مدخل إلى العلوم الإسلامية (١)

المنطق - الفلسفة

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري

ترجمة: حسن علي الهاشمي

مراجعة: عبد الجبار الرفاعي

دار التعارف الإسلامي

جميع حقوق الطبع محفوظة و ممسجلة للناشر

الكتاب: ..... مدخل الي العلوم الاسلامية (١-٣)

المؤلف : ..... العلامه الشهيد مرتضي مطهري (ره)

الناشر: ..... مؤسسة دار الكتاب الاسلامي

الطبعة: ..... الاولى ١٤٢٨هـ.ق / ٢٠٠٧م

المطبعة: ..... مطبعة ستار

عدد النسخ: ..... (٢٠٠٠) نسخه

الترقيم الدولي : ٣- ٢٦ - ٤٦٥ - ٩٦٤ - ٩٧٨
ISBN: 978 - 964 – 465 - 026 – 3

قم - ميدان المعلم - شارع رقم ٢٢ - المبني رقم ٢٦
تلفن: ٧٧٤٤٩٧٠ - ٧٧٣٠٩٩٤
فاكس: ٧٨٣٧٣٨٣

المقدمة

إنّ من بين مشاكلنا الاجتماعية ابتعاد الشباب عن العلوم والمفاهيم الإسلامية. وقد أدرك الشباب أنفسهم خطر هذه المشكلة، وسعوا إلىٰ رفعها أكثر من غيرهم. وينبغي لمن يروم وضع العلاج الصحيح لهذه المشكلة أن يستلهم الثقافة الإسلامية من مصادرها الأصلية من جهة، وأن يتكلم بلغة عصره، ويتحسس الأوضاع الراهنة للجيل من جهة أُخرى.

وقد عُدَّ الشهيد الشيخ مرتضى المطهري من القلائل الذين توفرت فيهم الشروط اللازمة لعرض الإسلام على الجيل المعاصر، فقد كان بحق ممثلاً صادقاً للحوزة العلمية في الجامعات الحديثة ؛ وذلك لفهمه لغة الجيل اليافع، وإصغائه إلىٰ نداءاته، ونقلها إلىٰ الحوزات العلمية.

وقد أدرك مبكراً وبشكل جيد مشكلة ابتعاد جيل الشباب عن الثقافة الإسلامية، وعثر على طرق علاجها، وألف أكثر كتبه بغية حلّ هذه المشكلة، ومنها الكتاب الماثل بين يديك، والمطبوع بعد استشهاده بعنوان (مدخل إلىٰ العلوم الإسلامية) وقد آلفه للشباب الذين خطوا الخطوة الأُولى في طريق معرفة العلوم الإسلامية، وبذل كلّ ما بوسعه بغية اختصاره مع الحفاظ على صحة المعلومات التي

أدرجها فيه، تمهيداً لدخولهم باحة الثقافة الإسلامية.

إنَّ هذه المجموعة هي في الأساس تقريرات دروسه التي ألقاها على طلاب السنتين الأُولى والثانية في كلّية (الإلهيات والمعارف الإسلامية) في جامعة طهران، وقد دُرِّس بعضها ـ بإذن منه ـ عدّة مرّات في حياته كمدخل للعلوم الإسلامية، وذلك في جامعة (شريف الصناعية).

وقد رام الأُستاذ الشهيد مراجعة هذه المجموعة من الدروس قبل طبعها، وحاول أن يجري عليها تعديلاً وترتيباً جديداً، إلّا أنَّ المنية عاجلته، فانطفأت شمعة حياته على يد المنافقين، وبرغم أنَّ طلّابه كانوا على علم بقصد الأُستاذ الشهيد ونيته في إجراء تعديل وتغيير عليها استحسنوا طبع هذه المجموعة بلا أدنى تصرف فيها.

ويسرّنا الآن تقديم الكتاب الأوّل من هذه المجموعة ـ وهو: (مدخل إلىٰ المنطق والفلسفة الإسلامية) ـ إلىٰ الشباب الذين شيعوا جثمانَه هاتفين: «سنمضي قدماً في طريقك أيّها المعلم الشهيد».

* * *

ويمكن تقسيم (المدخل إلىٰ الفلسفة الإسلامية) عموماً إلىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل :ـ ويحتوي على الدرسين الأوّل والثاني ـ عمد فيه الأُستاذ إلىٰ ذكر توضيحات عامة حول الفلسفة والفلسفة الإسلامية، فبحث في معنى الفلسفة في الثقافة الإسلامية والغربية، والاختلاف بين العلم والفلسفة، وأشار إلىٰ الشبهات المثارة حول معنى الميتافيزيقا، وانفصال العلوم عن الفلسفة.

القسم الثاني:ـ ويحتوي على الدروس من الثالث إلىٰ السادس ـ وهو عبارة عن مسيرة تحليلية في تاريخ الفلسفة والتفكير في الثقافة الإسلامية بشكل عام. وقد شرح الأُستاذ في بداية هذا القسم المدارس الفلسفية الأربعة: المشائية والإشراقية والكلامية والعرفانية، وبين الفروق بينها، ثم رسم الحركة الطبيعية لهذه الرؤى الأربعة وتقاربها وتبلورها في الحكمة المتعالية، ثم دخل في تفاصيل معنى

الحكمة المتعالية لصدر المتألهين وأهميتها، وتحدث عن كتابه القيّم: (الأسفار الأربعة).

القسم الثالث:ـ ويبدأ من الدرس السادس، فيشرع الاستاذ في تبويب مسائل الفلسفة متخذاً أسلوباً يستمر إلىٰ نهاية الكتاب، ويكتفي ـ طبقاً لهذا الأسلوب ـ بتوضيح المفاهيم والمصطلحات المهمة في الفلسفة الإسلامية دون أن يدخل في المباحث الفلسفية الاستدلالية الدقيقة. كما بحث في هذا القسم مفاهيم من قبيل: (الوجود والماهية)، (العيني والذهني)، (الحدوث والقدم)، (الثابت والمتغيّر)، (العلّة والمعلول)، (الوجوب والامتناع والإمكان).

وفي كلّ قسم من هذه الأقسام قام الأُستاذ ـ كما عوّدنا ـ بذكر إشارات تاريخية، واكتفى ببيان كيفية تعامل الفلاسفة المسلمين مع المفاهيم المبحوثة دون إقامة البراهين عليها.

هذا الكتاب بحاجة ـ كما التفت الأُستاذ إلىٰ ذلك ـ إلىٰ إعادة نظر وتكميل ؛ إذ ليست الشروح المذكورة فيه على نسق واحد، ففي بعض الموارد ـ كالبحث في التضاد والحركة ـ أضاف الأُستاذ بعد أول تقرير أموراً لا تنسجم مع الاختصار في سائر الموارد، ولكنه ـ كسائر كتبه ـ ابتكار يفتح الطريق لطلاب العلم برغم ما فيه من بزوغ وأفول.

وتبدو أهميته في أنّ القارئ الجاهل بالفلسفة الإسلامية يمكنه تذوّقها ومعرفتها دون التورط في التعقيدات الفنيّة والبحوث الاستدلالية المطوّلة، وربما كانت هذه أول خطوة بادر فيها أحد أساتذة الفلسفة الإسلامية إلىٰ عرض البحوث التاريخية والعامة والمقارنة للفلسفة الإسلامية، فقد صنف المستشرقون والغربيّون من أساتذة المعقول الإسلامي كتباً في ذلك، إلّا أنّهم لم يأخذوا الفلسفة الإسلامية من مصادرها الأصيلة، كما أنّ هذا النوع من الإيضاح لم يكن متداولاً بين القدماء من أساتذتنا.

وبرغم أنّ هذا الكتاب يمثل حيزاً محدوداً من أفكار الأُستاذ المطهري، غير أنه

يحتوي نكاتاً بديعَة وتقسيمات جديدة اختص بها، وهي ثمرة تجربة طويلة نـالها خلال دراسته وتدريسه الفلسفة الإسلامية.

نأمل أن يكون هذا الكتاب مقدمة ومدخلاً للبحوث الأساسية بغية الوقـوف على أُسس الفلسفة الإسلامية.

الناشر

المنطق

الدرس الأوّل

تمهيد

ما هو المراد (من العلوم الإسلامية؟)

يجدر بنا في هذا الدرس أن نتحدّث قليلاً عن كلمة (العلوم الإسلامية)، ونضع لها تعريفاً جلياً؛ ليتضح مرادنا من العلوم الإسلامية، وماهية الكلّيات التي نحاول معرفتها في هذه الدروس.

إنّ العلوم الإسلامية، التي هي موضوع بحثنا، يمكن تعريفها على أنحاء، وتبعاً لاختلاف التعاريف تختلف المواضيع:

١ ـ العلوم التي تدور موضوعاتها أو مسائلها حول أُصول الإسلام وفروعه، أو التي يمكن من خلالها إثبات أُصول الإسلام وفروعه، وهي: القرآن والسنّة، من قبيل: علم القراءة، علم التفسير، علم الحديث، علم الكلام النقلي[1]، علم الفقه، علم الأخلاق النقلي[2].

٢ ـ العلوم المذكورة آنفاً، بالاضافة إلىٰ العلوم المُمهِّدة لها، والعلوم المُمهِّدة من قبيل: الأدب العربي، من الصرف والنحو واللغة والمعاني والبيان والبديع وغيرها، ومن قبيل: الكلام العقلي، والأخلاق العقلية، والحكمة الإلهية، والمنطق، وأُصول

١ـ سيتضح فيما بعد أن علم الكلام على قسمين: عقلي ونقلي، وسيتضح الفرق بينهما.

٢ـ الأخلاق أيضاً على قسمين كعلم الكلام: عقلية ونقلية، وستحدث فيما بعد عن ذلك أيضاً.

الفقه، والرجال، والدراية.

٣ ـ العلوم التي تعدُّ ـ بنحو من الأنحاء ـ جزءاً من الواجبات الإسلامية، وهي التي يجب على المسلمين تحصيلها، ولو على نحو الواجب الكفائي، والتي يشملها الحديث النبويّ المعروف: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم».

إن العلوم التي تعتبر موضوعاتها ومسائلها من الاصول أو الفروع الإسلامية أو التي يستند إليها في إثبات تلك الأصول والفروع، من الواجب تحصيلها ؛ لأنّ والإحاطة بأُصول الدين الإسلامي من الواجبات العينية على كلّ مسلم، وأن الإحاطة بفروعها واجب كفائي، كما تجب دراسة القرآن والسنة أيضاً ؛ إذ لا يتيسر من دونهما معرفة أُصول الإسلام وفروعه.

وهكذا تجب دراسة العلوم المُمهِّدة لتحصيل هذه العلوم من باب (وجوب مقدمة الواجب)، أي: ينبغي أن يكون هناك دائماً أفراد ملمّون بهذه العلوم بالمقدار الكافي على الأقل. بل ينبغي أن يكون هناك دائماً مَنْ يساهم في تطوير العلوم الاساسية والتمهيدية، ويعمل علىٰ اثرائها وتنميتها باستمرار.

وقد سعى العلماء المسلمون طوال القرون الأربعة عشر إلىٰ توسيع رقعة العلوم المذكورة، وقد حققوا في هذا الصدد نجاحات ملحوظة، وستطّلعون تدريجياً على نشوء هذه العلوم ونموّها وتحوّلها وتكاملها.

إن العلوم التي هي من باب (الفريضة) والتي يجب على المسلمين تحصيلها غير منحصرة في العلوم المتقدمة، فكل علم توقفت تلبية الحاجات الضرورية للمجتمع الإسلامي على معرفته والتخصص والاجتهاد فيه، وجب على المسلمين تحصيله من باب (المقدمة التهيؤيّة).

ولكي نوضح أن الإسلام دين جامع وشامل، وأنه لم يكتف بسلسلة من المواعظ الأخلاقية والفردية فقط، وأنه دين يعمل على صيانة المجتمع، نقول: إن الإسلام عمد إلىٰ كلّ ما يحتاج إليه المجتمع فأوجبه على الكفاية، فإذا كان المجتمع بحاجة إلىٰ طبيب على سبيل المثال، يغدو الطبّ واجباً كفائياً، أي: يجب توفير

الأطباء بالمقدار الكافي، وإذا لم يكن هناك أطباء بالمقدار الكافي وجب على الجميع أن يُمهِّدوا الأرضية بغية توفير الأطباء، ورفع هذه الحاجة. وبما أن الطبّ يتوقف على تحصيل علوم الطب يكون تحصيلها قهراً من الواجبات الكفائية. وهكذا الأمر في التعليم، والسياسة، والتجارة، وأنواع الفنون والصناعات الأُخرى.

وفي الموارد التي يتوقف فيها حفظ المجتمع الإسلامي وكيانه على تحصيل العلوم والصناعات بأرفع مستوى ممكن يجب تحصيل تلك العلوم بذلك المقدار، ومن هنا يعتبر الإسلام جميع العلوم الضرورية للمجتمع الإسلامي فريضة، وعليه سوف تشمل العلوم الإسلامية ـ بحسب هذا التعريف الثالث ـ الكثير من العلوم الطبيعية والرياضية (التي يحتاج إليها المجتمع الإسلامي).

٤ ـ العلوم التي تكاملت في الحواضر العلمية الإسلامية، أعمّ من التي تعدّ في نظر الإسلام واجبة وضرورية، وأعمّ من التي تعدّ في نظره محظورة إلّا أنها على كلّ حال شقّت طريقها في المجتمع الإسلامي، من قبيل: علم التنجيم الأحكامي لا (علم التنجيم الرياضي)، فإننا نعلم بإباحة علم التنجيم، وكونه جزءاً من العلوم الإسلامية المباحة، فيما إذا ارتبط بالمعادلات الرياضية التي تدرس أحوال الكون، وتقوم ببيان سلسلة من التنبؤات القائمة على الأُسس الرياضية كالخسوف والكسوف، وأمّا الخارج منها عن حدود المعادلات الرياضية ـ المتعلق ببيان سلسلة من الروابط الخفيّة بين الحوادث السماوية والوقائع الأرضية، منتهياً إلى سلسلة من التكهنات بشأن الحوادث الأرضية ـ فهو حرام في نظر الإسلام، ولكن برغم ذلك تجد كلا هذين النوعين من علم التنجيم موجوداً في مهد الثقافة والحضارة الإسلامية[1].

وبعد أن عرضنا تعاريف مختلفة لكلمة (العلوم الإسلامية)، واتضح أن هذه الكلمة تستعمل في الموارد المختلفة في معانٍ متعددة، وأن بعض تلك المعاني أوسع من بعض أو أضيق، نشير الى أن المراد من العلوم الإسلامية التي نريد أن نتحدث

١ـ للاطلاع على العلوم التي تكاملت أو دخلت في الثقافة الإسلامية يراجع كتاب: (كارنامة إسلام)، لمؤلفه الدكتور: عبد الحسين زرّين كوب.

عنها بشكل كلي هو ما ذكرناه في التعريف الثالث، أي: العلوم التي يعدّها الإسلام ـ بنحو من الأنحاء ـ فريضة ذات تاريخ عريق في الثقافة والحضارة الإسلامية، والتي تحظى باحترام المسلمين وتقديرهم بوصفها أداة لرفع حاجة، أو وسيلة إلىٰ إنجاز فريضة من الفرائض.

وفي هذا الدرس ينبغي للطلاب الأعزاء أن يدركوا أن الثقافة الإسلامية تشكل ثقافة خاصة بين الثقافات العالمية، ولها روحها الخاصة بها، وسلسلة من المميزات الخاصة، ومن أجل معرفة ثقافة من الثقافات، وأنها ذات أصالة مستقلة، وأنها تتمتع بحياة وروح خاصة، أو أنها مجرد تقليد للثقافات الأُخرى، وربما كانت مجرد استمرار للثقافات السابقة، ينبغي معرفة بواعث تلك الثقافة وهدفها وحركتها وطريقة نموّها، وكذا سماتها البارزة وإخضاعها للفحص الدقيق، فإذا تمتعت ثقافة ما ببواعث خاصة وكان لها هدفها وحركتها الخاصة بها، وكانت طريقة حركتها مغايرة لطريقة حركة سائر الثقافات، وكان لها سماتها البارزة، عدّ ذلك دليلاً على أصالة تلك الثقافة واستقلالها.

وبديهي أن إثبات أصالة ثقافة وحضارة ما لا يعني بالضرورة أنها لم تستفد من الثقافات والحضارات الأُخرى، لأن هذا مستحيل؛ إذ ما من ثقافة في العالم إلّا استفادت من الثقافات والحضارات الأُخرى، وإنما الكلام في كيفية الاستفادة والانتفاع.

فأحد أنواع الانتفاع أن تقوم ثقافة باستيراد ثقافة أو حضارة أُخرى بلا أدنى تصرف فيها، والنوع الآخر أن تقوم الثقافة بعملية استيعاب الثقافة والحضارة الأُخرى، كما تصنع الخلية الحية في اجتذاب المواد وهضمها وتحويلها إلىٰ موجودات وكائنات جديدة.

والثقافة الإسلامية من النوع الثاني، فقد نمت كالخلية الحيّة، إذ اجتذبت الثقافات الأُخرى من اليونانية والهندية والإيرانية وغيرها وحولتها إلىٰ كائن جديد له سماته الخاصة، وقد اعترف الباحثون في تاريخ الثقافة والحضارة بأن الحضارة

الإسلامية من أكبر الحضارات والثقافات البشرية.

أين تكونت هذه الخلية الحيوية الثقافية، وعلى يد من؟ ومن أي نقطة بدأ تكاملها؟

إن هذه الخلية ـ كسائر الخلايا التي تكون صغيرة وغير محسوسة في بدايتها ـ ظهرت في المدينة المنورة على يد الرسول الأكرم ﷺ. فبدأ النوع الأوّل من العلوم الإسلامية أعماله..

ولمزيد من الاطلاع ينبغي الرجوع إلىٰ الكتب الخاصة[1].

وينبغي التذكير بأن العلوم الإسلامية تنقسم إلىٰ قسمين: العلوم العقلية، والعلوم النقلية.

وسنبدأ بالمنطق الذي يعدُّ جزءاً من العلوم العقلية.

١ـ راجع: (كارنامة إسلام)، تأليف: الدكتور زرّين كوب، و(تاريخ التمدن الإسلامي)، لمؤلفه: جرجي زيدان، ج ٣، و(خدمات متقابل إسلام وإيران)،بقلم المؤلف، القسم الثالث.

الدرس الثاني

علم المنطق

المنطق من العلوم الدخيلة على الثقافة الإسلامية، وقد حظي باهتمام عام، وصار جزءاً من العلوم الاسلامية، وجعل مقدمة لها.

وقد نقل علم المنطق من النصوص اليونانية وواضع هذا العلم ومدونه هو: (أرسطوطاليس) اليوناني، وقد انتشر بين المسلمين على نطاق واسع، فأضيف إليه حتى بلغ حدّ الكمال. وأكبر منطق أرسطيّ دوّن عند المسلمين هو منطق الشفاء لأبي علي بن سينا، وقد بلغ حجم منطق الشفاء أضعاف حجم المنطق الأرسطي نفسه، والنصّ اليوناني وترجمته العربية وسائر الترجمات الأُخرى للمنطق الأرسطي موجودة حالياً، وهي في متناول اليد، وقد قام حنين بن إسحاق بترجمة المنطق الأرسطي، ولا زالت هذه الترجمة نفسها موجودة، وقد ادّعى المحققون الذين يعرفون اللغة اليونانية ـ بعد أن عرضوا ترجمة حنين بن إسحاق وسائر الترجمات الأُخرى على النص اليوناني ـ أن ترجمة حنين من أدقها.

وفي القرن الجديد تعرض المنطق الأرسطي إلىٰ هجمة عنيفة من قبل (فرنسيس بيكون) الإنجليزي، و(ديكارت) الفرنسي، فاعتبراه تارةً باطلاً، وأُخرى عديم الفائدة وقد تصرّمت عدّة أعوام، بل قرنان أو ثلاثة، والعالم الأُوربي غير مؤمن بالمنطق الأرسطي مطلقاً، ولكن خفّت وطأة هذا الهجوم تدريجياً، وعلينا أن لا

نقتنع بالمنطق الأرسطي عشوائياً كما يفعل بعض، ولا نرفضه كذلك، بل نحققه لنعرف ما هي القيمة التي يراها المنطق الأرسطي لنفسه. فلابد أولاً من تعريفه، ثم بيان الغرض منه، ومعرفة فائدته كي تتضح قيمته وسوف نقوم ـ في باب القياس ـ بعرض الإشكالات المذكورة ضد المنطق الأرسطي ونقدها، وعندها سنصدر حكمنا النهائي بشأنها.

تعريف المنطق

المنطق: (قانون التفكير الصحيح)، أي: أن قواعد المنطق وقوانينه بمنزلة المقياس والمعيار والميزان، وكلّما أردنا التفكير والاستدلال في بعض الموضوعات العلمية أو الفلسفية تعيّن علينا أن نزن ونعرض استدلالنا على هذه المقاييس والمعايير، لئلاّ نقع في الخطأ في استنتاجاتنا؛ فالمنطق بالنسبة إلى العالم والفيلسوف نظير الشاقول أو المسطرة عند المعمار في عملية البناء، يعرف بواسطتهما أن الحائط الذي أقامه عمودي أو لا؟ وأن سطحه أفقي أو لا؟

لهذا قالوا في تعريف المنطق: إنه (آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر).

فائدة المنطق

ومن التعريف الذي ذكرناه للمنطق تتضح فائدته أيضاً، فقد اتضح أن فائدته هي الحيلولة دون خطأ الذهن في التفكير، ولكن لم يتضح من التعريف المتقدم كيف يحول المنطق دون الخطأ، وتوضيح ذلك يتوقف على أن نعرف أولاً ـ ولو إجمالاً ـ المسائل المنطقية، لكننا نحاول هنا أن نبين هذا المطلب بشكل مجمل.

ويجدر بنا في هذا المقام أن نعرّف الفكر، إذ ما لم يتضح تعريف الفكر ـ بمفهومه الذي يراه المنطق ـ لا تتضح آلية المنطق للتفكير، وبعبارة أُخرى: لا يتضح معنى كونه (معياراً لمعرفة الخطأ).

إن التفكير عبارة عن الربط بين عدّة معلومات للحصول على معلوم جديد، وتحويل المجهول إلىٰ معلوم وفي الحقيقة إن التفكير عبارة عن حركة الذهن من المجهول إلىٰ سلسلة من المقدمات المعلومة، ثم حركته من تلك المقدمات المعلومة إلىٰ ذلك المجهول المطلوب تحويله إلىٰ معلوم، لذا قيل أحياناً في تعريف الفكر إنه:

«ترتيب أُمور معلومة لتحصيل أمر مجهول» .

وقيل تارة إنه:

«ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول».

وقيل أُخرى:

«الفكر حركة إلىٰ المبادي ومن المبادئ إلىٰ المرادِ».

حينما يفكر الذهن، ويروم من خلال الربط بين معلوماته تحويل مجهول إلىٰ معلوم، عليه أن ينظم تلك المعلومات بشكل خاص، بمعنى: أن المعلومات الذهنية السابقة إنما تكون منتجة فيما إذا رتبت ونظمت بطريقة خاصة، والمنطق هو الذي يتكفل بيان قواعد وقوانين هذا التنظيم والترتيب، أي: أن المنطق يوضح لنا أن المعلومات الذهنية السابقة إنما تكون منتجة فيما إذا كانت قائمة على أُسس منطقية.

إن عمل الفكر ليس سوى تنظيم المعلومات، وجعلها أُسساً لاكتشاف أمر جديد، إذن حينما نقول: (إن المنطق قانون التفكير الصحيح)، ومن ناحية أُخرى نقول: (إن الفكر عبارة عن حركة الذهن من المقدمات إلىٰ النتائج) تكون النتيجة: (أن وظيفة المنطق: بيان القوانين الصحيحة لحركة الذهن)، وصحة حركة الذهن ليست سوى ترتيب المعلومات وتنظيمها.

فوظيفة المنطق هي: إخضاع حركة الذهن في عملية التفكير إلىٰ سيطرته.

خطأ الذهن

حينما يقوم الذهن بعملية التفكير، ويجعل بعض الأُمور مقدمة لأُمور أُخرى، ربما أنجز ذلك بشكل صحيح، وربما وقع في الخطأ، ويحتمل أن يكون منشأ الخطأ

أحد الأمرين الآتيين:

١ ـ أن تكون تلك المقدمات التي جعلها أُسساً معلومة بالفرض خاطئة، أي: أن تكون المقدمات التي تشكل أدواتنا الاستدلالية فاسدة.

٢ ـ أن يكون تنظيم وترتيب تلك المقدمات خاطئاً، وإن كانت أدواتنا الاستدلالية صحيحة في ذاتها، إلّا أن شكل استدلالنا خاطئ.

إن الاستدلال في عالم الذهن بمنزلة البناء، فالبناء إنّما يكون كاملاً فيما إذا كانت مواده سالمة، وكان شكله قائماً على الأُسس الصحيحة، وكلّما فُقد واحد من هذين الأمرين لا يكون ذلك البناء صالحاً للسكن، فلو قلنا على سبيل المثال:(سقراط إنسان، وكلّ إنسان ظالم، اذن سقراط ظالم) يكون استدلالنا من ناحية الشكل والصورة صحيحاً، إلّا أنّ مواده ومقدماته فاسدة؛ لأن قولنا: (كلّ إنسان ظالم‌خاطئ. وأما إذا قلنا: (سقراط إنسان، وسقراط عالم، إذن الإنسان عالم‌فستكون موادنا الاستدلالية صحيحة، وأما شكل الاستدلال وتنظيمه فغير منطقي، لذا تكون النتيجة خاطئة، وسبب عدم كون هذا الشكل والنظام منطقياً سيتضح في باب القياس.

إن ميزان الخطأ في المنطق الأرسطي منحصر في شكل الاستدلال وصورته دون خطأ المادة الاستدلالية، لذا سمّي المنطق الأرسطي بالمنطق الصوري، ولكن هل يوجد في العالم منطق يتكفل بيان خطأ مواد الاستدلال ومقدماته؟ هذا ما سنبحثه لاحقاً في باب القياس.

اتضح من مجموع ما ذكرناه أن قيمة المنطق الأرسطي تكمن في كونه أداة لمعرفة الخطأ في عملية التفكير، أي: أنه أداة لمعرفة خطأ أشكال الاستدلال البشري وصوره، أما القوانين التي يبينها المنطق لتصحيح الاستدلال فستتضح من خلال القراءة التفصيلية للمنطق.

الدرس الثالث

موضوع المنطق

ما هو موضوع المنطق؟ لنعرف أولاً ما هو معنى الموضوع؟ ولنعرف ثانياً هل من اللازم أن يكون لكل علم موضوع؟ لكي نعرف ثالثاً ما هو موضوع علم المنطق؟

إن موضوع كلّ علم عبارة عن الأمور التي يبحث ذلك العلم فيها، ولو نظرنا في كلّ مسألة من مسائل ذلك العلم لوجدنا أنها بيان لواحد من أحواله وخواصه وآثاره. والعبارة التي استعملها المناطقة في تعريف موضوع العلم هي: (موضوع كلّ علم هو ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية).

إن هؤلاء العلماء لم يقولوا: إن موضوع كلّ علم عبارة عن ذلك الشيء الذي يبحث العلم في أحواله وخواصه وآثاره، بل استبدلوا الأحوال والآثار بعبارة أُخرى هي: (عوارضه الذاتية). لماذا؟ هل كان ذلك اعتباطاً؟ كلّا. لأنهم وجدوا أن الآثار والأحوال المنسوبة إلى شيء على قسمين: فهي تارة تتعلق به حقيقة، وتارة لا تتعلق به، وانما تتعلق بما يتّحد معه.

فلو أردنا أن نبحث في حالات الإنسان مثلاً فسنبحث قهراً في تلك الجهة التي يشترك ويتحد فيها مع الحيوان؛ لأن خصائص الحيوان مجموعة فيه أيضاً. ولذا استعملوا عبارة (العرض الذاتي)، وحدّدوها بتعريف خاص ليرتفع اللبس، وتخرج

العوارض الغريبة.

غير أن تعريف العرض الذاتي خارج عن وظيفة هذه الدروس.

والآن لنعرف هل يلزم أن يكون لكل علم موضوع معيّن؟

إنّ المقطوع به والمتسالم عليه أن مسائل العلوم ليست على شاكلة واحدة من جهة ارتباط بعضها ببعض. فكل مجموعة من المسائل بمنزلة أُسرة معينة. وهكذا المجموعة الأُخرى بمنزلة أُسرة أُخرى. فكما أن الأُسر قد تربطها أحياناً أواصر القرابة ترتبط الأُسر هنا كذلك. وهكذا الحال في المجاميع الأُخرى من الأُسر التي تربطها قرابة أُخرى.

فإن سلسلة المسائل الحسابية مثلاً يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً. وكأنها من أُسرة واحدة. مع أن عدداً من المسائل الأُخرى ـ وهي مسائل الهندسة ـ تعتبر أفراد أُسرة أُخرى. علماً بأن أُسرة الحساب تربطها بأُسرة الهندسة أواصر القرابة. ويعتبران من أُسرة واحدة نسميها: (الرياضيات).

فالمقدار المتسالم عليه أن هناك أواصر بين المسائل العلمية. ونريد الآن العثور على مكمن هذه الأواصر. فكيف تكون لمسائل الحساب هذه الدرجة من القرابة مما يجعلها أُسرة واحدة. تحمل اسماً واحداً. وتعدّ علماً منفصلاً ومستقلاً؟

وفي هذا المقام توجد نظريتان:

١ ـ أنّ سبب ذلك هو أنّ مسائل كلّ علم لابد أن تبحث عن حقيقة معيّنة. فسبب القربى بين مسائل الحساب هو أنها تبحث عن العدد وخواصه وآثاره. وسبب القربى بين مسائل الهندسة أنها تبحث بأجمعها عن المقدار. فالذي يوحّد بين مسائل العلوم هو ذلك الشيء الذي تبحث تلك العلوم في أحواله. وهو الموضوع. وإلّا لما كانت هناك قرابة واتحاد بينها. وكانت علاقة المسألة الحسابية بالمسألة الحسابية الأُخرى نظير علاقتها بالمسألة الطبية أو الفيزيائية. ولذا لابد لكل علم من موضوع. وكان تمايز العلوم ناشئاً من تمايز موضوعاتها.

٢ ـ النظرية الثانية ترى أن الاتحاد بين مسائل العلوم ناشئ من الآثار والفوائد

المترتبة عليها. فلو فرضنا أن مجموعة من المسائل لا تبحث عن موضوع معيّن، بل كلّ مسألة ترتبط بموضوع خاص، ولكن بما أن تلك المسائل تشترك وتتحد في الأثر والفائدة والغرض المترتب على فهمها، فيكفي ذلك في شدّ أواصر القربى بينها، وجعلها أُسرة واحدة وتمييزها ضمناً من المسائل الأُخرى التي تعتبر علماً آخر.

إلّا أنّ هذه النظرية غير صحيحة؛ لأنّ اتحاد وسنخية بعض المسائل من جهة الأثر والفائدة والغرض المترتب على فهمها تناشئ من جهة أن تلك المسائل بأجمعها من أحوال وعوارض موضوع واحد.

فما هو موضوع علم المنطق؟

إن موضوع علم المنطق عبارة عن (المعرّف والحجّة)، أي: إن مسائل المنطق إمّا تبحث عن المعرّفات، أي: التعاريف، وإما عن الحجج، أي: الادلة.

ويكفينا في هذه العجالة العلم بأن كلّ علم لا يخلو من شيئين:

الأول: تعريف سلسلة من الأُمور، والآخر: الاستدلال على إثبات مجموعة من الأحكام.

إن علم المنطق يحاول تعليمنا طريقة التعريف والاستدلال الصحيح، وسيتضح في الدروس القادمة (المعرّف والحجّة) اللذان يشكلان موضوع علم المنطق.

الدرس الرابع

التصور والتصديق

يبدأ المناطقة المسلمون بحثهم في المنطق بتعريف (العلم) و(الإدراك). ثم يقسّمونه إلىٰ: التصور والتصديق. ويقسمون المنطق عموماً إلىٰ قسمين: قسم التصورات. وقسم التصديقات. وكلّ واحد منهما ينقسم عند المناطقة إلىٰ قسمين:

١ ـ الضروري أو البديهي.

٢ ـ النظري أو الاكتسابي.

إنَّ الفكر والاستدلال ـ الذي يدّعي المنطق الأرسطي بيان قواعد صحته ـ معناه انتقال الذهن من التصورات الضرورية البديهية إلىٰ التصورات النظرية الاكتسابية. ويجعل الذهن أحياناً تلك التصورات الاكتسابية مادة للوصول إلىٰ سلسلة من التصورات النظرية الاكتسابية الأُخرى. كما يجعل التصديقات الضرورية البديهية وسيلة لاكتشاف عدد من التصديقات النظرية الاكتسابية. ويجعلها بدورها وسيلة للحصول على سلسلة من التصديقات الأُخرى.

ومن هنا يجدر بنا قبل أيّ بحث آخر أن نُعرّف (العلم والإدراك). ثم (التصور والتصديق). و(الضروري والنظري).

العلم والإدراك

يستشعر الإنسان في وجوده حالة تدعوها العلم والإدراك أو الفهم أو الوعي وما شابه ذلك، ويقابل العلم والإدراك الجهل وعدم الإدراك.

حينما نشاهد شخصاً لم نره من قبل، أو مدينة لم نذهب إليها، نشعر بأننا حصلنا على شيء لم نحصل عليه سابقاً، وهو عبارة عن صورة ذلك الشخص أو تلك المدينة.

وحالتنا السلبية الأولى قبل الحصول على هذه الصور تسمّى بالجهل، وحالتنا الإيجابية الثانية التي نحصل فيها على صور تربطنا بالواقع الخارجي تسمّى بالعلم والإدراك.

إذن يتّضح أنّ لذهننا حالة مشابهة لما يقبل الانطباع واستنساخ الصور، إلّا أنّ صور الأجسام لا تربط تلك الأجسام بالأشياء الخارجية، أي: لا تجعلها عالمة بها، وأمّا الصور الذهنية فإنّها تربطنا بالأشياء الخارجية، وتجعلنا على علم بها، فما هو الاختلاف بينهما؟

إنّ الذي يتكفل الإجابة عن ذلك هو الفلسفة دون المنطق.

فالعلم صورة ذهنية للمعلوم، لذا قيل في تعريف العلم والإدراك: (العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل).

إنّ انقسام العلم إلى التصور والتصديق متفرع على أنّ علمنا بالأشياء يكون تارة بحكم ذهننا بوجود نسبة بين الأشياء أو بعدمها، أي: أنّ علمنا يقف قاضياً بين شيئين، وتارة لا يكون كذلك، أمّا الأول فهو من قبيل علمنا بأنّ الجوّ حار أو ليس بحارّ، وأنّ الصدق حسن والكذب قبيح، والتصديق عبارة عن حكم الذهن بين شيئين، فهذه الحالة لدى الذهن تسمّى بالتصديق.

إلّا أنّ الذهن لا يكون قاضياً دائماً في ارتباطه العلمي بالأشياء، فإنه يتصورها أحياناً دون أن يصدر حكماً بشأنها، اما حينما يحكم بين أمرين فيسمّى حكمه بالتصديق، وأمّا الصور (الحاصلة في الذهن) من المحكوم عليه والمحكوم به ـ أي:

الأمرين اللذين يحكم الذهن بينهما ـ فشيء آخر. والصور التي يحكم الذهن بينها بالتصور.

إذن عندما نصدر حكماً ذهنياً مفاده (أنّ الجوّ حارّ) يكون حكمنا هذا (تصديقاً). وأمّا الصورة الذهنية للجوّ وللحرارة فهي (تصور).

وأوّل من قسم العلم إلىٰ تصور وتصديق ـ وحظي باستقبال الحكماء والمناطقة الفيلسوف المسلم: (أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي). وقد اعتمد المناطقة المسلمون هذا التقسيم في العصور المتأخرة. فجعلوه أساساً لتبويب المنطق. فقسموه إلىٰ: التصورات والتصديقات. في حين أنّ هذا التقسيم لم يكن متداولاً في تبويب المنطق.

الضروري والنظري

ذكرنا أنّ من بين المصطلحات التي تتكرر كثيراً في المنطق والفلسفة مصطلحي الضروري (البديهي) والنظري. فلابد من توضيح ذلك أيضاً.

إنّ كلّاً من التصور والتصديق ينقسم إلىٰ: البديهي والنظري.

والبديهي: عبارة عن الإدراك الذي لا يحتاج إلىٰ إعمال نظر أو تفكير.

والنظري: عبارة عن الإدراك الذي يحتاج إلىٰ إعمال نظر وتفكير.

وبعبارة أُخرى: البديهي: هو المعلوم بلا واسطة. والنظري: ما لا يكون معلوماً بلا واسطة. بل يحتاج إلىٰ شيء آخر يصيّره معلوماً.

وبعبارة ثالثة: البديهي هو الذي لا يحتاج في صيرورته معلوماً إلىٰ إعمال فكر. أمّا النظري فهو الذي يحتاج في ذلك إلىٰ إعمال الفكر.

يقال على سبيل المثال: إنّ تصور الحرارة والبرودة لا يحتاج إلىٰ تفكير. فهو بديهي. وتصور الملائكة والجنّ بحاجة إلىٰ تفكير. فتكون هذه التصورات نظرية.

