفهوم كلّما أورده الحسَّ متتابعاً اقتضت معناه⁽²⁾.

وليس لكتابه دلالة آثار بدون ألفاظ تكون هي وساطتها في التعبير، فمثلاً لو فرضنا هذه الدلالة ونفيها الألفاظ، لأصبح لكل فعل كتابة معينة، بحيث عادت «للحركة كتابة، وللسكون اخرى وللسماء اخرى وللأرض اخرى، وكذلك لكل شيء»⁽³⁾، ولكن هذا ليس بالأمر السهل، لذا وجد الإنسان أنَّ خير طريق له هو أن يقصد الى (الحرف) الأولى الفليلة العدد، واضعاً لها اشكالها بحيث لا يكون

(1) انظر: ابن سينا- كتاب العبارة، ص 2-1.

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 4.

(3) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 4.

من المتذر حفظها وتذكرها، «فإذا حفظت حوذى بتأليفه أرقماً، تأليف الحروف لفظاً، فصارت الكتابة بهذا السبب دليلاً على الألفاظ أولاً؛ وذلك أيضاً دلالة على سبيل التراضي والتواطؤ، فذلك أختلف⁽¹⁾.».

والألفاظ بحد ذاتها تتفرع إلى قسمين؛ ألفاظ مفردة ليست بصدق ولا كذب، وألفاظ مركبة. وما يحتمل الصدق أو الكذب هو (الحكم) الذي يثبت أمراً أو ينفيه، ولا يدخل فيه الاستفهام ولا الطلب ولا التمني.

ولهذه الألفاظ مؤشراتها المتعينة كدلالة (الاسم) ورسمه و(الكلمة) ومفهومها حيث يعتبر الفيلسوف أنَّ الاسم ليس اسمًا بذاته، بل يكون كذلك عند الدلالة عليه بصفة خاصة، أما هو- كلفظةٌ مجردة- « فإنه ولا جزء منه يدل »⁽²⁾.

ونلمس في حديث ابن سينا المفصل هذا نحواً من الجمع بين مفاهيم المنطق واللغة بصدقٍ واحلاص.

أما (الكلمة) فدلالتها زمانية، لأنها ترتبط بحركة معينة لها، لذا فالمقصود اذن بدلالة (الكلمة) هي الفعل... يقول الحكيم: «الكلمة هي ما يسميها أصحاب النظر في لغة العرب (فعلاً) - وقد كانت الكلمة في الوضع الأول عند اليونانيين إنما تدل من الزمان على الزمان الحاضر، ثم اذا أريد أن يدل بهذا على الزمان الماضي او المستقبل قُرن بها زيادة مع حفظ الأصل⁽³⁾. وأما العرب فلم تجرِ

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص5.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص12.

⁽³⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص18.

لهم العادة بافراد الكلمة للحاضر، فإن شكل الكلمة المستقبل هو بعينه شكل الكلمة التي للحاضر، فيقال «إنَّ زيداً يمشي، أي في حال، ويمشي، اي في الاستقبال، فإذا حاولوا زيادة البيان قالوا «إنَّ زيداً هو ذا يمشي فاقتضى الحال الحاضر. أو قالوا: سيمشي، أو سوف يمشي، فاقتضى الاستقبال. ويكون ذلك بالحاج يلحق به»⁽¹⁾.

ولا بد لنا من الاشارة هنا إلى أنَّ هذا الذي قررَه ابن سينا من غلبة طبيعة الحاضر على التقسيمين الآخرين للزمان، لعب دوره الكبير في الفلسفة اليونانية وحضارتها، وفي تحديد مفاهيم الزمان ومقاييسه بشكلٍ مختلف أساساً مع مفهوم الزمن الذي ظهر مع الأديان التي جاءت بعد الفلسفة الاغريقية كال المسيحية والاسلام، وسيكون الفكر العربي زمانه الخاص به في الدلالة الفلسفية.

23- وأعود الآن مع الفيلسوف؛ حيث يرى أنَّ لغة العرب لا تفترض في كل ما يسمى فعلاً أن يكون كلمة، ويسوق حدثه بشكلٍ من التفصيل، فيه طرافة ودقة،رأيتُ، أن أسوقه أنا بدورِي للقارئ نصاً لا فحوى.

فاسمعه يقول:

فمثلاً «أمشي ويمشي؛ فعل وليس كلمة مطلقة، وذلك لأنَّ الهمزة دلت على موضوع خاص، وكذلك الياء فصار قوله: أمشي أو مشيت صدقاً أو كذباً، وكذلك: يمشي ومشيت، وكأنَ ذلك في حكم قوله: أنا أمشي، وأنت تمشي، وأنا مشيت، ومفهومها مفهوم واحد، وهذا بالحقيقة موضع نظرٍ، فإنَّ هذه اللفظة لا تخلو

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 18.

إما أن تكون مفردة أو مركبة، فإن كانت مفردة فلا ينبغي ان تكون صادقة أو كاذبة؛ فقد جزمنا القول على أنَّ الألفاظ المفردة لا صدق فيها ولا كذب، وإن كانت مركبة فيجب ان يكون لها أجزاء دوالٌ، فهب أنَّ الهمزة من قولنا: أمشي، دلت على معنى، والتاء من: تمشي، دلت على معنى، فالباقي جزء وليس يدل على معنى بوجهٍ من الوجوه؛ فإنَّ اللفظة المركبة من ميم ساكنة مبتدأ بها، ثم شين، ثم ياء؛ إما أن لا يكون لفظاً بنفسه أبْلَتة، إن كان حقاً ما يقال من أنَّ الساكن لا يُبْلِتَ به، أو يكون لفظاً لا يدل على معنىًّ من المعاني إنَّ أمكن أن يُبْلِتَ به، كما قد يجوز الابتداء بالساكن في لغاتٍ كثيرة. ولا يبعد أن يظن أنه إن كان (أمشي) مركباً أو في حكم المركب، فسيكون: يمشي أيضاً، الذي لا صدق فيه ولا كذب، مركباً، فإن الياء تدل على غائب، وليس التعين بشرطٍ في أن يكون الدال دالاً؛ فإنك إذا قلت: انسان، دللت وإن لم تعين، ولا فرق بين قولهك: يمشي، و(بين) قولهك: شيء ما يمشي، فستكون الكلمات المستقبلة كلها مركبات، ولا تكون ألفاظاً بسيطة. وكذلك لقائل أن يقول: إنَّ الأسماء المشتقة أيضاً مركبة أو في حكم المركبة، فأنها محصلة من مادة هي حروف المشي، ومن صورة قُرنت بها فصارت دالة به على موضوع غير معين. فلها جزءان: جزء يدل على معنى وهو المادة، وجزء يدل على آخر وهو الصورة»⁽¹⁾.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 18 - 19 .

ذلك هو رأي ابن سينا الفيلسوف، وقد لا يرضاه النحويون، ولكنه يبقى في دلالته المنطقية يحمل عنصر الجدة والإبتكار بالنسبة لدلالة الفعل العربي من وجهة نظر (حكيم عالم) !.

24- وعند العود إلى أصناف القضايا؛ نجد الشيخ الرئيس يقسمها إلى ضربين- كما فعل المعلم الأول من قبل- هما:

- القضايا الحملية.
- القضايا الشرطية.

وكلاهما يدخلان تحت مضمون التركيب الخبري، فما كان من الخبر حملًا؛ فهو الذي يحكم فيه عندئذ بأنه معنى محمولٌ على معنى، أو ليس بمحمولٍ عليه، كالعبارة القائلة: «إنَّ الإنسان حيوان»، فالإنسان هنا هو الموضوع، والحيوان هو المحمول.

أما ما كان من الخبر شرطاً، فهو الذي يؤلف من خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته، ثم قُرن بينهما، على سبيل أنَّ أحدهما يلزم الآخر ويتبعه؛ فيكون هو الخبر الشرطي المتصل. أما إذا اختلفا وتباينا، فهو الخبر الشرطي المنفصل... ومثال المتصل: «إذا وقع خط على خطين متوازيين، كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة» - فلولا لفظتا (إذا) و(كانت) لأصبح كل واحدٍ من القولين خبراً بنفسه. ومثال المنفصل: «إما أن تكون هذه الزاوية حادة أو منفرجة أو قائمة» - فإذا حذفنا (إما) و(أو) كانت هذه أكثر من قضية مفردة⁽¹⁾.

(1) انظر: ابن سينا- الإشارات والتبيهات (قسم المنطق)، ص 64.

ثم يقرر لنا الحكيم رأيه عن الإيجاب والسلب، أو النفي والاثبات، محلًا اياهما بشكل يكاد يلتقي مع الدراسات المنطقية والنفسية الحديثة⁽¹⁾، حيث يرى أنَّ الاثبات هو إيجاب النسبة، أو ايقاع شيء على شيء.. واما النفي فهو انتزاع النسبة، أو انتزاع شيء من شيء.. ويرى الفيلسوف ان للإثبات قليلة على النفي، لأنَّ الأول إيجاب وجود، بينما الثاني نفي وسلب.

أما ما يخص تقابل القضايا سلباً أو إيجاباً فـإن القضيتين المتقابلتين يكون موضوعهما ومحمولهما واحداً بالنسبة للأمور التالية: في المعنى والاضافة والقوة والفعل، والجزء والكل، والمكان والزمان، والشرط⁽²⁾، وما تناقض من هاتين المتقابلتين من القضايا، فهما يتقابلان بالإيجاب والسلب تقبلاً يجب عنه لذاته أن تكون إدعاهما صادقة والأخرى كاذبة... ويفصل ابن سينا الكلام على القضايا مؤكداً أنَّ القضيتين المتضادتين لا تصدقان معاً، وقد تكذبان معاً. والمتضادان في الألفاظ أو القضايا لا يجتمعان، وقد يرتفعان، كما بسطنا من قبل.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب العبارة (مقدمة الدكتور مذكور) ص(ك).

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص26- وذهب شهاب الدين السهروردي إلى رد أنواع القضايا كلها إلى قضية واحدة. وكان لموقفه هذا اثره الواضح في مباحث الاستدلال المباشر.

قارن: د. علي سامي النشار- المنطق الصوري، القاهرة 1955، ص 286-

25- ذاك هو حديث الفيلسوف عن منطق العبارة، اخترنا منه بعض إشاراته وتنبيهاته محللين إياها، وتركنا عرضه الواسع لدراساتٍ أخرى في المستقبل.

قياس واستدلال قياسي

26- وفي إشارة سابقة لنا بخصوص منطق القضايا، أو ما يُعرف بالقياس؛ الذي هو ضربٌ من ضروب الاستدلال الاستباطي كما بسطنا من حيث إنّه قولٌ مؤلف من أقوال، إذا وضعت تلك الأقوال لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قولٌ آخر غيرها، اضطراراً. ومبثت القياس من المباحث الرئيسة بالنسبة للمنطق السينوي؛ سواء ما يتعلق منه بالشكل، أو بالقياسات البرهانية⁽¹⁾. حيث يلعب دوراً فعّالاً في بناء الأشكال المنطقية وصياغاتها الحملية على اختلاف صورها المتغيرة، مع ما جدد من أصولها وفروعها الفيلسوف ابن سينا.

وعلى الرغم من أنَّ القياس يتصل بالصورية البحتة، فإنَّ تأثيره لا يزال قائماً بالنسبة للمفاهيم المعاصرة، والدراسات الجامعية. خاصة فيما يُدعى(منطق القضايا)، حيث نجد وشائج القُرْبَى بينه وبين المنطق الرياضي الحديث؛ لأنهما يقومان معاً على أساسٍ من نظرية العلاقات وفكرة الأصناف والأنواع⁽²⁾... وقد أثيرت حول القياس إشكالات عديدة، سواء عند المسلمين أو

(1) قارن: ابن سينا- كتاب القياس (موسوعة الشفاء الفلسفية) القاهرة 1964، ص 3 حيث يقول الفيلسوف: «قصدنا الاول وبالذات في صناعة المنطق هو معرفة القياسات البرهانية، ومنفعة ذلك لنا هي التوصل بهذه الآلة الى اكتساب العلوم البرهانية».

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق (مقدمة الدكتور ابراهيم مذكور ص 2).

غيرهم، كما ظهر ذلك مثلاً في أعمال شهاب الدين السهوردي ونقده لأشكال القياس وردّها جميعها إلى الضرب الأول من الشكل الأول منه⁽¹⁾. وكذلك ما ظهر في أعمال بعض الباحثين المحدثين من شرقيين وغربيين، وأذكر منهم، لا على سبيلحصر بل الإشارة فحسب، الاستاذة كينز في كتابه (المنطق الصوري) وطومسن في كتابه (قوانين الفكر) وأوبرفج في كتابه (المنطق)... ولست الآن بصدّ إيراد موافقهم وآرائهم، بل نحن في سبيل آخر نقصد منه تقديم، نظرية القياس السينوي في تحليل موجز لها.

فلقد كانت هذه النظرية تُعتبر في دراسات الفيلسوف سبيلاً لا حباً لاقتراض المعرفة الصادقة اليقينية من الناحية الشكلية على أقل تقدير، باعتبار سلامة وصحة الاستقراء المنطقي الكامل الذي يبلغ الإنسان بتطبيقه (في رأي القدماء) مبلغ اليقين المطلق!... وتلك مفارقة فاتت على ابن سينا والمنطقة العربية حين لم يستشعروا بعمق دلالة الاستقراء الناقص ومطابقته لقواعد العلم التجريبي، فتمسّكوا بالأول صراحة، وتهربوا عن الثاني؛ رغم طبيعة موافقهم التجريبية في العلم بما لا يدع مجالاً لإنكار تعاملهم مع الاستقراء الناقص في مجالات متعددةٍ من المعرفة العلمية، خاصة في تطبيقات مناهج علم البصريات وعلم أصول الفقه، وغيرهما.

27- وعوداً إلى القياس في منظور المنطق السينوي، نجد أنه يمثّل عملية عقلية ذاتية لا تتعلق بالعالم الخارجي؛ لا من حيث الحركة ولا من حيث التطور، بل هو محض مقدمات تعتمد طريقاً خاصاً

⁽¹⁾قارن: شهاب الدين السهوردي- كتاب حكمة الآشراق 216-261.

في التركيب (سنوضحه قريباً) - ولا تستعين تلك المقدمات بالمادة بمعناها الطبيعي، لأنّ المادة لا تتعلق بشكلية قواعد هذه العملية العقلية الخالصة، ولأنّ القياس - من جهة أخرى سببه أن يبدأ ممّا هو أعمّ وأشمل، أو بالأحرى مما هو كليًّا وجوهري، ليصل عندئذ في نتائجه التي يستحصلها في هيوبته من الجوهر إلى الجزء على بناءٍ شكليٍ لما يتصور الاستدلال العقلي غير المباشر، سواء ما كان منهُ أقيسةٌ شكليَّة أو برهانية. وبخلافه الاستقراء في مسيرته البرهانية حيث يبدأ مما هو أخصٌ لينتهي إلى ما هو أعمّ، أي من الجزء إلى الكل.

ففي البناء القياسي والبرهاني لمنطق القضايا، لا بدّ من وجود مقدمتين على أقل تقدير؛ مع أدلةٍ ثلاثة هي (الحدّ الأوسط) أو ما أسميه الصلة الوسطى، وهذا الحدّ الأوسط يعتبر المفتاح الرئيس للمقدمتين أو المقدمات، فلو لاه لا ينهض بناء الشكل القياسي، ولا يتوصل إلى نتيجةٍ معينة، أي لا يمكن الوصول من حكم إلى آخر، فهو إذن أساسٌ ضروري في البرهنة.

ويرى مناطقة بور روoyal port royal «أنَّ طبيعة البرهنة تستلزم من العقل الانساني أن يربط بين المحمول والم موضوع على أساس وجود حدّ الأوسط بينهما، أو بمعنى أدق أنَّ ضرورة البرهنة تقوم على الواسطة بين المحمول والم موضوع، ولا يستطيع العقل الانساني الانتقال فجأة، أو أن يستدل على صلة المحمول بالم موضوع بدون هذا التوصل (المقصود الحدّ الأوسط)... إلّا إذا كان طريق التوصل إلى ضرورة هذه البرهنة طريقاً ذوقياً، فينقدح فيه

المعنى في نفس الإنسان بدون اعتماد دليل أو تركيب، أو استدلال⁽¹⁾».

فالمelonط الاستدلالي اذن، يعتمد الحد الأوسط كضرورة لا مناص منها في قيامه وتحقيقه، رغم أنَّ الحد الأوسط لا يكون أوسط دائماً، وذلك حسب استغراق الحدين الأكبر والأصغر؛ فهو (صلة وسطى) كما أشرنا من قبل. وترك، في عرضنا هذا، جانبَ الأمثلة الشكلية أو الرمزية؛ ففي كتاب ابن سينا المنطقية ما هو كافٍ لايضاح هذا الذي نقول.

ولكنَّ سؤالاً - قد يُطرح - عن طبيعة (الصلة الوسطى) بالنسبة للحدين الأكبر والأصغر.. هل هي صلة(ما صدق) - أي أنها مجموع الموضوعات التي يدل عليها المعنى؟ أو هي صلة(مفهوم) أي أنها مجموع الصفات المشتركة بين الحدين؟.

نحن نعلم أولاً أنَّ الما صدق والمفهوم ينعاكسان، أي كلما كان المفهوم أشد دلالة؛ كان الما صدق انقص دلالة؛ والعكس بالعكس! وللباحث حرية الخيار في أن ينتصر للما صدق تارة، أو للمفهوم تارة أخرى، وحسب طبيعة النظر الذي يسلكه. أما الفيلسوف ابن سينا فيرى أنَّ الحد الأوسط أمر مشترك بين المقدمتين؛ سواء من ناحية المفهوم أو المصدق، وأنه معنى بين حكمين يربط أحدهما بالآخر، وأنَّ أساس الحمل هو الكيف⁽²⁾.

⁽¹⁾قارن: د. علي سامي النشار - المنطق الصوري، القاهرة 1955 ص 299.

⁽²⁾انظر: ابن سينا - المصدر السابق، (مقدمة ص 6-7).

أما مقدمات القياس فتختلف في ترتيبها الشكلي عمّا هي عليه عند (صاحب المنطق)، ففي القياس الحتمي مثلاً، عند ابن سينا والمنطقة العربية يكون البدء بالمقدمة الصغرى أولاً، ومن ثم الكبرى، ثم النتيجة، وهو تنظيم، كما أشرنا، يبيان موقف ابن سينا والمنطقة العربية إلى أنَّ ارسطوطاليس اتبَع الترتيب الأبجدي، فرمز إلى المحمول المنطقي بالحرف (أ) وإلى الموضوع المنطقي بالحرف (ج)، وكان من الضروري لاظهار الموقع المتوسط للحد الأوسط في الشكل الأول (وهو عدمة كل الأشكال) أن تأتي المقدمة الصغرى بعد الكبرى. فالضرب الأول عند ارسطوطاليس يكون على الشكل التالي:

إذا كانت (أ) ترجع إلى (ب)، وكانت (ب) ترجع إلى (ج)، فمن الضروري أن ترجع (أ) إلى (ج).

بينا نجد أنَّ المنطقة العربية تمسكوا بطبيعة لغتهم التي تبتدئ فيها القضية الاسمية بالموضوع، فعكسوا بذلك ترتيب المقدمات، محتفظين في الوقت ذاته على تسمية الحروف التي اختارها المعلم الأول، فظهر الضرب الأول من الشكل الأول، على النحو التالي:

إذا كان كل (ج)(ب)، وكل (ب)(أ)، فبَيْنَ أَنَّ كُلَّ (ج) هِي (أ)⁽¹⁾.
ولكن الاستاذ كينز يرى «انه ليست لهذه أيَّة أهمية إلا في بعض المواقف الخطابية، لأنَّ القياس من ناحية فلسفية يقوم على الانتقال من الحكم الكلي العام إلى الجزئي الخاص، ولن يتحقق هذا

⁽¹⁾ انظر بد. عادل فاخوري - المصدر السابق، ص 84.

في صورة منطقية إلا إذا وضعنا المقدمة الكبرى أولاً، وهي التي تعطي حكماً كلياً عاماً، ثم تلحق بهذه المقدمة الكلية، المقدمة الصغرى لاستخراج حكم جزئي»⁽¹⁾.

28- ونعود إلى أنواع القياس، فنجده ينقسم عند الفيلسوف إلى نوعين⁽²⁾:

أ-قياس اقترانى حملى؛ الذي لا يتعرض للتصرير بأحد طرفي النقيض الذى فيه النتيجة، بل إنما يكون فيه بالقوة، ومثاله: كل (ج) (ب) وكل (ب)(أ)، يلزم منه أن كل (ج) (أ).

ب-قياس استثنائي؛ وهو الذى يتعرض فيه للتصرير بأحد طرفي النقيض الذى فيه النتيجة، كقولنا: إن كانت هذه الحمى، حمى يوم، فهى لا تغير النبض تغييراً شديداً، لكنها غيرت النبض تغييراً شديداً، فينتج أنها ليست حمى يوم!. ويسمى هذا القياس عند الجمهور بالقياس الشرطى، ولكن ابن سينا لم يسمه شرطياً، إذ يرى أنَّ من الشرطى ما يكون على سبيل الاقتران أيضاً⁽³⁾.

والقياس الاقترانى منه ما هو حملى بسيط، أو شرطى بسيط، أو مركب من الطرفين... والشروطيات منها متصلات أيضاً، ومنها منفصلات، أو مركبة من الطرفين معاً؛ فهناك إذن أقىسة مركبة تكون مقدماتها من نوع واحد؛ وهي الأقىسة الحملية، والشرطية المتصلة والمنفصلة... ومن ثمة أقىسة مركبة تكون مقدماتها مختلفة

⁽¹⁾ Keynes, Formal Logic p. 287

⁽²⁾ انظر : ابن سينا- الاشارات والتبيهات(قسم المنطق) ص211-213.

⁽³⁾ انظر : ابن سينا- كتاب القياس، ص106.

النوع، كالأقيسة الشرطية المتصلة أو المنفصلة أو التي تُضاف إلى
القياس الحيلي المشروط⁽¹⁾

وقسم من هذه الأقيسة (المتصلة والمنفصلة) يُنعت بقياس
«الاحراج»؛ الذي يوضع الخصم فيه بين طرفين متقابلين لا مناص
له من اختيار أحدهما. وللحراج درجات عديدة في المنطق
الصوري المعاصر.

إنَّ للتمييز الذي أشار إليه ابن سينا بين القياس الحيلي البسيط
والمركب، أهمية لا يمكن نكران جُهُتها، لأن المعلم الأول لم يسبق
له الاشارة إلى هذين النوعين بشكلٍ صريح.

والقياس الحيلي الاقتراني يتَّألف من مقدمتين، أو قضيتين
تشتركان في حدٍ، وتفترقان في حدٍ، فتكون الحدود ثلاثة، ومن
شأن المشترك فيه أن يربطَ بين الحدين الآخرين ويُزول عن
النتيجة. والحدود الثلاثة هي الجسم، والمُؤلف، والمحدث؛ فالمؤلف
متكرر في المقدمتين، والجسم والمحدث لم يتكرراً فيهما، والمتكرر
يسمى بالحد الأوسط، والباقيان يسميان بالطرفين. والطرف الذي
نريد أن نجعله محمول النتيجة يسمى بالحد الأكبر، والذي نجعله
موضوع النتيجة يُسمى بالحد الأصغر. والمقدمة التي فيها الحد
الأصغر تسمى بالصغرى، والتي فيها الحد الأكبر تسمى بالكبرى.
ولهذا القياس أربعة أشكال، لم يقبل ابن سينا من هذه الأربعة إلا
ثلاثة: القسم الأول من الشكل الأول باعتباره أوضحها وأكملها،
ولأنه ينتج الكلي والجزئي، والسالب والموجب. ثم القسمين

(1) انظر: ابن سينا- الإشارات والتبيهات، ص 213

الآخرين من الشكل الثاني والثالث، ورفض الفيلسوف القسم الثاني (أي الشكل الرابع) باعتباره اكثراً تعقيداً وأبعداً عن الطبيع، ولا يخلو - كما يقول الحكيم - من كلفة مضاعفة شاقة⁽¹⁾.

وقد أثار رفض ابن سينا هذا نقاشات واسعة خاصة ما يتعلق منها بصاحب المنطق ارسطوطاليس، وعمّا إذا كانت حقيقة هذه بالإضافة من أعمال جالينوس، أم هي من اعمال المعلم الأول إيماء لا صراحة؟.. يلخص لنا الاستاذ المرحوم يوسف كرم⁽²⁾ الموقف بایجازٍ دقيقٍ وسلیم، حيث يقول: «يعتمد ارسطو (في القياس) على الما صدق؛ لأنَّ هذه الوجهة أسهل وأكثر ایضاً ل Maherية القياس. ولكنه حين ينظر إلى (الحكم) يعتبر المفهوم، لأنَّ الحكم عنده وصف شيء بشيء، قبل أن يكون ادراجه شيء تحت شيء. واعتبار الما صدق في المقدمتين يؤدي إلى أنَّ اشكال القياس ثلاثة فقط: ذلك بأنَّ الأوسط؛ إما أن يكون أكبر من طرف، وأصغر من آخر؛ وإما أن يكون أكبر منهما؛ وإما أن يكون أصغر منهما. أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر هو اعتبار موضع الأوسط، على ما فعل جالينوس من بعد، فخرج له تصنيف جديد هو المذكور في الكتب الحديثة المتداولة، على أنَّ ارسطو يذكر موضع الأوسط في كل شكل، إلا أنَّ هذه الوجهة ثانوية عنده. ثم هو يعترف ضمناً

⁽¹⁾ انظر : ابن سينا- المصدر السابق، ص 216-217.

⁽²⁾ انظر : يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة 1946، ص 124.

بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة، فجعلها تلميذه ثاوفراسطس أضرباً تابعة للشكل الأول»⁽¹⁾.

وللقياس الحملي الاقتراني شروط عامة؛ تمسك بها المنطقيون قدি�ماً وحديثاً، وأخذ بها ابن سينا⁽²⁾. ولا تخلو هذه الشروط، في نظر المنطق الصوري المعاصر، من هناتٍ وجهها إليها أنصاره ومؤيدوه... وهذه الشروط هي التالية⁽³⁾:

- 1- لا قياس للحمل الاقتراني إلا بحدود ثلاثة: هي الكبري والصغرى والحدّ الأوسط؛ لأنَّ الحدود إن لم تكن ثلاثة، فهي إما أكثر أو أقل، ففي الأكثر تكون أقيسة مركبة أو ليست بأقيسة إطلاقاً؛ وفي حال الأقل تكون استدلالاً مباشراً لا قياساً. وبهذا لا يكون الحدّ الأوسط معبراً عن ماهية ثابتة.
- 2- الحدّ الأوسط ينبغي أن يكون مستغرقاً في أحدى المقدمات على الأقل، وبخالقه سيؤدي إلى كذب الاستدلال القياسي نفسه.

(1) تستحسن الاشارة هنا الى انه سبيل هذه الاشكال المنطقية نشأت ضروب القياس المنتجة وغير المنتجة، وأهمها ما كان منتجاً، وقد استعن الغربيون بالفاظ خاصة لها؛ فمثلاً Barbara دلالة على الضرب الأول من الشكل الأول، Darii Celerent دلالة على الضرب الثاني من الشكل الأول. ولفظ Ferio دلالة على الضرب الثالث، ولفظ Ferio دلالة على الضرب الرابع. وحرف(A) يدل على الكلية الموجبة، وحرف(O) على الجزئية السالبة، فيكون لفظ Ferio مثلاً يدل على انَّ الضرب الرابع من الشكل الأول يتألف من كلية سالبة وجزئية موجبة، وجزئية سالبة.

(2) انظر: ابن سينا- كتاب القياس، ص 426 - 429.

(3) انظر: د. على سامي النشار- المصدر السابق 311 - 316.

- 3- لا يمكن لحدّ ما أن يستغرق في النتيجة؛ ما لم يكن مستغرقاً في احدى المقدمتين سابقاً.
- 4- لا سبيل إلى انتاجِ من مقدمتين سالبتين، لأنَّه لا علاقَة بين الموضوع والمحمول فيهما.
- 5- إنَّ النتيجة تتبع أخسّ(أضعف) المقدمتين، كماً وكيفاً، بمعنى أنه لا سبيل إلى انتاج قياسٍ من صغرى سالبه وكبرى جزئية(إلا في الأقىسة ذات الجهة).
- 6- لا سبيل إلى انتاج قياسٍ من جزئيتين، لأنَّ الجزئيتين إما أن تكونا سالبتين أو موجبتين، أو واحدة سالبة وأخرى موجبة- فلا نصل أذن إلى نتِيجة معينة.
- 7- لا سبيل إلى انتاج قياسٍ صحيح من مقدمة كبرى جزئية وصغرى سالبة، لأنَّ الحدَّ الأكْبَر لا يمكن أن يستغرق فيها، فيكون عندئذ تناقضًا.

