منطق الشفاء لابن سينا

بقلم :
الدكتور احمد فؤاد الأهواني
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب – جامعة القاهرة

١ — السيرة

أبو على الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ — ٤٢٨ هجرية) الشيخ الرئيس ، ذائع الصيت ، غزير التأليف ، عميق الفكر ، موسوعى المعرفة ، طبيب وفيلسوف . أبوه من أسرة متوسطة من بلخ ، وانتقل إلى بخارى فى أيام الأمير نوح بن منصور . تعلم فى بخارى القراءة والكتابة والنحو والعربية والأدب وختم القرآن وهو ابن عشر سنين . أخذ الفقه على إسماعيل الزاهد ، والحساب على محمود المسّاح البقال ، والفلسفة والمنطق على الناتلى المتفلسف ، وحصّل ما عنده وتفوق عليه . سمع نظرية النفس والعقل من أحد دعـاة الإسماعيلية كان يلقنها لأبيه وأخيه ، فلم يقبل هذه النظرية . شرع يدرس بعد ذلك بنفسه على نفسه ، يحفظ الكتب ، ويقلب فيها الرأى ، وينعم النظر ، ساهراً الليالى الطوال على ضوء السراج . تعلم الطب وباشر العلاج شاباً ، وعالج الأمير نوح بن منصور فكافأه بأن أطلعه على مكتبته الواسعة ، فحفظ ما فيها من كتب . دفعه الطموح إلى الانتقال عن بخارى إلى جرجان يقصد الأمير قابوس طمعاً فى السلطة ، ولكن قابوس حبس وتوفى . وفى جرجان اتصل به أبو عبيد الجوزجانى ، تلميذه ، وكاتب سيرته ، وناشر كتبه ، وملازمه حتى وفاته .

تحققت أحلامه السياسية عقب اتصاله بشمس الدولة بن بويه ، حيث أصبح وزيراً ست سنوات ، تعرض فى آخرها لشغب الجند ، وحبس ، ثم أعيد للوزارة مرة أخرى . واتصل بعد ذلك بعلاء الدولة فى أصفهان ، وظل فى صحبة علاء الدولة إلى أن توفى عام ٤٢٨ هجرية فى همذان .

وعلى الرغم من مشاغله السياسية لم ينقطع عن التأليف والتدريس . له كتب كثيرة أعظمها القانون فى الطب ، والشفاء فى الفلسفة . تُرجم القانون إلى اللاتينية وظل يدرس فى جامعات أوروبا حتى القرن الثامن عشر ، كما تُرجم كثير من أجزاء الشفاء . وله فى الفلسفة رسائل كثيرة معظمها مطبوع ، مثل رسالة الطير ، والعشق ، وكتب أخرى فلسفية كالنجاة وهو مختصر الشفاء ، والإشارات .

٢ — كتاب الشفاء

الشفاء موسوعة كبرى فى الفلسفة ، مقسم أربعة أقسام كبرى : المنطق ، والطبيعيات ، والرياضيات ، والإلهيات ؛ وكل قسم منها يسمى « جملة » ، وتحت كل جملة « فن » . وتحت كل فن عدة مقالات ، وتحت كل مقالة عدة فصول . الجملة الأولى فى المنطق تسعة فنون : المدخل ، المقولات ، العبارة ، القياس ، البرهان ، الجدل ، السفسطة ، الخطابة ، الشعر .

الجملة الثانية : الطبيعيات ؛ وهى ثمانى فنون : السماع الطبيعى ، السماء والعالم ، الكون والفساد ، الأفعال والانفعالات ، المعادن والآثار العلوية ، كتاب النفس ، النبات ، الحيوان .

الجملة الثالثة : العلم الرياضى ، أربعة فنون : الهندسة ، الحساب ، الموسيقى ، علم الهيئة .

الجملة الرابعة : الإلهيات .

استغرق تأليف هذا الكتاب زمناً طويلا ، زهاء عشر سنوات ، بدأه وهو فى الأربعين وأتمه فى الخمسين ؛ شرع يؤلفه فى همدان وأنجزه فى أصفهان ، تحت ظروف غير مواتية من تصريف شئون الوزارة نهاراً ، واضطراره إلى الاختفاء فى دار أبى غالب العطار عقب وفاة شمس الدولة ، وفى دار العلوى بعد الإفراج عنه من قلعة فردجان سنة ٤١٣ هجرية .

والجوزجانى هو الذى طلب من ابن سينا شرح كتب أرسطوطاليس ، فرأى الشيخ أن يؤلف كتاباً يحذو فيه حذو أرسطو دون أن يكون شرحاً . وسمى الكتاب بالشفاء ، فكان عبارة عما حصله ابن سينا من علوم الفلسفة مما جاء فى كتب القدماء ، مضيفاً إلى ذلك ما حصله بنظره وأدركه بفكره ، وخصوصاً فى علم الطبيعة وما بعدها ، وفى علم المنطق . والكتاب على الجملة يحاذى فيه ترتيب أرسطو ، اللهم إلا فى بعض مواضع لم يستطع « محاذاة تصنيف المؤتم به فى هذه الصناعة وتذاكيره » . ويبدو أن سبب ذلك يرجع إلى أن ابن سينا كان يملى الشفاء فى الأغلب دون « رجوع إلى كتاب يحضره ، وإنما اعتمد طبعه فقط » . بدأ بالطبيعيات وهو وزير ، وكان يجتمع كل ليلة فى داره طلبة العلم فيقرأ الجوزجانى من الشفاء نوبة ، ويقرأ غيره من القانون نوبة . قال الجوزجانى فى سيرة الشيخ : « وأقام فى دار أبى غالب العطار متوارياً ، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء . فاستحضر أبا غالب ، وطلب منه الكاغد والمحبر فأحضرهما ، وكتب الشيخ فى قرب عشرين جزءاً مقدار الثمن رءوس المسائل ، وبقى فيه يومين حتى كتب رءوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وظهر قلبه . ثم ترك تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد ، فكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة. وأتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ، ما خلا كتاب الحيوان . وابتدأ بالمنطق ، وكتب جزءاً منه » .

واشتغل بتصنيف المنطق بعد ذلك مرتين ، مرة بدار العلوى فى همدان ، ومرة أخرى بأصفهان حيث أتمه .

وقد وصف الشيخ منهجه فى خطبة الشفاء ، فقال إنه اجتهد فى اختصار الألفاظ جداً ، ومجانبة التكرار أصلا ، وعدم التطويل فى مناقضة مذاهب جلية البطلان ، وأنه « لا يوجد فى كتب القدماء شىء يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا » . فهذا منهج عام للشفاء . أما بالنسبة للمنطق ، فقد سلك طريقين ، الأول عدم خلط المنطق بأشياء غير منطقية من الفلسفة الأولى ، والثانى مراعاة ترتيب كتب صاحب المنطق .

وقد طبع الطبيعيات والإلهيات من الشفاء بطهران طبع حجر سنة ١٣٠٣ هجرية . وبمناسبة الذكرى الألفية على مولد الشيخ الرئيس ، شكلت لجنة بالقاهرة

لطبع الشفاء محققاً على مخطوطاته الموجودة تحقيقاً علمياً، وبدأت بالمنطق ، وطبع منه حتى الآن : المدخل ، المقولات ، القياس ، البرهان ، الجدل ، السفسطة ، الخطابة . ولم يبق إلا العبارة والشعر . وبذلك أصبح من الممكن الحديث عن منطق الشفاء فى ضوء المطبوع .