ولكن الحقيقة هي أنّ الاختلاف بين تصور الحرارة والبرودة وتصور الجن والملائكة لا يكمن في هذا اللحاظ. فإنّ الحرارة والبرودة بحاجة إلىٰ تفكير

بالمقدار الذي يحتاج إليه الجنّ والملائكة. وإنّما الاختلاف بين الحرارة والبرودة وبين الجنّ والملائكة يكمن في جهة التصديق بوجودها. فإنّ التصديق بوجود الحرارة والبرودة غني عن التفكير، بخلاف التصديق بوجود الجنّ والملائكة.

إنّ التصورات البديهية عبارة عن التصورات الواضحة التي لا يوجد فيها أيّ إبهام، خلافاً للتصورات النظرية التي تحتاج إلىٰ شرح وتوضيح[1].

أمّا التصديقات: فإنّ الذهن في حكمه بين شيئين يحتاج تارة إلىٰ دليل، ويستغني عنه أُخرى، أي: قد يكفي تصور طرفي النسبة أحياناً في أن يجزم الذهن ويقطع بوجود النسبة أو عدمها، وقد لا يكفي ذلك أحياناً، فلابد من دليل ليحكم الذهن بين طرفي النسبة.

ففي قولنا: (الخمسة أكبر من الأربعة) لا يحتاج الذهن إلىٰ تفكير واستدلال، بخلاف قولنا: ١٥ × ١٥ = ٢٢٥، فإنّه يحتاج إلىٰ تفكير واستدلال. وهكذا الحال بالنسبة إلىٰ قولنا: (الجمع بين النقيضين ممتنع)، فإنّه من التصديقات البديهية. وأمّا قضية (أنّ حدود العالم متناهية أو غير متناهية) فهي نظرية.

١ـ بحثنا هذا الأمر في حواشي المجلد الثاني من (أُصول الفلسفة)، وذكرنا أن بعض التصورات خالية من الإبهام والتعقيد، وأنّ بعضها الآخر فيه شيء من الإبهام، وأثبتنا هناك أن سبب ذلك هو البساطة والتركيب، فإنّ العناصر الذهنية البسيطة واضحة وبديهية، أمّا العناصر الذهنية المركبة فهي نظرية تحتاج إلىٰ تعريف.

فالتصورات البديهية من قبيل تصور الوجود والعدم والوجوب والإمكان والامتناع.

والتصورات النظرية من قبيل تصور الإنسان والحيوان والحرارة والبرودة، ومن قبيل تصور المثلث والمربع وغير ذلك.

الدرس الخامس

الكلّي والجزئي

من جملة بحوث المنطق التمهيدية بحث الكلّي والجزئي. ويرتبط هذا المبحث بالتصورات أوّلاً وبالذات، وبالتصديقات ثانياً وبالعرض. أي: أنّ التصديقات ـ كما سيأتي ـ تتصف تبعاً للتصورات بالكلية والجزئية.

إنّ التصورات التي نحملها للأشياء ونبينها بواسطة الألفاظ على نحوين: التصورات الجزئية، والتصورات الكلّية.

والتصورات الجزئية مجموعة من الصور لا تقبل الانطباق إلّا على شخص واحد، وتفقد كلمات مثل (كم) و(أيّ) معناها عندما يدور الحديث عن مصداق هذه التصورات. من قبيل تصورنا لأفراد الإنسان المعينين، مثل: حسن وأحمد ومحمود، فهذه الصور الذهنية لا تنطبق إلّا على فرد خاصّ فقط. والأسماء التي تضعها لهذا النوع من الأفراد مثل: حسن وأحمد تسمى بالأسماء المختصة، نظير تصورنا لمدينة طهران، وبلاد إيران، وجبل دماوند، فهذه التصورات جميعها جزئية.

ويحمل ذهننا ـ مضافاً إلىٰ هذه التصورات ـ مجموعة من التصورات الأُخرى أيضاً. وهناك مجموعة من الأسماء لبيان تلك المعاني والتصورات، من قبيل تصورنا للإنسان والنار والمدن والجبال. ولإحضار هذه المعاني والتصورات نستعمل الأسماء المذكورة، وتسمّى بالأسماء العامة، ونسمّي هذه السلسلة من المعاني

والمفاهيم والتصورات كلّية: لأنها تقبل الانطباق على أفراد كثيرين، بل على أفراد غير متناهية.

وغالباً ما نستعمل الجزئيات في حياتنا العادية، فنقول: جاء حسن، ذهب أحمد، طهران مدينة مزدحمة، جبل دماوند أعلى جبل في إيران. لكن حينما نتداول المسائل العلمية والأمور الكلّية نقول: المثلث كذا، الدائرة كذا، الإنسان يحمل الغريزة الكذائية، ما هي فائدة السيارة، لابد أن تكون المدينة بهذا الشكل.

إنّ إدراك الكلّي علامة نضج الإنسان وتكامله بين الحيوانات، فسرّ تفوق الإنسان ـ خلافاً للحيوانات ـ يكمن في إدراكه قوانين العالم، واستخدامه إياها، وإيجاد الصناعات، وتأسيس الثقافات والحضارات، وكلّ ذلك ينحصر في إدراك الكلّيات. والمنطق ـ الذي هو آلة التفكير ـ الصحيح يعالج الجزئيات والكلّيات، إلّا أنه غالباً ما يعالج الكلّيات.

النسب الأربعة

إنّ من بين المسائل التي تجب معرفتها أنواع العلاقات والنسب التي يمكن أن توجد بين الكلّيين، فأي كلّي بما له من أفراد كثيرة إذا نسبناه إلى كلّي آخر له مجموعة من الأفراد أيضاً، نحصل على واحد من النسب الأربع الآتية:

١ ـ التباين.

٢ ـ التساوي.

٣ ـ العموم والخصوص المطلق.

٤ ـ العموم والخصوص من وجه.

لأنه إن لم يصدق شيء من هذين الكلّيين على أي فرد من مصاديق الكلّي الآخر، وكان لكلّ واحد من الكلّيين استقلال كامل عن الكلّي الآخر، تكون النسبة بينهما (التباين)، ويسمّى هذان الكلّيان بـ(المتباينين).

وإن صَدَق كلّ واحد منهما على جميع أفراد الآخر، وكانت حدود كلّ منهما

واحدة، تكون النسبة بينهما نسبة (التساوي)، ويسمّى هذان الكلّيان بـ(المتساويين).

وإن صدق أحد الكلّيين على جميع أفراد الكلّي الآخر، واستوعبها جميعاً دون أن يستوعب الآخر جميع أفراد الكلّي الأول واقتصر على بعضها، تكون النسبة بينهما (العموم والخصوص المطلق)، ويسمّى هذان الكلّيان بـ (العام والخاص المطلق).

وإن صدق كلّ منهما على بعض أفراد الآخر، واشتركا في بعض حدودهما، وصدق كلّ منهما على بعض الأفراد التي لم يصدق عليها الكلّي الآخر، أي: كان لكلّ منهما حدود مستقلة أيضاً، تكون النسبة بينهما (العموم والخصوص من وجه)، ويسمّى هذان الكلّيان بـ (العام والخاص من وجه).

ومثال الأُولى: الإنسان والشجر ؛ إذ لا شيء من الإنسان بشجر، ولا شيء من الشجر بإنسان، فلا الإنسان يشتمل على أفراد الشجر، ولا الشجر يشتمل على أفراد الإنسان، ولا الإنسان يستوعب شيئاً من حدود الشجر، ولا الشجر يستوعب شيئاً من حدود الإنسان.

ومثال الثانية: الإنسان والضاحك ؛ إذ كلّ إنسان ضاحك، وكلّ ضاحك إنسان، وحدود الإنسان هي حدود الضاحك نفسها، وحدود الضاحك هي حدود الإنسان نفسها.

ومثال الثالثة: الإنسان والحيوان ؛ إذ كلّ إنسان حيوان، وليس كلّ حيوان إنساناً، (كالفرس الذي هو حيوان وليس بإنسان)، ولكن بعض الحيوان إنسان من قبيل أفراد الإنسان الذين هم بشر وحيوانات.

ومثال الرابعة: الإنسان والأبيض ؛ إذ بعض الإنسان أبيض، وبعض الأبيض إنسان (كالإنسان الأبيض)، إلّا أن بعض الإنسان ليس بأبيض (كالإنسان الأسود والأصفر)، وبعض الأبيض ليس بإنسان (كالقطن الذي هو أبيض وليس بإنسان).

إن الكلّيين المتباينين في الواقع كالدائرتين المنفصلتين اللتين لا تدخل إحداهما في الأُخرى، والكلّيين المتساويين كالدائرتين المتطابقتين تطابقاً كاملاً.

والكلّيين اللذين بينهما عموم وخصوص مطلق كدائرتين إحداهما أصغر من الأخرى، فتقع الصغرى بأجمعها داخل الكبرى. والكلّيين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه كالدائرتين المتقاطعتين والمتداخلتين في بعض أجزائهما.

ولا يمكن أن يوجد بين الكلّيات سوى هذه الأنواع الأربعة من النسب، فالنسبة الخامسة مستحيلة. كما لو فرضنا أن كلّياً لا يشمل شيئاً من أفراد الآخر إلّا أنّ الآخر يشتمل على جميع أو بعض أفراده.

الكلّيات الخمسة

من جملة المباحث التمهيدية التي يذكرها المناطقة عادة مبحث الكلّيات الخمسة برغم أنه من البحوث الفلسفية لا المنطقية. فإن الفلاسفة يبحثونه في مباحث الماهيات مفصّلاً. ولكن المناطقة يبحثونه مقدمة لبحث (الحدود) و(التعريفات) لتوقف معرفتها عليه. ويسمّونه: المدخل أو المقدمة.

فيقولون: إذا نسبنا أيّ كلّي إلىٰ أفراده وقسنا علاقته بها. نجد أنه لا يخرج عن أحد هذه الأقسام الخمسة:

١ ـ النوع .

٢ ـ الجنس .

٣ ـ الفصل .

٤ ـ العرض العام .

٥ ـ العرض الخاص (الخاصة) .

لأن الكلّي إمّا أن يكون عين ذات وماهية أفراده. أو جزأها. أو خارجاً عنها. وما كان جزء ذات أفراده. إمّا أن يكون أعم من الذات. أو مساوياً لها. والخارج عن الذات. إمّا أن يكون أعم منها. وإما مساوياً لها.

فالكلّي الذي يشكل تمام ذات وماهية الأفراد هو (النوع)، والكلّي الذي يشكل الجزء الأعم لذات أفراده هو (الجنس)، والكلّي الذي يشكل الجزء المساوي لذات الأفراد هو (الفصل)، وأمّا الكلّي الخارج عن ذات الأفراد ـ وهو أعم منها ـ فهو (العرض العام)، والكلّي الخارج عن ذات الأفراد ـ ولكنه مساوٍ لها ـ هو (العرض الخاص) أو الخاصة .

والأول: من قبيل الإنسان؛ لأن مفهوم الإنسان يبيّن تمام ذات وماهية أفراده، أي: ليس هناك شيء في ذات وماهية أفراد الإنسان لا يشمله مفهوم الإنسان، وكذلك مفهوم الخط، فإنه يبيّن تمام ذات وماهية أفراده.

والثاني: من قبيل الحيوان، فإنه يبيّن جزءاً من ذات أفراده ؛ لأن أفراد الحيوان مثل: زيد وعمرو والفرس والخروف وغيرها مكونة من الحيوانية وشيء آخر، أي: أن الحيوان ـ وإن كان يشكل جزء ماهيتها وذاتها ـ يوجد مضافاً إليه شيء آخر، وهو الناطقية في الإنسان وهكذا (الكم) الذي هو جزء ذات أفراده من الخط والسطح والحجم، فجميع هذه الأشياء كمّ مضاف إلىٰ شيء آخر، فالكمية تشكل جزء ذاتها، لا تمامها ولا شيئاً خارجاً عن ذاتها .

والثالث: من قبيل الناطق الذي هو الجزء الآخر لماهية الإنسان، و(المتصل ذو البعد الواحد) الذي هو الجزء الآخر لماهية الخط.

والرابع: من قبيل (الماشي) الخارج عن ماهية أفراده ؛ لأن المشي ليس جزء ولا تمام ذات الماشين، ولكنه ـ في الوقت نفسه ـ عرض وحالة فيها، إلّا أنّ هذا الأمر العارض لا يختص بأفراد نوع واحد، بل هو موجود في جميع أنواع الحيوان، وكلّما صدق على فردٍ كان أعم من ذات وماهية ذلك الفرد.

الخامس: من قبيل (الضاحك) الخارج عن ماهية أفراده (أفراد الإنسان)، والموجود فيها على هيئة حالة وعرض، فإنّ هذا الأمر العرضي يختص بأفراد ذات

واحدة ونوع واحد وماهية واحدة، وهي ماهية الإنسان[1].

١ـ ذكرنا أنّ الكلّي إذا كان جزء الذات فهو إمّا أعم منها وإما مساوٍ لها، أي: إذا كان الكلّي جزء الذات فلابد أن تكون له إحدى نسبتين من النسب الأربعة التي تقدم توضيحها، وهما: الأعم مطلقاً أو التساوي، وهنا قد يذكر هذا التساؤل: ما هو الحال بالنسبة إلى النسبتين الأخريين؟ هل يمكن للكلّي أن يكون جزء الذات ومبايناً لها أو أعم منها من وجه في الوقت نفسه؟

الجواب: كلا. فإن قيل: لماذا؟ فجواب ذلك تتكفل به الفلسفة، وهو واضح من الناحية الفلسفية، ولكننا نتجنب الخوض فيه.

ويجدر بنا أيضاً أن نشير إلى أن نسبة العموم والخصوص المطلق بين جزء الذات والذات يكون فيها جزء الذات أعم من الذات دائماً، والذات أخص من جزء الذات، ولا يمكن العكس، أي: لا يمكن للذات أن تكون أعم من جزء الذات، وتوضيح ذلك من وظائف الفلسفة أيضاً.

الدرس السادس

الحدود والتعاريف

ما ذكرناه من مبحث الكلّي كان مقدمة للحدود والتعاريف. فوظيفة المنطق بيان طريقة تعريف معنىً من المعاني، أو طريقة إقامة البرهان الصحيح لإثبات أمر من الأمور. علماً بأن القسم الأول يرتبط بالتصورات. والقسم الثاني يرتبط بالتصديقات. أي: يرتبط الأول بإيضاح مجهول تصوري عن طريق المعلومات التصورية. ويرتبط الثاني بإيضاح مجهول تصديقي عن طريق المعلومات التصديقية.

إن تعريف الأشياء ـ بشكل عام ـ إجابة عن سؤال يتعلق بماهيتها. أي: حينما نُسأل: ما هو الشيء الكذائي؟ نتصدى في الجواب إلىٰ بيان تعريفه وبديهي أنّ كلّ سؤال يدور حول مجهول ما. فنحن إنما نسأل عن ماهية شيء وحقيقته ـ أو علىٰ الأقل عن حدود مفهومه ومكانه والأفراد التي يشملها أو لا يشملها ـ فيما إذا جهلنا ذلك.

ومعنى الجهل بحقيقة شيء وماهيته هو أننا لا نملك تصوراً صحيحاً عنه. فلو سألنا: ما هو الخط؟ ما هو السطح؟ ما هي المادة؟ ما هي القوة؟ ما هي الحياة؟ ما هي الحركة؟ لكانت جميع هذه الأسئلة تعني أنّنا لا نملك تصوراً كاملاً وجامعاً لحقيقة هذه الأشياء. ونروم الحصول على تصور صحيح لها وإذا جهلنا الحدّ التام لمفهوم ما. فمعناه أنّنا نتردد في بعض الأفراد. فلا نعلم أهي داخلة في هذا المفهوم

أم لا ؟ ونريده أن يكون واضحاً، جامعاً للأفراد، وطارداً للأغيار. ومن الواضح أن جميع العلوم بحاجة ـ قبل كلّ شيء ـ إلى سلسلة من التعاريف لموضوعات ذلك العلم، وتعاريف كلّ علم غير مسائله، أي: أنها خارجة عن ذلك العلم، وتذكر فيه استطراداً. ووظيفة المنطق في قسم التصورات توجيهنا إلى طريقة التعريف الصحيح.

الأسئلة:

تجدر الإشارة إلى أنّ الأسئلة التي يسألها الإنسان عن مجهولاته ليست على نمط واحد، بل لها أنواع متعددة، وكلّ سؤال إنّما يصح في مورده فقط، ولذا تعددت الألفاظ التي وضعت للاستفهام في لغات العالم، ففي كلّ لغة توجد عدّة ألفاظ استفهامية، وتنوع الألفاظ الاستفهامية دليل على تنوع الأسئلة، كما أنّ تنوع الأسئلة دليل على تنوع مجهولات الإنسان، وجواب كلّ سؤال غير جواب السؤال الآخر.

وإليك عرضاً لأنواع الأسئلة:

١ ـ السؤال عن الماهية: (ما هو؟).

٢ ـ السؤال عن الوجود: (هل؟).

٣ ـ السؤال عن الكيفية: (كيف؟).

٤ ـ السؤال عن المقدار: (كم؟).

٥ ـ السؤال عن المكان: (أين؟).

٦ ـ السؤال عن الزمان: (متى؟).

٧ ـ السؤال عن الشخص: (من هو؟).

٨ ـ السؤال عن تحديد الشيء: (أيّ؟).

٩ ـ السؤال عن السبب: (ما هي علته أو فائدته أو سببه ؟) .

إذن يتضح انه حينما نسأل عن مجهول يكون مجهولنا على عدّة أنواع، ويتنوع تبعاً لذلك استفهامنا، فأحياناً نسأل: ما هو الألف؟ وأحياناً نسأل: هل الألف موجود؟ وتارة نسأل: كيف؟ وأخرى: ما مقداره أو ما عدده؟ وأحياناً: أين؟ وتارة:

متى؟ وأخرى: مَنْ؟ ومرّة: أيُّ شخص؟ وأحياناً: لماذا، وما هو السبب، أو ما هي فائدته، أو ما هو دليله؟

ليس من وظيفة المنطق الإجابة عن أيّ واحد من هذه الأسئلة المتعلقة بالأشياء الخارجية، فالذي يتكفل الإجابة عنها هو الفلسفة والعلوم، ولكن المنطق ـ في الوقت نفسه ـ يقوم بدراسة أجوبة جميع هذه الأسئلة التي تقدمها العلوم والفلسفة، أي: أنّه يبين طريقة الإجابة الصحيحة عنها فالمنطق ـ في الواقع ـ يجيب عن كيفية واحدة، وهي كيفية التفكير الصحيح، إلّا أن تلك الكيفية من النوع القائل: (كيف ينبغي أن يكون) لا (كيف يكون[1]).

وبما أنّ جميع الأسئلة ـ باستثناء السؤالين الأول والثامن ـ تبدأ بكلمة (هل)، فيقال عادة إنّ جميع الأسئلة تنحصر في ثلاثة رئيسة، وهي:

ما؟

هل؟

لِمَ؟

وقد ذكر ذلك السبزواري في منظومته قائلاً:

أمُّ المطالب ثلاثة عُلِم مطلب (ما) مطلب (هل) مطلب (لِم)

فاتضح من مجموع ما ذكر أن تعريف الأشياء وإن لم يكن من وظائف المنطق، (بل هو من وظائف الفلسفة)، الّا أن المنطق يروم تعليمنا طريقة التعريف الصحيحة، وفي الواقع إنه يقوم بذلك خدمة للحكمة الإلهية.

١ـ لو سألتم: أيّ علم يتكفل بالإجابة عن هذه الأسئلة؟ لكان الجواب: ثبت في الفلسفة الإلهية أنّ الذي يتكفل بالإجابة عن السؤالين الأول والثاني ـ أي: الماهية والوجود ـ هو الفلسفة الإلهية، أما الإجابة عن السؤال التاسع، أي: عن السبب والعلة، فإن كانت العلة من العلل الأولية الأصيلة ـ التي ليست لها علة ـ فتتكفل بها الفلسفة الإلهية أيضاً، وإن كان السؤال عن العلل القريبة الجزئية، فالعلوم هي التي تتكفل بالإجابة عنها. أما الإجابة عن سائر الأسئلة، وهي كثيرة جداً، أي: السؤال عن الكيفيات والمقادير والأمكنة والأزمنة فتقع بأجمعها على عاتق العلوم، وتتنوع العلوم بعدد المواضيع التي تبحث فيها.

إذا استطعنا في مقام تعريف شيء أن نصل إلىٰ كنه ذاته ـ أي: إذا حدّدنا أجزاء ماهيته التي هي عبارة عن الجنس والفصل ـ نكون قد وصلنا إلىٰ أكمل التعاريف، وهو ما يسمّى بـ (الحدّ التام).

وإذا توصلنا إلىٰ بعض أجزاء ماهية ذلك الشيء سُمّي ذلك التعريف بـ (الحدّ الناقص).

وإذا لم نصل إلىٰ أجزاء ذات وماهية ذلك الشيء، بل إلىٰ أحكامه وعوارضه فقط، أو كان هدفنا أساساً تحديد حدود مفهوم ما، وما يشتمل عليه وما لا يشتمل عليه، ففي هذه الصورة إذا كان وصولنا إلىٰ الأحكام والعوارض بشكل يميّز ذلك الشيء من غيره كاملاً، سُمّي هذا التعريف بـ (الرسم التام)، وإن لم نتمكن من تحديده بشكل كامل، سُمّي بـ (الرسم الناقص).

فلو قلنا مثلاً في تعريف الإنسان: (جوهر جسماني ـ أي: له أبعاد ـ نامٍ، حيوان، ناطق) لكنّا قد بيّنا حدّه التام.

وإن قلنا: (جوهر جسماني، نامٍ، حيوان) فهو حدّ ناقص.

وإن قلنا: (موجود متحرك، منتصب القامة، عريض الأظافر) فهو رسم تام. وإن قلنا: (موجود متحرك) فهو رسم ناقص.

إنّ (الحدّ التام) هو التعريف الكامل من بين التعاريف، إلّا أنّ الفلاسفة يذعنون ـ مع الأسف ـ بصعوبة الوصول إلىٰ حدّ الأشياء التام؛ لأنه يستلزم اكتشاف ذاتياتها. وبعبارة أُخرى: يستلزم نفوذ العقل إلىٰ كنه الأشياء، فلا يخلو ما يسمّى بالحدّ التام في تعريف الإنسان وغيره من مسامحة[1].

وبما أنّ الفلسفة التي تتكفل بـ (وضع التعاريف) عاجزة عن إبراز الحدّ التام، تفقد قوانين المنطق قيمتها بالنسبة إليه.

وبهذا نختم بحثنا في باب الحدود والتعاريف.

١ـ راجع: تعليقات صدر المتألهين على شرح (حكمة الإشراق)، قسم المنطق.

الدرس السابع

قسم التصديقات

القضايا

من هنا يبدأ بحث (التصديقات). وينبغي أولاً تعريف القضية، ثم الدخول في تقسيم القضايا، لنقوم بعد ذلك بذكر أحكام القضايا.

إذن علينا أن نجتاز ثلاث مراحل: التعريف، والتقسيم، والأحكام .

ولتعريف القضية لابد من ذكر مقدمة ترتبط بالألفاظ:

إنَّ المنطق ـ بالرغم من أنَّه يعالج المعاني والإدراكات الذهنية، ولا علاقة له بالألفاظ مباشرة (خلافاً للنحو والصرف)، وأنَّ كلّ تعريف أو تقسيم أو حكم يقوم ببيانه يرتبط بالمعاني والإدراكات ـ يضطر أحياناً إلىٰ ذكر بعض التعاريف والتقسيمات المرتبطة بالألفاظ؛ وذلك باعتبار ما لها من المعاني.

فكلّ لفظ أفاد معنىً هو (قول) في اصطلاح المناطقة، وعليه فجميع الألفاظ التي نستعملها في حواراتنا وبيان مقاصدنا هي (أقوال).

وإذا كان اللفظ فاقداً للمعنىٰ فهو (مهمل)، وليس بـ(قول) فلفظ (حصان) مثلاً قول؛ لانه اسم لحيوان خاص، ولفظ (صناح) ليس بقول ؛ لانه لا يفيد معنى.

والقول على قسمين: مفرد ومركب؛ لأنه إذا احتوى على جزأين، ودلّ كلّ جزء منهما على جزء المعنى فهو مركب، وإلاّ فهو مفرد .

وعليه يكون لفظ (الماء) مفرداً، ولفظ (ماء الرمّان) مركباً، و(الجسم) مفرداً، و(الجسم الطويل) مركباً .

والمركب على قسمين: تامّ وناقص. فالمركب التام هو: الجملة التامّة التي تبيّن مراداً كاملاً، بمعنى أنها إذا أُلقيت إلى شخص يفهمها ويصح سكوته عليها، فلا ينتظر تتمة لها، كما لو قلنا: (ذهب زيد) أو (جاء عمرو)، أو نقول: (اذهب، أو تعال، أو هل تصحبني؟)، فجميع هذه الجمل تامة، وتسمّى (مركبات تامة). أمّا المركب الناقص فعلى خلافه، فهو كلام مبتور لا يفهم منه المخاطب معنى أو مراداً، فلو قال شخص لآخر: (ماءُ الرمان) وسكت لما فهم المخاطب شيئاً من هاتين الكلمتين، وسينتظر التتمة، ويسأل: (ما لماء الرمان ؟) .

وربما تعاقبت الكلمات لتشكل سطراً، بل صفحة كاملة، وهي ـ في الوقت نفسه ـ لا تؤلف جملة تامة، كما لو قال شخص: (حينما استيقظت في الثامنة صباحاً، وارتديت ثيابي دون معطفي، وصعدت على السطح، ونظرت إلى ساعتي، وكان معي زميلي فلان...)، فهذه الكلمات ـ كما ترى ـ ناقصة برغم طولها وكثرة التفاصيل فيها، لوجود المبتدأ فيها بلا خبر، ولو قيل: (الجوّ بارد) لكانت جملة تامة برغم تكونها من كلمتين فقط.

وينقسم المركب التام بدوره إلى قسمين: خبر وإنشاء .

فالمركب التام الخبري هو: الذي يحكي عن واقعة، أي: أنه يخبر عن أمر وقع أو سيقع أو في حال الوقوع، أو هو ثابت أبداً، كما لو قلت: (ذهبت في العام المنصرم إلى مكّة)، أو: (سأُشارك في امتحانات الماجستير في العام القادم)، أو: (أنا مريض حالياً) أو: (الحديد يتمدد بالحرارة).

والمركب الإنشائي عبارة عن: جملة لا تحكي عن واقعة، بل هي توجِد المعنى، كأن تقول: (اذهب، اقبل، أسكت، هل ترافقني؟)، فإننا بواسطة هذه الجمل نوجد وننشئ أمراً ونهياً واستفهاماً دون أن نخبر عن شيء .

وبما أنّ المركب التام الخبري يحكي ويخبر عن شيء يحتمل أن يطابق ما

أخبر عنه، ويحتمل أن لا يطابقه. فحينما أقول على سبيل المثال: (ذهبت إلىٰ مكة في العام الماضي) يمكن أن أكون حقاً قد ذهبت إليها، فتكون هذه الجملة الخبرية صادقة، ويمكن أن لا أكون كذلك، فتكون كاذبة.

وبما أن المركب الإنشائي لا يحكي أو يخبر عن شيء ـ بل يوجد معنىً، وليس بإزائه في الخارج معنى يطابقه أو لا يطابقه ـ لذلك لا يمكن أن يتصف بالصدق أو الكذب.

والقضية في اصطلاح المناطقة هي: (القول المركب التام الخبري) ؛ كما يقال في تعريف القضية: (قول يحتمل الصدق والكذب). والسرّ في قولنا: إنها تحتمل الصدق والكذب، أنها أولاً: قول مركب لا مفرد، وأنها ثانياً: مركب تام لا ناقص، وأنها ثالثاً: مركب تام خبري لا إنشائي. فالقول المفرد، والقول المركب غير التام، والقول المركب التام الإنشائي، لا تحتمل الصدق والكذب.

❁ ❁ ❁

قلنا: إنَّ المنطق يعالج المعاني أوّلاً وبالذات، والألفاظ ثانياً وبالعرض .

وبرغم أنَّ كلّ ما تقدم كان يدور حول القول واللفظ كان المراد الأساسي هو المعاني، فبإزاء كلّ قضية لفظية هناك قضية ذهنية وعقلية، أي: كما نسمّي لفظ (زيد قائم) قضية، نسمّي معنى هذه الجملة الموجود في ذهننا قضية أيضاً. فألفاظ هذه الجملة قضية لفظية، ومعانيها قضية معقولة.

إلىٰ هنا كان بحثنا يرتبط بتعريف القضية، وسندخل بعد ذلك في تقسيم القضايا.

الدرس الثامن

تقسيمات القضايا

هناك عدّة تقسيمات للقضايا، وهي كالآتي:

١ ـ التقسيم باعتبار النسبة الحكميّة (الرابطة).

٢ ـ التقسيم باعتبار الموضوع .

٣ ـ التقسيم باعتبار المحمول .

٤ ـ التقسيم باعتبار السّور .

٥ ـ التقسيم باعتبار الجهة .

الحملية والشرطية

تنقسم القضية باعتبار النسبة الحكميّة إلىٰ قسمين: الحملية والشرطية.

تتألف القضية الحملية من: الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة، فحينما نتصور قضية، ثم نذعن بها، نجعل تارة أمراً ما موضوعاً وآخر محمولاً، أي: نحمله على الموضوع، وبعبارة أُخرى: نحكم في القضية بثبوت شيء لشيء، وبذلك تحصل بين المحمول والموضوع نسبة، ونحصل على قضية حملية .

فنقول مثلاً: (زيد قائم)، أو: (عمرو جالس)، فتشير كلمة (زيد) إلىٰ الموضوع، وكلمة (قائم) إلىٰ المحمول، والرابط بينهما هو النسبة الحكمية، فإننا في الواقع

تصورنا زيداً في ذهننا، وحملنا عليه القيام، وأوجدنا نسبة وربطاً بين (زيد) و(القيام)، وبذلك أوجدنا قضية.

إن الموضوع والمحمول يشكلان طرفي النسبة في القضية الحملية، ولابد أن يكون هذان الطرفان مفردين أو مركبين ناقصين، فلو قلنا: (ماء الرمان مفيد) يكون موضوع القضية مركباً ناقصاً، ولا يمكن أن يكون أحد طرفي القضية الحملية أو كلاهما مركباً تاماً.

إنَّ نوع الارتباط في القضايا الحملية اتحادي، يشار إليه في اللغة الفارسية بلفظ (است)، كما في جملة: (زيد ايستاده است) التي نحكم فيها بأن (زيد) و(قائم) يشكلان شيئاً واحداً في الخارج، ويتحدان معاً.

وحينما نتصور القضية أحياناً، ونذعن بها بعد ذلك لا يكون الأمر فيها كما تقدم، أي: لا نحمل شيئاً على شيء، وبعبارة أخرى: لا نحكم فيها بثبوت شيء لشيء، بل نحكم فيها بتعليق قضية على قضية أخرى، كأن نقول: (إن كان زيد قائماً فعمرو جالس)، أو نقول: (إما زيد واقف وإما عمرو جالس)، أي: إن كان زيد قائماً فعمرو جالس، وإن كان عمرو جالساً فزيد قائم، ويسمّى هذا النوع من القضايا بـ (القضايا الشرطية).

والقضية الشرطية ذات طرفين ونسبة أيضاً، كالقضية الحملية، إلّا أنها بعكس الحملية ؛ إذ كلّ واحد من طرفيها مركب خبري تام، أي: قضية، وتكون بين كلتا القضيتين نسبة، فتتألف من القضيتين والنسبة قضية كبرى.

وتنقسم القضية الشرطية بدورها إلى قسمين: متصلة ومنفصلة ؛ لأن الرابط الذي يربط بين الطرفين في القضية الشرطية إمّا أن يكون من قبيل الاتصال والتلازم، وإما أن يكون من قبيل الانفصال والتنافر.

والاتصال والتلازم بمعنى أنَّ أحد الطرفين يستلزم الآخر، فكلّما وجد هذا الطرف وجد ذلك الطرف، كأن نقول: (كلّما أبرقت السماء سمعنا صوت الرعد)، أو نقول: (كلّما قام زيد جلس عمرو)، أي: أنّ البرق يلازم الرعد، وجلوس عمرو يلازم

قيام زيد. وأمّا رابطة التنافر والعناد فبعكسها، حيث يراد بها أنّ بين الطرفين نوعاً من عدم الوفاق، فلو كان هذا الطرف موجوداً لانعدم الطرف الآخر. ولو وجد الطرف الآخر لانعدم هذا الطرف كأن تقول: (العدد إما زوج وإما فرد) أي: لا يمكن أن يكون العدد زوجاً وفرداً في وقت واحد، أو تقول: (إمّا زيد قائم وإما عمرو جالس)، أي: لا يمكن أن يكون زيد قائماً وعمرو جالساً.

في القضايا الشرطية المتصلة ـ التي يكون الارتباط فيها بين الطرفين من باب التلازم ـ يبدو بوضوح وجود نوع من الاشتراط والتعليق، كأن نقول: (إذا أبرقت السماء سمع صوت الرعد)، أي: أنّ سماع صوت الرعد مشروط ومعلق على البرق، ومنه تتضح تسمية القضايا المتصلة شرطية. وأمّا القضايا المنفصلة ـ التي يكون الارتباط فيها من نوع التنافر والعناد، كما في: (العدد إمّا زوج وإما فرد) ـ فلا يوجد فيها في ظاهر اللفظ تعليق واشتراط، إلّا أنه في الحقيقة هناك تعليق ؛ إذ المعنى فيها: إن كان العدد زوجاً فهو ليس بفرد، وإن كان فرداً فهو ليس بزوج، وإن لم يكن زوجاً فهو فرد، وإن لم يكن فرداً فهو زوج .

إذن اتضح أنّ القضية تقسّم تقسيماً أوّلياً إلى: الحملية والشرطية، والشرطية إلى: المتصلة والمنفصلة.

واتضح أيضاً أنّ القضية الحملية من أصغر القضايا ؛ لأن القضايا الحملية تتكون من تركيب المفردات أو المركبات الناقصة، أمّا القضايا الشرطية فتتألف من تركيب عدّة قضايا حملية، أو عدّة شرطيات صغرى تتألف بدورها من حمليات.

وفي القضايا الشرطية يسمّى الطرفان: مقدماً وتالياً، أي: أنّ الجزء الأوّل هو (المقدم)، والثاني هو (التالي)، خلافاً للحملية التي يكون الجزء الأوّل فيها (الموضوع)، والثاني (المحمول).

وتقترن القضية الشرطية المتصلة في اللغة العربية بألفاظ من قبيل: (إن)، (إذا)، (بينما)، (كلّما)، كما تقترن القضايا الشرطية المنفصلة بألفاظ من قبيل: (أو)، (إمّا) وأمثالهما .

الموجبة والسالبة

كان تقسيم القضية إلى حملية وشرطية ـ كما رأينا ـ تقسيماً باعتبار الارتباط والنسبة الحكمية. فإن كان الارتباط اتحادياً فالقضية حملية. وإن كان من نوع التلازم أو العناد فهي شرطية .

وهناك تقسيم آخر للقضية باعتبار الارتباط. ففي كلّ قضية إما أن يُثبَت الارتباط (أعم من الاتحادي أو التلازمي أو العنادي) أو ينفى. فتسمّى القضية حين الإثبات موجبة، وحين النفي سالبة .

فلو قلنا مثلاً: (زيد قائم) تكون القضية الحملية موجبة، ولو قلنا: (ليس زيد قائماً) فالقضية الحملية سالبة.

وإذا قلنا: (إذا اشتدّ المطر كثرت المحاصيل الزراعية) فالقضية الشرطية المتصلة موجبة، وإذا قلنا: (إذا اشتد المطر لا تكون المحاصيل قليلة) فالقضية الشرطية المتصلة سالبة .

ولو قلنا: (العدد إمّا زوج وإما فرد) فالقضية الشرطية المنفصلة موجبة، وإن قلنا: (ليس العدد إما زوجاً وإما عدداً آخر) فالقضية المنفصلة سالبة .

القضية المحصورة وغير المحصورة

وتنقسم القضايا باعتبار الموضوع أيضاً إلى محصورة وغير محصورة ؛ لأن موضوع القضية الحملية إمّا جزئي حقيقيّ، أي: فرد وشخص، وإما معنىً كلّي .

فإذا كان موضوع القضية جزئياً، تسمّى (قضية شخصية)، مثل: (زيد قائم)، (ذهبت إلى مكّة)، وغالباً ما تستعمل (القضايا الشخصية) في الحوارات، إلّا أنها لا تستعمل في العلوم ؛ لأن مسائل العلوم تدور حول القضايا الكلّية .

وإذا كان موضوع القضية معنى كلّياً انقسم إلى قسمين: إمّا أن يجعل ذلك الكلّي بما هو كلّي في الذهن موضوعاً، وإما أن يجعل مرآة للأفراد، وبعبارة أخرى: أنّ الكلّي في الذهن على نوعين: فهو أحياناً من قبيل (ما ينظر إليه)، أي: يكون منظوراً

للذهن، وأخرى من قبيل (ما ينظر به)، أي: لا يكون منظوراً للذهن، بل المنظور للذهن أفراده، ويكون المفهوم الكلّي وسيلة لبيان حكم أفراده. فهو في اللحاظ الأول كالمرآة التي نراها ولا نرى سواها، وفي اللحاظ الثاني كالمرآة التي نرى ما فيها ونغفل عنها.