أما إذا عدنا إلى الأقىسة المركبة؛ فمنه(القياس الشرطي الاستثنائي)، فهو مأْلُفٌ من مقدمتين أحدهما شرطية والأخرى حملية، فيها رفعٌ لأحد جزأيها⁽¹⁾. أو بعبارة أخرى ما كان عين النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل.. والشرطي من هذا القياس إما متصل أو منفصل أو مركب من طرفين.

والمتصل منه يتَأَلَّفُ من أشكال ثلاثة تشتَرِكُ في تالٍ ومقدَّمٍ، وتفترق في تالٍ ومقدَّمٍ أيضاً. كذلك تشتَرِكُ في موضوع ومحمول، وتفترق فيهما، تماماً كما عليه حال القياس الحملي. وقد تقع

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص50.

المشاركة بين القضية الحملية والقضية الشرطية كما لو قلنا:
«الاثنان عدد، وكل عدد إما زوج وإما فرد»⁽¹⁾ .. وقد تقع المشاركة
أيضاً بين قضية منفصلة مع قضايا حملية مجتمعة، كقولنا: (أ) إما
ان يكون (ب)، وإما ان يكون (ج) وإما ان يكون (د)، وكل (ب) و (ج)
و (د) هو (ه).

إذن : فكل (أ) فهو (ه)⁽²⁾.

وقد تقترن القضية الشرطية المتصلة مع القضية الحملية؛
حيث تكون القضية الحملية شارك تالي المتصلة الموجبة، فتكون
عندئذ النتيجة متصلة، ويكون مقدمها ذلك المقدم بعينه، ويكون
تاليها نتيجة التأليف من التالي الذي كان مقترناً بالقضية الحملية؛
ومثال ذلك:

إن كان (أ)(ب)، فكل (ج)(د) وكل (د)(ه) يلزم منه عند ذاك
ان يكون:

إذا كان (أ)(ب) فكل (ج)(ه).

واحياناً يقع هذا التأليف بين قضيتين متصلتين شارك احداهما
تالي الأخرى، شرط أن يكون ذلك التالي متصلة أيضاً، وعند ذاك
يكون قياسه هذا القياس.

ومن هذه الأقىسة ايضاً (قياس المساواة) ومثاله: (ج) مساوٍ
لـ(ب) و (ب) مساوٍ لـ (أ) فـ (ج) مساوٍ لـ (أ).

⁽¹⁾ انظر : ابن سينا- الاشارات والتبيهات، ص 263.

⁽²⁾ انظر ابن سينا- المصدر السابق، ص 263.

ومنه (قياس الخُلُف)؛ وهو مركب من قياسين أحدهما افتراضي والآخر استثنائي، يُبيّن فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه. وقياس الخُلُف مشابه لعكس القياس لأنَّه يؤخذ فيه نقيض مطلوبٍ ما وتُقرن به مقدمة فينتج إبطالٌ مسلمٌ. ومثاله: إن لم يكن قولنا: ليس كل (ج)(ب) صادقاً، فقولنا: كل (ج)(ب) صادق. وكل (ب)(د)، على أنَّها مقدمة بينة لا ريب فيها، أو يُبيّن بقياس، فينتج منه: إن لم يكن قولنا: ليس كل (ج)(ب) صادقاً، فكل (ج)(د)، ثم نأخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المقال وهو تاليها، فنقول: لكن ليس كل (ج)(د) فينتج نقيض المقدم وهو انه: ليس قولنا: ليس كل (ج)(ب) صادقاً، بل هو صادق (بناءً على قاعدة أنَّ نفي النفي ثباتاً).⁽¹⁾

29- وأخر ما يمكن الإشارة إليه في مباحث الاستدلال السينوي -الذي يتضمن القياس والاستنتاج والاستقراء والتمثيل -هو الحديث عن الاستقراء أولاً، ومن ثم التمثيل.

«فالاستقراء» هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي؛ إما كلها وهو الاستقراء التام أو الكامل، وإما أكثرها وهو الاستقراء الناقص، أو ما يسميه ابن سينا (الاستقراء المشهور) مثل حكمنا «بأنَّ كل حيوانٍ يحرِّك فكه الأسفل عند المضغ»، هو استقراء للناس والدواب والطير.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص 268-269.

والاستقراء، في رأي الفيلسوف، غير موجب للعلم الصحيح، فإنه ربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما استقرىء⁽¹⁾. وموقف الحكيم هذا اشارة واضحة نحو الاستقراء الناقص من حيث إنه لا يفيد يقيناً تماماً بل ظنناً فحسب، و«ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه»⁽²⁾، ويسمى هذا الاستقراء بالاستقراء الموسّع، أو ما يدعى عند المحدثين بالاستقراء العلمي الذي ينتقل من الظواهر إلى القانون. وقد وضع فرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل قواعد لهذا الاستقراء لا تزال رهينة الدراسات المنطقية المعاصرة، سواء في النقض أو الإبرام.

وأياً ما كان، فيجب التفرقة بين الاستقراء الناقص (المشهور) وما يسمى بالمنهج الاستقرائي، فإنَّ هذا المنهج أولى به أن يُدعى بـ(البحث عن العلة)؛ من حيث إنه يحاول حصر علة ظاهرة ما في ظاهرة أخرى معينة، فإذا أفلحت المحاولة عُرفت العلة من هذا الطريق معرفة محققة.

ومن هنا فإنَّ ابن سينا لا يعتبر الاستقراء وسيلة سليمة للبرهنة على المقدمات الأولية للقياس، التي لا وسط بين محمولها موضوعها. بل يقرر أنَّ كل مقدمة أولية من هذا القبيل لا يمكن ان تثبت إلا على أساس وضوحها الذاتي، لا على أساس القياس ولا الاستقراء⁽³⁾، رغم أنه يؤكّد، في الوقت ذاته، بأنَّ الاستقراء هو دليل

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص203، 206.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص64.

⁽³⁾ انظر: ابن سينا- كتاب البرهان (موسوعة الشفاء الفلسفية) تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1954، ص44-45.

على ثبوت الحد الأكبر للحد الأوسط بوساطة الأصغر، خلاف ما كان عليه القياس؛ وهو ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر بوساطة الحد الأوسط.

فالاستقراء إذن، فيما يقرره الحكيم، ليس لالتزام الحقيقى، بل لالتزام المشهور، أو بما يُظن أنه كذلك على الأغلب⁽¹⁾، لذا كان الاستقراء أقدم وأبین في الحس، بينما القياس أقدم وأبین بالطبع عند العقل، ويعتبر الاستقراء استقراء عند ثبوت أمر ما معين النوع؛ يكون تارة مطلوباً لنفسه، وأخرى مطلوباً لغيره.

وفي ضوء ما تقدم، يظهر لنا أنَّ الفيلسوف أقام الاستقراء الاستدلالي على أساس من تعدد الحالات، فما كان شاملًا لها اعتبره استقراء كاملاً، وما كان أقل عدد منها كان ناقصاً. لذا نجد أنَّ ابن سينا لم يميز تمييزاً واضحاً بين الملاحظة والتجربة باعتبارهما مرحلتين رئيسيتين لما ندعوه بالاستقراء العلمي الدقيق. رغم أنه يؤمن بالاستقراء الناقص كمرحلة أولية للعلم؛ ولكن ليس دائماً، من حيث إن المستقرىء في قدرته التوصل إلى حال التعميم عن طريق الاستقراء الناقص، خاصة إذا استuhan بالمبدأ العقلي القبلي الذي ينفي تكرار الصدفة على مجموعة الأمثلة التي يشملها الاستقراء الناقص، وفي حال كهذه يتالف عندئذ قياس منطقي كامل!. ومن هنا ذهب الفيلسوف إلى ان استقراء مواليد الزوج السود الذي يدل

(1) انظر: ابن سينا- كتاب القياس، ص 558.

على أنَّ ابن الزنجي اسود، يعتبر تجربة، علماً انه لا يتضمن أي تأثيرٍ وتأثر أو عمل ايجابي من الإنسان المستقرٍ⁽¹⁾.

أما قياس التمثيل؛ فهو الحكم على شيءٍ معينٍ لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين، أو أشياء أخرى معينة، على أن يكون ذلك الحكم على المعنى المتشابه فيه⁽²⁾، وعندئذ يسمى المحكوم عليه (فرعاً) والشبيه يسمى (أصلاً)، والعلة المشتركة بينهما تسمى (جامعة)، ومثاله:

إنَّ العالم حادث؛ لأنَّه جسم مؤلف، فشابه البناء، والبناء محدث، فالعالم حادث!.

والفرق بين قياس التمثيل والاستقراء، أنَّ الأول ينقل الحكم من علاقة معلومة إلى علاقة متشابهة لها من جهة، و مختلفة عنها من جهة أخرى، في حين أنَّ الاستقراء ينقل الحكم من المثل إلى المثل⁽³⁾.

30- لقد أوجزنا الحديث في القياس السينوي، بما هو فرض كفاية، فلننقل شيئاً عن (البرهان)⁽⁴⁾، أو ما يُسمى حديثاً بنظرية

(1) انظر : ابن سينا- كتاب البرهان(نشرة د. بدوي)ص 47.

(2) انظر : ابن سينا- كتاب النجاة، ص 58.

(3) قارن : د. جميل صليبيا- المعجم الفلسفى ، 344/1.

(4) حق كتاب البرهان السينوي مرتين: الأولى قام بها الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشرت عام 1954 في القاهرة. والثانية قام بها المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي عام 1956 ونشرت في القاهرة أيضاً ضمن أعمال لجنة ابن سينا.. وفي التحقيقين اختلاف ومبادرات بين الباحثين الفاضلين، سواء في ←

الاستدلال القياسي؛ حيث يعتبر موضوعه- من الناحية التعليمية- تدرجاً مما هو بسيط إلى ما هو مركب، بمعنى آخر من التصور إلى التصديق، ومن القضايا إلى الأقىسة، ومن الأقىسة هذه إلى الأقىسة الخاصة التي منها(البرهان).

ويختلف البرهان هذا عن القياس، بدءاً، في أربعة أمور⁽¹⁾:

أ- مقدمات البرهان يجب أن تكون صادقة، بينما في القياس عامة يمكن ان تكون كاذبة.

ب- مقدمات البرهان يجب أن تكون أولية، أي مباشرة غير مبرهنة، إذ لو أمكن البرهنة عليها لما كانت أولية، وليس القياس كذلك.

ج- مقدمات البرهان يجب أن تكون أوضح وأسبق من النتائج المستخلصة منها.

د- مقدمات البرهان يجب أن تكون عللاً للنتيجة؛ أي يجب أن تقرّر وقائع تكون عللاً لما تقرّرها النتيجة، ومعرفتنا بالمقدمات يجب أن تكون علة لمعرفتنا بالنتيجة.

وأول متحدث عن البرهان (التحليلات الثانية) في العصر القديم هو ارسطوطاليس(صاحب المنطق) -حيث يرى أن مفهوم البرهان هو كل قضية علم فيها بثبت المحمول للموضوع، وكان ذلك عن طريق معرفة العلة التي من أجلها ثبت المحمول للموضوع، فهي قضية برهانية... ويثير ارسطوطاليس في مفهومه

→ القراءات أو التحكيم والتخرج. وقد اعتمدنا النشرتين معاً، واخترنا بعض القراءات دون بعض وأشارنا إلى ذلك في هوامش الكتاب.

⁽¹⁾ قارن: ابن سينا- كتاب البرهان(مقدمة الدكتور بدوي، ص24-25).

هذا أمراً على جانبٍ كبيرٍ من الخطورة؛ وهو محاولة الكشف عن العلة الحقيقية لثبوت المحمول للموضوع سلوكاً يُطرح فحواه هل تمكن المعلم الأول أن يصل إلى هذا الكشف حقيقة؟.. تلك مشكلة لا تزال رهينة مناقشات عند المحدثين والمعاصرين في نقدتهم وتقويمهم للبرهان الارسطوطالي، ولسنا الآن بصدده عرضها، وبيان وجهات النظر حولها.

وعلى أي حالٍ، فالتنظيم الذي عليه كتاب البرهان السينوي في نشرتيه اللتين أشرنا إليهما، أكثر دقة واستيعاباً وتنظيمًا مما عليه (التحليلات الثانية) للمعلم الأول. رغم الحقيقة التي لا مشاحة حولها في أنَّ الفيلسوف تأثر وبشكلٍ عميق بأفكار شيخ المشائية وآرائه المنطقية.

31- والغرض من البرهان عموماً، هو افاده الطرق التي تقود إلى التصديق والتصور اليقينيين، كما بسطنا سابقاً، توصلاً إلى العلوم اليقينية النافعة والضرورية.

إنَّ كل تعلم أو تعلُّم؛ فكري أو ذهني، فإنه يحصل بمعرفة سابقة، لأنَّه هو انسياق ما إلى اكتساب مجهول بمعلوم، كتعلم حصول العلة مثلاً مع المعلول، والسبق هنا ليس زمانياً بل بالذات.. ويميل ابن سينا إلى اعتبار صفة الذهنية للعلم أكثر سلامية من صفة الفكرية، لأنَّ الأمر الذهني في رأيه أعمَّ من الفكري والحدسي⁽¹⁾.

(1) انظر: ابن سينا- كتاب البرهان(نشرة عفيفي) ص59.

وأما المطالب في مبادئ العلم هذا، فهي ثلاثة - وقد تكون في حال القسمة ستة - نجملها على الوجه التالي:

أ- مطلب (ما)؛ حيث يطلب به معنى الاسم أولاً، كقولنا: ما الخلاء؟ ما العنقاء؟.. ويطلب به حقيقة الذات ثانياً، كقولنا: ما الحركة؟... وما المكان؟...

ب- مطلب (هل)؛ وهو على قسمين، أحدهما بسيط يُسأل فيه عن نسبة محمول لموضوع، كقولنا: هل يخسف القمر؟.. والآخر مركب ويُسأل فيه عن وجود الموضوع في نفسه، كقولنا: هل الإنسان موجود حيواناً، أو ليس موجوداً حيواناً؟.. فيصبح عندئذ (الموجود) رابطة لا محمولاً.

ج- مطلب (لم)؛ وهو على قسمين أيضاً أولهما بحسب القول من حيث يُطلب فيه الحد الأوسط، وهو علة لاعتقاد القول والتصديق به، أي بحث عن (ما) الشيء بوجهه، والآخر بحسب الأمر في ذاته، من حيث يُطلب فيه علة وجود الشيء على ما هو عليه مطلقاً، أو يطلب وجوده بحالٍ من الأحوال. فمثلاً إذا عُلِّمَ أنَّ القمر يخسف، تبع ذلك: لم يخسف القمر؟

وعند اعتبار مطلب (هل) على قسمين، فيكون مجموع المطالب أربعة كما أشار إلى ذلك ابن سينا نفسه في أواخر مباحث البرهان. ثم يضاف إليها مطالب الكيف والكم والأين والمدى والأي، وكل هذه ترجع بوجهه إلى مطلب (هل) المركب.

وفي حال كهذه، يمكن القول إن مطلب (هل) و (لم) يقودان إلى التصديق، وأنَّ مطلب (ما) و (أي) يؤديان إلى التصور.. ومن هنا كانت الأمور التي تذكر في المبادئ على قسمين هما:

معانٍ مركبة، ومعانٍ مفردة، والأولى تتميز بالتصديق، ولا تُعطى لها الحدود؛ لأنَّ التركيب الخبري للتصديق فقط. أما المفردة فتُعطى لها الحدود. علماً بأنَّ القضايا المتعارفة أو ما يسمى بالأصول الموضعية تتصف جميعها بالتركيب، لذا لا يتحقق فيها معنى الحد أو الماهية... وتقال هذه المبادئ البرهانية على وجهين:

- 1- المبدأ البرهاني بحسب العلم عامة، حيث يتكون من مقدمة غير ذات وسط على الإطلاق؛ أي أنه لا علاقة لها في بيان نسبة محمولها إلى موضوعها- سواء كانت سلباً أو إيجاباً- بحدٍ أو سط.
- 2- المبدأ البرهاني بحسب علم خاص، حيث يكون ذا وسط بحد ذاته، على شرط أن يوضع في ذلك العلم وضعاً لا يؤدي به إلى قيام وسط له في ذلك العلم الخاص... ويرى الفيلسوف أنَّ كلاً القسمين من مبادئ البرهان؛ يتمثل كل واحد منها أحد طرفي النقيض بعينه، لذا لا يمكن لأحدهما، في مثل هذه الحال، أن يكون من البرهان. وإنَّ ما دعوناه بالقضايا أو العلوم المتعارفة ليست هي سوى مقدمة مبدأ البرهان التي لا وسط لها، ولا تكتسب إلا عن طريق العقل الخالص، وما زاد على ذلك عاد - بما أسميناه سابقاً -
بالأصول الموضعية⁽¹⁾.

والوضع، أحياناً، قد يخالف ظاهر الحق باللسان دون العقل، خاصة عند المتخلفين وغير القادرين على تصور الأوليات كأولياتٍ في العقل، بل تظهر بالنسبة إليهم أوضاعاً فحسب، بسبب نقصٍ في

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص110.

الفطرة وراثي أو حادث، أو بسبب تشویش في الذهن، أو بلوغ الانسان من العمر عتياً.

وأياً ما كان، فإنَّ مبادىء العلوم، في ضوء هذه النظرة، عبارة عن حدود ومقدماتٍ يجب قبولها في أول العقل، أو بالحس، أو بقياسٍ بديهي في العقل، وهي غير ممكناً التغيير، أي أنها ضرورية؛ بمعنى؛ ثبوت المحمول لكل فردٍ من أفراد الموضوع في جميع الحالات والأوقات. والضرورة هنا بدلالتين: لازمة خارجية بمعنى أنها ليست في الجوهر والطبيعة، فلا تقييد كسب العلم اليقيني.

ولازمة بذاتها، بمعنى أنها في الجوهر والطبيعة، وهذه تقييد اليقين.

32- وما زالت صفة(الذهنية) في التعليم والتعلم هي الغالبة في رأي ابن سينا - كما بسطنا من قبل - فلا بد اذن من أن نمتلك مبادىء أولى للتصور وأخرى للتصديق، وهذه المبادىء لا تتسلسل إلى غير نهاية، لأنَّ في تسلسلها فقداناً لطبيعة العلم، لذا ينبغي أن يكون لدينا مجموعة من الأمور المصدقة وبشكل مباشر دون واسطة؛ وأخرى متصرورة، وبشكل مباشرٍ وبدون واسطة أيضاً. وتلك هي المبادىء الأولى لعملية التصديق والتصور، التي ستقودنا إلى المعرفة اليقينية. وفحوى اليقينية هنا هو «اذا كانت في المقدمات كان ذلك حال البرهان من جهة نفسه، واذا كانت في النتيجة كان ذلك حاله بالقياس إلى غيره»⁽¹⁾.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 77، 79.

وموقف ابن سينا هذا من اليقينية قاده الى تبني صورة أنَّ التجربة غير الاستقراء، وانها -أي التجربة- لا تقييد العلم بشكلٍ عام، بل قد تقييد علمًا كليًّا بشرط؛ وهذا الشرط هو التكرار الذي يحدث على الحس، لذا لا تقييد علمًا كليًّا قياسياً مطلقاً، ولهذا فأنَّ التجربة لا تخلو من الغلط، خاصة اذا أخذ فيها ما بالعرض مكان ما بالذات، وعندئذ توقع الظن بالنسبة لنا لا اليقين، إلا اذا «أخذ فيها الشيء المجرَّب عليه بذاته».

ويثير الفيلسوف، في هذه المرحلة، قضية القبليَّة والبعديَّة بالقياس الى مبادىء البرهان التي أشرنا. فمن حيث إنَّ مقدمات البرهان علل للنتيجة، وبما أنَّ العلل أقدم بالذات، فمبادىء البرهان اذن أقدم بالذات أيضاً، وهي أقدم كذلك في الزمان، وأقدم في المعرفة، لأنَّ النتيجة لا تُعرف إلا بها، وينبغي ان تكون صادقة كي ينتج عنها الصدق⁽¹⁾.

ودلالة الأقدم عند الحكيم هي الأشياء التي نصيبيها أو لا، فمثلاً اذا قيس الأمر الى الطبع؛ فإنَّ الأقدم هي الأشياء التي اذا رُفعت ارتفع ما بعدها غير انعكاس (ولا فرق بين الاعرف والاقدم في المفهوم)، لذا فإنَ الاعرف عند الطبيعة هي الأشياء التي تقصدها الطبيعة في الوجود، بينما اذا قيس الأمر الى الانسان؛ فإنَ المحسوسات الجزئية اعرف لديه وأقدم، باعتبار أنَّ أول شيء يصيبيه ويعرفه هو المحسوسات وخيالات مأخوذة منها، ومن ثم يصير منها الى اقتناص واقتناط الكليات العقلية، حيث ينتهي، في

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 106.

غاية الشوط، الى المقوله التي تحكى «بأنَّ الطبيعة الجنسية أعرف عند العقل، فإنَّ الطريقة البرهانية تأخذ مما هو أعرف عند العقل، الى ما هو أعرف عند الطبيعة»⁽¹⁾.

فالاتجاه السينوي هنا هو تبني أقدمية مبادئ البرهان بالذات، والتعبير بلفظ (الذات) يقصد به الفيلسوف دلالة: «الذى هو ذاته»، وذلك بمفهوم منطق البرهان دون سواه؛ أي من حيث الحمل والوضع فحسب.

ويمكن حصر هذه المعانى بالأوجه التالية⁽²⁾:

أ- يقال (ذاتي) على كل ما هو مقول على الشيء من طريق ما هو. ويعتبر هذا جنس الشيء، أو جنس جنسه، أو فصله وفصل جنسه، أو حدة، او كل مقومٍ لذات الشيء، ومثاله: الخط للمثلث، والنقطة للخط المتناهي من حيث هو متناه.. مع ملاحظة الفارق الذي يضعه ابن سينا بين دلالتي المقول في جواب ما هو، والمقول بين طريق ما هو، حيث ينبغي التيقن من صلاح الفصول المستعملة في جواب ما هو كصلاح الجنس له، سواء بسواء.

ب- ويقال(ذاتي) للمحمول اذا أخذ في حد الموضع أو جنسه -أي إن كل محمول برهани إما مأخوذ في حد الموضع، او الموضع وما يقومه مأخوذ في حد.

(1) انظر : ابن سينا- المصدر السابق، ص 109، وكذلك قارن مخطوطه السمع الطبيعى حيث يورد الحكيم كلاماً مفصلاً عن قضية الاقدم و الأعترف . وانظر بحث المؤلف الموسوم- ابن سينا و المبادئ العامة، مجلة كلية الآداب- جامعة بغداد 1963 .

(2) انظر : ابن سينا- كتاب البرهان، ص 125-128 .

جـ- ويقال (بذاته) للشيء الذي هو سبب للشيء موجب له، ومثاله: ذبح الشاة، يتبعه الموت. فلا يمكن أن يقال إنه أمر اتفاقي، لأن الذبح يتبعه الموت بذاته.

دـ- ويقال (بذاته) لما كان من الاعراض في الشيء أولياً، أي أنه لم يسبق أن عرض لشيء آخر؛ ثم عرض له. كقولنا: جسم أبيض، وسطح أبيض؛ فإن السطح أبيض بذاته، بينما الجسم أبيض لأن السطح أبيض.. ومن هنا اطلق عليها الفيلسوف اسم (الاعراض الذاتية)، لأنها خاصة بذات الشيء أو جنسه، بحيث لا يخلو عنها، سواء بصورة مطلقة؛ كمجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين، أو بحسب المقابلة، كالخط مثلاً فإنه لا يخلو عن استقامة أو انحصار، والعدد عن زوجية أو فردية..

ويقول ابن سينا:

«ما كان من الأعراض الذاتية ليس يختص بالنوع الذي وجد له، فهو ذاتي للنوع بأنّ جنسه يؤخذ في حده ذلك العارض، وذاتي للجنس بأنّ نفسه يؤخذ في حدّه. وقد تكون أجناس الأعراض الذاتية للموضوع... وقد يكون ذاتياً لا للموضوع ولكن لجنسه»⁽¹⁾.
ويختار الفيلسوف من هذه المعاني الأربع، الثلاثة الأولى، باعتبار أنها تخصّ الشيء وتميّزه، بخلاف الأمر العرضي الوارد في الرقم الرابع؛ حيث يضاد الذاتي منطقياً، كتضاد المحسوس والمعقول مثلاً.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا المصدر السابق، ص 137.

وفي مرحلةٍ اخرى ينصب كلامه على ما يسميه (نقل البرهان) من علمٍ الى علمٍ، ويقصد به، إنَّ شيئاً مطلوب في علمٍ، يُبرهن عليه بوساطةٍ حدَّه الأوسط، ولكن في علم آخر، بحيث تكون اجزاء القياس (اعني الحدود) تصلح للعلميين. «كما يبرهن على زوايا مخروط البصر في علم المناظر بتقديرات هندسية على جهةٍ لو جعلت معها تلك الزاوية هندسية محضة لكان البرهان عليها ذلك... فحينئذٍ يجوز أن ينقل البرهان من العام الى الخاص، فيكون العام يعطي العلة للخاص»⁽¹⁾، شرط ان تكون مقدمات البرهان صادقة وأوليةٍ وليس ذات أو ساط. وقد يكون النقل بسبيلٍ آخر، كما لو تصورنا مسائل علمٍ معينٍ، تكون هذه المسائل مبادىء بالقياس الى بعض مسائل منه بوساطة مسائل أخرى هي أقرب الى المبادىء... فلا يُستغرب عندئذٍ أن تتبين مسائل علمٍ ما بمبادئه من علمٍ آخر، بحيث تصبح تلك المسائل مبادىء لمسائل أخرى من ذلك العلم، دون ان يؤدي هذا الأمر الى الواقع في «الدور»، أي الى محاولة تعريف شيءٍ او البرهنة عليه بشيءٍ آخر لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه إلا بالأول⁽²⁾.

وتتصف مبادىء العلوم بأنها إما أن تكون بيئنة بذاتها، أو أنها تحتاج الى بيانٍ وتوضيح. والبيئة منها لا يمكن ايضاحها في ذلك ولا في علمٍ آخر، أما غير البيئة فهي عكس ما ذكرنا. وإذا قيس الأمر بالنسبة للوسائل، فهناك مبادىء ينبغي قبولها في البرهان؛

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا المصدر السابق، ص 169.

⁽²⁾ قارن: المعجم الفلسفى، منشورات مجمع اللغة العربية، القاهرة 1979، ص 85.

ومن أهمها (مبدأ الثالث المرفوع) - وهو من المبادئ الأولية التي تستعمل في القياسات الاستثنائية المؤلفة من القضايا الشرطية المنفصلة، فإذا استثنيت عين أيهما كان؛ نتج عن ذلك نقىض الآخر. ويشترط في المتافقتين أن يكون موضوعهما ومحمولهما واحداً، ولا تختلفا إلا بالإيجاب والسلب.. وترجع أصول هذا المبدأ إلى مبدأ عدم التناقض في صيغةٍ شرطيةٍ منفصلة، ومثاله: إما أن يكون العدد زوجاً، أو أن يكون صيغةٍ شرطيةٍ منفصلة، ومثاله: إما أن يكون العدد زوجاً، أو أن يكون فرداً؛ لكنه زوج، فينتج أنه ليس بفرد، والعكس بالعكس⁽¹⁾.

33- في ضوء هذا الذي اسلفناه، يحاول الفيلسوف عقد مقارنة مفارقة بين الجدل والبرهان من حيث الموضوعات والمسائل والمبادئ، خاصةً ما يتعلق منها بالعلوم الرياضية التي هي من أدق العلوم البرهانية وأصدقها، لأنَّ الجهل لا يقع فيها، باعتبار أنَّ الحدود الوسطى في براهينها لا يعترف بها إلتباس في مفهومها، وليس أمر الجدل كذلك.

يضاف إلى هذا أنَّ الرياضيات تستعين في طرائقها التعليمية بالضرب الأول من الشكل الأول في قياس القضايا (وربما استعملت الشكل الثاني). أما الجدل فيستعين بالضرب كافية، ما كان منها حقيقياً أو مظنوناً. وتعتمد الرياضيات فيأخذ محمولات مسائلها

⁽¹⁾ قارن: د. جميل صليبا- المعجم الفلسفى، 1/373، وكذلك انظر: يوسف كرم وجماعته... المعجم الفلسفى، القاهرة 1971، ص 254.

