AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY
3 8534 00984 3149

BC
34
.N37
1947

مناهج البحث عند مفكري الإسلام

ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي

تأليف

علي سامي النشار

مدرس تاريخ الفلسفة - بكلية الآداب

بجامعة فاروق الأول

al-Nashār, 'Alī Sāmī
Manāhij al-bahth 'inda mufakkirī
al-Islām

الناشر

دار الفكر العربي

الطبعه الأولى

(١٣٦٧ هـ - ١٩٤٧ م)

١٨٩
ن ع ٠ ٢
297.01
N177

الاهـــداء

الى والدتى ...

27608

مطبعة أحمد مخيمر بشارع فاروق تليفون ٤٧١٩٣

تصدير

كانت الفكرة السائدة لدى الباحثين - شرقيين وأوربيين - أن المنطق الأرسطاليسى قوبل فى العالم الاسلامى - حين ترجم وتوالت تراجمه - أحسن مقابلة . فسرعان ما اعتبرته المدارس الإسلامية - على اختلاف نزعاتها وتباين أغراضها - قانون العقل الذى لايرد ، والمنهج العلمى الثابت . تعاريفه وحدوده ثابتة - وأحكامه وقضاياه مسلمة . وأقيسته منتجة لليقين وموصلة إلى العلم من حيث هو . ومن ثمت نشأت تلك الفكرة القائلة : إن المنطق الأرسطاليسى أميز مثال « للفتنة اليونانية » التى افتتن بها المسلمون ، والتى سيطرت على عقولهم حتى العصور القريبة . وبهذا حل الباحثون مشكلة المنهج فى العالم الإسلامى . إن هذا المنهج كان أرسطاليسيا ، إن فى كلياته وإن فى تفصيلاته .

وقفت أمام هذه الفكرة - بعد دراسة عميقة للمنطق الأرسطاليسى - موقف الشك والارتياب . إن هذا المنطق هو منهج البحث فى علوم اليونان الفكرية والفلسفية منها على الخصوص . يتصل بها أوثق اتصال وتختلط ابحاثه وتتشابك بابحاثها . ثم إن هذا المنطق هو أدق تعبير عن الروح اليونانية فى نظرتها إلى الكون وفى محاولتها إقامة مذاهبها فى الوجود . وقد لفظ الإسلام علوم اليونان الفكرية لفظا قاسيا . وحاربها أشد محاربة - كانت الروح الإسلامية تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة وجنس مخالف وتصور حضارى جديد . وتنأى أشد النأى عن النظر فى العوالم اليونانية الفكرية من ميتا فيزيقا وفيزيقا وغيرهما - فكان من المحتم أن يكون لها منهج فى البحث مختلف أشد الاختلاف عن منهج اليونان تستمد مقوماته من حضارتها العملية ، بحيث يكون طابع تلك الحضارة الأساسى وجوهرها الوحيد .

بدأت البحث فى التراث المنهجى للعالم الإسلامى . وحاولت الكشف عن نتاج العبقرية الإسلامية فى التوصل إلى المنهج لا فى كتب من يدعون « فلاسفة الإسلام » وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامى العام . بل فى كتب ممثلى الإسلام

الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين - وقد توصلت خلال شذرات متفرقة أشد التفرق أحيانا - وخلال كتابات يُعْوِزها التحليل والتركيب فى الكتب العربية القديمة أحيانا أخرى إلى إقامة المنهج الإسلامى كمنهج علمى ثابت . ولقد أيقنت أننى أمام أعظم كشف عرفه العالم الأوربى فيما بعد اكتشاف المنهج التجريبى فى العالم الإسلامى فى أكمل صوره . هذا علاوة على ابحاث أخرى هامة . سبق المسلمون الأوربيين المحدثين فيها أيضا سبقا تاما .

وإن هذا البحث الذى أعرضه للقارىء هو تاريخ تلك الحركة الفكرية التى سادت العالم الإسلامى - والتى أدت إلى الكشف عن هذا المنهج .

وقد كان هذا البحث موضوع رسالتى للحصول على الماجستير فى مايو ١٩٢٤ وإنى أقدمه للقارىء - كما هو بدون ما تتغير ولا تبديل .

وإنى لأبعث - بمناسبة طبع بحثى هذا - الى تلك الروح الممتازة الوادعة . . . روح استاذى الجليل مصطفى عبد الرازق - آيات حبى وولائى . وأذكر مقدار تشجيعه لى فى كتابة هذا البحث - أما وقد فصل الموت بينى وبينه - وكنت أقرب تلامذته اليه وأخلصهم - فإنى سأذكر على الدوام تلك السنوات الطوال التى لم نفترق فيها إلا لماما . والتى أمدنى فيها بالكثير من علمه ودقته وخلقه - والتى أرتنى كيف يكون « السيد العظيم » فى حياتنا الأرضية .

وإنى لأشكر أيضا استاذى العزيز الدكتور أبو العلا عفيفى وكيل كلية الآداب بجامعة فاروق من أعماق قلبى فقد أمدنى بكثير من المعلومات القيمة خلال بحثى .

كما أشكر جميع من عاونونى فى طبع الكتاب - ومراجعة البروفات - وأخص بالذكر - صديقى العزيز الاستاذ عباس الشربينى .

على سامى النشار

مدرس تاريخ الفلسفة
بكلية الاداب . جامعة فاروق الأول

الاسكندرية فى
٧ صفر ١٣٦٧ هـ
٢٠ ديسمبر سنة ١٩٤٧ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة عامة

إنتقال المنطق الأرسطاليسى إلى العالم الإسلامى

من المقرر أن تحديد بدء علم المسلمين بدائرة المعارف الفلسفية اليونانية من الصعوبة بمكان، بحيث يكتفى الباحثون فى تاريخ الفكر الإسلامى بالإشارة الى عصر العباسيين كنقطة البدء فى معرفة المسلمين لفلسفة اليونان ونقل تلك الفلسفة الى العالم الاسلامى. ومع اختلافهم فى تحديد عهد الخليفة العباسى الذى بدأت فيه هذه الترجمة بمعناها الصحيح فإنهم يكادون يجمعون على أن أول ما عرف المسلمون من تراث اليونان الفلسفى هو المنطق. ومع تسليمنا بهذه الفكرة الأخيرة فإننا لا نستطيع أن نهمل حركة نقل علوم اليونان الفلسفية، والمنطق منها بالذات، فيما قبل العهد العباسى أى فى عصر بنى أمية (٤٠ — ١٣٢ هـ — ٦٦١ — ٧٥٠ م) وفى صدره على الخصوص. فما كادت تستقر الفتوح فى البلاد التى كانت تسودها الروح الهلينية — ولم تكن هذه الروح تسود مصر والشام فحسب بل العراق وفارس أيضاً — حتى بدأ التزاوج بين الأمم المغلوبة وبين الغزاة. وساعد عليه عوامل عدة تتصل بطبيعة الإسلام نفسه.

وأهم هذه العوامل هى: أولا: التسوية التامة بين معتنقى الإسلام سواء أكانوا عربا أم عجما. وهذا ما دعا الكثيرين من الأمم المغلوبة أو كانوا ذوى حضارة سابقة وعادات مختلفة وعلى علم بعلوم اليونان الى اعتناق الاسلام.

ثانياً: الحرية الفكرية التى كانت ميزة الحكم الاسلامى فى البلاد المفتوحة. وقد دعت هذه الحرية الكثيرين من أبناء الأمم المغلوبة إلى عرض آرائهم ومعتقداتهم، بل الى مناقشة المسلمين فى عقائدهم.

ثالثاً: اقبال المسلمين على هذا العلم اليونانى ومحاولتهم تعرفه (ولو أنهم لم يأخذوا

بشيء منه — كما سنرى ذلك فيما بعد). وليس من المستغرب أن يذكر بعض مؤرخي الفكر الكلامي الأول أن المتكلمين الأول أمثال واصل بن عطاء (١٣٣هـ — ٧٢٨م) وأصحابه طالعوا كتب الفلاسفة (١).

ومما يثبت أنه وصل خلال هذا التزاوج إلى العالم الاسلامي وفي عصر بني أمية فلسفة اليونان، الدلائل الآتية:

(ا) ما يذكره ابن كثير من «أن علوم الأوائل دخلت إلى بلاد المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها (٢)». والمقصود بعلوم الأوائل هنا، العلوم الفلسفية اليونانية.

(ب) ويزيد هذا النص توضيحا فقرة من كتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي نقلها عن المطارحات للسهروردي خاصة بمصادر مذاهب المتكلمين الأول تقرر أنه «وقع بأيديهم (أي بأيدي المتكلمين الأول) مما نقله جماعة في عهد بني أمية من كتبهم من كتب (قوم) أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة، فظن القوم أن كل اسم يوناني فهو فيلسوف ووجدوا فيها كلمات استحسنوها، وذهبوا اليها وفرعوها رغبة في الفلسفة وانتشرت في الأرض وهم بها فرحون (٣)».

(حـ) ومما يثبت علم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن الأول احتكاك المسلمين العلمي واتصالهم بآباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين في أديرتهم وكنائسهم ونقاشهم لعقائد المسيحيين. وقد كفل المسلمون للأديرة والكنائس الحرية الدينية والفكرية. فكانت كمجامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان، وفي مقدمتها منطق أرسطو، حتى آخر الفصل السابع من التحليلات الأولى، أي إلى آخر القياسات الحملية (٤).

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل (طبع القاهرة سنة ١٣٢٠) جـ ١ ص ٥٨.

(٢) السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام (نشرت هذا الكتاب هذا العام في طبعة علمية) ص ١٢.

(٣) الشيرازي: الأسفار الأربعة (طبعة طهران) ص ١٧.

(٤) Max Meyrhoof : Transmission of Greek sciences to Arabic world Islamic Culture (1936).

وذلك فضلا عن أثر المنطق والفلسفة الرواقية فى عقائد الكنيسة [١] . ويثبت اتصال المسلمين بأصحاب هذه الأديرة وجود مخطوطات سوريانية من مخطوطات هذا العهد فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين ، ورد هؤلاء الأخيرين على المسلمين كما أن البحث فى حياة يوحنا الدمشقى يدعم هذه الفكرة وسيأتى ذلك بعد . وهناك دليلان يثبتان أن المسلمين عرفوا المنطق اليونانى عن طريق احتكاكهم بآباء الكنيسة :

أما أولهما : فهو الآثار الرواقية فى نقد المتكلمين الأول لمنطق أرسطو [٢] .

وأما ثانيهما : فهو أن التراجم الإسلامية الأولى للأورجانون التى وصلتنا أو التى وصل الينا أسماؤها هى على غرار الكتب المنطقية المسيحية ، أى إنها كانت تقف عند آخر الأشكال الوجودية [٣] .

(د) ومن الدلائل على علم المسلمين بالمنطق اليونانى فى عهد بنى أمية ما يذكر من أن خالد بن يزيد (٩٠ هـ) أمر بعض العلماء اليونانيين الذين كانوا يقومون فى الإسكندرية بترجمة الأورجانون من اليونانية إلى العربية [٤] .

يمكننا إذن أن نصل — من تلك الدلائل السابقة — الى أن المسلمين عرفوا الفلسفة اليونانية فى القرن الأول الهجرى — وابتدأ المترجمون فى نقل كتبها إلى اللغة العربية . وإذا كان للعباسيين (١٣٣ — ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ — ١٢٥٨م) فضل بعد ذلك فهو أنهم تابعوا تلك الحركة بنشاط عجيب « وكان أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم » [٥] . ومظهر ذلك إذا ما وصلنا إلى عهد الترجمة الرسمية أن مؤرخى الفكر الفلسفى فى العالم الإسلامى يذكرون أن أقدم تراجم الكتب اليونانية « ترجمة كتب أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة فى صورة المنطق — وهى

---

(١) Erdmann : History of Philosophy, P. 254

(٢) الباب الثانى — الفصل الثالث — من هذا البحث — وبحث ظهر بعد كتابه هذا البحث : الدكتور عثمان امين : الفلسفة الرواقية (طبع القاهرة سنة ١٣٦٤ - ١٩٤٥) .

(٣) صاعد . طبقات الأمم (طبعة القاهرة) ص ٧٥ — ابن ابى أصيبعه عيون الانباء ج ٢ ص ١٣٥

(٤) Leclerc : L'histoire de la médecine arabe, T. I. P. 68

(٥) صاعد . طبقات الأمم . ص ٨٥

كتاب قاطيغورياس ، وكتاب بارى ارمنياس، وكتاب أنالوطيقا الأول وايساغوجى لفرفوريوس ،[١] وأن صاحب هذه الترجمة هو عبد الله بن المقفع (١٣٩ هـ) كاتب ابى جعفر المنصور[٢] (١٣٦ — ١٥٨هـ = ٧٥٤ — ٧٧٥م). وأثبت المأسوف عليه پول كروس أن مترجم هذه الكتب لم يكن عبد الله بن المقفع وإنما ابنه محمد ابن عبد الله بن المقفع، واستند الباحث فى هذا الى المخطوطة رقم ٣٣٨ من مكتبة القديس يوسف ببيروت، وهى التى تحوى هذه الكتب . وقد ذكر فى آخرها أن مترجمها هو محمد بن عبد الله بن المقفع — ثم أثبت أن هذه الكتب ليست ترجمة لكتب أرسطو ولكن هى تلخيص لشرح لهذه الكتب[٣] — وهذا القول يجعلنى أشك فى نسبة ترجمة هذه الكتب الى محمد بن عبد الله بن المقفع ويبرر هذا الشك ما نلاحظه فيما كتب عن مؤلفات أرسطو التى نقلت الى العالم الأسلامى فى العصر العباسى ،فلانجد فيها مطلقا أية أشارة الى أن تلخيصا لشرح من شروح كتب أرسطو نقل الى العربية،ولكن نجد القفطى يذكر ترجمة شرح للأسكندر الأفروديسى على قاطيغورياس ويقرر أن لأبن المقفع (ولايعين هنا الأب ولا الأبن) مختصرا له — كما يذكر القفطى أيضا أن ابن المقفع اختصر بارى ارمنياس[٤] . وإنى أرجح أن محمد بن عبد الله بن المقفع لم يترجم هذه الكتب ولكن لخصها عن شروح ترجمت فى عهده أوفى عهد بنى أمية من قبل ووضعها هو فى عبارة سهلة قريبة المأخذ — كما يذكر صاعد[٥] . ثم فقدت هذه التراجم ولم يبق الا المختصر ،فنسب بعد طول العهد الى ابن المقفع على أنه ترجمه لا على أنه لخصه .