٣ — منطق الشفاء

ذكرنا من قبل الكتب المنطقية التسعة ، وذكرنا قول ابن سينا فى خطبة الشفاء : « ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق ، وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق » : وصاحب المنطق هو أرسطو . ولكننا نعرف ، وكذلك كان ابن سينا يعرف أن أول هذه الكتب وهو المدخل — والمسمى باليونانيـــة إيساغوجى — لم يكن من تأليف صاحب المنطق ، بل من عمل فرفريوس الصورى ، تلميذ أفلوطين ، والذى عاش فى القرن الثالث بعد الميلاد . ولم يكن أرسطو يعد الخطابة ولا الشعر من الكتب المنطقية ، فالشعر بوجه خاص من التآليف الفنية . والشراح السريان من النصارى هم الذين أضافوا هذين الكتابين ، الخطابة والشعر إلى المنطق ، لأن عنايتهم كانت متجهة إلى صور البرهنة ، فمنها يقينية تلتمس فى القياس والبرهان، ومنها جدلية أو سوفسطائية ، ومنها خطابية أو شعرية . وورث العرب هذا الاتجاه منذ عصر الترجمة وجروا عليه . والحق أن منطق أرسطو يبدأ بالمقولات وينتهى بالسفسطة ، فهو بذلك ستة كتب . غير أن المأثور فى الواقع عند العرب أن الكتب المنطقية الأساسية أربعة ، تنتهى بالبرهان ، لأنه الغاية من صناعة المنطق . وقديماً طُعن على الكندى لأنه لم يعرف من المنطق إلا القياس ، ولم يتقن العلم بالبرهان . والقياس والبرهان فى اصطلاح أرسطو هما التحليلات الأولى والتحليلات الثانية . ولذلك قيل إن المنطق هو صناعة التحليل ، والتركيب ، باعتبار أن القياس عند العرب هو التحليل ، وأن البرهان هو التركيب . ولم يغب هذا المعنى عن ابن سينا ، فقال : « وقد جرت العادة بأن يسمى تعليم القياس علم التحليل » . (الشفاء — القياس — ص ٨) .

وقد عرف العرب منطق أرسطو منذ عصر الترجمة بل قبل ذلك أيضاً ، وترجمت كتب أرسطو المنطقية أكثر من مرة ، ووضعت المصطلحات العربية المقابلة للمصطلح اليونانى ، وشرح هذا المنطق ، ونقلت شروح المفسرين القدماء ، واختلف فى فهم مشكلات المنطق منذ الكندى إلى الفارابى ومدرسة بغداد المنطقية ، حتى تبلبلت الأذهان . فلما بسط ابن سينا هذه المشاكل وعرض الرأى ومقابله ، انتهى إلى حلول أصبحت هى المأخوذ بها فيما بعد ، حتى ليمكن القول إن المنطق العربى استقر عند وضع معين منذ منطق الشفاء . وقد ظهر بعد قرن ونصف من وفاة الشيخ الرئيس زين الدين عمر بن سهلان الساوى ، فألف كتاب « البصائر النصيرية فى علم المنطق » ، عبارة عن تلخيص واف لمنطق الشفاء ، وهذا الكتاب حققه ونشره فى أوائل هذا القرن الأستاذ الإمام محمد عبده . وبهذه المناسبة نقول إن الساوى كان يتكسب من نسخ الشفاء ، وكان يأخذ على النسخة مائة دينار .

وإذا كان ابن سينا قد راعى محاذاة صاحب المنطق ، وحاول التوفيق بين المفسرين ، فليس معنى ذلك أنه مجرد مقلد للقدماء ، ملخص لآرائهم ، بل كانت له نظرات جديدة هى التى سنقف عندها .

٤ — آلة العلوم

قسم ابن سينا العلوم قسمين ، نظرية وعملية ، فالنظرية طبيعة ورياضة وما بعد الطبيعة ، والعملية أخلاق وتدبير منزل وسياسة . ولسنا نجد المنطق فى هذا التقسيم ، لأنه ليس علماً بل « آلة » لتحصيلها . كان ذلك رأى أرسطو ومفسريه وبخاصة الإسكندر الأفروديسى الذى سمى المنطق منذ عهده « أورجانون »

أما الرواقيون فقد جعلوا المنطق جزءاً من الفلسفة لا يتجزأ ، وشبهوا الفلسفة ببستان المنطق سوره ، والطبيعة شجره ، والأخلاق ثمره . وامتد هذا النقاش بين المشائية والرواقية إلى العرب ، وفصل ابن سينا فى كتاب الشفاء فى هذه القضية ، موفقاً بين الرأيين على أساس تعريف الفلسفة ، فاذا كان المنطق معرفة بجزء من الموجودات كان جزءاً من الفلسفة ، وإن كان معرفة تعين فى معرفة أخرى كان آلة . قال فى القياس من الشفاء (ص ١٠) : « قد كان سلف لك أن المنطق كيف يكون جزءاً للحكمة ، وكيف يكون آلة ؛ وأنه لا تناقض بين من يجعله جزءاً ومن يجعله آلة . فإنه إذا أخذ موضوع المنطق من حيث هو أحد الموجودات ، وكانت الفلسفة واقعة على ما هو علم بالموجودات كيف كانت ، كان المنطق جزءاً من الفلسفة . . . الخ » . نجد ذلك التوفيق فى كتابى «المدخل» و « القياس » ، ولكننا لا نكاد نمضى إلى كتاب « البرهان » حتى نرى ابن سينا يتجه اتجاهاً صريحاً نحو آلية المنطق فيقول (ص ٥٣) : « وإذا ذكرنا غرض الكتاب (يريد البرهان) وهو إفادة الطرق الموقعة للتصديق اليقينى والتصور الحقيقى ، فمنفعة الكتاب ظاهرة : وهو التوصل إلى العلوم اليقينية والتصورات الحقيقية النافعة لنا ، بل الضرورية لنا إذا شرعنا فى استعمال هذه الآلة التى هى المنطق ، وأخذنا نزن بميزانها العلوم النظرية والعملية معاً » . وهذا هو الرأى الذى استقر عليه ، كما نجده فى النجاة — وهو مختصر الشفاء — أو فى الإشارات المؤلف بعد الشفاء ، حيث يقول إن المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان : « آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فى فكره » الحق أن ابن سينا يجرى فى هذا الرأى مع ركب مناطقة العرب ، فالفارابى من قبل شبه قوانين المنطق بالموازين والمكاييل التى بها تمتحن المعقولات ، والغزالى من بعد يسمى المنطق معيار العلم ، وهو عنده علم الميزان .

وموضوع المنطق كما ورد فى النص المنقول سابقاً عن كتاب البرهان ، إما تصور أو تصديق . فالتصور إدراك المفرد ، مثل قولنا إنسان ، طائر ، فرس ، كتاب . والتصديق إدراك نسبة شىء إلى شىء ، مثل قولنا الإنسان حيوان ناطق ، وهذه النسبة قد تحتمل الصدق أو الكذب . والتصور الحقيقى ينتهى بنا إلى نظرية التعريف . والتصديق اليقينى يفضى إلى الحجة التى قد تكون قياساً أو استقراء أو تمثيلا أو غير ذلك : ولما كانت فطرة الإنسان غير كافية فى تحصيل التصور أو التصديق ، كان لا بد من قوانين صناعية نزن بها صواب الفكر أو خطأه ، ومن هنا كانت الحاجة إلى المنطق .