من الحدود وما يلزم من الاعراض بسبب الحدود؛ ولذلك كانت النتائج منعكسة على النتيجة، بينما لا يكون الأمر كذلك في الجدل^(١). أما بالنسبة لتحليل مقدمات القياس وتركيبها؛ فإننا في التحليل نطلب من لواحق الطرفين ما هو خاضع للشروط المبتغاة، كي تسهل عندئذ عملية التحليل. وفي التركيب ينعكس الأمر، حيث يكون التدرج من مسألة إلى مسألة من غير إخلال بالمقدمات ذات الوسط، بل العمل على إيضاحها بالأقىسة القريبة منها وبطريق منهجي سليم. أما الجدل فلا يُسلك فيه هذا المسلك؛ لأنَّ اوساطه تكون غالباً متشوشة المعالم، حيث تكون عرضية وذاتية تارة، أو تكون كاذبة وصادقة تارة، فيصعب عند ذاك تحليلها، وكذلك الأمر بالنسبة ل التركيب في الجدل.. ومن هنا فإنَّ كثرة الأوساط على غير اتفاق، وخروج القاعدة على التأليف الدقيق؛ يُفقد الجدل قدرته في حال مقارنتها إلى البرهان وسلامة وسائله وطرائقه التي أشار إليها الفيلسوف- حيث إنَّ التحليل عموماً هو صعود من النتائج إلى المبادىء، والتركيب هبوط من المبادىء إلى النتائج.

وعلى الرغم مما أثاره ابن سينا من مقارنة نقدية بين طبيعتي البرهان والجدل، فالحكيم في نهاية الشوط يعتمد برهانين فقط، يؤكّد عليهما غالية التأكيد، ويلتزمهما في التقرير والتحديد؛ مما: (برهان الإنّية) و(برهان اللّمية)، باعتبار النّظرنة السائدّة لديه من أنَّ البرهان على الحقيقة؛ هو استدلال ضروري يتّألف من مقدمات يقينية، بشكلٍ مباشر وهي الضروريات، أو بشكلٍ غير مباشر وهي

^(١) قارن: ابن سينا- المصدر السابق، (مقدمة د. عفيفي ص 24-35).

النظريات. وسبقت الاشارة الى ذكر اختلاف البرهان عن القياس عموماً، لذا فنحن نوضح هنا دلالة البرهانين السابقين فحسب.

فالإِنْيَةُ، ابْدَاءُ، هي تَحْقِيقُ الْوَجُودِ الْعَيْنِيِّ مِنْ حِيثِ مَرْتَبَتِهِ الْذَّاتِيَّةِ⁽¹⁾. ومن هنا قال الفيلسوف قوله المعروفة «مَنْ رَامَ وَصَفَ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ قَبْلَ أَنْ يَتَقدِّمَ فِيهَا بِثَبَتٍ أَوْ لَا إِنْيَةً؛ فَهُوَ عِنْدَ الْحَكَمَاءِ مَمْنَ زَاغَ عَنْ مَحْجَةِ الْإِيْضَاحِ⁽²⁾». . . وَبِرَهَانِ الإِنْيَةِ مَنْطَقِيًّا هُوَ الَّذِي يَعْطِي عَلَةً اجْتِمَاعَ طَرْفَيِ النَّتْيُوجَةِ عَنْ الدُّهْنِ وَالتَّصْدِيقِ. بِمَعْنَى أَنَّهُ يَفِيدُ أَنَّ الشَّيْءَ مَوْجُودٌ دُونَ أَنْ يَبْيَّنَ عَلَةً وَجُودَهُ، فَالْحَدَّ الْأَوْسَطُ فِيهِ يَعْطِي التَّصْدِيقَ بِالْحُكْمِ فَقَطْ دُونَ تَعْرِضِ لَعَلَةٍ وَجُودِ المَوْضِوْعِ⁽³⁾.

أَمَا الْلَّمِيَّةُ، فَهِيَ بَرَهَانٌ يَعْطِي عَلَةً اجْتِمَاعَ طَرْفَيِ النَّتْيُوجَةِ؛ بِمَعْنَى أَنَّ الْحَدَّ الْأَوْسَطُ فِيهِ هُوَ سَبَبُ وَجُودِ الْحُكْمِ، أَيْ أَنَّهُ يَعْطِيَنَا طَرْفَيِ النَّتْيُوجَةِ فِي الدُّهْنِ وَفِي الْوَجُودِ مَعًا⁽⁴⁾. - وَكُلَّاهُما يَحْقِقُانَ طَرَائِقَ الْبَرَهَانِ فِي الْمَعْرِفَةِ الْمَنْطَقِيَّةِ... فَبِرَهَانِ الإِنْيَةِ يَتَمَثَّلُ فِي التَّطْبِيقِ بِمَا يَسْمِيهِ ابْنُ سِينَا الْعِلْمَ الْأَسْفَلَ (الْعِلْمُ الْعَمْلِيُّ)، بَيْنَا بَرَهَانُ الْلَّمِيَّةِ يَتَمَثَّلُ بِالْعِلْمِ الْأَعْلَى (الْعِلْمُ النَّظَرِيُّ) بِاعتِبَارِ «أَنَّ الْمَقْدِمَاتِ تَكُونُ فِي الْعِلْمِ الْأَسْفَلِ مَأْخوذَةٌ مُسْلَمَةً عَلَى سَبِيلِ مَوْضِوْعَاتِهِ أَوْ مَصَادِرَاتِهِ غَيْرِ مَعْلُومَةِ الْعَلَلِ». وَمَعْلُومُ أَنَّ نَتَائِجَهَا لَا تَكُونُ عَلَى

(1) قارن: الجرجاني- كتاب التعريفات، ص 31.

(2) انظر: ابن سينا- رسالة القوى النفسانية، تحقيق د. فؤاد الاهواني، القاهرة، 1952، ص 150.

(3) قارن: المعجم الفلسفـي- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص 32.

(4) انظر: ابن سينا- كتاب النجاـة، ص 103.

الحقيقة يقينية ما لم يحصل اليقين بمقدماتها؛ وإنما يحصل اليقين بمقدماتها في العلم الأعلى، إذ كان الأوسط إنما هو بالذات في العلم الأعلى. فهناك نظر بالطلل والأسباب الذاتية⁽¹⁾».

وفي الوقت ذاته، يؤكد الفيلسوف أنَّ العلم الأعلى لا يعطي اللمبة بعينها بالنسبة للعلم الأسفل التي تعطيها له الإنية ذاتها، فكان البرهان هنا في المслكين سيرٌ من المعلول إلى العلة، أو من العلة إلى المعلول، سواء بسواء!... ويحاول ابن سينا، في هذا السبيل، الإكثار من ضرب الأمثلة، مستعيناً بما ورد عند المعلم الأول في (تحليلاته الثانية) وما ذُكر عند الشرح المتأخرین. ولا أجد ضرورة ملحة في إفحامها على القارئ، حيث يمكن الرجوع إليها في مظانها من كتاب البرهان السينيوي.

ومن طريف ما يحاول الحكيم تحديده بالنسبة للبرهانين في تطبيقهما على وجه صناعي وتعليمي قوله: «إنَّ هو» يصلح لللاح، و«لم هو» يصلح للمنجم، والأول منها يصلح للمتدرب في صناعة الموسيقى، والثاني يصلح لصاحب علم التأليف التعليمي (أي علم الموسيقى النظري)⁽²⁾.

34- وسؤال يطرح نفسه في هذه المرحلة من الدراسة فهواء؛ لم (الشكل المنطقي الأول)⁽³⁾، دون غيره، هو أصح الأشكال

(1) انظر: ابن سينا- كتاب البرهان، ص177.

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص206-207.

(3) المقصود بالشكل المنطقي الأول هو ما كان الحد الأوسط فيه موضوعاً في الكبri ومحمولاً في الصغرى؛ كقولنا مثلاً: فان، وسocrates انسان، فسocrates فان.

وأكثرها إفادة لل YYقين، خاصة في برهان YYمية؟... تلك قضية ينبغي أن يكون لها مبرراتها الصورية على أقل قدير، وبيان ذلك ينحصر على الوجه التالي:

1- إنَّ العلوم الرياضية تستعمل هذا الشكل في تركيب براهينها باعتبار، أنَّ العلة فيه ينبغي أن تكون موجودة للحد الأصغر، حيث يوجد عندئذ المعلول. وتطبيقات هذه واضحة في برهان YYمية -الذي أشرنا إليه سابقًا مع العلم ان العلوم الرياضية هي علوم YYقينية كما بسطنا.

2- إنَّ العلم، ومفهومه الحد⁽¹⁾، إن اردا اخضاعه لطرائق القياس، فلا يمكن إلا عن سبيل هذا الضرب من الشكل الأول، لأن الحد موجب كلي، بينما لا الشكل الثاني يؤدي إلى الإيجاب ولا الشكل الثالث إلى (الكلية).

3- إن الشكل الأول عبارة هيئة حاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأصغر والحد الأكبر، فهو اذن قياس كامل بين القياسية بنفسه... أما الشكلان الثاني والثالث فإنَّ بيان صحة قياسهما يرجع بالرد إلى الشكل الأول؛ وذلك إما بطريق العكس أو الافتراض. وكذلك أمر برهان الخلف فإنه يرد إليه أيضاً.

4- إنَّ عملية التحليل القياسي إلى المقدمات الأولية، لا يمكن تحقيقها إلا بطريق الشكل المنطقي الأول؛ لأنَّ «لا بد» في كل قياس

⁽¹⁾ إنَّ ابن سينا يؤكد وجهة نظره هذه بشكلٍ عملي عندما يدعو إلى تسمية كتابه بـ(البرهان والحد).

من موجبة كلية... والكلية الموجبة لا ينحل إليها بالشكل الثالث»⁽¹⁾.

5- إنَّ الغاية التي نهدف إليها في مطالب البرهان هو تقصيِّ العلم ومعرفة ماهية الشيء بالذات وحقيقة؛ وذلك عن طريق الكلي الموجب الذي لا يُنال إلَّا بالشكل الأول- كما ذكرنا من قبل - بينما لا يحتمل الجزئي هذا الاستقصاء.

6- وأخيراً، فإننا عند مقارنتنا الضرب الأول من هذا الشكل المنطقي مع الأضرب الأخرى، نجد أنَّ هيئته هيئَة قياسٍ بالفعل، بينما الأقيسة الأخرى هيئَة قياس بالقوة فقط.

وكتيرٍ آخر بخصوص الدفاع عن القياس الكامل، تحدث ابن سينا عن القياس الموقعة للجهل بقضية ذات وسط، حيث أطال فيه، وضرب الأمثلة تلو الأمثلة. ونذكر من حديثه هنا تقسيمه لمفهوم الجهل إلى صنفين:

أ- جهلٌ بسيط؛ وهو افتقار النفس إلى العلم، بحيث لا يكون لها رأي في الأمر، سواء نحو حقٍ أو صواب. وهذا الجهل لا يُكتسب بقياس، لأنَّه ليس سوى سلب العلم فقط، وخلو النفس عنه، فهو ليس ضدَّ العلم، بل مقابلاً له تقابل العدم والمَلْكَة.

ب- جهلٌ مركب؛ وهو عدم العلم، يتصرف باعتقاد حازم غير مطابقٍ للواقع، وفيه رأي مضاد للعلم. وهو جهلٌ على سبيل القناعة

⁽¹⁾ فضلنا قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي للنص، وذلك بحذف واو العطف بين لفظتي (موجبة) و(كلية)- خلاف ما جاء بنشرة الدكتور عفيفي. وكذلك اخترنا كلمة (مقدماته) بدل (مقدماتها)- انظر نشرة بدوي ص 150 ونشرة عفيفي ص 211.

والملكة، ويعتبره الفيلسوف «مرضاً نفسانياً» لأنَّ صحة النفس لها دلالتان: اولاًهما ما كانت على فطرتها الأولى ومزاجها السليم. والأخرى، ما يحصل لها من معرفة بسبب صحتها الأولى الفطرية، واكتسابها للعلوم الحقيقة، فكأنَّ الجهل المركب مرض يلحق النفس أو تصاب به عندما تعتقد بآراء فاسدة وباطلة.

وأسوق اليك حديث ابن سينا عن الجهل المركب نصاً لطراحته وأهميته⁽¹⁾.

«سُمِيَّ هذا الجهل مركباً لأنَّ فيه خلاف العلم ومقابلة من وجهين: أحدهما أنَّ النفس خالية عن العلم، والثاني أنَّ مع خلوها عن العلم حدث فيها ضدُّ العلم. وهذا النوع من الجهل قد يقع ابتداءً وادعاناً⁽²⁾ للنفس له من غير حدٍ أو سط، وقد يقع باكتساب قياسي. والكائن باكتساب قياسي: إما أن يكون فيما لا وسط له، أو فيما له وسط. والكائن فيما له وسط، إما أن يكون الحدُّ الأوسط فيه نم الأشياء المناسبة أو من الأشياء الغريبة. وجميع ذلك إما أن يكون الأوسط⁽³⁾ فيه هو بعينه أو سط القياس الصادق بعينه، أو ليس هو بعينه. ولا يخلو إما أن يكون يقابلـه حقٌّ سالب فيكون هو موجبٌ ويقع الشكل الأول فقط إن كان كلياً؛ أو يكون يقابلـه حقٌّ موجباً فيكون هو سالباً؛ ويقع في الشكل الأول والثاني معاً إن كان كلياً»

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا - كتاب البرهان ص 215.

⁽²⁾ في قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي للنص: ابتداء وادعان، انظر نشرته ص 154.

⁽³⁾ في قراءة الدكتور أبو العلا عفيفي للنص: الوسط، انظر نشرته ص 215.

ذلك هو الجهل البسيط والمركب دلالةً ومفهوماً. فما هو اذن طريق المعرفة والعلم ووسائل اكتسابهما؟

بادئ ذي بدء ينبغي لنا أن نفرق أولاً بين مفهوم العلم ومفهوم الظن - والمقصود بالظن هنا ليس الظن المقارن للجهل، بل ظن، يوافق العلم في جنس الرأي المطلوب - أما العلم فالمعنى المقصود منه المكتسب فحسب، فهو اعتقاد في الشيء بشكلٍ لا يمكن زواله لأنّه طبقاً لقواعد البرهان - بينَ بنفسه.

ويمكن حصر الظن بالاعتبارات التالية⁽¹⁾:

- أ- هو اعتقاد بشيء موجود مثلاً، وثمة اعتقاد مساوٍ له أنه لا يمكن إلا أن يكون موجوداً، مع جواز استحالة هذا الاعتقاد.
- ب- هو اعتقاد في شيء ما أنه كذلك، وممكن أن يتحققه اعتقاد أن لا يكون كذلك. وهذا ما يسميه الفيلسوف (بالظن الصادق) المختلط بالجهل المركب الذي أشرنا إليه سابقاً.
- ج- هو كما عليه الظن الصادق من ناحية المفهوم، ولكن يختلف عنه درجة، وأطلق عليه ابن سينا: الظن الصادق المركب بالجهل البسيط.

وفي حال المقارنة نجد أنَّ العلم يختلف عن الظن في طريقة الاعتقاد هذه، لأنَّ العلم اعتقاد في الشيء تحصل بشكل يمتنع التحول عما هو عليه، أو أن يطرأ عليه اعتقاد مضاد، والمقصود بالعلم هنا عند الفيلسوف هو طبيعة العلم البرهاني التي تتصف

⁽¹⁾ انظر : ابن سينا- كتاب البرهان ، ص 257 .

باليقينية - كما بسطنا من قبل لذا عَذَّ العلم والظنُّ أمران لا يجتمعان!..

وفي ضوء هذه النظرة، ينبغي التقدير بأنَّ الحكيم يرى صحة مقولته التي تشير إلى «انه ليس شيء من المعقولات بمحسوسٍ والعكس صحيح ايضاً»، رغم أنَّ الحسَّ في رأيه هو مبدأً ما لحصول كثيرٍ من المعقولات «فاذن ليس الانسان المعقول هو المتصور في الخيال من الانسان المحسوس. وبالجملة أنَّ الشيء الذي يصادفه الحس ليس هو حقيقة الانسان المشترك فيها، وليس هو الذي يصادفه العقل منها إلَّا بالعرض»⁽¹⁾.

فالانسان المعقول في رأي ابن سينا هو الانسان المجرَّد من كلِّ (عِظَمٌ) معينٌ، أو (كيف) معينٌ، أو (وضع) و(أين) معينين. بحيث يعود وكأنَّه طبيعة معقولة، ومهيأة لأنَّ تعرض لها جميع الكيفيات والأوضاع والمقادير، كما تعرض للકائن الناطق سواءً بسواءً! إنَّ هذا (الانسان المثال) الذي يضعه الفيلسوف أمامنا هو، في حقيقته، يمثل المعقولات التي لا مادة لها ولا لواحد مادية، ولا يمكن أن تكون محسوسة اطلاقاً.

فكيف إذن تتم معرفة هذا الانسان؟... إنَّه يكتسب تصور المعقولات أولاً بوساطة الحسَّ الذي يرفعها بدوره إلى القوة الخيالية، فتصير تلك الصور عندئذ موضوعات لفعل العقل النظري الذي يمتلكه هذا الانسان، فتتوارد المأخوذة عن الحسَّ الخارجي، فينتزعها العقل عن عوارضها كي يصل إلى المعنى المشترك

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 221.

للمجموع، بحيث إنَّ الحسَّ يؤدي إلى النفس صوراً متداخلةٍ ومختلطة، والعقل يقوم بعقلتها، وافرادها، وله أن يركبها اتجاهات مختلفة من التركيب، سواءً ما كان منها يتعلق بالقول المفهوم لمعنى الشيء كالحدّ والرسم، أو ما يتعلق بالتركيب الجازم. ومن هنا فإنَّ اكتساب هذه المعرفة الحسيّة يتم على وجوهٍ أربعة:

أ- بطريق العرض أولاً؛ وذلك باكتساب المعاني المفردة خالية عن اخلاط الحسّ، حيث يقوم العقل نفسه بفصل بعضها عن بعض، او تركيب بعضها مع بعض -كما أشرنا- وذلك عن طريق ما يسمى بـ(العقل الفعال) الذي يخرج العقل الانساني الذي بالقوة الى حالِ بالفعل. ثم يخطو خطوه الثانية نحو اقتناء الحدّ الأوسط حيث يكتسب بوساطته عندئذ المعقول «المصدق به اكتساب الأوليات بعينها وبقوة ذلك المبدأ»⁽¹⁾.

ب- بطريق القياس الجزئي ثانياً؛ وهو أن يكون للعقل حكم كليًّا على جنسٍ ما، بحيث يؤدي هذا الحكم إلى الاحساس بنوع ذاتي الجنس وتصوره. ثم يُحمل هذا الحكم نفسه على النوع فيؤدي إلى اكتساب معقولٍ لم يكن من قبل.

ج- بطريق الاستقراء ثالثاً، وهو التعرّف على الشيء الكليًّا بجميع أشخاصه، لأنَّ كثيراً من الأوليات لم تكن ظاهرة للعقل، فستقرأ الجزئيات فيتبه العقل حينئذ إلى الكلي. ومثاله: إنَّ المماسين لشيء واحد، وهم غير متماسين، يوجبان قسمة لذلك

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص223.

الشيء- فهذا ربما لا يكون ثابتاً ومركزاً في النفس، ولكن العقل يتوصل إليه بطريق جزئي.

د- بطريق التجربة رابعاً، وهو سبيل مركب من القياس والاستقراء، وهو أكثر فائدة وأبعد أثراً من الاستقراء فقط؛ لأنّه لا يكتفي بالأولياء الصرفة، بل يتعداها الى مكتسبات الحس باعتبار أنّ التجربة هي فعل أو انفعال يتعامل مع الحس، بحيث اذا تكرر في احساسنا وجود شيءٍ لشيءٍ، تكرر ذلك مما في الذاكرة، واذا تكرر حدثت لنا منه تجربة بسبب قياس اقتران به⁽¹⁾.

ويبدو أنَّ الفيلسوف، في ضوء موقفه هذا، يؤكّد جانبًا مهمًا في فهمه للتجربة وهو التكرار، لأنَّ في التكرار ما سوف يقود الى حكمٍ ذاتي على الشيء، ولا يتتصف بالاتفاق، لأنَّ الاتفاق لا يدوم ولا يستمر... يضاف الى ذلك تأكيده أيضًا على الجانب الحسي في التجربة المستمدّة من العالم الخارجي، وذلك بتمرين وتدريب ملكات الإنسان نحو التطبيق التجاري للحس.

ومن هنا وجدنا ابن سينا يكرر ما سبق لارسطوطاليس قوله أنَّ «كلٌ فاقد حسٌ ما؛ فإنه فاقد لعلمٍ ما، وإن لم يكن الحس علماً»⁽²⁾.

- وأيّاً ما كان، فإنَّ هذه الأصول البرهانية التي ذكرنا بوجوها الأربع في التحصيل ينبغي أن تصل الى عمليةٍ تحليلية

(1) انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص 94-95.

(2) انظر: ابن سينا- كتاب البرهان، ص 224.

بالنسبة للقضايا التي تخضع لطبيعة اليقين المطلوب في البرهان، مع اعتبار أنَّ اوساطها متناهية أيضاً وكذلك محمولاتها الذاتية.

و عند العود الى هذه الأصول البرهانية نجد أنَّ مبادىء العلوم تشتراك بعضها مع بعض في هذه المبادىء سواء ما كان منها عاماً أو خاصاً - وتناسب في الموضوع، وإنها تقال على نوعين:
أ- مبادىء(منها) البرهان، أي المقدمات الأولى في العلوم، التي لا وسط لها، حيث يجوز أن تمتلك قواعد عامة كقولنا مثلاً: كل شيء إما يصدق عليه الإيجاب أو السلب، أو: ان الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.

ب- مبادىء(فيها) البرهان؛ وهي أجناس العلوم بمعنى موضوعاتها وما يتعلق بها - مما يوضع معها أو يساويها، ولا تمتلك مبادىء عامة بل مبادىء خاصة، ولا تتضمن، في أقصى حدودها، أكثر من علمين أحدهما أعلى والآخر أدنى.

* * *

35- وفي تدرجٍ منهجي، يكثر فيه الاستطراد، يحاول الفيلسوف إيضاح علاقة الحد بالبرهان، من حيث أنَّ الحد يمتلك نتيجة البرهان؛ أي أنه هو الذي يعطي المعلوم. لهذا نجد أنَّ كثيراً من الأوساط البرهانية ليست حدوداً ولا عللاً داخلة في جوهر الشيء، بل عللاً فاعلة ومحضة - مع جواز اعتبار هذه العلل الإيجابية فصولاًً جزئية خاصة - لأنَّ في وضعها موضع العموم (أعني أن تكون جميع العلل المحضة للوجود تدخل في الحدود) مأبدي بنا

الى أن «نعلم حدوث كل محدثٍ ومحدث كل محدث من حدة»⁽¹⁾
ولذلك فإنَّ بعضاً من هذه الحدود الوسطى في البراهين ما يكون
علاً ايجابية لأمور ليست تلك الحدود أجزاء منها. فاذن ليس لنا أن
نعتبر أنَّ كل حدٌ أو سطحدٌ أو جزء حدٌ إلا بنظرة أخرى نقصد بها
بدلالة الحد (الحد والرسم) معاً. يقول ابن سينا مانصه:⁽²⁾

«لا يمكن، في الحقيقة، اثبات حدٌ أكبر أنه⁽³⁾ حدٌ أو رسمٌ إلا
بتتوسط الحد و الرسم بالقوة او بالفعل. فإنه ما لم يكن حد الشيء او
رسمه موجباً للشيء فليس هو بموجب، وما لم يكن مسلوباً فليس
هو بمسلوب، لكنه ليس ذلك على إنه هو⁽⁴⁾ الحد الاوسط الكافي
الذي لا حاجة الى غيره. فإنه حق ما قيل في أمثلتهم إنَّ حد الاتفاق
هو كون النغم على نسبة عدديه كذا، وانه اذا جعل هذا حدٌ او سط
انتج ان النغم متفقة، فيكون الشيء الذي هو ماهية مفصلة بالاتفاق
هو بعينه حد او سط، لكنه ليس يجب من ذلك أن يكفيه هذا التوسط،
او أنه لا يكون البرهان إلا بمثل هذه النغم... لكان لا نشك في انهما
موجود لها الاتفاق. ولكن في اكثر الأمور يشكل علينا حمل الحد،
كما يشكل علينا حمل المحدود، فلا ينفع بتتوسط الحد بل يحتاج الى

(1) في قراءة اخرى للدكتور عبد الرحمن بدوي يرد هذا النص على الشكل التالي: «تعلم حدوث كل محدثٍ ومحدث كل محدث من حدة». انظر نشرته للبرهان ص 264-265.

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 266.

(3) في قراءة الدكتور ابو العلا عفيفي (له) بدل (انه). انظر نشرته ص 266.

(4) في قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي حذف للفظة (هو) وفضلت البقاء عليها.

توسط أمور أخرى لا محالة تؤدي بتوسطها إلى انتاج وجود الحد قبل قبول تأديتها إلى انتاج الجملة التي يدل عليها اسم المحدود. لكن تلك الوسائل تكون أموراً غير المحدود للمحدود⁽¹⁾. فما هي تُرى
برهاناً قطّ وُسْطٍ فيه حدّ حقيقي للأكبر، ثم انتج منه حمل المحدود على الأصغر. ولو كان البرهان هو هذا فقط، أعني الذي أوسعه الحد، ماكنا نجد برهاناً على شيء إلا على ما وجود حدّ الحد الأكبر للأصغر فيه ظاهر، ووجود نفس الحد الأكبر خفي، وما أقل أمثال هذه الأشياء، وكذلك إن جعلوا الحد الأوسط حدّاً للأصغر، فقلّما يجري ذلك في أمثلتهم. ولو شئت أن أبين أنَّ هذا لا يكون بالحقيقة، وإنما يكون بحسب الظنون؛ فعلت!..»

ويضرب الفيلسوف مثلاً لتوضيح النص السابق فيقول:

«لِمَ كَانَ كَسُوفُ الْقَمَرِ؟ فَيُقَالُ لِأَنَّ الْأَرْضَ تُوْسِطُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشَّمْسِ فَاحْتَجَبَ الضُّوءُ. وَكُلُّمَا كَانَ كَذَلِكَ فَإِنَّ الْقَمَرَ يَنْكُسُ»، فالحدّ الأوسط هنا هو ماهية الكسوف، باعتبار أنَّ ماهية الكسوف هي انماء ضوء القمر، لأنَّ الأرض توسيط بينه وبين مفید الضوء.

وأيًّا ما كان، فينبغي الاهتمام، كل الاهتمام، بالقواعد التالية للبرهان:

الأولى: «ليس ما يعطيه البرهان هو بعينه ما يعطيه الحد»- لأنَّ الحد يتتصف بایجابيته للمحدود، وليس البرهان بالضرورة

⁽¹⁾ في قراءة الدكتور ابو العلا عفيفي: «الحدود للحدود»، وفضلتنا قراءة الدكتور بدوي- انظر نشرته ص266.

كذلك... ثم أنَّ كلَّ حدٌ محدودٌ كليًّا، بينما ليس كلَّ برهان يُعتبر كليًّا على مبرهنه. فمثلاً إنَّ البرهان يعطي أنَّ المثلث زواياه متساوية لقائتين، وذلك المعنى خارج عن حد المثلث، حيث لم يعط لنا هذا البرهان حد الموضع ولا حد المحمول.

الثانية: «ليس اعطاء الحد معناه اعطاء البرهان»، لأننا في إعطاء الحد، عن طريق الحد الأوسط، لم نفرض شيئاً على شيء، سواء أكان سلباً أو إيجاباً، بل اكتفينا بالحد فحسب ولأنَّ «ليس كل محدودٍ مبرهناً بحدِّه، ولا كلٌّ مبرهنٌ محدوداً ببرهانه»⁽¹⁾ وفي تسييق دقيق للمفهومين (أعني الحد والبرهان) يمكن حصر الخصائص في النقاط التالية:

- (1) إنَّ الحد عملية وضعٍ واقتضابٍ فحسب؛ بينما البرهان عملية تأليف قاصدةٍ ضرورة.
- (2) إنَّ الحد يظهر لنا الأمور التي في جوهر الشيء مجتمعةً ومتتساويةٍ بالذات، سواء في المعنى أو الانعكاس عليه. أما البرهان فيعطيانا عوارض خارجة عن الماهية.
- (3) إنَّ الحد لا يعطي المحدود أجزاءً حدَّه عن طريق تأليفٍ، بل بتأليفٍ يتصل بالتقيد والاشتراط. بينما البرهان يعطي المبرهن عليه أجزاءً برهانه، وذلك عن طريق تأليفٍ حمل.
- (4) إنَّ الحد للشيء لا يكون لغيره ولا يكون منه أولٌ وثانٌ. أما البرهان فيكون برهاناً على شيءٍ أولاً، وعلى غيره ثانياً.

(1) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، ص 268.

(5) إنَّ الحَدَّ الأَعْمَ قد يحمل على الأَخْصِ، وَلَكِنَّهُ لا يُعْتَبَرُ حَدًّا لِلأَخْصِ. بَيْنَا الْبَرْهَانُ يُمْكِنُ نَقْلَهُ إِلَى الْأَخْصِ، وَيُكَوِّنُ بِرْهَانًا عَلَيْهِ أَيْضًا.