فحينما نقول مثلاً: (الإنسان نوع)، (الحيوان جنس) نقصد بداهة أنّ طبيعيّ الإنسان بما هو كلّي في الذهن (نوع)، وأنّ طبيعيّ الحيوان بما هو كلّي في الذهن (جنس)، فليس المقصود أن أفراد الإنسان والحيوان نوع أو جنس ونقول أحياناً: (الإنسان يتعجب)، (الإنسان يضحك)، وبديهي أن المراد هنا أفراد الإنسان، أي: أن أفراد الإنسان هي التي تتعجب وتضحك، وليس المراد أن طبيعة الإنسان الكلّية الموجودة في الذهن متعجبة أو ضاحكة.

والقضايا من القسم الأول ـ أي: القضايا التي يكون الموضوع فيها الطبيعة الكلّية بما هي كلّية في الذهن ـ تسمّى (القضايا الطبيعية)، من قبيل: (الإنسان كلّي)، (الإنسان نوع)، (الإنسان أخص من الحيوان)، (الإنسان أعم من زيد)، وهكذا...

والقضايا الطبيعية تستعمل فقط في الفلسفة الإلهية التي تبحث في الماهيات، ولا تستعمل في العلوم الأخرى بتاتاً.

وحينما تكون الطبيعة الكلّية مرآة للأفراد تنقسم إلىٰ قسمين: من قبيل أن نقول: (الإنسان عجول)، (كلّ الناس يولدون موحّدين على الفطرة)، (بعض الناس أبيض)، وأمثال ذلك فإمّا أن تبيّن كمية الأفراد كلّاً أو بعضاً، وإما لا، فإن لم تبيّن كمية الأفراد تسمّى قضيتنا: (مهملة)، وليس للقضايا المهملة قيمة في العلوم والفلسفة، ولابد من عدّها في جملة القضايا الجزئية المحصورة، كما في قولنا: (الإنسان عجول) دون أن نبيّن أن كلّ الناس عجالىٰ أو بعضهم.

وإن بُيّنت كمية الأفراد كلّاً أو بعضاً فهي: (محصورة)، فإذا بُيّن فيها حكم جميع الأفراد فهي (محصورة كلّية)، وإن بُيّن فيها حكم بعض الأفراد فهي (محصورة جزئية).

إذن المحصورة على قسمين: كلّية وجزئية، وكلّ منهما تنقسم إلى الموجبة والسالبة، فيكون مجموع القضايا المحصورة أربعة:

الموجبة الكلّية، ومثالها: (كلّ إنسان حيوان) .

السالبة الكلّية، ومثالها: (لا شيء من الإنسان بحجر) .

الموجبة الجزئية، ومثالها: (بعض الحيوان إنسان) .

السالبة الجزئية، ومثالها: (بعض الحيوان ليس بإنسان) .

وتعرف هذه الأنواع الأربعة من القضايا بـ(المحصورات الأربعة)، وهي التي تستعمل في العلوم، لا الشخصية ولا الطبيعية ولا المهملة ؛ لذا يكثر المنطق من البحث في المحصورات الأربعة .

وفي القضايا المحصورة يسمّى ما يدل على كمية الأفراد كلّاً أو بعضاً: (سور القضية)، فحينما نقول: (كلّ إنسان حيوان) أو: (بعض الحيوان إنسان) أو: (لا شيء من الحيوان بحجر)، أو: (ليس بعض الحيوان إنساناً)، تشكل كلمة (كلّ، وبعض، ولا شيء، وليس بعض) أسواراً في هذه القضايا .

❊ ❊ ❊

وللقضايا مجموعة من التقسيمات الأخرى، كتقسيمها إلى: المحصلة والمعدولة، وتقسيمها إلى: الخارجية والذهنية والحقيقية، وبما أننا نبحث هنا في كلّيات المنطق فلا يسعنا بحثها، ولابد لتوضيحها من الرجوع إلى الكتب المنطقية .

وتنقسم القضية أيضاً إلى: المطلقة والموجّهة، والموجّهة إلى: الضرورية والدائمة والممكنة وغيرها، مما لا مجال لبحثها هنا، بل نكتفي ببيان الارتباط والنسبة في قضيتين، فحينما نقول: (كلّ ألف هو باء)، لابد تارة من أن يكون الأمر كذلك ويستحيل غيره، فنقول: (كلّ ألف باء بالضرورة)، وأخرى من المحتمل أن لا يكون كذلك، فنقول: (كلّ ألف باء بالإمكان)، وتنقسم الضرورية إلى أقسام لا ندخل فيها، ويسمّى كلّ من الضرورة والإمكان (جهة القضايا)، وتسمّى القضية التي ذكرت فيها الجهة: (موجّهة)، والتي لم تذكر فيها الجهة: (مطلقة).

وتنقسم القضية الشرطية المنفصلة أيضاً إلى: الحقيقية، ومانعة الجمع، ومانعة الخلو. وستجدها مذكورة في المنطق مع أمثلتها، فنترك ذكرها رعاية للاختصار .

الدرس التاسع

أحكام القضايا

إلىٰ هنا عرّفنا القضية وقسمناها، واتضح أن القضية ليس لها تقسيم واحد، بل لها أقسام مختلفة باعتبارات متعددة.

وللقضايا ـ إضافة إلىٰ ذلك ـ أحكام كالمفردات. فقد تقدم في باب المفردات أن هناك نسباً خاصة بين الكلّيات تعرف بـ(النسب الأربعة)، فلو قسنا كلّياً إلىٰ آخر فالنسبة بينهما إمّا: التباين، وإما التساوي، وإما العموم والخصوص المطلق، وإما العموم والخصوص من وجه. وهكذا الحال إذا قسنا قضية إلىٰ أُخرى، فمن المحتمل أن تكون بينهما إحدى نسب مختلفة من أربع نسب، وهي: التناقض، التضاد، التداخل، الدخول تحت التضاد[1].

١ـ إذا قسنا قضية إلىٰ أُخرى فإمّا أن تشتركا في الموضوع وإما في المحمول وإما فيهما معاً، أو لا. فإن لم تشتركا ـ كما في قضيتي: (الإنسان حيوان متعجب) و(الحديد معدن يتمدد بالحرارة) اللتين لا يوجد بينهما وجه مشترك ـ تكون بينهما نسبة التباين، وإن اشتركتا في الموضوع فقط ـ كما في (الإنسان متعجب) و(الإنسان صانع) ـ تكون بينهما نسبة (التساوي)، تصطلح عليهما (المتماثلين)، ولو اشتركتا في المحمول فقط ـ كما في: (الإنسان حيوان ولود)، و(الحصان حيوان ولود) ـ تكون بينهما نسبة (التشابه)، ويمكن أن نصطلح عليهما بـ(المتشابهين).

إلّا أن المناطقة لم يهتموا بهذه الموارد من نسب القضايا، وأن القضيتين تشتركان في جزء واحد، أو لا يوجد بينهما اشتراك، فانحصر اهتمامهم في اشتراك القضيتين في الموضوع والمحمول واختلافهما إمّا في (الكم)، أي: الكلّية والجزئية، وإما في (الكيف)، أي: الإيجاب والسلب أو في كليهما، وتسمّى هذه القضايا بـ (القضايا المتقابلة)، والتقابل على أقسام: التناقض، والتضاد، والتداخل، والدخول تحت التضاد.

فإذا اتحدت القضيتان في الموضوع والمحمول وسائر الجهات، واختلفتا في الكم والكيف فقط، أي: في الكلّية والجزئية والإيجاب والسلب، فتسمّى هاتان القضيتان بـ(المتناقضتين)، من قبيل: (كلّ إنسان متعجب)، و(بعض الإنسان ليس بمتعجب) .

وإذا اختلفتا في الكيف بأن كانت إحداهما موجبة والأُخرى سالبة، واتحدتا في الكم، أي: الكلّية والجزئية، كانتا على قسمين: فإمّا أن تكونا معاً كليتين وإما أن تكونا جزئيتين.

فإن كانتا كلّيتين سُمّيتا بـ(المتضادتين)، من قبيل: (كلّ إنسان متعجب) و(لا شيء من الإنسان بمتعجب).

و إن كانتا جزئيتين فتسمّيان بـ(الداخلتين تحت التضاد)، من قبيل: (بعض الإنسان متعجب)، و(بعض الإنسان ليس بمتعجب) .

و إن اختلفت القضيتان في (الكم)، أي: كانت إحداهما كلّية والأُخرى جزئية، واتحدتا في (الكيف)، بأن كانتا موجبتين أو سالبتين، سُمّيتا بـ (المتداخلتين)، من قبيل: (كلّ إنسان متعجب)، و(بعض الإنسان متعجب)، ومن قبيل: (لا شيء من الإنسان له منقار)، و(بعض الإنسان ليس له منقار) .

ومن الواضح أنّه لا يمكن افتراض شقّ خامس، بأن لا تكونا مختلفتين في الكيف ولا في الكم ؛ لأن المفروض أننا نبحث في قضيتين متحدتين في الموضوع والمحمول وسائر الجهات الأُخرى من: (الزمان والمكان)، ومثل هاتين القضيتين إذا اتحدتا في الكم والكيف أيضاً ستكونان قضية واحدة لا قضيتين .

وحكم القسم الأول ـ الذي تكون النسبة فيه بين القضيتين التناقض ـ أنّه إذا صدقت إحداهما كانت الأُخرى كاذبة قطعاً، وإذا كذبت إحداهما صدقت الأُخرى قطعاً، أي: من المحال أن تكونا صادقتين أو كاذبتين معاً. وصدق مثل هاتين القضيتين ـ وهو محال طبعاً ـ يسمّى بـ(اجتماع النقيضين)، كما أن كذبهما معاً ـ وهو محال أيضاً ـ يسمّى بـ(ارتفاع النقيضين)، وهذا هو الأصل المعروف

بـ(التناقض) الذي يدور الكلام عنه كثيراً في وقتنا الحاضر.

وقد ادّعى (هيجل) في بعض كلماته انه بنى منطقة (المنطق الديالكتيكي) على أساس إنكار أصل (امتناع اجتماع النقيضين وامتناع ارتفاعهما)، وسنبحث هذا الأمر في دروس كلّيات الفلسفة .

أما حكم القسم الثاني فهو أنّ صدق إحداهما يستلزم كذب الأخرى، إلّا أنّ كذب أيّ منهما لا يستلزم صدق الأخرى، أي: يستحيل أن تصدقا معاً، ولكن لا يستحيل أن تكذبا، فلو قلنا مثلاً: (كلّ ألف هو باء)، وقلنا بعد ذلك: (لا شيء من الألف بباء) يستحيل أن تصدقا معاً، أي: لا يمكن أن يصح: (كلّ ألف باء، ولا شيء من الألف بباء)، ولكن لا يستحيل أن تكذبا معاً، أي: ليس (كلّ ألف باء) و(لا شيء من الألف باء)، بل بعض الألف باء وبعض الألف ليس بباء .

أما القسم الثالث فحكمه أن كذب كلّ واحدة منهما يستلزم صدق الأخرى، إلّا أن صدق أيّ واحد منهما لا يستلزم كذب الأخرى، أي: يستحيل كذبهما معاً، ولكن لا يستحيل صدقهما معاً، فلو قلنا مثلاً: (بعض الألف باء)، و(بعض الألف ليس بباء) لا يمتنع صدقهما معاً، ولكن يستحيل أن تكونا كاذبتين ؛ إذ لو كانتا كاذبتين فكذب جملة (بعض الألف باء) يعني صدق: (لا شيء من الألف باء)، وكذب (بعض الألف ليس بباء) يعني صدق: (كلّ ألف باء)، وقد ذكرنا في القسم الثاني أنه يستحيل أن تصدق قضيتان كلّيتان متحدتان في الموضوع والمحمول مع أن إحداهما موجبة والأخرى سالبة.

أمّا القسم الرابع ـ الذي تكون فيه القضيتان موجبتين أو سالبتين، إلّا أن إحداهما كلّية والأخرى جزئية ـ فلابد فيه من الالتفات إلىٰ هذه النقطة التي توضح الأمر، وهي: أنّ القضايا ـ خلافاً للمفردات ـ تكون الجزئية فيها أعمّ من الكلّية دائماً، ففي المفردات يكون الكلّي أعمّ من الجزئي دائماً، فالإنسان أعمّ من زيد مثلاً، ولكن في القضايا يختلف الحال، فـ(بعض الألف باء) أعمّ من (كلّ ألف باء)؛ إذ لو كان: كلّ ألف باء، لكان: بعض الألف باءً قطعاً ولكن: إذا كان بعض الألف باءً،

فليس من اللازم أن يكون: كلّ ألف باء، فإنّ صدق القضية الأعم لا يستلزم صدق الأخص، إلّا أن صدق الأخص يستلزم صدق الأعم، كما أن كذب القضية الأخص لا يستلزم كذب القضية الأعم، إلّا أن كذب القضية الأعم يستلزم كذب القضية الأخص، فهمامتداخلتانبنحو تدخل فيه موارد القضية الكلّية في موارد القضية الجزئية دائماً، أي: كلّما صدقت الكلّية صدقت الجزئية أيضاً، ولكن من الممكن أن تصدق القضية الجزئية في مورد ولا تصدق فيه القضية الكلّية .

ومن خلال التأمل في قضية: (كلّ ألف باء)، و(بعض الألف باء)، وهكذا بالتأمل في قضية: (لا شيء من الألف بباء)، و(بعض الألف باء) يتضح المطلب أكثر.

الدرس العاشر

التناقض ـ العكس

أهم شيء من بين أحكام القضايا مما يستعمل دائماً أصل التناقض. فقد قلنا: إذا اتحدت قضيتان في الموضوع والمحمول دون الكيف والكم ـ أي: اختلفتا في الكلّية والجزئية، والإيجاب والسلب ـ فالعلاقة بينهما علاقة التناقض، وتسمّى هاتان القضيتان بـ(المتناقضتين).

وذكرنا أيضاً في أحكام المتناقضتين أنَّ صدق إحداهما يستلزم كذب الأخرى، وكذب إحداهما يستلزم صدق الأخرى، وبعبارة أخرى: اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال.

وعليه تكون الموجبة الكلّية تقيض السالبة الجزئية، والسالبة الكلّية نقيض الموجبة الجزئية.

ويشترط في التناقض ـ مضافاً إلى وحدة الموضوع والمحمول ـ ستّ وحدات أخر، وهي:

وحدة الزمان، وحدة المكان، وحدة الشرط، وحدة الإضافة، وحدة الجزء والكل، وحدة القوّة والفعل، وبذلك يكون مجموع الوحدات ثماني.

فلو قلنا: (الإنسان ضاحك) و(الحصان ليس ضاحكاً) لما كان بينهما تناقض؛ لعدم اتحاد الموضوعين، ولو قلنا: (الإنسان ضاحك) و(الإنسان ليس له ظلف) لما

كان هناك تناقض أيضاً: لعدم اتحاد المحمولين. ولو قلنا: (إذا حصل كسوف وجبت صلاة الآيات) و(إذا لم يحصل كسوف لا تجب صلاة الآيات) لما كان هناك تناقض أيضاً: لاختلاف الشرطين. ولو قلنا: (الإنسان لا يخاف في النهار) و(الإنسان يخاف في الليل) لما كان هناك تناقض : لاختلاف الزمانين. ولو قلنا: (وزن اللتر الواحد من الماء في الأرض كيلو غرام) و(وزن اللتر الواحد من الماء في القمر نصف كيلو غرامالما كان هناك تناقض : لاختلاف المكان ولو قلنا: (علم الإنسان متغير) و(علم الله غير متغير) لما كان هناك تناقض : لاختلاف المضاف إليه في الموضوعين. ولو قلنا: (مساحة طهران ١٦٠٠ كيلو متر مربع) و(مساحة الجزء الشرقي من طهران ليست ١٦٠٠ كيلو متر مربع) لما كان هناك تناقض في ذلك: للاختلاف في الجزء والكل ولو قلنا: (كلّ إنسان مجتهد بالقوة) و(بعض الإنسان غير مجتهد بالفعل) لما كان هذا تناقضاً : للاختلاف في القوة والفعل.

وتذكر هذه الشروط نفسها في المتداخلتين والمتضادتين والداخلتين تحت التضاد، أي: أن القضيتين تكونان متضادتين أو متداخلتين أو داخلتين تحت التضاد فيما إذا توفرت فيهما الوحدات الثمانية المتقدمة.

يرى المتقدمون أنّ أصل التناقض: (أُمّ القضايا)، أي: أنّ جميع قضايا العلوم والقضايا التي يستعملها الإنسان ـ حتى العرفيات ـ تقوم على هذا الأصل، ولا يقتصر فيه على المسائل المنطقية، فهذا الأصل أساس كلّ أفكار الإنسان، فإذا تهدّم تهدمت جميع الأفكار، وإذا بطل أصل (امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين) سقط المنطق الأرسطي بأجمعه عن الاعتبار.

فلنشرع في بحث رأي المتقدمين، فنقول: هل يمكن التشكيك في هذا الأصل؟

علينا قبل كلّ شيء أن نقول: إن المقصود من النقيض في اصطلاح المناطقة حينما يقولون: السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلّية، والموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلّية، هو أنّ هذه الأمور تنوب مناب النقيض، فهي في حكم النقيض، والنقيض الحقيقي لكلّ شيء هو رفعه، وعليه يكون نقيض (كلّ إنسان حيوان)، أي:

الموجبة الكلّية: (ليس كلّ إنسان حيواناً). وإذا قلنا: إنّ نقيضه هو: (بعض الإنسان ليس بحيوان) فالمقصود منه أنّه في حكم النقيض.

وهكذا نقيض (لا شيء من الإنسان بحجر)، أي: السالبة الكلّية: (ليس لا شيء من الإنسان بحجر)، وإذا قلنا: إنّ نقيضه هو: (بعض الإنسان حجر) فالمراد منه أنه في حكم النقيض.

وبعد أن عرفنا النقيض الحقيقي لكلّ قضية تتضح ـ بأدنى تأمل ـ بداهة استحالة كذب أو صدق قضية ونقيضها في آن واحد. فهل يرضى من يدّعي عدم استحالة أصل التناقض أن تكون هذه القضية نفسها ونقيضتها صادقتين أو كاذبتين معاً؟! أي: أنّ أصل التناقض مستحيل وغير مستحيل، أو: ليس أصل التناقض مستحيلاً ولا غير مستحيل؟!

ومن الأفضل أن ننقل كلام المتقدمين في أنّ أصل امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين هو (أم القضايا) ليتضح المطلب أكثر:

حينما نفكر في قضية من قبيل (تناهي العالم) تحصل عندنا واحدة من ثلاث حالات:

١ ـ أن نشك في أنّ العالم متناهٍ أو لا ؟ فتمثل أمام ذهننا قضيتان:

أ ـ العالم متناهٍ .

ب ـ العالم غير متناهٍ .

وهاتان القضيتان تتكافآن ـ ككفتي الميزان ـ في ذهننا، فلا ترجح القضية الأولى ولا الثانية، فيكون لدينا احتمالان متساويان تجاه هاتين القضيتين، وتسمّى حالتنا هذه بـ (الشك).

٢ ـ أن نظن رجحان أحد الطرفين، كما لو رجّحنا احتمال تناهي العالم، أو العكس، وتسمّى حالة الرجحان في ذهننا بـ(الظن).

٣ ـ أن يخرج أحد الطرفين تماماً عن دائرة الاحتمال، فيميل الذهن بقوة إلى طرف واحد فقط، وتسمّى هذه الحالة الذهنية بـ(اليقين).

ونحن حينما نفكر في المسائل النظرية ـ في قبال المسائل البديهية ـ يحصل لنا في الوهلة الأولى شك، ولكننا إذا عثرنا على دليل قويّ يحصل لنا يقين، أو ظنّ على الأقل.

فلو سألتم ـ على سبيل المثال ـ ابتداءً أحد التلاميذ: هل الحديد يتمدد بالحرارة؟ يقول: لا أعلم، ويكون الأمر مشكوكاً عنده، ولكنه حينما يطّلع على الأدلة التجريبية يحصل له يقين بأنّ الحديد يتمدد بالحرارة، وهكذا هي حالة التلميذ بالنسبة إلى المسائل الرياضية، فاليقين بقضية يستلزم نفي احتمال الطرف الآخر، فلا ينسجم مع احتمال خلافها أبداً. كما أنّ الظن بقضية يستلزم نفي الاحتمال المساوي في الطرف المخالف، ولكنه ينسجم طبعاً مع الاحتمال غير المساوي.

نقول: إنّ القطع والعلم بأمرٍ ـ بل رجحانه والظن به ـ يتوقف قبل كلّ شيء على إذعان الذهن بأصل امتناع التناقض، فلو لم يذعن بهذا الأصل لماخرج أبداً من حالة الشك، أي: لن يكون هناك مانع من تمدد الحديد بالحرارة وعدم تمدده بها ؛ لأنّ المفروض عدم استحالة الجمع بينهما، فتكون القضيتان متساويتين في الذهن، فلا يحصل اليقين لدى الذهن أبداً ؛ لأنّ اليقين إنّما يحصل فيما إذا مال الذهن إلى أحد الطرفين فقط، ونفى احتمال الطرف الآخر تماماً.

وفي الواقع إن أصل (امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما) لا يقبل النقاش والجدل، فحينما يتأمل الإنسان في كلام المنكرين يجد أنّهم أنكروا شيئاً آخر بعد أن عنونوه بهذا العنوان.

العكس

العكس أحد أحكام القضايا، فلو صدقت قضية من القضايا لصدق معها عكسان لها، أحدهما: العكس المستوي، والآخر: عكس النقيض.

والعكس المستوي: هو جعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، فقضية (الإنسان حيوان) عكسها المستوي: (الحيوان إنسان).

أمّا عكس النقيض فعلى نحوين:

الأول: أن ننقض الموضوع والمحمول، فنجعل كلّ واحد منهما مكان الآخر. ففي قضية (الإنسان حيوان) نقول: (اللاحيوان لا إنسان).

والنحو الثاني: أن نجعل نقيض المحمول مكان الموضوع مع إبقاء الموضوع على حاله مكان المحمول مع الاختلاف في الكيف، أي: الإيجاب والسلب، وعليه يكون عكس نقيض (الإنسان حيوان): (اللاحيوان ليس بإنسان).

إنّ الأمثلة التي ذكرناها للعكس المستوي وعكس النقيض ليست من القضايا المحصورة؛ لأنّ القضية المحصورة ـ كما ذكرنا ـ لابد من اقترانها ببيان كميّة الأفراد، فلابد أن تدخل في القضية كلمات من قبيل: (كلّ) أو (جميع) أو (بعض) مما يسمّى بـ (سور القضية)، كما في: (كلّ إنسان حيوان) و(بعض الحيوان إنسان). وإنّ القضايا المعتبرة في العلوم هي القضايا المحصورة، فمن الضروري بيان شروط العكس المستوي وعكس النقيض، آخذين بنظر الاعتبار القضايا المحصورة، فنقول:

العكس المستوي للموجبة الكلّية موجبة جزئية، كما أن العكس المستوي للموجبة الجزئية موجبة جزئية أيضاً. فالعكس المستوي لـ(كلّ جوز كرويّ) هو: (بعض الكرويّ جوز)، والعكس المستوي لـ(بعض الكرويّ جوز) هو: (بعض الجوز كرويّ).

والعكس المستوي للسالبة الكلّية سالبة كلّية، فالعكس المستوي لـ (لاشيء من العاقل بحجر) هو: (لا شيء من الحجر عاقل). أمّا السالبة الجزئية فلا عكس لها.

وعكس النقيض ـ بناءً على التعريف الأول ـ كالعكس المستوي من ناحية الإيجاب والسلب، أمّا من ناحية الكلّية والجزئية فهو بخلافه[1]، أي: أن الموجبات هنا بحكم السوالب هناك، والسوالب هنا بحكم الموجبات هناك؛ إذ إنّ عكس الموجبة الكلّية والموجبة الجزئية ـ هناك ـ موجبة جزئية، وعكس السالبة الكلّية

١ـ بعبارة أُخرى: كلّما كان العكس المستوي لقضية قضية موجبة، فعكس نقيضها موجبة أيضاً، وكلّما كان العكس المستوي لقضية قضية سالبة، فعكس نقيضها قضية سالبة أيضاً، ولكن إذا كان العكس المستوي لقضية قضية كلّية، فعكس نقيضها قضية جزئية، وبالعكس.

والسالبة الجزئية ـ هنا ـ سالبة جزئية، وذكرنا هناك: أنَّ عكس السالبة الكلّية سالبة كلّية، فيكون عكس الموجبة الكلّية هنا موجبة كلّية، وقلنا هناك: إن السالبة الجزئية لا عكس لها، فلا يكون للموجبة الجزئية عكس هنا.

وبناءً على التعريف الثاني لعكس النقيض هناك اختلاف بين القضية وعكس نقيضها من ناحية الإيجاب والسلب أيضاً، أي: أنَّ عكس الموجبة الكلّية سالبة كلّية، وعكس السالبة الكلّية موجبة جزئية، وعكس السالبة الجزئية موجبة جزئية، والموجبة الجزئية لا عكس لها، ونترك ذكر الأمثلة تجنّباً للتطويل[1].

١ـ إنَّ ما ذكرناه إلى الآن من تقسيمات القضايا وأحكامها يجري في القضايا الحملية والشرطية على السواء، وعليه ينبغي أن لا تكون الأمثلة التي اخترناها ـ وهي من القضايا الحملية ـ مدعاةً إلى جمود الذهن وعدم تسريتها إلى القضايا الشرطية. إلّا أنَّ القضايا الشرطية ـ أعم من المتصلة والمنفصلة ـ لها مجموعة من الأحكام الخاصة تعرف بـ(لوازم المتصلات والمنفصلات)، نترك ذكرها رعاية للاختصار.

الدرس الحادي عشر

القياس

كما أنَّ مباحث الكلّيات الخمسة مقدمة لمبحث (المعرّف) تقع مباحث القضايا مقدمة لمبحث (القياس).

وقد ذكرنا في الدرس الثاني أنَّ موضوع المنطق هو (المعرّف) و(الحجة). وسنذكر فيما بعد أنَّ (القياس) أهم بحث في الحجة. فأبحاث المنطق تدور حول المعرّف والقياس.

كما ذكرنا أن الفلاسفة وجدوا أن تعريف الأشياء وإيضاحها بشكل كامل ـ وهو ما يسمّى بـ (الحدّ التام) ـ صعب، بل مستحيل في بعض الأحيان. لذا لم يهتم المناطقة بباب (المعرّف) كثيراً. وعليه يتضح أن القياس محور المنطق نظراً إلى أنَّ موضوع المنطق هو (المعرّف) و(الحجّة). وأنَّ أبحاث (المعرّف) قصيرة، وأنَّ أهم شيء في باب الحجّة هو (القياس).

ما هو القياس؟

قيل في تعريف القياس إنه: «قول مؤلف من قضايا يلزم منه لذاته قول آخر».

وسنذكر عندما نبحث قيمة القياس تعريف الفكر تفصيلاً. ولكن نشير هنا إلى أنَّ الفكر عبارة عن: معالجة ذهنية للمعلومات المخزونة سابقاً للوصول إلى النتيجة.

وتبديل مجهول إلىٰ معلوم، وعليه يتضح أنَّ القياس نوع من أنواع التفكير.

والفكر يعمُّ التصورات والتصديقات، وفي مورد التصديقات يكون على ثلاثة أنحاء، أحدها القياس. إذن الفكر أعمّ من القياس، بالإضافة إلىٰ أنَّ الفكر يطلق على عملية وجهد ذهني، أمّا القياس فيطلق علىٰ محتوى التفكير الذي هو عبارة عن عدد من القضايا المرتبة والمنظمة بشكل خاص.

أقسام الحجة: وتنقسم الحجة بدورها إلىٰ ثلاثة أقسام، فحينما نروم الوصول من قضية أو قضايا معلومة إلىٰ قضية مجهولة يمكن أن تكون حركة ذهننا على ثلاثة أنحاء:

١ ـ من الجزئي إلىٰ الجزئي، وبعبارة أفضل: من المباين إلىٰ المباين، وعندها تكون حركة الذهن (أفقية)، أي: أنَّ الذهن ينتقل من نقطة إلىٰ نقطة موازية لها.

٢ ـ من الجزئي إلىٰ الكلّي، وبعبارة أفضل: من الخاص إلىٰ العام، وعندها تكون حركة الذهن (صعودية)، أي: من الأصغر والمحدود إلىٰ الأكبر والأعلى، وبعبارة أُخرى: ينتقل الذهن من (المشمول) إلىٰ (الشامل).

٣ ـ من الكلّي إلىٰ الجزئي، وبعبارة أفضل: من العام إلىٰ الخاص، وعندها تكون حركة الذهن (نزولية)، أي: ينتقل من الأكبر والأعلى إلىٰ الأصغر والمحدود، وبعبارة أُخرى: إنَّ الذهن ينتقل من (الشامل) إلىٰ (المشمول).

وتسمّىٰ حركة الذهن من الجزئي إلىٰ الجزئي أو من المباين إلىٰ المباين عند المناطقة بـ (التمثيل)، وعند الفقهاء والاصوليين بـ (القياس)، (فالقياس الفقهي عند أبي حنيفة هو التمثيل المنطقي).

وتسمى حركة الذهن من الجزئي إلىٰ الكلّي عند المناطقة بـ(الاستقراء)، وحركة الذهن من الكلّي إلىٰ الجزئي في اصطلاح المناطقة والفلاسفة بـ(القياس)[1]، وتتضح مما ذكرنا الأمور الآتية:

---

١ ـ وقد يستفهم هنا عن افتراض قسم رابع، وهو الانتقال من الكلّي إلىٰ الكلّي، فماذا يسمّىٰ هذا الانتقال؟ وما هي قيمته العلمية؟ وجواب ذلك: أن الكليين إما متباينان، أو متساويان، أو بينهما عموم وخصوص مطلق، أو عموم وخصوص من وجه، والأول داخل في التمثيل ؛ لأن التمثيل ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ لا يختص ⇦

١ ـ أن الحصول على المعلومات إنّما بواسطة المشاهدة المباشرة التي لا يكون للذهن فيها سوى دور المستقبل لما نالته الحواس. وإما بواسطة التفكير في المخزونات السابقة التي يعالجها الذهن بشكل من الأشكال. والمنطق لا يهتم بالقسم الأول، بل يصب اهتمامه على إعطاء القوانين الصحيحة لعمل الذهن حين التفكير.

٢ ـ إنّما يتمكن الذهن من التفكير (تفكيراً صحيحاً أو خاطئاً) فيما إذا توفرت لديه عدّة معلومات. فإذا كانت لدى الذهن معلومة واحدة فقط فلا يكون قادراً على التفكير (ولو خطأً) ؛ فإنَّ الذهن ـ ولو في مورد (التمثيل) ـ يستخدم أكثر من معلوم واحد.

٣ ـ أن المعلومات السابقة إنّما تمهّد الأرضية لحركة الذهن الفكرية (ولو خطأً) فيما إذا لم يكن بعضها أجنبياً عن بعض. فلو اجتمعت آلاف المعلومات في ذهننا ولم يكن بينها (جامع) أو (حدّ مشترك) يستحيل أن تتولد منها فكرة جديدة.

فلزوم تعدد المعلومات، ووجود جامع وحدّ مشترك بينها يمهّد الأرضية لعملية التفكير، ولو فقد أحد هذين الشرطين لما غدا الذهن قادراً على التحرك والانتقال ولو بصورة خاطئة.

إلّا أن هناك مجموعة من الشروط الأخرى، وهي (شروط التفكير الصحيح)، بمعنى أنَّ الذهن يمكنه ـ وإن فقدت هذه الشروط ـ أن يتحرك حركة فكرية. إلّا أنّها حركة خاطئة تتبعها استنتاجات خاطئة. والمنطق يقوم ببيان هذه الشروط لئلا يقع الذهن في الخطأ والاشتباه في حركته الفكرية[1].

⇦بالجزئي، وقد مثلنا به بما هو انتقال من المباين إلى المباين. وعليه إذا كان بين الكليين عموم وخصوص مطلق، وكان الانتقال من الخاص إلى العام دخل في الاستقراء، وإن كان من العام إلى الخاص دخل في القياس، وإن كانا متساويين دخل في باب القياس، وإن كان بينهما عموم وخصوص من وجه دخل في التمثيل.

١ ـ وهناك سؤال يفرض نفسه، وهو أنه ـ بناء على ما تقدم من أن اكتساب المعلومات إنّما بواسطة المشاهدة المباشرة، وإما بواسطة التفكير والتفكير، إمّا من نوع القياس وإما التمثيل وإما الاستقراء ـ ما هو حكم التجربة؟ وفي أي نوع من هذه الأنواع تدخل التجربة؟ والجواب: أنَّ التجربة من نوع التفكير القياسي الذي يتحقق بمعونة المشاهدة. إلّا أنَّ القياس هنا ـ كما ذكر كبار المناطقة ـ خفيّ يقيمه الذهن تلقائياً. وسنبحثه في فرصة لاحقة. وقد تصور بعض المؤلفين المعاصرين خطأً أنَّ التجربة من نوع الاستقراء.

الدرس الثاني عشر

أقسام القياس

ينقسم القياس تقسيماً أساسياً إلى: اقتراني واستثنائي.

تقدم أنَّ كلّ قياس يحتوي على قضيتين على الأقل، فلا يتكون القياس من قضية واحدة. وبعبارة أُخرى: إن القضية الواحدة لا تكون منتجة أبداً. وتقدم أيضاً أنَّ القضيتين إنما تشكلان قياساً منتجاً فيما إذا لم تكونا أجنبيتين عن النتيجة، فكما أنَّ الابن يرث أباه وأمه، وتتكون نواته الأُولى منهما يكون الأمر في النتيجة بالنسبة إلى المقدمتين، إلّا أنها تكون تارة متفرقة بين المقدمتين، أي: أنَّ كلّ جزء منها (الموضوع أو المحمول في الحملية، والمقدم أو التالي في الشرطية) يقع في مقدمة، وتارة تقع بأجمعها في إحدى المقدمتين.

فإن تفرقت بين المقدمتين كان لدينا (قياس اقتراني)، وإن وقعت بأجمعها في إحدى المقدمتين حصلنا على (قياس استثنائي) فلو قلنا:

الحديد معدن. (الصغرى).

كلّ معدن يتمدد بالحرارة. (الكبرى).

إذن الحديد يتمدد بالحرارة. (النتيجة).

تكون عندنا ثلاث قضايا، تسمي القضيتين الأُولى والثانية بـ(المقدمتين)، والثالثة بـ(النتيجة)، والنتيجة تتألف بدورها من جزأين رئيسين: الموضوع

والمحمول. ونطلق على موضوع النتيجة (الأصغر)، وعلى محمولها (الأكبر)، ويقع الأصغر ـكما ترى ـ في إحدى مقدمتي القياس المتقدم، والأكبر في المقدمة الأخرى.

ونصطلح على المقدمة المشتملة على الأصغر (صغرى القياس)، وعلى المقدمة المشتملة على الأكبر (كبرى القياس).

وإن وقعت (النتيجة) في القياس بأجمعها في إحدى المقدمتين، واقترنت بكلمة من قبيل: (إذا) أو (كلّما) أو (لكن) أو (أمّا) سمّي هذا القياس استثنائياً. كما في:

إذا كان الحديد معدناً فهو يتمدد بالحرارة.

إلّا أنه معدن.

إذن هو يتمدد بالحرارة.

فالقضية الثالثة (النتيجة) وقعت بأجمعها في المقدمة الأولى، والمقدمة الأولى قضية شرطية، ونتيجة القياس تالي تلك الشرطية.

القياس الاستثنائي

المقدمة الأولى في القياس الاستثنائي دائماً قضية شرطية، سواء أكانت متصلة أو منفصلة، والمقدمة الثانية استثنائية، ويمكن أن يكون الاستثناء عموماً على أربعة أنحاء؛ إذ من الممكن أن يستثنى المقدم أو التالي، وفي كلتا الحالتين إمّا أن يكون الاستثناء موجباً وإما سالباً. فيكون المجموع صوراً أربعة:

١ ـ إثبات المقدم.

٢ ـ نفي المقدم.

٣ ـ إثبات التالي.

٤ ـ نفي التالي[1].

١ـ فلو قيل: هل القياس الاستثنائي منتج في جميع صوره، أي سواء أكانت مقدمته الأولى متصلة أم منفصلة، وسواء أكان الاستثناء للمقدم أم التالي، وسواء أثبت المقدم أم التالي أم نفاهما، أم هو منتج في بعضها؟ كان الجواب: أنه منتج في بعضها فقط، على تفصيل لا يسعنا ذكره.

القياس الاقتراني

عرفنا أنَّ النتيجة في القياس الاقتراني متفرقة بين المقدمتين، وأنَّ المقدمة المشتملة على الأصغر تسمّى بـ(الصغرى)، والمشتملة على الأكبر تسمّى بـ(الكبرى)، وتقدم أنَّ المقدمتين لا تنتجان فيما إذا كانت إحداهما أجنبية عن الأُخرى، فمن الضروري وجود (رابط) أو (حدّ مشترك) يقع الدور الأساسي على عاتقه، أي: أنه يربط بين الأصغر والأكبر، وهذا الرابط والحدّ المشترك يصطلح عليه بـ(الحدّ الأوسط)، ففي القياس الآتي مثلاً، وهو:

الحديد معدن.