٥ — اللغة والفكر

رأينا أن موضوع المنطق التصور والتصديق ، وأن التصور إدراك « المعنى » المفرد ، غير أن المعنى لا ينفك أبداً من لفظ يكسوه ، فالمعنى واللفظ عملة واحدة ذات وجهين ، ولا غنى لأحدهما عن الآخر ، إذ كيف يمكن التعبير عن المعنى إلا فى ثوب من الألفاظ : ونحن نعلم أن مناقشات حادة جرت بين اللغويين والمناطقة نصر كل فريق منهما علمه وفنه ، وحفظ لنا التوحيدى فى مقابساته طرفاً منها . ويبدو أن ابن سينا كان مطلعاً على هذه المناظرات ، ووقعت له بالفعل حادثة بينه وبين أبى منصور الجبائى اللغوى ، الذى قال للشيخ الرئيس : « أنت فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تفز من اللغة ما نرضى كلامك فيها » .

وخلاصة رأى ابن سينا أن النظر فى الألفاظ أمر تدعو إليه الضرورة ، وليس للمنطقى ، من حيث هو منطقى ، اشتغال بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة والمحاورة . ولو « أمكن أن يتعلم المنطق بفكرة ساذجة ، إنما تلحظ فيها المعانى وحدها ، لكان ذلك كافياً . ولو أمكن أن يطلع المحاور فيه على ما فى نفسه بحيلة أخرى ،

لكان يغنى عن اللفظ ألبتة . . . » (المدخل — ص ٢٢) ولكن الواقع أن الإنسان حين يفكر بينه وبين نفسه إنما يرتب المعانى مع تخيل ألفاظها ، لذلك كان لا بد للمنطقى من النظر فى الألفاظ من هذه الجهة ، أهى مطابقة للمعنى أم لا .

حقاً فطن ابن سينا إلى أن الألفاظ غير ضرورية إذا تيسر استبدالها بشىء آخر كالرموز مثلا ، وقد استخدم الرموز فى بعض الأحيان ، ولكنه لم يستطع أن يعمم هذه النظرية ويهتدى إلى المنطق الرمزى ، ولو أنه تصور إمكانه .

والمهم فى الألفاظ دلالتها . والدلالة التى للألفاظ على ثلاثة أوجه : دلالة مطابقة كما يدل الحيوان على جملة الجسم ذى النفس الحساس ؛ ودلالة تضمن ، كما تدل لفظة الحيوان على الجسم ؛ ودلالة لزوم كما تدل لفظة السقف على الأساس (المدخل ص ٤٣) .

والمنطقى لا يعنى بالألفاظ الجزئية ومعانيها ، لأنها غير متناهية فتحصر ، وإنما عنايته بالكلى . واللفظ الكلى إنما يصير كلياً لأن له نسبة إلى جزئيات يُحمل عليها ، وجوداً أو توهماً ، أى وجوداً فى الأعيان أو توهماً فى الأذهان .

٦ — التعريف

ظفرت نظرية التعريف بعناية كبيرة من ابن سينا ، لأنها ذات صلة وثيقة بالمنطق . أليس المنطق طريقاً يوصلنا إلى العلم بالمجهول ؟ ونحن نكتسب العلم بالمجهول ، إما بالتصور أو بالتصديق . والتعريف خاص بالتصور ، والقياس والبرهان بالتصديق .

والتعريف — أو الحد بالاصطلاح الفنى — أربعة أنواع ، تعريف بالإشارة ، وتعريف لفظى ، وتعريف بالماهية ، وتعريف باللوازم .

التعريف بالإشارة ، يبين الشىء المحسوس الجزئى ، عندما نشير إليه فيعرفه المخاطب بالنظر إليه . وهـذا التعريف يصلح للجزئيات فقط . والتعريف اللفظى عبارة عن شرح الاسم بلفظ سبق للسامع معرفته . أما التعريف المثالى فهو « الحد التام » ، الذى يدل على تمام الماهية ، ويكون بالجنس القريب والفصل المميز ، وكلا الجنس والفصل من الذاتيات لا من الأعراض . ومن هنا يتبين منزلة الكليات الخمس ، وهى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ، فى إعطاء التعريف .

هناك إذن طرق عدة لإعطاء الحد ، ترجع إلى طريقين أساسيين : الاستقراء ، والقسمة والتركيب : فطريق الاستقراء يبدأ من الجزئيات المحسوسة ، وطريق القسمة والتركيب يبدأ من قسمة الجنس إلى أنواعه وفصوله . وقد انتهى أمر المنطق العربى إلى الأخـذ بالتعريف عن طريق القسمة ، وانصرفوا عن التعريف الاستقرائى ، مع أن هذا الأخير هو التعريف الواقعى ، ولو أنه لا يبلغ الحد التام . وفى هذه الحالة يسمى التعريف رسماً لا حداً . وهو تعريف باللوازم واللواحق .

وقد أفسح ابن سينا المجال للنوع الرابع من التعريف ، أى التعريف باللوازم واللواحق ، لأنه كان عالماً طبيباً يحتاج إلى معرفة الظواهر وتحديدها ، وتعريفها حتى يتيسر له المضى بعجلة العلم ، وذلك بحسب مشاهدتها بالحواس ، لا « بحسب الذات » .

والتعريف الذى هو بحسب الذات ، هو « الحد الحقيقى » ، المعطى ماهية الشىء . والماهية ذهنية تقابل الوجود ، والنظر فى الوجود من اللوازم الخارجة عن الماهية . لذلك كان التعريف بالرسم — أى باللوازم — ولو أنه أقل مرتبة من التعريف بالحد — أى بالذاتيات — إلا أنه نافع وضرورى فى العلوم . وفى ذلك يقول ابن سينا : « وإذا كان الرسم مأخوذاً من اللوازم التى هى المقومات للوجود ، وإن لم يكن للماهية والمفهوم ، فقد تدخل فيه اللوازم فى الوجود من العلل

والمعلولات التى هى لوازم ولواحق فى الوجود ، وإن لم تكن الماهية والمفهوم » .

كان ابن سينا قد وعد فى خطبة الشفاء أن يؤلف كتاباً يسميه « اللواحق » ، يتم مع عمره ، ويؤرّخ بما يفرغ منه فى كل سنة ، ويكون كالشرح لكتاب الشفاء ، وكتفريع الأصول فيه ، وبسط الموجز من معانيه ؛ ولكنه مع الأسف لم يتسع وقته للوفاء بالوعد . وقد تحير المؤرخون فى أمر كتاب اللواحق ، واختلفوا فى المقصود منه . والرأى عندى أن اللواحق ضرب من الفلسفة تعتمد على لواحق الوجود ، أو بعبارة أخرى فلسفة بحسب اللواحق لا بحسب الذات . وهذا واضح من مبحث التعريف ، ومثال ما كان باللواحق ذلك التعريف الذى لا يبلغ جوهر الشيء وذاته ، بل يصف الأسباب الخارجة عنه ، مثل قولنا فى تعريف حمى الغِبِّ : إنها حمى تثوب غِباً لعفونة الصفراء . ومعنى ذلك أننا نقترب من جوهر الشيء حين ننظر فى أسبابه الخارجية . ومهما يكن فإن السبيل إلى التعريف التام المثالى ، الذى يكون بحسب الذات ، والذى يبلغ الماهية هو تتبع الجزئيات والنظر فى اللوازم واللواحق .