(6) وَأَخِيرًا، فَإِنَّ الحَدَّ وَالْبَرْهَانُ مُخْتَلِفَانِ مِنْ حِيثِ إِنَّهُمَا لَا يَحْمِلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ اطْلَاقًا.

أَمَّا إِذَا قِيسَ الْأَمْرُ إِلَى الْقِسْمَةِ الْمَنْطَقِيَّةِ، فَالْحَدَّ لَا يُكَتَّبُ بِهَا، سَوَاءً بِتَقْسِيمٍ تَحْلِيلِيٍّ مِنَ الْمَرْكُبِ إِلَى أَجْزَائِهِ، أَوْ بِتَقْسِيمٍ كُلْيٍّ، أَيْ مِنَ الْعَامِ إِلَى الْأَجْزَاءِ، وَسَوَاءً أَكَانَتِ الْقِسْمَةُ مَنْفَصِلَةً أَوْ مَتَّصِلَةً أَوْ وَهْمِيَّةً. وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ هَذَا فَإِنَّ الْقِسْمَةَ فِي رَأْيِ الْفَلَسْفَوْفِ نَافِعَةٌ فِي أَمْرَوْنِ ثَلَاثَةٍ هِيَ:

(أ) إِنَّهَا تَدْلِي عَلَى مَا هُوَ أَعْمَّ وَمَا هُوَ أَخْصُ مِنَ الصَّفَاتِ، وَعِنْدَئِذٍ يُمْكِنُ اسْتِبْطَاطُ كِيفِيَّةِ تَرْتِيبِ الْحَدُودِ، حِيثُ يَكُونُ الْأَعْمَ أَوْ لَاَلْأَخْصُ تَالِيًّا.

(ب) إِنَّ الْقِسْمَةَ تَدْلِي عَلَى اقْتِرَانِ كُلِّ فَصْلٍ مَعْ جَنْسِ فَوْقِهِ فَتَجْعَلُهُ جَنْسًا لِمَا تَحْتَهُ.

(ج) إِنَّهَا فِي اسْتِيَافَاهَا لِهَذِهِ الصَّفَاتِ تَشِيرُ إِلَى جَمِيعِ الْفَصُولِ الذَّاتِيَّةِ لِلْمَحْدُودِ.

وَفِي حَالِ التَّطْبِيقِ، لِهَذِهِ الْقِسْمَةِ النَّافِعَةِ، يَنْبَغِي مَرَاعَاةُ الْأَغْرَاضِ التَّالِيَّةِ:

(1) التَّحْقِيقُ مِنْ كَوْنِ الْقِسْمَةِ دَاخِلَةً فِي الْمَاهِيَّةِ، أَيْ أَنَّهَا ذَاتُ فَصُولٍ ذَاتِيَّةٍ لِلْأَنْوَاعِ.

(2) الْإِفَادَةُ مِنْ طَرِيقِ التَّرْتِيبِ فِي الْقِسْمَةِ، بِحِيثُ إِذَا تَسَاوَى فَصُولُ فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، فَالنَّقْدُمُ يَكُونُ لَمَا هُوَ أَشْبَهُ بِالْمَادِيَّةِ،

والتأخير لما هو أشبه بالغاية. أما في حال التعادل فلنا الخيار في القبلية والبعدية كما نشاء.

(3) الاستمرار بالقسمة حتى بلوغ المحدود - إن كان نوعاً متوسطاً - أو الاستمرار إلى النهاية حتى بلوغ الأمور الذاتية التي لا قسمة لها.

يقول الفيلسوف ابن سينا إن «الحد بجملته علة صورية للمحدود، وإن كان بعض أجزائه علة لبعض. وإذا كان الحد بالجملة علة صورية للمحدود؛ فكل جزء منه هو علة لا محالة. وإنما يكون البرهان مفيداً للحد إذا كان فيه جزء هو علة وجزء هو معلول... فإن الحد على ماهية الشيء، والبرهان على إنّية الشيء للشيء، وإنّية الشيء غريب عن ماهيته، خارج عنها!»⁽¹⁾.

وذهاب الحكيم إلى أنّ إنّية الشيء غريبة عن ماهيته، يمثل (موقفاً) سيتمسّك به الشيخ الرئيس خلال مسیرته الفلسفية؛ خاصة في قضايا الطبيعة وما بعدها.

36- وأخيراً ينتهي الفيلسوف إلى تقرير الحقيقة التي تقول ما فحواه: إنّ مبدأ البرهان لا يكتسب بالبرهان، وكذلك مبدأ العلم لا يُنال بقوة العلم؛ بل بقوة أخرى أكثر صلاحية له؛ هي العقل والمقصود به هو العقل النظري «المجبول علينا، وهو الاستعداد الفطري الصحيح»⁽²⁾

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص278-287.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص333 .

جدل ومحالطة

37- والحق أنَّ فيلسوفنا العالم قد اجتاز حتى الآن مسالك عدة من موضوعات المنطق؛ هي: المدخل والتصورات العامة، ومشكلات القضيَا، والاستدلال القياسي، ومنطق البرهان -ولنبدأ مسلكاً جديداً نحو الجدل والسفسطة من أصول هذا العلم، وللجدل، من الناحية المنهجية، قبيلته على المغالطة لكونه يرتبط بنحو من الانحاء بالبرهان، باعتبار أنه استدلال مبني على الآراء الراجحة أو المحتملة. فهو اذن في حال وسطى بين القضيَا البرهانية والأقاويل الخطابية، كما وضعه أصلاً ارسطوطاليس، حيث ينبغي الابداء به⁽¹⁾.

والجدل، اصطلاحاً يرتفع تاريخياً إلى المنظر الأول للأكاديمية افلاطون(427-347 ق.م) حيث اعتبره صورة من صور الحوار أو المناقشة التي نصل بوساطتها إلى المبادئ

(1) يقول ارسطوطاليس في كتاب الجدل(الطوبيقا): ينبغي أن نقول أولاً ما هو القياس وما هي اصنافه؛ حتى يحصل لنا القياس الجدلِي. ثم يضيف: إنَّ قصتنا أن نستبط طريقاً يتهيأ لنا به أن نعمل من مقدمات ذاتعة قياساً في كل مسألة تقصد، وان تكون اذا أجبنا جواباً لم نأت بشيء مضاد.

لذا نجد أنَّ الاستاذ ديفيد روس D.Ross يذهب إلى ان منفعة الجدل ترمي إلى الاقتدار على مجادلة الناس الذين نلتقي بهم. فإذا سبق لنا معرفة آراء الجمهور وما يتربّط عليها: أمكننا مجادلة الناس من نفس مقدماتهم.

انظر: ابن سينا- كتاب الجدل(مقدمة المحقق ص34).

و عموميات الاشياء - تماماً كما فعل استاذه سقراط من قبل - و جعله على مراحلتين «جدل صاعد وجدل هابط»؛ فالاول يبدأ من الاحساس الى الظن و منه الى الاستدلال ومن ثم الى العقل الخالص. والآخر، يهبط من الاعلى بطريق القسمة ليصل من المبادئ العليا الى اسفالها بدرج منهجي دقيق.

ولعل السؤال الرئيس في هذا التمهيد، يتحدد بما هو الفرق بين رجل المنطق ورجل الجدل؛ في ضوء النظرة الافلاطونية هذه، خاصة ونحن في سبيل تحليل موقف الفيلسوف من المشكلة ذاتها ودلالة الجدل في منطقه السينوي؟...

إنَّ الانسان المنطقي هو الذي يرى أنَّ الاجناس كلها كانت افقر مفهوماً كانت أغنى شمولاً، وأنَّ العقل كلما ارتقى في سلسلة التصورات من جنسِ أدنى الى جنسٍ أعلى افقر المفهوم وأغنى المصدق؛ حتى يصل الى تصور الوجود الذي هو أعلى الاجناس وأقلُّها تعيناً... أما الانسان الجدي فهو الذي يرى أنَّ الجنس مركب من الانواع، لأنَّه يتضمن مفاهيم الانواع، و شيئاً آخر زائداً عليها، ولأنَّه أغنى من كل واحدٍ منها على حدته، وعلى ذلك فالجنس الأعلى عنده هو تصور الكمال أو الخير، لا تصور الوجود؛ لأنَّ الكمال الكلي محيط بجميع الكلمات الجزئية، والجنس الأعلى محيط بما يندرج فيه من الانواع، لا من جهة شموله فحسب، بل من جهة مفهومه أيضاً، فالجنس اذن أحق بالوجود من النوع، والجنس الأعلى هو الموجود الأعلى⁽¹⁾.

⁽¹⁾ قارن: د. جميل صليبا- المعجم الفلسفي، 392/1

ولكن هذه النظرة في المفارقة بين المنطقي والجدلي لم تثبت على قواعدها المثالية بل عدلت على ايدي التلاميذ وبعض المتأخرین منهم. فكان المنطقي هو رجل التحليل الذي يعتمد البرهان أو الاستنتاج الصحيح سبيلاً في بنائه الصوري للفكر واللغة معاً. رغم أن تأثيرات الموقف الافتلاطوني عموماً لم يكن من السهل التخلص منها؛ ففيت صورة واضحة المعالم في الجدل الارسطوطالي، ومن ثم في الاجيال الفلسفية من بعد.

38- وعود الى ما قصدنا من جدل ابن سينا؛ حيث نعلم- كما بسطنا من قبل- أن القياس منه ما هو برهاني بمقدماته اليقينية، ومنه ما هو جدلي بمقدماته الظننية. فالجدل اذن هو قياس في الأصل؛ ولكنه قياس ينهض على مقدمات مشهورة أو مسلمة؟ الغرض منها إلزام الخصم وافحاص من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان⁽¹⁾... وقد تتسع دائرة هذا التعليم القياسي حتى تصل الى أن ما كان من مقدماته مغالطات فحسب؛ فهو قياس سوفسطائي. وما كان من مقدماته الظن والاقناع فقط؛ فهو قياس خطابي. وما كان من مقدماته يتصرف بالخيال؛ كان قياساً شعرياً. وبهذا تتحصر أنواع الصنائع التي تستعمل القياس في الاقاويل في خمس فقط، هي: برهانية، وجدلية، وسوفسطائية، وخطبية، وشعرية⁽²⁾.

⁽¹⁾ قارن: الجرجاني- كتاب التعريفات، ص66.

⁽²⁾ انظر: كتاب المؤلف- فيلسوفان رائدان، بيروت 1980، ص92.

والجدل السينوي، في مفهومه، لا يخرج عما ذهب إليه المعلم الثاني الفارابي في شروحه وتلخيصاته وجوامعه، حيث يكون الهدف منه التماس السائل طرائق الأمور المشهورة التي تعم أكثر الناس، كي تقود الجدل إلى الغلبة تارة، أو إلى اليقين المظنون أنه يقين فحسب! لأن القياس الجدلية لا ينفع في مخاطبة الإنسان لنفسه، كما نفعل عادة في حال البرهان، بل هو خطاب للغير، يعود على صاحبه بالنفع العرضي. وقد ينفع أيضاً في اقتداء المشهور بدل اليقين، بطريق الترجيح حتى يلوح له بعض الحق! وليس هو بحقٍ لأنَّه مجرد ترجيح، وفساد قياس وظهور آخر... وليس الترجيح هنا سوى الظنّ، ولا علاقة له، في رأينا، بمنطق الاحتمال، كما تصور ذلك بعض الباحثين⁽¹⁾.

وفي اشارة سابقة لنا بسطنا فيها نحواً من المقارنة والمفارقة بين الجدل والبرهان، من حيث الموضوعات والمسائل والمبادئ. ونحاول هنا اظهار المباينة بين الجدل والعلوم اليقينية، خاصة الرياضيات. فالرياضية علم لا يقع فيه الجهل باعتبار أن حدوده الوسطى في براهينه لا يعترورها التباس في مفاهيمها. بينما الجدل يستعين بضرورب القياس كافة، ما كان منها حقيقةً أو مظنوناً، وحسب نسبة نفعه أو شهرته أو ما اعتناد عليه الناس. ولا يأخذ محمولات مسائله من الحدود، وما يلزم من الأعراض بسبب تلك الحدود. يضاف إلى ذلك أنَّ أوساط الجدل غالباً ما تكون متتشوشة المعالم، فتارة هي عرضية، وتارة هي ذاتية، أو تكون كاذبة مرّة، وصادقة أخرى. لذا يصعب تحليل هذه الأوساط أو تركيبها، من

⁽¹⁾ يذهب إلى هذا التصور محقق كتاب الجدل الدكتور احمد الاهواني.

حيث إنها تبدأ من غير نظام؛ بل كيف ما اتفق، وبأي الاوساط اتفقت. ومن هنا فإنَّ كثرة الاوساط على غير اتفاق، وخروج القاعدة على التأليف الدقيق؛ يُفقد الجدل قدرته في المقارنة مع البرهان..

فالجدل، اذن، صناعة مقصورة على المحاورة والمخاطبة، يُهدف من ورائها إلى إلزام الخصوم- كما بسطنا- بطريق مقبول محمود، بحيث إن مصطلح الجدل يلزم مصطلح المنازعه «لأنه اذا لم تكن منازعة لم يحسن أن يقال جدل»... وكذلك اذا قيس الأمر إلى المناظرة التي لا تكون فيها معاندة ما، فلا ينبغي أن يقال عنها إنها جدل أيضاً.

إنَّ الجدل، في واقعه، لا يخلو من ضروب الحيلة، لأنَّه يدل على تسلط بقعة الخطاب. ولهذا «فليس بمختىء من جعل القياس المؤلف من مقدمات مشهورة مخصوصاً باسم القياس الجدلي»⁽¹⁾. والجدل، فوق هذا وذاك، صناعة. كما أشرنا من قبل- والمقصود بالصناعة إنها «ملكة نفسانية يقتدر بها(الإنسان) على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض على سبيل الارادة، صادرة عن بصيرة وبحسب الممکن فيها»⁽²⁾ والممکن، يكون حسب الاستعداد الفطري تارة، والممارسة والاستعمال تارة أخرى.

ويبقى الإقناع والالتزام أمرين أساسيين في هذه الصناعة. ولا ينهضان لأجل فردٍ واحدٍ من طرفِي النقيض فحسب، بل في كل

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب الجدل، ص20.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص21.

واحد منها... وتباين صناعة أفعال الجدل بعضها إلى بعض، ومن أهمّها (الحجّة الجدلية) التي هي أعم من القياس الجدلّي لأنّها قياسية واستقرائيّة، بمعنى أنها ملكة يصدر عنها تأليف القياس المكوّن من مقدمات مشهورة؛ بحيث اذا استوفت غايتها، لا يجد الإنسان محيصاً من الالتزام بها - تماماً كما كان يفعل سocrates مع محاوريه سواء سواء!.

ويؤكّد الفيلسوف، في هذا المجال، أن القياس الجدلّي أعمّ من السائل الجدلّي، وكلاهما يؤلّف مما هو ذاتي ومحمود عند الطرفين: بالجمهور والمخاطب.. ولهذا القياس، أو الصناعة الجدلية، شروط خمسة هي⁽¹⁾:

- (1) استعداد فطري لدى بعض الناس دون بعض لكتاب المشهورات من الأمور، وحفظ ما يراه الجمهور وما يصاده.
- (2) ممارسة وارتكاب الجزئيات التي تؤدي إلى ظهور طبيعة التجربة في الفرد، وذلك على سبيل المشابهة أو سبيل المقابلة.
- (3) الأخذ بالقوانين الكلية التي يقاس بها الجدل، وخاصة ما يتعلق بالشيء وضدّه، واشتراك الأسماء واختلافها.
- (4) تعاون الفعل والانفعال، أي عدم معاوقة المادة في حال الجدل - ومعرفة مبلغ استعداد (السائل الجدلّي) للتسليم واقتداره على أخذ الفصول بين الأشياء.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا - المصدر السابق (مقدمة المحقق ص 26-27) ولاحظ النص ص 81-92.

(5) سلامة الوسيلة أو الآلة التي تستخدم في الصناعة كي تبلغ الغرض المنشود.

39- فإذا تحققت الشروط المطلوبة التي أشرنا سابقاً، كان علينا عندئذ التعرّف على دلالة (المقدمة) و(الموضع) و(الدعوى)، كي نسلّك منها إلى تبّاين الأقىسة الجدلية وغيرها مما له شبه بها. دافعين، في الوقت ذاته، بعيداً ظنون بعض الناس من أنَّ الصناعة الجدلية تهدف إلى انتاج الحق في كثير من الأحيان؛ بينما لا نجد في الجدل أكثر من كون مقدماته متسلمة أو مشهورة فحسب!. وليس شرطاً أن يكون المتسلّم أو المشهور صادقاً، بل هو حسب ما تتحققه النتيجة الجدلية في تطبيق صناعتها... فكثيراً ما تكون المقدمة المشهورة الحقة مساوية للمقدمة المشهورة الباطلة، وما أكثر اشتئار الباطل. وما أكثر اشتئار الكذب؛ حيث يكون الحق غائباً غير بينٍ بنفسه!.

تلك هي مقوله بعض الناس- والحق أنَّ مقدمة الجدل ينبغي ان تكون متسلمة قبل كل شيء، وأن تكون النتيجة لازمة عن تلك المتسلمات. لأنَّ من الصعب جداً أن يتيسر للجدي النظر في كل مقدمة لمعرفة رجحانها من عدمه. رغم أنه من المسموح للجدي أن يستعمل المبادئ المشتركة الغربية اذا كانت مشهورة. أما (الموضع) فهو حكم منفرد من شأنه أن تتشعب منه أحكام كثيرة يجعل كل واحد منها قياس، كقولنا: إن كان الضد موجوداً⁽¹⁾ لشيء، فضده سيكون موجوداً لضد الشيء، وهذا حكم مشهور.

(1) انظر: ابن سينا- كتاب الجدل، ص38.

والحكم المشهور سهل التصور لأنّه من المحمودات الذائعة. إضافة إلى أنَّ التصور كلّما كان أسهل في تناوله، كان أسهل في التصديق أيضاً؛ والعكس بالعكس... والشهرة تتعلق بعدها أمور، فتارة هي للمصلحة العامة، وتارة هي بسبب الاجماع عند بعض الملل والفتّات، وتارة هي استقراء لبعض الأشياء، وأخرى هي ما يُحمل على الحياة والخجل أو الرحمة والحسنة. أو ربما كان سبب الشهرة (اسم مشترك) لا غير... وقد تتباين الشهرة أيضاً درجة ونسبة؛ حسب طبيعة التسليم بها، سواء من قبل الجماعات- كما ذكرنا- أو الأفراد من حكماء وفلاسفة وغيرهم. شرط أن لا يكون هذا المشهور شيئاً عند العامة؛ فعندئذ لا ينتفع به في الأقىسة الجدلية المطلقة التي تهدف أصلاً إلى تحصيل الفدرة على اثبات ما يحاول الجدلي إثباته أو إبطاله⁽¹⁾.

ومرة أخرى؛ فالموضوع- وهو جهة قصد للذهن- غالباً ما يستعمل مقدمة أيضاً، وحينئذ لا يحسن استعماله للقياس. وقد تجتمع المقدمة والموضع معاً لتؤديا دلالة القانون: فالأول (اعني المقدمة) يصبح جزء قياس، والثاني (اعني الوضع) يصبح صورة قانون... ومن المواضع ما هو طبيعي وما هو خلقي أيضاً.

أما (الدعوى)، فهي قضية يراد بها الحكم على اثباتها أو إبطالها بصناعة (السائل الجدلي)، شرط أن لا تكون محل اتفاق؛ بل محل خلاف في الأصل. رغم ما يؤكده الفيلسوف من أن مفهوم الوضع يشبه مفهوم الدعوى.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 39- 53.

وعود على بدء؛ فالجدل- دونسائر الأقىسة الأخرى كالخطابة والشعر والمشاغبة والعناد والسفطة- هو الأصل، وتحصر منافعه في الأمور التالية⁽¹⁾:

- 1- عملية الارتياض التي هي القدرة على ايجاد أفعال جنس واحد وتحسينه والاكثر منه، بعد الحصول على المواقف التي منها يمكن أن تستبطن الحجج على كل ما هو مطلوب.
 - 2- عملية المناظرة؛ من حيث إنها تورث القدرة على ايجاد القياس أو ما يقابلها. وتفرق عن المجادلة في مفهوم، لأن الإنسان يمكن أن يكون مناظراً ومناظرآ، بينما لا يكون مجادلاً ومجادلاً، فليست المجادلة، اذن، هي مناظرة، بل إن صناعة الجدل تتفع فيها فحسب.
 - 3- النفع العام، حيث ينبغي أن يكون جدلاً منتجاً، يؤدي بدوره إلى إشعاع الجمهور بآراء موافقة لهم، يعجزون عن الاستماع إليها عن طريق (البرهان).
 - 4- النفع الجزئي، ويهدف إلى اقناع المتعلم في قبول واعتقاد مبادئ معينة منتزعة من «المشهورات الذائعة المشتركة».
 - 5- القدرة الجدلية- التي سبقت الإشارة إليها- حيث تؤدي إلى اثبات ما ينبغي اثباته أو إبطاله، وذلك في أكثر الأشياء وليس في كل الأشياء.
- ذلك هي منافع الجدل عموماً؛ أما اجزاؤه وترابطيه، فيجب النظر إليها من ناحية (المادة) لا (الصورة)- باعتبار أن المقدمات

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص48-53.

في القياس الجدلی تؤخذ بالطلب من المجبى، حيث تكون في أول الأمر مسائل، ثم بعد تسلّمها تصبح مقدمات، وعندئذ يظهر لنا الجدل بحالته: الأولى بناؤه على المسائل، والأخرى تأليفه من المقدمات؛ ففحوى ذلك «إنَّ المسألة من حيث مسألة لا تكون جزءاً من القياس، ولكن تكون أصلاً يبني عليه القياس. وإذا صارت مقدمة، كان منها القياس لأنَّها جزء قياس. فالنقطة قضية، كما أنَّ النتيجة قضية.. والمسألة قضية. إلا أنَّ القضية إذا كانت مقصودة بالقياس العلمي سميت مطلوباً، وإن كانت مقصودة بالقياس الجدلی سميت وضعياً... وإذا كانت القضية مقرونة بمقابلها سميت مسألة»⁽¹⁾ .. وللمسألة محمولاتها وهي الجنس والحدّ والخاصّة والنوع والعرض؛ حيث إليها يتوجه السلب والإيجاب، أو ما ندعوه بالاثبات والإبطال؛ سواء كان يسيراً تتحققه أو عسيراً. فإنَّ «جميع ما اثباته أسهل فإنَّ إبطاله أصعب، وجميع ما اثباته أصعب فإنَّ إبطاله أسهل»- تلك هي القاعدة التي تدور عليها ظاهرة الإثبات والإبطال. وينبغي لهذه المحمولات الخمسة التي تخص (المسألة)، عند محاولة اثباتها جديلاً، التأكيد أولاً من الثبات وجودها، مع ذكر ما يجب من صفاتها الأخرى مثل كونها مقومة ذاتية، وأنَّ بعضها أعمَّ من بعض، وأخرى مساوية. أو أنها غير مقومة وغير منعكسة. مع الإشارة إلى أن هذه المحمولات حددت لتعذر نحوها الموضع «وموضع إنما تُعدُّ نحو الإثبات والإبطال والاثبات والإبطال إنما يتوجه نحو الدعوى»، وفي ضوء هذا، فإنَّ المقدمات الجدلية، من

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 54.

حيث هي جدلية لا دعاوى، لا يفيد النظر فيها من قبل أحد هذه المحمولات. بل يلزم أن نحد المقدمة الجدلية التي هي جزء قياس جدلي؛ لأننا في المقدمات الجدلية ينصب ويتركز اهتمامنا فيها على التسليم المشترك أو الخاص، وعلى نسبة تلك الحدود، لذا لا يتغير، في هذه الحال، حكم يؤدي إلى حيث يكون المحمول شيئاً من الأشياء.

وكون المقدمة الجدلية هي جزء قياسٍ جدلي، كما بسطنا، فإنَّ المطالبة الجدلية هي أحد طرفي النقيض: هي للمجيب من حيث ما ينصره ويحفظه، وهي للسائل من حيث ما يقابل ذلك. على أن تؤخذ المقدمة، سيراً على «التعليم الأول»، (المقصود بالتعليم الأول هو النص الارسطوطالي) على أنها مسألة؛ تتميز بالشهرة والتسليم، كما أشرنا من قبل.. والشهرة هنا حالها حال الأوليات في البرهان؛ حيث يُبرهن عليها دون حاجة إلى طلب قياسٍ على صدقها (اعني الأوليات)، وكذلك الأمر بالنسبة للأمور المشهورة، حيث يستعملها الجدلي «من غير أن ينزل عن درجة الشهرة المطلقة والتسليم المطلق، إلى التسليم المحدود بالمسألة عنها، ليسلم، وكأنها مشكوك فيها، وكأنها معرضة لأن يقع فيها شك»⁽¹⁾.

وليس للجدلي جواز السؤال عن ماهية الشيء أو لميته، باعتبار أن سؤالاً كهذا هو من التعليم وليس من الجدل، فإن سمح له أن يسأل عن الماهية؛ فينبغي أن يكون ذلك بسبعين فقط: الأول أن

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص75.

يسأل عن ماهية دلالة لفظ يستعمله المجيب أثناء حديثه. والثاني أن يسأل بصيغة (الهليّة) أي المادّة بدل الماهية.

40- وسؤال يُطرح الآن- بعد الحديث الموجز عن المحمولات الجدلية والمقدمات والمطالبات- ماهي الحجة الجدلية؟ (التي سبق أن أشرنا إلى حدّها).

(الحجة) عموماً هي استدلال على صدق الدعوى أو كذبها، فكل شيء يوصل إلى التصديق فهو حجة. وقد يكون الطريق أما قياساً أو استقراء، أو نحوهما⁽¹⁾... والاستقراء أقرب إلى الحسن، وأشدّ اقناعاً، وواقع عند الجمهور. وأياً ما كان، فإن الاستقراء والقياس، في رأي ابن سينا، هما أصلاً حاجج الجدل.

وتكتسب الحجة أو الملة الجدلية بشروط أربعة سبق أن أوردنا اسسهها الرئيسة عند الحديث عن شروط صناعة الجدل. أما نفع هذه الوسائل في اكتساب الفنية الجدلية، فيمكن حصرها في ثلاثة جهات:

الأولى؛ هي كون الجدل، في اكتساب المشهورات وحفظه ما يراه الجمهور، بفائدته كثيرة في تجنب المجيب والسائل الملاجةة فيما لا خلاف فيه.. ويضرب الفيلسوف مثلاً على ذلك قضية خلق القرآن التي ظهرت على أيدي المعتزلة في عصر المأمون، فيقول: «كقول أحدهما: كلام الله مخلوق، وعنى به هذا المسموع. وقال الآخر: كلام الله غير مخلوق، ويعني به شيئاً آخر غير ذلك لا يتصوره ولا يصوّره للآخر، ثم يتشاغبان! والاقتدار على تفصيل

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- الإشارات والتبيهات(قسم المنطق) ص.4.

الاسم المشترك يعين في هذا الباب معونة عظيمة، ويكتفى اللجاج فيما لا يهم».⁽¹⁾

والثانية؛ هي قدرة الجدلي على طلب الفصول، حيث تساعد على ارتياح المواقع والمقدمات التي تُعدّ نحو القياسات الموجهة للنظر في الواحد أو الغير، ونحو الإثبات أو الإبطال. وتتفع أيضًا في الحدود باعتبار أنَّ كمال الحدود لا يكون إلَّا بالفصول.

وأما الثالثة، فهي المبنية على طلب التشابه؛ فإنَّها تفيد في الاستقراء من حيث إنَّه مبني على طلب أمور متشابهة تحت كلَّي وكلَّي آخر؛ كي يجعل أحد الكليين محمولاً على الآخر حمل شهادة لا حمل صدق وحق... وقد تتدخل بعض وسائل أخرى معها كي تؤدي جميعها إلى سلامة الوسيلة أو الآلة التي تُستخدم في الصناعة الجدلية، لبلوغ غرضها المنشود!.

41- وإذا عدنا إلى مواضع الإثبات والإبطال في الجدل من حيثحقيقة الوضع بالذات؛ وجدنا أنَّ بعض المحمولات الخمسة- التي أشرنا إليها- قد تبطل كلياً أو جزئياً؛ كالعرض مثلاً، بينما الخاصة والحد والجنس والنوع ليست كذلك.

وليس من الضروري أن تكون المواضع كلها مأخوذة من موضوعات الحد، بل يمكن أن تكون من أمور خارجة، حيث تؤخذ من أشياء تلزم المطلوب أو المطلوب يلزمها، و تستعين بالزمان من حيث اختلاف حد المطلوب فيه... وهناك مواضع خارجة لا تخضع

(1) انظر: ابن سينا- كتاب الجدل، ص94.