المعدن يتمدد بالحرارة.

إذن الحديد يتمدد بالحرارة.

تجد أنَّ (المعدن) يمثل الرابط والحدّ الأوسط، ولابد أن يتكرر الحدّ الأوسط في الصغرى والكبرى، أي: لابد من وجوده فيهما، والصغرى والكبرى ـ كما ترى ـ تتكونان من ثلاثة أركان تسمّى بـ(حدود القياس):

١ ـ الحدّ الأصغر.

٢ ـ الحدّ الأكبر.

٣ ـ الحدّ الأوسط، أو الحدّ المشترك.

والحدّ الأوسط هو الذي يربط الأكبر بالأصغر، ويتكرر في كلتا المقدمتين، فيكون سبباً في عدم صيرورة إحداهما أجنبية عن الأُخرى.

والقياس الاقتراني ـ باعتبار وضع الحدّ الأوسط في الصغرى والكبرى ـ على أربع صور تعرف بالأشكال الأربعة:

الشكل الأول:

وهو الذي يكون فيه الحدّ الأوسط محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى.

فإذا قلنا مثلاً: (كلّ مسلم يؤمن بالقرآن، وكلّ من يؤمن بالقرآن يؤمن بتساوي الناس، إذن كلّ مسلم يؤمن بتساوي الناس) يكون لدينا قياس من الشكل الأول :

لأن الحدّ الأوسط (يؤمن بالقرآن) محمول في الصغرى، وموضوع في الكبرى. وهذا الشكل أوفق للطبع من بين أشكال القياس الاقتراني. وهو بديهي الإنتاج فيما لو كانت المقدمتان صادقتين. وبعبارة أُخرى: لو علمنا بالمقدمتين، وكانت هيئتهما منطقياً كالشكل الأول، لكان العلم بالنتيجة قهرياً وقطعياً. وعليه لا حاجة في إثبات كون الشكل الأول منتجاً إلى إقامة برهان، خلافاً لسائر الأشكال الثلاثة الأُخرى.

شروط الشكل الأول

وللشكل الأول شرطان. فما ذكرناه من أن الشكل الأول بديهي الإنتاج يعني أنه كذلك مع مراعاة هذين الشرطين، وهما:

أ ـ أن تكون الصغرى موجبة. فلو كانت سالبة لكان القياس عقيماً.

ب ـ أن تكون الكبرى كلّية. فلو كانت جزئية لكان القياس عقيماً أيضاً.

فإذا قلنا بناء على ذلك: (الإنسان ليس بمعدن، وكلّ معدن يتمدد بالحرارة) لا يكون القياس منتجاً ؛ وذلك لأنَّ صغرى هذا القياس ـ وإن كان من الشكل الأول ـ سالبة، وقد اشترطنا أن تكون موجبة، وكذلك إذا قلنا: (الإنسان حيوان، وبعض الحيوان مجتر)، فلا يكون القياس منتجاً ؛ لأنَّ كبرى هذا القياس ـ وإن كان من الشكل الأول ـ جزئية، وقد اشترطنا أن تكون كلّية.

الشكل الثاني:

وهو الذي يكون فيه (الحدّ الأوسط) محمولاً في المقدمتين.

فلو قلنا: (كلّ مسلم يؤمن بالقرآن، وكلّ مجوسي لا يؤمن بالقرآن، إذن كلّ مسلم ليس مجوسياً) تحصل على الشكل الثاني.

والشكل الثاني ليس بديهياً، وقد ثبت بالبرهان أنه منتج فيما إذا راعينا فيه الشروط التي سنذكرها دون الدخول في البرهان.

شروط الشكل الثاني

للشكل الثاني شرطان أيضاً:

أ ـ اختلاف المقدمتين (الصغرى والكبرى) في الكيف، أي: في (الإيجاب والسلب).

ب ـ كلّية الكبرى.

فإذا كانت المقدمتان موجبتين أو سالبتين، أو كانت الكبرى جزئية كان القياس عقيماً.

ففي قولنا: (كلّ إنسان حيوان، وكلّ حصان حيوان) لا يكون القياس منتجاً؛ لأنّ كلتا المقدمتين موجبة، وقد اشترطنا أن تكون إحداهما موجبة والأخرى سالبة. وهكذا قولنا: (لا شيء من الإنسان بمجتر، ولا شيء من الطير بمجتر) ليس منتجاً؛ لأنّ كلتا المقدمتين سالبة. وهكذا قولنا: (كلّ إنسان حيوان، وبعض الأجسام ليست حيواناً) ليس منتجاً؛ لأنّ كبراه جزئية. وقد اشترطنا أن تكون كلّية.

الشكل الثالث وشروطه:

وهو الذي يكون فيه (الحدّ الأوسط) موضوعاً في كلتا المقدمتين[1].

وشروط الشكل الثالث عبارة عن:

أ ـ إيجاب الصغرى.

ب ـ كلّية إحدى المقدمتين.

وعليه يكون القياس القائل: (لا شيء من الإنسان بمجتر، وكلّ إنسان كاتب) عقيماً؛ لأنّ صغراه سالبة. وهكذا: (بعض الإنسان عالم، وبعض الإنسان عادل)؛ لأنّ كلتا المقدمتين جزئية. وقد اشترطنا كلّية إحداهما.

الشكل الرابع وشروطه:

وهو ما كان فيه (الحدّ الأوسط) موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى.

وهو أبعد الأشكال عن الذهن، ولعلّه لذلك لم يذكره ارسطو (مدوّن المنطق) في منطقه، فزاده المناطقة فيما بعد. وشروط هذا الشكل ليست على نسق واحد، أي: يمكن أن تكون على نحوين. النحو الأول:

أ ـ إيجاب كلتا المقدمتين.

ب ـ كلّية الصغرى.

١ـ كأن تقول: (كلّ إنسان محب للعلم بالفطرة، وكلّ إنسان محب للعدل بالفطرة، إذن بعض محبي العلم محبون للعدل).

والنحو الثاني:

أ ـ اختلاف المقدمتين في الإيجاب والسلب.

ب ـ كلّية إحدى المقدمتين.

ونترك ذكر الأمثلة المنتجة والعقيمة تجنباً للتطويل ؛ لأنّ الهدف هو بيان أصول المنطق وأموره العامة لا دروسه.

وفي الختام نذكر رموزاً قد تستعمل في الأشكال الأربعة:

م: الموجبة.

غ: الصغرى.

ك: الكلّية.

ب: الكبرى.

خ: اختلاف المقدمتين في الإيجاب والسلب.

ين: المقدمتين.

إين: إحدى المقدمتين.

الدرس الثالث عشر

أهمية القياس (١)[1]

من المسائل التي ينبغي بيانها ضمن كلّيات المنطق: أهمية المنطق. وبما أنّ أكثر التشكيكات التي تثار حول أهمية المنطق تنصب على أهمية القياس عمدنا إلى بحثه تحت هذا العنوان، وقد ذكرناه بعد مبحث القياس برغم ارتباطه بفائدة المنطق التي تذكر عادة في البداية.

والقياس كما تقدم عملية ذهنية، ونوع خاص من التفكير، وحركة ذهنية من المعلوم إلى المجهول لتحويله إلى معلوم. ومن البديهي أنّ القياس ليس جزءاً من المنطق، كما أنه ليس جزءاً من أيّ علم آخر ؛ لأنّ القياس (عمل) وليس (علماً)، إلّا أنّ هذا العمل الذهني داخل في موضوع المنطق ؛ لأنّ القياس أحد أنواع (الحجة)، والحجة أحد موضوعي المنطق. فما هو جزء من المنطق، ويسمّى بـ (باب القياس) مجموعة من القواعد المرتبطة بالقياس تقول: ينبغي أن يكون القياس بهذا الشكل،

١ـ يدخل القياس في كثير من العلوم، حتى إن العلوم التجريبية لا تخلو منه، بل كلّ تجربة تنطوي على قياس طبقاً لتحقيق المناطقة كابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي وغيرهما، وقد بحثنا ذلك في هوامش المجلد الثاني من أصول الفلسفة، وعليه إذا فقد القياس قيمته واعتباره، سقطت جميع العلوم عن الاعتبار، ولا يختص ذلك بالعلوم التي تستعمل القياس صراحة في استدلالها، والذي سيسقط عن الاعتبار في الدرجة الأولى الفلسفة طبعاً ؛ لأنّها أكثر العلوم استخداماً للقياس، كما سيسقط المنطق أيضاً من ناحيتين: الأولى: أنه يستخدم القياس في استدلاله، والثانية: أن أكثر القواعد المنطقية ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بـ (كيفية القياس)، فإذا سقط القياس عن الاعتبار تبقى أكثر قواعد المنطق بلا موضوع.

وأن تكون له هذه الشروط. فالقياس كجسم الإنسان، في أنه ليس جزءاً من أي علم، فمسائل العلم ترتبط بجسم الإنسان، وهي جزء من علم الفسلجة أو الطب.

نوعان للاعتبار والأهمية

بحث العلماء أهمية المنطق من ناحيتين:

١ ـ من ناحية الصحة.

٢ ـ من ناحية الفائدة.

فقد رأى بعض أن قواعد المنطق خاطئة من الأساس، ورأى آخرون أنها ليست خاطئة ألّا أنّها ليست مفيدة، وأنّ العلم بها وعدمه سواء، فلا تترتب عليه الفائدة التي ذكرت للمنطق من كونه (آلة لسائر العلوم)، فهو لا يصون الذهن عن الخطأ، فلا يستحق إضاعة الوقت، وقد أنكر صحة المنطق أو فائدته جمع كثير من العلماء في العالمين: الإسلامي والغربي.

ففي العالم الإسلامي تجد ممن أنكره من بين العرفاء والمتكلمين والمحدّثين جماعة كأبي سعيد أبو الخير والسيرافي وابن تيمية وجلال الدين السيوطي والأمين الأسترآبادي، فالعرفاء عموماً يرون (أنّ أيدي الاستدلاليين جذّاء)، وإشكال الدور معروف عن أبي سعيد أبو الخير، وقد أورده على الشكل الأول، وأجاب عنه ابن سينا، (وسننقده ونحلله فيما بعد)، وبرغم اشتهار السيرافي في علم النحو يعدّ من المتكلمين أيضاً، وقد نقل أبو حيان التوحيدي في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) حواره العلمي حول أهمية المنطق مع الفيلسوف المسيحي (متى بن يونس) في مجلس ابن الفرات، وقد ذكره محمد أبو زهرة في كتاب (ابن تيمية)، كما أنّ لابن تيمية نفسه ـ وهو من فقهاء السنة الكبار ومحدثيهم، وزعيم الوهابية الأصيل ـ كتاباً مطبوعاً بعنوان (الردّ على المنطق)، ولجلال الدين السيوطي كتاب بعنوان (صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام) في ردّ علمي المنطق والكلام، وللأمين الأسترآبادي ـ وهو من علماء الشيعة الكبار، ومن رؤوس الإخباريين في بداية الدولة الصفوية ـ كتاب عنوانه: (الفوائد المدنية) بحث فيه عدم فائدة المنطق في الفصلين الحادي

عشر والثاني عشر.

وفي العالم الأوربي هاجم المنطق الأرسطي جمع غفير، ورأى بعضهم أنه منسوخ، وشبهوه بهيئة بطليموس. إلّا أن العلماء يدركون أن المنطق الأرسطي ـ خلافاً لهيئة بطليموس ـ حافظ على صموده؛ إذ لا يزال يحضى بالمؤيدين، بل يذعن الكثير حتى المناوئون بصحة بعض أجزائه على الأقل. ثم إنّ المنطق الرياضي ـ برغم ادعاء بعض مؤيديه ـ يعتبر متمّماً ومكمّلاً للمنطق الأرسطي لا ناسخاً له. ولو افترضنا أنّ أرسطو لم يلتفت إلى الإشكالات التي أوردها المناطقة الرياضيون على المنطق الأرسطي، فإن شراح المنطق الأرسطي ومتممه الأصيليين كابن سينا انتبهوا قبل سنوات من مجيء هؤلاء المناطقة إلى هذه الإشكالات، وبادروا إلى حلّها.

ونذكر من العلماء الغربيين الذين عرفوا بمحاربتهم للمنطق الأرسطي: فرانسيس بيكون، وبوانكاريه، وستيوارت ميل، ومن المعاصرين: برتراند رسل.

وقبل عرض الإشكالات والإجابة عنها ترى من اللازم التعرض إلى بحث يذكر عادة في البداية، ولكننا تعمدنا تأخيره، ألا وهو: تعريف التفكير ؛ وذلك لأنّ القياس من أنواع التفكير. وقد ذكرنا أنّ أهم أقوال المؤيدين أو المخالفين للمنطق الأرسطي تدور حول أهمية القياس، وفي الحقيقة حول هذا النوع من التفكير. فالمخالفون لا يرون أيّ قيمة لهذا النوع من التفكير الصحيح، أمّا المؤيدون فيدّعون أن التفكير القياسي ليس ذا قيمة فحسب، بل إن جميع أنواع التفكير ـ حتى الخفيّ منها ـ تقام عليه.

تعريف التفكير

التفكير: من الأعمال الذهنية المدهشة لدى البشر. فالذهن يقوم بعدة أعمال سنقوم بسردها مرتبة ليتضح عمل الفكر، ويحظى تعريف التفكير بمفهوم محدد في أذهاننا.

١ ـ أول عمل يقوم به الذهن هو التقاط الصور من العالم الخارجي، إذ يرتبط الذهن بالأشياء الخارجية عن طريق الحواس ويحتفظ بصورها، فهو في هذه الحالة كآلة التصوير الفوتوغرافي التي تطبع الصور على شريط خاص. فلو فرض أننا ذهبنا إلىٰ إصفهان أول مرة وشاهدنا عمارتها التاريخية فستنطبع لها في ذهننا مجموعة من الصور، وفي هذه الحالة يكون الذهن مجرد (مستقبل).

٢ ـ وبعد أن تجتمع في الذهن مجموعة من الصور عن طريق الحواس يباشر أعماله، فعمل الذهن لا ينحصر في خزن الصور، بل يقوم في مناسبات معينة بإظهار الصور الكامنة في قرارة الذهن على صفحته، ويسمّى هذا العمل بـ (الاستذكار)، وليس هذا بالشيء الهيّن، فكأن الخواطر الذهنية حلقات من سلسلة مرتبط بعضها ببعض، فإذا أُخرجت إحدى الحلقات تبعتها ثانية وثالثة... وهكذا، وهو ما يسمّى عند علماء النفس بتداعي المعاني، وما سمعته من أن: (الكلام يجرّ الكلام) يشير إلىٰ هذه الحقيقة.

٣ ـ العمل الذهني الثالث هو التجزئة والتركيب، وذلك بأن يقوم بتجزيء الصور الخاصة التي نالها من الخارج، أي: يقوم بتحليلها وتجزينها إلىٰ عدّة أجزاء، مع أنها غير مجزأة في الخارج.

والتجزئة الذهنية على أنحاء: فهي تارة من قبيل أن تكون للجسم مجموعة من الأجزاء، فيقوم الذهن في وعائه بفصل تلك الأجزاء بعضها عن بعض، وقد يربطها أحياناً بشيء آخر، وتارة يجزئ صورة إلىٰ عدّة معانٍ، من قبيل أن يُعرِّف شخص الخط فيقول: (كمٌّ متصلٌ ذو بعد واحد)، فيجزئ ماهية الخط إلىٰ ثلاثة أجزاء: (الكمية، الاتصال، البعد الواحد) مع أنك لاترى في الخارج ثلاثة أشياء.

ويقوم الذهن أحياناً بالتركيب، ولهذا أنحاء أيضاً، منها: أن يقوم بربط عدّة صور بعضها ببعض، كأن يتصور حصاناً له رأس إنسان.

والفيلسوف يعالج تجزئة وتحليل المعاني وتركيبها كما يعالج الشاعر والرسام تجزئة الصور وتركيبها.

٤ ـ التجريد والتعميم، وهي عملية تجريد الصور الذهنية الجزئية التي نالها بواسطة الحواس، فيقوم بفصل الأشياء المجتمعة دائماً في الخارج بعد أن يتالها كذلك، فيلتقط ـ على سبيل المثال ـ العدد مع المعدود المادي، إلّا أنه يقوم بعد ذلك بتجريده وفصله، فيتصور الأعداد مستقلة عن المعدودات. والأسمى من التجريد: التعميم، وهو أنْ يؤلف الذهن مفهوماً من الصور الجزئية التي حصل عليها، فيرى مثلاً بواسطة الحواس أفراداً من قبيل: زيد وعمرو وأحمد وحسن ومحمود، فيصنع منها بعد ذلك مفهوماً كلّياً عاماً اسمه (الإنسان)، ومن البديهي أنَّ الذهن لا يدرك الإنسان الكلّي بواسطة الحواس، إلّا أنه بعد أن يدرك أفراد الإنسان الجزئية من قبيل: حسن وأحمد وباقر يعكس لها صورة عامة وكلّية.

فالذهن يقوم ـ في عملية التجزئة والتركيب والتجريد والتعميم ـ بمعالجة ما ناله من الحواس، فيعالجه تارة بطريقة التجزئة والتركيب، وأخرى بطريقة التجريد والتعميم.

٥ ـ العملية الذهنية الخامسة ـ وهي المقصودة أساساً من بياننا ـ هي: التفكير والاستدلال، وهو: عبارة عن الربط بين عدد من الأمور المعلومة لاكتشاف أمر مجهول، فالتفكير ـ في الواقع ـ نوع من التزاوج والتوالد بين الأفكار وبعبارة أخرى: التفكير نوع من استثمار الأفكار كما تستثمر رؤوس الأموال للحصول على أرباح كثيرة، وإنَّ عملية التفكير نوع من التركيب، إلّا أنه تركيب ولود ومنتج، خلافاً للتراكيب الشعرية والخيالية العقيمة.

وهنا لابد لنا أن نتساءل: هل يستطيع الذهن من خلال التركيب والتزاوج بين المعلومات الوصول إلىٰ معلوم جديد وتحويل المجهول بذلك إلىٰ معلوم؟ أو لا يتمكن من ذلك إلّا عن طريق الارتباط بالعالم الخارجي مباشرة، فيزيد في معلوماته عن هذا الطريق دون الربط بين المعلومات الذهنية؟

وهنا يكمن الاختلاف في أوجه النظر بين التجريبيين والحسّيين من جهة، والعقليين وأهل القياس من جهة أخرى: إذ يرى التجريبيّون أن الطريق إلىٰ اكتساب

المعلومات الجديدة منحصر في الارتباط المباشر بالأشياء الخارجية بواسطة الحواس، فالطريق الصحيح للتحقيق في الأشياء يكمن في (التجربة) فقط، غير أنَّ العقليين والقياسيين يدّعون أن التجربة إحدى الطرق إلىٰ ذلك، فيمكن الوصول إلىٰ معلومات جديدة بواسطة الربط بين المعلومات السابقة أيضاً، وهو ما يعبر عنه بـ(الحدّ) و(القياس) أو (البرهان).

إنَّ المنطق الأرسطي ـ ضمن اعتباره التجربة وعدّها من مبادئ القياس ومقدماته الستة ـ يتكفل ببيان ضوابط وأُسس القياس فإذا انحصر طريق الوصول إلىٰ المعلومات بالارتباط المباشر بالأشياء المجهولة، وكانت المعلومات غير قادرة على اكتشاف المجهولات، لغدا المنطق الأرسطي بلا موضوع، وفقد محتواه.

ونذكر هنا مثالاً بسيطاً يلقى عادة إلىٰ الطلاب على شكل (أُحجية) ؛ لنقوم بتجزئته وتحليله منطقياً، كيما تتضح كيفية تدرّج الذهن في معلوماته للوصول إلىٰ المجهول، فنقول: لو كان عندنا خمس قبعات، وكانت ثلاثة منها بيضاً، واثنتان منها سوداوين، وأمرنا ثلاثة أشخاص بالجلوس على درجات ثلاثة بحيث يشاهد الجالس على الدرجة الثالثة زميليه الجالسين أسفل منه دون أن يشاهداه، ويرى الجالس على الدرجة الثانية زميله الجالس على الدرجة الأُولى دون أن يراه، ونقوم بعد أمرهم بإغماض عيونهم بوضع قبعة على رأس كلّ واحد منهم، ونخفي بعدها القبعتين الباقيتين، ثم نجيز لهم فتح أعينهم، وعندها لو سألنا الشخص الجالس على الدرجة الثالثة عن لون قبعته، لأجاب بعدم العلم بعد أن يلقي نظرة على قبعتي زميليه، ولو سألنا الجالس على الدرجة الثانية السؤال نفسه لكان جوابه ـ بعد أن يُلقي نظرة على قبعة زميله الجالس أمامه، ويتدبر في جواب زميله الجالس خلفه ـ أنَّ قبعته (بيضاء)، و إذا سألنا الشخص الجالس على الدرجة الأُولى عن لون قبعته، فسيكون جوابه ـ بعد سماع جوابي زميليه ـ أنَّ قبعته (سوداء).

فبأي استدلال ذهني ـ وهو لا يمكن أن يكون إلّا من أنواع القياس ـ توصل الشخصان الجالسان على الدرجتين الأُولى والثانية إلىٰ معرفة لون قبعتيهما دون

تمكنهما من رؤيتهما؟ ولماذا لم يتمكن الجالس على الدرجة الثالثة من معرفة لون قبعته برغم تمكنه من مشاهدة قبعتي زميليه؟!

وجواب ذلك: أنّ سبب عدم معرفة الشخص الثالث لون قبعته هو أن لون قبعتي زميليه لم يدلّه على شيء أبداً ؛ لأن إحداهما كانت بيضاء والأخرى سوداء، ومع وجود ثلاثة غيرهما ـ واحدة منها سوداء، واثنتان بيضاوان ـ يحتمل أن تكون قبعته سوداء أو بيضاء، ولذلك صرّح بجهله نعم يمكنه معرفة لون قبعته فيما إذا كان لون كلتا قبعتي زميليه أسود، وسيعلم حينها أنّ لون قبعته أبيض ؛ إذ لا يوجد بين القبعات الخمسة سوى قبعتين سوداوين هما الآن بحوزة زميليه، فيتعين أن يكون لون قبعته أبيض ؛ لكونها واحدة من القبعات المتبقية، وهي كلّها بيضاء.

وسبب معرفة الشخص الثاني لون قبعته أنه ـ حينما سمع جواب الجالس خلفه، ورأى قبعة الجالس أمامه ـ أدرك أن قبعته وقبعة زميله الجالس أمامه لا يمكن أن تكونا سوداوين، وإلّا لعلم الجالس خلفه بلون قبعته، إذن لابد أن تكون قبعتاهما إما بيضاوين وإما إحداهما بيضاء والأخرى سوداء، وبما أنّ لون قبعة زميله الجالس أمامه أسود، تعيّن أن يكون لون قبعته أبيض.

أما سبب معرفة الجالس على الدرجة الأولى لون قبعته، فهو أنه أدرك من جواب الشخص الثالث أنّ لون قبعته وقبعة الشخص الثاني ليس بأسود، كما أدرك من جواب الشخص الثاني ـ إذ قال: (إنّ لون قبعته أبيض) ـ أنّ لون قبعته هو أسود؛ إذ لو كان أبيض لما تمكن الشخص الثاني أن يعرف لون قبعته.

وعلى الرغم من أن هذا المثال ليس سوى أُحجية صبيانية فهو يصلح لأن يكون مثالاً جيداً لاكتشاف الذهن المجهولَ ـ أحياناً ـ دون تدخل المشاهدة، بل بصرف القياس والتجزئة والتحليل الذهني، فإنّ الذهن ـ في الواقع ـ يشكل في هذه الموارد قياساً يتوصل به إلى النتائج، ولو دققنا النظر لوجدنا أن الذهن هنا لا يشكل قياساً واحداً فقط، بل عدّة أقيسة، إلّا أنها من السرعة بحيث لا يلتفت الإنسان إلى ذلك، وفائدة الإطلاع على قواعد القياس المنطقية تكمن في معرفة الطرق الصحيحة

لاستخدام الأقيسة للحيلولة دون الوقوع في الخطأ.

وطريقة القياس التي يستخدمها الشخص الثاني فيعرف من خلالها لون قبعته كالآتي:

لو كان لون قبعتي وقبعة الشخص الأول أسود لعلم الشخص الثالث بلون قبعته، ولكنه لم يعلم، إذن ليس هو بأسود. (وهذا قياس استثنائي نتيجته: أن لون قبعة كلا الشخصين ـ الثاني والأول ـ ليس بأسود). ثم يشكل القياس الآتي:

إما أن يكون لون كلتا القبعتين أبيض، وإما أن يكون لون إحداهما أبيض والأخرى أسود، إلّا أنّ لون كلتيهما ليس بأبيض ؛ (لأنه يرى أنّ لون قبعة الشخص الأول أسود)، إذن لون إحداهما أبيض والأخرى أسود، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقول: إمّا أن تكون قبعتي هي البيضاء وقبعة الشخص الأول سوداء، وإما بالعكس، لكن قبعة الأول سوداء، إذن قبعتي بيضاء.

أمّا القياسات الذهنية التي يستخدمها الشخص الأول فكالآتي:

إذا كان لون قبعتي وقبعة الشخص الثاني أسود، علم الشخص الثالث بلون قبعته، إلّا أنّه لم يعلم، إذن لون قبعتي وقبعة الشخص الثاني ليس بأسود، وهذا (قياس استثنائي)، ثم إن القبعتين إما أن يكون لونهما أبيض، وإما أن تكون إحداهما بيضاء والأخرى سوداء، إلّا أنّ لون كلتا القبعتين ليس بأبيض، (وإلّا لما تمكن الشخص الثاني من معرفة لون قبعته)، إذن لون إحداهما أسود والأخرى أبيض، (وهو قياس استثنائي أيضاً)، وبما أن لون إحداهما أبيض ولون الأخرى أسود، يكون لون قبعتي إمّا أبيض ولون قبعة الشخص الثاني أسود، وإما بالعكس لكن لو كان لون قبعتي أبيض لما علم الثاني أنّ لون قبعته أبيض، إذن لون قبعتي ليس بأبيض، فهو إذاً أسود.

ففي واحد من الأقيسة الثلاثة التي أقامها الشخص الثاني كانت المشاهدة إحدى المقدمات، ولكن لا دخل للمشاهدة في أيّ واحد من أقيسة الشخص الأول.

الدرس الرابع عشر

أهمية القياس (٢)

قلنا: إنّ الذين أنكروا أهمية المنطق الأرسطي إما أنّهم أنكروا فائدته وإما صحته. وسنبحث أولاً منشأ فائدة المنطق، فنقول: إنّ الإشكالات التي أوردوها بهذا الصدد عبارة عن:

١ ـ لو كان المنطق الأرسطي مفيداً لما وقع العلماء والفلاسفة المسلحون بهذا المنطق في الخطأ، ولما اختلفوا فيما بينهم، مع أنهم جميعاً وقعوا في أخطاء كثيرة، ولديهم آراء متضادة ومتناقضة.

وجوابه أولاً: أنّ المنطق يتكفل بصحة شكل القياس وصورته لا أكثر، ويحتمل أن تكون أخطاء البشر ناشئة من المواد التي تتألف منها القضايا، ويحتمل أن تكون المواد صحيحة، فيكمن الخطأ في نوع من المغالطة الواقعة في شكل التفكير ونظامه.

إنّ المنطق ـ كما هو واضح من تعريفه المتقدم في الدرس الأول ـ يضمن سلامة التفكير بالنظرة الثانية أمّا النظرة الأُولى فليس هناك أيّ قاعدة تضمن سلامة التفكير وصحته بالنسبة إليها، والضامن الوحيد لذلك هو دقة الشخص المفكر نفسه. فمن الممكن مثلاً أن تتألف قياسات من مجموعة من القضايا الحسيّة أو التجريبية، وتكون تلك التجارب ـ لسببٍ ما ـ ناقصة وغير يقينية، وقد ثبت خلافها، فالمنطق لا يتكفل بسلامة التفكير من هذه الناحية ؛ ولذا سُمّي بـ (المنطق الصوري)، فما يتكفل

به المنطق هو ترتيب القضايا بصورة صحيحة لئلا يكون الخطأ ناشئاً من سوء الترتيب.

وثانياً: أن مجرد فهم المنطق لا يكفي في عدم وقوع الشخص في الخطأ ولو من ناحية صورة القياس وشكله، فإن ذلك رهن بمراعاة المنطق بدقّة. كما أن فهم علم الطب لا يكفي للعلاج والحفاظ على الصحة، بل من اللازم مراعاته عند الاستعمال. فسبب اشتباهات المناطقة ـ بناءً على ذلك ـ هو تسرعهم أو تسامحهم في تطبيق القواعد المنطقية.

٢ ـ يقال: (إن المنطق آلة العلوم)، إلّا أن المنطق الأرسطي ليس آلة صالحة أبداً؛ لأنه لا يزيد في معلومات الإنسان شيئاً، ولا يمكنه اكتشاف المجهولات الطبيعية فلو أردنا آلة تساعدنا في الوصول إلىٰ اكتشافات جديدة لكانت تلك هي (التجربة) و(الاستقراء) ودراسة الطبيعة مباشرة لا المنطق والقياس. وفي الفترة التي أُهمل فيها المنطق الأرسطي بوصفه آلة، واستعمل بدلاً منه الاستقراء والتجربة أخذت النجاحات الباهرة تترى وتتلاحق.

إن الذين ذكروا هذا الإيراد أو المغالطة وقعوا في عدّة أخطاء، فقد ظنّوا أنّ معنى كون المنطق آلة العلوم أنه (آلة لتحصيلها)، بمعنى أنّ وظيفة المنطق هي تجميع المعلومات، وبعبارة أُخرى: أنهم تصوروا أنّ المنطق بالنسبة إلىٰ تفكير الإنسان كالفأس بالنسبة إلىٰ الحطّاب يجمع الحطب بواسطتها، مع أنه مجرد (آلة قياسية) تُري الصحيح من السقيم، وذلك بالنسبة إلىٰ الصورة والشكل فقط دون المادة، ولذلك يُشبّه بالشاقول والمسطرة عند المعمار، فحينما يرفع المعمار الحائط يتأكد من استقامته بالشاقول، ومن استوائه بالمسطرة، فإنّ الشاقول والمسطرة لا يوفران الآجر والتراب والاسمنت وغير ذلك، ولا يعدّان أداة لمعرفة سلامة هذه المواد.

فأدوات تحصيل المواد الفكرية هي ما ذكرناه سابقاً من القياس والاستقراء والتمثيل، وقد سبقت الإشارة إلىٰ أنّ هذه المواد بأجمعها ليست جزءاً من المنطق، وأنّ المنطق يبيّن قواعدها، ويؤيد أهميتها وقيمتها العلمية.

وقد يقال: إنّ الذين أنكروا المنطق الأرسطي بوصفه آلة لتحصيل العلم أرادوا بذلك إنكار أهمية القياس ؛ لأنّ القياس ـ لأسباب يأتي ذكرها ـ لا تأثير له في تحصيل العلوم الحديثة، لكون التجربة هي الأداة الوحيدة لذلك، وعليه يفقد المنطق قيمته ؛ لأنّ مسائله قواعد تتعلق بالقياس، لما تقدم من أنّ المنطق الارسطي ـ وإن كان ميزاناً وليس أداة لتحصيل العلوم ـ هو ميزان القياس خاصة، ويراه الأداة الوحيدة لتحصيل العلوم.

وهذا البيان هو أفضل ما قيل في تبرير كلام المعترضين، ولكن المنطق ـ كما تقدم ـ لا يرى القياس أداة وحيدة لتحصيل العلوم، بل يعدّه واحداً منها، وهذا مما لا يمكن إنكاره كما ذكرنا في الدرس السابق، وسيتضح بشكل أكثر.

يرى من يؤيد القياس أنّ أهميته تكمن في قيمته التعيينية، أي: أن القياس يزودنا بنتيجة جديدة بصورة تعيينية. فقيمة التمثيل ظنّيّة، وقيمة الاستقراء ـ إذا كان تاماً ـ يقينية، وإذا كان ناقصاً فظنيّة، أمّا التجربة التي غالباً ما تشتبه بالاستقراء فقيمتها يقينية، وكلّ تجربة تشتمل على قياس، فالتجربة من مقدمات القياس الواضحة، كما أنها تتضمن قياساً خفياً.

إن التجربة كما صرح ابن سينا في كتاب (الشفاء)[1] مزيج من الحسّ والمشاهدة المباشرة، وعملية فكرية من نوع القياس لا الاستقراء أو التمثيل، ولا يوجد نوع رابع خلافاً لزعم المنطقيين الرياضيين.

إنّ المنطق الأرسطي لا ينكر أهمية التجربة مطلقاً، فإنّ التجربة المشتملة على نوع من القياس هي كالقياس نفسه وإن لم تكن جزءاً من المنطق، إلّا أن المنطق الأرسطي قائم على أساس أهمية التجربة، فقد صرّح جميع المناطقة بأن التجربة جزءٌ من المبادئ اليقينية، وواحدة من مبادئ البرهان الستة[2].

إن نجاح العلماء المعاصرين ليس وليد تنكرهم للمنطق الأرسطي، بل هو وليد

١ـ راجع: كتاب البرهان من (منطق الشفاء)، طبعة مصر، ص ٢٢٣.

٢ـ راجع: كتاب البرهان من (منطق الشفاء)، ص ٩٥ ـ ٩٧، وص ٢٢٣ ـ ٢٣١.

حُسن اختبارهم للأُسلوب الاستقرائي والتجريبي ـ (وهو مزيج من الأُسلوب الحسّي الاستقرائي، والأُسلوب القياسي الخالص) ـ بدل الأُسلوب القياسي في معرفة الطبيعة، وسبب إخفاق العلماء المتقدمين أنهم استخدموا الأُسلوب القياسي الخالص أيضاً بغية اكتشاف الطبيعة كاستعمالهم إياه في مسائل ما وراء الطبيعة. فلم يكن إهمال القدماء الأُسلوب الاستقرائي والتجريبي انتصاراً للمنطق الأرسطي، ولا استعمال المتأخرين الأُسلوب الاستقرائي التجريبي تخلياً عنه؛ لأن المنطق الأرسطي لا يرى القياس وحده طريقاً صحيحاً في جميع العلوم ليعدّ الإقبال على الأُسلوب الاستقرائي والتجريبي تنكراً للمنطق الأرسطي[1].

٣ ـ إنّ المنطق الأرسطي يولي القياس الأهمية القصوى، والقياس يتألف من مقدمتين، فالاقتراني مثلاً يتألف من الصغرى والكبرى، ولا يمكن أن يكون القياس مفيداً ؛ لأنه إن كانت مقدمتا القياس معلومتين فالنتيجة معلومة جزماً، وإن كانتا مجهولتين فالنتيجة مجهولة أيضاً، فما هي فائدة القياس؟!

وجوابه: أن معرفة المقدمتين لا تكفي وحدها لمعرفة النتيجة، فالنتيجة إنما تكون معلومة فيما إذا حصل (اقتران) بين المقدمتين، فالاقتران هو الذي يولّد النتيجة، نظير التزاوج الجنسي بين الذكر والأُنثى الذي لا تحصل الولادة إلّا من خلاله، إلّا أنّ نوع الاقتران وشكله إذا كان صحيحاً تكون النتيجة صحيحة، وإلّا كانت خاطئة، ووظيفة المنطق تمييز الاقتران الصحيح من غيره.

٤ ـ إذا كانت المقدمتان في القياس صحيحتين فالنتيجة صحيحة، وإن كانتا خاطئتين فالنتيجة خاطئة قهراً، إذن لا يمكن أن يكون لهذا المنطق تأثير في

---

١ ـ لا يخفى أن الإقبال على الأُسلوب التجريبي وعدم التمسك بالأُسلوب القياسي بوصفه الأُسلوب الوحيد قد بدأ على يد المسلمين قبل قرون من المرحلة الجديدة، وقام العلماء الغربيون بتكميله فقد أقرّ روجر بيكون ـ أحد أعلام الأُسلوب التجريبي، وقد سبق فرانسس بيكون بثلاثة قرون أو أربعة ـ بأنه مدين لأساتذته المسلمين في الأندلس. ثم إنّ العلماء المعاصرين ربما أقبلوا على الأُسلوب التجريبي انقلبوا من الإفراط إلى التفريط، فتصوروا أن لا طريق إلى تحصيل العلوم سوى الاستقراء والتجربة، فأبعدوا القياس مطلقاً، فاتضح ـ بعد مضي قرنين أو ثلاثة ـ أن كلّاً من القياس والاستقراء والتجربة (التي هي كما يقول ابن سينا: مزيج منهما) مفيد وضروري فالمهم هو معرفة موارد استخدامها، ومن هنا ظهر علم مفيد جداً يسمّى (الميثودلوجي) أو (معرفة الأساليب) يوضح موارد الاستفادة من كلّ واحد من هذه الأساليب، ولا يزال هذا العلم في بداياته.

تصحيح الأخطاء: إذ إنّ صحة النتيجة وخطأها يتبع صحة المقدمتين أو خطأهما ليس إلاّ.

