ذخائر العرب

٢٢

الإشارات والتنبيهات

لأبي علي بن سينا

مع شرح

نصير الدين الطوسي

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

رئيس قسم العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر (سابقا)

القسم الأول

الطبعة الثالثة

دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

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

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

ما كل ما يتمنى المرء يدركه تأتى الرياح بما لايشتهى السفن

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

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

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

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

إخراج الكتب

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مقارنة بالفكر الذى يقال إن الفلسفة الإسلامية صدرت عنه .

ومقارنة بالفكر الذى يقال إنه صدر عنها .

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

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

المستشرقون والثقافة العربية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وإذا ساغ فى العام من العلوم أن يأخذ هذا الفريق من الناس عن ذاك الفريق .

حسب التفوق والسبق . فليس يجوز فى الخاص منها إلا أن يأخذ الدخيل عن الأصيل ، والأجنبى عن غير الأجنبى .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أرسطو والمنطق

أصبح أرسطو فى عصرنا الراهن هدفاً للنقد الجرىء المرير .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

و Russell يعتبر نظرية القياس الأرسطية ، فى قمة الفكر الأرسطى كله فيقول :

[نعم قد كان له تأثير عظيم فى مختلف نواحى الفكر ، لكن تأثيره كان على أشده فى المنطق [٢]] [وأهم عمل لأرسطو فى المنطق هو مذهبه فى القياس [٣]] .

وقد شغل القياس الأرسطى الباحثين من نواح عدة :

فمن ناحية : هل هو النموذج الوحيد للتفكير السليم؟

ومن ناحية ثانية : هل هو خال من العيوب ؟

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

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

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

هل القياس الأرسطى هو النموذج الوحيد للتفكير

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

---

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

(٣) ص ٢٢٤

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

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

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

وإذن فالكربون ليس قادراً على التأثير المغناطيسى القوى .

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

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

ويمكن الرمز له بما يأتى :

لا « لا ــ و » ــ « ك »

و لا « ص » ــ « و »

∴ لا « ص » ــ « ك » .

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

(١) لا ــ و

(٢) ك

(٣) ص

(٤) و

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

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

كل « ص » ــ « لا ــ و »

وعندئذ يكون الاستدلال كما يأتى :

لا « لا — و » — « ك »

كل « ص » — « لا — و »

∴ لا « ص » — « ك »

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

كل « و » — « ك »

كل « ص » — « و »

∴ كل « ص » — « ك »

يصبح بواسطة نقض المحمول فى المقدمتين كما يأتى :

لا « و » — « لا — ك »

لا « ص » — « لا — و »

∴ لا « ص » — « لا — ك »

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

وإذن فليست هى بالصورة القياسية .

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

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

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

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

١ — « ا ليست ب »

٢ ــ « ما ليس ب لا يكون حـ »

إذن « ا ليست حـ »

ثم يمضى « برادلى » فى حديثه فيقول :

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

لأن ذلك الاعتراض لا يدل :

على أن المقدمتين ليستا سالبتين .

ولايدل على أنى قد أخفقت فى الوصول إلى نتيجة » .

والخلاصة التى نريد نحن أن ننتهى بقارئنا إليها هى :

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

لكن تجاوز هذا الشرط ممكن .

وعندئذ يجوز أن نصل إلى نتائج سليمة من مقدمات سالبة .

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

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

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

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

[نقطة الخلاف الرئيسية هى :

---

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

(٢) ص ٢٢٢ المنطق الوضعى .

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

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

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

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

ب أكبر من حـ

ا أكبر من ب

∴ ا أكبر من حـ

ويعلق الدكتور زكى محمود على هذا المقال بقوله :

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

١ — ب ٢ — أكبر من حـ

٣ — ا ٤ — أكبر من ب[1]]

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

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

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

وأما عن سالبتين ففيه نظر سيشرح لك]

---

(١) المنطق الوضعى ص ٢٢١ .

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

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

[إشارة : إلى قياس المساواة :

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

[ج] مساوٍ لـ [ب]

و [ب] مساوٍ لـ [ا]

ف [ج] مساوٍ لـ [ا]

فقد أسقط منه أن مساوى المساوى ، مساوٍ .

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

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

* * *

هل القياس الأرسطى خال من العيوب ؟

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

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

فى كتابه « المنطق الوضعى »[١] :

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

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

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

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

وفى هذا النص ادعا آت :

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

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

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

وأما بالنسبة للأمر الثانى ، فهنالك مآخذ :

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

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

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

---

(١) ص ٢١٣ .

(٢) ص ٢١٩ .

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

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

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

ا تساوى ب ، ب تساوى حـ ∴ ا تساوى حـ

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

ا قبل ب ، ب قبل حـ ∴ ا قبل حـ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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