للزوم؛ بل تخضع للعناد والمقابلة مثل: الصحة والمرض، أو مثل قولنا: إنه إما أن تكون الشمس طالعة، أو يكون الليل موجوداً. وهناك مواضع أخرى، كنقل الاسم وتبدلاته، خاصة إذا لم يكن بحسب الذات بل بحسب الصفة. فينبغي عندئذ أن نأخذ المعنى نفسه ونلاحظه في ذاته، ونقصر الاسم عليه.

وهناك مواضع خارجة تُضاف إلى ما سبق، وتؤخذ من المتقابلات ومن الأحوال والابتداء والانتهاء والاشتقاقات، وكذلك من مواضع الأضداد... ومنها أيضاً مواضع النظائر، والمقصود بالنظائر «الأمور التي لها نسبة إلى الشيء فيشتق لها منه إسم، إما مثل نسبة المقبول إلى القابل المشتق له منه الاسم؛ كالعدل الذي هو نظير العدالة... وأو مثل نسبة الغاية إلى الفاعل والحافظ، كالأمور الصحية التي تفعل أو تحفظ الصحة، فيشتق له منها، من الصحة إسم. وإما نسبة المبدأ إلى الغاية، فيشتق له منها إسم؛ كما يقال: مرض عفوني!»⁽¹⁾.

ومنفعة النظائر تُحدّ بوجهين: أحدهما أقرب إلى دلالة العلم الخلقي؛ كقولنا: إن كانت العدالة محمودة، فالعدل إذن محمود، وما كان يجري مجرى العدالة فهو محمود؛ فالعدالة محمودة أيضاً.. أما الآخر، فيكون بحسب المقابلة؛ سواء من النظائر أو من التصارييف، ومثال الأول: إن كانت الشجاعة حكمة، فالشجاع حكيم. ومثال الثاني: إن كان ما يجري مجرى الشجاعة هو ما يجري مجرى الحكمة، فالشجاعة حكمة.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 135

ومواضع أخرى مأخوذة من دلالة (الأكثر والأقل) يضعها الفيلسوف تحت مفهوم (الأخرى)، ويمكن حصرها في وجوه أربعة:

أ- جعل ما هو أكثر في معنى الموضوع؛ أكثر في معنى المحمول، وبقياس شرطي؛ ومثاله: «إن كانت اللذة خيراً، فما هو أكثر لذة فهو أكثر خيراً. وإن كان الجور شراً، فما هو أكثر جوراً فهو أشد شراً».

ب-أخذ محمول آخر مع المحمول؛ صفتة الأولوية، فإن لم يحمل كان للإبطال، وإن وجد ما هو مشهور فهو للإثبات. ويتباين هذا بحسب اختلاف المفهوم من دلالة (أولى) حيث يُنظر إليها من ناحية الطبع أو الأقدم تارة، أو من ناحية الوجود الأقل أو الأكثر، تارة أخرى.

ج- كون الكثرة في جهة الموضوع بالذات، مع بقاء المحمول واحداً.

د- قيام اعتبارٍ بين محوطتين وبين موضوعين، بحيث لا يكون أحد المحوطتين أولى بموضوعه من المحمول الآخر بموضوعه، ويؤخذ عندئذ بما قيل.

وتحمة مواضع أخرى، منها فعل الشيء إذا أضيف إلى غيره أو قُرن به؛ بحيث يصبح بحالٍ يمكن الحكم عليها بأنها هي تلك ومنها فعل شيء إذا زيد على شيءٍ. وكلا الوضعين السابقين يصلحان للإثبات لا للإبطال.

ويلعب مصطلحا (الآثار) و (الأفضل) دورهما الواضح في المواضع، وكلاهما يتعلقان بالجانب الخلقي من الفعل الانساني - وقد يخرجان على ذلك أحياناً، كما يرى ابن سينا نفسه - لذا لا بدّ من

وجود(معيار) معينٍ لهذه الأفضلية، يمثلّ نوع الفضيلة، سواء في حال المشاركة أو عدمها. ومن هنا فالأفضل يُقال على أوجهٍ ثلاثة⁽¹⁾.

١- قبول الفضيلة للزيادة والنقصان، بحيث يمكن أن يُقاس طرف على آخر مقداراً؛ كقولنا: فلان أيسر من فلان - أي يساوي الطرف الآخر بما لديه من أموال، وزيادة!.

٢- قبول الفضيلة- من الناحية الكيفية- للأشدّ والأضعف؛ مثل: الأجمل، والأشن- بحيث متى استوت وسائل القياس العلمي، أصبح في الإمكان، إخضاع الصفة المطلوب قياسها، للمقدار.

٣- تساوي فضيلة الطرف الأول مع اضافة إلى فضيلة الطرف الثاني، بدون زيادة في المعنى، كقولنا: فلان شجاع عفيف، وفلان شجاع غير عفيف!

أما(الآخر) فهو حصرٌ بين طرفي غايتين أحدهما سهلة المنال، والأخرى بعيدة، ومثاله: صحة النفس هي آثر من صحة البدن؛ لأنَّ «المؤثر بذاته ولأجل نفسه أفضل من المؤثر لأجل غيره، كالدواء والصحة»⁽²⁾.. فيكون التفاصل إذن بين الغاية والوسيلة، والغاية آثر من الوسيلة. وإنَّ الساعيين إلى غايتين، فأيّهما، أكثر عجلة في تأدية تلك الغاية يكون آثر من غيره، اذا تساويا وتقاربا، ويختلف الأمر درجة وشدة حسب مراحله؛ فما كان آثر على الإطلاق أفضل مما يكون على مراحل⁽³⁾.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، (مقدمة المحقق ص 50).

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 153.

⁽³⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 157.

وينبغي، في ضوء هذه النظرة، ملاحظة أنَّ المقارنة بين مفهومي الآثر والأفضل لا يستويان ولا يتعادلان؛ لأنَّ الشيء قد يكون أفضل ولا يكون آثر؛ فمثلاً: إنَّ العلم أفضل وليس آثر من اللباس للعربيان!.. وإنَّ الموت على حالٍ كريمةٍ أفضل من الحياة الخسيسة، وليس آثر.

وآلية هذا الإيثار صفات ثلاثة هي: النافع والجميل واللذيد، تقود جميعها إلى عملية التحقق عند الاختيار، سواء ما كان من هذه المواضع أجزاء أو كليات.

ومما يُلحظ في هذا المجال، أنَّ مواضع الخاصة تشتراك في اعتبارٍ واحدٍ؛ وهو الجودة فحسب، دون النظر إلى حال الكذب أو الصدق... ومن الخاصة ما هو أعرف بالذات من المخصوص: كالحركة إلى فوق. ومنها ما هو أعرف بالنظر؛ مثل: «كون الزاوية الخارجية أعظم من كل واحدة من الداخلتين المتقابلتين، فإنها خاصة لمتساوي الزوايا لقائمتين، واعرف منها، وبها تعرف»^(١).

ومنها موضع آخر أيضاً، وهو أنْ يجعل الخاصة ما لا يلزم دائماً، كمن يجعل خاصة الإنسان إِنَّه كاتب، فلا يكون هذا دالاً على كل إنسان... وقد تعطى الخاصة بالقياس إلى الحس، بحيث لا تدوم نسبة ذلك الحس من الشيء ذاته. وهناك مجالات أخرى لمواضع الخاصة، يتعلق بعضها بطبعتها، والبعض الآخر بالأصول المشتركة بينها؛ كالتضاريف والعدم والملكة والتعادل، والقوة

(١) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص208

والانفعال. واكتفينا بالتحليل بما عرضناه من الموقف السينوي نحوها.

42- أما إذا عدنا إلى موضع التحديد؛ فمنها موضع تتعلق باللفظ، وأخرى تتعلق بالفصل وبالضد بين الحدين، أو تتعلق بكيفية إثبات الحد وإبطال الخاصة، وفي نفي طريق القسمة والتشجير والنظر في المقابلات والنظائر، وفي الحدود المركبة والمضافة، وفي نسبة الحدود كالكل والجزء والمعية.. ولابن سينا حديث مسهب حول هذه الموضع الجدلية، لم نجد ضرورة إقحامه في دراستنا هذه، بل اكتفينا بما أوردناه ونورده الآن عن تلك الموضع .. يقول الفيلسوف: «فقد عدنا لك الموضع في الحد، وأولاً ما تكون الموضع جدلية، واكتثرها تمكيناً إيانا من التصرف، وهو موضع التصاريف والأقل والأكثر وسائل المشتركات. وأما ماعدا ذلك فيقل عدد موضع نفعها، وإن كانت أصحّ نفعاً، ومع ذلك تدعوا إلى نظر أدق من الجدل المعد للجمهور. وأما أن أي المسائل أسهل إثباتاً، وأيّها أسهل إبطالاً، ضد ذلك، وأي المحمولات الخمسة أسهل إبطالاً وإثباتاً؛ فيجيب أن تعلم من الأصول التي سلفت في هذا الفن، والفنون التي قبله»⁽¹⁾.

ولكن سؤالاً يطرح في هذه المرحلة أيضاً؛ ما هي وصايا الفيلسوف بالنسبة لطبيعة السائل الجدي؟... يمكن حصر هذه الوصايا بثلاثة أمور⁽²⁾.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 297.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 301.

أـ أن يكون السائل قد أعدَ الموضع الذي منه يُخْذَ المقدمة لقياسه، وهذا أمر يشارك فيه رجل الفلسفة السائل الجلدي أيضًا.

بـ أن يكون السائل قد رتب في نفسه كيفية التوسيّع إلى تسلّم هذه المقدمة في حال قبولها، أو كيفية التشريع على منكرها، إن حاول النكran !.

جـ أن يكون السائل على أتم استعداد للتصريح بما أعدَه في نفسه مخاطبًا به الغير .

وها هنا نلاحظ أنَّ الفيلسوف أكد على السائل أن يستعمل القياس مع الجدليين، بينما يستعمل الاستقراء مع الذين هم أشبه بالعوام⁽¹⁾.

أما وصايا (المجيب الجلدي)، فهي، في رأي الحكيم، على نحوين: أحدهما من جهة الفعل؛ حيث لا ينبغي له أن يسلم بما ليس مشهوراً، والعكس بالعكس. والآخر من جهة القدرة، وهو الالتزام الذي لا يدل على ضعفٍ فيه، مع حفظِ للأوضاع المشهورة... يضاف إلى ذلك عدم تسلیم ما يراد منه تسلیمه، اذا كان فيه غموض، إلاّ بعد الاستكشاف والاستفهام. وفي حال التسلیم له أن يطالب بمعنى آخر غير الوجه الذي فهمه. وله أن يمانع السائل في المقدمات القريبة، أو القريبة المنتجة لها، ويأتي بقياسٍ جزئيٍ أو مناقصٍ له، حسناً أو إشارة. وإذا كانت احدى المقدمتين كاذبة والآخرى صادقة، فلا ينبغي له أن يتمتع عن تسلیم الصادقة في

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص311.

المشهورِ، كي لا يُنسبُ إلى التعسف؛ بل عليه نقض القياس من جهةٍ إبطال القضية الكاذبة فحسب.

وللجدلي الاستعانة بطرائق التبكيت في الموضع المستحقة لذلك، ويمكن حصرها في خمسة⁽¹⁾:

- 1- أن تكون الأقوايل غير منتجة أصلًا؛ لا بالعقل ولا بالقوة.
- 2- أن تكون الأقوايل منتجة، ولكن لغير جهة المطلوب أصلًا.
- 3- أن تكون الأقوايل منتجة للمطلوب، ولكن مما هو كذب وغير مشهور.

4- أن يكون في الأقوايل فضلٌ لا يحتاج إليه.

5- أن تكون مقدمة الأقوايل صادقة، ولكنها أخفى من النتيجة.
وأيًّا ما كان، فإذا قيس الأمر إلى طبيعة القضايا التي يطرحها الجدل عادة؛ فإنَّها تتميَّز بصفتين: الأولى (الضرورة)، حيث إنَّ المقدمات الضرورية تدخل في القول الموجب للمطلوب، سواء كان قياساً أو استقراء... والأخرى (عدم الضرورة)، حيث يكون تعلق المقدمات بأغراض أربعة هي: الاستظهار في الاستقراء والقسمة أو لا، والاستظهار في تفخيم القول ثانياً، والاجتهاد في إخفاء النتيجة ثالثاً، والتکلف لإيضاح القول رابعاً.

واخيراً فإنَّ الفيلسوف يرى أنَّ طبائع الجدلتين منها ما هو «متعرِّس»، ومنها ما هو صلفٌ سمجٌ؛ والمتعرِّسون في أول الأمر أشدَّ

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 320-327.

تعسرُ وَكُثُرَ جَهْدٌ... ثُمَّ يُفَتَّقُونَ بِأَطْرَافِ نَكَرَةٍ، وَلَمْ يَنْصُرُوا
فَلَمْ يَهُمْ بِنَضْرٍ»⁽¹⁾.

وعلى المرغد من هذا، فإنَّ على الجاني أنْ يُضَعِّفْ ذرَبَةَ
بالاحتاجِجِ شيءَ الواحد من المواقِعِ المُذكورةَ بحججٍ كثيرةً...
وأنْ يَحْفَظْ في المسائلِ الخلافيةِ المشهورةَ، ويَحْفَظْ حججَ الاتهامِ
وإِلَيْهِ ابْطَلَ فِيهَا، وأنْ تكونَ حِودَةَ الأصْوَانِ ونَمْبَذَةَ مشهورةَ عَنْهُ،
وَتَكُونَ كَهْنًا عَلَى ضَرْفِ نَسَاءٍ»⁽²⁾.

43- تُرى ما الفائدةُ حقًا من كُلِّ هَذَا الَّذِي يَقُولُهُ الْفَلَسُوفُ فِي
مَفْهُومِ عَذَّارِ مَنْطَقَةِ الْجَلِيلِ؟... أَنَّ الْجَوابَ لِفَاعِلِهِ هُوَ: إِنَّ الْجَزْلَ
صَنَاعَةٌ تَقْدِيرُنَا الْفُوْرَةَ عَلَى اكْتَسَابِ الْقِيَاسِ، وَعَلَى الْمَذَاقَةِ، وَعَلَى
الْمَعَارِضَةِ بِالْاحْتاجَاجِ، وَالشُّعُورِ بِصَحَّةِ السُّؤَالِ وَسَقَمِهِ!..
وَتَلَكَ فِي نَظَرِنَا هِيَ أَضَعُفُ الْإِيمَانَ فِي ضَرِيقَةٍ لَا تَصِلُّ إِلَى
الْيَقِينِ؛ بَلِ الْمُشَهُورُ مِنَ الْأَمْوَارِ فَحَسْبُ!..

* * *

44- ولكنَّ ما هو الوجهُ الآخرُ لِهَذِهِ الْجَانِيَةِ الْجَانِيَةِ الْمُهَنَّفَةِ
المُتميَّزةِ؟... أَهُو جَدَلٌ مِنْ نُوْعٍ جَدِيدٍ؛ يَصْطَعِنُ الْفَضَائِلَ اصْطَعَانًا
بِطَرِيقَتِهِ الْخَاصَّةِ الْمُبَتَكِرَةِ؟... أَمْ هُوَ نَحْوُ مِنَ التَّرْكِيبِ الْلَّغُوِيِّ لَا
يَقْصِدُ مِنْ وَرَاءِ بَنَائِهِ الْمَعْنُوِيِّ سُوْفَ التَّمْسِكُ بِالشَّكْلِ دُونَ
الْمَضْمُونِ؟... أَمْ أَنَّهُ صُورَةٌ مِنْ صُورِ الْإِقْنَاعِ وَالْتَّمْوِيَهِ وَالْمَغَالِظَهُ
لِيُسَعِّرُ؟..

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 329.

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 335.

ترى مرة أخرى؛ فهو جميع هذه، أم هو واحدة منها؟. ذلك ما سوف نقف عليه في تحليلنا لمادة (السفسطة) في المنطق السينوي. 45- وكمدخل لهذه الدراسة، فإننا نخالف بدءاً رأي الفلسفة العرب- ومنهم ابن سينا- في نظرتهم غير الواقعية للسوفسطائية التي كانت (السفسطة) صنعة من صنائعها المرموزة إليها في تراثنا الفلسي.

فلم تكن السوفسطائية، في رأينا، حالة مرضية لحقت الفكر اليوناني كما يحلو لبعض الباحثين والدارسين هذا الادعاء، بل كانت مرحلة تقتصيها روح العصر، وسورة فكرية انضمت في بودقة من صراع المتقاضيات التي ورثتها عن مجده فلوفي قديم. يضاف إلى هذا ما استجد من أوضاع كانت خليقة بارهاص منظر، مهما أعز هذا الارهاص سلامة المنهج وصحة الدليل... وحسب الفكر يومذاك هذه اللمعة الخاطفة في حلّ الظلام المخيم على نفوس الأثنيين؛ وهم على ابواب عصر جديد يتطلع نحو الطريف والعديد، مستغلاً كل الوسائل التي يرغب فيها، سواء كانت مبررة بالغاية أو مبررة بالوسيلة، فالمقياس الذي يريد هو منفعة الإنسان في ظل حكم الإنسان على نفسه⁽¹⁾.

ولعل عبارة السوفسطائية المشهورة التي تقول: «إنَّ الإنسان مقياس الأشياء جميعها؛ الموجود منها وغير الموجود»- تمثل لُبّ موقفها الفكري الذي لعب دوره الكبير منذ افلاطون وحتى

⁽¹⁾ انظر: كتاب المؤلف- فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سocrates، ط. ثانية، بيروت 1975، ص 145.

عصورنا المتأخرة، وكان له تأثيره العميق في احكام الفلسفة
العرب عليها.

وللتوسيح هذه الرؤية المعرفية، نتساءل من هو (الانسان) المقصود به أن يكون مقياساً للأشياء جميعاً؟.. إنَّ النَّفَسِيرُ الْإِفْلَاطُونِيُّ لِلْعَبَارَةِ يَذَهَّبُ إِلَى تَحْدِيدِ الْمَعْنَى بِالْإِنْسَانِ الْفَرْدِ دُونَ سُوَاهٍ: «فِي الْأَشْيَاءِ بِالنَّسْبَةِ لِي كَمَا تَبَدُّلُ لِي، وَبِالنَّسْبَةِ لِكَ كَمَا تَبَدُّلُ لِكَ»- فالاحساس الفردي اذن هو الحكومة القائمة في نهاية الشوط، باعتبار أنَّ النَّسْبَيَّةَ الَّتِي تَبْنِيَتْهَا السُّوفَسْطَائِيَّةُ لَا يَمْكُنُ (كَمَا تَصَوَّرَ افلاطون) تعميمها بشكٍ جماعي ونوعي ولو تحقق ذلك لفقدت صيغتها الطبيعية في الفروق الحسية بين إنسان وإنسان، ولا يستوي لديها حكمٌ عام على الأشياء!.

فافلاطون، في منظوره هذا، يُرجع لفظة (انسان) إلى معنى (الفرد) المتعين... والحق أنَّ شيخ الاكاديمية يمثل جانباً واحداً من المشكلة؛ فهناك مواقف أخرى اختارت الوجه الآخر من الاستقطاب، فادعَت أنَّ المقصود من (الانسان) هو النوع دون سواه⁽¹⁾، وتذكرت لكل تفسير يخالفها، معتقدة أنَّ السوفسطائية تمكنت من التمييز بين فصل النوع وجنسه.

أما كاتب هذه السطور فيميل، في الواقع، إلى ايضاح الموقف على سبيل آخر يستبعد فيه افلاطون من جهة، ويستبيح لنفسه التحديد- بمعنى خاص- من جهة أخرى، دون الوقوع في التناقض:

(1) من الذين ذهبوا إلى الرأي الاسانتذة: زيلر وكومبرز والستيدة فريمان- انظر المصدر السابق ص146.

فعبارة المدرسة لا تحمل معنى الفرد المتعين كما تصور أفلاطون، ولا دلالة النوع المطلق كما تصور الآخرون؛ لأنَّ (المقياس) الذي أرادته السوفسقائية نفسه بأنَّه (قوة) تحمل على أفراد الناس مجتمعين ومتفرقين، وتصريف هذه (القوة) يختلف من فردٍ إلى آخر، بل لا يمكن القول أنَّه في حال التطبيق تتفق قوتان من هذه القوى في المقابلة (تماماً كما يظهر لنا من امتلاك الناس جميعاً إدراكاً حسيّاً، واختلافهم جميعاً في مستويات هذا الإدراك)- لأنَّ هذا الاتفاق، لو أمكن حدوثه وحصوله، لاستحال (المقياس) نفسه إلى عملية استبطاط عقلي لا تعترف به السوفسقائية.

فموقفنا اذن يدفع فكرة الفردية الخالصة عن (الإنسان)، ويستبعد، في الوقت ذاته، فكرة الشمول لنوع المطلق الذي لا يُدرك إلاً بالعقل كما يقول أنصاره!...

ويضاف إلى هذا، أنَّ هناك دلالة وجودية في عباره المدرسة آنفة الذكر؛ فإنَّ إنسان مقياس (ما هو موجود وغير موجود)، وهذا وحده إشارة كافية تخرج الإنسان عن طبيعة المقياس الفردي المتعين، ولكنها تبقيه في دائرة الحسّ وادراته.

وبحصيلة ما تقدم من رأينا، أنَّ عباره السوفسقائية تحمل إمكانية ايجاد تقريرين في الموضوع الواحد؛ كلَّاهما يوصف بالصحة قياساً إلى الحكم الحسي للإنسان- والصحة هنا تحمل دلالة (الأضعف) و(القوى)، أو أنَّ شيئاً (أفضل) من شيءٍ. فكأنَّ الحكم في المعرفة أمر تدريجي يختلف باختلاف طبيعة الأفراد النفسية والفلسفية. فمثلاً انحراف صحة البصر يغير نتائج الحكم البصري على الأشياء، فيدرك صاحبه شيئاً من الحال يختلف عن حال سليم

البصر، وليس للأخير أن يدّعى أنه يدرك حقيقة اللون، ولكن موقفه تغلب عليه فكرة (الأفضل)، بمعنى أنَّ السليم يدرك أفضل مما يدرك المريض.

ولم تقصد السوفسقائية، في رأينا، بمنطق (الأقوى) و (الأفضل) فكرة (الصدق) التقليدية التي نطلقها على العبارات الكاذبة والصادقة، بل المقصود بهذه الدلالات- إذا جاز فرضاً تحويل نظريتها فكرة الصدق- معنى تقييمي، أي من الخير أن نعتقد في صواب هذا الشيء. والخير هنا ليس (معياراً) كما توهم البعض، بل هو المنفعة التي هي مقياس الصدق في هذا الحكم حين تطابقه واتساقه؛ سواء كان هذا التطابق مع الواقع، أو كان مع الاتساق في العبارات المقبولة؛ فال موقف واحد لا يتغير.

ومؤدي ذلك كله أنَّه لا توجد ثوابت اجتماعية أو خُلُقية أو دينية أو سلوكية بين الناس في رأي السوفسقائية- بل تعود جملتها إلى (العرف)؛ فهو الثابت الذي يتحكم في الأفراد والمجتمعات على السواء، تماماً كما تتحكم فكرة (التغيير) الثابتة في التغيير ذاته في فلسفة هرقليليس (484-544. ق.م)، بل إنَّ موقف المدرسة السوفسقائية، يمثل النتيجة الحتمية لمذهب صاحب التغيير⁽¹⁾.

وأيًّا ما كان الأمر بالنسبة لآرائهم، فإنَّ فذلكَّ كهذه كان لا بدَّ منها في إيضاح الموقف، قبل أن نلجم الباب الضيق الذي دخل منه الفلسفه العرب حين بدأوا دراساتهم عن (السوفسقية) واتجاهاته؛ فاعتبروها نوعاً من الاستدلال الباطل الذي لا يقود إلى الحق، بل

⁽¹⁾ فارن كتاب المؤلف السابق، ص 161-162.

جُلّ هدفه التمويه والمغالطة- ومن هنا نجد أنَّ ابن سينا كان غرضه ومقصده من (السفسطة) هو البحث في الأغالط التي يقع فيها الفكر، وكيف يمكن تجنبها بسبيلٍ جدليٍّ، بحيث تعود هذه الصناعة، في نهاية الأمر؛ «صناعة كلية» على خلاف رأي ارسطوطاليس الذي اعتبر السفسطة ممهدة لفن الخطابة، وداحضة للطريق الجدلية التي تناول إليها السوفسقائيون في مناقشاتهم العامة عصر ذاك.

فالبناء النقدي لكتاب السفسطة السينوي يجعل منه بحثاً من ابحاث المنطق الشكلي بصورة عامة؛ من حيث إنه ينهض على أساس أنَّ المغالطات تحصر في صناعة القياس فحسب، دون الاستقراء لأنَّ الاستقراء انتقال من الجزئي إلى الكلي «وانت تعلم - كما يقول ابن سينا- ان الجزئيات من التبكيتات البرهانية والجدلية غير متناهية»⁽¹⁾. فعاد العلم إذن في حال لا تنتهي !.

يُضاف إلى ما نقدم أنَّ الفيلسوف اعتبر أنَّ المغالطات لا تقع إلا في صورة القياس أو في مادته، أو أنها تكون غلطاً أو مغالطة⁽²⁾. والفرق بين الغلط والمغالطة، في حال الاستدلال المنطقي، أنَّ المغالطة تتضمن معنى التمويه على الخصم، وليس الغلط كذلك... فهي إذن (أعني المغالطات) جهل بطرائق القياس الصحيح؛ الذي تكتبت دونه المدرسة السوفسقائية.

وفي ضوء هذه النظرة؛ تصبح (السفسطة) جزءاً من المنطق لا يتجزأ- كما أشرنا من قبل- وهي الغاية التي هدف إليها الحكيم

⁽¹⁾ انظر : ابن سينا- كتاب السفسطة، ص 40.

⁽²⁾ انظر : ابن سينا- كتاب النجاة، ص 89.

في حديثه؛ سواء في كتاب الشفاء أو الإشارات والتبيهات أو في كتاب النجاة، أو في رسائله المنطقية الأخرى، المطبوعة أو المخطوطة على حد سواء.

وعلى الرغم من أنَّ ابن سينا أشار في بعض كتبه (النجاة ص 89) إلى أنَّ أسباب الغلط تعود إلى اللفظ غالباً، ولكنه عموماً وقف إلى جانب صورة القياس ومادته؛ متجنِّباً التمسك بالألفاظ، متوجهاً إلى مفهوم (النُّطُق الداخلي) للإنسان الذي يستلمي دلالة المعنى من البناء الصوري للمنطق.

46- وإذا كان الإطار الذي وضعه الفيلسوف للمغالطات، يتسم بهذه السمة التي أشار؛ فما هي (المغالطة) أساساً؟

هي قياس يعمله إنسان يتشبه بالجدلي أو التعليمي لينتاج بعمله هذا نقىض وضعٍ ما؛ وينبغي بنا أن لا ندعوه تبكيتاً (أي غلبة بالحجة؛ أيًّا كان الطريق المسلوك لأجل هذه الغلبة!) أو ندعوه توبيخاً؛ بل تضليلًا فحسب⁽¹⁾... ولكن الشيخ الرئيس ابن سينا، رغم هذا الذي يقول، يعود فيسميه تبكيتاً تارة، وسفسطة أخرى، وتمويها مرّة، غير ملتزم بالقصد الأول من دلالة السفسطة عند المعلم الأول وهو تزييف الحجج الباطلة بحجج أخرى أقوى منها حيث توضح خطأها وتتكبّب سُلُّها.

ولعل من أقوى الظواهر وأشدّها بروزاً في مثل هذه الحالات؛ هي (المشابهة بين الأشياء)، وعجز الآخرين من التمييز أو الفصل بين هذه المتشابهات، بحيث يؤدي هذا العجز إلى الوقوع في

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب السفسطة، ص 1.

الغلط، ومن ثمَّ الخلط بين اللُّفْظِ وَمَعْنَاهُ - وهو في حقيقته جهل بطرائق التبكيت - ولا يتوقف الأمر على هذا، بل هناك جوانب أخرى للوقوع في حيال هذا التضليل؛ منها «ما يكون بسبب تغليط الألفاظ باشتراكها في حد انفرادها، أو لأجل تركيبها، بحيث اذا تكلم أصحابها أقاموا الأسماء في أذهانهم بدل الأمور، فذا عرض في الأسماء اتفاق وافتراق؛ حكموا بذلك على الأمور»⁽¹⁾.

ويترعرع المغالطون إلى فرعين: سوڤسطائيون ومشاغبون- فالأول منهما هو الذي يتراءى بالحكمة، مدعياً بأنه من انصار مذهب البرهان. والآخر هو الذي يتراءى بأنه جدلي، ويستعين في حواره بقياسٍ من (المشهورات المحمودة)، ومن هنا فإنَّ «الأول له بحسب ما يقول، والثاني بحسب ما يسمع». وقد يُقال إنَّ بين الحق والباطل أربع أصابع، هي المسافة المكانية ما بين العين الباقرة والأذن السامعة!.