وجوابه: أن المقدمتين من الممكن أن تكونا صحيحتين ١٠٠ ٪ وتكون النتيجة خاطئة لخطأ في شكل الاقتران، والمنطق يحول دون وقوع مثل هذا الخطأ. وقد نشأ هذا الإشكال وسابقه من عدم الالتفات إلى تأثير شكل بناء التفكير وصورته في صحة النتيجة وعدمها. وقد أُخذ هذان الإشكالان من كلمات الفيلسوف الفرنسي (ديكارت)[1].

٥ ـ إنّ أقصى ما يقوم به المنطق أن يحول دون وقوع الذهن في الخطأ من ناحية صورة القياس، ولا يعطي ضابطة أو قاعدة تحول دون الوقوع في الخطأ من ناحية مادة القياس. وعليه لا يزال الطريق مفتوحاً أمام الوقوع في الخطأ. فلا تكون للمنطق فائدة. كما لو كان لنا بيت له بابان لا نتمكن في فصل الشتاء إلاّ من إغلاق أحدهما، فمع بقاء الباب الآخر مفتوحاً يشعر ساكن البيت بالبرد بداهة. فلا يجني فائدة من غلق أحد البابين.

وهذا الإشكال أورده السيرافي النحوي المتكلم على (متى بن يونس)، وقد شرحه الأمين الأُسترآبادي في كتابه (الفوائد المدنية) جيداً.

وجوابه: أنّ في الحيلولة دون الوقوع في الخطأ من ناحية صورة القياس فائدة نسبية، فعدم الخطأ بالنسبة إلى مادة القياس ـ وإن كان متعسراً بالقواعد المنطقية ـ يمكن تداركه من خلال التدبر والتدقيق، إذن يمكن الاطمئنان من ناحية الوقوع في الخطأ من خلال التدقيق في مواد القياسات، ومراعاة القواعد المنطقية في صورها.

هذا وفي تشبيه الوقوع في الخطأ من ناحية الصورة والمادة بتسرب البرد من البابين مغالطة ؛ لأن كلّ واحد من البابين يمكنه تبريد الغرفة وجعل برودتها بمستوى البرد خارج البيت بمقدار تبريد البابين معاً. فلا فائدة في إغلاق أحد البابين، ولكن من المستحيل أن تتسرب أخطاء الصورة عن طريق المادة، أو أخطاء

١ـ راجع كتاب: (سير حكمت در أُروبا)، المجلد الأول، ص ١٣٨ و١٦٣.

المادة عن طريق الصورة، فمع فرض عدم التمكن من الحيلولة دون الوقوع في خطأ المادة، يمكن أن نجني فائدة نسبية بتلافي أخطاء الصورة.

الدرس الخامس عشر

أهمية القياس (٣)

ذكرنا في الدرس السابق الإشكالات التي أُوردت على عدم جدوائية المنطق الأرسطي، وسنتعرض هنا إلى الإشكالات التي سجلت على المنطق ووصفته بالخواء والبطلان. ونود التنويه إلى أنّ أكثر الإشكالات التي ستذكرها نروم منها توضيح الفكرة للطلاب؛ ليكونوا على بيّنة من الهجمات التي شُنّت على المنطق الأرسطي، وسنكتفي بالإجابة عن بعضها ؛ لأنّ أجوبة بعضها الآخر بحاجة إلى دراسة الفلسفة، فلابد لمعرفتها من الرجوع إلى الفلسفة.

١ ـ إن أهمية المنطق منوطة بأهمية القياس ؛ لأن وظيفته بيان قواعد القياس الصحيحة، ولاسيما القياس الاقتراني، ويحظى الشكل الأول منه بالمنزلة الأولى من بين الأشكال الثلاثة الأخرى ؛ لاعتمادها عليه دون العكس. إلّا أنّ الشكل الأول ـ الذي يُعدُّ أساس المنطق وحصته المنيع ـ باطل؛ للزوم الدور منه، فيكون المنطق باطلاً من الأساس.

بيان ذلك: أننا حينما نقول في الشكل الأول:

كلّ إنسان حيوان (الصغرى).

وكلّ حيوان جسم (الكبرى).

إذن كلّ إنسان جسم (النتيجة).

يتوقف العلم بقولنا: (كلّ إنسان جسم) على العلم بالمقدمتين، ومن بينهما الكبرى؛ وذلك لترتبه عليهما. وبعبارة ثانية: العلم بالنتيجة متوقف على العلم بالكبرى، ثم إنّ الكبرى ـ باعتبارها كلّية لا تتضح إلّا إذا اتضحت جميع جزئياتها ـ يتوقف العلم بها على العلم بجسمية جميع أنواع الحيوان، ومنها الإنسان. فالعلم بالكبرى (كلّ حيوان جسم) يتوقف على العلم بالنتيجة، وقد تقدم أن العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بالكبرى. وهذا دور واضح.

وهذا الإشكال أورده أبو سعيد أبو الخير على ابن سينا حينما التقيا في نيسابور بناءً على ما في كتاب (نامهٔ دانشوران). وقد أجاب عنه ابن سينا بجواب مختصر نذكره أولاً مع إضافات توضيحية من عندنا لاحتمال عدم استيعاب البعض له، ثم نذكر نصّ الجواب فيما بعد، فنقول:

أولاً: إنّ هذا الإشكال نفسه قياس من الشكل الأول ؛ لأنّ مفاده:

الشكل الأول دورٌ.

والدور باطلٌ.

إذن الشكل الأول باطل.

وبما أن الشكل الأول باطل فتبطل تبعاً له جميع أشكال القياس لابتنائها عليه ؛ وذلك طبقاً للقاعدة القائلة: (كلّ ما يُبنى على الباطل باطل).

فاستدلال أبي سعيد على بطلان الشكل الأول ـ كما ترى ـ قياس من الشكل الأول، فإذا كان الشكل الأول باطلاً، يبطل استدلال أبي سعيد أيضاً لرجوعه إليه، فقد أراد أبو سعيد إبطال الشكل الأول بالشكل الأول، وهو خُلف.

ثانياً: لابد من تحليل قول المشكل: (إن العلم بالكبرى الكلّية متوقف على العلم بجزئياتها).

فإن كان مراده: أنّ العلم بالكبرى متوقف على العلم التفصيلي بجزئياتها ـ بمعنى أنه لابد أولاً من استقراء الجزئيات واحدة واحدة حتى يحصل العلم بالكلّي ـ فهو غير صحيح ؛ لأن العلم بالكلّي لا ينحصر في استقراء الجزئيات؛ لأننا نعلم

ببعض الكلّيات ابتداءً من دون سبق تجربة واستقراء، كعلمنا باستحالة الدور. كما نعلم ببعض الكلّيات عن طريق تجربة بعض الجزئيات المعدودة من دون حاجة إلىٰ إجراء التجربة على جميع الموارد، من قبيل علم الطبيب بخواص الدواء وتطور حالة المريض. وحينما نحصل على كلّي بتجريب بعض الحالات نعمد إلىٰ تأليف قياس لتسرية الحكم إلىٰ جميع الموارد الأخرى.

وإن كان المراد: أن العلم بالكبرى علم إجمالي بجميع الجزئيات ومنها النتيجة ـ أي أنّ العلم بالنتيجة ينطوي تحت العلم بالكبرى ـ فهو صحيح. إلّا أنّ المطلوب في النتيجة والذي نؤلف على أساسه القياس هو تحصيل العلم التفصيلي، لا العلم الإجمالي البسيط والتضمني.

إذن العلم التفصيلي بالنتيجة ـ في كلّ قياس ـ يتوقف على العلم الإجمالي بها ضمن الكبرى، ولا محذور ولا دور في ذلك، لاختلاف العلمين في الإجمال والتفصيل.

أما نصّ جواب ابن سينا فهو: «إنّ العلم بالنتيجة تفصيلي فيها، وإجمالي وانطوائي في ضمن الكبرى، فهما علمان».

٢ ـ القياس إما تكرار للمعلوم، وإما مصادرة للمطلوب: لأننا حينما نؤلف قياساً فنقول:

كلّ إنسان حيوان.

وكلّ حيوان جسم.

إذن كلّ إنسان جسم.

إمّا أن نعلم أن الإنسان ـ الذي هو أحد أنواع الحيوان ـ جسم أيضاً، وذلك ضمن علمنا بالكبرى، وإما لا. فإن كنا نعلم تكون النتيجة معلومة في الكبرى من الأول، فذكرها تكرار لما هو معلوم، وليس شيئاً جديداً. وإن كنا نجهل هذه القضية نكون قد وضعناها ضمن الكبرى دليلاً على نفسها مع جهلنا بها، وهذا مصادرة للمطلوب، لأننا جعلنا شيئاً مجهولاً دليلاً على نفسه.

وهذا الإشكال أورده (ستيوارت ميل) الفيلسوف الإنجليزي الشهير في القرن الميلادي التاسع عشر (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م)[١].

وليس فيه ـ كما ترى ـ شيء جديد، فهو يشارك إشكال أبي سعيد أبو الخير في أن علمنا بالكبرى يستلزم العلم بالنتيجة (عن طريق الاستقراء)، وجوابه ما ذكرناه سابقاً. وأمّا جواب السؤال القائل: (هل النتيجة معلومة في ضمن الكبرى؟) فهو ما ذكره ابن سينا لأبي سعيد من أنّ النتيجة معلومة إجمالاً ومجهولة تفصيلاً. وعليه لا يلزم منه تكرار المعلوم ولا مصادرة المطلوب.

٣ ـ إنّ المنطق الأرسطي منطق قياسي، وأساس القياس يقوم على أنّ حركة الذهن الفكرية من الأعلى إلىٰ الأسفل، فهي (نزولية) دائماً، أي: أنّ الذهن ينتقل من الكلّي إلىٰ الجزئي، فقد كان التصور في الماضي جارياً على أن الذهن يدرك الكلّيات أولاً ثم يتوصل من خلالها إلىٰ الجزئيات، إلّا أن الدراسات الأخيرة لعلم النفس الحديث حول حركة الذهن ونشاطه أثبتت عكس ذلك، وأنّ حركة الذهن (صعودية) دائماً، فهي تنطلق من الجزئي إلىٰ الكلّي، وعليه يكون الأسلوب والتفكير القياسي باطلاً، فينحصر الطريق في التفكير الاستقرائي.

وهذا الإشكال بيان علمي لما تقدم في الإشكالات السابقة، وجوابه: أن حصر حركة الذهن بالحركة الصعودية ليس صحيحاً أبداً، فقد ذكرنا مراراً أن كلّا من التجربة نفسها والاستنتاج العلمي من الأمور التجريبية خيرُ دليل على أنّ للذهن حركة صعودية ونزولية؛ وذلك لأنّ الذهن يستنبط قاعدة كلّية بإجراء التجربة على عدد من الموارد، فتكون حركته صعودية، ثم يؤلف من هذه القاعدة الكلّية قياساً، فيعممها على سائر الموارد الأخرى، فتكون حركته نزولية وقياسية.

هذا بالإضافة إلىٰ أنّ القواعد الذهنية القطعية ليست تجريبية وحسّيّة بأجمعها، فإن حكم الذهن ببطلان الدور، واستحالة تواجد الجسم في مكانين في آنٍ واحد،

---

١ ـ راجع: (المنطق الصوري)، لعلي سامي النشار، ص ٢١ ـ ٢٢، و(سير حكمت در أروپا)، المجلد الثالث، في ترجمة حياة (ستيوارت ميل) وبيان فلسفته، وكتاب (منطق صوري)، للدكتور: محمد الخوانساري، المجلد الثاني، ص ١٨٣.

وعشرات الأمثلة التي يحكم فيها بالامتناع أو الضرورة، لا يمكن بوجهٍ أن تكون حسّيّة استقرائية أو تجريبية.

والعجيب أن هذا الاستدلال القائل: (إن القياس انتقال من الكلّي إلى الجزئي، والانتقال من الكلّي إلى الجزئي خاطئ ومحال، فيكون القياس خطأً ومحالاً) هو بنفسه استدلال قياسي من النوع النزولي. فكيف يحاول المستدل إبطال القياس بما يراه باطلاً ؟ فإذا بطل القياس بطل الدليل المذكور أيضاً. إذن لا دليل على بطلان القياس.

٤ ـ يفترض المنطق الأرسطي أن الارتباط بين شيئين في قضية يكون دائماً على هيئة (الاندراج) ؛ لذا حصر القياس في الاستثنائي والاقتراني، كما حصر القياس الاقتراني بالأشكال الأربعة المعروفة، مع أن هناك رابطة من نوع آخر غير الاندراج، وهي رابطة (التساوي) أو (الأكبرية) أو (الأصغرية) مما يستعمل في الرياضيات، من قبيل قولهم:

الزاوية (ألف) تساوي الزاوية (باء).

والزاوية (باء) تساوي الزاوية (جيم).

إذن الزاوية (ألف) تساوي الزاوية (جيم).

وهذا القياس لا ينسجم مع أيّ واحد من الأشكال المنطقية الأربعة ؛ لعدم تكرر الحدّ الأوسط فيه، فالمحمول في القضية الأُولى عبارة عن مفهوم (التساوي)، والموضوع في القضية الثانية عبارة عن (الزاوية) لا (التساوي)، وبرغم ذلك تجد أنّ هذا القياس منتج.

وقد ذكر هذا الإشكال المناطقة الرياضيون المعاصرون، من قبيل (برتراند رسل وغيره).

وجوابه: أنّ المناطقة ـ وعلى الأقل المسلمون منهم ـ عرفوا هذا القياس، وسمّوه بقياس المساواة، إلّا أنهم يرجعونه إلى عدّة قياسات اقترانية، فيكون الارتباط فيه اندراجياً أيضاً. وعلى من أراد التوسع مراجعة الكتب المنطقية نظير

(الإشارات والتنبيهات).

٥ ـ إن هذا المنطق ناقص حتى من ناحية الصورة، لأنه لم يفرق بين القضايا الحملية الحقيقية وغير الحقيقية، من قبيل: (كلّ إنسان له قلب) التي هي في قوة قولنا: (إذا وجد شيء وكان إنساناً فلابد أن يكون له قلب بالضرورة)، وعدم التفريق بينهما أدى إلى وقوع أخطاء كبيرة فيما وراء الطبيعة.

وجوابه: أن المناطقة المسلمين التفتوا إلى هذه المسألة بشكل كامل، وفرقوا بين هذه القضايا، فذكروا للقياس شروطاً، إلّا أننا نتجنب الدخول في هذا البحث لتشعب أطرافه.

٦ ـ إن المنطق الأرسطي قائم على أساس المفاهيم والكلّيات الذهنية مع أن المفهوم الكلّي لا حقيقة له، فجميع التصورات الذهنية جزئية، فالكلّي ليس سوى لفظ أجوف.

وهذا الإشكال أورده (ستيوارت ميل) أيضاً، وهذه النظرية معروفة باسم (النظرية الإسمية).

وقد أُجيب عنه في الفلسفة بشكل واضح.

٧ ـ يقوم المنطق الأرسطي على أساس (الهوية)، إذ يتصور أنّ كل شيء هو نفسه دائماً، وعليه تكون المفاهيم في هذا المنطق جامدة وغير متحركة، مع أنّ الحركة هي الأساس الذي يحكم الواقعيات والمفاهيم، والحركة عين التبدل والتغير من شيء إلى آخر، فلا ينسجم هذا المنطق مع الواقعيات. فالمنطق الصحيح هو المنطق الذي يحرك المفاهيم، ويبتعد عن الهوية، وهو المنطق الديالكتيكي.

وقد أورد هذا الإشكال أتباع منطق (هيجل)، وبخاصة أتباع (المادية الديالكتيكية)، وقد بحثناه في الجزأين الأول والثاني من أُصول الفلسفة. والتحقيق في ذلك أيضاً خارج عن وظيفة هذه الدروس.

٨ ـ يُبنى هذا المنطق على أساس امتناع التناقض، مع أن أصل التناقض من أهم الأُصول التي تحكم الواقع والذهن.

وجوابه موجود أيضاً في الجزأين الأول والثاني من (أصول الفلسفة). وقد بحثنا أصل امتناع التناقض في درس متقدم. وسنبحثه في كلّيات الفلسفة أيضاً.

الدرس السادس عشر

الصناعات الخمسة

بحثنا في الدروس السابقة مواد القياس مراراً. ففي القياس الآتي:

سقراط إنسان.

وكلّ إنسان فانٍ.

إذن سقراط فانٍ.

تشكل القضيتان (الصغرى والكبرى) مادة القياس، ولكلتا القضيتين هنا شكلهما الخاص. فالحدّ الأوسط متكرر هذا أولاً. وثانياً: وقع الحدّ الأوسط محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى. وثالثاً: الصغرى موجبة. ورابعاً: الكبرى كلّية. وجميع هذه الأمور شكلت صورة القياس، وأعطت لهاتين القضيتين شكلاً خاصاً.

أما من ناحية الأثر والفائدة فالقياسات على خمسة أنواع مختلفة ترتبط جميعاً بمادة القياسات دون صورها. فالمستدل بالقياس يستهدف واحداً من هذه الآثار الخمسة المترتبة عليه.

فالأثر تارة يترتب على القياس يقيناً. فيهدف المستدل حقاً إلى تحويل المجهول إلى معلوم. وهذا هو المتداول في الفلسفة والعلوم. ولابد حينها من استعمال المواد اليقينية التي لا تقبل الشك والتردد.

وتارة يراد من القياس التغلب على الخصم فقط. فلا ضرورة حينئذ إلى استعمال القضايا اليقينية. بل تكفي القضايا التي يرضاها الخصم. وإن لم تكن يقينية.

وأخرى نروم إقناع المخاطب بغية حثّه على عمل أو صدّه عنه، فيكفي في هذه الصورة الاستدلال بالأمور الظنيّة، وغير القطعية، كما لو أردنا أن نصد شخصاً عن عمل قبيح فنبين له مضاره المظنونة والمحتملة.

وتارة يهدف المستدل إلىٰ مجرد تحسين أو تقبيح المطلوب لدى المخاطب، فيخلع عليه في استدلاله حُلّة وهميّة جميلة أو قبيحة.

وأخرى يهدف إلىٰ مجرد تضليل المخاطب وإيقاعه في الاشتباه، فيستعمل حينها قضايا غير يقينية بدل اليقينية، أو قضية غير مقبولة مكان أخرى مقبولة، أو غير ظنيّة مكان أخرى ظنيّة.

فالإنسان يستهدف في استدلاله إما كشف الحقيقة، وإما إخضاع الخصم وسدّ الطريق على تفكيره، وإما إقناعه بترك أمرٍ أو فعله، وإما مجرد التلاعب بمشاعره وأحاسيسه من خلال تحسين القبيح وتقبيح الحسن، وإما جعل الجميل أجمل والقبيح أقبح، وإما أن يهدف إلىٰ التضليل. وقد ثبت بالاستقراء انحصار القياسات من ناحية الأهداف في هذه الأنواع الخمسة، وتختلف مواد القياس من ناحية بلوغ هذه الأهداف.

١ ـ يسمّى القياس الذي يراد منه اكتشاف الحقائق بـ (البرهان)، ولابد أن تكون مواده إمّا من المحسوسات، كأن يقال: (الشمس جسم منير)، وإما من المجرّبات، كما في قولنا: (البنسلين يقضي على سبب الالتهاب في الجسم)، وإما من البديهيات الأولية، كما في قولنا: (المساويان للمساوي متساويان)، وغير ذلك من القضايا اليقينية مما لا حاجة إلىٰ ذكره.

٢ ـ ويسمّى القياس الذي يراد منه التغلب على الخصم بـ (الجدل)، ولابد أن يتألف من المواد التي يسلم الخصم بصحتها، يقينية كانت أو لا، مقبولة عند عامة الناس أو غير مقبولة، كما لو ارتضى شخص كلام فيلسوف أو فقيه، فتدينه به، مع أننا لا نسلم بذلك الكلام، ولذلك أمثلة كثيرة، إلّا أننا نكتفي بذكر قصة تشتمل على مثاله: عقد المأمون العباسي مجلساً للمناظرة بين علماء الأديان والمذاهب حضره

الإمام الرضا ﷺ نائباً عن المسلمين، فناظره عالم نصرانيّ في ألوهية عيسى، إذ كان النصراني يرى أنه ﷺ إله، فقال له الإمام ﷺ: كلّ ما في عيسى جميل بيد أنه كان يتقاعس عند العبادة، خلافاً لسائر الأنبياء! فقال النصراني: عجيب منك هذا ! وهل كان بين الناس من هو أعبد من عيسى ﷺ ؟! وما إن أقرّ النصراني بهذه الحقيقة حتى بادره الإمام ﷺ قائلاً: (من الذي كان يعبده عيسى ﷺ؟ أو ليست العبادة دليلاً على العبودية وعدم الألوهية)؟ فألزمه ﷺ بأمر مقبول عنده، وهو مقبول لدى الإمام ﷺ أيضاً.

٣ ـ أمّا القياس الذي يستهدف إقناع الخصم وإذعانه وحثّه على فعل شيء أو صدّه عنه ـ وإن كان ظنياً ـ فيسمى بـ (الخطابة). ولابد أن يتألف من المواد التي تؤدي بالخصم إلىٰ الظن علىٰ الأقل، كأن تقول له: (حبل الكذب قصير)، أو: (الجبان فاشل في حياته).

٤ ـ ويسمّى القياس الذي يستهدف إلباس المطلوب حلّة وهمية جميلة أو قبيحة بـ (الشعر)، ومن هذا القبيل جميع التشبيهات والاستعارات والمجازات، والشعر يوظف الخيال مباشرة، وبما أن هناك ارتباطاً بين التصورات والمشاعر، وأن كلّ تصور يوقظ الشعور، سيطر الشعر على المشاعر والأحاسيس، فنراه يدعو الإنسان أحياناً إلىٰ فعل الأعاجيب، أو يصدّه عنها.

٥ ـ ويسمّى القياس الذي يهدف إلىٰ تضليل الخصم بـ (المغالطة) أو (السفسطة)، وتجب دراسة فن المغالطة كما تجب دراسة السموم والمكروبات الضارة للاحتراس منها، وتحذير الآخرين من خطرها، ومعالجة ضحاياها.

وقد ذكر المناطقة ثلاثة عشر نوعاً من المغالطة، ولا يسعنا ذكرها مفصلة بأجمعها، بل نكتفي بالإشارة إلىٰ بعضها.

تنقسم المغالطة بشكل عام إلىٰ قسمين: لفظية ومعنوية.

أما اللفظية فهي التي يكون اللفظ فيها سبباً في وقوع المغالطة، وذلك كما لو جُعل اللفظ المشترك (حدّاً أوسط) في القياس، وأُريد في الصغرى معناه الأول، وفي

الكبرى الثاني، فيتكرر اللفظ فقط دون المعنى، فتكون النتيجة خاطئة قهراً. فلو قيل:

الجاسوس عين.

والعين ينبوع.

إذن الجاسوس ينبوع.

كان ذلك من باب (المغالطة).

أو وصفنا إنساناً ـ لمكان قوته ـ بالأسد مجازاً، فقلنا: (زيد أسد)، ثم ألّفنا من ذلك قياساً يقول:

زيدٌ أسدٌ.

والأسدُ مفترس.

إذن زيد مفترس.

كان ذلك (مغالطة) أيضاً.

أما المغالطة المعنوية فلا ربط لها بالألفاظ، بل هي مرتبطة بالمعاني، ومثالها ما تقدم عن ديكارت في نفي أهمية القياس، إذ قال: «إذا كانت المقدمات في القياس معلومة فالنتيجة معلومة قهراً من دون حاجة إلىٰ قياس، وإذا كانت مجهولة لا يمكن للقياس أن يجعلها معلومة، فلا جدوى للقياس على كلّ حال».

فالمغالطة تكمن في قوله: (إذا كانت المقدمات معلومة فالنتيجة معلومة قهراً)، فإن معرفة المقدمات لا توجب معرفة النتيجة قهراً، بل تحتاج مضافاً إلىٰ ذلك إلىٰ اقتران بعضها ببعض، كما ينبغي لهذا الاقتران أن يكون بشكل خاص يتكفل المنطق ببيانه، فليس كلّ اقتران منتجاً. وهذا منشأ المغالطة في القياس المذكور.

وبإمكانك أن ترى المغالطات في كلمات المتفلسفين أكثر من القياسات الصحيحة، ومن هنا تتضح ضرورة دراسة فن المغالطة وتطبيق المغالطات على مواردها، لاكتشاف أنها من أي نوع من أنواع المغالطة.

(تم كتاب المنطق بحوله تعالى)

الفلسفة

الدرس الأول

ماهي الفلسفة ؟ (١)

أول ما ينبغي معرفته عن الفلسفة أن نحدد معناها، ولكن نظراً إلى الخلط الواقع في الإجابة عن هذا السؤال لابد قبل كل شيء من مقدمة قصيرة تذكر عادة في المنطق:

التعريف اللفظي والتعريف المعنوي

يقول المناطقة: حينما يسأل عن ماهية الشيء يكون مورد السؤال مختلفاً، فتارة يسأل عن مفهوم اللفظ ومعناه، أي: حينما نسأل: ماهو الشيء الكذائي؟ يكون المراد بـ(ما هو) الاستفهام عن المعنى اللغوي أو الاصطلاحي لذلك اللفظ؟ فلو أننا قرأنا كتاباً، وواجهنا لفظ (العنقاء)، ولم نعرف معناه، وسألنا شخصاً: ماهي العنقاء؟ فسيجيب: طائر خرافي، أو واجهنا لفظ (الكلمة) في كلام المناطقة، وسألنا آخر عن معناها في مصطلحهم، فسيقول: (الكلمة) في مصطلح المناطقة عبارة عن (الفعل) في مصطلح النحاة.

وبديهي أن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة وضعية واصطلاحية، سواء أكان اصطلاحاً مخصوصاً أم عاماً.

ولا بد للإجابة عن ذلك من الرجوع إلى موارد الاستعمال أو الكتب اللغوية،

ومن المحتمل أن يكون لمثل هذا السؤال عدّة أجوبة صحيحة: إذ يمكن أن يكون للّفظ الواحد معانٍ مختلفة لاختلاف الأعراف. فقد يكون له معنى في عرف المناطقة والفلاسفة، ومعنى آخر في عرف الأُدباء، كما أنّ للفظ (الكلمة) معنى في العرف العام وعرف الأُدباء، ومعنى آخر في عرف المناطقة، أو لفظ (القياس) الذي له معنى في عرف المناطقة، ومعنى آخر في عرف الفقهاء والأُصوليين.

وحينما يكون للّفظ في العرف الواحد معنيان أو عدّة معانٍ لابد أن نقول: إنّ هذا اللفظ يطلق في المصطلح الكذائي على هذا المعنى، وفي المصطلح الآخر على معنى آخر. ويسمّى جواب هذه الأسئلة بـ(التعريف اللفظي).

وتارة لا يكون مورد السؤال معنى اللفظ، بل حقيقة المعنى؛ وذلك لأننا نعرف معناه، إلّا أننا نجهل حقيقته وكنهه. فلو سألنا: (ماهو الإنسان)؟ لما كان يعني ذلك اننا نجهل معنى الإنسان اللغوي؛ إذ كلنا يعلم أن لفظ الإنسان قد وضع لهذا الكائن المخصوص الناطق الذي يقف على رجليه بقامته المستوية، بل السؤال عن ماهية الانسان وحقيقته، وعندها لا يكون الجواب الصحيح عن هذا السؤال إلّا واحداً فلا يمكن أن تكون له عدّة أجوبة صحيحة. ويسمّى جواب هذا النوع من الأسئلة بـ(التعريف الحقيقي).

والتعريف اللفظي مقدم على التعريف الحقيقي، أي: لابد من بيان مفهوم اللفظ أولاً، ثم تعريف المعنى المحدد تعريفاً حقيقياً، وإلّا وقعنا في نزاعات ومغالطات لا داعي إليها؛ إذ لو كان للفظ عدّة معانٍ لغوية واصطلاحية وغفلنا عن ذلك، يحتمل أن تنظر كلّ جماعة إلىٰ أحد معانيه اللغوية أو الاصطلاحية، فتعرّفه على ذلك الأساس غافلة عن أن الجماعة الأُخرى تنظر إلىٰ معناه الآخر، فيعود النزاع بينهما لفظياً.

إن عدم التفريق بين معنى اللفظ وحقيقة المعنى قد يؤدي أحياناً إلىٰ سراية التغيرات الطارئة على المعنى اللفظي إلىٰ حقيقة ذلك المعنى، فمن الممكن مثلاً أن يوضع اللفظ المخصوص ابتداءً إلىٰ الكلّ، ثم تتغير المصطلحات بعد ذلك، فيستعمل اللفظ نفسه في الجزء، فلو لم يفرق الشخص بين معنى اللفظ وحقيقة المعنى يتصور

أن ذلك (الكلّ) قد (تجزّأ) حقيقةً. برغم أنه لم يحدث أيّ تغيير في ذلك الكلّ سوى أن اللفظ المستعمل فيه قد استعمل في جزئه.

وقد كثر هذا الخلط في (الفلسفة) عند فلاسفة الغرب عموماً. وعند مقلديهم من الشرقيين. وربما توفق إلىٰ توضيح ذلك في الدروس المقبلة.

إنّ كلمة (الفلسفة) بوصفها عنواناً اصطلاحياً قد مرّت بتعريفات متعددة. فقد عرّفتها كلّ مجموعة من الفلاسفة بتعريف مخصوص. إلّا أن هذا الاختلاف في التعاريف والتعابير لا يرجع إلىٰ حقيقة واحدة. فكلّ مجموعة استعملت هذا اللفظ في معنىً مخصوص. وعرفته على أساسه.

فإنّ ما يكون فلسفة في نظر بعض لا يكون كذلك في نظر غيرهم. فإنهم إمّا أن ينكروا أهميته. أو يطلقوا عليه تسمية أُخرى. أو يعدّوه جزءاً من علم آخر. ولذلك نحاول للإجابة عن السؤال القائل: (ما هي الفلسفة ؟) أن نأخذ بنظر الاعتبار مختلف المصطلحات. وسنجيب عنه أولاً من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين. ولابدّ قبل كلّ شيء من البحث عن الجذور اللغوية لهذه الكلمة.

لفظ الفلسفة

الفلسفة كلمة يونانية. فقد أجمع العلماء ـ ممن اطلع قديماً وحديثاً على اللغة اليونانية. وتاريخ اليونان العلمي القديم ـ على أنّ هذه الكلمة معربة (فيلوسوفيا). وهي منحوتة من كلمتين: (فيلو) و(سوفيا). والأُولى تعني (الحبّ). والثانية تعني (الحكمة). فيكون معنى (فيلوسوفيا): حبّ الحكمة. ولذا وصف أفلاطونُ سقراطَ بأنه (فيلاسوفوس). بمعنى محبّ الحكمة[1].

وقد ظهرت قبل سقراط جماعة سمّت نفسها (سوفيست). أي: العالم. فاتخذت من إدراك الإنسان مقياساً لمعرفة الحقائق. واستعملت المغالطة في استدلالاتها.

١ـ الملل والنحل للشهرستاني. المجلد الثاني. ص ٢٣١. وتاريخ الفلسفة. للدكتور (هومن). المجلد الأول. ص ٢٠.

حتى أفرغت كلمة (سوفيست) من معناها الأصيل تدريجياً، وصارت تستعمل في المغالِط. فعاد لفظ (السوفيست) مرادفاً للمغالطة. وقد عرّبت بـ(السفسطة) التي لازلنا نستعملها في المغالطة.

وقد امتنع سقراط من تسمية نفسه بـ(السوفيست) بمعنى العالم. إما تواضعاً وإمّا احترازاً من عدّه ضمن جماعة السوفيست المتقدمة[1]. وسمّى نفسه بـ(الفيلسوف)، بمعنى (محبّ العلم)، حتى ارتقت كلمة (فيلوسوفيا) تدريجياً من مفهوم (محبّ العلم) إلى مفهوم (العالم)، بعكس كلمة سوفيست التي انحطت من مفهوم (العالم) إلى مفهوم (المغالط)، فصارت كلمة الفلسفة مرادفة للعلم، وعليه لم يطلق (الفيلسوف) بمعناه الاصطلاحي على شخص قبل سقراط. كما أنها لم تطلق على شخص بعده رأساً. ولم يكن لكلمة الفلسفة مفهوم محدد آنذاك. وقيل: إن أرسطو لم يستعمل هذه الكلمة، بل شاعت كلمتا الفلسفة والفيلسوف بعد ذلك.

في مصطلح المسلمين:

أخذ المسلمون هذه الكلمة من اليونانية، فعرّبوها، وأعطوها طابعاً شرقياً، واستعملوها في مطلق العلوم العقلية.

ليست الفلسفة في المصطلح الشائع بين المسلمين اسماً لفن أو علم مخصوص، فإنهم يدرجون جميع العلوم العقلية ـ في قبال النقلية من قبيل: اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والبديع والعروض والتفسير والحديث والفقه والأُصول ـ في عنوان الفلسفة. وقد كان لكلمة (الفلسفة) مفهوم عام آنذاك. فكانت تطلق على الشخص الجامع لجميع العلوم العقلية أعم من الإلهيات والرياضيات والطبيعيات والسياسة والأخلاق وتدبير المنزل، حتى اشتهرت هذه العبارة بينهم: (الفيلسوف عالم عقلي مضاهٍللعالم العيني).

وقد استعمل المسلمون لفظتي: الفلسفة والحكمة في مقام بيان التقسيم

١ـ تاريخ الفلسفة، للدكتور (هومن)، المجلد الأول، ص ١٦٩.

الأرسطي للعلوم، وكانوا يقولون: إن الفلسفة ـ أي: العلوم العقلية ـ تنقسم إلى قسمين: نظرية وعملية.

أمّا النظرية: فهي التي تبحث في الأشياء كما هي، [وكما ينبغي أن تعلم]، وأما العملية: فهي التي تبحث في أفعال الإنسان كما ينبغي أن تكون [وتفعل].

والفلسفة النظرية على ثلاثة أقسام:

الإلهيات أو (الفلسفة العليا)، والرياضيات أو (الفلسفة الوسطى)، والطبيعيات أو (الفلسفة السفلى).

وتشتمل الفلسفة العليا أو الإلهيات بدورها على فنين: الأحكام العامة [للوجود]، والإلهيات بالمعنى الأخص [معرفة الله].

والرياضيات على أربعة أقسام، وكلّ واحد منها علم برأسه، وهي: الحساب، والهندسة، والهيئة، والموسيقى.

وللطبيعيات أقسام كثيرة.

وتنقسم الفلسفة العملية أيضاً إلى: علم الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن.

فالفيلسوف الكامل ـ بناءً على ذلك ـ هو المستوعب لجميع العلوم المذكورة.

الفلسفة الحقيقية او العلم الأعلى

ومن بين الأقسام المختلفة للفلسفة يحظى واحد منها بدرجة سامية لدى الفلاسفة، وهو المعروف بينهم بالأسماء الآتية: الفلسفة الأولى، الفلسفة العليا، العلم الأعلى، العلم الكلّي، الإلهيات، ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)؛ إذ يمتاز هذا العلم من سائر العلوم أولاً: باعتباره أكثرها برهاناً ويقيناً لدى المتقدمين، وثانياً: بكونه حاكماً على سائر العلوم، فهو سلطانها؛ وذلك لاحتياج العلوم الأخرى إليه بشكل كامل دون العكس، وثالثاً: بكونه أكثر العلوم شمولاً واستيعاباً[1].

١ـ لايسعنا في هذه البحوث المختصرة إثبات هذه الامتيازات الثلاثة، فعلى من أراد التفصيل مراجعة كتب

ويرى هؤلاء الفلاسفة أنّ هذا العلم هو الفلسفة الحقيقية. لذا تطلق الفلسفة أحياناً على هذا العلم خاصة، ولكنه إطلاق نادر.

إذن كان للفظ الفلسفة معنيان عند الفلاسفة المتقدمين:

أحدهما: المعنى الشائع، وهو عبارة عن مطلق العلم المعقول الشامل لجميع العلوم غير النقلية، والآخر: المعنى غير الشائع، وهو علم الإلهيات أو الفلسفة الأولى، وهو واحد من شُعب الفلسفة النظرية الثلاثة.

ولو أردنا تعريف الفلسفة بناءً على مصطلح المتقدمين ـ آخذين بنظر الاعتبار المصطلح الشائع ـ نجدها عامة، لا تقتصر على فنٍّ وعلمٍ مخصوص، فليس لها تعريف معين، فالفلسفة ـ طبقاً لهذا المصطلح ـ تعني العلم غير النقلي، والفيلسوف يعني المستوعب لجميع العلوم، وباعتبار هذه الشمولية في مفهوم الفلسفة يقال: إن الفلسفة كمال نفساني من الناحية النظرية والعملية.

ولو أخذنا المصطلح غير الشائع، وأردنا من الفلسفة ذلك العلم الذي عنونه المتقدمون بالفلسفة الحقيقية، أو الفلسفة الأولى، أو العلم الأعلى، يكون للفلسفة تعريف مخصوص، ويكون جواب السؤال القائل: (ما هي الفلسفة ؟) هو: (العلم بأحوال الموجود من حيث هو موجود، لا من حيث تعينه المخصوص، كأن يكون جسماً أو كمّاً أوكيفاً أو إنساناً أو نباتاً أو غير ذلك).