٧ — نظرية القياس

والقياس نظرية اهتدى إليها أرسطو ، بعد أن كان يتبع منهج القسمة والتركيب والجدل مما كان سائداً فى الأكاديمية . سماه التحليل ، وتكلم عن القياس فى كتاب التحليلات الأولى ، وعن البرهان فى التحليلات الثانية . وعرف ابن سينا أن القياس يسمى « علم التحليل والسبب الحقيقى فى ذلك أن الاستدلال بالحقيقة إنما يكون على مطلوب محدود » (القياس ص ٨) . وكتاب ابن سينا يحذو حذو أرسطو ، ويرجح بين شراحه ، حتى التعريف الذى وضعه فهو نفس تعريف أرسطو ، أى : « قول إذا ما وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من تلك الأشياء بذاتها لا بالعرض شيء آخر غيرها من الاضطرار » .

ويتركب القياس — من جهة صورته — من مقدمتين على الأقل ونتيجة ، ومن ثلاثة حدود ، حد أصغر وحد أوسط وحد أكبر . وإحدى المقدمتين صغرى ، والأخرى كبرى ، فالصغرى هى التى تشتمل على الحد الأصغر ، والكبرى على الحد الأكبر . والحد الأوسط يظهر فى المقدمتين ؛ مثال ذلك :

كل إنسان حيوان (مقدمة صغرى)

كل حيوان فان (مقدمة كبرى)

∴ كل إنسان فان (نتيجة)

وههنا « إنسان » حد أصغر ، « حيوان » حد أوسط ، « فان » حد أكبر . وليس من المهم مادة هذا القياس ، أى أن يكون الإنسان حيواناً بالفعل ، أو يكون الحيوان فانياً بالفعل ، وإنما المهم اندراج الإنسان تحت الحيوان بحيث ينطبق على كل فرد من أفراده . ولذلك نجد ابن سينا قل أن يضرب أمثلة محسوسة فى كتاب القياس ، بل يضع رموزاً ، مثل كل ا ب ، وكل ب ح ، إذن كل ا ح .

وقد أراد ابن سينا أن يرد سائر أنواع القياس إلى هذا النوع الحملى . وهو يسمى حملياً نسبة إلى القضية الحملية ، التى يحمل فيها المحمول على الموضوع . ذلك أن « إنسان » موضوع ، وحيوان محمول ، وفى المقدمة الكبرى حيوان موضوع وفان محمول . فالعلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة حمل ، ولكن هناك أنواع أخرى من العلاقات بين طرفى القضية ، مثل علاقة المساواة ، والكبر والصغر ، والأجمل والأقبح ، وغير ذلك ؛ إلا أن ابن سينا تقديساً للمعلم الأول صاحب المنطق ، لم يحاول الخروج عليه . وكل المنطق القديم فى العصر الوسيط جرى على ذلك النحو ، ولم يتغير إلا حديثاً مع المنطق الرياضى ، أو منطق العلاقات .

إن المحور الذى يدور عليه الإنتاج فى القياس هو الحد الأوسط ، الذى يربط بين المقدمتين ويسمح بالإنتاج ، على أساس التداخل بين الحدود . وبحسب موقع الحد الأوسط فى المقدمتين تتحدد أشكال القياس ، فالحد الأوسط (١) إما أن يكون محمولا فى الصغرى موضوعاً فى الكبرى (وهذا هو الشكل الأول ، كما فى المثال السابق) (٢) أو موضوعاً فى الصغرى محمولا فى الكبرى (الشكل الرابع) (٣) أو محمولا فيهما (الشكل الثانى) (٤) أو موضوعاً فيهما (الشكل الثالث) .

ولكن ابن سينا لم يقبل إلا الأشكال الثلاثة الأولى ، ورفض الشكل الرابع لأنه بعيد عن الطبع ، وغير مقبول ، وغير ملائم لعادة النظر والروية ، ومستغنى عنه . وكان ابن سينا يعرف أن جماعة من القدماء ، ومنهم جالينوس فاضل الأطباء ، أدخلوا الشكل الرابع ، ولكنه انحاز مع الفريق الأغلب إلى إلغائه . ويلخص ابن سينا قواعد الإنتاج على النحو التالى : « وإنما سمى الشكل الأول شكلا أولا لأن إنتاجه بيّنٌ بنفسه ، وقياساته كاملة ، ولأنه ينتج جميع المطالب . والثانى لا ينتج إلا السالب . والثالث لا ينتج إلا الجزئى . واعلم أنه لا قياس من سالبتين ، ولا من جزئيتين ، ولا صغرى سالبة كبراها جزئية . واعلم أن النتيجة تتبع أخسّ المقدمتين ، لا فى كل شىء ، بل فى الكمية والكيفية ، دون الجهة » (القياس — ص ١٠٨) .

والمقصود بالجهة النص على الصلة بين الموضوع والمحمول ، أهى صلة ضرورة ، أم إمكان ، أم امتناع . فإن لم ينص على ذلك ، كانت المقدمة مطلقة ، مثل قولنا : كل إنسان متنفس . ومثال ذات الجهة : كل إنسان متنفس بالضرورة ، أو دائماً . وقد ناقش ابن سينا آراء الشراح مناقشة مستفيضة . وترجع أهمية الجهة إلى الوجود الواقعى . والأصل فى المنطق أنه يبحث فى قوانين الفكر بصرف النظر عن الوجود الخارجى . فقولنا كل إنسان كاتب قضية ممكنة وليست ضرورية من حيث الوجود الواقعى . فإذا دخلت عليها الجهة قيل : كل إنسان يمكن أن يكون كاتباً . ولما كان ابن سينا طبيباً يعنى بالواقع المشاهد ، فإن الأقيسة الطبية يدور معظمها حول المقدمات الممكنة ، ومنه لا تنتج إلا نتائج ممكنة . ثم إن ابن سينا يخالف ثاوفراسطس — شارح أرسطو — فيما ذهب إليه من أن النتيجة فى الأقيسة ذوات الجهة تتبع الأخس فى الجهة كما تتبع الأخس فى الكم والكيف .

ويقابل القياس ، الاستقراء والتمثيل ، من حيث إن الاستدلال ثلاثة أنواع : إما انتقال من الكلى إلى الجزئى ، وهو القياس . وإما الانتقال من الجزئى إلى الكلى ، وهو الاستقراء ، وإما الانتقال من جزئى إلى جزئى شبيه به . والقياس أسمى صور البرهان ، ويليه الاستقراء ، وهو الحكم على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة ، مثل « حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، استقراء للناس والدواب والطير » . وهذا لا يوجب العلم الصحيح ، إذ ربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما استقرئ ، كالتمساح الذى لا يحرك فكه الأسفل . وقد قسم ابن سينا ، كما فعل القدماء ، الاستقراء إلى تام وناقص .

فطن ابن سينا إلى أهمية الاستقراء الناقص ، وأن كثيراً من المقدمات الأولى إنما تكتسب بالاستقراء الحسى ، وأن الاستقراء « قد يستعمل بوجه ما للتجربة ويحصل معه ضرب من اليقين وإن كانت من غير استيفاء ، كما سنتكلم فيه فى كتاب البرهان » (القياس ص ٥٦٦) .