أما اللغة التى ترجمت عنها هذه الملخصات - وهل كانت اليونانية أم الفارسية - فيرى كراوس أن النقد الداخلى لهذه الكتب يثبت أنها ترجمت عن اليونانية ، لأن

---

(١) صاعد . طبقات ص ٧٥

(٢) المصدر نفسه . نفس الصحيفة . — القفطى. أخبار الحكماء باخبار الحكماء (طبع ليبزج سنة ١٣٢٠هـ) ص ٢٢

(٣) Craus : Rivista XLV (1233) p. 1. 20 وقد ترجمت هذه المقالة اخيرا فى « التراث اليونانى » ترجمة الدكتور بدوى

(٤) القفطى. اخبار . ص ٣٥

(٥) صاعد . طبقات . ص ٧٥

المترجم استخدم كلمة عين ترجمة للكلمة اليونانية « اوسيا » بينما كان من المحتم — اذا ما كانت هذه المترجمات فارسية الأصل . أن يلجأ المترجم الى كلمة « جوهر » الفارسية . ولايرى نلينو فى هذا دليلا على أن المترجمات لم تكن فارسية ، لأن من المرجح أن يكون ابن المقفع تابع المتكلمين الأول فى استخدامهم لكلمة عين مكان كلمة جوهر [١] ، والظاهر أن ابن المقفع الفارسى كان يختار العبارات التى تستخدم فى لغته الأصلية ، وخاصة اذا كانت هذه العبارات أدق وأضبط .

لكن المسألة على وجهها الصحيح أن ابن المقفع لم يقم بترجمة هذه الكتب ولكن قام بتلخيصها كما قلنا . وتقيد فى التلخيص بالنص الأصلى تقيدا تاما ولم يحاول مطلقا أن يغير من اصطلاحات النص أو من ترتيب الكتاب — كما هو الشأن عند جميع ملخصى الكتب القديمة فى العالم الإسلامى .

وبعد ذلك قام بترجمة كتب أرسطو المنطقية الى آخر الأشكال الحملية أبو نوح ثم سَلمَ صاحب بيت الحكمة ، وهما نصرانيان من السوريان . وكان الأخير معاصرا للمأمون (١٩٨ — ٢١٨ هـ = ٨١٣ — ٨٣٣ م) على ما يذكر صاحب الفهرست [٢] . وقد قام حنين بن إسحاق ومدرسته — بعد سلم — بنقل الأورجانون جميعه من اللغة اليونانية الى اللغة السريانية ثم الى العربية ، أو من اللغة اليونانية الى العربية مباشرة .

وأبرز أفراد تلك الأسرة ابن مؤسسها أسحق (٩١٠ م) وكان إسحاق نصرانيا كوالده ولكنه أسلم على يد المكتفى [٣] . وترجم إسحاق أكثر أجزاء الأورجانون وقام بترجمة بعض أجزاء الأرجانون أبو بشر متى بن يونس [٤] . وفى أول النسخة المصورة لأنالوطيقا الثانية الموجودة فى مكتبة جامعة فؤاد يذكر أن ناقلها أبو بشر

---

(١) Rivista ; p 1 20 . وكتاب التراث اليونانى السالف الذكر.

(٢) ابن النديم . الفهرست (طبعة ليبزج سنة ١٨٨٢) ص٢٤٣

(٣) البيهقى . تتمة صيوان الحكمة (لاهور سنة ١٣٥١) ص ٥

(٤) مات أبو بشر متى بن يونس بين سنة ٣٢٣ هـ وسنة ٣٢٩ — ويذكر ابن أبى أصيبعه أنه توفى ببغداد فى ١١ رمضان سنة ٣٢٨هـ — ٢٢ يونيو ٩٤٠م .

متى بن يونس القنائى إلى العـــربى بعد نقل اسحاق بن حنين للنص اليونانى إلى السوريانى (١) . كذلك يذكر فى أول كتاب الشعر أن أبا بشر متى بن يونس نقله من السوريانية إلى العربية. ولمتى أثر كبير فى دراسة المنطق أيضا بحيث يذكر صاعد عن أبى الحسن على بن اسماعيل بن سيده الأعمى «أنه كان منطقيا وألف كتابا مبسوطاً فى المنطق ذهب فيه إلى مذهب متى بن يونس» (٢) . ومن بين المترجمين الذين ترجموا بعض أجزاء الأورجانون عبد المسيح بن ناعمة الحمصى (٣) . ثم أتى بعد هؤلاء سوريانى آخر له أهمية فى ترجمة المنطق هو يحيى بن عدى (٤) . (٩٧٤ م) وقد سمى المنطق لشهرته فى ترجمة المنطق . ولم يكتف يحيى بن عدى بالترجمة بل اختصر بعض الكتب المنطقية وعلى العموم تُرجم المنطق الأرسطاليسى تراجم عدة ونُقل إلى العالم الإسلامى. ووصلت الينا فى العصور الحديثة ترجمة كاملة للأورجانون تحتفظ بها المكتبة الأهلية بباريس (٥) . وفى مكتبة جامعة فؤاد نسخة مصورة منها (٦) .

ولكن هل كان المنطق الأرسطاليسى هو وحده الذى وصل إلى العالم الإسلامى أو بمعنى أدق : هل عرف المسلمون المنطق الرواقى؟ وهو منطق يحاول Brochard أخيراً أن يثبت أنه مخالف للمنطق الأرسطاليسى تمام المخالفة (٧) .

وهل توصلوا إلى معرفة حجج الشكاك ضد المنطق الأرسطاليسى والرواقية من ناحية ومذهب الشكاك التجريبيين من ناحية أخرى؟ وهل عرفوا منطق الشراح متقدميهم ومتأخريهم ؟ ثم هل عرفوا شروح اللاتين على التراث اليونانى المنطق ،

---

(١) منطق أرسطو . ص ٦ — أنالوطيقا الثانية . نسخة مصورة . مكتبة جامعة فؤاد .

(٢) صاعد . طبقات ص ١١٩

(٣) ابن النديم — الفهرست (طبعة ليبزج) ص ٢٢٤ — القفطى . أخبار ص ١٨ — ٣٥ — ٣٨

(٤) ابن النديم — الفهرست ص ٢٦٤ — القفطى . أخبار ص ١٨ — ٣٥ — ٣٧ إبن أبى اصيبعة . عيون . ج ١ ص ٢٣٥

(٥) La Bibliothéque Nationale Paris, Manuscrit Arabe, No. 2346

(٦) مكتبة جامعة فؤاد الأول . نسخة مصورة عن نسخة مكتبة باريس ٢٣٠٥٦

(٧) Brochard : Etudes de philosophie ancienne & moderne. 222

أما عن المدرسة الرواقية على العموم فذكر مؤرخو الفكر الفلسفى الإسلامى شيئاً عنها . فالشهرستانى يذكر « حكماء أهل المظال وهم خروسيس وزينون »[١] . ويقول القفطى: « إن فى تقسيم حنين بن إسحاق وابى نصر الفارابى لفرق الفلسفة إلى سبعة فرق — فرقة هى شيعة كرسبس، وهم أصحاب المظلة . سموا بذلك لأن تعلمهم كان فى رواق هيكل مدينة أثينية »[٢] . ويذكر فى فقرة أخرى أنه « كان فى زمن جالينوس قوم ينسبون إلى علم أرسطوطاليس ، وهم المسمون بأصحاب المظلة ، وهم الروحانيون »[٣].

ويشير صاحب الأسفار الأربعة اليهم بقوله «إنه أراد أن يجمع أقوال المشائين ونقاوة أهل الاشراق من الحكماء الرواقيين »[٤] . ويقسم صاحب دستور العلماء اتباع أفلاطون إلى ثلاثة فرق، منهم « الرواقيون، وهم الذين حضروا مجلسه وجلسوا فى الرواق واقتبسوا أنوار الحكمة من عباراته واشاراته» (ص ١٤٤ ج ٢) . ومع أن المسلمين عرفوا اسم الرواقية كما رأينا وأسماء بعض الرواقيين إلا أننا لانجد فى قوائم الكتب المترجمة أى ذكر لكتب زينون أو كريزيب أوغيرهما من الرواقيين. ويزيد المسألة صعوبة أن كتب الرواقية نفسها لم تصل إلينا فى العالم الحديث — بل فقدت جميعها — ووقف مؤرخو الفلسفة من هذا المنطق مواقف متعارضة. فبينما zeller و Prantl و Hamelin ينكرون على هذا المنطق كل طرافة — يحاول بروشار أن يثبت طرافة هذا المنطق واستقلاله . وسنرى فى خلال هذا البحث عناصر رواقية فى منطق الشراح والملخصين وفى نقد الأصوليين والفقهاء الهدمى لمنطق ارسطو . ولكن إذا كانت هناك عناصر رواقية فى التراث المنطقى الإسلامى فينبغى تحديد المصادر التى استمد منها المسلمون هذه العناصر — وتتلخص تلك المصادر فيما يأتى . أولا — من المرجح أن يكون بعض الكتب الرواقية نقلت فى

---

(١) الشهرستانى (٥٤٨) . الملل والنحل مجلد ٢ ج ٢ ص ٣٢

(٢) القفطى . أخبار ص ٢٥

(٣) نفس المصدر ص ٢٤

(٤) الشيرازى . الاسفار الاربعة ص ٢

العصر الأموى . ثانيا : عن طريق الاحتكاك العلمى والاتصال بالقسس فى الأديرة والكنائس وللرواقية أثر كبير على هذه المدارس . ثالثا : عن طريق المتأخرين من شراح الأورجانون اليونان — وقد نقلت هذه الشروح إلى العالم الإسلامى وفيها عناصر رواقية كثيرة ،وأهم الشراح اليونان الاسكندر الافروديسى وجالينوس — ومن المعروف أن هذين المفكرين هاجما الرواقية (١).

ويذكر العرب عن جالينوس أنه كتب فى نقد أصحاب المظلة وأصحاب المظلة هم الرواقيون (٢).

أما عن الشكّاك فعرف المسلمون حججهم ولا يخلو كتاب من كتب الكلام أو الفلسفة من عرض لآرائهم بحيث يكون من العبث محاولة تعيين الكتب التى ذكرت آراءهم.(يعبر الطوسى عن السوفسطائية بالعندية والعنادية وباللاادرية عن الشكاك) (٣) ولكن هناك مسألة على جانب كبير من الأهمية : هل نقلت كتبهم نفسها إلى العربية أم أن آراءهم نقلت عن طريق غير مباشر . ليست هناك أية إشارة إلى هذا . ويرى أسين بلاسيوس Asin Palacios فى بحث كتبه عن معنى كلمة «تهافت» أن كتاب « التهافت للغزالى ليس معظمه إلا ترديدا لكتب سكستوس امبريقوس » (٤). غير أن البيهقى يشير إلى أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيى النحوى الديلمى الملقب بالبطريق يرد فيه على ارسطو وأفلاطون . يقول البيهقى « يحيى النحوى الملقب بالبطريق — كان يحيى الديلمى من قدماء الحكماء . وكان فيلسوفاً نصرانياً . ويحيى النحوى البطريق هو الذى صنف كتباً رد بها وفيها على أفلاطن وأرسطو حين همت النصارى بقتله. وقال فى شأنه أبو على: « هو يحيى النحوى المموه على النصارى

---

(١) Brochard : Erudes de p 323

(٢) القفطى . أخبار الحكماء .. ص٤٢٢ الدكتور عثمان أمين : الرواقية ص ٢٢٨ .

(٣) الرازى محصل ، ص ٢٣ — تعليقات الطوسى .

(٤) Asin Palacios : Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali; p. 1-2

وأكثر ما أورده الامام حجة الاسلام الغزالى رحمة الله عليه فى تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوى »[١] ويقول الشهرزورى « يحيى النحو الديلمى وهو غير يحيى النحوى الاسكندرى » ثم لايخرج كلام الشهرزورى بعد هذا عما ذكره البيهقى[٢] ولكن من المحتمل أن يكون يحيى النحوى هذا استمد نقده من كتاب سكستوس هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى من المؤكد أن كثيرا من آراء الشكاك نقل عن طريق شراح الأورجانون وخلال كتابات جالينوس على الخصوص .

ويذكر أيضاً عن جالينوس أنه نقد الشكاك[٣] . كما يقول الشهرزورى « إنه اشتغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب[٤] » فهل معنى هذا أنه نقل أيضاً الجانب الانشائى من آراء الشكاك إلى العالم الاسلامى ، وخاصة أن هذا الأخير كان تجريبياً ؟ يحتمل هذا كثيراً .

أما عن منطق الشراح اليونان متقدميهم ومتأخريهم فقد وصل إلى العالم الاسلامى . عرف المسلمون ثيوفرسطس وأوديموس وعرفوا القضايا والأقيسة الشرطية وكانا أول من أشار اليها . أما عن الشراح المتأخرين فوصلت إلى المسلمين أبحاثهم وفيها أثر كبير للأفلاطونية الحديثة .

أما عن شروح اللاتين للمنطق الأرسطاليسى فلا يذكر مؤرخو الفلسفة الاسلامية شيئا عن ترجمتها للغة العربية ، غير أننى أستطيع أن أجزم بأن المسلمين ترجموا بعض هذه الشروح ، وأستند فى هذا إلى مخطوطة نادرة لأسعد بن على بن عثمان البانيوى « رسالة فى المنطق[٥] » يقول المؤلف فى مقدمة كتابه إنه أراد

---

(١) البيهقى . تتمة صيوان الحكمة ص ٢٤

(٢) الشهرزورى ، نزهة الأرواح وروضة الأفراح (نسخة مصورة مكتبة الجامعة) لوحة ١٨٢ ب

(٣) Brehier : Histoire de la philos-ophie ; J T P.