وتوضيح ذلك أن معلوماتنا على نوعين: فهي إما أن تخصّ نوعاً وإمّا جنساً معيناً، وبعبارة أُخرى: تخصّ الأحوال والأحكام والعوارض المخصوصة لنوع أو جنس معين، كعلمنا بأحكام الأعداد، أو المقادير، أو أحوال النباتات وآثارها، أو أحكام جسم الإنسان وأحواله وآثاره، وأمثال ذلك، ونسمّي الأول منها: علم الحساب، أو علم معرفة الأعداد، والثاني: علم الهندسة، أو معرفة المقادير، والثالث: علم النباتات، والرابع: علم الطبّ، أو علم معرفة الأبدان، وهكذا سائر العلوم من قبيل: معرفة أحوال السماء والأرض والمعادن والحيوانات، وعلم النفس والاجتماع

---

(١) الفصول الثلاثة الأولى من إلهيات الشفاء، وبداية الجزء الأول من الأسفار.

والذرّة وغيرها.

أو أنها لا تخص نوعاً معيناً، فلا تكون للموجود تلك الآثار والأحوال والأحكام بما هو نوع مخصوص، بل بما هو (موجود)، وبعبارة أخرى: إننا تارة ندرس العالم من حيث الكثرة، والموضوعات المنفصل بعضها عن بعض، وأخرى ندرسه من حيث الوحدة، أي: نأخذ بنظر الاعتبار (الموجود) بما هو موجود، وبوصفه (واحداً)، وندرس ذلك الواحد بما هو شامل لكلّ شيء.

فلو شبهنا العالم بجسم لوجدنا أن دراستنا لهذا الجسم على نوعين: فبعضها يخصّ أعضاء هذا الجسم من رأسه أو يده أو رجله أو عينه، وبعضها الآخر يخصّ جميع هذا الجسم، من قبيل الأسئلة الآتية: متى وجد هذا الجسم؟ وإلى متى يستمر؟ أو هل هناك معنىً للسؤال عن مجموع هذا الجسم بـ(متى) أساساً؟ وهل لهذا الجسم وحدة حقيقية، فتكون كثرة أعضائه ظاهرية لا حقيقية، أو أنّ وحدته اعتبارية لا تتجاوز الوحدة الصناعية؟ وهل لهذا الجسم مبدأ صدرت عنه سائر الأعضاء؟ فهل له رأس مثلاً، وصار الرأس سبباً لظهور سائر الأعضاء، أو ليس له رأس؟ وهل يتمتع هذا الرأس ـ بناءً على وجوده ـ بعقل شاعر ومدرك، أو هو مجرد رأس أجوف؟ هل يتمتع جميع هذا الجسم بما فيه من العظم والظفر بنوع من الحياة، أو أن شعوره وإدراكه منحصر في بعض الكائنات التي وجدت فيه مصادفة كالديدان التي تظهر في الجثة الهامدة، فتمثل تلك الديدان جميع الحيوانات، ومنها الإنسان؟ هل يتحرك هذا الجسم جميعه نحو هدف معين وكمال منشود، أو أنه بلا هدف؟ هل تظهر الأعضاء وتزول صدفة، أم تخضع لقانون العليّة: فلا تقع ظاهرة بلا علّة، ولا يصدر معلول مخصوص إلّا عن علّة معينة؟ هل النظام المسيطر على هذا الجسم حتمي لا يتخلف، أو لا ضرورة فيه ولا حتمية؟ هل لتقدم أعضاء هذا الجسم وتأخرها وترتبها بهذا الشكل المخصوص واقعية أو لا؟ كم يبلغ عدد الأعضاء الكاملة لهذا الجسم؟ وأمثال ذلك.

فالقسم الذي يقتصر على دراسة أعضاء عالم الوجود يسمّى بـ(العلم)، والذي

يتناول مجموع العالم يسمّى بـ(الفلسفة).

فلهذا العلم إذن نمط مخصوص من المسائل يميزها من سائر مسائل العلوم الأخرى التي تدرس موجوداً معيناً. فحينما تدرس هذا النمط المعين بلحاظ معرفة (أجزاء العلوم)، وتحاول أن تدرك ـ من الناحية الفنية ـ أن هذا النمط من المسائل من عوارض أي موضوع، نجد أنه من عوارض (الموجود بما هو موجود)، ولا يسعنا توضيح هذا المطلب وشرحه في هذه الدروس، فلا بد من الرجوع في ذلك إلىٰ الكتب الفلسفية الموسعة.

هذا مضافاً إلىٰ أننا ـ إذا أردنا أن نبحث في ماهية الأشياء، من قبيل: ماهية الجسم أو الإنسان وتعريفها الحقيقي، أو أردنا أن نبحث عن وجود الأشياء، من قبيل أن الدائرة الحقيقية أو الخط الحقيقي موجودان أو لا؟ ـ لا بد لنا من الرجوع إلىٰ هذا الفن أيضاً ؛ لأن البحث في هذه الأمور بحث في عوارض الموجود بما هو موجود، فهو ـ في اصطلاح الماهيات ـ من عوارض وأحكام الموجود بما هو موجود، ولهذا البحث أيضاً أطراف متشعبة لا تسعها دروسنا، فلتطلب في الكتب الفلسفية المطولة.

فنتيجة البحث أنه لو سألنا شخص قائلاً: (ما هي الفلسفة؟)، لقلنا له قبل الجواب: إن لهذا اللفظ مصطلح مخصوص لدى كلّ جماعة، فإن كان المراد تعريف الفلسفة بحسب اصطلاح المسلمين، فالجواب: أن هذه الكلمة اسم جنس لجميع العلوم العقلية، وليست اسماً لعلم مخصوص حتى يمكن تعريفها. وهي ـ بحسب المصطلح غير الشائع ـ اسم للفلسفة الأُولى، أي: العلم الذي يبحث عن أكثر مسائل الوجود كلّية مما لا ربط له بموضوع مخصوص مع ارتباطه بجميع الموضوعات، فهي العلم الذي يدرس الوجود بأجمعه بوصفه موضوعاً واحداً.

الدرس الثاني

ما هي الفلسفة ؟ (٢)

في الدرس المتقدم عرّفنا الفلسفة في مصطلح الفلاسفة المسلمين، وسنتعرض هنا إلىٰ بعض التعاريف الأُخرى للفلسفة بغية الاطلاع عليها إجمالاً.

ولكن قبل الخوض في ذكر التعاريف الجديدة نشير إلىٰ خطأ تاريخي أدّى إلىٰ الوقوع في خطأ آخر.

ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)

إنّ أرسطو أوّل من توصل إلىٰ وجود مجموعة من المسائل لا تدخل في أي علم من العلوم، سواء الطبيعية أو الرياضية أو الأخلاقية أو الاجتماعية أو المنطقية، ولا بدّ من عدّها ضمن علم مستقل، وقد يكون أول من أدرك أنّ (الموجود بما هو موجود) هو المحور الذي يجمع حوله هذه المسائل بوصفها عوارض وأحوالاً له، وربما يكون أول من اكتشف أن الرابط بين مسائل كلّ علم ومميزها من سائر مسائل العلوم الأُخرى هو ما يسمّى بـ(الموضوع) لذلك العلم.

وقد توسعت بالطبع مسائل هذا العلم فيما بعد، فأُضيفت إليه ـ كأي علم آخر ـ بحوث كثيرة، وسيتضح لك ذلك فيما لو قارنت بين ما وراء الطبيعة لـ(أرسطو)، وما وراء الطبيعة لـ(ابن سينا)، وسيزداد الوضوح لو قارنته بما وراء الطبيعة لـ(صدر

المتألهين)، ومهما يكن من شيء فإنّ أرسطو هو أول من اكتشف هذا العلم بوصفه علماً مستقلاً، وأفرد له مكاناً بين العلوم الأُخرى.

إلاّ أن (أُرسطو) لم يعنون هذا العلم بعنوان مخصوص، حتى جمعت مؤلفاته بعد ذلك في موسوعة علمية، فوقع هذا العلم في الترتيب بعد (الطبيعيات)، فعرف بـ(الميتافيزيقا)، أي: ما بعد الطبيعة.

ثم جُهلت هذه الحقيقة تدريجاً، فتوهم أن سبب تسمية هذا العلم بـ(ما بعد الطبيعة) أن مسائله أو بعض مسائله ـ من قبيل: الله سبحانه، والعقول المجردة ـ خارجة عن الطبيعة، ولذلك اشكل (ابن سينا) على تسمية هذا العلم بـ(ما بعد الطبيعة) داعياً إلىٰ تسميته بـ(ما قبل الطبيعة)؛ وذلك لأن وجود الله سبحانه قبل الطبيعة لا بعدها[1].

ثم أوقع الخطأ اللفظي والناشئ من الترجمة بعض المتفلسفين المحدثين في خطأ معنوي، فقد تصور جمع غفير من الغربيين أن كلمة (ما بعد الطبيعة) مساوية لـ(ما وراء الطبيعة)، وأن موضوع هذا العلم أُمور خارجة عن الطبيعة، في حين أن موضوعه ـ كما علمنا ـ يشتمل على الطبيعة وما وراءها وكلّ ما هو موجود، ونتيجة هذا الخطأ أنهم عرّفوا (الميتافيزيقا) خطأً بـ (علم يبحث عن الله والأُمور المجردة عن المادّة فقط).

الفلسفة في العصر الحديث

إنّ التغير الذي طرأ على الفلسفة في العصر الحديث ـ الذي بدأ من القرن السادس عشر على يد جماعة على رأسهم الفيلسوف الفرنسي (ديكارت)، والفيلسوف الإنجليزي (بيكون) ـ هو أن الأُسلوب القياسي والعقلي تخلى عن مكانه في جميع العلوم للأُسلوب التجريبي والحسّي، فخرجت العلوم الطبيعية بأجمعها عن دائرة الأُسلوب القياسي، ودخلت في مجال الأُسلوب التجريبي، في

١ـ الإلهيات من كتاب الشفاء، الطبعة القديمة، ص ١٥.

حين اتخذت الرياضيات حالة نصف قياسية ونصف تجريبية.

ثم ذهب الوهم ببعض إلى عدم جدوائية الأُسلوب القياسي. فلا أساس للعلم الذي يحاول استعمال القياس فقط دون التجربة العملية. وبما أن علوم ما بعد الطبيعة من هذا القبيل ـ أي: لا مدخلية للتجربة فيها ـ ليس لها اعتبار. فمسائل هذا العلم غير جديرة بالبحث والتحقيق نفياً أو إثباتاً. فوضعت هذه الجماعة إشارة بالقلم الأحمر حول العلم الذي كان يعدّ يوماً من أرفع العلوم وأشرفها، بل سلطانها، وألغت وجود علم اسمه ما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى، بل لا يمكن له أن يوجد. وبذلك سلبت الإنسان أعزّ ما يحتاج إليه العقل البشري.

ومنحت جماعة أُخرى الأُسلوب القياسي بعض الاعتبار. ورأت ضرورة الاستفادة منه فيما بعد الطبيعة والأخلاق. وبذلك ظهر مصطلح جديد: إذ سُمّي ما يستعمل فيه الأُسلوب التجريبي بـ(العلم)، وما يستعمل فيه القياس ـ أعمّ من الميتافيزيقا والأخلاق والمنطق وغيرها ـ بـ(الفلسفة). فيكون تعريف الفلسفة ـ في مصطلح هؤلاء ـ عبارة عن: (العلوم التي تُدرس من خلال الأُسلوب القياسي فقط، ولا يتطرق إليها الأُسلوب التجريبي أبداً).

فتكون الفلسفة ـ بناءً على هذا الرأي ـ اسماً عاماً لا مختصاً كما هو رأي المتقدمين، أي ليست اسماً لعلم معين، بل تنضوي تحتها عدّة علوم، إلّا أن دائرة الفلسفة ـ في مصطلح هؤلاء ـ أضيق منها في مصطلح المتقدمين؛ لاشتمالها على علم ما بعد الطبيعة والأخلاق والمنطق وعلم الحقوق وبعض العلوم الأُخرى، دون الرياضيات والطبيعيات، خلافاً لمصطلح المتقدمين الشامل للرياضيات والطبيعيات أيضاً.

إنّ الجماعة الأولى التي أنكرت ما بعد الطبيعة والأُسلوب القياسي مطلقاً، معتمدة العلوم الحسّيّة والتجريبية فقط، انتبهت شيئاً فشيئاً إلى أنها لو حصرت كلّ الأشياء في العلوم التجريبية ـ وهي علوم ذات مسائل جزئية تبحث في موضوعات مخصوصة ـ ستحرم تماماً معرفة العالم بشكل كلّي، وهو ما تدّعي الفلسفة أو ما بعد

الطبيعة التصدي لبيانه، ومن هنا ظهر تفكير جديد، صار فيما بعد أساس (الفلسفة العلمية)، بمعنى أن الفلسفة التي تعتمد على العلوم اعتماداً كاملاً تتمخض عن مسائل كلّية تسمّى بـ(الفلسفة)؛ وذلك بمقارنة بعض العلوم ببعضها الآخر، وربط مسائلها، والوقوف على نوع من الارتباط الكلّي بين قوانين ومسائل العلوم، وقد سلك هذا الأُسلوب الفيلسوف الفرنسي (أوجست كونت)، والفيلسوف الإنجليزي (هربرت سبنسر).

فلم تعد الفلسفة ـ من وجهة نظر هذه الجماعة ـ علماً مستقلاً بلحاظ الموضع أو المبادئ؛ إذ كان موضوعها (الموجود بما هو موجود)، ومبادؤها ـ أو أهمّ مبادئها في الأقل ـ من البديهيات الأولية، فصارت علماً وظيفته دراسة ما تنتجه العلوم الأخرى، والربط بينها، واستخراج مسائل أكثر كلّية من مسائل العلوم المحدودة، وهذا ما تجده في الفلسفة التحققية (الوضعية) لـ(أوجست كونت)، والفلسفة التركيبية لـ(هربرت سبنسر).

فالفلسفة ـ بنظر هؤلاء ـ ليست علماً مستقلاً عن سائر العلوم، بل نسبة العلوم إلىٰ الفلسفة كنسبة مقدار من المعرفة إلىٰ مقدار أكثر منه، أي: أن الفلسفة إدراك أوسع وأكثر كليةً للأشياء التي تعرفها وتدركها سائر العلوم.

وقد رأى بعض آخر مثل (كانت) أن من الضروري ـ قبل كلّ شيء ـ التحقيق في المعرفة نفسها، والقوة التي أوجدت هذه المعرفة، وهي العقل، فشرع في دراسة عقل الإنسان، وسمّى دراسته بـ(الفلسفة)، أو (الفلسفة النقدية: Critical Philosophy) وفلسفة (كانت) لا تشترك طبعاً مع ما يسمّى عند المتقدمين بالفلسفة إلّا في التسمية، كما أنها لا تشترك مع فلسفة أوجست كونت التحققية (الوضعية)، وفلسفة سبنسر التركيبية إلّا في التسمية أيضاً؛ وذلك لأنها أقرب إلىٰ المنطق ـ الذي هو نوع مخصوص من معرفة التفكير ـ منها إلىٰ الفلسفة التي هي معرفة العالم.

وهكذا أُطلق لفظ الفلسفة في العالم الغربي تدريجاً على ما ليس بعلم، أي: ما لا يندرج في علم معين من العلوم الطبيعية أو الرياضية، ويعدُّ مع ذلك نظرية في

الكون والإنسان أو الاجتماع.

ولو نظر شخص في جميع هذه النظريات وقرأ تعاريفها لما وجد أيّ اشتراك بينها سوى عدم علميتها.

وقد ذكرنا هذا المقدار كنموذج لنعرف أن الفرق بين الفلسفة قديماً وحديثاً ليس كالفرق بين العلوم القديمة والحديثة. فهناك الطبّ القديم والحديث، والهندسة القديمة والحديثة، وعلم النفس القديم والحديث، وعلم النبات القديم والحديث، وهكذا... ولا يوجد أيّ فارق ما هوي بين قديمها وحديثها. فلا تطلق كلمة الطبّ قديماً على غير الطبّ حديثاً؛ إذ لكلا الطبين تعريف واحد، وهو عبارة عن: (معرفة أحوال وعوارض جسم الإنسان، من حيث الصحة والسقم). والاختلاف بين الطبّ القديم والحديث يكمن في طريقة دراسة الظواهر. فإنّ الطبّ الحديث يمتاز من القديم بغلبة الطابع التجريبي عليه، خلافاً للطبّ القديم الذي يغلب عليه الطابع الاستدلالي والقياسي، والشيء الآخر الذي يمتاز به أحدهما من الآخر أنّ الطبّ القديم ناقص، في حين أن الطبّ الحديث كامل. وهكذا الحال في سائر العلوم الأخرى.

أمّا (الفلسفة) فإنها تطلق قديماً وحديثاً على معانٍ مختلفة، ولها بالنسبة إلى كلّ معنى تعريف مستقل. فقد تقدم أن كلمة (الفلسفة) أُطلقت قديماً على (مطلق العلوم العقلية) تارة، واقتصرت على واحد من شعبها تارة أُخرى، وهو (ما بعد الطبيعة)، أو (الفلسفة الأُولى). كما أُطلقت هذه الكلمة حديثاً على معانٍ متعددة، ولكلّ واحد منها تعريفه المخصوص.

انفصال العلوم عن الفلسفة

من الأخطاء الفاحشة والشائعة ـ التي تسربت إلينا من الغرب، وشاعت بين مقلديهم الشرقيين ـ خرافة انفصال العلوم عن الفلسفة، والذي أدى إلى هذا التوهم هو التغير الذي طرأ على الفلسفة كمصطلح، فذهب بهم الوهم إلى أن التغير قد طرأ

على المعنى، فزعموا أن العلوم قد انفصلت عن الفلسفة. فقد تقدم أن كلمة الفلسفة أو الحكمة كانت تطلق في مصطلح المتقدمين على العلوم العقلية والفكرية غالباً، وعلى هذا المصطلح كانت الفلسفة (اسماً عاماً) و(اسم جنس)، وليست (اسماً مخصوصاً). وفي المرحلة المتأخرة اختص لفظ الفلسفة بما بعد الطبيعة والمنطق ومعرفة الجمال وأمثال ذلك، مما أدّى إلىٰ توهم أن الفلسفة قديماً كانت علماً واحداً يضم مسائل من قبيل: الإلهيات والطبيعيات والرياضيات وسائر العلوم، ثم انفصلت واستقلت الطبيعيات والرياضيات عن الفلسفة.

وهذا من قبيل لفظ (الجسم) الذي يطلق على الشكل الظاهري للإنسان في قبال الرّوح، ويشتمل على جميع أعضاء الإنسان من رأسه إلىٰ قدميه، فلو فرض أنّ هذه الكلمة أُطلقت في مصطلح ثانٍ على الجزء الواقع أسفل رقبة الإنسان في قبال الرأس، فسيتوهم عندها أن رأس الإنسان قد انفصل عن جسمه، أي: أن التغير اللفظي سيؤدّي إلىٰ وقوع الآخرين في خطأ معنوي: إذ يحسبون أن التغير قد طرأ على المعنى أيضاً.

فهكذا الأمر بالنسبة إلىٰ مقولة انفصال العلوم عن الفلسفة، فقد كانت العلوم تندرج في عنوان الفلسفة، وفي العصر الحديث اختص لفظ الفلسفة بواحد من تلك العلوم، وهذا التغير لا ربط له بانفصال العلوم عن الفلسفة؛ إذ لم تكن العلوم جزءاً من الفلسفة بمعناها المخصوص حتى تنفصل عنها.

الدرس الثالث

الفلسفة الإشراقية والفلسفة المشائية

تنقسم الفلسفة الإسلامية إلى مدرستين: الإشراقية، والمشائية. أمّا الإشراقية فيتزعمها (الشيخ شهاب الدين السهروردي) من علماء القرن السادس، كما يتزعم المدرسة المشائية في الإسلام (الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا). هذا ويُعدُّ الإشراقيون أتباعاً لأفلاطون، والمشاؤون أتباعاً لأرسطو، والاختلاف الجوهري بين هاتين المدرستين يكمن في أن المدرسة الإشراقية لا تكتفي في دراسة الفلسفة ـ وبخاصة (الحكمة الإلهية) ـ بمجرد الاستدلال العقلي، بل تدعي لزوم مجاهدة النفس وتزكيتها للوصول إلى الحقائق، خلافاً لمدرسة المشائين التي تعتمد الاستدلال فقط.

إن كلمة (الإشراق) التي تعني انبثاق النور صالحة لبيان الطريقة المدرسية للإشراقيين، إلّا أنّ كلمة (المشاء) ـ المأخوذة من المشي، أو بمعنى كثير المشي ـ هي مجرد تسمية لا تبين الطريقة المدرسية للمشائين، فقد قيل في بيان سبب إطلاق هذه التسمية على أرسطو وأتباعه: إن أرسطو دأب على تعليم تلاميذه ماشياً معهم، فإذا أردنا أن نستعمل فيهم كلمة وتسمية تحمل في طياتها طريقتهم الفلسفية فلا يوجد أفضل من كلمة الاستدلاليين، وعليه تنقسم الفلسفة الإسلامية إلى المدرستين: الإشراقية والاستدلالية.

ولابد هنا من تحقيق المسألة الآتية: هل هناك حقاً اختلاف في الرؤى بين أفلاطون وتلميذه أرسطو؟ وهل الطريقة التي أفادها (الشيخ شهاب الدين السهروردي) ـ الذي سنسميه بشيخ الإشراق ـ هي طريقة أفلاطون، وأنّ أفلاطون كان يدعو إلىٰ الرياضات الروحية والمجاهدات النفسية والمكاشفات القلبية، ويميل ـ كما يقول شيخ الإشراق ـ إلىٰ (الحكمة الذوقية) ؟ وهل المسائل التي اختلفت فيها المدرستان في عصر شيخ الإشراق وبعده ـ كأصالة الماهية وأصالة الوجود، وكثرة الوجود ووحدته، ومسألة الجعل، ومسألة تركب الجسم من الهيولى والصورة وعدم تركبه، ومسألة المُثُل والأرباب والأنواع، وقاعدة إمكان الأشرف، وعشرات المسائل الأخرى المشابهة ـ كانت بأجمعها مورد اختلاف بين أرسطو وأفلاطون، أو أنها بأجمعها أو بعضها ـ علىٰ الأقل ـ حدثت فيما بعد، ولم تخطر ببال أفلاطون وأرسطو ؟ والذي يمكننا قوله هنا: إن من المتسالم عليه إجمالاً وجود اختلاف في الرؤى بين أفلاطون وأرسطو، فقد ردّ أرسطو الكثير من آراء أفلاطون، وجاء بغيرها.

وفي المرحلة الإسكندرية ـ التي تعدّ حدّاً فاصلاً بين المرحلتين اليونانية والإسلامية ـ كان أتباع أفلاطون وأرسطو يؤلّفون فرقتين مختلفتين، وقد دوّن الفارابي كتاباً صغيراً اسمه (الجمع بين رأيي الحكيمين) عرض فيه آراء هذين الفيلسوفين، وسعى ـ بنحو من الأنحاء ـ إلىٰ التوفيق بينهما.

والذي نراه ـ عند دراسة كتب أفلاطون وأرسطو والكتب الأخرى التي كُتبت في بيان آرائهما، والالتفات إلىٰ مسار الفلسفة في المرحلة الإسلامية ـ أن أكثر المسائل الخلافية بين الإشراقيين والمشائين في الفلسفة الإسلامية، ما هي إلّا مجموعة من المسائل المستحدثة، لا ربط لها بأفلاطون وأرسطو أبداً، من قبيل: الماهية والوجود، والجعل، وتركب الجسم وبساطته، وقاعدة إمكان الأشرف، ووحدة الوجود وكثرته، فالاختلاف بينهما لا يعدو ما ذكره الفارابي في كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين)، وهو سوى ما تقدم ذكره.

ومن وجهة نظرنا هناك ثلاث مسائل مهمة وقعت مورد اختلاف بين أفلاطون وأرسطو، وسيأتي توضيحها.

والأهم من كلّ شيء مما يدعو إلى التأمل والتشكيك أن يكون أفلاطون من الدعاة إلى مجاهدة النفس والرياضات الروحية، فلا يمكن الاقتناع بأن أفلاطون وأرسطو كانت لديهما طريقتان، هما: الإشراقية، والاستدلالية، فإننا نستبعد أن يكون أفلاطون معروفاً في عصره ـ أو العصور القريبة منه ـ بكونه من دعاة الإشراق النفساني، كما أنه ليس من المعلوم انحصار كلمة (المشائين) في أرسطو وأتباعه؛ إذ يقول الشهرستاني في الجزء الثاني من كتابه (الملل والنحل): «أمّا المشاؤون فهم أهل (لوقين)، وقد كان أفلاطون يدرس الحكمة ماشياً إجلالاً لها، فتبعه أرسطو، ولذا عرف (أرسطو) وأتباعه بالمشائين».

ولا يمكن التشكيك طبعاً في تسمية أرسطو وأتباعه بالمشائين، واستمرار هذه التسمية في العصور الإسلامية، إلّا أن الذي يقبل الشك والتردد، بل النفي والإنكار، هو أن يكون (أفلاطون) إشراقياً. فإننا لا نجد أثراً لكون أفلاطون فيلسوفاً إشراقياً داعياً إلى الحكمة الذوقية في كلام الفلاسفة الذين سبقوا شيخ الإشراق، كالفارابي، وأبي علي بن سينا، أو مؤرخي الفلسفة، كالشهرستاني، بل لا نجد أثراً لمصطلح (الإشراق) نفسه[1]، والذي صرّح بهذه الكلمة هو شيخ الإشراق، وقد زعم أيضاً في

١ـ يرى (هنري كوربن) أن أول من استعمل هذه الكلمة في العالم الإسلامي شخص يدعى: ابن الوحشية (حوالي نهاية القرن الثالث، وبداية القرن الرابع للهجرة)، راجع كتاب: (سه حكيم مسلمان، ص ٧٣ و١٨٢ الطبعة الثانية).

يقول السيد حسن تقي زادة في ملاحظات (تاريخ علوم در إسلام) في مجلة (مقالات وبررسيها) التي تصدر عن قسم التحقيق في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران، العدد ٣ و٤، ص ٢١٣، بعد ذكر كتاب مجهول منسوب إلى ابن الوحشية هذا: (والكتاب الآخر لابن الوحشية النبطي، اسمه «الفلاحة النبطية»، ينسبه أيضاً إلى فيلسوف بابلي اسمه «قوثامي» ترجمه من أقدم كتب «فميوشاده» البابلية وقد نسب ابن خلدون ـ برغم أسلوبه التحقيقي ـ الكتاب الثاني إلى النبطيين الذين ترجموه من اليونانية إلى العربية. ولكن اتضح فيما بعد من خلال دراسات غوتشميد وتولدكه الألماني ـ وبخاصة نالينو الإيطالي ـ أن هذا الكتاب متحول، ومليء بالأباطيل، بل يرى نالينو أنّ ابن الوحشية شخصية مختلقة، وأنّ أبا طالب الزّيّات قد اختلق جميع هذه الأباطيل ونسبها إلى هذا الشخص المزعوم، كما يرى المحققون أنّ هذا النوع من الكتب من مؤلفات الشعوبية الذين حاولوا أن يثبتوا أن العلوم كانت عند الأعاجم، ولم يكن لدى العرب منها شيء).

فلا يبعد أن يكون كتاب (الفلاحة النبطية) هو الذي أوقع شيخ الإشراق في الاشتباه، أو كتاب آخر مثله ←

مقدمة كتابه (حكمة الإشراق): أن جماعة من الفلاسفة المتقدمين كفيثاغورس وأفلاطون كانوا من دعاة الحكمة الذوقية والإشراقية. وزعم أنّ أفلاطون رئيس الإشراقيين.

و نحن نرى أن شيخ الإشراق قد اختار الطريقة الإشراقية متأثراً بالعرفاء والمتصوفة من المسلمين. وقد ابتكر مزج الإشراق بالاستدلال. إلّا أنه نسب هذه الطريقة ـ ربما لتحضى بالقبول ـ إلىٰ جماعة من المتقدمين. ولم يقدم أيّ دليل على ذلك. كما أنه لم يقدم دليلاً بشأن حكماء إيران القديمة. ولو كان لديه دليل لذكره. ولما ترك هذه المسألة مبهمة ومجملة.

إنّ بعض مؤرخي الفلسفة ممن ذكر آراء أفلاطون لم يتطرق إلىٰ طريقته الإشراقية أبداً. فإنك لا تجد في (الملل والنحل) للشهرستاني. أو (تاريخ الفلسفة) للدكتور (هومن). أو (قصة الفلسفة) لول ديورانت. أو (سير حكمت در أورپا) أيّ ذكر لطريقة أفلاطون الإشراقية بالشكل الذي يدّعيه شيخ الإشراق. نعم تجد في كتاب (سير حكمت در أورپا) موضوع الحبّ الأفلاطوني. إذ ينقل عن أفلاطون قوله: «إنّ الرّوح قبل نزولها إلىٰ الدنيا رأت الجمال المطلق. فهي لذلك تتذكره حينما ترى الجمال الظاهري في هذه الدنيا. فيشتد حزنها لفراقه إن الحبّ الجسماني مجازي كالحسن الصوري. إلّا أن الحبّ الحقيقي شيء آخر. وهو سبب الإدراك الإشراقي. وبلوغ الحياة الخالدة».

إنّ الحبّ الذي تحدث عنه أفلاطون ـ وعرف فيما بعد بالحبّ الأفلاطوني ـ هو حبّ الجمال الذي يرى له أفلاطون ـ عند الحكماء في الأقل ـ جذوراً إلهية. ولا ربط لهذا الحبّ بما ذكره شيخ الإشراق في باب تهذيب النفس. والسلوك العرفاني إلىٰ الله سبحانه.

إلّا أن (برتراند رسل) ذكر في الجزء الأول من كتابه (تاريخ الفلسفة) امتزاج

⇦من كتب الشعوبية. وليس بأيدينا كتاب (الفلاحة النبطية) لنقارن ما فيه بما وصلنا من شيخ الإشراق في هذا المجال.

التعقل والإشراق في فلسفة أفلاطون مراراً دون أن يقدّم دليلاً على ذلك، ولم يوضّح أنّ إشراق أفلاطون يحصل من طريق مجاهدة النفس وتزكيتها، أو أنّه وليد حبّ الجمال. والتحقيق بشكل أوسع بحاجة إلىٰ دراسة جميع كتب أفلاطون مباشرة.

نعم يمكن قبول نسبة الإشراق إلىٰ (فيثاغورس)، ويبدو أنّه استلهمه من الشرقيين. ويدعي برتراندرسل أنّ أفلاطون ـ الذي يراه إشراقياً ـ قد تأثر في ذلك بفيثاغورس[1].

ومن بين آراء أفلاطون ـ سواءً اعتبرناه إشراقياً أم لا ـ ثلاث مسائل تؤلّف الأُسس الشاخصة في فلسفته، وقد خالفه أرسطو فيها جميعاً، وهي :

١ ـ نظرية المُثُل، ومفادها أنّ ما نشاهده في هذا العالم ـ من الجواهر والأعراض ـ له حقيقة ووجود أصيل في عالم آخر، وأن أفراد هذا العالم ما هي إلّا ظلال لحقائق ذلك العالم، فلجميع أفراد الإنسان الذين يعيشون في هذا العالم أصل وحقيقة في عالم آخر، والإنسان الأصيل والحقيقي هو إنسان ذلك العالم. وهكذا الأمر بالنسبة إلىٰ سائر الأشياء الأخرى.

ويسمّي أفلاطون تلك الحقائق بـ(Idea)، وترجمت إلىٰ العربية بـ(المُثُل)، كما سميت جميع تلك الحقائق بـ(المثل الأفلاطونية)، وقد أنكر ابن سينا نظرية المثل بشدة، في حين أيّدها شيخ الإشراق بشدة، وكذا الميرداماد، وصدر المتألهين، إلّا أن تفسير هذين الأخيرين ـ وبخاصة الميرداماد ـ لنظرية المثل يختلف عن تفسير أفلاطون وشيخ الإشراق، كما أيّد نظرية المثل في الفترة الإسلامية (السبزفندرسكي) من فلاسفة العصر الصفوي، وله قصيدة بالفارسية يبين فيها رأيه في المثل.

٢ـ إنّ الرّوح قبل تعلقها بالبدن كانت موجودة ومخلوقة في عالم أسمى وأرفع، وهو عالم المثل نفسه، وبعد أن خلقت الأبدان تعلقت الأرواح بها، وحلّت فيها.

١ـ للاطلاع على فلسفة (فيثاغورس) راجع الجزء الثاني من (الملل والنحل) للشهرستاني، والجزء الأول من (تاريخ الفلسفة) لبرتراند رسل.

٣ ـ ومفاد هذه المسألة الثالثة ـ التي تقوم على المسألتين السابقتين، وتعدّ كنتيجة لهما ـ أن العلم ليس سوى استذكار، وليس تعلماً حقيقياً، بمعنى أن كلّ ما نتعلمه في هذا العالم ـ ونتصوره شيئاً مجهولاً تعلمناه أول مرّة ـ ما هو في الحقيقة إلّا استحضار لتلك الأمور التي عرفناها سابقاً في عالم المثل؛ وذلك لما تقدم من أن الرّوح قبل تعلقها بالبدن كانت مخلوقة في عالم أرفع، وقد شاهدت فيه (المثل)، وذكرنا أن حقيقة كلّ شيء هي (مثال) ذلك الشيء، فتكون الأرواح قد أدركت المثل والحقائق في وقت سابق، الاّ أنها بمجرد أن تحلّ في الأبدان تنسى ما رأته في عالم المثل؛ وذلك لأن الأبدان بالنسبة إلىٰ الأرواح بمنزلة الستارة التي توضع على المرآة، فتحول دون وصول الضوء وانطباع الصور فيها، وبفعل الديالكتيك، أي: البحث والجدل والطرق العقلية، أو بفعل الحبّ، أو المجاهدات الروحية والرياضات النفسية ـ على ما يراه شيخ الإشراق وأضرابه ـ تنزاح تلك الستارة، فيسطع النور على المرآة، وتظهر فيها الصور.

وقد خالف أرسطو جميع هذه الصور، فأنكر أولاً وجود كلّيات مثالية ومجردة وملكوتية؛ لأنه يعدّ الكلّي ـ أو بتعبير أصح: (كلّية الكلّي) ـ مجرد أمر ذهني.

ورأى ثانياً أن الروح تُخلق بعد خلق البدن، أي: مقارنة لاكتمال البدن، وأن البدن ليس حجاباً مانعاً بالنسبة إلىٰ الرّوح، بل الأمر بعكس ذلك، فإنه أداة بيد الروح للوصول إلىٰ المعلومات الجديدة، فالروح إنما تحصل على المعلومات بواسطة الحواس الموجودة في البدن.

وثالثاً: أن الرّوح لم تكن سابقاً في عالم آخر لتحصل على المعلومات فيه.

وقد استمر الخلاف ـ في هذه المسائل المهمة، وغيرها من المسائل التي لا ترقى إلىٰ أهميتها ـ بين الفلاسفة الذين جاءوا بعدهما، فظهر في المدرسة الإسكندرية أنصار لأفلاطون كما ظهر أنصار لأرسطو، فسمي أتباع أفلاطون في هذه المرحلة بالأفلاطونيين الجُدُد. وقد أسس هذه المدرسة شخص مصري اسمه (آمونياس ساكاس)، ومن أبرز روّاد هذه المدرسة شخص مصري من أصل يوناني

اسمه (أفلوطين)، وكان المؤرخون المسلمون يسمّونه (الشيخ اليوناني).

وقد جاء الأفلاطونيون الجدد بأمور جديدة ربما استقوها من المصادر الشرقية. وكان عدد أنصار أرسطو من الإسكندريين كثيراً، فشرحوا كتب أرسطو، وكان من أبرزهم (تامسطيوس) و(إسكندر الأفريدوسي).

الدرس الرابع

المدارس الفكرية الإسلامية

ذكرنا في الدرس السابق المدرسة الفلسفية الإشراقية والمشائية باختصار. كما ذكرنا مجموعة من المسائل الخلافية بين هاتين المدرستين، وقد تقدم أن أفلاطون ـ بناءً على المشهور ـ زعيم المدرسة الإشراقية، وأن أرسطو زعيم المدرسة المشائية، وأشرنا إلى استمرار هاتين المدرستين في العصور الإسلامية، فلبعض الفلاسفة المسلمين منهج إشراقي، ولبعضهم منهج مشائي.

وهناك في العالم الإسلامي مدارس فكرية أخرى تختلف عن المدرستين المتقدمتين، وقد لعبت دوراً هاماً وأساسياً في تطوير الثقافة الإسلامية، فلابد من الإشارة إليها أيضاً. والمهم من بينها مدرستان:

١ ـ المدرسة العرفانية.

٢ ـ المدرسة الكلامية.

إن العرفاء والمتكلمين لم يعتبروا أنفسهم أتباعاً للفلاسفة، سواءً الإشراقيون أم المشاؤون، بل وقفوا ضدهم بشدة، مما ترك في الفلسفة الإسلامية تأثيراً ملحوظاً. فقد أدّى العرفان والكلام إلى تنشيط حركة الفلسفة الإسلامية، وفتح آفاقاً جديدة أمام الفلاسفة، فإن الكثير من المسائل المذكورة في الفلسفة الإسلامية قد أثاره المتكلمون والعرفاء، برغم أن آراء الفلاسفة تختلف عن آراء العرفاء والمتكلمين.