٨ — البرهان واليقين

البرهان تاج المنطق الأرسطى ، وهو موضوع كتاب التحليلات الثانية . وعندما نقل المنطق إلى اللغة العربية لم يستطع قدامى الفلاسفة والمترجمين استيعاب

نظرية البرهان ، ولذلك طُعن على الكندى لأنه جهل هذه الصناعة ، حتى جاء الفارابى فوضحها . ولكن الفارابى كان قصير النفس فى التأليف ، كتاباته إشارات وتعاليق . أما ابن سينا فقد أفاض وأطنب وهو الذى طبع المنطق العربى بطابعه . حقاً يحاذى الشيخ الرئيس المعلم الأول ، ولكنه تمثل واستوعب ، وناقش الشراح ، وأضاف إلى ذلك كله ما حصله بنظره وأدركه بفكره .

البرهان : قياس يقينى مؤلف من يقينيات ، وهى المقدمات اليقينية ، لإنتاج يقينى .فلا غرابة أن يكون البرهان أسمى صور الاستدلال . وهناك صور قياسية أدنى مرتبة من اليقين ، تتدرج من القياس الجدلى ، إلى السوفسطائى ، إلى الخطابى ، إلى الشعرى . فالجدلى يبدأ من مشهورات أو مسلمات وينتج نتيجة تشبه اليقين . والقياس المغالطى — أو السوفسطائى — مشبه بالحق واليقين . والخطابى يوقع ظناً غالباً . أما القياس الشعرى فلا يوقع تصديقاً بل تخيلا يحرك النفس إلى انبساط أو انقباض لمحاكاة أمور جميلة أو قبيحة .

واليقين أعلى درجات التصديق . وقد سلف قسمة المنطق إلى بابين كبيرين هما التصور والتصديق . وقد سمى التصديق كذلك ، لأن العقل يصدر حكماً بأن شيئاً هو كذا أو ليس كذا . والتخيل يقابل التصديق ، وهو « نافع للجمهور ، لأن أكثر عوام الناس أطوع للتخيل منهم للتصديق » (البرهان ص ٦٣) . ووظيفة التخيل التأثير فى النفس تأثيراً يقوم مقام التصديق ، كالذى يقول إن العسل مر مقيئ فتتقزز النفس منه على الرغم من التكذيب لما قيل . فهذه هى وظيفة المخيلات .

والتصديق إما عن ضرورة ، وإما عن تسليم ، وإما عن ظن غالب .

والتصديق الذى عن ضرورة إما أن تكون ضرورته ظاهرة ، وإما أن تكون باطنة . والذى تكون ضرورته ظاهرة يكون عن الحس ، أو التجربة ، أو التواتر .

ومن هنا تنشأ أنواع ثلاثة من المقدمات البرهانية الضرورية ، وهى الحسيات ، والتجريبيات ، والمتواترات .

والضرورة الباطنية إما أن تكون عن العقل ، وإما أن تكون خارجة عن العقل . فالذى عن العقل إما أن يكون عن مجرد العقل ، وهو الأولى ، مثل الكل أعظم من الجزء . وإما أن يكون عن مجرد العقل مستعيناً فيه بشىء آخر ، وهو المقدمات الفطرية القياس . والذى عن خارج العقل فهو الوهميات الصادرة عن الضرورة الوهميـــة .

إن اليقين فى القياس البرهانى إنما ينشأ عن المقدمات اليقينية . ولكى تكون المقدمات يقينية لا بد أن تكون ضرورية ، سواء أكانت الضرورة ظاهرية أم باطنية ؛ ثم إن المقدمات تختلف باختلاف العلوم ، ولما كانت أقسام العلوم ثلاثة طبيعية ، ورياضية ، ومدنية — وهى التى نسميها الآن إنسانية — اختلفت المقدمات بحسب اختلاف العلوم . ذلك أن علم الأخلاق والسياسة لا يمكن أن تستخدم فيه الحسيات أو التجريبيات ، أو الأوليات ، بل تستخدم « المشهورات » أو « المسلمات » . مثل قولهم : « إن العدل جميل ، وإن الظلم قبيح ، وإن شكر المنعم واجب . فإن هذه مشهورات مقبولة . وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة » (البرهان ص ٦٦) . لهذا السبب فإن البرهان لا يختص بالأمور الأخلاقية والسياسية التى تبحث فى الجدل . أما البرهان فيختص بالعلوم الطبيعية والرياضية .

بدأ ابن سينا كتابه ، كما بدأ أرسطو من قبل ، بأن « كل تعليم وتعلم ذهنى وفكرى فإنما يحصل بعلم قد سبق » (البرهان ص ٥٧) . والعلوم الطبيعية والرياضية لا يتسنى للفرد تحصيلها بنفسه ، بل لا بد فيها من معلم ، يعتمد فى تعليمه على أصول موضوعة ،

وعلى مصادرات ، يكلف المتعلم التسليم بها بعد أن يضعها وضعاً .

إن يقين مبادئ البرهان يقوم على أساس أن هذه المبادئ كلية وضرورية ، أى أن تكون صادقة فى كل زمان ومكان ، كالحال فى الأوليات التى تستمد ضرورتها من العقل ذاته ، أو الحسيات والمجربات وضرورتها تعتمد على المشاهدة الحسية .

ويبدو أن ابن سينا سلك فى البرهان من كتاب الشفاء مسلكاً فيما يختص بالتجربة يخالف مسلكه فى كتبه المتأخرة ، وفى طبه بوجه خاص . وقد ناقش أمر التجربة وهل تفيد اليقين أو لا مناقشة طويلة ، وميز بينها وبين الاستقراء . لأن الاستقراء الناقص لا يفيد إلا ظناً غالباً ، لا يقيناً جازماً . أما التجربة فإنها تتكرر مراراً ، فيحكم الذهن حكماً يقينياً ، على الرغم من عدم تجربة جميع الأحوال ، بل البعض فقط ، لأن استمرار الظاهرة ناشئ عن صفة « ذاتية » . وذلك مثل أن السقمونيا مسهل للصفراء ، أى من « طبع » السقمونيا أن تسهل الصفراء .

لا شك أن مبحث ابن سينا عن التجربة وأثرها فى بلوغ اليقين ، جديد من الناحية المنطقية ، وقد استفاد ابن سينا من تجاربه الطبية . والشرط فى التجربة لكى تفيد علماً كلياً ، أن يكون الشيء الذى « تكرر على الحس تلزم طباعه فى الناحية التى تكرر الحس بها أمراً دائماً » . هذه النزعة التجريبية التى تميز بها ابن سينا لم يقدر لها أن تنمو على يد مناطقة العرب وعلمائه فيما بعد ، وعلى العكس كانت أساس المنطق الجديد ابتداء من عصر النهضة فى أوروبا .

ولكل علم مبادئه الخاصة به ، كما أن لكل علم موضوعه الذي يتميز به عن غيره . وهناك مبادئ مشتركة بين جميع العلوم ، مثل بديهية المساواة ، أى أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، فإنها تعم العلوم الرياضية كلها من حساب وهندسة وفلك وموسيقى . ومن المبادئ ما لا يمكن البرهنة عليه ، وسبيل العلم به الحدس المباشر دون واسطة .