(٤) الشهرزورى روضة : لوحة ١٩

(٥) البانيوى ، رسالة فى المنطق (نسخة مصورة — مكتبة جامعة فؤاد الاول نمرة ٢٢٩٦) ألف هذا الكتاب فى سنة ١١٣٤ هـ وقد أعددته للطبع وسأقوم بنشره قريبا مع دراسة مقارنة .

دراسة العلم اليونانى فى مصادره فطلب الكتب الفلسفية يونانية كانت أو لاتينية حتى وجدها ثم أخذ فى تعلم اللغتين على يد رجل رومى فى القسطنطينية حتى أتقنهما. ثم أراد بعد ذلك ترجمة الكتب الالهية والطبيعية الارسطاليسية — ولكن لما كانت هذه الكتب مستندة على القانون العقلى وهو المنطق — اضطر إلى البحث فى المنطق أولا — ثم أراد ترجمته وترجم بالفعل إيساغوجى « ليورفوريوس الصورى » وقاتغوريا » وأكثر « بارى أرمنياس »

ولكنه رأى أن يشرح قبل القيام بترجمة الأورجانون — ما صعب فهمه من هذه الكتب وأن يترك شرح الكتب السهلة منها . وأن يختصر مافصل المؤلف من تلك الكتب السهلة .

ويذكر فى فقرة أخرى أن كتابه هذا سيشتمل على خلاصة آراء حكماء اليونان المتأخرين ثم على خلاصة آراء اللاتين — وأنه سيضمن كتابه على الخصوص الشرح الانور للحكيم الكامل يوانس فوتنيوس . ويقتبس المؤلف كثيرا من شرح « توما اقوناس » ، أى توما الاكوينى ، ويعرض كثيراً من أقواله .

ولهذا الكتاب عندى قيمة كبيرة — أولا : لأنه يثبت معرفة الإسلاميين لبعض الكتب اللاتينية وترجمتها — ثانيا : تزداد هذه القيمة فى أن مؤلف الكتاب نفسه استند فى تأليفه إلى الكتب اليونانية واللاتينية مباشرة — ثالثا — أنه يحاول فى كتابه أن يبين ما أضيف إلى الأبحاث الارسطاليسية من عناصر غير ارسطاليسية (١) .

وأخيراً يمكننا أن نقول إن المنطق الأرسطاليسى دخل إلى العالم الإسلامى منذ زمن مبكر ، ثم توالت تراجمه وتكررت . ووصل بجانبه وممتزجا به أحياناً أبحاث أخرى غير ارسطاليسية أضافها الشراح اليونانيون من بعده من مصادر متعددة . ثم انتقل إلى العالم الإسلامى فى وقت متأخر جدا التراث المنطقى اللاتينى ووقف مفكرو الإسلام أمام التراث الارسطاليسى مواقف متعارضة : أما

---

(١) البانيوى : نفس المصدر — لوحة ١٣

الهلينيون الإسلاميون — فانقسموا أمامه قسمين . القسم الأول : فلاسفة الإسلام، وهم ليسوا فى الواقع إلا شراحاً للتراث اليونانى وامتدادا للشراح الاسكندريين المتأخرين ، فقبلوه كوحدة فكرية كاملة واعتبروه قانون العقل الذى لا يتزعزع وحاولوا التوفيق بين العناصر غير الارسطاليسية وبين منطق ارسطو : وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشاؤون أو الأفلاطونيون المحدثون . القسم الثانى : فريق من الاصوليين والمتكلمين والمناطقة المتأخرين مالوا إلى الرواقية ورفضوا كثيرا من عناصر منطق ارسطو وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون الرواقيون — ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد فحسب بل أضافوا أبحاثا خاصة بهم — أما المتكلمون والاصوليون الأول فلم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى على الاطلاق وحاولوا اقامة منطق جديد بالكلية فى جوهره . ووقف فقهاء أهل السنة والجماعة من المنطق الأرسطاليسى بل من المنطق اليونانى على العموم موقف العداوة التامة واصطنع بعضهم حجج الشكاك اليونانيين وأضاف إليها حججا ابتدعوها ، ولكن كان لهم بجانب موقفهم الهادم موقف آخر انشائى.

وحارب الصوفية المنطق على العموم، فهاجم السهروردى المنطق الأرسطاليسى أشد هجوم وقام بمحاولة منطقية جديدة لاختصار منطق اليونان .

هذا هو موقف مفكرى الإسلام من المنطق الارسطاليسى بل ومن المنطق اليونانى على العموم . وهو موضوع بحثنا . وسنبدأ فى الباب القادم فى عرض موقف الشراح — مشائين كانوا أو رواقيين منه . ثم نتابع فيما يلى من الأبواب موقف طوائف الإسلام — التى ذكرناها آنفا — منه ثم نبين آخر الأمر الدافع الحقيقى الذى دفع بالمسلمين إلى هذا النقد ، وأى طائفة من المسلمين يتمثل فيها هذا الدافع .

الباب الأول

المنطق الارسطاليسى بين أيدى الشراح والملخصين الإسلاميين

الفصل الأول

مسائل المنطق العامة

بحث الإسلاميون إذن المنطق الأرسطاليسى منذ وقت مبكر — ولكنهم لم يبحثوه كما تركه مؤلف الاورجانون نفسه، بل خلال أبحاث مفسرة له أحيانا، ومكملة له تارة ومعارضة له طورا، بحيث يتحتم على باحث منطق الشراح الاسلاميين أن يعود إلى التراث المنطقى الهلينى بعد أرسطو جميعه لكى يتبين مصادر هذا المنطق الإسلامى — على مافى هذه الفترة الأخيرة، من تاريخ اليونان الفكرى من غموض. فقد فقد كثير من كتب هذا العهد الأخير، وخاصة لدى المدرسة الفلسفية الحقيقية الرواقية (— التى ظهرت بعد ارسطو والتى كان لها فى ميدان المنطق، كما كان لها فى بقية فروع الفلسفة الأخرى — تفكير خاص يرى بعض المؤرخين أنه يخالف الفكر الأرسطاليسى) بحيث لانستطيع بحث فلسفة الرواقيين ومنطقهم الاعلى ضوء دراسة غير مباشرة لنصوص غيرهم أو أعدائهم من فلاسفة اليونان . وعلى العموم إننا لانستطيع أن نرد منطق الشراح الاسلاميين — إلى مصدر واحد — هو المنطق الأرسطاليسى ، بل دخلت فى هذا المنطق عناصر مشائية وضعها تلامذة أرسطو من بعده ، ودخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة وأثرت عليه الدراسات اللغوية العربية أشد تأثير. وينبغى أن نقول إننا لانستطيع مطلقا أن نرد أصول فيلسوف من الفلاسفة أو مذهب من المذاهب الفلسفية إلى مصدر فكرى واحد ، بل من المحتم أن يتأثر كل فكر إنسانى بتيارات متعددة وفكر مختلفة

وانقسم الشراح الإسلاميون أمام هذا المنطق إلى فريقين — كما قلنا — فريق مشائى و فريق رواقى . أما الفريق الاول فلم ير — اللهم الا ابن رشد وأبو البركات البغدادى فى بعض الأحيان — فى هذا التراث أى تعارض أو تناقض، بل واجهوه بالمنهج التوفيقى La Méthode syncrétiste — هذا المنهج الذى كان ميزة الإســـلاميين فى بحثهم لشتى نواحى المعرفة الانسانية — فلسفية كانت أو كلامية أو فقهية .

فاعتبر التراث المنطقى كله وحدة نادرة المثال لأرسطو فحسب . وعلى الرغم من أن الشراح المشائين الإسلاميين وصل اليهم أن بعض هذه المباحث ليست للمعلم الأول ، إلا أنهم حاولوا فى تعسف وتكلف ظاهرين — أن ينسبوها إليه ويعللوا هذه النسبة بما ذكره المتأخرون من شراح أرسطو اليونانيين من ناحية وبما شاء لهم فكرهم أن يتخيلوه من ناحية أخرى . وسنرى هذا بوضوح فى مبحث القياسات الشرطية . أما الفريق الرواقى فأخذ بآراء المدرسة الرواقية المنطقية فيما اختلفت فيه الرواقية مع الأرسطاليسية ، ولكنه لم يذكر أن هذه الآراء تعارض آراء ارسطو كما أنه لم ينسبها إلى أصحابها الأصليين . ولم يحاول أن يوفق بينها وبين الارسطاليسية نفسها. كان هناك إذن اتجاهان متعارضان فى منطق الشراح يخالف أحدهما الآخر إلى أقصى الحدود . وسنرى هذا فى المسائل العامة التى سنعرض لها الآن والتى تكوّن مقدمات المنطق كعلم .

وأولى المسائل العامة التى دخلت فى منطق الشراح الإسلاميين ولم تكن فى تراث ارسطو ، واختلف المشـــاؤون والرواقيون الإسلاميون فيها ، هى البحث فى طبيعة المنطق : هل هو جزء من الفلسفة أو هو مقدمة سابقة عليها ؟ لم يعط أرسطو فكرة صريحة عن هذه المسائل ولكن لاحظ المؤرخون أنه ليس ثمت مكان للمنطق فى تقسيمه للعلوم النظرية. ومن هنا استنتجوا أن المنطق عند ارسطو ليس جزءا من الفلسفة ولكن مقدمة فقط لها[١] . أما الرواقية فقد اعتبرت المنطق

---

(١) Hamelin : Le système d'Aristote, p. 86 - 87

جزءاً من الحكمة . فالحكمة عندها تنقسم إلى العلم الطبيعى والجدل والأخلاق، والجدل هو المنطق .

لم يقف الشراح الإسكندريون أمام هذين الاتجاهين المختلفين موقف الحيرة والشك، بل سرعان ماقاموا بالتوفيق بينهما متطابقين فى ذلك مع منهجهم التنسيقى . فاعتبروا المنطق مقدمة للفلسفة وجزءا منها فى الوقت عينه . ويصور الخوارزمى (١) (٣٨٧ هـ — ٩٧٧ م) فى كتابه مفاتيح العلوم هذا النزاع « الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهى « فيلاسوفيا » ومعناها محبة الحكمة ، فلما اعربت قيل فيلسوف ، ثم اشتقت الفلسفة منه — ومعنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح . وتنقسم قسمين أحدهما الجزء النظرى والآخر الجزء العملى .

ومنهم من جعل المنطق جزءاً ثالثا غير هذين، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظرى ومنهم من جعله آلة للفلسفة ومنهم من جعله جزءا منها وآلة لها» (٢) .

ويذكر هذا النزاع التهانوى فى صورة تقترب من الخوارزمى فيقول « إعلم أنهم اختلفوا فى أن المنطق من العلم أم لا : فمن قال إنه ليس بعلم فليس بحكمة عنده إذ الحكمة علم . ومن قال بأنه علم اختلفوا فى أنه من الحكمة أم لا . والقائلون بأنه من الحكمة يمكن الاختلاف بينهم بأنه من الحكمة النظرية جميعا أم لا . بل بعضه منها — وبعضه من العملية . إذ الموجود الذهنى قد يكون بقدرتنا واختيارنا وقد لايكون كذلك . والقائلون بأنه من الحكمة النظريه يمكن الاختلاف بينهم بأنه من أقسامها الثلاثة أم قسم آخر . فمن أخذ فى تعريفها قيد الأعيان كما فى التعريفات المذكورة لم يعده من الحكمة لأن موضوعه المعقولات الثانية التى هى من الموجودات الذهنية» (٣) . ووجه الاختلاف بين كلام التهانوى وكلام الخوارزمى أن التهانوى

---

(١) انى مدين فى معرفة هذا النص الى المرحوم الاستاذ الشيخ مصطفى باشا عبد الرازق وانظر أيضا كتابه المشهور « التمهيد » .

(٢) الخوارزمى . مفاتيح العلوم (المطبعة السلفية) ص ٧٩

(٣) التهانوى . كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٣٨

لايذكر الرأى القائل بأن المنطق مقدمة للفلسفة وجزء منها فى الوقت عينه .

ويورد صاحب كتاب جامع العلم الملقب بدستور العلماء[١] كلام التهانوى بنصه ثم يردده صاحب كشف الظنون ولكن فى أسلوب مختلف قليلا ويعرض أسعد بن على بن عثمان [٢] البانيوى فى رسالة له عن المنطق الآراء الثلاثة عرضاً مفصلا .

فاذا كان يمكننا أن نستنتج من هذا أن مؤرخى العلم فى العالم الاسلامى صوروا المشكلة تصويراً دقيقاً وعرضوا الآراء الثلاثة فانه يتحتم علينا الآن أن نذكر أثر تلك الآراء فى مدرسة الشراح الاسلاميين .

أما عن الشراح المشائين — أمثال الفارابى (٣٥٣ هـ - ٩٥٠ م) وابن سينا (٤٢٨ هـ — ١٠٨٧ م) والساوى وغيرهم فلانستطيع - وخاصة عند الأولين - أن نحدد فكرة ثابتة لهم عن طبيعة المنطق . فبينما يعتبر الفارابى المنطق جزءاً من الفلسفة فى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين فيقول « إن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون اما إلاهية واما طبيعية وإما منطقية واما رياضية أو سياسية »[٣] . ويردد الفارابى أيضاً القول بأن المنطق جزء من الفلسفة فى كتابه « تحصيل السعادة »[٤] .

ولكن الفارابى يعود فى كتاب آخر إلى القول بأن المنطق آلة للفلسفة « وأقول لما كانت الفلسفة انما تحصل بجودة التميز، وكانت جودة التميز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه . وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فنجتنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق فى ذاته وقد أشبه بالباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع . والصناعة التى بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق »[٥] .

---

(١) دستور العلماء . ج ٣ ص ٣٢٥ — ٣٣٨

(٢) البانيوى . رسالة فى المنطق لوحة ٧ — ٩

(٣) الفارابى . الجمع بين رأيى الحكيمين (طبع مطبعة السعادة بمصر) ص ح — ى .