ويحصر الفيلسوف صناعة المشاغبة بخمسة معانٍ هي: التبكيت، والتشنيع، وسوق الكلام إلى الكذب، وإيراد ما يتغير به المخاطب، والهذيان والتكرار. والتبكيت منه ما يدخل في اللُّفْظِ، ومنه ما يدخل في المعنى، وقد سبقت الاشارة إلى دلالته. وأما القسم الأول منه، وهو الداخل في اللُّفْظِ، فيتعلق بإيقاع الغلط، ويترعرع إلى ستة أنحاء:

1- من ناحية الاشتراك بالاسم، وهذا يظهر في حالات القياس، حيث تختلف نسبة الطرفين إلى النتيجة، فلا يكون الطرفان أو

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 3.

أحدهما في القياس هو بعينه الذي في النتيجة- فلا يكون القياس
قياساً.

(ونستلزم نحن، قدر جهتنا، ضرب الأمثلة ذاتها التي يذكرها
الحكيم، متوكلاً بذلك الحرص على طريقته في الألفاظ والمعاني).
فمثلاً ما تقدم: «لا يخلو إما أن يكون الذي قائم هو القاعد بعينه، أو
لا يكون؛ فإن كان هو القاعد بعينه، فالشيء هو بعينه قائم وقاعد،
وإن كان غيره، فليس القائم يقدر أن يكون قاعداً!»

2- من ناحية المماراة أي المشاغبة، ويكون الغلط فيه لاختلاف
مفهوم التركيب في الألفاظ كقولنا: «ما يعلمه الإنسان فهو ما يعلمه؛
والإنسان يعلم الحجر؛ فهو حجر!».. وسبب المغالطة هنا هو لفظ
(هو) حيث يشير تارة إلى المعلوم، وتارة إلى الإنسان... أو يكون
الغلط فيه لاختلاف التقاديم والتأخير إيهاماً؛ مثل: «الساكت متكلم»-
يمكن أن تفهم أنَّ الساكت متكلم، أو أن تفهم أنَّ المتكلم ساكت!.
وترجع، في رأي الفيلسوف، ناحية الاشتراك بالاسم وناحية
المماراة إلى خصلة واحدة من حيث المفهوم واختلاف الألفاظ تارة،
ومن حيث التنظيم والطريقة تارة أخرى.

3- من ناحية التركيب، حيث ينبغي أن يمتلك القول في مثل
هذه الحال حكماً يُطلب فيه صدقه عند التفصيل، وغالباً ما يكون
الغلط في التركيب نفسه.

4- من ناحية القسمة؛ حيث يكون الشيء عند التحليل صادقاً،
وعند التركيب كاذباً؛ ويتم التحليل بسبعين: إما بحسب الموضوع
من القول، أو بحسب القول ذاته- ومثال الأول: «إنَّ خمسة زوج
وفرد، وكل ما هو زوج وفرد فهو زوج، فالخمسة زوج!... وليس

الأمر كذلك، بل الزوج جزء من خمسة، والفرد جزء آخر، وليس هو بحسبها زوجاً وفرداً». ومثال الثاني: «قول القائل: إن كان الإنسان حبراً، فالإنسان جماد» وهذا تركيب صادق من تصصيلين كاذبين».

5- من ناحية الإعجم والإعراب، حيث جعله بعضهم في المدون من الأقوال فقط. أما ابن سينا فجعله أعمّ من ذلك... والمقصود منه هو تغيير المعنى بترك الاعراب، أو تغييره لفظاً من ناحية(النبرات والتقلات والتخفيفات، والمدّات والتشديدات) حسب طرائق اللغات وتبainها في هذا السبيل... ومثال الأول قوله: «عُمر (بتسكن الراء) فلا ندرى أنَّ(عمر) فاعل أو مفعول به» ومثال الثاني «أن نقط على قوله(ما أطرف زيداً) بنقطةٍ فيصير:(ما أطرف زيداً). وكذلك جميع ما يختلف بالتشديد، والتلبيين، والمدّ، والقصر، وتشابه حروفه في الأصل وتختلف بالنقط».

6- من ناحية شكل اللّفظ، وذلك يعتمد على تبain مفاهيمه بالنسبة لاختلاف أشكال التصريف، والتأنيث والتذكير، والفاعل والمفعول.

أما القسم الثاني من التبكيت، المتعلق بوقوع الغلط من جهة المعنى؛ فيتحدد بسبعينة أشكال على الوجه التالي:

1- من ناحية التضليل الكائن بالعرض؛ وهو أخذ ما ليس واجباً أخذ وجب، بحيث تكون الأعراض بعضها محمولة على بعض في كل موضوع؛ ومثاله: «إنَّ زيداً غير عمرو، وعمرو إنسان، فزيد غير إنسان»!.

2- من ناحية التضليل في الحمل وسوء اعتباره، من حيث «أنَّ المحمول قد يكون محمولاً في بشرطٍ أو مطلقاً، وقد يكون محمولاً نفسه أو بالعرض، أي محمولاً لأجلِ غيره، كقولنا: إنَّ ماليس موجود فهو مظنون، وكل مظنون هو موجود»⁽¹⁾.

3- من ناحية قلة المعرفة بالتبكيت؛ وأغلب ما يكون هذا في المغالطات اللغوية (بالإضافة إلى التبكيت الحقيقى الذى بسطناه من قبل)، حيث إنَّ المغالطة وقعت في اللفظ بسبب تقصير وإيهام معينين.

4- من ناحية اللوازم؛ وسبب التبكيت هنا غالباً هو إيهام العكس، بحيث يسبق إلى الذهن أنَّ الملزم أيضاً لازم للأزمة. ويعمل الحسُّ والعقل دورهما في هذه المغالطة المعنوية: فمن جهة الحسَّ مثلاً عندما لا يفرق بين اللازم والملزم؛ كقولنا: «إذا رأينا الأرض وقد ندت بالمطر، فكلما رأيناها ندية ظنناها ممطرة، كأنه لَمَا كان الممطر ندياً، كان الندى ممطراً»⁽²⁾.

ومن جهة العقل؛ فهو استعمال قياسٍ مبني على العكس الجارى على سبيل التضاد، «كمن يظنَّ أنَّ كل حار محموم؛ لأنَّه رأى كل محمومٍ حار»! والمثال الأوضح الذي يضربه الفيلسوف هو موقف مليوسوس (444-؟ ق.م)⁽³⁾ من الوجود؛ حيث يقول: إنَّ

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 21.

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 24.

(3) فيلسوف يوناني من اتباع مدرسة بارمنيدس الإللي التي تناولت إلى القول بثبات الوجود، وقد تبنى قاعدة العكس الجارى على سبيل التضاد في طريقته القياسية. انظر كتاب المؤلف السابق ص 82-85.

الموجود غير متكّون، وكل ما ليس بمتكون فلا مبدأ له، فالموجود لا مبدأ له. وكل ما لا مبدأ له فلا نهاية له، لأنَّ سلب المبدأ سلب النهاية واحد، وكل مالا نهاية له فهو مستوعب لجميع الأماكن.

5- من ناحية المصادر على المطلوب الأول؛ حيث يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياسٍ يراد به انتاجه، كمن يقول: إنَّ كل إنسانٍ بشرٌ، وكل بشرٍ ضحّاك، فكل إنسانٍ ضحّاك⁽¹⁾. فالكثير والنتيجة في هذا القياس شيءٌ واحد؛ ولكنَّ أبدل الاسم احتيالاً ليوهم المخالفة في الظاهر، مع أنَّ الاسمين في الحقيقة مترادفان... وهذا في رأي الحكيم عجز عن التفرقة بين (الهوية)(الغيرية).

6- من ناحية وضع ما ليس بعلةٍ علةً؛ ويتعلق هذا بقياس الخُلف؛ من حيث إنه يورد في القياس شيئاً، ثم يحاول أن يظهر فساده بقياس خُلفٍ يتبعه، بينما هذا لا يكون علةً لذلك الخُلف، بل يكون ذلك الخُلف لازماً.

7- من ناحية جمع المسائل في مسألة واحدة؛ وهو تضليلٌ، القصد منه التماس جوابٍ واحدٍ للمسائل بعد الجمع، في حين أحکام المسائل تختلف ولا تحتمل جواباً واحداً، فينتج عن ذلك المحال!. والتضليل في المعنى يقع من جهة الصدق والكذب، فليس في القضية لذاتها تضليلٌ - كما يدعى الفيلسوف - بل انَّ الواقع في تضليل القضية من جهتين:

أ- من جهة نفيض القضية؛ من حيث «أن يكون الكذب ليس نفيضاً، فأخذ ما ليس بنفيضاً لها نفيضاً»، وهذا هو أن يكون ماهو

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص 87.

سؤالان جعل سؤالاً واحداً، فانّه اذا سُئل عن غير النقيض فليس واحداً»⁽¹⁾.

بــ من جهة ذات القضية لا من جهة نقيضها؛ حيث يجب في مثل هذه الحال أن تكون للقضية نسبة ما إلى الصدق من ناحية الظنّ فحسب. وتكون النسبة إما إلى معنى الموضوع أو إلى معنى المحمول، أو إلى النسبة ذاتها. وكلّها تؤديـ كما أشرناـ إلى التضليل.

ويمكن ردّ جميع هذه المغالطاتـ سواء التي تعتمد اللفظ أو التي تعتمد المعنىـ إلى أصلٍ واحدٍ؛ ذلك هو العجز عن التمييز الذي يؤدي إلى الواقع في الخطأ، وسببه الرئيس هو الجهل بالقياس والتباكيت من حيث أنَّ حدَ القياس هنا مقول على التباكيتـ كما بسطنا من قبلـ فكل (غلط) يقع في الاستدلال القياسي يؤدي حتماً إلى استدلالٍ زائف أو كاذب؛ «لأنَّ القياس قياس بحسب نتائجه، وتباكيت بحسب مقابل نتائجه»، سواء كان مقابل نتائجه بقياس آخر يقابلـهـ، أو بغير قياسـ. فيكون إذن كل قياسـ، كان بالحقيقة أو بحسب الظاهر أو كان جديلاً بالحقيقة أو جديلاً بالظاهر فهو تباكيتـ»⁽²⁾.

ويأخذ الفيلسوف ابن سينا في تفصيل هذه المغالطاتـ، من الناحية الصورية والماديةـ، تفصيلاً لا نجيز لأنفسنا الاستعانة بهـ، بل هو حديث ينبغي لمن أراد الاستزادة منه العود إليهـ في مصادره

(1) انظر : ابن سيناـ. كتاب السفسطةـ، ص 27ـ.

(2) انظر : ابن سيناـ. المصدر السابقـ، ص 41ـ.

من كتبه المنطقية رغم تعقيده وتدخل موضوعاته بعضها ببعض، خاصة ما يتعلق بالكلام على التكثيفات اللفظية والمعنوية وأصنافهما.

ولا نخالف نحن رأي الدكتور ابراهيم مذكور في سالمة حكمه على هذا التصنيف للمغالطات - الذي تابع فيه الفيلسوف طرائق المعلم الأول - وبيان عيوبه، من حيث إنّه «تصنيف متعرّض... وإنَّ ابن سينا يعتمد عليه، ويدور حوله، ولا يضيف إليه جديداً». ⁽¹⁾

وأيّاً ما كان، فإنَّ الجديد في (سفسطة) ابن سينا إنَّه اعادها الى المنطق في أضرابه القياسية المقلوبة، ولم يعتبرها صورة جدلية خالصة كما كانت عليه عند ارسطوطاليس.

وتلك - ولا مشاحة - ميزة من مميزات عمل الفيلسوف التي لا يمكن نكران جدّتها وبراعتها.

⁽¹⁾ انظر : ابن سينا - المصدر السابق (مقدمة الدكتور مذكور ص 21).

خطابة وشعر

47- ومن نفل القول أن تكون الخطابة والشعر باباً من أبواب المنطق في نظرتنا المعاصرة لمفهوم المنطق ودلالته، ولكنه تقاليد قديم، انتزعته المدرسة الفلسفية في الإسلام من تراث المدرسة المشائية⁽¹⁾، فكان بدعة سلكها الخلف بعد السلف لعدة قرون خلت. ولم يعد هناك شك في تأثر البلاغة العربية بالفلسفة وخاصة بالمنطق. وفي تاريخ هذه البلاغة ما يشهد بأنَّ معظم من كتبوا فيها كانوا متكلِّفة أو متذوقين للفلسفة؛ ويكتفي أن نشير إلى قدامة بن جعفر (ت 337هـ) وعبد القاهر الجرجاني؛ (ت 471هـ) وغيرهما⁽²⁾. وكان لمباحث (الخطابة) بالذات أثراً لها الواضح على علوم المعاني والبيان والبديع العربية، مما جعل منها محوراً يربط بين البلاغة من جهة، وقواعد المنطق واستدلالاته من جهة أخرى، بحيث أدى هذا إلى نحوٍ من إثارة وسائل الربط ووسائل القراءة بين البلاغة اليونانية والبلاغة العربية.

(1) نؤكد ما سبق أن أشرنا إليه من أن كتاب الخطابة وكتاب فن الشعر ليسا من مجموعة علم الآلة (الارغانون)، بل ضمتهما إلى مجموعة المنطق كان من أعمال المشائية لا ارسطوطاليس نفسه.

(2) انظر: د. أمين الخلوي- البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، 1931، وقارن مقدمة الدكتور إبراهيم مذكور لكتاب الخطابة ص 7. ويستحسن العود إلى نماذج جيدة في هذا المجال ككتاب قدامة ابن جعفر في (نقد الشعر)- تحقيق س. أ. بوينباكر، طبعة لايدن 1956. وكتاب الجرجاني- عبد القاهر في (أسرار البلاغة) تحقيق هـ. ريتز، مطبعة المعارف، استانبول 1954، وغيرهما.

48- فالخطابة، عند المعلم الأول ارسطوطاليس، تهض على المبادئ الكلية، وهدفها الاقناع، وهي نوع من القياس، وأدلتها قسمان: الشهادات أولاً، وطرق الترغيب وإثارة العواطف ثانياً..

ولا يبتعد الفارابي أبو نصر عن هذا المفهوم الاقناعي أيضاً⁽¹⁾

أما عند ابن سينا فحدها إنها «قوة تتکلف الاقناع الممکن في كل واحدٍ من الأمور المفردة»⁽²⁾، وفي حال التحليل نجد أنَّ الفيلسوف يقصد بلفظة (قوة) ملکة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية؛ تتصرف تلك الأفعال بأنها أوكد من القدرة؛ لأنَّ لكل إنسان قدرته؛ بينما الملکة لا تكون إلاً عن قواعد وقوانين يتعلّمها الفرد أو يتّعوّدُها. أما المقصود من قوله (تتكلف) أي أنها تتّعاطى فعلًا بأبلغ قصدِ لأتمامه. وعبارة (الاقناع الممکن) يقصد منها تفسير الفعل الذي تتكلفه الخطابة؛ أي ما يمكن من الاقناع. ومفهوم جملة: (في كل واحدٍ من الأمور المفردة)، أي في كل جزء من الأجزاء، أو أية مقوله اتفقت، حيث تشير عباره (كل واحد) إلى الجزء، بينما لفظة (المفردة) تدل على المقوله.

فالخطابة اذن، في ضوء ما أوضحه الحكيم، ملکة يصدر فعلها عن إرادة مدركة وقادمة، غايتها الاقناع بما يُظن محموداً، وهو الذي يتخذ شتى الطرق سبيلاً لتحقيق هدفه، دون أن يكون الغرض منه كشف الحق، ولا الالزام على قانون المحمود الحق!⁽³⁾.

⁽¹⁾ قارن: الفارابي - كتاب إحصاء العلوم، ص66-67.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا - كتاب الخطابة، ص28.

⁽³⁾ انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص26-29.

والناس، إزاء ذلك، صنفان- سواء من كان منهم خطيباً أو لم يكن- صنف متعلم عالم، طريقه إلى التصديق في الأمور هو البرهان واستدلالاته. وصنف عامي أو جاهل، طريقه إلى التصديق لا يتم إلا على سبيل الاقناع الخطابي... لذا انحصرت وسائل التصديق بعاملين: إما البرهان، وإما الخطابة. وبما أن الخطابة تخص الأعم من الناس دون خاصتهم- وهم الكثرة الكاثرة- ولهاذا فهي ملكة وافرة النفع لأهل المدن في تدبير أمورهم⁽¹⁾.

والخطابة في بُعد آخر- مجال مقاييسه بينها وبين الجدل- فهي تشارك الجدل من جهة، وتشاكله من جهة أخرى. أما مشاركتها ف تكون من جهتين:

(أ) من ناحية القصد؛ وذلك باعتبار أنَّ كلاً منهما، أي الخطابة والجدل، يهدف إلى الغلبة في المناقشة أو المفاوضة لايقاع التصديق.

(ب) من ناحية الموضوع؛ حيث لا موضوع حقاً يختص به أحدهما دون الآخر. فالخطابة لا يُهتمى إلى تمييز موضوعات بعضها عن بعض، أو تحديد مبادئ معينة تخصها؛ كما عليه مثلاً الصناعة البرهانية. فهي عادة لا تهتم إلا بالجزئيات من الأمور (وقد تتغاضى أحياناً الحديث عن الكليات)- بينما الجدل ينصب اهتمامه على الكليات أولاً.

وأما مشاكلتها، فذلك من حيث إنَّ كليهما؛ الخطابة والجدل، يستعينان(بالمحمود) من الأمور- فالاولى- محموداتها ظنية، والآخر

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص6.

محموداته حقيقة. وهناك أوجه أخرى لبيان هذه المقايسة، فالخطابة صناعة تهدف إلى تحقيق الاقناع بين المتضادين - كما أشرنا - حيث تحاول اثبات أنَّ الأمر عدل، وأنَّه صواب، وأنَّه ممدوح، أو اثبات ما هو ضدَّ لتلك الصفات؛ أي اثبات أن الخطابة لها اقتدارها الخاص على التصرف في الاقناع في جانب الإيجاب تارة، أو في جانب السلب تارة أخرى.

أما الجدل وصناعته فليس له هذا.

وللخطابة كذلك قياسها المقنقع بنفسه، باعتبار أنه من المظنونات المستعملة فيها، أو ما هو شبيه بالمقنقع ظنًا. تماماً كما في الجدل المطلق؛ من حيث قياسه الحقيقي وقياسه التشبيهي؛ سواء بسواء.

وثمة ما يضاف إلى ما تقدم؛ هو أنَّ الخطابة تتميز بأمرتين هما: القوة والمشيئة معاً. أما القوة فمن حيث اقتدارها على الإثبات والنفي، وأما المشيئة فمن حيث ترويجها ما يثبت أو يبطل بطريق الاقناع - كما بسطنا من قبل... ومن مميزاتها أيضاً إنَّها مفتوحة لكل إنسان له القدرة على تعاطيها، وباختلاف الوسائل التي يسلكها أصحاب الصناعة فيها: من مرحٍ أو ذمٍ أو شكاية أو اعتذار أو مشورة⁽¹⁾. على أن يتقن ويحسن هذا الإنسان (عمود الخطابة) الذي ينتج بذاته المطلوب: ويستعين باحوال خارجة عن ذلك العمود أيضاً، لأنَّ الهدف منها - كما ذكرنا - هو (الاقناع) وحده. والاقناع هنا؛ إما أن يكون قوله نهيف من ورائه صحة قوله آخر، مستعينين

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص 8.

بالخيال والعاطفة في حمل الخصم على التسليم بالشيء. وإما أن يكون شهادة؛ والشهادة على نوعين: شهادة قول كالاستشهاد بقولنبيٍّ أو إمامٍ، أو حكيمٍ أو شاعر، سواء كانت تلك الأقوال مأثورة أو محضورة.. أو شهادة حال، سواء كانت حالاً تدرك بالعقل أو حالاً تُدرك بالحس. وجميع هذه تخضع لقاعدة القياس الاقناعي الذي هو القياس الخطابي المركب من المشهور والمظنون.

ويلعب الصوت دوره في الاقناع؛ من حيث رفعه تارة، وانخفاضه أخرى، أو أن يتقلّل مرّة، ويحدّ مرّة أو يُستعان ببعض هذه الحالات متداخلة؛ كي يؤدي دوره في التأثير الانفعالي والأخلاقي بالنسبة للناس. والناس يختلفون ويتباينون في أوضاعهم الإنفعالية والخلقية، وفي تقبلهم لهذه الوسائل من الاقناع.

49- ولعل أهم ما ينبغي توافره في الأغراض التي تخص الخطابة هو الضمائر؛ أي الأقىسة التي أضمننا بعض مقدماتها، تبعاً لطبيعة التعبير وبلامغته وتأثيره. والضمائر من الخطابة كالبرهان من العلوم، فهي استدلالية ظنية تلائم الاقناع العابر ومخاطبة الجماهير، باعتبار أنها قياس اكتفى بمقدمته الصغرى وأهملت الكبرى خشية ظهور كذبها أو إمكان معارضتها⁽¹⁾... ومن هنا يقول الفيلسوف «إذا كان المعتمد هو الضمير، فالحري أن لا يختلف حكم صناعة الخطابة، فيما يراد به التفسير؛ وهو التبيين على سبيل تصح في المشورة والمشاجرة المبنية على المنازعة في

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، (مقدمة الدكتور مذكر ص4) وقارن أيضاً ابن سينا- كتاب المجموع، تحقيق د. محمد سالم، ص23- ص24

الشكالية والاعتذار اذ العمدة في جميع ذلك واحد؛ وهو الضمير... بل الخطابة؛ إنما هي خطابة الضمير وهذه الحيل بعضها معدات، وبعضها تزايدين وتراويف، يحسن به الضمير، ويفخم به شأن الدليل».⁽¹⁾

وأضافة الى الضمير، فإن هناك أموراً أخرى أهمّها التمثيل - ومن صوره المعروفة الاعتبار - والتمثيل حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يشترك معه أو يشابهه في معنى جامع⁽²⁾، وهذا التمثيل المنطقي هو الذي اصطلح الفقهاء على تسميته بالقياس، وقد أنكرته بعض الاتجاهات الفقهية في الاسلام... والفرق بينه وبين الاستقراء؛ هو أنَّ التمثيل ينقل الحكم من علاقة معلومة الى علاقة مشابهة لها أو مختلفة. بينما الاستقراء ينقل الحكم من المثل الى المثل. وغالباً ما يكون التمثيل بامرٍ ظاهرٍ مسلمة لا يُسأل عن مقدماتها، ويقنع بها بالجمهور.. ويشارك التمثيل الضمير في أنَّ كليهما يفيد اقناعاً، أي جعل شيء لم يقنع به؛ مقنعاً!!

وسمة أخرى تظهر هنا؛ تتعلق بالتصديق الخطابي وأصنافه، من: صناعية وغير صناعية؛ فالاولى منها مصدرها النفس وباحتياطٍ منا، وأما الثانية، فعلى العكس ليست لنا ولا باحتياطٍ منا، بل هي حسب وجود الأمر الذي يستدعي استعمالها. وتلعب الضمائر التي أشرنا، دورها الفعال في هذا المجال.

وتتفرع الصناعية منها الى ثلاثة اقسام:

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- كتاب الخطابة، ص18، 19.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص9.

الأول- هو العمود الذي يسمى تثبيتاً.

الثاني- هو كيف المتكلم في حال تأديته الكلام؛ فهو في حال الشواع مثلاً، أو اللطف، أو الجد أو غير ذلك.

الثالث- هو طريق استدراج السامعين، ولا يتم هذا إلا بالأقوال الخُلُقِية والانفعالية التي تتعلق بطبع الناس ومصالحهم وعاداتهم وتأثيراتهم.

50- تلك هي أهم المنازع الرئيسة في مباحث الخطابة ووسائلها. وللفيلسوف حديث مفصل وطويل عنها، لا يخلو أحياناً من تكرار وإعادة، ولا يخلو أيضاً من طرافة ومن تعقيد!... وأيّاً ما كان، فمنطقه الخطابي، سواء في (الشفاء) أو في كتاب (المجموع)، أو في مصنفاته الأخرى؛ يمثل قمة العمل الجاد والجديد بالنسبة للفكر العربي في عصر ازهاره وتألقه.

* * *

51- ينعي الدكتور عبد الرحمن بدوي على الفيلسوف ابن سينا نكوصه دون وعوده التي أصرح بها؛ خاصة ما يتعلق منها بقضية(فن الشعر) الذي يقول عنه الحكيم: «وبقي منه شطر صالح. ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان، كلاماً شديد التحصيل والتفصيل»!⁽¹⁾.

(1) انظر: ابن سينا- كتاب الشعر (موسوعة الشفاء الفلسفية)، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1966، ص 3 (التصدير).

ولا ضير في نقد هادف لهذا النقد الذي ينعته الدكتور بدوي؛
لولا قسوته التي دفعت الباحث إلى نعت أمنيات ابن سينا بـ
«الكواذب التي كان يعلم هو علم اليقين أنه لن يتحققها».

أما إنها «كواذب» فليست هي كذلك، لأن ابن سينا - في
تصوري - رجل تميّز بطموحات كبيرة، تجمعت لديه كمّاً وكيفاً
على السواء؛ فحقق من كمّها أوسع ما أنتجه عصره فلسفياً: دقة
واستيعاباً وشراً وتلخيصاً. ولسنا في حاجة إلى ضرب الأمثلة
على بروز هذا الجانب لديه... أما الكيف؛ فقد حققه على مراحلتين:
أولهما إشاراتٌ وتنبيهاتٌ وتوضيحاتٌ ونقدٌ يُوجه إلى الأفكار
أحياناً، أو إلى وسائلها التي سلكتها في أحيان أخرى، ولا يعتمد هذا
الكيف طريقاً كميّاً، بل هو محض آراء ينشرها الفيلسوف من خلال
المنهج السينوي هنا وهناك.

والآخر؛ أملٌ مرتفع لديه، يتميّز بأنه أعمق بكثير مما
سجلته هذه الخطرات الفلسفية، فيجنب نفسه إلى الأمنيات - وهي
حال شبيهة بأحلام اليقضة عند بعض المبدعين - فينجرف نحو
المبالغة، في حالٍ من الرؤية الصادقة والقدرة العالية. فيأخذ على
نفسه إبداع اتجاهات جديدة - سواء في المنطق أو الفلسفة أو الشعر -
تتميّز بأنها «شديدة التحصيل والتفصيل» كما يذّعى اليافسوس!.
ولكن رؤاه تلك تذوب على صحوة الواقع وحرارة الصدق، فيبقى
في دائرة (الامل) مستصحباً إياها في أعماله الموضوعية وكأنها
صورة سيتحققها في أيامه القابلات؛ بينما هي مجرد (أمل) ليس غير،
يتصف بأنه: هو البعيد القريب! ومن هنا نجد يعبر بدلالة الإحتمال
لا الجزم فيقول: «ولا يبعد».

في ضوء هذه النظرة، نستريح لأنفسنا دفع صفة(الكذب) أو (الداعوى الزائفة) عن الفيلسوف- من غير تشفع في كسب جانب الحق إليه؛ رغم أنّ نكوصه عن تقديم ما هو جديد في أبواب الشعر لا يخلو من هنَّةٍ مسْتَّةٍ للأدب العربي، حيث بقي شعراً ونادراً يدورون في فلك وصف الم الموضوعات، أو التعبير عن الانفعالات؛ مجلبة للذلة أو متعة فحسب!.

ولسنا هنا نلوم الحكيم ابن سينا في تقصيرِ لم يكن متعمداً، بل الأخرى أن ينسحب اللوم على أولئك الذين حملوا رأية النقد الأدبي في صناعة الشعر وبنائه، في عصر ازدهار حضارتنا العربية، فلم تفلح محاولاتهم تلك في تقديم صور تلتصق بالمضمون أكثر منها بالشكل، لتجعل من الشعر العربي بنية تتفاعل عمقاً لا سطحاً، تثير العقل تارة، والعاطفة أخرى، وتبقى هي تستمد مقوماتها من فكر يخترع الفعل إختراعاً ولا يجتره إجتراراً- تلك وقفة لا نريد الاطالة فيها، فلها مجالها الأرحب في الدراسات الأدبية والفنية، وإنما، غرضنا منها دفع تهمة(اللوم) أو(الجنائية) عن فيلسوفنا العالم.