٩ — المشهورات والرجحان

إذا كانت مقدمات البرهان من أوليات وحسيات ومجربات وغير ذلك تفضى إلى اليقين ، فإن مقدمات « الجدل » ، وهى المشهورات ، لا تؤدى إلا إلى الرجحان . وكتاب الجدل فى منطق الشفاء كبير لا يزيد عليه فى طوله سوى القياس ، ويكاد يبلغ حجم كتاب البرهان . اتبع فيه ابن سينا ترتيب أرسطو ، غير أن مباحث الجدل التى كانت دائرة فى أكاديمية أفلاطون أفل نجمها بعد اكتشاف أرسطو نظرية القياس والبرهان ، ولذلك لم يعد للجدل سوى أهمية تاريخية ، ولم يجد صدراً رحباً لا فى العالم العربى ولا فى العالم الأوروبى فى العصر الوسيط .

والشهرة والغلبة لحمة الجدل وسداه .

وما اشتهر مشهور بين أفراد الأمة ، وجرى فى الناس وذاع ، إلا لأنهم يؤثرونه على ما عداه .

وليست المشهورات واحدة فى كل الأمم على حد سواء ، ولا هى واحدة فى كل زمان . وبهذا تتفاضل الشعوب ، ويتميز بعضها عن بعضها الآخر . والمشهورات فى الأمة التى تنحدر مع الزمن من جيل إلى جيل لتصبح عرفاً عاماً ، أو « شريعة غير مكتوبة » كما يقول ابن سينا ، تعبر عن روحها ، وتفصح عن مزاجها ، وتنتظم القواعد التى يلتزمها الناس فى سلوكهم ومعاملاتهم من جهة الدين وما يتصل به من شعائر واحتفالات ، والأخلاق وما تفرضه من واجبات ، والسياسة وقواعد الحكم الصالح ، الحافظ للجماعة من الانحلال والفساد ، الآخذ بيد الأمة نحو العمران . وكل أولئك أمور إنسانية تتصل بالذوق والمزاج والمصلحة ، ينظمها عقل عملى يختلف عن العقل النظرى الذى تخضع له العلوم الرياضية والطبيعية .

أما العلوم الإنسانية — أو المدنية كما كان يقال — المتعلقة أساساً بالأخلاق والسياسة ، فإن اعتمادها على الأحكام المشهورة الذائعة فى الناس ، وهذه الأحكام ليست مطلقة ، وليست كلية ولا ضرورية كما رأينا فى مقدمات العلوم الطبيعية والرياضية بل هى قضايا نسبية ، أى بالنسبة إلى الزمان أو إلى الأشخاص ، فقد يكون المشهور حسناً «عند قوم» أو حسناً « فى وقت » .

ولما كانت المشهورات تخضع لاعتبار الوقت ، والعرف بين الناس ، فهى غير مطلقة ، لأنها بحسب الظن لا بحسب الوجود . وفضلا عن ذلك فإن الأمور الخلقية والسياسية موضع أخذ ورد، وقضاياها متكافئة ، مما يحتاج إلى إيثار جانب على آخر ، وترجيح أحد الجانبين . وذلك كمن يقول : « إن خمود الشهوة خير من الفجور . وههنا ليس خمود الشهوة خيراً على الإطلاق ، بل خير فقط بالنسبة إلى الفجور . أما فى نفسه فإن خمود الشهوة ردئ » (الجدل ص ١٤١) .

ويمكن القول — بوجه عام — إن المرجح للإيثار أمور ثلاثة لا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار ، وهى : الجميل ، والنافع ، واللذيذ . والحساب الدقيق للترجيح يقوم على الموازنة بين مقدار كل جانب منها ، من حيث الأطول زماناً ، والأكثر ثباتاً ، والأشد بإضافة فضيلة أخرى ، وهكذا مما يرد حساب القيم إلى ضرب من القياس الرياضى فطن إليه ابن سينا ، ولكنه لم يتعمق فى بحثه ، ولم يمض فيه إلى نهاية الشوط ، ولم يطبقه تطبيقاً عاماً .

لذلك كان منطق الجدل ، إنْ من جهة مباحثه أو أحكامه التقويمية ، ضرباً آخر خلاف منطق البرهان . هذا يعتمد على اليقين ، وذاك على الرجحان .

١٠ — فى تحقيق الشفاء

عند الإعداد لمهرجان ابن سينا بمناسبة مرور ألف عام على مولده ، أحضرت لجنة نشر الشفاء المؤلفة من : إبراهيم مدكور ، الأب جورج قنواتى ، محمود الخضيرى ، سعيد زايد ، أحمد فؤاد الأهوانى ، صوراً لنسخ كاملة من الشفاء ، بلغت ثمانى نسخ ، أصحها نسخة الأزهر التى كانت موجودة فى مكتبة الشيخ بخيت . ولا شك أن مراجعة النص على ثمانى نسخ مع ذكر الفوارق الموجودة بينها ، يعد عملا علمياً ، ومضنياً . وقد روجع « المدخل » على الترجمة اللاتينية ، والمدخل — أو إيساغوجى — هو الوحيد من منطق الشفاء الذى ترجم قديماً إلى اللاتينية .

والدكتور إبراهيم مدكور مشرف على اللجنة ، ومراجع لأعمالها ، مع كتابة مقدمة لما تنشر ، أو لما ينشره المحقق .

وهذا ثبت بالأجزاء التى نشرت — وكلها فى المطبعة الأميرية بالقاهرة — وأسماء المحققين ، أو المحقق ، وتاريخ النشر ، بحسب ترتيب ظهورها . أما الرقم فإنه يشير إلى الجزء .

١ — المدخل — ١٩٥١ : الأب قنواتى ، محمود الخضيرى ، أحمد فؤاد الأهوانى .

٨ — الخطابة — ١٩٥٤ : محمد سليم سالم .

٥ — البرهان — ١٩٥٦ : أبو العلا عفيفى .

٧ — السفسطة — ١٩٥٨ : أحمد فؤاد الأهوانى .

٢ — المقولات — ١٩٥٩ : الأب قنواتى ، محمود الخضيرى ، أحمد فؤاد الأهوانى ، سعيد زايد .

٤ — القياس — ١٩٦٤ : سعيد زايد .

٦ — الجدل — ١٩٦٥ : أحمد فؤاد الأهوانى .

ملاحظات :

(١) المدخل ، والخطابة ، والمقولات ، نفدت طبعتها .

(٢) البرهان ، والسفسطة لم يبق منها إلا بضع عشرة نسخة .

(٣) الجدل تم تصحيحه ، ووضع فهارسه ، وترجمة مقدماته ، ويصدر قريباً ١٩٦٥ .

(٤) كان زميلنا محمود الخضيرى قد أعد كتاب العبارة ، ولكن وفاته أجلت صدوره .

(٥) كتاب الشعر من منطق الشفاء يمكن اقتناؤه فى طبعة الدكتور عبدالرحمن بدوى ، وقد أعده للنشر بحسب منهج تحقيق لجنة الشفاء .