(٤) الفارابى . تحصيل السعادة طبع حيدر آباد ص ٢٠ — ٢١

(٥) الفارابى . التنبيه على سبيل السعادة (طبع حيدر آباد) ص ٢١

فى هذا المقال إذن اتجاه إلى عد المنطق آلة للفلسفة وقوة يقتدر بها على التفكير الصائب وعلى تجنب التفكير الخاطىء ، وهذا الاتجاه يخالف الاتجاه الأول الذى كان يعتبر المنطق قسما من صميم الفلسفة .

وقد كان للفارابى من الأثر العميق فى المدرسة الاسلامية الفلسفية من بعده فى هذه الناحية الشىء الكثير ـ بحيث نرى فكرته المضطربة عن طبيعة المنطق فى كتب من جاءوا بعده . فاخوان الصفاء (ظهرت رسائل إخوان الصفاء فى النصف الثانى من القرن الرابع) يقسمون العلوم الفلسفية إلى أربعة أنواع « أولها الرياضيات والثانى المنطقيات والثالث العلوم الطبيعيات والرابع العلوم الآلهيات »[١] ويقولون فى مكان آخر « وأما العلوم الفلسفية فهى أربعة أنواع منها الرياضيات ومنها المنطقيات ومنها الطبيعيات » .

ومع عد إخوان الصفاء المنطق جزءاً من الفلسفة فانهم يفردون فصلا للمنطق عنوانه « فصل فى أن المنطق أداة الفيلسوف »[٢] جاء فيه « واعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة ، وقد قيل إنه أداة الفيلسوف ، وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات[٣] » .

أما ابن سينا فنرى فى كتاباته أيضاً اضطراباً شديدا ، فبينما يذكر فى إحدى رسائله : « العلم الذى هو آلة للانسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية واقية عن السهو والغلط فى البحث والروية . . » يذكر بعد ذلك بأن المنطق من الحكمة ويذكر فى كتاب آخر أن أقسام العلوم النظرية أربعة : « العلم الطبيعى والعلم الرياضى والعلم الآلهى والعلم الكلى »[٤] ثم يجمع ابن سينا بين الرأيين فى الشفاء فيعتبر المنطق

---

(١) إخوان الصفا . الرسائل (طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨ م) ج ١ ص ٢٣

(٢) اخوان الصفا . الرسائل ج ١ ص ٣٤٢

(٣) ابن سينا : منطق المشرقيين : ص ٨

(٤) ابن سينا . رسالة فى أقسام العلوم العقلية الرسالة التاسعة فى أقسام العلوم العقلية لابن سينا من مجموعة الرسائل (مطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٢٨ هـ) .

مقدمة للفلسفة وجزءاً منها فى الوقت عينه [١] وهذا الرأى الأخير يأخذ به الشراح المشاؤون جميعاً .

ولكن من الخطأ القول بأن الفكرة الرواقية أهملت أو أنها عرضت فحسب لدى بعض مؤرخى العلوم كرأى من الآراء . بل إن هناك كتباً منطقية عدة ألفت طبقاً للرأى الرواقى فى هذه المسألة. واستند فى هذا إلى فقرة لابن خلدون يؤرخ فيها للمنطق لدى المتأخرين . يقول « إن المتأخرين لم ينظروا فى المنطق على أنه آلة للعلوم بل اعتبروه من حيث أنه فن بذاته ، وان أول من تكلم فيه على هذا النمط هو فخر الدين الرازى (٦٠٦ هـ) ومن بعـــده ، أفضل الدين الخونجى » [٢] (توفى يوم الاربعاء خامس شهر رمضان سنة ٦٤٦) وليس لدينا مع الأسف شىء من كتب هؤلاء المفكرين المنطقية لتوضح لنا المسألة توضيحا أكثر .

ويتصل بهذه المسألة مسألة ثانية على جانب من الخطورة : وهى أن أرسطو لم يقتصر على جعل المنطق صوريا بل تعرض لمباحث مادية. فاعتبر المنطق عنده صوريا وماديا فى وقت واحد . وهذا ما يعبر عنه البانيوى بالمنطق المستعمل والمنطق المعلم. ولكن الرواقيين ارجعوا المنطق إلى صورية بحتة ، وتابع كثيرون من الأسلاميين هذا الإتجاه الأخير . وهذا ما يردده ابن خلدون فى فقرته الهامة فى مقدمته، فيقرر أن المتأخرين غيروا اصطلاح المنطق وأن من هذا التغيير « تكلمهم فى القياس من حيث انتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته » وحذفوا النظر فيه بحسب المادة — وهى الكتب الخمسة « البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة » [٣] ونرى هذا فى شروح إيسا غوجى جميعها وفى حاشية العطار على الخبيصى [٤] . بل ان الساوى يذكر مع تأثره الشديد بابن سينا فى كتابه أنه سيقتصر فقط على عرض طريق اكتساب التصور والتصديق الحقيقين وهما الحد والبرهان ، وأنه لن يبحث فى

---

(١) ابن سينا . الشفاء — (نسخة مصورة — مكتبة الجامعة المصرية م ٢٦٠٥) لوحة ٤ ب.

(٢ و٣) ابن خلدون . مقدمة .... ص ٣٤٤ .

(٤) حاشية العطار على الخبيصى (طبعة القاهرة ١٣١٨ هـ) لم يبحث الا فى التصور والتصديق .

الجدل والخطابة والشعر لأنهما لا يفيدان اليقين المحض (١).

المسألة الثالثة : ويتصل بصورية المنطق ومادته مسألة محتويات الاورجانون وأقسامه، فقد كان الاورجانون يشمل عند أرسطو المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجدل والسفسطة . ولكن شراح أرسطو اليونانيين أضافوا اليها الشعر والخطابة . ووضع المتأخرون من الشراح الأسكندريين إيسا غوجى مقدمة لهذه الكتب ، وتابعهم الشراح المشاؤون الأسلاميون . غير أن المتأخرين من المناطقة أو الشراح الرواقيين لم يأخذوا بهذا الرأى ، بل كان لهم رأى يخالف الأثنين ويتفق مع نظرتهم العامة عن المنطق — المذهب الصورى البحت — فحذفوا كما قلنا التحليلات الثانية والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وهى التى تبحث فى مادة المنطق . ويبدو الأثر الرواقى هنا واضحا تمام الوضوح .

المسألة الأخيرة العامة التى ينبغى بحثها هى تقسيم المواد المنطقية نفسها فى كتب الشراح الاسلاميين — فإن هذه الكتب تبدأ بالتقسيم المشهور للعلم الى تصور وتصديق. والطريق التى تتوصل به إلى التصور هو الحد والى التصديق هو القياس والمنطق هو هذان المبحثان . وقد نقل اللاتين هذا التقسيم عن العرب يقول : St. Thomas:

"Apud Arabes prima operatio inellectus vocatur imaginatio secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis commentatoris,, in lll de Anima; de Ver., 9. 14, a.

أى أن العملية العقلية الأولى عند العرب هى التصور بينما العملية الثانية هى التصديق ويعرف هذا تماما من كلمات الشارح على الكتاب الثالث لعلم النفس . وهذا الشارح هو ابن رشد — يقول : Albert le Grand

"Averroes, in commentario libri de Anima tangit intellectum qui est ut fides, et intellectum qui est ut formatio ,, Sum de Creat, ll, 9. 54, a. 1, 9. 2, Obj. 6.

---

(١) الساوى . بصائر النصيرية . ص ٣

H-Chenu : Revue des sciences philosophiques et théoeogiques (1938) XXVII. p. 61 — 68.

«أى أن ابن رشد فى شرحه على كتاب النفس يبحث فى العملية العقلية التى هى التصديق — والعملية العقلية التى هى التصور» .

انتقل اذن تقسيم المنطق إلى تصورات وتصديقات إلى اللاتين عن طريق مفكرى الإسلام وكان له أثر كبير فى دراستهم للمنطق . ولكن لا يعنينا هذا الآن بقدر ما تعنينا مشكلة من أدق المشاكل وهى تحديد المصدر الذى استمد منه الإسلاميون هذا التقسيم، اختلف باحثو المنطق الإسلامى فى هذه المسألة اختلافا كبيرا — ولكن لم يصل واحد منهم إلى نتيجة حاسمة . غير أن الرأى السائد هو أن فكرة التقسيم رواقية المصدر ، وأن الإسلاميين استمدوا هذا التقسيم من الرواقية [١].

وهذه الفكرة منقوضة من أساسها لسببين : أولهما أن المنطق الرواقى منطق حسى لا يعترف إلا بوجود الأشخاص ، وهذا هو الاتجاه الإسمى عند الرواقية وينكر استناد الماهيات إلى الجنس والفصل ، والحد عند الرواقية — هو تعديد الصفات الخاصة لكل موجود فقط [١] . وهذا الاتجاه يخالف جوهر نظرية التصور كما يفهمها المشاؤون الإسلاميون . هذا من ناحية — ومن ناحية أخرى ، وهذا ما يحسم البحث فى المسألة نهائيا ، اننا نجد فكرة تقسيم العلم إلى تصور وتصديق لدى أرسطو — فهو يبدأ الفصل السادس من المقالة الثالثة من كتاب النفس بقوله « ان العلم ينقسم إلى تصور وتصديق» [٢] وهذا ما يجعلنا نجزم بأن التقسيم المذكور أرسطا ليس بحت .

غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن الرواقيين أنفسهم قبلوا فكرة التقسيم إلى تصور وتصديق ، ولكنهم لم يقبلوا جوهر هذا التقسيم بل صوروه — كما قلنا — فى صورة مذهبهم الأسمى . وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة أخرى : هل عرف الشراح الإسلاميون مذهب الرواقيين فى التصور؟ أمّا عن الشراح المشائين الإسلاميين — فلا نجد خلال أبحاثهم أثرا للرواقية فى هذه الناحية . ولكن يتبين لنا خلال ابحاث

(١) Brochard : Etudes de phil. anc. et mod. p. 221

(٢) Aristote : De l'âme, (traduction Par Tricot, Paris 1936) L. I. p. 124

المتكلمين والأصوليين الذين بحثوا فى المنطق الارسطاليسى بعض العناصر الرواقية ومع أن كتب فخر الدين الرازى المنطقية لم تصل إلينا ، إلا أننا نستطيع أن نرجح — طبقا لفقرة ابن خلدون السالفة الذكر ولبعض الفقرات المنطقية الباقية لنا فى كتبه الكلامية (١) — وجود جانب كبير من الآراء الرواقية فى منطقه .

وسنبحث فى الفصلين القادمين موقف الإسلاميين من مباحث التصور والتصديق عند اليونان — ارسطو ومن بعده — وما أضاف الاسلاميون من ابحاث . ولكن ليس معنى هذا أننا سنقوم بعرض كامل مفصل للمنطق الارسطاليسى فى مدرسة الشراح ، بل سنعالج فقط نقطا غامضة فى تاريخ المنطق عند الشراح الاسلاميين .

---

(١) فخر الدين الرازى « المباحث الشرقية » (طبعة حيدر آباد) ج ١ ص ٤٩٩

الفصل الثانى

مبحث التصـــــــورات

منطق الشراح ينقسم — كما قلنا إلى قسمين : التصور والتصديق .

وبواسطة التعريف نتوصل إلى التصور وبواسطة القياس نتوصل إلى التصديق فأهم مباحث التصورات إذن هو الحد كما أن أهم مباحث التصديقات هو القياس . وسنبحث فى هذا الفصل مبحث التصورات — ومبحث التصورات يشمل أقساما ثلاثة : أولا — البحث فى الألفاظ من حيث صلتها بالمعانى ثانيا ويلى هذا، البحث فى المعنى فى ذاته . فإذا ماتكون لدينا هذان القسمان — البحث فى اللفظ والبحث فى المعنى — تكامل لنا عنصرا الحـــد . فنصل بذلك إلى القسم الثالث الجوهرى من التصورات . ونحن فى بحثنا لهذه الأقسام سنحاول على الخصوص توضيح المسائل الآتية :

أولا — العناصر التى أضافها الشراح الإسلاميون . فقد أضاف الإسلاميون بعض الأبحاث وخاصة اللغوية منها — والتى لا نجد لها شبيها لا فى منطق أرسطو ولا فى منطق الشراح اليونانيين .

ثانيا — سنعرض العناصر الرواقية المنطقية التى دخلت فى منطق الشراح الإسلاميين والتى تكوّن هى والعناصر الخاصة والأرسطاليسية منطقهم .

ثالثا — سنحاول أن نبين أثر بعض مباحث التصورات فى مباحث اللغة والأصول ولا تظهر هذه المسائل بوضوح بقدر ماتظهر فى أول أقسام التصورات وهى مباحث الألفاظ .

وسنعرض الآن لمباحث التصورات على التوالى موضحين تلك العناصر التى ذكرناها على الخصوص . وأول مباحثها كما قلنا هو مبحث الألفاظ .

مباحث الألفاظ : وجاءت صلة تلك المباحث بالمنطق على العموم وبالتصورات على الخصوص من أن التصور — كما يعرّفه المناطقة — هو إدراك المفرد والمفرد

ليس إلا لفظاً — وتحت تأثير هذا أخذ الإسلاميون يتدارسون الألفاظ دراسة واسعة لم يبحثها من قبل صاحب الأورجانون معللين هذا بأنهم لن يبحثوا فى اللفظ فى ذاته بل فى اللفظ من حيث صلته بالمعانى . هذه فكرة تسود فريق الشراح الإسلاميين جميعهم ، نجدها عند ابن سينا والغزالى كما نجدها عند المتأخرين . ولم يشذ عن ذلك سوى أبى البركات البغدادى ، فقد تنبه أبو البركات إلى أن هذه الأبحاث غريبة عن منطق أرسطو فأنكر أن يكون موضوع المنطق « الألفاظ من حيث تدل على المعانى لأن هذا هو علم اللغات »

أما صلة المنطق باللغة فهى صلة عرضية كدخول اللغة فى سائر العلوم والصناعات ويشبه هذا القول بأن الكتابة من المنطق لأن المنطق يكتب فى الكتب . ومع أن أبا البركات لا يوافق على اعتبار مباحث الألفاظ من المنطق إلا أنه يبحثها أيضا فى كتابه ويبدأ هذه الأبحاث اللفظية كما تبدأ كتب المنطق الأخرى بالبحث المشهور « دلاله الألفاظ على المعانى »[1] والبحث فى الألفاظ عند المسلمين ينظر اليه من خمسة أوجه :

أولا — من ناحية دلالة اللفظ على المعنى .
ثانيا — من ناحية قسمة اللفظ إلى عموم المعنى وخصوصه .
ثالثا — النظر فى اللفظ من حيث الأفراد والتركيب .
رابعا — النظر فى اللفظ نفسه .
خامسا — نسبة الألفاظ إلى المعانى .