52- والحق إنَّ الشعر مجال رحب تتفاعل فيه الأحكام الفنية حسب مذاهبها الأدبية واتجاهاتها قديماً وحديثاً. وليس المشكلة عند ابن سينا تنهض على ما يتعلّق بمفهوم هذه الأحكام من حيث أنها أقوال موزونة ومتساوية ومقدافة، لها ايقاعها، وختم قافيتها، بل ليست هذه من هموم الفيلسوف الشاعر، فلها رجالها من الموسيقين والعروضيين وأصحاب علم القوافي، إنّما همّه الرئيس والأساس ينصب على أن الشعر لا ينبغي أن ينظر فيه المنطقي إلاّ من حيث كونه(مخيلاً) فحسب! و«المخيل» هو الكلام الذي تذعن له النفس

فتتبّط عن أمور، وتتّقبض عن أمور، من غير روية فكر و اختيار. وبالجملة تتفعل له انفعالاً نفسانياً غير فكري، سواء كان القول مصدقاً به او غير مصدق به؛ فإنَّ كونه مصدقاً به، غير كونه مخيلاً او غير مخيلاً⁽¹⁾، وذلك لأنَّ المخيلات عند الفيلسوف ليست تقال ليصدق بها، بل لتخيل شيئاً على أنه شيء آخر، وعلى سبيل المحاكاة فحسب⁽²⁾.. وهذه المحاكاة تقتصر على الأفعال فقط، حيث تتفعل لها الأنفس برحمةٍ وقوى، ولا تتعامل مع المعانى المجردة «لأنَّ الأفعال هي وحدتها التي تتّبوي على تخيل، وتقبل أن يفعل فيها التخييل والمحاكاة»⁽³⁾ بخلاف التصديق المظنونة؛ حيث أنها محصورة ومتناهية، بينما التخييل والمحاكاة مجالهما أرحب وأوسع، لا يُحدّان ولا يحصران، لأنَّ «المستحسن في الشعر - كما يقول ابن سينا - هو المخترع المبدع»!.

فالتخيل اذا تأليف صور ذهنية؛ تحاكي ظواهر الطبيعة، وإن لم تعبّر عن شيءٍ حقيقي موجود، والشعر لا ينظر إليه إلا من خلال كونه يستعمل التخييل، خلافاً لطرائق الخطابة التي تستعين بوسائل التصديق كما بسطنا من قبل.

ويتعلق التخييل الشعري بأربعة عناصر هي: أولاً بالزمان؛ من حيث عدد القول ووقته، وهو ما يسمى بالوزن.. وثانياً بالسموع؛ من حيث القول ذاته... وثالثاً بالمفهوم من حيث دلالة القول... ورابعاً بالمشترك منهما؛ من حيث المسموع والمفهوم معاً.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص24. وقارن كتاب الخطابة، ص24.

⁽²⁾ قارن: ابن سينا - كتاب النجاة، ص100.

⁽³⁾ انظر: ابن سينا - كتاب الشعر، ص10 (التصدير).

والوسائل (أو الحيل في لغة الفيلسوف) التي تؤدي إلى هذا النوع من الشعر، تنهض على اساسين؛ أحدهما يعتمد اللفظ، والآخر يعتمد المعنى، وذلك من حيث البساطة أو التركيب، وحسب نسبة ما بين أجزاء تلك (الحيل).

والآلفاظ؛ منها ما هي ناقصة الدلالة، ومنها عديمتها- كالأدوات والحرروف مثلاً- ومنها ألفاظ دالة بسيطة، وأخرى مركبة. وكذلك إذا قيس الأمر إلى المعنى؛ فمنه بسيط، ومنه ما هو مركب.

وتتميز تلك (الحيل) حسب صيغها؛ على الوجه التالي:

1- المشاكلة التامة؛ حيث تتكرر في البيت الواحد ألفاظ متفقة، سواء متفقة بالشكل أو متفقة بالجوهر (أي بدلالة المعنى)، ولكنها تختلف في طرائق التصريف، ومثاله: العين والعين، والشمل والشمال.

2- المشاكلة الناقصة؛ حيث تكون متقاربة المعنى فحسب، أو متقاربة بالمعنى والتصريف معاً؛ ومثاله: الفارة والهارف، أو العظيم والعليم.

3- المشاكلة بالمعنى اللفظي؛ وذلك في حال لفظين مترادفين اشتهرا، ثم استعمل أحدهما على غير تلك الجهة؛ كالكوكب والنجم، أو السهم والقوس حيث «يراد به الأثر العلوي».

4- المخالفة باللفظ من جهة لفظيته؛ وذلك سواء ما وقع على الضد أو ما يشكل الضد.

وتلعب المحاكاة بالنسبة لجميع هذه الأصناف دورها الرئيس؛ لأنَّ الشعر من جملة ما يخيّل وما يحاكي- كما أشرنا- ومحاكاة الشعر تكون على ثلاثة أشياء:

باللحن الذي يتغّم به أولاً، وبالكلام نفسه اذا كان مخيلاً محاكيًا ثانياً، وبالوزن الذي يطيش أو يوّرق ثالثاً... وانَّ الشعر يجود «بأن يجتمع فيه القول المخيّل والوزن»⁽¹⁾، مع تحقيق الغرض من المحاكاة وهو إما التحسين أو التقبّح.

53- ويحاول ابن سينا توضيح الصورة التي لديه، فيجمع أطراف المفارقات بين الشعر اليوناني والشعر العربي، محدداً إليها بتذيرٍ وفهمٍ عميقين:

فالأول منها(اليوناني) طبيعته الحث على فعل، او الردع بالقول عن فعل، ومحاكاته الشعرية مقصورة على الأفاعيل والأحوال والذوات، دون الحيوان الأعم... وأما الثاني(العربي) فطبيعته تهدف إلى حاليْن: أحدهما تأثير في النفس نحو أمرٍ بعينه على صورة فعلٍ أو انفعال، والآخر استعمال التشبيه لاثارة التعجب فحسب!.

والتشبيه، عموماً، يكون نحو الجميل، أو نحو ما تعافه النفس، ويتضمن- بالإضافة إلى التحسين والتقبّح المشار إليهما سابقاً- المطابقة أيضاً، كالمحاكيات تماماً التي تتضمن- بالإضافة إلى التشبيه- الاستعارة والتركيب معاً.

أما كيف تولدت طبيعة الشعر في الإنسان، فيمكن تبريرها بسبعين: أحدهما الالتداد بالمحاكاة منذ عهد الصبا؛ لأنَّ النفس تتبع بالمحاكاة... والآخر؛ حب الناس بطبيعتهم للتأليف المتفق مع الألحان، خاصة ما كان من الاوزان مناسباً لتلك الالحان... وفي

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 33.

حال التطبيق؛ فمن كان من الشعراء عفٌ الضمير، نقى السريرة، مال بالمحاكاة الى الافعال الجميلة أو ما يشاكلها. والعكس بالعكس، اذا كان خس الطياع، مال الى الهجاء والذم!.

وللكلام (الخرافي) - في هذه المرحلة - دوره الكبير في المحاكاة... التي هي، في رأي الفيلسوف « فعل كامل الفضيلة »، من حيث أنَّ الخرافية هي تركيب الأمور والأخلاق بحسب المعناد للشعراء⁽¹⁾ .. ومن هنا يكون عمل المنشد محاكاة عادات الناس بجدية وفهم، معبراً عن أفعالهم وجهة حياتهم وسعادتهم، متوجهًا نحو الأفعال أكثر من اتجاهه نحو الكلام على الأخلاق.

وتتصف الخرافية في الشعر، بصورةتين:

الأولى - الاشتغال، ويقصد به الانتقال من ضد إلى ضد، وهو قريب مما يسمى بـ (المطابقة) في لغتنا العربية، أي الجمع بين الضدين في كلام واحد، كالليل والنهر مثلاً. وقد يستعمل الاشتغال أيضاً في عملية الانتقال من حال غير جميلة إلى حال جميلة تدريجياً. الثانية - الدلالة، وهي أن نقصد الحال الجميلة بالتحسين، من دون جهة تقييح مقابلها.

وما زال الهدف من المحاكاة في الشعر؛ هو محاكاة فعلٍ كامل الفضيلة - كما ذكرنا - فقد سماه ابن سينا بمصطلحه اليوناني (الطراغونيا) حيث يلعب فيه الوزن والحكم والرأي والمقابلة والدعاء، دوره الواضح في بنائه الأدبي... ويراعي في هذه المحاكاة (كما فعل الشاعر هوميروس من قبل) عدم خلط أفعال

⁽¹⁾ انظر : ابن سينا - كتاب الشعر ، ص 45.

بافعال أو أحوال بأحوال، بل ينبغي أن يكون الكلام محدوداً من جهة اللفظ ومن جهة المعنى معاً، وان تكون معانيه لا تتعدى مقتضى الحال، ويستدّ نحو أمرٍ وجد، أو لم يوجد؛ لأنَّ الشعر الغرض منه هو التخييل لا إفادة الآراء. ويتم تقويمه على الشكل التالي:

- (1) أن يكون مرتبأ، فيه أول ووسط وآخر، لأنَّ زوال الترتيب فيه يفقده فعله المطلوب.
- (2) أن يكون الجزء الأفضل في الوسط.
- (3) أن تكون المقادير معتدلة.
- (4) أن يكون المقصود محدوداً، لا يتعدى ولا يُخلط بغيره، مما لا يليق بذلك الوزن.
- (5) أن يكون اذا نزع منه جزء واحد فسد وانتقص.
- (6) أن يحاكي الأفعال المنسوبة الى الأفضل والى الممدوحين بما يليق بهم، وهذا ما يسمى بالمدح والذم.
- (7) أن يكون كالمحض، فإنه يصور كل شيءٍ بحسبه، وهذا يحبيب أن تقع المحاكاة للأخلاق.
- (8) أن يحسن طرائق استعمال(الحل والربط)، والمقصود بالحل هو تحليل الجملة المسبب بها من ابتداء النقلة الى آخرها، أما الربط فهو إشارة نبتدئ بها، تدل على الغاية والى النقلة المذكورة. ويتميز هذا النوع من الشعر (الطراوغونيا)؛ لأنَّ له مدخلاً هو جزء كلي يشتمل على أجزاء وفي وسطه يتبدى الملحنون

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 61، 63.

بجماعتهم، ومخرجاً؛ وهو الجزء الذي لا يُلحّن، ومجازاً؛ وهو ما يؤديه المغنون بلا لحن بل بالايقاع فحسب، وتقويمًا؛ وهو جزء يؤدي بنشيدٍ نحوبي، بدون ايقاع إلا وزن الشعر⁽¹⁾.

وإذا قيس هذا العمل الفني إلى قسمته من حيث الألفاظ وتوافقها ودلالتها لأنواع الشعر، فإنَّ أجزاءه تكون على الوجه التالي:⁽²⁾

(1) المقطع الممدود والمقصور؛ فال الأول يؤلف من الحروف الصامتة التي لا تقبل المدّ، ومن الحروف التي لها نصف صوت، ومن المصوتات الممدودة. وأما الثاني؛ فيؤلف من الحركات، وحروف العلة، ومن الرابط الذي نسميه (واصلة)، والواصلة نقطة لا تدل بانفرادها على معنى، وإنما ارتباط قول بقول.

(2) الفاصلة؛ وهي أداة أيضاً لا تدل بانفرادها على معنى، بل تدل على أنَّ القولين متميزان؛ أحدهما مقدم والآخر تالي. وتدل كذلك على الحدود والمفارق.

(3) اللغة؛ ويقصد بها الألفاظ التي تستعمل من قبل فئة ما أو أمّةٍ ما، ولا تكون من لسان المتكلم، وإنما هي من الدخيل.

(4) النقل، وهو أول الوضع والتواطؤ، منقولاً إلى معنى آخر. ويكون النقل من الجنس إلى النوع؛ والعكس بالعكس، أو من نوع إلى نوع، أو من منسوب إلى ما يشابه في النسبة، مثل قولهم عن الشيخوخة: إنها مساء العمر، أو خريف الحياة!..

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص58-59.

(2) انظر : ابن سينا- المصدر السابق، ص65 - 67.

(5) الاسم الموضوع؛ وهو الاسم الذي يخترعه او يبتكره الشاعر، ويكون هو اول من استعمله في شعره.

(6) الاسم المنفصل والمختلط، هو الاسم الذي احتاج الى ان حرف عن اصله: بمدّ قصر، وقصر مدّ، او ترخيم، او قلب.

(7) اللفظ المتغير؛ وهو الاسم المستعار والمشبه على ما بسطنا في مفهوم (الخطابة).

(8) اللفاظ الزينة؛ وهي التي لا تدل بتركيب حروفها وحده، بل بما يقترن به هيئة ونغمة ونبرة، وليس هي في لسان العرب.

وأيّاً ما كان، فإنَّ أوضح القول وأفضله ما يكون بصرح الالفاظ الحقيقية الشاملة، كما كان يفعل هوميروس شاعر اليونان القديم؛ فقد كان «يعلم ما يعمل، ويأتي بالمحاكاة يسيراً»⁽¹⁾. لأنَّ الشاعر الحق هو من كان يجري مجرى المصور، باعتبار أنَّ كل واحدٍ منها محاك، ومحاكاة الشاعر تشمل اللغات والمنقولات، من غيرِ التفات إلى مطابقة شعره للأقوال السياسية؛ لأنَّ ذلك من شأن صناعة أخرى.

ولا يعصم الشاعر من الوقوع في الغلط أو الخطأ؛ خاصة «بمحاكاته بما ليس يمكن، أو محاكاته على التحريف، وكذبه في المحاكاة؛ كمن يحاكي أيلًا أنثى ويجعل لها قرناً عظيمًا! أو انه يقصر في محاكاة الفاضل والرذل في فاعله أو فعله أو في زمانه باضافته أو في غaitه»⁽²⁾.

⁽¹⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 69.

⁽²⁾ انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص 71، 72.

وعلى الرغم من أنَّ الفيلسوف يركز وبشكل رئيس على دلالة التخييل أو المحاكاة فحسب - التي هي قوة وسطى بين الحس وفعالياته والعقل في تجريدِهِ الخالص - فإنَّه عادل في موقفه هذا بين الظاهر والباطن، أو بين الشكل والمضمون، دون أن يجعل من الإبداع الفني للشاعر ذاته - الذي هو الجوهر في العملية النقدية - ظاهرة أساسية في البناء الشعري، بل انتهى إلى نظريةٍ وسطى قد لا يقرُّها عليها كثير من النقاد المعاصرين.

54- تلك هي صنعة الشعر وصناعة الشعراء، تمثلها الفيلسوف ابن سينا لا بروح عصره وصوره؛ بل بروح الأدب اليوناني وطراائفه، وحاول هو أن يخضعها - قدر جهده - لما يمكن أن يستخدم في الشعر العربي من جديد لم يحدث، ومن أدب مفسف لم يستقم!. وبقي موقفه يخضع لمنظور بيئته التي تخضع الفن للأخلاق فحسب، فيعود الشعر هادفاً، ومتاحلياً بمعايير الفضيلة وجماليتها، سواء ما كان منه في مجال قدحٍ أو مدحٍ على حد سواء. إنَّ كتاب (الشعر) السينوي في نظري لا يمكن لأية دراسة نقدية هادفة حول الشعر العربي أن تتجاوز إلا إذا ضلت سبيلاً اللاحب، فتركت المضمون وتمسكت بالشكل، كما يفعل بعضُ من نقادنا في العصر الحاضر!.

و فوق هذا وذاك، فكتاب الشعر ينبغي أن يكون له تأثيره العميق على الاوساط الادبية في بناء فكرها العتيد، تماماً كما كان لكتاب (فن الشعر) لارسطوطاليس مؤثراته النقدية على الأدب الارببي؛ والذي قال عنه الشاعر الالماني جيته: «إنه ثمرة جميلة من ثمار العقل في كمال تعبيره».

* * *

55- أما بعد؛ فإني لم اتجاوز بالقارئ للمنطق السينوي إلا خطوطه العامة الرئيسية، حاولت جهدي أن يكون التحليل متكاملاً ومتكافلاً، في غير إطالة أو اسهاب. وللباحثين العود إلى بنابيع هذا الفكر في مظانه من كتب فيلسوف المنطق والعلم الشيخ الرئيس ابن سينا.

الفهارس العامة

- 1- فهرس المصطلحات باللغة العربية.
- 2- فهرس المراجع والمصادر.
- 3- فهرس الاعلام والاسماء.
- 4- فهرس المصطلحات باللغة الانكليزية.

1- فهرس المصطلحات باللغة العربية

- الإبطال: 136، 139، 147.
- الإثبات: 70، 136، 139.
- الآثر: 136، 139.
- الأجناس العالية: 51، 56، 57.
- الاستدلال: 24، 128.
- الاستدلال الاستباطي: 75، 85.
- الاستدلال القياسي: 93، 127.
- الاستقراء: 41، 63، 87، 96، 97، 99، 105، 118، 119، 138.
- الاستقراء الاستدلالي: 97، 98.
- الاستقراء العلمي: 97، 98.
- الاستقراء الكامل: 97، 98.
- الاستقراء المشهور: 96.
- الاستقراء الناقص: 86، 96، 97.
- الاستقراء الموسّع: 97.

- . الأسطقس: 44
- . الاسمية: 48
- . الإشارة: 60، 50
- . الاشتغال (= المطابقة): 173
- . الإضافة (مقولة): 19.
- . الأعرف: 105.
- . الأفضل: 141، 142.
- . الأقوايل البرهانية: 24.
- . الأقوايل الشعرية: 24.
- . الألفاظ: 29، 36
- . الألفاظ الجزئية: 29.
- . الألفاظ الكلية: 29، 30
- . الألفاظ المركبة: 29، 80
- . الألفاظ المستعملة (في المنطق): 54.
- . الألفاظ المفردة: 80، 55
- . الألفاظ النّاصّة: 43.
- . الانسـان: 46، 48، 50، 60، 61، 62، 77، 81، 88، 105.
- . الأنفعال (مقولة): 15، 66، 132.
- . إثـنية: 125.
- . الأـين (مقولـة): 51، 54، 59.
- . الأـين الحـقـيقـي: 59.
- . الأـين النـوـعـي: 59.

- البرهان: 15، 23، 24، 25، 41، 42، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 108، 109، 110، 111، 116، 117، 120، 121، 123.
- برهان الآنية: .111، 110، 111.
- برهان اللميّة: .113، 111، 110.
- البسيط: .20.
- البعدية: .105، 58.
- التبكيت: .160، 159، 157، 156، 154، 152، 146.
- التحليل البرهاني: .27.
- التحليلات: .24.
- التحليلات الثانية: .101، 100.
- التخييل: .177، 174، 170.
- التشكّك: .59، 60.
- التصديق: .103، 101، 100، 36، 35.
- التصور: .102، 101، 100، 35، 23.
- التصورات: .127، 76، 69، 40، 24، 23.
- التضليل: .156.
- التعريف: .51، 40، 34، 31، 30، 28، 21.
- التعليم الأول: .137.
- القابل: .69، 63.
- تقابل الايجاب: .70.
- تقابل الحدود: .70.
- تقابل السلب: .70.

- تقابل العدم: 70.
 تقابل الملكة: 70.
ال مقابل المنطقي: 70.
 التقدم: 39، 70، 72.
 التقدم بالزمان: 72.
 التقدم بالطبع: 72.
 التقدم بالعلية: 72.
التمثيل (قياس): 96، 166.
 التواطؤ: 175.
 الجدل: 24، 109، 110، 127، 128، 129، 130، 131، 132.
 .147، 144، 139، 138، 137، 136، 135، 133
الجنس: 33، 40، 43، 49، 51، 52، 59، 62، 106، 118.
 .128
 جنس عقلي: 46.
 جنس منطقي: 47.
 جهل بسيط: 114.
 جهاز مركب: 114، 115.
 جوهر: 30، 37، 46، 48، 51، 53، 54، 55، 57، 58، 59.
 جوهر أول: 61.
 جوهر بسيط: 61.
 جوهر ثالث: 61.
 جوهر ثان: 61.
 جوهر مركب: 61.

- جوهرية: 62
- الحجّة الجدلية: 132، 138
- الحدّ: 20، 30، 31، 40، 41، 47، 55
- الحدّ الاسمي: 20، 31
- الحدّ الأصغر: 91، 113
- الحدّ الأكبر: 91، 94، 98، 113، 122
- الحدّ الأوسط: 87، 88، 91، 93، 98، 102، 111، 113
- الحدّ التام: 42
- الحدود: 20، 41
- حساب القضايا: 22
- الحل (في الشعر): 174
- حمل: 37، 88، 93، 106، 121
- حمل اشتقاق: 37
- حمل مواطأة: 37
- الحيل (في الشعر): 166
- الخاصة: 29، 33، 36، 37، 42، 45، 49، 50، 52، 100، 136
- الخبر الشرطي المتصل: 81
- الخبر الشرطي المنفصل: 81
- الخطابة: 135، 152
- الدعوى: 34، 133، 138
- دلالة: 20
- دلالة تضمن: 40

- دلالة حسية: 62.
دلالة سيمانطيقية: 21.
دلالة لزوم: 39.
دلالة مطابقة: 39.
الدور: 108.
ذاتي: 31، 58.
الرسم: 28، 30، 31، 42، 118، 121.
رسم تام: 31.
رسم ناقص: 31.
الروية الباطنية: 36.
الزمان: 58، 65، 66، 69، 72، 73، 78، 79، 82، 105.
السفسطة: 24، 127، 135، 148، 151، 152.
السوفسطائية: 148، 149، 150، 151، 152.
الشراح: 20، 24.
الشعر: 30، 135.
الشعر العربي: 177.
الشعر اليوناني: 172.
الشكل الاول: 86، 89، 91.
الشكل الثالث: 113، 114.
الشكل الثاني: 92، 109، 113.
الشكل الرابع: 92.
الصورة: 20، 22، 23، 59، 60.

- الضدان: 64.
الضدية: 65.
الضرورة: 104، 122.
الضمائر: 165.
الضمير الخطابي: 164.
الظن: 105، 116، 128، 129، 130.
الظن الصادق: 105.
الطraigوذيا: 173.
العبارة: 24، 136.
العدم: 70، 72، 114.
العرض: 33، 39، 41، 51.
العقل: 98، 103، 104، 106.
العقل الفعال: 46، 117.
العلم التجريبي: 86.
الغيرية: 158.
الفصل: 28، 33، 40، 45، 47.
فصل خاص: 40.
فصل عام: 40.
الفصل المقوّم: 40.
الفطرة الانسانية: 36.
الفعل (مقولة): 25.
الفلسفة الاولى: 28.
القبليّة: 58، 105.

- القسمة المنطقية: 124.
- القضايا: 21، 22، 81.
- القضايا الحملية: 81.
- القضايا الشرطية: 81.
- القضية: 20، 76، 89، 95.
- القضية الحملية: 95.
- القضية الشرطية: 95.
- القياس: 95، 96، 100، 104، 105، 108.
- قياس الإحراج: 91.
- القياس الاستثنائي: 94.
- القياس الاقتراني الحملي: 90، 91، 93.
- القياس البديهي: 104.
- قياس التمثيل: 99.
- القياس الجدلبي: 130، 132، 136.
- القياس الحتمي البسيط: 75.
- قياس الخلف: 96.
- القياس السوفسطائي: 130.
- القياس الشرطي: 90، 94.
- قياس المساواة: 95.
- الكلمة (= الفعل): 75.
- الكلمة المحصلة: 76.
- الكلي الذاتي: 38، 40.
- الكليات الخمس: 33، 40، 51، 52.

الكليات العقلية: 105.

الكم: 20، 51، 55، 59، 63، 64، 65.

الكم المتصل: 58، 64، 65.

الكم المنفصل: 58، 64، 65.

الكيف: 59، 63، 66.

الكيفيات الأولية: 67.

الكيفيات الثانوية: 67.

الكيفيات الكمّية: 67.

الكيفيات (الانفعالية): 67

الكيفيات النفسية: 67.

الكيفية: 54، 55، 56.

لفظ ذاتي: 38.

لفظ عرضي: 38.

اللفظ (المفرد): 38.

لميّة: 111.

ما بعد الطبيعة: 53.

مادة: 54، 56، 59.

المصدق: 88، 128.

الماهية: 28، 31، 38، 39، 48.

مبدأ البرهان: 41، 103، 125.

مبدأ الثالث المرفوع: 109.

مبدأ عدم التناقض: 109.

متى (مقولة): 68، 69.

- المتقابلات (=ما بعد المقولات): 63، 69.
المحاكاة: 170، 171، 172، 173، 176.
المحمول المنطقي: 89.
المحمولات: 40، 52، 136، 137، 139.
المخيلات: 170.
المشائية: 24، 26، 31، 101.
المشكلة: التامة: 171
المشكلة اللغوية: 171.
مصادرية على المطلوب: 41.
مطلوب (لم): 102.
مطلوب (ما): 102.
مطلوب (هل): 102.
المعدوم: 72.
المعرفة اليقينية: 104.
المعية: 63، 69، 73، 144.
المعية الزمانية: 188.
المعية المطلقة: 188.
المعية المنطقية: 188.
المغالطة: 172، 147، 152، 153، 155، 157.
المفهوم: 30، 77، 88.
مقدمات البرهان: 100، 105، 108.
المقدمة الصغرى: 89، 90.
المقدمة الكبرى: 89، 90.

- المقولات: 24، 25، 33، 34، 51، 52.
- الملك (مقولة): 43.
- الملكة: 67، 70، 72، 114، 138.
- منطقة بوررويال: 87.
- المنطقة العربية: 19، 89.
- المنطق (علم): 15، 19.
- المنطق الرواقي: 54.
- المنطق السينوي: 21، 22، 25.
- المنطق الصوري: 86، 91، 93.
- المنطق العربي: 20، 21، 24، 28.
- منطق القضايا: 21، 75، 76، 85.
- المنهج الاستقرائي: 97.
- المواضع الجدلية: 144.
- الموضع: 133، 134، 145.
- ناطق: 60.
- النطق: 22.
- النطق الخارجي: 22، 23، 36.
- النطق الداخلي: 22، 23، 36، 153.
- النظائر: 140، 144.
- نظرية التعريف: 21، 31، 34.
- نظرية الجوهر الفرد: 54.
- نظرية المعرفة: 34.
- نقل البرهان: 108.

- النوع: 33، 44، 45، 46، 47 .
- نوع الأنواع: 44 .
- النوع المتوسط: 46 .
- الهوية: 158 .
- الوجود: 38، 39، 58 .
- الوجود الثالثي: 34، 48 .
- وجود خارجي: 27 .
- وجود ذهني: 27 .
- الوضع (مقوله): 24، 65، 106 .

2- فهرس المراجع والمصادر

• ابن سينا

(أ) المخطوطات:

- البهجية في المنطق (مخطوطة كوبوري- استانبول 1243 الرسالة الثانية والعشرين 58b - 71a).
- السماع الطبيعي من كتاب الشفاء (مخطوطة مكتبة بودليان باكسفورد المرقمة poc 125).
- مفاتيح الخزائن في المنطق (مخطوطة مكتبة ملك، رقم 4829 طهران).
- المنطق الموجز (مخطوطة مكتبة أيا صوفيا- تركيا 4829 الرسالة السابعة).

(ب) المطبوعات:

- كتاب الشفاء- قسم المنطق (بمراجعة وتقديم الدكتور ابراهيم مذكور).
- المدخل (تصدير الدكتور طه حسين) تحقيق الأب جورج قنواتي، محمود الخضيري، احمد فؤاد الاهواني، القاهرة 1952.
- المقولات تحقيق: الأب جورج قنواتي، محمود الخضيري، احمد فؤاد الاهواني، سعيد زايد، القاهرة 1959.
- العبارات تحقيق: محمود الخضيري، القاهرة 1970.

4- القياس

تحقيق: سعيد زايد، القاهرة 1964.

5- البرهان

(أ) تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1954.

(ب) تحقيق: الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة 1956.

6- الجدل

تحقيق: الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة 1965.

7- السفسطة

تحقيق: الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة 1958.

8- الخطابة

تحقيق: الدكتور محمد سليم سالم، القاهرة 1954.

9- الشعر

تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1966.

- الاشارات والتنبيهات (قسم المنطق) تحقيق: الدكتور سليمان

دنيا، القاهرة 1947.

- كتاب النجاة (صدرت النشرة الاولى ضمن كتاب القانون في الطب طبعة روما عام 1593، ثم صدرت نشرتان باشراف المرحوم محبي الدين الكردي عام 1930، 1938- وقد استعنا بالنشرات الثلاث).

- كتاب التعليقات

تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1973.

- كتاب المجموع

تحقيق: الدكتور محمد سليم سالم، القاهرة 1955.

منطق المشرقيين

نشرة محب الدين الخطيب، القاهرة 1910.

- تسع رسائل (فلسفية)

طبعة الهند 1318 هـ، القاهرة 1326 خـ.

- رسالة في الحدود

تحقيق: مدام كواشون، القاهرة 1983.

رسالة القوى النفسانية

تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة 1952.

® ابو حيان التوحيدى:

- كتاب المقابلات

تحقيق: محمد توفيق حسين، بغداد 1970.

د. ابو العلاء عفيفي (بالاشتراك مع الدكتورة: زكي نجيب محمود، عبد الرحمن بدوي، محمد ثابت الفندي).

- مصطلحات الفلسفة، القاهرة 1964.

® د. أمين الخولي:

- البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، القاهرة، 1931.

® جابر بن حيان:

- مختار رسائل جابر بن حيان

تحقيق: بول كراوس، القاهرة 1354 هـ.

® الجرجاني- عبد القاهر:

- كتاب اسرار البلاغة.

تحقيق: هلموت ريتز، مطبعة المعارف، استانبول 1954.