مقتطفـــــات

١ ــ من خطبة ابن سينا فى الشفاء

وبعد حمد الله والثناء عليه كما هو أهله ، والصلاة على نبيه محمد وآله الطاهرين . فإن غرضنا فى هذا الكتاب الذى نرجو أن يمهلنا الزمان إلى ختمه ، ويصحبنا التوفيق من الله فى نظمه ، أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول فى العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين . . . . وتحريت أن أودعه أكثر الصناعة ، وأن أشير فى كل موضع إلى موقع الشبهة وأحلها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة . . . واجتهدت فى اختصار الألفاظ جداً ، ومجانبة التكرار أصلا ، إلا ما يقع خطأ أو سهواً . . . ولا يوجد فى كتب القدماء شىء يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا . . وقد أضفت إلى ذلك مما أدركته بفكرى ، وحصلته بنظرى ، وخصوصاً فى علم الطبيعة وما بعدها ، وفى علم المنطق . وقد جرت العادة بأن تُطوَّل مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقية ، وإنما هى للصناعة الحكمية ــ أعنى الفلسفة الأولى ــ فتجنبت إيراد شىء من ذلك ، وإضاعة الزمان به ، وأخرته إلى موضعه . . .

ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق ، وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق ، وأوردت فى ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة .

[المدخل ص ٩ ــ ١١]

٢ ــ فى منفعة المنطق

لما كان استكمال الإنسان ــ من جهة ما هو إنسان ذو عقل ــ على ما سيتضح ذلك فى موضعه ، هو فى أن يعلم الحق لأجل نفسه ، والخير لأجل العمل به واقتباسه ، وكانت الفطرة الأولى والبديهة من الإنسان وحدهما قليلى المعونة على ذلك ؛ وكان جل ما يحصل له من ذلك إنما يحصل بالاكتساب ؛ وكان هذا الاكتساب هو اكتساب المجهول ؛ وكان مكسب المجهول هو المعلوم ، وجب أن يكون الإنسان يبتدئ أولا فيعلم أنه كيف يكون له اكتساب المجهول من المعلوم ، وكيف يكون حال المعلومات وانتظامها فى أنفسها ، حتى تفيد العلم بالمجهول ، أى حتى إذا ترتبت فى الذهن الترتب الواجب ، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على الترتيب الواجب انتقل الذهن منها إلى المجهول المطلوب فعلمه .

. . . . . .

وقد يتفق للإنسان أن ينبعث فى غريزته حدٌّ موقع للتصور ، وحجة موقعة للتصديق ، إلا أن ذلك يكون شيئاً غير صناعى ، ولا يؤمن غلطه فى غيره . فإنه لو كانت الغريزة والقريحة فى ذلك مما يكفينا طلب الصناعة ، كما فى كثير من الأمور ، لكان لا يعرض من الاختلاف والتناقض فى المذاهب ما عرض ، ولكان الإنســان الواحد لا يناقض نفسه وقتاً بعد وقت إذا اعتمد قريحته . بل الفطرة الإنسانية غير كافية فى ذلك ما لم تكتسب الصناعة ، كما أنها غير كافية فى كثير من الأعمال الأخرى ، وإن كان يقع له فى بعضها إصابة كرمية من غير رام .

[المدخل ص ١٦ ــ ١٩]

٣ ــ فى مادة القياس وصورته

إن الاستدلال صنعة ما تؤدى إلى غرض . وكل صنعة فانها تتعلق بمادة وصورة ، وبحسب اختلاف كل واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع فى الصنعة . فربما كانت الصورة فاضلة ولم تكن المادة فاضلة ، كما يتفق أن يبنى البيت من خشب نخر وطين سبخ ، ثم يوفى حقه من الشكل والرسم ، ولا يغنى ذلك ،

ولا يبلغ به الغرض الأقصى من الانتفاع به ، والسبب فيه رداءة مادته . وربما كانت المادة فاضلة ، لكن الصورة غير فاضلة ، كما يتفق أن يبنى بيت من خشب صلب وحجارة صلبة بناء غير محكم فى تركيبه ووضعه وهندامه وشكله ، فيعدم فائدة استجادة خشبه وحجارته لاستفساد صورته . وربما اجتمع الأمران جميعاً . فكذلك الاستدلال يدخله الفساد من أحد وجوه ثلاثة : إما من جهة أن يكون ما يؤلف عنه غير وثيق ، أى غير حق ، وغير بيّن ، وعلى غير ما يجب أن يكون ، فإن أوقع عليه تأليف حسن ورصف فاضل لم يغن فى التوصل إلى الغرض . وإما من جهة أن نفس التأليف ليس يوجب سوق الذهن إلى الغرض ، وإن كان ما عنه التأليف فاضلا حقاً . وإما لاجتماع الشيئين جميعاً . وكما أن الصانع يلزمه أن يعرف أى الصور نافعة فى غرضه وأيها غير نافعة ، وأى المواد محكمة وأيها متوسطة وأيها واهية ، كذلك المستدل يلزمه أن يعرف حال التأليفات منتجها وعقيمها ، وحال ما عنه التأليف . والغرض فى الاستدلال حصول علم ، أو تسليم ، أو ظن على سبيل اكتساب . والمؤدى المعتمد عليه هو القياس . ومادة القياس هى مصدقات أو أمور فى حكم مصدقات سلف بها التصديق . وصورة القياس هى الرصف والتأليف الذى يقع فيها .

[القياس ص ٦ — ٧]

٤ — المنطق آلة

وأما كونه آلة فلأنه يعين ؛ وليس كل معونة ؟ فإن المعرفة قد تعين فى معرفة أخرى على أن تكون مادة وتعين على أن تكون مكيالا وميزاناً ، ولا تكون مادة ألبتة ، وإن كان المعيار قد يمكن أن يجعل بوجه من الوجوه جزءاً أو مادة . فإنا إذا قلنا مثلا : كل متحرك جسم ، والنفس ليست بجسم ، واقتصرنا على هذا ، وأنتجنا فالنفس ليست بمتحركة ، لم يكن ههنا مادة منطقية ألبته ، ولم يكن المنطق بوجه من الوجوه معيناً فى هذا من حيث هو مادة ، بل من حيث هو مكيال يعرفنا أن هذا التأليف منتج .

[القياس ص ١١]

٥ — فى قياس الدور

إنه قد يقع فى القياس عارضان من جهة حال نسبة المقدمات إلى النتيجة ، أحدهما بيان الدور والآخر عكس القياس ، على ما سنبينهما . فهما — من جهة ما هما عارضان للقياس بما هو قياس — فيجب أن ينظر فيهما فى علم القياس . وأما الانتفاع بهما فإنما يكون فى الامتحان والمغالطة ، أو يكون لأجل التحرز ، وقد يدخل من وجه ما فى العلوم وفى الجدل . وكل واحد من بيان الدور ومن عكس القياس ، عارض للقياس ، وموضوعهما القياس . فإن الدائر والمعكوس قياس . وذلك لأن القياس لم يكن قياساً لأن مقدماته حقة أو مسلمة أو مشهورة أو غير ذلك ، بل إنما كان قياساً لأن مقدماته إذا وضعت وسلمت لزم عنها غيرها . فأما بيان الدور : فأن يكون معنا قياس على مطلوب ، ثم يجعل المطلوب مع عكس إحدى المقدمتين قياساً على إنتاج المقدمة الأخرى ، فيكون المطلوب تارة مقدمة ، والمقدمة تارة مطلوباً . فتارة توجد تلك المقدمة فى بيان المطلوب ، وتارة يؤخذ المطلوب فى بيانها . وبالحقيقة المطلوب والمقدمة يكون واحداً .