اولا — دلالة الألفاظ على المعانى : هو أول ما يبدو لنا فى كتب الشراح الأسلاميين من الأبحاث اللفظية — ويضع الشراح الأسلاميون رواقيين كانوا أو مشائين متقدمين كانوا أو متأخرين — هذا التقسيم فى مقدمة أبحاثهم — ماعدا بعض المناطقة القلائل أمثال أبى الصلت الدانى فى كتابه تقويم الذهن[2] فإنه لم يبحث فى دلالة الألفاظ على

(١) أبو البركات البغدادى . المعتبر (طبع دائرة المعارف النظامية بالهند) ج ١ ص ٦

(٢) أبو الصلت الدانى . تقويم الذهن (طبعة مدريد سنة ١٩١٥) لم يذكر الدانى فى كتابه مباحث الألفاظ ومباحث الجزئى والكلى والذاتى والعرضى — ولم يتكلم فى قوانين الحد .

المعانى — ويتكون هذا البحث فى إيجاز مما يأتى : دلالة اللفظ على المعنى ينظر اليها من ثلاثة أوجه . أولا — دلالة المطابقة — وهى دلالة اللفظ على المعنى الذى وضع له كدلالة الأنسان على الحيوان الناطق ودلالة البيت على مجموع الجدار والسقف . ثانيا — دلالة التضمن وهى دلالة على جزء من أجزاء المعنى المتضمن له كدلالة الأنسان على الحيوان أو على الناطق وحده وكدلالة البيت على الجدار او السقف . ثالثا — دلالة الالتزام — وهى استتباع أمر يكون ملازما له ولكن خارجا فى الوقت عينه عن ذاته — كدلالة السقف على الجدار والمخلوق على الخالق . ويسمى السهروردى دلالة المطابقة بدلالة القصد والتضمن بالحيطة والألتزام بالتطفل.

توسع الشراح الأسلاميون وخاصة المتأخرون منهم فى هذه الأبحاث وبنوا عليها تفريعات لغوية كثيرة — ولكن ماهو المصدر — الذى استمد منه الاسلاميون هذا التقسيم ؟

إن من الثابت أن المنطق الأرسطاليسى لم يعرفه ، كما لم يعرفه منطق الشراح اليونانيين . أمامنا إذن إحتمالات ثلاثة : أولها . أن الاسلاميين ابتدعوا هم تحت تأثيرات لغوية هذا التقسيم ثانيها . انهم استمدوا هذا البحث من الرواقية خاصة وقد وصلتنا عن الرواقية فكرة « الدلالة » أو « المدلول » فمن المحتمل أن تكون فكرة الدلالة عند الاسلاميين تمت بسبب إلى بعض هذه المباحث ، وإن كنا لانستطيع أن نجزم بالمسألة إلى أى درجة من درجات اليقين . ثالثها — وهو ارجح الاحتمالات — أن المسلمين استمدوا أو عرفوا هذه الفكرة — أى فكرة الدلالات — من الرواقية مع وجود فكرة أخرى عن هذا البحث لديهم. ويثبت هذا أن بعض المناطقة يبحثون فى بيان معنى الدلالة عند المناطقة وعند النحاة واختلافه عند كل فريق منهم : فالدلالة عند المناطقة « كون الشىء بحيث يلزم من تصوره تصور شىء آخر » وتنقسم هذه الدلالة المنطقية إلى الدلالة على المعنى الحقيق (مطابقة) والدلالة على جزء المعنى (تضمن) والدلالة على لازم المعنى (التزام) . وللنحاة تعريف آخر للدلالات يخالف التعريف المنطق فيعرفون الدلالة بأنها « فهم المعنى من اللفظ

المستعمل فيه ، فإن المعنى موكان ضوعا للفظ فهو مطابقة ، وإن كان موضوعا لجزئه فهو تضمن ، وإن كان خارجا عنه فهو التزام . ومن الممتنع عند أهل العربية اتحاد هذه الدلالات فى استعمال واحد كما هو الحال عند المناطقة (١).

يتبين لنا من هذا أن المسألة بحثت من وجهتين مختلفتين وأنه كان للأسلاميين تفكير خاص فيها . ويرجح أن تكون فكرة الدلالة المنطقية دخلت إلى الشراح الأسلاميين من المنطق الرواقى .

أما القسمة الثانية من مباحث الألفاظ فهى « قسمة اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه » أى انقسامه إلى جزئى وكلى . فالجزئى ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . والكلى ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . أثر هذا البحث على متأخرى الأصوليين فى كتابتهم عن الخاص والعام . نجد هذا بوضوح لدى الآمدى (٢) وهو أصولى أرسطاليسى — كما نراه لدى ابن الحاجب (٣) وصاحب مسلم الثبوت (٤) والزركشى (٥) .

وتقسيم اللفظ إلى جزئى وكلى تقسيم أرسطاليسى بحت (٦) وقد تابع الشراح المشاؤون هذا التقسيم . وإن كان بعض الأصوليين يثيرون فيه بعض المشاكل اللغوية التى لم يبحثها أرسطو . ومن أهم هذه المشاكل — اتصال الألف واللام بالاسم المفرد هل تجعله يفيد الاستغراق والعموم ، فإذا ماقلنا الانسان خير من الحيوان والرجل خير من المرأة ، هل تعتبر هذه الأسماء لاتقتضى الاستغراق بمجردها لأنها مفردة ولكن توصلنا إلى عموميتها لوجود قرينة تثبت هذا العموم وهى تفضيل الانسانية على الحيوانية والذكورة على الأنوثة ، اتفق الأصوليون على هذا بينما يرى المناطقة

---

(١) محب الدين عبد الشكور . شرح سلم بحر العلوم (طبع دهلى بدون تاريخ) ص ٤٢

(٢) الآمدى . الأحكام فى أصول الأحكام ج ٢ ص ٩٢

(٣) ابن الحاجب . مختصر المنتهى (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ص ١٠٤

(٤) البهارى . مسلم الثبوت (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ج ١ ص ١٩٤

(٥) الزركشى . البحر المحيط (مخطوط) الجزء الاول — مبحث الخاص والعام

(٦) Hamelin : Le système D. Aristote. p. 129

أن اللفظ الكلى يقتضى الاستغراق بمجرده ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه . وعلة الاختلاف وهى مسألة على جانب من الدقة أن الأصوليين يرون أن الاسم المفرد — أى الانسان أو الرجل — لا يقتضى الاستغراق لأنه موضوع بازاء الموجودات الشخصية فهو صورة منها . فهو اذن جزئى مالم توجد صفة أو قرينة ترتفع به إلى مقام العموم . أما المناطقة فيعتبرون الانسان على أنه مثال مجرد للإنسان الجزئى أو هو مجموعة الصفات التى تطلق على الانسان فهو اذن كلى بذاته (١) .

(3) أما القسمة الثالثة للألفاظ : فهى تقسيم اللفظ من حيث الأفراد والتركيب فينقسم اللفظ إلى مفرد ومركب . فالمفرد هو مايدل جزؤه على جزء معناه ، والمركب ما لا يدل جزؤه على جزء معناه (٢) استمد الاسلاميون هذا التقسيم من أرسطو (٣) ولكنهم لم يتوقفوا عند مجرد الفكرة الارسطاليسية . بل اعتبر المتأخرون من الشراح القسمة ثلاثية لا ثنائية — مفرد ومركب ومؤلف . والفرق بين المركب والمؤلف أن المركب هو مايدل جزؤه على معنى ليس جزء معناه . ومؤلف وهو مايدل جزؤه على جزء معناه . ثم ينقسم المركب إلى المركب الاضافى كغلام زيد — والمركب التقييدى كحيوان ناطق — والمركب الاسنادى كزيد قائم — وتحت المفرد الاسم والفعل والحرف (٤) لاشك أن هذه أبحاث لغوية بحتة ، استند الاسلاميون فى بحثها إلى ما اعتقدوه من وجود صلة وثيقة بين المنطق واللغة ، وانتج لنا هذا تفكيرا منطقيا لغويا دقيقا .

(4) أما القسمة الرابعة للألفاظ : فهى للفظ فى نفسه ، وهى تتصل بالقسمة الثالثة تمام الاتصال — وقد ذكرناها آنفاً — وهى انقسام المفرد إلى اسم وفعل وحرف . وقد أهمل ابن سينا ذكر هذا التقسيم فى باب التصورات فى الشفاء ومنطق المشرقين ، وألحقه فى الكتاب الأول بمباحث العبارة ولكنه فى النجاة ألحقه

---

(١) الغزالى . معيار العلم (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ) ص ١٥

(٢) شرح سلم بحر العلوم ص ٤٣

(٣) Aristote: Herm. 16a, 17 - 16b, 21

(٤) حاشية الباجورى على السلم . ص ٣٣

بمباحث التصورات[١]. والسبب الذى دعا ابن سينا إلى بحثه فى باب القضايا أن القضية عند أرسطو لا تتكون إلا من هذه العناصر الثلاثة الإسم والفعل والحرف — أوعلى حد تعبير المناطقة — من اسم وكلمة وأداة. أما أغلب المناطقة المتأخرين فبحثوا هذا التقسيم فى باب التصورات[٢] ولكن لا يختلف بحثهم للموضوع عن بحث ابن سينا، وإن كان ابن سينا نفسه لا يتوقف عند التقسيم الأرسطاليسى بل يحاول أن يقارن مقارنة دقيقة بين هذا التقسيم وتقسيم النحاة للجملة.

أما موجز تقسيم اللفظ فى نفسه فهو أن «الإسم لفظة دالة بتواطىء مجردة عن الزمان وليس واحد من أجزائها دالا على الإنفراد[٣]» أى أن الإسم لا يدل أية دلالة على زمان من الأزمنة الثلاثة كما أن أى جزء من أجزائه لا يدل على شىء على الإطلاق، ففى قولنا «الإنسان» لا يوجد جزء من أجزائه يراد به جزء من المعنى إذا كان المقصود بهذا اللفظ تحديدنا لجملة لفظ إنسان. أما الكلمة فهى لفظ مفرد يدل بالوضع على المعنى وعلى زمان ذلك المعنى. ثم يقارن ابن سينا بين الكلمة عند المناطقة والفعل عند النحاة. ويقرر أنه ليس من المحتم أن يكون كل فعل عند النحاة كلمة عند المناطقة، لأن المضارع غير الغائب أى المتكلم والمخاطب فعل عند النحاة ولا يعتبر كلمة عند المناطقة، لأن المضارع غير الغائب مركب والمركب غير كلمة[٤].

وينقسم كل من الإسم والكلمة إلى قسمين: (١) محصل وغير محصل (٢) وإلى ما هو قائم وما هو مصرف. ويلاحظ ابن سينا أن العربية لم تعرف الأسماء والكلمات غير المحصلة أى المعدولة وأنها تعرف فقط فى اليونانية والفارسية ولذلك لانجد أمثال هذه الكلمة إلا فيما نقل عن اليونان من فلسفة وغيرها[٥].

---

(١) ابن سينا، النجاة (القاهرة ١٣٣٦) ص ١٦

(٢) شرح مطالع الأنوار ص ٣٧

(٣) ابن سينا، الشفاء (نسخة مصورة، جامعة فؤاد) لوحة ٣٨ ا.

(٤) المصدر نفسه، لوحة ٣٩ ا و ب.

(٥) ابو الصلت الدانى، تقويم الذهن ص ١٥.

ويردد هذا أيضاً أبو الصلت الدانى « أما غير المحصل من الاسم والكلمة فغير موجود فى لساننا هذا إلا مبتدعاً مولداً — ومعناه العام رفع الشىء من أمر موجود كما يقول فى السماء لا خفيفة ولا ثقيلة »[١] كما يلاحظ أيضاً أن الكلمة القائمة ليس لها نظير فى العربية . بل أن العرب يستعملون كلمات المستقبل بمعنى الحال ، فمثلا — إذا قلنا زيد يمشى — نقصد أنه يمشى فى الحال . وأحياناً يستعير العرب للزمن الحاضر الزمن الماضى فيقولون زيد صح « أى أتاه البرء فى الحال » أما المصرفة فهى ماتدل على أحد الزمانين اللذين يتوسطهما الحاضر — أى الماضى والمستقبل[٢] .

نرى من هذا أن الشراح يحاولون أن يدخلوا بتلك التقاسيم الأرسطاليسية فى صميم المسائل اللغوية — ودعا استناد هذه الأبحاث إلى اللغة اليونانية أن قام من علماء أهل السنة من نادى بأن المنطق اليونانى يستند إلى خصائص اللغة اليونانية فهو منطقها — ومن ثمت فلا حاجة للمسلمين به — لأن تراكيب العربية تخالف تراكيب اليونانية وهذا الاعتراض وجيه إلى حد كبير يدل على عمق فهم المسلمين لما بين اللغة اليونانية والمنطق اليونانى من صلة .

5 التقسيم الخامس . فى نسبة الألفاظ إلى المعانى — وهذا التقسيم أثر وتأثر بالدراسات اللغوية العربية مع أنه فى جوهره أرسطاليسى . فالألفاظ تنقسم من حيث نسبتها إلى المعانى إلى المتواطىء والمشترك والمترادف والمتزايل . وقد توسع الإسلاميون فى هذا البحث . لكن لا فى جوهره بل فى ابتداع أقسام جديدة يمكن ردها ببساطة إلى الأقسام الرئيسية التى وضعها أرسطو . هذا من ناحية — ومن ناحية أخرى إن لهذا البحث صلة كبيرة بالمباحث الأصولية . فالأصوليون كتبوا أبحاثاً طويلة فى الترادف والإشتراك ، ففريق منهم أنكر وجود الترادف فى اللغة العربية ، وأخذوا يذكرون اشتقاقات مختلفة للألفاظ المترادفة[٣] . لا يوافق

(١) أبو الصلت الدانى . تقويم الذهن ص ١٥

(٢) الشفا . لوحة ٣٩ ب — البصائر النصيرية ص ٤٦

(٣) فخر الدين الرازى . المحصول (مخطوطة لم تنشر) الباب الرابع فى أحكام الترادف والتوكيد .