وعليه يكون مجموع المدارس الفكرية الإسلامية أربعة. وبديهي أننا نريد المدارس الفكرية ذات الطابع الفلسفي العام، بمعنى معرفة الوجود والعالم. فنحن ـ إذ نبحث هنا في كلّيات الفلسفة ـ لا نتعرض إلى المدارس الفكرية الفقهية، أو التفسيرية، أو الروائية، أو الأدبية، أو السياسية، أو الأخلاقية؛ لأنّها من وادٍ آخر.

ثم إنّ جميع هذه المدارس تمتاز ـ تأثراً بالتعاليم الإسلامية ـ بطابع مخصوص من المدارس التي تكونت خارج الأُطر الإسلامية. وبعبارة أُخرى: غلبت عليها روح الثقافة الإسلامية. فتكون المدارس الفلسفية الإسلامية كالآتي:

١ ـ المدرسة الفلسفية الاستدلالية المشائية، وأتباعها كثيرون؛ إذ ينتمي إليها أكثر الفلاسفة المسلمين، من قبيل: الكندي، والفارابي، وابن سينا، والخواجة نصير الدين الطوسي، والميرداماد، وابن رشد الأندلسي، ويعتبر ابن سينا النموذج الكامل لهذه المدرسة. فإن كتبه الفلسفية كلّها ـ من قبيل: (الشفاء) و(الإشارات) و(النجاة) و(دانش نامة علائي) و(المبدأ والمعاد) و(التعليقات) و(المباحثات) و(عيون الحكمة) ـ في الفلسفة المشائية، وهذه المدرسة تعتمد الاستدلال والبرهان العقلي فقط.

٢ ـ المدرسة الفلسفية الإشراقية، وعدد المنتسبين إليها قليل بالقياس إلى المدرسة المشائية، وقد شادها (شيخ الإشراق السهروردي)، وكان لقطب الدين الشيرازي والشهرزوري وغيرهما طريقة إشراقية. ويعدّ (شيخ الإشراق) نفسه النموذج الكامل لهذه المدرسة. فصنف فيها كتباً كثيرة، من قبيل: (حكمة الإشراق) و(التلويحات) و(المطارحات) و(المقارنات) و(هياكل النور)، وأشهرها كتاب (حكمة الإشراق). فقد انفرد هذا الكتاب بأُسلوبه الإشراقي الخالص. كما أن لشيخ الإشراق بعض الرسائل باللغة الفارسية، منها (آواز پر جبرئيل) و(عقل سرخ) وغيرهما.

وتعتمد هذه المدرسة شيئين هما:

أولاً: الاستدلال والبرهان العقلي.

وثانياً: المجاهدة الروحية وتزكية النفس. فلاترى هذه المدرسة الاستدلال العقلي وحده كافياً في اكتشاف حقائق العالم.

٣ ـ المدرسة السلوكية العرفانية، ويعتمد فيها العرفان والتصوف على تصفية النفس، من خلال السلوك والتقرب إلىٰ الله حتى بلوغ الحقيقة، ولا يعتمد الاستدلال العقلي أبداً، وترى هذه المدرسة أن يد الاستدلاليين جذّاء، وليس الهدف لديها كشف الحقيقة فقط، بل الوصول إليها كذلك.

وينتمي إلىٰ هذه المدرسة كثير من العرفاء البارزين في العالم الإسلامي، منهم: أبو يزيد البسطامي، والحلاج، والشبلي، والجنيد البغدادي، وذو النون المصري، وأبو سعيد أبو الخير، والخواجة عبدالله الأنصاري، وأبو طالب المكي، وأبو نصر السرّاج، وأبو القاسم القشيري، ومحيي الدين ابن عربي الأندلسي، وابن الفارض المصري، والمولوي الرّومي.

ويعتبر محيي الدين بن عربي النموذج الكامل في العرفان الإسلامي؛ إذ جعل من العرفان علماً مدوناً، وقد تأثر به كلّ من جاء بعده.

وتشترك المدرستان العرفانية والإشراقية في جهة، وتختلفان في جهتين، فكلتا المدرستين تعتمد على تهذيب النفس وتزكيتها، وتختلفان فيما يلي:

أولاً: في أن العارف ينفي الاستدلال كلّاً، خلافاً للفيلسوف الإشراقي الذي يحتفظ به إلىٰ جانب تزكية النفس.

ثانياً: أن غاية الفيلسوف الإشراقي ـ كأيّ فيلسوف آخر ـ كشف الحقيقة، في حين يهدف العارف إلىٰ بلوغها.

٤ ـ المدرسة الاستدلالية الكلامية، فالمتكلمون ـ كالفلاسفة المشائين ـ يعتمدون على الاستدلال العقلي، إلّا أنهم يختلفون عنهم في شيئين:

الأول: أن القواعد والمبادئ العقلية التي يفتتح بها المتكلمون بحوثهم تختلف عن القواعد والمبادىء العقلية التي يفتتح بها الفلاسفة بحوثهم، فإنّ أهم ما يفتتح به المتكلمون ـ وبخاصة المعتزلة منهم ـ بحوثهم قاعدة (الحسن والقبح)، إلّا أن

المعتزلة يرون الحسن والقبح عقليين، في حين يراهما الأشاعرة شرعيين، وقد رتّب المعتزلة على هذه القاعدة مجموعة من القواعد الأخرى، من قبيل: (قاعدة اللطف)، و(وجوب الأصلح على الباري تعالى)، وكثيراً من الأمور الأخرى.

إلّا أن الفلاسفة يرون أن قاعدة الحسن والقبح من القواعد البشرية الاعتبارية، كسائر المقبولات والمعقولات العملية المذكورة في المنطق، والتي لا تستخدم إلّا في (الجدل) دون (البرهان)، ولذا يسمّي الفلاسفة الكلام بـ(الحكمة الجدلية)، لا (الحكمة البرهانية).

الثاني: أن المتكلم ـ خلافاً للفيلسوف ـ يرى نفسه مسؤولاً في الدفاع عن حياض الإسلام، في حين أن البحث الفلسفي بحث حُرّ، بمعنى أن الفيلسوف ليس له هدف أو عقيدة معينة يرى نفسه ملزماً بالدفاع عنها.

وينقسم الكلام بدوره إلىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ طريقة المعتزلة الكلامية.

٢ ـ طريقة الأشاعرة الكلامية.

٣ ـ طريقة الشيعة الكلامية.

ولا يسعنا هنا شرح هذه الطرق بشكل كامل؛ إذ يحتاج كلّ واحدٍ منها إلىٰ بحث مستقل.

والمعتزلة كثيرون، منهم: أبو الهذيل العلّاف، والنظّام، والجاحظ، وأبو عبيدة معمّر بن المثنىٰ، في القرنين الثاني والثالث الهجري، والقاضي عبدالجبار المعتزلي في القرن الرابع، والزمخشري في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس.

ويعدّ الشيخ أبو الحسن الأشعري المتوفّى سنة ٣٣٠ هجرية النموذج الكامل لمدرسة الأشاعرة، وقد التزم القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني، والغزّالي، وفخر الدين الرازي طريقة الأشاعرة.

ومتكلمو الشيعة كثيرون أيضاً، فقد كان هشام بن الحكم ـ وهو من أصحاب الإمام جعفر الصادق عليه السلام ـ متكلماً شيعياً، وكان في آل نوبخت ـ وهم أُسرة

شيعية إيرانية ـ متكلمون حاذقون. كما يعدّ الشيخ المفيد، والسيد المرتضى (علم الهدى) من متكلمي الشيعة. ويعتبر الخواجة نصير الدين الطوسي النموذج الكامل للمتكلم الشيعي. فكتابه (تجريد العقائد) من أشهر الكتب الكلامية. وقد كان الطوسي فيلسوفاً ورياضياً أيضاً. ثم إنّ مسار الكلام قد تغير بعد الطوسي بشكل كامل، واتخذ طابعاً فلسفياً.

وأكثر كتب السنة الكلامية اشتهاراً كتاب (شرح المواقف). وقد ألّفه (القاضي عضد الدين الإيجي) الذي مدحه حافظ الشيرازي، وكان معاصراً له. وشرحه (مير سيد شريف الجرجاني). وقد تأثر كتاب (المواقف) بكتاب (تجريد العقائد) كثيراً.

الدرس الخامس

الحكمة المتعالية

أشرنا في الدرس المتقدم إجمالاً إلى أربع مدارس فكرية في العصور الإسلامية، وذكرنا أسماء بعض المنتمين إليها.

فاستمرت هذه المدارس الأربعة في العالم الإسلامي حتى التقت بأجمعها في رافد واحد عرف بـ(الحكمة المتعالية) التي شادها صدر المتألهين الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ)، وقد استعمل ابن سينا عبارة (الحكمة المتعالية) في الإشارات، إلّا أن فلسفته لم تشتهر بها، ولكنّ صدر المتألهين سمّى فلسفته بالحكمة المتعالية، فاشتهرت بهذه التسمية.

إنّ مدرسة صدر المتألهين تشبه المدرسة الإشراقية من ناحية الأُسلوب، أي: إنها تعتمد كلاً من الاستدلال والمكاشفة، إلّا أنها تختلف عنها في الأُسس والاستنتاجات.

وفي مدرسة صدر المتألهين حُسمت نهائياً أكثر الخلافات، سواءٌ الواقعة بين المشائين والإشراقيين، أو الفلاسفة والعرفاء، أو الفلاسفة والمتكلمين.

ثم إن فلسفة صدر المتألهين ليست فلسفة تجميعية، بل لها بناؤها الفلسفي المشخص، وينبغي عدّها نظاماً فكرياً مستقلاً برغم تأثرها ـ في بلورتها ووجودها ـ بالمدارس الفلسفية الإسلامية الأُخرى.

ولصدر الدين كتب عديدة، منها: (الأسفار الأربعة)، و(الشواهد الربوبية)، و(المبدأ والمعاد)، و(العرشية)، (وشرح الهداية) لأثير الدين الأبهري.

ويُعدّ (الملا هادي السبزواري) صاحب كتاب المنظومة وشرحها، (المولود عام ١٢١٢ هـ، والمتوفى عام ١٢٩٧ هـ)، من أبرز أتباع مدرسة صدر المتألهين.

وإن كتاب (شرح المنظومة) للسبزواري، و(الأسفار) لصدر المتألهين، و(الإشارات) و(الشفاء) لابن سينا، و(حكمة الإشراق) لشيخ الإشراق، من الكتب المتداولة التي تدرس في حواضر العلوم القديمة.

وقد عمد صدر المتألهين إلىٰ تنظيم وترتيب البحوث التي هي نوع من السلوك الفكري والعقلي بشكل مشابه لما أفاده العرفاء في السلوك القلبي والروحي.

إذ يرى العرفاء أنّ للسالك في مسيرته العرفانية أربعة أسفار:

١ ـ (السير من الخلق إلىٰ الحق)، ويسعى فيه السالك إلىٰ تجاوز الطبيعة، وبعض عوالم ما بعد الطبيعة، ليصل إلىٰ ذات الحق تعالى، فلا يكون بينهما حجاب.

٢ ـ (السير بالحق في الحق)، فبعد أن يعرف السالك ذات الحق عن كثب، يشرع ـ بعون الحق ـ في السفر والتجوال في الشؤون والكمالات والأسماء والصفات.

٣ ـ (السير من الحق إلىٰ الخلق بالحق)، وفيه يعود السالك إلىٰ الخلق، فيمكث بينهم، إلّا أن عودته لا تعني انقطاعه وانفصاله عن ذات الحق؛ لأنه يرى ذات الحق مع جميع الأشياء وفيها.

٤ ـ (السير في الخلق بالحق)، وفيه يقوم السالك بإرشاد الناس وهدايتهم ومساعدتهم في الوصول إلىٰ الحق.

وقد عمد صدر المتألهين إلىٰ تقسيم المسائل الفلسفية ـ باعتبار أن التفكير نمط من السلوك الذهني ـ إلىٰ أربعة أقسام:

١ ـ المسائل التي تعدّ أساساً ومقدمة لبحث التوحيد، والتي هي في الحقيقة سلوك فكري من الخلق إلىٰ الحق، (الأمور الفلسفية العامة).

٢ ـ بحوث التوحيد ومعرفة الله وصفاته. (السير بالحق في الحق).

٣ ـ بحوث أفعال الباري تعالى وعوالم الوجود الكلّية. (السير من الحق إلى الخلق بالحق).

٤ ـ بحوث النفس والمعاد. (السير في الخلق بالحق).

فعلى أساس هذا النظام والترتيب يقوم كتاب (الأسفار الأربعة). وبعد أن سمّى صدر المتألهين طريقته الفلسفية المخصوصة بـ(الحكمة المتعالية)، سمّى الفلسفة المعروفة والمتداولة ـ أعم من الإشراقية والمشائية ـ بـ(الفلسفة العامية)، أو (الفلسفة المتعارفة).

نظرة عامة إلى الفلسفات

إن للفلسفة والحكمة بمفهومها العام تقسيمات متنوعة، إلّا أنها ـ بلحاظ الأساليب ـ تنقسم إلى أربعة أقسام، وهي: (الحكمة الاستدلالية)، و(الحكمة الذوقية)، و(الحكمة التجريبية)، و(الحكمة الجدلية).

أما الحكمة الاستدلالية، فتعتمد القياس والبرهان، وتتعامل فقط مع الصغرى والكبرى والنتيجة واللازم والنقيض والضدّ وأمثال ذلك.

وأما الحكمة الذوقية، فلا تعتمد الاستدلال فقط، بل تنساق مع الذوق والإلهام والإشراق، وتعتمد الإلهام القلبي أكثر من الإلهام العقلي.

وأما الحكمة التجريبية، فلا تعتمد العقل والاستدلال القياسي، ولا الإلهام القلبي، بل تنتهج الحسّ والتجربة، أي: إنها تربط بين نتائج العلوم الحاصلة من التجربة، وتكون منها حكمة وفلسفة.

وأما الحكمة الجدلية، فهي استدلالية، إلّا أن مقدمات الاستدلال فيها ما يصطلح عليه المناطقة: (المشهورات) أو (المقبولات).

وقد تقدم في كلّيات المنطق ـ في مبحث (الصناعات الخمسة) ـ أنّ مقدمات الاستدلال عديدة، وأن منها (البديهيات الأوليّة) و(المشهورات)، فمن البديهيات:

(المساويان لثالث متساويان)، و(استحالة صدق الشيء ونقيضه في آن واحد)، ومن المشهورات: (قبح تثاؤب الشخص في حضور الآخرين).

ويسمّى الاعتماد على (البديهيات) والاستدلال بها بـ(البرهان)، وأما الاستدلال بـ(المشهورات) واعتمادها فيعدّ جزءاً من (الجدل).

إذن الحكمة الجدلية تعتمد المشهورات في استدلالها على مسائل العالم.

وغالباً ما يقوم استدلال المتكلمين على أساس (الحسن والقبح العقليين)، أي: ما يرى العقل فعله حسناً أو قبيحاً.

ويرى الحكماء اختصاص الحسن والقبح بدائرة أفعال الإنسان فقط، فلا يمكن من خلالهما التوصل إلى حكم بشأن الله والعالم والوجود، ومن هنا يُسمّي الحكماء الكلام بـ(الحكمة الجدلية).

ويرى الحكماء أن الاستدلال على قواعد الدين بالمقدمات البرهانية المعتمدة على البديهيات الأولية أفضل من الاستدلال عليها بالمقدمات الجدلية المشهورة.

وفي المرحلة الإسلامية ـ خصوصاً بين الشيعة ـ أيّدت الفلسفة تدريجاً الأُسس الإسلامية على أفضل وجه دون أن تتخلى عن وظيفتها المطلقة، وقبل أن تتقيد بمسؤولية محددة، فاتخذت الحكمة الجدلية على يد أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي طابع الحكمة البرهانية والحكمة الإشراقية، فتأثر الكلام بالفلسفة.

وتحظى الحكمة التجريبية بأهمية قصوى، إلّا أن فيها عيبين:

الأول: أن دائرتها تقتصر على العلوم التجريبية المحدودة بالمسائل المادية المحسوسة، في حين أن حاجة الإنسان إلى الفلسفة تفوق تلك المسائل، فإذا أردنا مثلاً أن نبحث في بداية الزمان أو نهاية المكان أو مبدأ العلل، لاتتمكن من بلوغ النتائج بواسطة المختبر، أو بوضع تلك المسائل تحت المجهر، ولذلك لم تشبع الحكمة التجريبية الغريزة الفلسفية لدى الإنسان، فاضطرت إلى السكوت عن مسائل الفلسفة الأساسية.

الثاني: أن محدودية المسائل التجريبية واعتمادها على الطبيعة قلل من

أهميتها، حتى بات من المتفق عليه حالياً أن أهمية المسائل العلمية التجريبية مؤقتة؛ لأنها في معرض التبدل والتغير دائماً. فتكون الحكمة القائمة على أساسها غير ثابتة، ولا تقدم إلى الإنسان حاجته الأساسية من اليقين والاطمئنان. فاليقين والاطمئنان لا يوجدان إلا في المسائل التي تحتوي على (تجرد رياضي)، أو (تجرد فلسفي)، وهذا المعنى من التجرد لا يمكن توضيحه إلّا في مجال الفلسفة.

تبقى الحكمة الاستدلالية والحكمة الذوقية، وما سنبحثه من المسائل في الدروس المقبلة يوضح هاتين الحكمتين ويبين أهميتهما.

الدرس السادس

مسائل الفلسفة

لا بدّ هنا من الإشارة ـ ولو إجمالاً ـ إلى مسرد المسائل التي تبحث عنها الفلسفة الإسلامية، ونشفعها بمجموعة من التوضيحات البيانية. فنقول: إن مسائل الفلسفة تدور حول محور (الموجود). فكما أن الطبّ يهتم بالجسم، والحساب بالعدد، والهندسة بالمقدار، تهتم الفلسفة بـ(الموجود بما هو موجود)، وبعبارة أخرى: موضوع الفلسفة هو (الموجود بما هو موجود)، أو : (الوجود).

والمسائل التي تدور حول فلك الوجود على عدّة أنواع:

١ ـ المسائل المتعلقة بالوجود وما يقابله من الماهية والعدم. من المعلوم أنه لا يوجد في العالم العيني شيءٌ سوى الوجود. فليس للوجود ما يقابله خارج الذهن، إلّا أن الذهن البشري ـ الذي يصنع المفاهيم ـ قد صاغ في قبال الوجود معنيين ومفهومين آخرين، أحدهما: العدم، والثاني: الماهية أو (الماهيات). وهناك مجموعة من المسائل الفلسفية ـ خصوصاً في الحكمة المتعالية ـ تتعلق بالوجود والماهية، ومجموعة أخرى من المسائل تتعلق بالوجود والعدم.

٢ ـ المسائل المتعلقة بأقسام الوجود، فإنّ الوجود ينقسم بدوره إلى أقسام. هي بمنزلة الأنواع له. من قبيل تقسيمه إلى: العيني والذهني، والواجب والممكن، والحادث والقديم، والثابت والمتغير، والواحد والكثير، وما بالقوة وما بالفعل.

والجوهر والعرض، وهي تقسيمات الوجود الأوليّة، أي: الأقسام التي تعرض على الوجود بما هو وجود.

فالانقسام ـ مثلاً ـ إلى الأبيض والأسود، والكبير والصغير، والمساوي وغير المساوي، والفرد والزوج، والطويل والقصير، وأمثال ذلك لا يعدّ من تقسيمات الموجود بما هو موجود، بل هو من تقسيمات الموجود بما هو جسم، وبما هو كم، أي: إن الجسمية والكمية إنما تقبلان هذه التقسيمات بما هما جسم وكم.

أما الانقسام إلى الواحد والكثير، أو الواجب والممكن، فهو انقسام للموجود بما هو موجود.

وقد أُجري في الفلسفة تحقيق دقيق في ملاك هذه التقسيمات، وأن أيّاً منها من تقسيمات الموجود بما هو موجود، وأيّاً منها ليس كذلك.

وربما وقفنا على بعض التقسيمات التي عدّها بعض الفلاسفة من تقسيمات الجسم بما هو جسم، وأخرجوها عن نطاق الفلسفة الأُولى، في حين رأى بعض آخر أنها من تقسيمات الموجود بما هو موجود، وأدخلوها في مجال الفلسفة الأولى، وسنشير إلى بعضها في هذه الدروس.

٣ ـ المسائل المتعلقة بالقوانين الكلّية المتحكمة بالوجود، من قبيل: العلّية، والسنخية بين العلّة والمعلول، وضرورة قانون العلّية، والتقدم والتأخر والتزامن في مراتب الوجود.

٤ ـ المسائل المتعلقة بإثبات مراتب الوجود، أي: إن للوجود عوالم وطبقات مخصوصة، ويعتقد الفلاسفة المسلمون بأربعة عوالم كلّية، أو أربع نشآت:

عالم الطبيعة، أو الناسوت.

عالم المثال، أو الملكوت.

عالم العقول، أو الجبروت.

عالم الأُلوهية، أو اللاهوت.

فعالم الناسوت هو عالم المادة والحركة والزمان والمكان، وبعبارة أُخرى:

عالم الطبيعة والمحسوسات، أو عالم الدنيا.

وعالم المثال أو الملكوت هو عالم أسمى من عالم الطبيعة، وله صور وأبعاد، إلّا أنه فاقد للحركة والزمان والتغير.

وعالم الجبروت عالم العقول أو المعاني، الخالي من الصور والأشباح، ويفوق عالم الملكوت.

وعالم اللاهوت هو عالم الأُلوهية والوحدانية.

٥ ـ المسائل المتعلقة بارتباط عالم الطبيعة بما فوقه من العوالم، وبعبارة أفضل: المسائل المتعلقة بحركة الوجود النزولية من اللاهوت إلىٰ الطبيعة، وحركة الطبيعة الصعودية إلىٰ عوالم أسمى، ولا سيما ما يرتبط بالإنسان، وهو ما يسمّى بـ(المعاد) الذي احتل مساحة واسعة من الحكمة المتعالية.

الوجود والماهية:

أهم بحث في باب الوجود والماهية هو بحث أصالة الوجود أو الماهية. ومفاده أننا ندرك في الأشياء معنيين دائماً، وكلاهما يصدق عليها، أحدهما: الوجود، والثاني: الماهية، فإننا نعلم ـ مثلاً ـ أن الإنسان موجود، وأن الشجر موجود، والعدد موجود، والمقدار موجود ... وللعدد ـ مضافاً إلىٰ ذلك ـ ماهية[1] أيضاً، كما أن للإنسان ماهية أُخرى، فلو سألنا: ما هو العدد ؟ كان لسؤالنا جواب، وإذا سألنا: ما هو الإنسان ؟ كان له جواب آخر.

فان لكثير من الأشياء وجوداً واضحاً، أي: إننا نعلم أنها موجودة، إلّا أننا لا نعلم ما هي، فنحن نعلم ـ على سبيل المثال ـ أن الحياة موجودة، والكهرباء موجودة، إلّا أننا نجهل حقيقتهما.

كما أننا نعلم حقيقة كثير من الأشياء، فنحن نعلم ـ مثلاً ـ ما هو تعريف

---

١ ـ الماهية مخففة من (الماهوية)، فقد عُمد إلى عبارة (ما هو) التي يُسأل بها عن هوية الشيء، فأُضيفت إليها الياء والتاء القصيرة، فصارت (ماهوية)، ثم خففت فصارت (ماهية).

(الدائرة) بوضوح. ولكن هل للدائرة وجود واقعي في الطبيعة العينية ؟ فيتضح أن الوجود غير الماهية.

ومن جهة أُخرى نعلم أن هذه الكثرة والإثنينية بين الماهية والوجود مجرد كثرة ذهنية لا واقع لها خارجاً. أي: ليس في الخارج شيئان. فلا بد أن يكون أحدهما أصيلاً والآخر اعتبارياً.

وهذا بحث متشعب الأطراف، ونحن إنما نهدف إلىٰ الاطلاع على المصطلحات، والذي ينبغي لنا معرفته هو أن مسألة أصالة الوجود والماهية ليست عريقة، بل دخلت إلىٰ الفلسفة في العالم الإسلامي في زمن (الميرداماد) أوائل القرن الحادي عشر الهجري، ولا تجد لها ذكراً عند الفارابي وابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي، بل ولا عند شيخ الإشراق أيضاً.

وكان الميرداماد يرى أصالة الماهية، إلّا أن تلميذه الشهير (صدر المتألهين) أثبت أصالة الوجود، ومنذ ذلك الحين مال جميع الفلاسفة المرموقين إلىٰ أصالة الوجود، وقد شرحنا في الجزء الثالث من (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) الدور الخاص للعرفاء والمتكلمين والفلاسفة في المقدمات التي أدّت إلىٰ ظهور هذه الرؤية الفلسفية لدى صدر المتألهين.

ويجدر بنا التعرض لفلسفة انتعشت في عصرنا الحاضر تعرف أحياناً باسم (فلسفة أصالة الوجود) «الوجودية». وهي فلسفة الـ (Existentialism). وما يذكر فيها من أصالة الوجود يرتبط بالإنسان، وأنه ـ خلافاً لسائر الأشياء ـ ليس له ماهية محددة ولا قالب طبيعي معين؛ لأن الإنسان هو الذي يصوغ ويبني ماهية نفسه، وهذا الكلام صحيح إلىٰ حدٍّ ما، وقد أيّدته الفلسفة الإسلامية، إلّا أن ما هو معروف في الفلسفة الإسلامية باسم (أصالة الوجود) لا يختص بالإنسان فقط، بل يشمل جميع العالم، هذا أوّلاً. وثانياً: أن البحث الإسلامي في (أصالة الوجود) عن الأصالة بمعنى العينية، في قبال الاعتبارية والذهنية، في حين يدور بحث الوجودية (Existentialism) حول الأصالة بمعنى التقدم، فلا ينبغي عدّ هاتين الفلسفتين فلسفة واحدة.

الدرس السابع

العيني والذهني

إن من بين تقسيمات الوجود انقسامه إلى: العيني، والذهني. أما الوجود العيني فهو الوجود الخارجي المستقل عن الذهن، فإننا نعلم أن للجبل والبحر والصحراء وجوداً خارج الذهن، ومستقلاً عنه، سواءٌ أتصورها الذهن أم لم يتصورها، وسواءٌ أوجد ذهن أم لم يوجد.

كما أن للجبل والبحر والصحراء وجوداً ذهنياً أيضاً. فنحن حينما نتصور هذه الأشياء نوجدها في الذهن، وهو ما يُسمّى بـ(الوجود الذهني).

وهنا يرد سؤالان:

الأول: ما هي المناسبة التي دعت إلى اعتبار صور الأشياء الموجودة في ذهننا وجوداً آخر لتلك الأشياء؟ إذ لو صحّ عدُّ الصور الذهنية وجوداً، لصحّ أيضاً عدُّ ما نرسمه على القراطيس أو الجدران من صورٍ للأشياء وجودات أُخرى لها، نصطلح عليها (الوجود الجداري أو القرطاسي) مثلاً. ونحن إذا اعتبرنا للصور الذهنية وجوداً فإنما نعتبره مجازاً لا حقيقة، في حين أن الفلسفة تعالج الأمور الحقيقية دون المجازية.

الثاني: أن مسألة الوجود الذهني ترتبط في الحقيقة بالإنسان، فهي واحدة من مسائله النفسية، فلابد من ذكرها في علم النفس دون الفلسفة؛ لأنّ مسائل الفلسفة

كلّية، أما الجزئية فتختص بها العلوم.

والجواب عن السؤال الأول: أن علاقة الصورة الذهنية بالشيء الخارجي ـ أي: علاقة الجبل والبحر الذهنيين بالجبل والبحر الخارجيين ـ أعمق بكثير من علاقة صورة الجبل أو البحر الجدارية أو القرطاسية بالأشياء الخارجية؛ إذ لو كان ما في الذهن مجرد صورة بسيطة لما أنتج وعياً وإدراكاً، ولكان حاله حال الصورة الجدارية التي لا تستتبع وعياً وعلماً. هذا مع أن الصورة الذهنية هي عين الوعي والعلم.

وقد أثبت الفلاسفة ـ في مسألة الوجود الذهني ـ أنّ سبب علمنا بالأشياء الخارجية هو عدم كون الصور الذهنية للأشياء بسيطة، بل هي نوع تحقق لماهية الأشياء الخارجية في ذهننا. ومنه يتضح الجواب عن السؤال الثاني: إذ مهما كانت مسألة الصور الذهنية من مسائل النفس الإنسانية التي لابدّ من بحثها في علم النفس من جهة، فإنّ لذهن الإنسان ـ من جهة ثانية ـ نشأة أخرى من الوجود تُؤدي إلىٰ انقسامه في ذاته إلىٰ: ذهني وعيني، فيكون لها ـ بهذا اللحاظ ـ محل في الفلسفة.

وقد أشار ابن سينا في بداية الإلهيات من كتاب الشفاء إلىٰ أن المسألة الواحدة قد تكون فيها جهتان، فتبحث لأجلهما في فنين، فتتعلق مثلاً بالفلسفة وبالعلوم الطبيعية أيضاً. وهذا ما صرّح به صدر المتألهين في تعليقاته على إلهيات الشفاء مفصلاً.

الحقيقة والخطأ

حينما ندرس مسألة الوجود الذهني من زاوية أُخرى نجد أنها ترتبط باهمية الإدراكات في إبراز الواقع، أي: تتعلق بمقدار ما لمدركاتنا ومشاعرنا وتصوراتنا للعالم الخارجي من واقعية.

فمن المسائل المهمة ـ التي التفت إليها الفلاسفة قديماً ـ هي أنّ ما ندركه بواسطة الحواس أو العقل من الأشياء هل يطابق الواقع ونفس الأمر، أو لا؟

رأى جمع أنّ بعض مدركاتنا الحسيّة أو العقلية يطابق الواقع ونفس الأمر، وبعضها لا يطابقه، والذي يطابقه يسمّى (حقيقة)، وما لا يطابقه يسمّى (خطأ)، ونحن نعرف جزءاً من أخطاء الحواس؛ إذ يجوز الخطأ على الباصرة والسامعة والذائقة واللامسة والشامّة.

إلّا أن أكثر مدركاتنا الحسيّة ـ برغم ذلك ـ هي عين الحقيقة، فإننا ندرك الليل والنهار، والبعد والقرب، وكبر الحجم وصغره، والخشونة والنعومة، والبرودة والحرارة، بواسطة هذه الحواس، ولا نشك في أنها الحقيقة عينها، وليست خطأً.

والعقل يخطأ أيضاً، وقد دُوِّن المنطق ليحول دون خطأ العقل في استدلاله، ولكنّ أكثر استدلالاتنا العقلية ـ في الوقت نفسه ـ حقيقية، فإننا لا نشك مثلاً في صحة وواقعية خطواتنا الرياضية من جمع وطرح بالنسبة إلى الديون التي لنا أو علينا، وذلك فيما إذا أنجزناها بدقة.

إلّا أن (السوفسطائيين) اليونانيين الذين تقدم ذكرهم قد أنكروا الفرق بين (الحقيقة) و(الخطأ)، وقالوا: إن تفكير وإحساس كلّ فرد ـ مهما كان نوعه ـ هو (الحقيقة) بالنسبة إليه، وإن المقياس في كلّ شيء هو الإنسان.

إن (السوفسطائيين) ـ في الحقيقة ـ أنكروا (الواقع)، فلم يبق شيءٌ لتكون مدركات الإنسان ومشاعره (حقيقة) في صورة مطابقتها إياه، و(خطأ) في صورة عدم المطابقة.

وقد عاصرت هذه الجماعة سقراط، أي: إن عصر سقراط اقترن بنهاية المرحلة السوفسطائية، وقد ثار سقراط وأرسطو بوجه السوفسطائيين. وكان (بروتاجوراس)(جورجياس) من أشهر الشخصيات السوفسطائية.

وقد ظهرت في العصور المتأخرة عن (أرسطو) ـ أي: في المرحلة الاسكندرانية ـ جماعة أخرى عرفت بـ(الشكاكين)، أو (Skeptics)، وأشهرهم شخص يدعى (بيرون)، والشكاكون لم ينكروا الواقع من الأساس، إلّا أنهم أنكروا مطابقة مدركات الإنسان للواقع، وقالوا: إن الإنسان يتأثر في إدراك الأشياء بالوضع

النفسي الداخلي، والظروف الخارجية المخصوصة، فيرى كلّ شيء بشكل معين، وقد يرى شخصان شيئاً واحداً في حالين مختلفين، أو ينظرانه من زاويتين مختلفتين، فيراه كُلٌّ منهما بشكل مغاير لما يراه الآخر، فيكون الشيء الواحد قبيحاً عند شخص، وجميلاً عند آخر، أو صغيراً عند شخص، وكبيراً عند آخر، أو واحداً عند شخص واثنين عند آخر، أو يكون الطقس حاراً عند شخص، وبارداً عند آخر، أو يكون طعم شيء حلواً عند شخص، ومرّاً عند آخر. فأنكر السوفسطائيون والشكاكون أهمية حكاية العلم عن الواقع.

وقد انبعثت عقائد السوفسطائيين والشكاكين في العصر الحاضر من جديد؛ إذ مال أكثر الفلاسفة الغربيين إلىٰ التشكيك، فأنكر بعضهم ـ كالسوفسطائيين ـ الواقعية من الأساس.

فقد أنكر الفيلسوف والأُسقف المعروف (باركلي) الواقعية الخارجية بشكل كامل، وأقام على ذلك أدلة مفعمة بالمغالطة، وادّعى بعضٌ عدم إمكان ردّها برغم علم الجميع بأنها ليست سوى مغالطات لا غير.

والذين تصدوا للردّ على السوفسطائيين القدامىٰ من أمثال (بروتا جوراس)، أو السوفسطائيين (المثاليين) المحدثين من أمثال (باركلي)، لم يدخلوا من الباب الذي يؤدي إلىٰ رفع الشبهات.

ويرى الفلاسفة المسلمون أن الحلّ الأساسي لهذه الشبهة يكمن في التوصل إلىٰ حقيقة الوجود الذهني.

يشرع الفلاسفة المسلمون ـ في دراسة الوجود الذهني ـ بتعريفه أولاً، فيقولون: «إن العلم والإدراك الذهني عبارة عن وجود للمُدرَك (بالفتح) لدىٰ المُدرِك (بالكسر)». ثم يذكرون بعض البراهين لإثبات هذا المدعى، وبعدها ينقلون الإشكالات على الوجود الذهني، ويردّونها.

ولم يكن لهذا البحث وجود في بداية العصر الإسلامي، فلا يكون له وجود في العصر اليوناني بالأولوية.

فاتضح ـ بناءً على ما حققناه ـ أنّ أوّل شخص بحث هذه المسألة وأدخلها في الكتب الفلسفية والكلامية هو الخواجة نصير الدين الطوسي[1]. فأخذت مكانها المناسب في الفلسفة والكلام، وقد أفرد لها المتأخرون كصدر المتألهين والملا هادي السبزواري مكاناً مرموقاً في كتبهم.

ولا يوجد ذكر للوجود الذهني في كتب الفارابي وابن سينا وحتى شيخ الإشراق وأتباعهم، بل إنهم لم يتفوهوا بهذا المصطلح، وقد ظهر مصطلح (الوجود الذهني) بعد عصر ابن سينا.

ويستفاد من كلمات الفارابي وابن سينا في مناسبات أُخرى أنهما يعتقدان أيضاً بأن الإدراك عبارة عن: (حضور الحقيقة المُدرَكة عند المُدرِك)، إلّا أنهما لم يقيما برهاناً على هذه الدعوى، ولم يفردا لها باباً مستقلاً للوجود، ولم يجعلاها في تقسيم مستقل لتقسيمات الوجود.

١ـ الّا ان الذي يبدو كما نبهنا بعض الاساتذة ان أول من بحث هذه المسألة هو الفخر الرازي في كتابه (المباحث المشرقية). المترجم.

الدرس الثامن

الحدوث والقدم

من المباحث الفلسفية التي لفتت انتباه الفلاسفة: مبحث الحدوث والقدم.

والحادث لغةً وعرفاً هو (الجديد)، والقديم بعكسه. إلّا أن معنى الحدوث والقدم في مصطلح الفلسفة والكلام يختلف عن معناهما في العرف العام. فالفلاسفة حينما يبحثون فيهما يرومون أيضاً معرفة ما هو جديد أو قديم. إلّا أنّ مرادهم من حدوث الشيء: كونه مسبوقاً بالعدم، وأنه لم يكن ثم كان. ومرادهم من قدم الشيء: أنه موجود دائماً، فلم يطرأ عليه العدم مطلقاً.

فلو كان عمر شجرة ألف ألف عام، فهي قديمة في العرف العام. إلّا أنها حادثة في مصطلح الفلاسفة والمتكلمين؛ لعدم وجودها قبل ألف ألف عام.

ويعرّف الفلاسفة الحدوثَ بأنه: (سبق وجود الشيء بعدمه)، والعدم بأنه: (عدم سبق وجود الشيء بعدمه)، إذن الحادث ما تقدم عدمه على وجوده، والقديم ما لم يتقدم عدمه على وجوده.