الجرجاني- علي بن محمد الحسيني:

- كتاب التعريفات، القاهرة 1938.
- د. جعفر آل ياسين:
 - المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب، ط. ثانية، بيروت 1980
 - ابن سينا والمبادئ الاولى، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، 1963
 - فيلسوفان رائدان، بيروت 1980.
 - فلاسفة يونانيون: من طاليس الى سocrates، ط. ثانية، بيروت 1975.
- د. جميل صليبا:
 - المعجم الفلسفي، بيروت 1978.
- الساوي- عمر بن سهlan:
 - كتاب البصائر النصيرية في علم المنطق، القاهرة 1898.
- شهاب الدين السهوروبي:
 - كتاب حكمة الاشراق.
 - كتاب حكمة الاشراق.
- تحقيق: هنري كوربان، باريس 1952.
- د. عادل فاخوري:
 - منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث بيروت 1980.
- د. علي سامي النشار:
 - المنطق الصوري، القاهرة 1955.
- الفارابي- ابو نصر.
- كتاب احصاء العلوم

- تحقيق: الدكتور عثمان أمين، ط الثانية، القاهرة 1948.
- شرح كتاب ارسسطو طاليس في العبرة.
- تحقيق: ولهم كوشيس اليسوسي وستانلي مارو اليسوسي، بيروت 1971.
- فرفوريوس الصوري:
- كتاب ايساغوجي (المدخل):
- تحقيق: الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة 1954.
- قدامة بن جعفر:
- كتاب نقد الشعر
- تحقيق: س.أ. بونيباكر، لابن، 1956.
- مجمع اللغة العربي بمصر:
- المعجم الفلسفى (تصدير الدكتور ابراهيم مذكور رئيس المجمع) القاهرة 1979.
- مؤلف مجهول:
- منتخب صوان الحكمة (صوان الحكمة يُنسب إلى أبي سليمان السجستاني).
- تحقيق: د.م. دلوب. منشورات موتن، باريس 1979.
- يوسف كرم:
- تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة 1946.
- المعجم الفلسفى (بالاشراك)، القاهرة 1971.

3 - فهرس الأعلام والأسماء

- ابراهيم مذكر: 36، 160.
أبلت: 54.
- ابن سينا: 15، 16، 33، 31، 30، 28، 27، 25، 23، 19، 16،
، 34، 50، 49، 48، 47، 46، 44، 43، 41، 40، 38، 37، 36، 35
، 76، 73، 72، 69، 68، 67، 66، 65، 63، 58، 53، 52، 51
، 96، 93، 92، 91، 90، 89، 88، 86، 85، 82، 81، 79، 78
، 111، 110، 107، 106، 105، 104، 102، 101، 98، 97
، 144، 138، 129، 125، 121، 119، 117، 115، 114، 112
، 170، 169، 168، 167، 162، 160، 156، 153، 152، 148
، 174، 173، 172.
- ابو البركات البغدادي: 16.
- ابو عثمان الدمشقي: 33.
- اخوان الصفا: 28.
- ارسطوطاليس: 33، 35، 53، 54، 67، 68، 75، 76، 89، 92،
، 100، 119، 127، 152، 160، 162، 177.
- الاسكندر الافروديسي: 20.
- الاغريق: 19.
- افلاطون: 127، 148، 149، 150.
- اوبرفج: 86.
- باريس: 69.
- باسكال: 44.

- بغداد: 68، 69.
 التوحيدية (ابو حيان): 29.
 ثاوفراستس: 93.
 جابر بن حيان: 28.
 جالينوس: 92.
 جون ستورات مل: 97.
 جيته: 177.
 الحبشي: 49.
 خالد: 37.
 الرائد الأول: (انظر ارسطوطاليس).
 الرازي- ابو بكر: 28.
 الزنوج: 98.
 زيد: 37، 46، 48، 62، 65، 168، 169.
 السريانية: 33
 سنبليقيوس: 20
 السهوروبي- شهاب الدين: 31، 55، 85.
 الشمس: 39.
 الشيخ الرئيس: 67، 80، 125، 153، 178.
 صاحب المنطق (= ارسطوطاليس): 20، 21، 35، 53، 75، 89.
 طومسن: 86.
 عبد الرحمن بدبو: 167، 168.
 عبد الرضا صادق: 17.
 عبد القاهر الجرجاني: 161.

عمره: 37، 46.

العنقاء: 102.

الغزالى: 28.

الفارابي: أبو نصر: 7، 24، 26، 27، 162.

فرفوريوس الصورى: 33، 40، 51.

فرنسيس بيكون: 97.

قدامة بن جعفر: 161.

كريساريوس (الرومى): 33.

الكندي: 28.

كينز: 86، 89.

المأمون: 138.

المثلث: 58.

المعلم الاول: (انظر ارسطوطاليس).

المعلم الثاني: (انظر الفارابي).

مليسوس: 157.

النوشجاني: 30.

هرقلطيتس: 151.

يوسف كرم: 92.

اليونان: 20.

اليونانيون: 23.

٤- فهرس المصطلحات باللغة الانكليزية

AbductLon	قياس احتمالي (قياس أباغوجي)
A bsoiute	المطلق (يقابل المضاف في المنطق)
Absoiute bremise	المقدمة المطلقة
Abstraction	التجريد
Absurdrdities	المحالات
Accident	العرض
AccidentaL	عرضي
Action	مقوله (الفعل)
Active intellect	عقل فعال
Active state	هيئه فعلية
Adequation	دلالة المطابقة (التكافؤ)
Affected qualities	الكيفيات الانفعالية
Affirmation	الايجاب (الإثبات)
Aiterity	الغیرية (في مقابل هوية)
Alternative proposition	قضية عنادية
Ambiguous	المتشبه
Amplifiant	الاستقراء الموسع
Analogy	التماثيل
Analogical Reasoning	قياس التمثيل (استدلال بالتمثيل)
Analogous	المماثل- النظير (حال اتحاد في

	(النوع)
Analysis	التحليل
Analytical Deduction	الاستنتاج التحليلي
Analytical Definition	التعريف التحليلي
Analytical Demonstration	البرهان التحليلي
Analytical judgment	الحكم التحليلي
Ancient logic	المنطق القديم
Antecedent	المقدم (مقابل التالي في الحدين)
Anterior	المتقدم (في المنطق)
Anteriority	التقدم (باختلاف درجاته) القبلية
Antithesis	نقض الدعوى (طريقة في الجدل)
Apagage	القياس الأباغوجي (كبراهم يقينية وصغراه ظنية)
Apodiction proposition	قضية ضرورية
Aappreciation	التقدير (ادراك الشيء بدون حكم)
Arabic logic	المنطق العربي
Argument	الحجة (الدليل)
Aargumentation	الحجاج (المحاجة)
Argumentum ex concessso	حجة المسلمات
Aristotelian dialectic	الجدل الارسطوطالي
Aristotelian logic	المنطق الارسطوطالي

Aristotelianism	الارسطو طالية (المدرسة)
Article	الفاصلة (في الشعر)
Ascedant dialectic	الجدل الصاعد
Assent	التصديق
Assertion	إثبات (حكم جازم)
Assimilation	التمثيل (التمثيل)
Astrology	علم النجوم
Asyllogistics	الأقياسات
Atom	الجوهر الفرد
Atomism	مذهب الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ)
Attribute	المحمول
Attribution	الحمل الذاتي
Attributive proposition	القضية الحملية
Avicennian dialectic	الجدل السينوي
Axioms	البديهيات
Axiomatic	بديهي
Barbara	رمز للضرب الأول من الشكل الأول من القياس
Barbari	ضرب مجزوء النتيجة من الضرب الأول للشكل الأول
Bbaralipton	ضرب غير مباشر من ضروب

الشكل الأول	
Baroco	رمز للضرب الرابع من الشكل الأول
Being	أليس
Being for itself	الموجود لذاته
Being in itself	الموجود بذاته
Being of Reason	الموجود المنطقي
Belief	الاعتقاد (حكم ذهني مقابل للشكك)
Category	المقولية
Categorical	حملي
Categorical proposition	القضية الحملية
Categorical syllogism	القياس الحملبي (الاقترانى)
Celarent	الضرب الثاني من الشكل الأول من القياس
Celaro	الضرب الثاني من الشكل الأول مجزء النتيجة
Certitude	اليقين
Cesare	رمز للضرب الأول من الشكل الثاني للقياس
Cesaro	رمز للضرب الأول من الشكل الثاني مجزء النتيجة
Circle	الدّور

Classes	الأصناف (الأنواع المقيدة)
Class name	الحد الكلّي (الفئة)
Classes of propositions	أصناف القضايا
Coexistence	اجتماع المعيبة
Cognition	المعرفة (مطلق العلم)
Collective	غير مستغرق (في المنطق)
Comedy	فن الملاهي (الملاهي في لغة ابن سينا)
Commentators	الشراح
Common accident	العرض العام
Common term	الحد العام
Commonplace topic	المواضيع الجدلية
Comparative proposition	القضية المقارنة
Compound proposition	القضية المركبة (الجزئية)
Complex term	لفظ مركب
Compound	مؤلف
Comprehension	مفهوم
Concept	التصور
Conclusion	النتيجة (اللازم الذي ينتهي إليه القياس)
Conditional syllogism	القياس الشرطي
Conjunction	الرباط (في الشعر)

Conjunction proposition	قضية معطوفة
Conjunction syllogism	القياس الاقترانى
Connotation	المفهوم
Connotative definition	التعریف بطريق المفهوم
Consequent	لازم (التالي)
Consistency	الاتساق المنطقي (ضد التناقض)
Content	المضمون
Contingency	الإمكان - الحدوث
Contradiction	التناقض
Contradicities	النقيضان
Contradictory	المتناقض
Contrary terms	الحدود المتنضادة
Contrast	التضاد
Contraries	الضدان
Contraposition	عكس النقين
Contrast	المفاجأة (طريقة تستعمل في المأساة)
Convention	المواضعة (ما تعارف عليه الناس)
Converse	العكس المستوي
Conversion	العكس (ضرب من الاستدلال المباشر)
Conversion of accident	العكس بالعرض

Conversion of syllogism	عكس القياس
Conviction	الاقناع (حكم ذهني لا يقبل التشكيك)
Copula	رابطة (في القضية الثلاثية)
Copulative	القضية متعددة الموضوع
Correlation	الترابط (تقابل الحدين في المنطق)
Correlation of co-efficient	معامل الترابط
Correlative variable	المتغير المتضارف
Correspondence	المطابقة (علاقة منطقية)
Corrollary	لازمة منطقية
Curriculum	المنهاج
Darapti	الضرب الأول من الشكل الثالث من القياس
Darii	الضرب الثالث من الشكل الاول من القياس
Data	المعطيات الأولية
Data of experience	التجارب
Deduction	الاستنتاج (الاستبطاط)
Defect	النقص
Defined proposition	القضية المحصورة
Definies	المعرف
Definition	التعريف - الحدّ

Definition by Illustration	التعريف بطريق التمثيل
Defenition by imitation	التعريف بالمحاكاة
Degrees of denotation	مراتب الدلالة
Demonstration	البرهان
Demonstrative syllogism	القياس البرهانى
Denotation	الما صدق (بالنسبة للفظ)
Denotation of logic	دلالة الحد في المنطق
Descendant dialectic	الجدل النازل (الهابط)
Description	الرسم
Determination	التعيين
Dialectical attributions	المحمولات الجدلية
Dialectical question	المسألة الجدلية
Diaiectical syllogism	القياس الجدلی
Diallelus	برهان دوري
Dialogue	الحوار
Dichotomy	القسمة الثانية
Dictum de onni	المقول على كثرين
Didactics	التعليم
Difference	الفصل (من الكليات الخمس)
Differentia of substance	فصول الجواهر

Dilemma	قياس الاحراج
Dimaris	الضرب الثالث من الشكل الرابع من القياس
Disamis	الضرب الثاني من الشكل الثالث من القياس
Discursive	استدلالي (نظري)
Disjunction	الاستثناء
Disparates	المبابيات
Distribution of Terms	استغراق الحدود
Diverse	مغاير
Division	التقسيم (في المنطق)
Duration	الديمومة
Effect	المعلول
Empirical premises	المقدمات التجريبية
Entelechy	كمال أول
Enthymeme	قياس المضمر
Enumeration	العد (بالنسبة للاستقراء)
Enunciation	المنطق (تعبير لفظي عن القضية)
Epicheirema	قياس المشهورات (القياس الخطابي)
Episodes	الجوقات (الفينات الداخلية)
Epistemology	نظرية المعرفة (نظرية العلوم عند الفرنسيين)

Episyllogism	القياس اللاحق
Equality	المساواة
Equipollency	التعادل (بين القضيتين)
Equivalency	التكافؤ (تساوي الحدود المنطقية)
Equivocal Term	لفظ مشكك
Equivocally	باشتراك الاسم
Eristic	التحذق المموه (في الجدل)
Error	الضلال (اعم من الخطأ)
Essence	الذات (يقابل العرض)
Estimation	الوهم
Evidences	البيانات
Exceptional Syllogism	القياس الاستثنائي
Excluded (Middle Term)	الثالث المرفوع
Exode	المخرج (بالنسبة للمأساة الشعرية)
Expression	التعبير
External Deliberation	النطق الخارجي
Extrinsic	ظاهري (لا يدخل في ماهية الشيء)
Faculty	الملكة
Faculty of Representation	قوة الخيال
Fallacy of Equivocation	مغالطة التداخل اللغطي في المعنى
Fallacies	المغالطات

False	باطل
Falsehood	الكذب
Fault	الخطأ
Felapton	الضرب الرابع من الشكل الأول من القياس
Ferison	الضرب السادس من الشكل الثالث من القياس
Fesapo	الضرب الرابع من الشكل الرابع من القياس
Festino	الضرب الثالث من الشكل الثاني من القياس
Figure	الشكل (بالنسبة للمنطق)
First Mood	الضرب الأول
First philosophy	الفلسفة الأولى
Formal Cognition	المعرفة الصورية
Formal Deduction	الاستنتاج الصوري
Formal Logic	المنطق الصوري
Formula	الصيغة (بالنسبة لبناء العبارة)
Fresison	الضرب الخامس من الشكل الرابع من القياس
Function	دالة (في المنطق الرياضي)
Generalization	التعليم

Genesis	التكوين
Genus	الجنس
Habitus	الملاكة
Homologous	المماثل
Homonym Term	لفظ مشترك
Humanity	الإنسانية
Hyle	هيولي (مادة)
Hypothesis	الفرضية
Hypothetical proposition	القضية الشرطية (المتعلقة)
Hypothetical syllogism	قياس استثنائي
Identity	الهوية
Identical	هو هو
Identical judgment	حكم ذاتي
Imagination	الخيال
Imitation	المحاكاة (في الشعر)
Immaterialism	اللامادية
Immediate Inference	الاستدلال المباشر
Immediate proposition	القضية المباشرة
Immobility	السكون (عدم الحركة)
Imperfect syllogism	القياس غير الكامل
Implication	دلالة التضمن
In actual	بالفعل

Incommensurable	غير المشترك (متناقض)
Incompatibility	التناقض (بين قضيتي في المنطق)
Incomplex Term	لفظ مفرد
Indefinite	اللامحدود
Indefinite proposition	قضية مهملة
Indeterminate	اللامتعين
Individual	فرد (شخص)
Individual Form	الصورة الجزئية
Individual of Species	أشخاص النوع
Induction	الاستقراء
Induction Method	المنهج الاستقرائي
Inductive Syllogism	القياس الاستقرائي
Infima Species	نوع الأنواع
Infinite	اللامتناهي
Infinity	اللانهائية
Inherence	دلالة النزوم
of proposition Inherence	الاستغراق (في قضيّا التلازم)
Inherent	مستغرق
Inseparable Accident	العرض اللازم
Instant	الآن
Intellect	العقل
Intellection	التعقل

Intellectual	عقلي
IntelligibLes	المعقولات (مقابل المحسوسات)
Intension	المفهوم (مقابل الما صدق)
Internal Deliberation	النطق الداخلي
Intuition	الحدس (العيان العقلي)
Isagage	المدخل (في الكليات الخمس)
Judgment	الحكم (في المنطق)
Justice	العدالة
Late Commentators	الشراح المتأخرون
Law of absorption	قانون الاستغراق
Lemma proposition	قضية مفروضة
Lexical Definition	التعريف المعجمي (القاموسي)
Locution	القول (في الشعر)
Logic	المنطق (علم)
Logic of propositions	منطق القضايا
Logical addition	الاضافة المنطقية
Logical Analysis	التحليل المنطقي
Logical Genus	الجنس المنطقي
Logical Moods	الأرب أو الأشكال المنطقية
Logical Necessity	الضرورة المنطقية (يقتضيها مبدأ عدم التناقض).
Logic of probability	منطق الاحتمال

Logical product	حاصل الضرب المنطقي
Logical Relatons	العلاقات المنطقية
Logical Simultaneity	المعيّة المنطقية
Logical sum	حاصل الجمع المنطقي (استعمال أداة ((أو)) عند ابن سينا)
Logician of port Royal	مناطقة بور رویال
Logicism	المنطقية (نزعة)
Logistic	المنطق الرياضي
Major premiss (premise)	المقدمة الكبرى
Major Term	الحد الأكبر
Many questions	جمع المسائل (صورة من صور المغالطة)
Mathematics	التعليميات (الرياضيات)
Matter of syllogism	مادة القياس
Maximum Limit	الحد الأعلى
Means	أوساط (في المنطق)
Mediation	التوسط
Metalogic	ما بعد المنطق
Metaphore	المجاز أو التأدي (في الشعر)
Metaphysics	ما بعد الطبيعة (ميتابيزيقا)
Method of concomitant variations	طريقة المتغيرات المساوية في الاستقراء

Methodology	مناهج البحث
Metrique	الوزن (في الشعر)
Middle Term	الحد الأوسط
Mimetism	المحاكاة (في الطبيعة)
Minor premiss	المقدمة الصغرى
Minor Term	الحد الأصغر
Modal proposition	القضية الموجهة (قياس ذو وجهة)
Modalities	الجهات (في المنطق)
Molecular	جزيئي
Molecule	جزئي
Monism	الواحدية
Multiplication	الضرب (في المنطق)
Mutually Abstraction	المتمانعان (في المنطق)
Myth	اسطورة (خرافة في لغة ابن سينا)
Necessity	الضرورة
Negates	المعدولات
Negation	السلب
Negative	السالب
Negative Term proposition	القضية المعدلة
Nominal definition	الحد الأسمى (اللفظي)
Nominalism	الأسمية
Non- Being	ليس (مقابل أليس)

Non-modal proposition	القضية المطلقة
Nothing	المعدوم
Noumenon	الشيء في ذاته
Objection	محاولة البرهنة على بطلان قضية ما
Obverse	المنقوض
Obversion	نقض المحمول
One common position	مشترك في الوضع
Opinion	الظن (اعتقاد راجح)
Opposed to each other	المتعاندان
Opposition	تقابل القضايا (تقابل الحدود)
Organon	الآلية (كتاب المنطق الارسطوطي)
Ostensive	المباشر
Panlogism	المنطقية المطلقة
Paradox	مفارة (قضية مخالفة للرأي العام)
Paralogism	اغلوطة (استدلال خاطئ في البرهان)
Participations	المشاركات
Parti-partial	قضية جزئية (المحمول منفصل عن الموضوع)
Particular Affirmative proposition	القضية الجزئية الموجبة
Particular Negative	القضية الجزئية السالبة

ProPosition	
Passion	الانفعال (مقوله)
Passive Qualities	الكيفيات الانفعالية
Peupetie	التحول أو الأداة (في المأساة الشعرية)
Perfect syllogism	القياس الكامل
Peripatetic	المشائي
Pettio principii	المصادر على المطلوب
Philodoxy	التفاسف
Place	الأين (مقوله)
Platonic Dialectic	الجدل الافتلاطوني
Poetics	علم الشعر
Poetical syllogism	القياس الشعري
Polemic	جدلي
Polysemy	الاشتراك اللغوي في المعنى لكلمة واحدة
Polysyllogism	القياس المركب
Position	الوضع (مقوله)
Possession	الملك (مقوله)
Posterior Analytics	التحليلات الثانية
Postpredicaments	المتقابلات (ما بعد المقولات)
	وهي على الوجه التالي:
(A) oppositio	التقابل

(B) prius	التقدم
(C) simul	المعية
(D) motus	الحركة أو التغيير
(E) habere	الملك
Postulate	مسلمّة (قضية ليست بديهية بذاتها)
Predicables	الكليات الخمس
Predictable Term	حد المحمول
Predicate	المحمول
Predication	الحمل
Predicative	حملّي (ما يناسب إلى موضوع)
Prelogic	سابق على المنطق (ما قبل المنطق)
Presuppositions	المسلمات (التقريرات بلغة ابن سينا)
Primacy	الأولوية
Primary	أولي
Primary Qualities	كيفيات أولية
Primary substances	الجواهر الأولى
Primitive proposition	قضية أولية
Prior Analytics	التحليلات الأولى
Peinciple of contradiction	مبدأ التناقض
Principles of Logic	مبادئ المنطق
Privation	العدم (بدلة اضافية)

Privative proposition	قضية عدمية
Probability Calcuius	حساب الاحتمال
Probable Syllogism	قياس جدلی
Problematic proposition	قضية احتمالية
Process of Opposition	طريقة التقابل
Progressive	متقدم (بالنسبة لقياس المركب)
Prolegomema	المقدمة
Prologue	المدخل (بالنسبة للمأساة في الشعر)
Proof	الدليل
Proper	الخاصة (من الكليات الخمس)
Proposition Quadripartite	قضية رباعية
Proposition tripartite	قضية ثلاثة
Proximate Genus	الجنس القريب
Quadrivium	علوم الأولي (الحساب - الهندسة - الموسيقى - الفلك)
Quality	الكيف
Qualities of quantum	الكيفيات الكمية
Quantification of predicate	كم المحمول
Quantity (continuous)	الكم المتصل
Quantity (discontinuous)	الكم المنفصل
Quantiative	الكمي

Quiddity	الماهية
Quotient	الحاصل (مرادف للموجود عند ابن سينا)
Ratio	علاقة
Rational concepts	المعقولات
Rational genus	الجنس العقلي
Real definition	الحد الحقيقي
Reasoning	تدليل عقلي
Reasoning by analogy	قياس النظير
Reductio ad absurdum	برهان الخلف
Relation	الاضافة (مقدمة)
Relational proposition	القضية الاضافية
Refutation	الإبطال - الدحض (غير الاعتراض)
Resolution	التحليل (في المنطق)
Rhetoric	الخطابة (كتاب ارسطوطاليس)
Rhythm	الايقاع (الشعري)
Semantics	علم المعاني ودلالة الالفاظ وتطورها
Sequences	التوالى
Sequent	التالى
Share common definition	امور مشتركة في حد واحد

Signification	الدلالة
Similarity	المشابهة
Similitude	المشاكلة
Simple conversion	العكس المستوي
Simple ignorance	جهل بسيط (عند اصحاب علم الكلام)
Simple proposition	قضية بسيطة
Simultaneity	المعية في الزمان
Singulards	المفردات (في المنطق)
Singular proposition	القضية المفردة
Singular term	الحد المفرد
Sophism	الحكمة المموهة (السفسطة)
Sophistical refutations	النقوض السفسطائية
Sophistical syllogism	القياس السوفسطائي (المغالطي)
Species	النوع
Specific	نوعي
Specific difference	الفصل النوعي
Stoicism	الرواقية
Stoicism logic	منطق الرواقية
Strophs	القرارات (بالنسبة لنوع معين من اللحن)
Subaltern proposition	القضيات المتداخلتان

Subalternes	تدخل بين كلية موجبة وجزئية موجبة
Subcontrary	القضية الداخلة تحت التضاد
Subject	الموضوع (مقابل المحمول)
Subordination	الاندراج (تدخل المحدود بعضها في بعض)
Aubstance	الجوهر (مفهوم)
Substantial form	صورة جوهرية
Substratum	الموضوع أو المدل
Summum genus	جنس الأجناس
Supposition	قضية غير قابلة للبرهان
Syllable	المقطع (في الشعر)
Syllogism	القياس
Symbolic Logic	المنطق الرمزي
Symmetry	التماثل
Synthesis	التركيب (مقابل التحليل)
Synthetical Deduction	الاستنتاج التركيبي
Synthetical Judgment	الحكم التركيبي
System	نسق (في المنطق)
Tautology	تحصيل حاصل (في المنطق)
Term	الحد
Terms of contradictories	الحدان المتناقضان

Theoretical	النظري
Theorem	قضية مبرهنة
Theory of Definition	نظرية التعريف
Theory of Relations	نظرية العلاقات
Thesis	الدعوى (وسيلة من وسائل الجدل)
This- ness	إنية
Third substances	الجواهر الثالث (عند ابن سينا)
Tiere exclu	الثالث المرفوع
To Be	أليس
Topics	المواضيع الجدلية
Tots- partial	قضية مسلوبة الموضوع عن بعض المحمول
Toto- total	قضية مسلوبة الموضوع عن المحمول كلياً
Traditional argument	الحججة النقالية
Tradition of Demostration	نقل البرهان
Traditional logic	المنطق التقليدي
Tragedy	فن المأساة (تراجيديا)
Transcendental	المفارق - المتعالي
Transitivity	قاعدة التعدي في الاصفات المنطقية
Ttrue opinion	الظن الصادق (الحق)
True philosophers	المحققون

Truism	قضية بيّنة
Truth- Function	دالة الصدق
Type	النمط (المنطقى)
Undemonstrables	اللامبرهنات
Understanding	الذهن (بدلاله الفهم)
Undivided	اللامنقسم (بالنسبة للقضايا)
Universal	كُلّي (مقابل جزئي في القضايا والاحكام)
Universal affirmative proposition	القضية الكلية الموجبة
Universal Negative proposition	القضية الكلية السالبة
Univocality	التواءط
Univocal Term	لفظ متواطىء
Valid Inference	الاستدلال المنتج
Variable	متغير في الدالة
Variables	المتغيرات (في المنطق)
Veracity	الصدق (بالنسبة للقضية الخبرية)
Verbal	لفظي
Vicious Circle	الدّور الفاسد
Virtual	الوجود الممكّن
Ways of Verification	طرائق التحقيق
When	متى (مقوله)
Why- ness	اللّمية

من كتب المؤلف

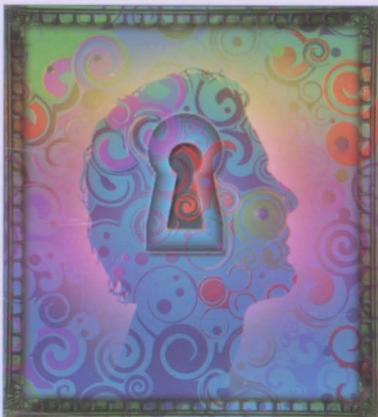
- ابن سينا وفلسفته الطبيعية... جامعة اكسفورد 1962.
 - فلاسفة يونانيون.... بغداد 1971- بيروت 1975
 - مؤلفات الفارابي (بالاشتراك) بغداد 1975
 - المدخل الى الفكر الفلسفى عند العرب بغداد 1978 - بيروت 1980
 - فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي... بيروت 1980
 - الفارابي: تحصيل السعادة (دراسة وتحقيق)... بيروت 1981
 - المنطق الـ سينوى..... بيـ روت 1983

المرکز الإسلامي التشاركي
مكتبة مساجدة آية الله العظيم
السيد محمد حسين فضل الله العاملة
الرقم : ٦٤

رقم الایداع في دار الكتب والوثائق ييفداد 537 لسنة 2012

المنطق السينيوي

عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا



المركز العلمي العراقي
بغداد
البريد الإلكتروني
sci.studies@yahoo.com

Email: iraqsms@gmail.com
iraqsms@ymail.com
www.daralbasaer.com

مفهوم القياس إنه ضرب من الاستدلال الاستنباطي علاقة منطق القضايا بالدراسات المنطقية المعاصرة الموقف من القياس عند القدماء والمحدثين نقد السهروردي لأضراب القياس. نظرية القياس السينيوي معرفة صادقة يقينية الأخذ بدلالة الاستقراء الكامل المفارقة بين الاستقراء الكامل والاستقراء الناقص العلماء العرب أدركوا بعمق طبيعة التجربة في الاستقراء في بناء المعرفة التجريبية.

القياس يمثل عملية عقلية خالصة القياس يتضمن مقدمتين وحداً ونتيجة رأي مناطقة بوررويال في القياس المنطق الاستدلالي يعتمد الحد الأوسط بالضرورة طبيعة هذا الحد علاقة هذه بالمقدمتين الكبرى والصغرى صفة هذه العلاقة: أهي صلة (ما صدق) أو صلة مفهوم؟ البناء الشكلي لمقدمات القياس السينيوي والمنطقة العرب اختلاف هذا الترتيب عن التنظيم عند ارسطوطاليس رأي الاستاذ كينز حول المشكلة.