فخر الدين الرازى على هذا. ويقرر أن عمل الإشتقاقيين هذا ليس إلا تعسفا لا يقبله عقل ولا نقل . ثم يأخذ فى شرح الدواعى إلى الترادف وهى أولا : تعدد الوضع وتوسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله ، وهو ما يسميه النحاة وأهل اللغة بالافتنان أو تسهيل مجال النظم والنثر ، وأنواع البديع وقد يحصل به التجنيس والتقابل والمطابقة . ثانيا : تسهيل تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند تساوى الأخرى .

أما حجج الذين أنكروا الترادف فهى حجتان :الأولى أنه يؤدى إلى الاختلاف فى الفهم ، فقد يعلم الانسان لهذا المعنى لفظا ويعلم الآخر لفظا آخر — ومع تأدية اللفظين لمعنى واحد فلا يعلم كل واحد منهما أن لفظ الآخر يدل عليه — وحينئذ يتعذر التفاهم بينهما . الحجة الثانية : أن الاسم المترادف يتضمن تعريف المعرف وهو خلاف الأصل . وأنكر الحكيم الترمذى - وهو صوفى ممتاز - الترادف فى كتاب له على جانب من الأهمية هو «الفروق ومنع الترادف» (١).

حل بعض المتكلمين المسألة حلا وسطا . فالألفاظ المترادفة هى ألفاظ يشرح بعضها بعضا ، الجلى منها يشرح الخفى — فهى ليست إلا نوعا من الحد — لأن الحد هو تبديل لفظ خفى بلفظ أوضح منه تنبيها للسائل (٢) .

وتعرض أيضا اللفظ المشترك لما تعرض له اللفظ المترادف — هل نجيزه أم لانجيزه ، هل نتوصل به إلى المقصود أم لا نتوصل ، هل كلمة قُرء مشتركة بين الحيض والطهر أم إنها لواحد منهما فقط ؟ اختلف الأصوليون فى هذا اختلافا شديدا (٣).

---

(١) هذا الكتاب مصور فى دار الكتب — ويحاول الترمذى فى هذا الكتاب أن يثبت أنه ليس فى العربية مترادفات وادى هذا الرأى إلى وجود بعض الخلاف بين الترمذى والاحناف لأنه إذا كان الأحناف يرون مثلا ان القول « الله أجل» فى مدخل الصلاة يجزى المصلى لان أجل تودى معنى أكبر فان الترمذى لا يرى هذا بل يقرر « وجود اختلاف المعنى بين اللفظين».

(٢) المحصول الرابع — الباب الرابع .

(٣) نفس المصدر ، الباب الخامس فى الاشتراك .

يمكننا أن نقرر إذن: أن مسألة المترادف والمشترك كانت على جانب كبير من الأهمية لدى علماء الأصول . ومما لا شك فيه أن الأصوليين الأرسطاليسيين أى الذين كتبوا مقدمات كلامية ، فى أول أبحاثهم تأثروا بالمنطق الأرسطاليسى . ولكن ليس معنى هذا أن هذا التقسيم كان غريبا عن المسلمين . إننا لا نستطيع أن ننكر وجود أسماء مترادفة ومشتركة ومتزايلة فى لغة من اللغات ، ولكن الأصوليين الأرسطاليسيين اكتسبوا من أرسطو استقرار التقسيم واتجاههم به اتجاها منطقيا.

إلى هنا تنتهى مباحث الألفاظ من منطق الشراح الاسلاميين. وقد تبين ماقلناه من أن الشراح الاسلاميين لم يقفوا عند حد العناصر الأرسطاليسية ، بل أضافوا أبحاثا خاصة بهم وأبحاثا أخرى رواقيـــة ، ومزجوا هذين العنصرين بالعنصر الأرسطاليسى ، ويكوّن هذا المزيج دائما منطق الشراح الاسلاميين .

مبحث المعنى فى ذاته : ويتصل بهذا البحث السابق ، مبحث المعانى ، لأن اللفظ كما قلنا لا يشتغل به المنطقى إلا من حيث صلته بالمعنى . فالمعنى من حيث هو ثابت فى نفسه هو الغاية من البحث فى اللفظ مع العلم بأن المعنى تدل عليه الألفاظ ، إذ من البديهى أننا لا نستطيع تعريف المعنى بدون اللفظ . وقد خلا هذا البحث عند الشراح الاسلاميين من الأبحاث اللغوية ، لأن طبيعته نفسها تستلزم هذا الخلو ، إذ هو بحث فى المعنى فى ذاته ودخلت فى هذا البحث ، كما هو مقرر ، عناصر غير أرسطاليسية ، وسنحدد مكان تلك العناصر فى ثنايا مناقشتنا لهذه المباحث .

نسبة المعانى إلى مداركنا : وأول ماتلقاه من تلك المباحث هو نسبة المعانى إلى مداركنا ، أو بمعنى أدق كيفية الحصول على تلك المعانى. إننا نتوصل إلى تلك المعانى عن طريقين : طريق الاحساس وطريق الاستدلال العقلى[1]. وليس هذا المبحث فى الواقع منطقيا فى ذاته ، بل هو يتصل بنظرية المعرفة ويعالجه الاسلاميون علاجا ميتافيزيقيا بحتا يتصل بأفلاطون من ناحية ، وبالأفلاطونية المحدثة من ناحية أخرى . وليس يهمنا هنا عرض تلك المباحث الميتافيزيقية وبحثها ، ولكن أحب

(١) الغزالى : المعيار ص٥٣

أن أشير إلى أنه يتصل بتقسيم الموجودات إلى محسوسة ومعقولة، تقسيم آخر يشترك فيه أيضاً المنطق والميتافيزيقا وهو تقسيم الموجودات إلى شخصية معينة، أى (الموجودات الجزئية)، وإلى أمور عامة، أى (الكليات). أما الأولى فنتوصل اليها بالاحساس، ومن أمثلتها زيد وعمرو وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذا النجم وهذا السواد وهذه الارادة، لأن التشخص والتعين يطرأ على الأعراض والجواهر ويختلف عين كل واحد من هذه الأعيان عن عين الآخر. ولكن ليس معنى تخالفها أنها لا تتشابه من وجوه، بل هى فى الواقع تتشابه، فالفرس والانسان يتشابهان فى الحيوانية، وهذه الأمور المتشابهة هى الأمور الكلية العامة. ثم قد تتشابه بعض الأفراد المتشابهة فى تلك الأمور الكلية العامة فى أمور أخرى خاصة بها كتشابه زيد وعمرو وغيرهما فى البياض أو زرقة العينين. ومن هنا انقسمت المعانى أو الصفات إلى ذاتية مقومة وإلى عرضية. والعرضى ينقسم إلى عرضى مفارق وعرضى غير مفارق، أى لازم. وقسمة هذا العرضى الى مفارق ولازم لم يذكرها أرسطو ولكن استمدها الاسلاميون من إيساغوجى. وينقسم الذاتى المقوم إلى ما لا يوجد شىء أعم منه، وهو الكلى الذى يندرج تحته كليات أخص منه، ويسمى هذا بالجنس. ويعرفونه بانه المقول فى جواب ما هو على كثيرين (مختلفين) بالحقيقة والى ما يوجد شىء أعم منه، وهو الكلى الذى يندرج تحت كلى أعم منه، ويسمى هذا النوع. ويعرفونه بانه المقول فى جواب ما هو على كثيرين (متفقين) بالحقيقة. وإلى ما يكون خاصا لافراد حقيقة واحدة ويسمى هذا بالفصل ويعرفونه بانه المقول على أفراد حقيقة واحدة.

وينقسم العرضى إلى ما يعمه وغيره، وهو العرضى العام، وإلى ما يختص به ولا يوجد لغيره وهو الخاصة.

لدينا إذن خمسة أقسام، ثلاثة ذاتية واثنان عرضيان، هى النوع والجنس والفصل والعرضى العام والخاصة، وتنقسم الأنواع والأجناس إلى عليا ووسطى وسفلى، وتعرف الأقسام الخمسة الماضية بالكليات الخمس وهى جوهر ايساغوجى،

وقد عرف الإسلاميون ايساغوجى معرفة تامة وترجم إلى العربية مرات عدة وشرحه كثيرون من الإسلاميين ، بل وصنف تحت اسم ايساغوجى متن الأبهرى المشهور (٦٦٣ هـ - ١٢٦٤ م) وهو عرض عام للمنطق لا لمقدمة فورفوريوس فحسب . وكتب عليه الإسلاميون شروحا طويلة،وهذه الشروح ميراث عظيم يحتاج إلى دراسة خاصة . ولكن الإسلاميين لم يقبلوا كليات ايساغوجى على علاتها ، بل أضافوا اليها عنصراً آخر يخالف إلى حد كبير المذهب المشائى ، أو بمعنى آخر أضاف الاسلاميون الى تلك الألفاظ الخمسة لفظاً سادساً . وهذا ما نراه لدى اخوان الصفا فإنهم أدرجوا تحت كلمة ايساغوجى « فصلا فى الألفاظ الستة »[1] ، ثلاثة منها دالات على الأعيان التى هى موصوفات وثلاثة منها دالات على المعانى التى هى الصفات » فاما الألفاظ الثلاثة الدالات على الموصوفات فهى الشخص والجنس والنوع ، والثلاثة الدالات على الصفات هى الفصل والخاصة والعرض . إننا نلاحظ أن « الشخص » هو العنصر الجديد فى هذه الألفاظ ويعرفه إخوان الصفا بانه « كل لفظة يشار بها إلى موجود مفرد عن غيره من الموجودات مدرك بإحدى الحواس » وأمثلة هذا هذا الرجل وهذه الذات وهذه الشجرة وذاك الحائط وذلك الحجر ، أو « هو كل ما يشير إلى شىء واحد بعينه » أما النوع : فيعرفونه بانه « كل لفظة يشار بها إلى كثرة يعمها صورة واحدة مثل الانسان والفرس » أوهو « لفظة تنطبق أو تعم عدة أشخاص متفق الصور » ، والجنس لديهم « هو كل لفظة يشار بهـا إلى كثرة مختلفة الصور يعمها كلها صورة واحدة كالحيوان فإنه يعم الانسان والسباع والطيور » .

والصفات ثلاثة أنواع : الفصل وهو الصفة التى إذا ما بطلت بطل وجدان الموصوف به ، والفصل ذاتى جوهرى ، والخاصة وهى صفة أو صفات إذا بطلت لم يبطل وجدان الموصوف ولكن هذه الصفات بطيئة الزوال ، والعرضى وهو صفات تعرض للشىء وتزول عنه من غير زواله ولكنها سريعة الزوال ، هذه هى

---

(١) رسائل اخوان الصفا ، ص ٢٧٨

الألفاظ الستة عند إخوان الصفا . فمن أين استمدوا فكرة «الشخص»؟ ليس لدينا من المصادر ما يوضح المسألة ، ولا نجد شبيهاً لهذه الفكرة فى التراث اليونانى الذى وصل إلينا فى العصور الحديثة . أمامنا إذن ترجيحان (أولا) أن الاسلاميين استمدوا هذه الفكرة من الرواقية لأنها تتفق مع مذهبهم الأسمى وهو المذهب الذى يقرر أن الوجود الوحيد فى الخارج هو الوجود الشخصى ، وسنبحث فى هذا المذهب بعد قليل . (ثانياً) أن هذه الفكرة لم توجد لدى الرواقية ولكن ابتدعها الاسلاميون تحت تأثير المذهب الرواقى القائل بعدم وجود خارجى إلا لهذه الأشخاص .

هل عرف المسلمون هذا المذهب الاسمى الرواقى ؟

يقول صاحب سلم بحر العلوم « مفهوم الكلى يسمى كلياً منطقياً ومعروضه يسمى كلياً طبيعياً والمجموع من العارض والمعروض يسمى كلياً عقلياً ، وكذا الكليات الخمس منها منطقى وطبيعى وعقلى ، فمفهوم الجنس جنس منطقى ومعروضه جنس طبيعى والمجموع جنس عقلى ، « أما الكلى المنطقى فليس موجوداً فى الخارج ويعترف المشاؤون بهذا ، والكلى العقلى ليس موجوداً ، وإن لم يكن المنطقى موجوداً لم يكن العقلى موجوداً أيضاً إن كان عبارة عن مجموعهما . بقى الطبيعى اختلف فيه فمذهب المحققين وفيهم الشيخ الرئيس أنه موجود فى الخارج بعين وجود الأفراد[1]» وهذا المذهب أرسطاليسى بحت أخذ به ابن سينا كما أخذ به عامة المناطقة الأرسطاليسيين ، ولكن الرواقية أنكرت من قبل وجود الكلى على الاطلاق فى الخارج ولم تعترف إلا بالجزئيات .

يقول الأستاذ Brochard « إن من المسلم به أن الرواقيين تابعوا أنتستانس فى أن الأفكار العامة أى التصورات ليست إلا أسماء ، فلا يوجد فى الواقع إلا الأفراد ، أما الكلى فلا يوجد على الاطلاق » وفى فقرة أخرى « لم يوافق الرواقيون على تقسيم الموجودات إلى أجناس وأنواع ولو أنهم لم يجهلوا هذا التقسيم

(١) سلم بحر العلوم ، ص ١٠٥ — ١٠٧

لأنهم فى تقسيمهم للموجودات ذكروا الجنس الأعلى — ولكن ليست لهذه التقاسيم أية قيمة فى المنطق . . . . وما يميز الطبيعة الخاصة لكل موجود ليس هو عنصرا مشتركا فى كل الموجودات بل هو صفة فردية ومادية .