[القياس ص ٥٠٦]

٦ — فى مبادئ القياسات

إن مبادئ القياسات كلها إما أن تكون أموراً مصدقاً بها بوجه أو غير مصدق بها . والتى لا يصدق بها إن لم تجر مجرى المصدق بها بسبب تأثير يكون منها فى النفس يقوم ذلك التأثير من جهة ما مقام ما يقع به التصديق ، لم ينتفع بها فى القياسات أصلا . والذى يفعل

هذا الفعل هى المخيلات ، فإنها تقبض النفس عن أمور وتبسطها نحو أمور ، مثل ما يفعله الشيء المصدق به ، فتقوم مع التكذيب بها مقام ما يصدق به ؛ كمن يقول للعسل إنه مر مُقيئ فتتقزز عنه النفس مع التكذيب بما قيل ، كما تتقزز عنه مع التصديق به أو قريباً منه . وكما يقال إن هذا المطبوخ المسهل هو فى حكم الشراب ، ويجب أن نتخيله شراباً حتى يسهل عليك شربه ، فيتخيل ذلك فيسهل عليه ، وذلك مع التكذيب به . فهذا الواحد هو مبدأ القياسات الشعرية . ومنافع القياسات الشعرية عند الجمهور فى الأمور الجزئية قريبة من منافع القياسات المعقودة من المصدقات التى تؤلف منها قياسات فى الأمور الجزئية ، إذ كان الغرض فى إيقاع التصديق فيها هو تقزز النفس على انقباض وانبساط أو سكون عنهما . وإذا كان التخيل من شأنه أن يفعل ذلك قام مقامه . على أن أكثر العوام أطوع للتخيل منهم للتصديق . فهذا قسم :

وأما القسم الذى فيه التصديق ، فإما أن يكون التصديق به على وجه ضرورة ، أو على وجه تسليم لا يختلج فى النفس معاندة ، أو على وجه ظن غالب : والذى على وجه ضرورة ، فإما أن تكون ضرورته ظاهرية — وذلك بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر — أو تكون ضرورته باطنية. والضرورة الباطنية إما أن تكون عن العقل ، وإما أن تكون خارجة عن العقل ، ولقوة أخرى غير العقل .

[البرهان ص ٦٣ — ٦٤]

٧ — فى الغرض من الجدل

الغرض المقصود فى هذه الصناعة هو الإقناع والإلزام . فليس الغرض هو الإقناع والإلزام فى واحد بعينه من طرفى النقيض ، بل فى كل واحد منهما ، إذا كان من شأنه أن يبحث عنه ، ويختلف فيه ، ويكون للجمهور والعاميين من أرباب الصنائع فيه رأى غير غريزى ، فكان السبيل إليه من المشهورات سبيلا تأتى عليه المخاطبة الواحدة . فإن كان لا سبيل إليه من الذائعات أو كان السبيل إليه طويلا لا تفى به قياسات مركبة مبلغها مبلغ ما يخاطب به مخاطب واحد فى وقت واحد ، حتى يضبطه ويكون له فيه المراجعة وعليه المطالبة ؛ بل كان إنما يتم بمخاطبات يوطئ بعضها لبعض ، ويبلغ فيها الغرض بمخاطبة أخيرة فى وقت ثالث أو رابع ، إذ كان الوقت الواحد الذى يسع لطول محاورة لا يفى به ، لم تكن هذه المخاطبة جدلية ، بل الأولى أن تكون تعليمية ، ولم تكن مما يحسن مخاطبة الجمهور به ومن يجري مجراهم ، بل مخاطبة المتعلمين خاصة . وهذا مثل أن يكون الوضع هو أن كل مثلث قائم الزاوية فالوتر يقوي على الآخرين ، فإن هذا لا سبيل إلى أن نبلغ بالمخاطبة الجدلية فى موقف واحد كنه الغرض فيه . فأمثال هذه المباحث لا تكون أغراضاً فى الصناعة الجدلية .

[الجدل ص ٢٤]

٨ — فى شروط جودة التعريف (الحد)

الحدود قد ننظر من أمرها فى أنها كيف تؤلف ، وكيف تكتسب ؛ وقد ننظر من أمرها فى أنها هل هى موجودة على الشروط التى ينبغى فى تأليفها واكتسابها . والنظر الأول فى كيفية إيجاد الحد ، والثانى فى كيف اعتبار حال الحد الموجود . وقد سلف فى كتاب « البرهان » حال الوجه الأول . وأما هذا الوجه الآخر فإنما ننظر فيه فى هذا الكتاب على البحث الأعم ، ونستخلص فى ضمنه البحث الأخص . أعنى بالبحث الأعم البحث الجدلى ، وبالبحث الأخص البحث العلمى .

فأول ما يجب أن يراعى من أمر الحد أن ننظر هل هو أولا صادق على المحدود ؟ فإنه إن لم يكن صادقاً ، فقد كفى سائر البحث ، وعلم أنه ليس بحد . والثانى أن ننظر هل دل فيه على الماهية المشتركة وهو الجنس

القريب ؛ فإنه وإن لم يكن الجنس مقولا ، وكان لم يذكر جنس ألبتة ، أو ذكر جنس ليس جنس الشيء ، أو ذكر جنس بعيد وترك الجنس القريب ؛ فلم يعمل شيء .

[الجدل ص ٢٤١ — ٢٤٢]

٩ — فى السفسطة

ويشبه أن يكون بعض الناس — بل أكثرهم — يقدم إيثاره لظن الناس به أنه حكيم ولا يكون حكيما ، على إيثاره لكونه فى نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك : ولقد رأينا وشاهدنا فى زماننا قوماً هذا وصفهم : فانهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ، ويقولون بها ، ويدعون الناس إليها ، ودرجتهم فيها سافلة . فلما عرفناهم أنهم مقصرون وظهر حالهم للناس ، أنكروا أن تكون للحكمة حقيقة ، وللفلسفة فائدة . وكثير منهم لما لم يمكنهم أن ينتسب إلى صريح الجهل ، ويدعى بطلان الفلسفة من الأصل ، وأن ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة والعقل ، قصد المشائين بالثلب ، وكتب المنطق والبانين عليها بالعيب ، فأوهم أن الفلسفة أفلاطونية ، وأن الحكمة سقراطية ، وأن الدراية ليست إلا عند القدماء من الأوائل .

والفيثاغوريون من الفلاسفة ، وكثير منهم قال : إن الفلسفة وإن كان لها حقيقة ما ، فلا جدوى فى تعلمها ، وإن النفس الإنسانية كالهيمية باطلة ، ولا جدوى للحكمة فى العاجلة ، وأما الآجلة فلا آجلة . ومن أحب أن يعتقد فيه أنه حكيم ، وسقطت قوته عن إدراك الحكمة ، أو عاقه الكسل والدعة عنها ، لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصاً . ومن ههنا نتجت المغالطة التى تكون عن قصد ، وربما كانت عن ضلالة .

والمغالطون طائفتان : سوفسطائى ، ومشاغبى : فالسوفسطائى هو الذى يتراءى بالحكمة ويدعى أنه مبرهن ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يظن به ذلك . وأما المشاغبى فهو الذى يتراءى بأنه جدلى ، وأنه إنما يأتى فى محاوراته بقياس من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يظن به ذلك :

[السفسطة ص ٤ — ٥]