وتبحث مسألة الحدوث والقدم عن الحقيقة الآتية، وهي: هل كلّ ما في الوجود حادث، فلا شيء قديم؟ أي: كلّ ما نأخذه بنظر الاعتبار لم يكن موجوداً ثم وجد، أو أن كلّ ما في الوجود قديم، ولا شيء منه حادث ؟ أي: أن جميع الأشياء أزلية، أو أن بعض ما في الوجود حادث، وبعضه قديم ؟ فالأشكال والصور

والظواهر حادثة مثلاً. إلّا أن كلّاً من المواد والموضوعات وما عدا الظواهر قديم. أو أن الأفراد والأجزاء حادثة. والأنواع والأجناس قديمة؟ أو أن الله خالق الجميع وعلّة العلل هو القديم فقط. وكلّ ما سواه حادث ؟ وبعبارة مختصرة: هل العالم حادث أو قديم؟

يرى المتكلمون المسلمون أن القديم هو الله فقط. وكلّ ما سواه مما يسمّى بـ(العالم) ـ أعمّ من المادة والصورة والأفراد والأنواع والأجزاء والكلّيات والمجردات ـ حادث. إلّا أن الفلاسفة المسلمين يرون أن الحدوث مختص بعالم الطبيعة. أمّا عوالم ما فوق الطبيعة والمجردات فهي قديمة. كما أن الأصول والكلّيات في عالم الطبيعة قديمة أيضاً. والحادث فيه هو الفروع والجزئيات فقط.

وقد أثار بحث حدوث العالم وقدمه جدلاً واسعاً بين الفلاسفة والمتكلمين. فكفّر الغزالي ـ ذو المشرب الصوفي في الكثير من بحوثه. والكلامي في القليل منها ـ ابن سينا بسبب بعض المسائل التي منها قدم العالم. وللغزالي كتاب اسمه (تهافت الفلاسفة) أورد فيه عشرين مسألة على الفلاسفة. وزعم أنه كشف من خلالها النقاب عن تناقضهم. وقد ردّه ابن رشد الأندلسي في كتاب أسماه (تهافت التهافت).

يقول المتكلمون: إذا لم يكن الشيء حادثاً وكان قديماً لا يكون مفتقراً إلى الخالق والعلّة. فلو فرضنا أشياء أُخرى غير الباري تعالى قديمة أيضاً لا تكون مفتقرة إلى الخالق. فتكون مثل الله تعالى واجبة الوجود بذاتها. إلّا أن البراهين التي تثبت أن واجب الوجود بالذات واحد لا تجيز لنا الاعتقاد بواجب وجود آخر. فلا يوجد غير قديم واحد. وكلّ ما سواه حادث. إذن العالم بأجمعه ـ أعم من المجردات والماديات والأصول والفروع والأنواع والأفراد والكل والمادة والصورة والظاهر وغير الظاهر ـ حادث.

وقد أجاب الفلاسفة عن ذلك بجواب متين. فقالوا: إن الاشتباه يكمن في افتراضكم أن الشيء إذا كان أزلياً دائماً فهو غير مفتقر إلى العلّة قطعاً. في حين أن

الأمر ليس كذلك؛ لأن افتقار الشيء إلىٰ العلّة أو غناه عنها يرتبط بـذات الشـيء، وكونه واجب الوجود أو ممكنه[1]. ولا ربط له بحدوثه وقدمه. فشعاع الشمس مثلا تابع منها، ولا يمكنه أن يستقل عنها. فهو في وجوده متعلق بها، وناشئ عنها، سواءٌ أقلنا بعدم وجوده في زمان ما، أم قلنا بأزليته لو افترضنا أزلية الشمس. فافتراض أن شعاع الشمس أزلي وأبدي مثلها لا يعني أنه غنيٌّ عنها.

ويدّعي الفلاسفة أن نسبة العالم إلىٰ الله كـنسبة الشـعاع إلىٰ الشـمس، إلّا أن الشمس لا تعي ما تفعله، فلا تصدر في أفعالها عن إرادة. أما الباري تعالى فهو عالم بذاته وأفعاله .

وأحياناً نجد في النصوص الإسلامية الأصيلة مثل العبارة الآتية التي تقول: إن نسبة العالم إلىٰ الله كنسبة الشعاع إلىٰ الشمس، كما نرى ذلك في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[2]. فقد ذكر المفسرون في تفسيرها: أن الله سبحانه يضيء السماوات والأرض، وبعبارة أُخرى: إن وجود السماوات والأرض شعاع إلهي.

ولم يقدّم الفلاسفة أيّ دليل من العالم نفسه على قدمه، فذهبوا إلىٰ هذه الدعوى متمسكين بكون الله سبحانه (فيضاً مطلقاً)، وأنه (قـديم الإحسـان)، فـلا يـمكننا افتراض أن فيضه وإحسانه محدود ومنقطع. وبعبارة أُخرى: إن الفلاسفة الإلهيين قد توصلوا ـ بواسطة نوع من (البرهان اللمي) ـ إلىٰ قدم العالم: وذلك بجعل الوجـود وصفات الله تعالى مقدمة. والذين ينكرون الله يتذرعون عادة بقدم العالم. ويردّهم الفلاسفة الإلهيون بأن ما تستدلون به على نفي الله نراه دليلاً على وجوده، مضافاً إلىٰ أن قدم العالم مجرد افتراض عندكم، وهو مبرهن عليه عندنا.

١ـ يبين الحكماء هذا المطلب بالشكل الآتي: (مناط احتياج الشيء إلىٰ العلة هو الإمكان لا الحدوث). وللتفصيل راجع كتاب: (الدوافع نحو المادية) للمؤلف.

٢ـ النور: ٣٥.

وهو من البحوث الفلسفية القريبة من مبحث الحادث والمتغير.

لاشك في وجود تغيرات وتقلبات في العالم. فإننا قد انتقلنا بعد ولادتنا من حالٍ إلىٰ حال، وطوينا مراحل، وسنطوي غيرها حتى ينتهي بنا المطاف إلىٰ الموت. وهكذا الوضع بالنسبة إلىٰ الأرض والبحار والجبال والأشجار والحيوانات والنجوم والمنظومة الشمسية والمجرّات.

فهل هذه التغيرات ظاهرية مرتبطة بالشكل والصورة وأعراض العالم، أو أنها أعمق من ذلك، فلا يوجد في العالم شيء ثابت أصلاً ؟ وهل التغيرات التي تحدث في العالم دفعية آنية، أو أنها تدريجية زمانية ؟

هذه المسألة عريقة في القدم؛ إذ بحثت في الفلسفة اليونانية. فقد ادّعى ذيموقريطس (Democritus) ـ صاحب النظرية الذرّية، والمعروف بالفيلسوف الضاحك ـ أن التغيرات والتحولات ظاهرية بأجمعها؛ وذلك لأن أساس وجود الطبيعة هو الذرّات النووية، وهذه الذرات على حالة واحدة منذ الأزل؛ فلا تقبل التغير، وما نشاهده من التغيرات شبيه بالتغيرات الحاصلة في ركام من الرمل يكون تارة بشكل، وأُخرى بشكل آخر، دون حدوث أي تغير في ماهيته وحقيقته.

وتسمّى هذه النظرية بالنظرية (الميكانيكية)، وهذه الفلسفة نوع من الفلسفة الميكانيكية.

ولكنْ هناك فيلسوف يوناني آخر اسمه هرقلطيس (Heraclitus) يدّعي عكس ذلك، فيقول: لا يبقى الشيء على حالة واحدة في لحظتين، وقد اشتهرت عنه هذه الجملة: (لا يمكن وضع القدم مرتين في النهر)؛ إذ في اللحظة الثانية لا القدم هي القدم الأولى، ولا النهر هو النهر الأول. وتعدّ هذه الرؤية ـ طبعاً ـ مقابلة لرؤية (ذيموقريطس)؛ لأنها ترى جميع الأشياء في حالة تغير وعدم ثبات، فهي في قبالها من هذه الجهة، لا من جهة أنها تقدم تفسيراً قائماً على أساس النظرية الديناميكية المعاكسة للنظرية الميكانيكية.

وترى فلسفة أرسطو أن تغير أجزاء الطبيعة بأجمعها مسألة لا تقبل النقاش والجدل،إنما الكلام في أنّ أيّاً منها تغيرات تدريجية وزمانية، وأيّاً منها دفعية وآنية. وتسمّى التغيرات التدريجية في هذه الفلسفة بـ(الحركة)، كما تسمّى التغيرات الدفعية بـ(الكون والفساد)، فالوجود الدفعيّ هو (الكون)، والفناء الدفعيّ هو (الفساد). وبما أنّ أرسطو وأتباعه يرون أن تغيرات العالم الأساسية كلّها ـ وبخاصة التغيرات التي تعرض على الجواهر ـ دفعية، يسمّون هذا العالم بعالم الكون والفساد.

فإذا كانت التغيرات دفعية تتحقق في آنٍ واحد، فالمتحقق في غير ذلك الآن هو الثبات، إذن لو ذهبنا إلىٰ أن التغيرات دفعية فلابدّ من عدّ مثل هذه التغيرات والثوابت نسبية، نظراً إلىٰ أنها تتحقق في آنٍ واحد، وهي في غير ذلك (الآن) ثابتة، فالنتيجة أن التغير لو كان بنحو الحركة فهو مطلق، ولو كان آنياً بنحو الكون والفساد فهو نسبي.

إذن يرى الأرسطيون: أن الثابت المطلق ليس له وجود في الطبيعة، (خلافاً لما يراه أتباع ذيموقريطس)؛ إذ جميع الأشياء متغيرة، ولكن مادامت الجواهر هي الأساس في الطبيعة، وأن تغيرات الجواهر دفعية، يحظى العالم بثبات وتغير نسبيين، والثبات يكتنف العالم أكثر من التغير.

و قد صنف أرسطو وأتباعه الأشياء ـ كما نعلم ـ بنحو مخصوص، وأدرجوها في عشرة أجناس أساسية تعرف بالمقولات العشرة، وهي كالآتي: الجوهر، والكم، والكيف، والأين، والوضع، والمتى، والإضافة، والجدة، والفعل، والانفعال.

ويرى الأرسطيون انحصار الحركة في مقولة الكم والكيف والأين، دون سائر المقولات الأخرى التي تحظى بثبات نسبي؛ لأن تغيرها دفعي، وبما أن حركة المقولات الثلاثة المتقدمة ليست دائمة، فهي تتمتع بثبات نسبي أيضاً، إذن الثبات في فلسفة أرسطو أكثر من التغير.

ويرى ابن سينا وقوع الحركة في مقولة الوضع أيضاً، فقد أثبت أن بعض الحركات ـ كحركة الكرة حول محورها ـ من نوع الحركة الوضعية، لا الأينية.

وبذلك اختصت الحركات الأينية بعد ابن سينا بالحركات الانتقالية. إلّا أن ما اكتشفه ابن سينا وارتضاه غيره لم يكن حركة أخرى، بل هو توضيح لماهية نوع من الحركة يراها الآخرون أينيّة، فأثبت ابن سينا أنها من نوع الحركة الوضعية.

إن من بين التغييرات الأساسية التي أحدثها صدر المتألهين في الفلسفة الإسلامية إثبات الحركة الجوهرية. فقد أثبت ضرورة الذهاب إلىٰ أن جواهر العالم في حالة حركة دائمة ومستمرة، ولو على أساس الأُسس الأرسطية في المادة والصورة، فليس فيها لحظة ثبات، وأن الأعراض ـ أي المقولات التسع الأُخرى ـ في حركة بتبعها. ويرى صدر المتألهين أن الطبيعة تساوي الحركة، وأن الحركة تساوي الحدوث والفناء المستمرين والدائمين بلا انقطاع.

وبناءً على الحركة الجوهرية يتغير شكل العالم الأرسطي مطلقاً؛ إذ تكون الطبيعة والمادة مساوية للحركة، ويكون الزمان عبارة عن امتداد ومقدار هذه الحركة الجوهرية، ويكون الثبات مساوياً لما وراء الطبيعة، فما هو موجود إما تغير مطلق (الطبيعة)، أو ثبات مطلق (ما وراء الطبيعة)، وثبات الطبيعة هو ثبات النظم، لاثبات الوجود، أي: أن العالم يحكمه نظام ثابت لا يتغير، إلّا أن محتوى هذا النظام الواقع في داخله متغير، بل هو التغير عينه.

وإنّ هذا العالم مسبب في وجوده ونظامه عما وراء الطبيعة، ولولا سيطرة العالم الآخر لانقطع الارتباط القائم بين ماضي ومستقبل هذا العالم المفعم بالتغيرات.

* * * *

أشرنا في الدرس السادس إلىٰ أنّ تقسيمات الوجود الأولية ـ أي التقسيمات التي ترتبط بشكل مباشر بالموجود بما هو موجود ـ تقع على عاتق الفلسفة الأُولى.

ونقول هنا: إن مبحث الثابت والمتغير كان يصنف ـ قبل صدر المتألهين ـ في عداد الطبيعيات؛ وذلك لأن كلّ حكم وتقسيم يخص الجسم بما هو جسم يرتبط بالطبيعيات، فكان يقال: إن الجسم إمّا ثابت وإما متغير، وبتعبير آخر: إمّا ساكن وإما متحرك، وبعبارة ثالثة: الحركة والسكون من عوارض الجسم، إذن لابد من ذكر

بحث الثابت والمتغير في الطبيعيات فقط.

وقد ذكر أرسطو وابن سينا وأتباعهما بحوث الحركة والسكون في الطبيعيات. ولكن بعد إثبات أصالة الوجود واكتشاف الحركة الجوهرية على يد صدر المتألهين اتضح أن طبائع العالم متحركة بما هي متحركة، ومتغيرة بما هي متغيرة، أي: إن الجسم ليس شيئاً تعرض عليه الحركة وتسلب منه أحياناً، فتسمّي حالة عدم الحركة بالسكون، بل إن طبائع العالم هي الحركة بعينها، والنقطة المقابلة لهذه الحركة الجوهرية هي (الثبات) لا (السكون)، فإن السكون يصدق في مورد الحركات العارضة التي تسمّي حالة (عدمها) بالسكون، وأما في مورد الحركة الذاتية الجوهرية فلا يمكن افتراض السكون.

والنقطة المقابلة لهذه الحركة الجوهرية ـ التي هي عين الجوهر ـ جواهر يُعدّ الثبات عين ذاتها، وهي موجودات فوق المكان والزمان، ومجردة عن القوة والاستعداد والأبعاد المكانية والزمانية، فليس الجسم ـ بناءً على ذلك ـ إما ثابتاً وإما متغيراً، بل الموجود بما هو موجود هو الذي يكون إما عين الثبات (وجودات ما فوق المادة)، وإما عين السيلان والصيرورة والحدوث الاستمراري (عالم الطبيعة).

إذن الوجود كما ينقسم في ذاته إلىٰ الواجب والممكن ينقسم في ذاته كذلك إلىٰ الثابت والمتغير.

ولذا يرى صدر المتألهين أن جزءاً من الحركات ـ وهي الحركات العارضة على الجسم، والتي يقابلها السكون ـ ينبغي ذكره في الطبيعيات، وأما سائر الحركات فلابدّ من بحثها وتحقيقها في الفلسفة الأولى؛ لكونها من عوارض الجسم الطبيعي، وقد ذكر صدر المتألهين مباحث الحركة في الأُمور العامة من (الأسفار) ضمن بحث القوة والفعل، وكان الحق أن يفرد لها باباً مستقلاً.

إن من النتائج المهمة لهذا الكشف العظيم ـ القائم على انقسام الوجود في ذاته إلىٰ الثابت والمتغير، وأن الثابت نحو من الوجود، والمتغير نحو آخر منه ـ هو أن (الصيرورة) مرتبة من الوجود، وإن كان بإمكاننا ـ لاعتبار ما ـ أن نجعل (الصيرورة)

تركيباً ومزيجاً من الوجود والعدم، إلّا أن هذا التركيب والامتزاج ليس حقيقياً، بل هو نوع اعتبار ومجاز[1].

والحقيقة أن إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية هو الذي أدى إلىٰ كشف هذه الحقيقة الهامة، فلولا أصالة الوجود لما أمكن تصور الحركة الجوهرية أولاً، ولما أمكن تصور أن (السيلان والصيرورة مرتبة من الوجود) ثانياً.

وقد اتخذت الحركة في الفلسفة الغربية المعاصرة مكانها بطرق أُخرى، فذهب بعض الفلاسفة إلىٰ أن الحركة ركن الطبيعة الأساسي، وبعبارة أُخرى: الطبيعة ـ بنظر هؤلاء ـ تساوي (الصيرورة)، ولكن بما أن هذه الفكرة لم تقم على أساس أصالة الوجود، وانقسامه الذاتي إلىٰ الثابت والمتغير، تصور هؤلاء الفلاسفة أن (الصيرورة) تعني الجمع بين النقيضين، الذي ذهب القدماء إلىٰ استحالته، وتصوروا أيضاً أن (الصيرورة) تلازم بطلان أصل (الهوهوية) التي اعتبرها القدماء أمراً مسلماً.

فقد ذكر هؤلاء الفلاسفة أن الأصل الذي ساد التفكير الفلسفي عند القدماء هو (أصل الثبات)؛ إذ تصوروا أن الموجودات ثابتة، فذهبوا إلىٰ دوران أمر الأشياء بين (الوجود) و(العدم)، وعليه لابدّ من أن يكون الصحيح واحداً منهما فقط (أصل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما)، فالكائن دائماً إما الوجود وإما العدم، ولا يوجد شق ثالث، وبما أنهم اعتقدوا أن الأشياء ثابتة، تصوروا أن الشيء هو نفسه دائماً (أصل الهوهوية)، ولكن مع اكتشاف أصل الحركة والتغير في الطبيعة، وأن الطبيعة دائماً في حالة (صيرورة)، فَقَدَ هذان الأصلان اعتبارهما؛ وذلك لأن الصيرورة جمع بين الوجود والعدم، فحينما يكون الشيء وجوداً وعدماً تتحقق (الصيرورة)، فالشيء الذي هو في حال الصيرورة موجود ومنعدم، وهو في كلّ لحظة غيره في اللحظة الأُخرى، وفي عين كونه حقيقة ذاته هو غيره، وأن ذاته تسلب من ذاته، إذن لو كان الأصل الذي يحكم الأشياء هو الوجود والعدم لكان كلّ من أصل امتناع اجتماع النقيضين وأصل الهوهوية صحيحاً، ولكن بما أن الأصل

١ـ راجع محاضرة: (أصل التضاد في الفلسفة الإسلامية)، في كتاب: (محاضرات فلسفية) للمؤلف.

الحاكم هو (الصيرورة)، لا يصح كلا هذين الأصلين.

وبعبارة أُخرى: إن أصل امتناع اجتماع النقيضين وأصل الهوهوية ـ اللذين كانا يحكمان الذهنية القديمة بلا منازع ـ قد نتجا من أصل آخر كان مسيطراً على الذهنية القديمة بشكل مطلق أيضاً، وهو (أصل الثبات)، ولكن بعد أن ثبت بطلان هذا الأصل ـ بواسطة العلوم الطبيعية ـ يسقط ذانك الأصلان قهراً عن الاعتبار.

وهذا هو ما تصوره الكثير من الفلاسفة المحدثين، ابتداءً من (هيجل) إلىٰ يومنا هذا.

إلّا أن صدر المتألهين توصل إلىٰ بطلان (أصل الثبات) بطريق آخر، فالحركة التي اكتشفها تعني أن الطبيعة مساوية لعدم الثبات، وأن الثبات مساوٍ للتجرد، إلّا أنه ـ في الوقت نفسه ـ لا يذهب إلىٰ ما ذهب إليه الفلاسفة المعاصرون، فلا يقول ببطلان أصل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، لكون الطبيعة مساوية للصيرورة، أو على حدِّ تعبيره: (مساوية للسيلان والصيرورة)، بل هو في الوقت الذي يرى فيه (الصيرورة) نوعاً من الجمع بين الوجود والعدم، لا يراها اجتماعاً للنقيضين؛ وذلك لأنه اكتشف أصلاً أهم مفاده: أن الوجود ينقسم في ذاته إلىٰ: الثابت والمتغير، وأن الثابت مرتبة من الوجود، لا أنه تركيب من الوجود والعدم، كما أن المتغير مرتبة أُخرى من الوجود أيضاً، وليس تركيباً من الوجود والعدم، فتركب (الصيرورة) من الوجود والعدم ليس جمعاً بين النقيضين، كما أنه ليس سلباً للشيء من نفسه.

فيكون الاشتباه الذي وقع فيه الفلاسفة المحدثون ناشئاً من جهتين:

الأولى: أنهم لم يدركوا انقسام الوجود إلىٰ الثابت والمتغير.

الثانية: أن تصورهم لأصل التناقض والتضاد لم يكن متقناً.

الدرس التاسع

العلة والمعلول

تُعدُّ مسألة العلة والمعلول من أقدم المسائل الفلسفية؛ إذ ذكرت في جميع المنظومات الفلسفية، خلافاً لأصالة الوجود، أو الوجود الذهني مما يحظى بمنزلة رفيعة في بعض الفلسفات. وبرغم ذلك لا تجد له أدنى ذكر في الفلسفات الأُخرى، أو بحث القوة والفعل الذي أدّى دوراً هاماً في الفلسفة الأرسطية، أو بحث الثابت والمتغير الذي نال درجة رفيعة في فلسفة صدر المتألهين.

إنّ (العلّية) نوع ارتباط بين شيئين، أحدهما علّة، والآخر معلول. بل هو ارتباط وثيق وعميق؛ إذ يكمن هذا الارتباط في أن العلّة مُوجدة للمعلول؛ لأن ما يحصل عليه المعلول من العلة هو تمام حقيقته ووجوده. فلولا العلة لما كان المعلول، ولا يوجد في غير العلية مثل هذا الارتباط المؤدي إلىٰ انعدام كلّ واحد من طرفي الارتباط إذا انعدم الآخر. فحاجة المعلول إلىٰ العلّة من أشدّ الحاجات؛ لأنها حاجة وافتقار في أصل الوجود. فإذا أردنا تعريف العلّة ـ بناءً على ذلك ـ فلابد أن نقول: (هي ما يحتاج إليه المعلول في وجوده).

* * * *

ومن الأُمور التي تبحث في باب العلة والمعلول: أن كلّ ظاهرة معلولة، وكلّ معلول مفتقر إلىٰ علّة، إذن كلّ ظاهرة مفتقرة إلىٰ علّة، أي: إذا لم يكن الشيء في

ذاته عين الوجود، ثم عرض عليه الوجود فوُجد. فلابد أن يكون هناك ما أوجده وهو ما نُسميه بـ(العلّة). فلا وجود لظاهرة بلا علة؛ وفي قبال ذلك رأي يفترض وجود الظواهر بلا علة، وهو ما يسمّى بـ(الصدفة). والفلسفة تثبتي أصل العلّية، وتنفي فرضية (الصدفة) بشدّة.

إن كون كلّ ظاهرة معلولة تفتقر إلىٰ علّة مما أجمع عليه الفلاسفة والمتكلمون، إلّا أن المتكلمين يعبّرون عن هذه الظواهر بـ(الحادثة). ويعبّر عنها الفلاسفة بـ(الممكنة). فيقول المتكلمون: كلّ (حادث) معلول، ومفتقر إلىٰ علّة. ويقول الفلاسفة: كلّ (ممكن) معلول، ومفتقر إلىٰ علّة. وهذان التعبيران المختلفان يؤديان إلىٰ نتائج مختلفة أشرنا إليها في مبحث الحدوث والقدم.

❁ ❁ ❁ ❁

ومن مسائل باب العلّة والمعلول: أن كلّ علّة توجد معلولاً مخصوصاً فقط. فلا ينتج منها كلّ معلول، وأن كلّ معلول ينتج من علة مخصوصة، فلا ينتج من كلّ علّة، وبعبارة أُخرى: إن بين موجودات العالم روابط مخصوصة، فلا يمكن أن يكون كلّ شيءٍ منشأ لكلّ شيء، ولا يمكن أن ينشأ كلّ شيءٍ من كلّ شيء، وهذا ما نجزم به في حياتنا اليومية، فتناول الطعام مثلاً علّة للشبع، وشرب الماء علّة للارتواء، والدراسة علّة للتعلم، فإذا أردنا التوصل إلىٰ واحدٍ من هذه المعلولات فلا بد من اللجوء إلىٰ علّته المختصة، فلا نلجأ لبلوغ الشبع إلىٰ شرب الماء أو الدراسة، كما لا نلجأ إلىٰ الأكل حينما نروم التعلم.

والفلسفة تثبت أن بين جميع ظواهر العالم مثل هذه الرابطة الحتمية، وتعبر عن ذلك بقولها: (بين كلّ معلول وعلّته سنخية ومناسبة خاصة لا توجد بين العلّة الأُخرى ومعلولها).

ويعدّ هذا الأصل من أهم الأُصول التي تنظم تفكيرنا، فليس العالم في أعيننا مجموعة مشتتة يحكمها الاضطراب والعشوائية، ولا يكون كلّ شيء فيه سبباً لأيّ شيء آخر، بل يمثّل العالم أمامنا بوصفه عالماً منظماً ومرتباً، فلكلّ جزءٍ من أجزائه

مكانه المخصوص، ولا يمكن لأي جزء فيه أن يحتل مكان الجزء الآخر.

* * * *

والمسألة الأخرى في باب العلّة والمعلول: أن العلّة في الفلسفة الأُرسطية على أربعة أقسام: العلّة الفاعلية، والعلّة الغائية، والعلّة المادية، والعلّة الصورية. وهذا ما ينطبق تماماً على مصنوعات الإنسان، ففي بناء البيت مثلاً يُمثّل العمال والبناء العلّة الفاعلية، والسكنى في البيت العلّة الغائية، والمواد الإنشائية المستعملة فيه العلّة المادية، وأما الشكل الظاهري الذي يميزه من بناء المسجد وغيره فهو العلّة الصورية.

ويرى أرسطو أن كلّ الظواهر الطبيعية كالحجر مثلاً أو النبات أو الإنسان لها هذه العلل الأربعة المتقدمة أيضاً.

* * * *

ومن مباحث العلّة والمعلول: أن العلّة في مصطلح علماء الطبيعة ـ أي: في مصطلح الطبيعيات ـ تختلف قليلاً عن العلّة في مصطلح الإلهيات والعلماء الإلهيين، فالعلّة من وجهة نظر العلم الإلهي ـالذي نسمّيه حالياً بالفلسفة ـ عبارة عن المُوجد، فالفلاسفة إنما يجعلون الشيء علّة لشيء آخر فيما إذا كان مُوجداً له، وإلّا لم يكن (علة)، بل هو ما يدعونه أحياناً بـ(المُعدّ)، إلّا أن علماء الطبيعة يطلقون كلمة (العلة) ولو كان الارتباط بين الشيئين نوعاً من التحريك والتحرك، وعليه يكون البناء في مصطلح علماء الطبيعة (علّة) البيت؛ لأنه صار سبباً لبناء البيت عن طريق سلسلة من التغييرات، إلّا أن العلماء الإلهيين لا يرون البناء علّة البيت أبداً؛ لأنه لم يوجد البيت، إذ كانت موادّ البيت موجودة سابقاً، وما قام المعمار به مجرد ترتيب هذه المواد بشكل مخصوص، وهكذا الأب والأم بالنسبة إلى الولد، فإنهما علّة في مصطلح علماء الطبيعة، في حين أنهما في مصطلح الفلاسفة (مقدمة) و(معدّ) و(منفذ).

* * * *

والمسألة الأخرى التي تبحث في باب العلة والمعلول أن سلسلة العلل ـ المراد هو العلل في مصطلح الفلاسفة طبعاً، لا العلل في مصطلح علماء الطبيعة، أي: علل الوجود، لا علل الحركة ـ متناهية، ويستحيل أن لا تتناهى، أي: لو كان وجود شيء صادراً عن علة وقائماً بعلة، وكانت تلك العلة قائمة بعلة أخرى هي بدورها قائمة بعلة ثالثة، فمن الممكن أن ترتفع هذه السلسلة إلى آلاف أو آلاف الآلاف من العلل، وكلّ واحد منها صادر عن الآخر، ولكن في نهاية الأمر لابد أن تنتهي إلى علّة قائمة بالذات، لا بعلة أخرى؛ لأن تسلسل العلل غير المتناهية باطل، وقد أقام الفلاسفة على بطلان التسلسل براهين كثيرة، ويختصرون هذا التعبير بقولهم: (تسلسل العلل محال)، بل يختصرونه أكثر فيقولون: (التسلسل محال)، ويريدون بذلك: (أن تسلسل العلل غير المتناهية محال).

وكلمة (التسلسل) مأخوذة من (السلسلة) التي هي عبارة عن مجموعة حلقات مربوط بعضها ببعض، وقد شبه الفلاسفة نظام العلل والمعلولات وترتيبها بهذه السلسلة ذات الحلقات المتعاقبة.

الدرس العاشر

الوجوب والإمكان والامتناع

من المسائل الفلسفية المهمة الأخرى مبحث (الوجوب والإمكان والامتناع)، المعروفة بـ(المواد الثلاثة).

يقول المناطقة: إذا نسبنا محمولاً إلى موضوع، فقلنا مثلاً: (الألفُ باءٌ)، فعلاقة الباء بالألف لا تخلو من واحدة من هذه العلاقات الثلاثة، فهي إمّا ضرورية حتمية لا تتخلف، وبعبارة أُخرى: يأبى العقل خلافها، أو على العكس، بأن تكون امتناعية، أي: يستحيل أن يعرض المحمول فيها على الموضوع، وبعبارة أُخرى: إنّ العقل يأباها، أو تكون بنحو يمكن معه أن تثبت أو تنتفي، وبعبارة أُخرى: إن العقل لا يأباها، ولا يأبى خلافها.

فلو أخذنا بنظر الاعتبار علاقة الأربعة بالزوجية لوجدناها ضرورية وحتمية؛ لأن العقل يأبى خلافها، ويقول: إن الأربعة زوج بالضرورة والوجوب، فالحاكم على هذه العلاقة هو الوجوب والضرورة.

ولو قلنا: (الخمسة زوج)، فالعلاقة هنا امتناعية، أي: إن الخمسة تمتنع عن الزوجية، ويأباها لها العقل، فالعلاقة القائمة بين الخمسة والزوجية هي الامتناع والاستحالة.

ولو قلنا: (الجوُّ صحوٌ)، فالعلاقة إمكانية، أي: إن طبيعة الجوّ لا تقتضي الصحو حتماً، ولا الغيم حتماً، بل كلاهما ممكن، فتكون العلاقة بين الجوّ وكونه صحواً

إمكانية.

إذن العلاقة القائمة بين كلّ موضوع ومحمول لا تخرج في واقعها عن واحد من هذه الحالات التي نسمّيها أحياناً ـ لاعتبار خاص ـ بـ(المواد). هذا ما يقوله المناطقة.

أما الفلاسفة الذين يبحثون في الوجود، فيقولون: إذا أخذنا كلّ (معنى) و(مفهوم) بنظر الاعتبار، وجعلناه موضوعاً، ونسبنا إليه (الوجود) بوصفه محمولاً، لا يخرج عن واحد من ثلاثة أقسام: فعلاقة الوجود بذلك المفهوم والمعنى إما أن تكون وجوبية، أي: إن ذلك الشيء موجود وجوباً وضرورة، فنسمّيه بـ(واجب الوجود).

ويسمّى البحث عن (الله) سبحانه في الفلسفة بـ: مبحث إثبات واجب الوجود، والبراهين الفلسفية تقضي بوجود الموجود الذي يستحيل عليه العدم، ويكون الوجود بالنسبة إليه ضرورياً.

أو تكون علاقة الوجود بالمفهوم امتناعية، أي: يستحيل عليه الوجود، بل لابد من أن لا يوجد ضرورة ووجوباً، فنسمي ذلك المفهوم بـ(ممتنع الوجود)، كالجسم الذي يكون في آن واحد كروياً ومكعباً.

أو تكون علاقة الوجود بذلك المعنى إمكانية، أي: إن ذلك المعنى لا يأبى الوجود ولا العدم ذاتاً، فنسمّي المعنى بـ(ممكن الوجود)، وكلّ الأشياء في العالم ـ من قبيل: الإنسان والحيوان والشجر والماء وغيرها، مما يظهر بتأثير سلسلة من العلل ثم ينعدم ـ ممكنة الوجود.

* * * *

المسألة الأخرى في الوجوب والإمكان: أن كلّ ممكن الوجود بالذات يغدو بواسطة علّته واجب الوجود، إلّا أنه واجب الوجود بالغير لا بالذات، أي: إن كلّ ممكن الوجود إذا وجدت جميع علله وشرائطه يوجد حتماً، ويصير واجب الوجود بالغير، وإذا لم توجد ـ بأن فُقد واحد من شروطه وأجزاء علّته ـ يكون ممتنع

الوجود بالغير، ولذلك يقول الفلاسفة: (الشيء ما لم يجب لا يوجد).

إذن لا يوجد شيء ولا يمكن أن يوجد إلّا بحكم الضرورة والوجوب، وفي ظلّ نظام حتميٍّ لا يتخلف. فالنظام الحاكم على العالم والأشياء نظام ضروري ووجوبي وقطعي لا يتخلف، وبحسب اصطلاح الفلاسفة المعاصرين: النظام الذي يحكم العالم نظام جبري[1].

وقد ذكرنا في بحث العلّة والمعلول: أن أصل السنخية بين العلّة والمعلول يمنح تفكيرنا نظماً مخصوصاً، وربطاً بين الأصول والفروع، وبين العلل والمعلولات في الذهن.

ونقول الآن: إن هذا الأصل القائل: إنّ كلّ ممكن الوجود يكتسب الضرورة من علّته ـ والذي هومن جهةٍ مرتبط بالعلّة والمعلول، ومن جهةٍ أُخرى بالضرورة والإمكان ـ يطبع نظامنا الفكري بشأن العالم بطابع مخصوص، وهو أن هذا النظام ضروري وحتمي لا يتخلف، وتبيّن الفلسفة هذه القضية بعبارة قصيرة، وهي: (أصل ضرورة العلّية والمعلولية).

فلو آمنا بالعلّة الغائية في الطبيعة، وأن الطبيعة تبحث في حركتها ومسيرتها عن غاياتٍ تنتهي بدورها إلىٰ غاية أصلية هي غاية الغايات، فسوف يتخذ النظام الحاكم على العالم لوناً آخر جديداً أيضاً. إلّا أننا لا ندخل في مبحث الغايات الذي هو بحث مهم وممتع جدّاً، ونتركه إلىٰ الدروس الفلسفية المختصة.

❊❊❊❊

إلىٰ هنا ينتهي بحثنا في كلّيات الفلسفة، ولكن هناك مسائل أُخرى لابدّ من معرفة كلّياتها بشكل إجمالي، من قبيل: الوحدة والكثرة، والقوة والفعل، والجوهر والعرض، والمجرد والمادّي، نأمل أن تتاح لنا فرصة الحديث عنها في المستقبل إن شاء الله.

١ـ وهذا الجبر يختلف عن الجبر المقابل للاختيار، والمستعمل في مورد الإنسان، فلا يتبقى الخلط بينهما، ولا منافاة بين كون نظام العالم ضرورياً والإنسان مختاراً.

الفهرس

المنطق

المقدمة ٣
الدرس الأوّل ٩
تمهيد ٩
ما هو المراد (من العلوم الإسلامية؟) ٩
الدرس الثاني ١٥
علم المنطق ١٥
تعريف المنطق ١٦
فائدة المنطق ١٦
خطأ الذهن ١٧
الدرس الثالث ١٩
موضوع المنطق ١٩
الدرس الرابع ٢٣
التصور والتصديق ٢٣
العلم والإدراك ٢٤
الضروري والنظري ٢٥

الدرس الخامس ٢٧
الكلّي والجزئي ٢٧
النسب الأربعة ٢٨
الكلّيات الخمسة ٣٠
الدرس السادس ٣٣
الحدود والتعاريف ٣٣
الأسئلة: ٣٤
الحدّ والرسم ٣٦
الدرس السابع ٣٧
قسم التصديقات ٣٧
الدرس الثامن ٤١
تقسيمات القضايا ٤١
الحملية والشرطية ٤١
الموجبة والسالبة ٤٤
القضية المحصورة وغير المحصورة ٤٤
الدرس التاسع ٤٩
أحكام القضايا ٤٩
الدرس العاشر ٥٣
التناقض ـ العكس ٥٣
العكس ٥٦
الدرس الحادي عشر ٥٩
القياس ٥٩
ما هو القياس؟ ٥٩
الدرس الثاني عشر ٦٣

أقسام القياس ٦٣
القياس الاستثنائي ٦٤
القياس الاقتراني ٦٥
الدرس الثالث عشر ٦٩
أهمية القياس (١) ٦٩
تعريف التفكير ٧١
الدرس الرابع عشر ٧٧
أهمية القياس (٢) ٧٧
الدرس الخامس عشر ٨٣
أهمية القياس (٣) ٨٣
الدرس السادس عشر ٩١
الصناعات الخمسة ٩١

الفلسفة

الدرس الأول ٩٧
ماهي الفلسفة ؟ (١) ٩٧
التعريف اللفظي والتعريف المعنوي ٩٧
لفظ الفلسفة ٩٩
في مصطلح المسلمين: ١٠٠
الفلسفة الحقيقية أو العلم الأعلى ١٠١
الدرس الثاني ١٠٥
ما هي الفلسفة ؟ (٢) ١٠٥
ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) ١٠٥
الفلسفة في العصر الحديث ١٠٦