وعلى العموم لا يوجد تشابه بين الموجودات — ولكن يوجد أفراد فقط . وفى فقرة ثالثة يقول « إن المشكلة التى تقابل الباحثين فى فلسفة أرسطو — وهى : إنه لا يوجد فى الواقع إلا العلم الكلى ، الشخصى أو المعين هو الذى يوجد فقط — عالجها الرواقيون: إنهم لم يقبلوا الشطر الأول واستبقوا الشطر الأخير[١] »

هل عرف الإسلاميون المذهب الرواقى ؟

إن غالبية المتكلمين رواقيون فى هذه النقطة . يذهبون إلى أن الماهية ليست بشىء على الإطلاق — وأن الكلى لا وجود له فى الخارج — إنما الكليات أسماء تستخدم فى التخاطب فحسب ، وإن البحث فى كتب فخر الدين الرازى ليثبت هذا تمام الاثبات[٢] .

قد أنكر فخر الدين الرازى وجود الكلى إطلاقا . ولكن أى النتائج ستنتج عن إنكار الكليات الخارجية . سينتج عن هذا انكار الحد الأرسطاليسى القائم على الكليين الجنس والفصل . وصل الإسلاميون الرواقيون إلى هذه النتيجة أيضا . فالرازى يقول « . . . . الحد مركب من الجنس والفصل عرف بطلانه فى المنطق[٣] » وأنكر السهروردى الحد الأرسطاليسى القائم على فكرة الماهية أى الجنس والفصل . وسنرى نقد السهروردى هذا بعد . وسنرى أيضا ابن تيمية يستخدم هذا المذهب الإسمى الذى ينكر وجود الكليات فى الخارج ويطبقه

---

(١) Brochard : Etudes . . . . . 221 - 223

(٢) الدكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية — وقد أفرد الدكتور عثمان أمين فى كتابه هذا — صحائف ممتازة عن الرواقية فى الاسلام — ص ٢٢٨ — ٢٤٧ كما أن لهورفيتز بحثا آخر فى الألمانية عن الرواقية الاسلام .

(٣) الرازى . المباحث المشرقية ج ١ ص ١٢ .

فى كثير من نقده الهدمى لعناصر المنطق الأرسطاليسى . يمكننا الآن أن نجزم لا بمعرفة المسلمين للمنطق الرواقى فحسب ، بل وبأخذ كثيرين منهم بهذا المنطق .

النوع والجنس فى مدرسة الأصوليين الأرسطاليسيين :

لم يقبل بعض الأصوليين الأرسطاليسيين ، فكرة النوع والجنس كما تركها أرسطو وفرفوريوس ، بل حاولوا وضع تعاريف جديدة لهذين الكليين . أو بمعنى أدق اعتبروا الجنس نوعا والنوع جنسا . يقول التهانوى « فى العضدى وحاشية المحقق التفتازانى اصطلاح الأصوليين فى الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين. فالمندرج كالانسان جنس والمندرج فيه كالحيوان نوع على عكس المنطق ، ومن هنا يقال : الاتفاق فى الحقيقة تجانس والاختلاف فيها تنوع » فالأصوليون اذن أرجعوا الاختلاف بين النوع والجنس إلى تفريق لفظى بين المعنيين — يقول التهانوى « . . . وإلى هذا اشار المحقق التفتازانى فى جامع الرموز فى كتاب البيع حيث قال : الجنس أخص من النوع عند الأصوليين » ثم يقول » وفيه فى فصل المهر يجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الأمر العام — سواء كان جنسا عند الفلاسفة أو نوعا . وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظرا إلى فحش التفاوت فى المقاصد والأحكام ، كما يطلق النوع عليهما نظرا الى إشتراكهما فى الانسانية واختلافهما فى الذكورة والأنوثة. وفيه دلالة على أن المتشرعين ينبغى ألا يلتفتوا إلى ما اصطلح الفلاسفة عليه » وفى هذه الفقرة الأخيرة يجعل الفقهاء لفظ الجنس أولا شاملا لما هو عند الفقهاء جنس أو نوع ، ثم تفرق الفقرة بينهما ثانية . ويستلخص التهانوى آخر الأمر تعريف هؤلاء الأصوليين للجنس والنوع « فالجنس هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ماهو كالإنسان مثلا — والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضى كالتركى والهندى . والمراد بالجنس ما يشتمل إنسانا على اصطلاح أولئك وبالنوع الصنف [1] » وهذان التعريفان لكل من الجنس والنوع يخالفان تعريفيهما لدى المناطقة الأرسطاليسين .

---

(١) التهانوى . كشاف ج ١ ص ٢٢٤

مبحث المقولات

ويتصل بمبحث الكليات مبحث آخر هو المقولات . فقد قلنا إن الموجودات تنتظم فى ترتيب تصاعدى يشمل الأنواع والأجناس ، فهناك أنواع وأجناس عليا ووسطى وسفلى . وحصر أرسطو فكرة الأجناس العالية فى عشرة — وهذه الأجناس العشرة هى مبحث المقولات . وعرف المسلمون المقولات معرفة تامة . وهاجمها المتكلمون منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة — وأدت هذه المهاجمة — من وجهة نظر ميتافيزيقية — أن نشأ فى العالم الإسلامى مشكلة لم يبحثها صاحب الأورجانون ولا الشراح من بعده، وهى : هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية ؟[1] انقسم الإسلاميون تجاه هذا مواقف مختلفة .

(١) فابن رشد — وهو يمثل إلى أكبر حد الإتجاه الأرسطاليسى — اعتبر المقولات من منطق أرسطو وعالجها على هذا الأساس .

(٢) أما ابن سينا فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق بل من مباحث مابعد الطبيعة، ولكنه عالجها مع ذلك فى قسم المنطق فى الشفاء وفى النجاة .

(٣) الاتجاه الثالث وهو الاتجاه الذى حاول أن يخلص المنطق من مباحث الميتافيزيقا ويعود به إلى علم قائم بذاته — أى إلى اتجاه صورى بحت — فقد حذف المقولات من المنطق (ويتمثل هذا لدى جميع المتأخرين) « سلم بحر العلوم ، السلم وشروحه ، الخبيصى » وإذا ما بحثنا فى المقولات نفسها لانجد الإسلاميين أضافوا اليها شيئاً جديدا — ولكن هناك مسألتين هامتين — وهى هل عرف الإسلاميون مقولات الرواقيين ؟ وهل عرفوا مقولات أفلوطين ؟ أما الرواقيون « فبحثوا المقولات من وجهة نظر أرسطو ولكنهم ردوها إلى أربعة : الكيفية la qualité الجوهر La Substance الإضافة la relation والوضع la manière d'etre ومن العسير معرفة تفصيلات هذا الرد .

---

(١) Hamelin ; Le Systéme d' Aristote. 97 - 207

أما أفلوطين — فإنه عرض فى الفصل السابع من التاسوعات نظريته فى المقولات . والمقولات لديه تنقسم إلى قسمين: خمسة تعتبر مقولات العالم المعقول وخمسة تعتبر مقولات العالم المحسوس — ومقولات العالم المعقول هى :

الجوهر La substance والسكون le repos والحركة le mouvement والموافقة والمخالفة L'identité et La difference

والثانية هى Lasubstance, la relation, la quantité,le mouvement, La qualité

أى الجوهر والإضافة والكيف والحركة والكم

ويرد أفلوطين المقولات الثلاثة الأخيرة إلى الإضافة — فمقولات العالم الحسى لديه هى الجوهر والإضافة »(١)

هل عرف الإسلاميون هذه المقولات وخاصة الأولى منها — وهل أخذ بعض منهم بها ؟ يقول التهانوى « اعلم أن حصر المقولات فى العشر: الجوهر والأعراض التسع ، من المشهورات فيما بينهم . وهم معترفون بأنه لاسبيل لهم إليه سوى الاستقراء المفيد للظن — ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات أربعا : الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية . والشيخ المقتول جعلها خمسة فعد الحركة مقولة برأسها. وقال: العرض إن لم يكن قارا فهو الحركة وإن كان قارا فاما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة أو الإضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ إما يكون يقتضى لذاته القسمة فهو الكم وإلا فهو الكيف »(٢)

عرف الإسلاميون إذن مذاهب فى المقولات غير المذهب الأرسطاليسى . أما المذهب الأول فاعتبر المقولات أربعة هى الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة لبقية المقولات. وليس هذا المذهب هو المذهب الرواقى ولكنه يقترب منه كثيراً . ولكنه فى الوقت عينه يقترب من مقولات العالم الحسى عند افلوطين . ولا نستطيع أن نجزم فى الحقيقة بالمصدر الذى استمد الإسلاميون منه هذا التقسيم .

(١) Dictionnaire des Sciences philosophiques, p, 249

(٢) التهانوى . كشاف ج ٢ ص ٩٨٧

(2) أما المذهب الثـــانى : فهو مذهب السهروردى . والمقولات عنده هى الحركة والعرض يتشكل بأشكال مختلفة فأحياناً يكون حركة ، وأحياناً يكون نسبة وتارة يكون كما ، وطوراً يكون كيفا . وللسهروردى فى تقسيمه هذا طرافة وابتكار .

فالإسلاميون إذن فى بحث المقولات لم يقفوا عند مجرد الفكرة الأرسطاليسية بل عرفوا أفكاراً أخرى عن المقولات، ووضعوا هم تقسيمات جديدة لها .

التعريف [مبحث التعريف]: لم تكن الأبحاث السابقة — البحث فى اللفظ والبحث فى المعنى — سوى تمهيدات لمبحث التعريف، لأن نظرية التعريف هى جوهر مبحث التصورات . وعرف الإسلاميون أهمية هذا فأفردوا له مباحث مستقلة ونظروا اليه باعتبارات متعددة . وسنعرض هنا للتعريف فى مدرسة الشراح الإسلاميين مؤخرين بحثه لدى مفكرى الإسلام الآخرين إلى الفصول التى سنبحث فيها منطق هؤلاء العلماء . ولن نعرض فى هذا المقام لجميع الأبحاث المتعلقة بالتعريف عند الشراح الإسلاميين — ولكنا سنتكلم من هذه الأبحاث على ما يأتى :

أولا — صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو .

ثانياً — أقسام التعريف .

ثالثاً — الطرق الموصلة للتعريف .

النقطة الأولى : صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو . تَرَدُّدَ مبحث التعريف بين المنطق والميتافيزيقا الأرسطاليسيين واضح تماماً من ناحيتين. الناحية الأولى إذا ما بحثنا فى الغاية من التعريف بالحد الحقيقى عند أرسطو، فإن ما يقصد من تعريف الشىء هو التوصل إلى الماهية أو الكنه بواسطة الحصول على الصفات الذاتية له — أى الجنس والفصل ، لأن التعريف بالحد الحقيقى هو الدال على ماهية الشىء . ومجرد استناد التعريف بالحد الحقيقى إلى الماهية يثبت صلة التعريف الوثيقة بالميتافيزيقا الأرسطاليسية . والشراح المشاؤون يقبلون فكرة التعريف الأرسطاليسية وترددها كتبهم. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يثبت اتصال مبحث الحد بالمباحث الميتافيزيقية والفيزيقية عند أرسطو ، ثم عند الشراح

المشائين من بعده ، استناد الحد الحقيقي على مبحث العلل. فقد عنى أرسطو بتوضيح الصلة بين الحد ومبحث العلل وتابعه الإسلاميون متابعة تامة .

صلة التعريف أو صلة المنطق على العموم بما بعد الطبيعة مسألة كان لها دور هام فى المدارس الإسلامية المختلفة . وقد رأينا ابن سينا من قبل يحاول أن يخرج من نطاق المنطق الأرسطاليسى مبحث المقولات ، لأنه من أبحاث الميتافيزيقا وسنرى المتكلمين والأصوليين لا يوافقون على التعريف الأرسطاليسى لاتصاله بالميتافيزيقا واستناده اليها . بل أنهم سينقضون كثيراً من مباحث المنطق الأرسطاليسى لتلك الفكرة بعينها .

النقطة الثانية التى سنتكلم عنها : هى أقسام التعريف عند الشراح الإسلاميين اختلف الشراح الاسلاميون فى وضع هذه الأقسام اختلافاً كبيراً . أما التقسيم الشائع بين كثيرين منهم أن التعريف ينقسم إلى التعريف بالحد الحقيقى والتعريف بالحد اللفظى والتعريف بالحد الرسمى أو الرسم وهذا التقسيم الثلاثى لم يعرفه المعلم الأول . ففكرة الرسم لم يضعها أرسطو ، ولكن وضعها جالينوس متأثراً بالرواقية .

أما أنواع التعريف عند أرسطو فتعريف يفيد ماهية الشىء ، وتعريف لا يفيد. ولكن يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد الذى يشير إليه . وعلى هذا الأساس أقيم التقسيم المشهور — التعريف بالحد الحقيقى والتعريف بالحد اللفظى (١) .

ويضيف الشراح الإسلاميون إلى هذا التقسيم الثلاثى الذى ذكرناه آنفاً تقسيما آخر هو تقسيم كل من الحد والرسم إلى تام وناقص . وهذا التقسيم لا يوجد عند أرسطو ، ومن المرجح أن يكون الإسلاميون أخذوه من شراح الاسكندرية.

وينزع أبو البركات البغدادى فى تقسيم التعريف منزعاً آخر فيقسم الأقاويل المعرفة إلى ثلاثة أقسام : الحدود والرسوم والتمثيلات .

أما التعريف بالحد فهو عنصر أرسطاليسى والتعريف بالرسم فعنصر جالينى وقد عرضناهما من قبل . يبقى إذن التعريف بالتمثيل وهو العنصر الجديد فى هذا

(١) Aristote : Derniers Analytiques, 90 B - 94 A

التقسيم. ويعرفه أبو البركات بأنه « تعريف الشيء بنظائره وأشباهه والكلى المعقول بجزئياته وأشخاصه » وينظم أبو البركات أنواع التعاريف فى نظام تصاعدى ويضع فى قمة هذا النظام الحد لأنه طريق المعرفة الذاتية ، ثم يليه الرسم لأنه طريق المعرفة العرضية ، وفى آخر هذا النظام التمثيل ، لأنه لا يفيد لا معرفة ذاتية ولا عرضية .

يقول أبو البركات « وفائدة التعريف بالتمثيل هو أنه يورد تبع الأقاويل المعرفة وهى الحدود والرسوم فيكون مفهما لمضمونها لا متمما لمفهومهما بإيناسه الذهن بما عزب عن ألفاظها وتقريبه عليه بعيد مدلولاتها وجمعا لها متفرق معانيها وهو كثير النفع فى التعاليم لتقريبه على المتعلمين ، وتخفيفه عند المعلمين ولكن لا تحتاج اليه الأذهان القوية . وأفضل الأقاويل الحدود لأنها تفيد المعرفة الذاتية التامة ، وأنقص منها الرسوم لأنها تفيد المعرفة العرضية أو مشوبة بالعرضية لأنها تتم الذاتية الناقصة بالعرضية المأخوذة من الأعراض واللواحق ، وأقل منها كثيرا التمثيلات لأنها لا تفيد معرفة عرضية ولا ذاتية وإنما هى لتسهيل الأفادة [1] » .

ويذكر بعض المتأخرين تقسيما آخر للتعريف لا نجده أيضا فى تراث أرسطو . يقول صاحب سلم بحر العلوم « معرف الشيء ما يحمل عليه تصويرا أو تفسيرا — الثانى اللفظى والأول الحقيقى . ففيه تحصيل صورة غير حاصلة ، فإن علم وجودها فهو بحسب الحقيقة وإلا فحسب الأسم » فالتعريف إذن بحسب اللفظ هو إحضار مدلول اللفظ والتعريف بحسب الحقيقة هو تصوير أمر غير حاصل بحيث يوجد هذا الأمر أو معلوله فى الخارج، والتعريف بحسب الأسم هو تحصيل صورة غير حاصلة أيضا بحيث لا يعلم وجود تلك الصورة ولا معلولها فى الخارج .

من أين استمد الأسلاميون التعريف بحسب الاسم ؟ من المرجح أن تكون الرواقية هى مأخذ الأسلاميين هنا .

(3) النقطة الثالثة التى سنتكلم عنها هى الطرق العلمية الموصلة للحد .

عرف الإسلاميون طرقا أربعة نتوصل بها إلى معرفة الحد — الطريق الأول .

---

(١) أبو البركات البغدادى . المعتبر ٤٦ — ٤٨

طريق الاستقراء وينسب إلى سقراط — الطريق الثـــانى — طريق القسمة الأفلاطونية — الطريق الثالث هو البرهان وينسبه الأسلاميون إلى بقراطيس . والطريق الرابع هو « مذهب الحـكيم » أى أرسطو نفسه (١) .

ومن المعروف أن أرسطو هاجم الطرق الثلاثة الأولى ، واعتبرها قاصرة عن الوصول إلى الحد لعدم تأديتها إلى فـكرة الماهية ، وهى الغاية من التحليل والتركيب عنده .

ومع أن أرسطو كثيرا ما يستخدم القسمة الافلاطونية فى التحليل نفسه ، إلا أنه لم يتوقف عن مهاجمة افلاطون فى نظريته مهاجمة عنيفة — هذه المهاجمة نرى صداها عند الشراح الأسلاميين . فالعبدرى يعرض الطرق الثلاثة الموصلة إلى الحد . ويذكر الزركشى أن المسلمين وقفوا أمام مسألة الطرق الموصلة للحد مواقف متعارضة — فالقائلون بتركيب الحد اعتبروا القسمة لا توصل إلى الحد لأن القسمة عملية تحليلية فحسب . وأما من منع التركيب فى الحـــد ، فأجاز التوصل اليه بالقسمة (٢) وللمتأخرين من شراح المنطق الأسلاميين رأيان فى أن التقسيم يفيد الحد أم لا يفيده .

أما الرأى الأول فهو أن التقسيم يؤدى إلى التوصل للحد لأن الغاية من التقسيم التوصل إلى اثبات إحدى الصفتين لا مجرد التردد بينهما .

الرأى الثانى أن التقسيم إن كان فى نفس الحد لا يفيده ، أما ان كان خارجا عنه — أى يستخدم كأداة له فقط على ألا يكون الجزء الجوهرى فيه — فإنه يصل بنا إلى الحـــد .

بل أن الأمر لم يقف عند حد هذا ، بل أننا نرى مفـكرا ممتازا هو إمام الحرمين يعتبر التقسيم عملية عقلية توازى الحد تماما . فإذا كنا نتوصل بالحد إلى درك الحقيقة فإننا نتوصل إلى دركها أيضا بواسطة التقسيم .

---

(١) شرح سلم بحر العلوم . ص ١١٨

(٢) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٩٣

ويحاول صاحب التعليقات على البصائر النصيرية أن يثبت امكان التوصل الى الحد بواسطة الاستقراء والقسمة والبرهان [١] .

ينتهى هنا ما أردنا توضيحه من مبحث التعريف عند الإسلاميين ولانستطيع أن نقول إن هذا المبحث كان جميعه لدى الشراح الإسلاميين أرسطاليسيا بل انقسم الإسلاميون فيه الى مشائين ورواقيين . وتخللت هذه المباحث أيضا عناصر سقراطية وأفلاطونية. استمدها الإسلاميون من الأورجانون نفسه . فقد عرض أرسطو للاستقراء السقراطى كما عرض للقسمة الأفلاطونية . ولم يأخذ الإسلاميون من المعلم الأول الجانب السالب فقط أى نقده لهذه الطرق ، ولكن أخذوا أيضا بالجانب الموجب لتلك الطرق . فأخذوا بها واعتبروها قوانين عقلية تصل بها إلى الحد ، فابتعدوا عن الفكر الأرسطاليسى ابتعادا تاما ، وهذا ما أردنا توضيحه من هذا العرض الموجز .

---

(١) البصائر النصيرية . ص ١٦٩

الفصل الثالث

مبحث التصديقات

عرضنا فى الفصل السابق مباحث التصورات — وسنعرض فى هذا الفصل مباحث التصديقات — وهى تتكون من مبحثين — مبحث القضايا ومبحث الاستدلال — والصلة بين المبحثين صلة ظاهرة لا تحتاج الى توضيح .

أما القضايا فخصص أرسطو لبحثها كتابا من كتبه المنطقية وهو العبارة . وتناول الإسلاميون هذا الكتاب بالشرح والتفصيل ولم يقفوا عند أبحاث أرسطو بل أضافوا اليها أبحاثا أخرى . وأول وأهم تلك الابحاث التى أضافها الإسلاميون — متابعين الشراح اليونانيين — هو تقسيم القضايا إلى حملية وشرطية وتقسيم الشرطية إلى متصلة ومنفصلة إن المنطق الارسطاليسى لم يعرف على الإطلاق القضايا الشرطية بنوعيها . ولكن وجدت أولا لدى ثيوفرسطس واوديموس . ثم ظهرت فى صورتها الكاملة لدى الرواقيين وعن طريق الشراح اليونانيين انتقلت إلى العالم الإسلامى ومباحث هذه القضايا — حملية كانت أو شرطية فى متناول الجميع فى الكتب الكثيرة بحيث لانجد مطلقا أى داع لاعادة شرحها ، ولكننا سنوضح فقط نقطة واحدة — هى هل عرف الإسلاميون أن أرسطو لم يضع هذه القضايا .

أما غالبية الشراح الإسلاميين فذكروا هذه القضايا كما ذكروا مباحث المنطق غير الإرسطاليسية بدون أن ينسبوها إلى أصحابها الأصليين . وذكر بعض المناطقة ومنهم ابن سينا — متأثرين بالشراح اليونانيين المتأخرين — أن لارسطو فى القضايا الشرطية نظرية مفصلة لم تصل إلى أيديهم مصادرها (١) . وتابع هذا الرأى أغلب الشراح الإسلاميين ولكن منطقيا جاء بعد ابن سينا — وهو أبو البركات البغدادى — تنبه الى أن أرسطو لم يذكر القضايا الشرطية فى كتبه . ويعلل أبو البركات إهمال

---

(١) الشفاء : لوحة ١٢٦

أرسطو لها أما لقلة فائدتها فى العلوم فلم يشأ التطويل بها وإما لأنه اعتمد على أن الاذهان التى عرفت الحمليات تنتهى منها اليها فتعرفها بما عرفته من الحمليات[١] . هذا تحليل بارع للمسألة، يصحح به أبو البركات الخطأ الذى وقع فيه شراح الاسكندرية المتأخرون . كما وقع فيه الإسلاميون من بعد. ولا يكتفى أبو البركات بهذا ، بل يذكر أن بعض المتأخرين يعتقد أن أرسطو صنف فى القضايا الشرطية كتابا خاصا لم ينقل إلى العربية. ويقرر أبو البركات أن هذا تخمين باطل لأن أرسطو لو أراد ذكرها لألحقها بمباحث العبارة ولما أتعب نفسه فى افراد كتاب خاص بها ، علاوة على أن هذه القضايا ليس فيها ما يستحق أن يكون موضوعا لكتاب خاص[٢] .

وهذه النتيجة يصل اليها صاحب شرح حكمة الإشراق فيقول «إن ارسطو أهمل فى كتبه المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التى زادها المتأخرون لأنه لا ينتفع بها فى الدنيا ولا فى الآخرة» [٣] . والغريب أن الصدر الشيرازى يخالف صاحب المتن نفسه — السهروردى فى نظرته إلى هذه القضايا — فإن السهروردى عالج هذه القضايا قبل معالجته للقضايا الحملية . ومن الواضح أن السهروردى متأثر تماماً بالرواقية . وقد أهمل ذكر القضايا الشرطية بعض المفكرين الذين تأثروا فى بعض مباحثهم المنطقية الأخرى بالرواقية ، ومن هؤلاء إخوان الصفا والخوارزمى.

القسم الثانى من التصديقات : هو مباحث الإستدلال ويشمل هذا المبحث عند الإسلاميين الطرق العقلية الآتية : القياس والاستقراء والتمثيل والقسمة الأفلاطونية

الطريق الاستدلالى الأول : هو القياس .

وهو الجزء الجوهرى الهام من منطق أرسطو ولم يقف الإسلاميون فيه عند مجرد الفكرة الأرسطاليسية — بل أضافوا اليها متابعة للشراح اليونانيين مبحثين هامين — أولهما — أنهم قسموا القياس إلى القياسات الحملية والقياسات الشرطية

---

(١) أبو البركات البغدادى : المعتبر ج ١ ص ١٥٥

(٢) أبو البركات البغدادى : المعتبر ج ١ ص ١٧٥

(٣) القطب الشيرازى : شرح حكمة الاشراق . ص ٣٠

وقسموا القياسات الشرطية الى اتصالية وانفصالية . ولم يعرف أرسطو القياسات الشرطيـــة بقسميها . ثانيهما — الشكل الرابع الذى أضافه جالينوس ولم يبحث أرسطو فيه ايضـا . ويلاحظ أن هذا الشكل لم يبحث بحثا وافيا لدى الشراح الأولين الاسلاميين ، ولـكن متأخرى المناطقة الاسلاميين أفردوا له مباحث طويلة بحيث يضاف إلى ضروبه الخمسة ثلاثه ضروب . يقول الملوى فى شرحه على السلم « وذهب بعض المتأخرين وتبعه كثيرون إلى أن ضروب الرابع المنتجه ثمانية وجعلوا الشرط فيه أحد أمرين ، ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى أو اختلافهما بالـكيف مع كلية إحداهما فالأمر الثانى يقتضى أن ينتج ثلاثة أضرب زائدة على الخمسة السابقة وإن اجتمع فى كل من تلك الثلاثة خستان فزادوا ضربا سادسا وهو جزئية سالبة صغرى وموجبة كلية كبرى على نحو :

بعض المستيقظ ليس بنائم

وكل كاتب مستيقظ

∴ بعض النائم ليس بكاتب

وضربا سابعا وهو كلية موجبة صغرى وسالبة جزئية كبرى نحو :

كل كاتب متحـــرك الأصابع

وبعض ساكن الأصابع ليس بكاتب

∴ بعض متحرك الأصابع ليس بساكن الأصابع

وضربا ثامنا وهو الصغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو .

لا شىء من المتحرك بساكن

وبعض المتنقل متحـــرك

∴ بعض الساكن ليس بمتنقل

ويذكر شارح الرسالة « المتقدمون كانوا يحصرون الضروب المنتجة فى هذا

الشكل فى الخمسة الأول وكان عندهم أن الضروب الثلاثة الأخيرة عقيمة لتحقق الاختلاف فيها أما فى الضرب السادس فلصدق نتيجة قولنا « ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس حيوان وكذبها إذا قلنا فى الكبرى وكل ناطق حيوان — وأما فى السابع فلصدق نتيجة قولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس ليس بانسان وكذبها إذا قلنا فى الكبرى وبعض الحيوان ليس بانسان — وأما فى الثامن فلصدق نتيجة قولنا — لاشىء من الانسان بفرس — وبعض الناطق إنسان . وكذبها إذا قلنا فى الكبرى — وبعض الحيوان انسان . والجواب: أن الاختلاف فى هذه الضروب إنما يتم اذا كان القياس مركبا من المقدمات البسيطة فكنا نشترط فى انتاجها أن تكون السالبة المستعملة فيها إحدى الخاصتين فلا تنتفى من تلك النقوط »[٢] .

خرج الشراح الإسلاميون المتأخرون عن شروط انتاج الشكل الرابع . فمن المعروف عن هذا الشكل أنه لايجتمع فيه « الخستان » إلا فى الضرب الخامس ، ففيه تجتمع الخستان، فتكون الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية :

بعض الحيـــوان انسان

ولا شىء من الجماد بحيوان

∴ بعض الانسان ليس بجماد

ولكن المتأخرين لم يقفوا عند هذه الضروب فقط ، بل أضافوا إليها ثلاثة أضرب ، إجتمع فى كل منها خستان لأن شرط إنتاج تلك الثلاثة اختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما ، فنتج عن هذا الضروب التى عرضناها آنفا . لا نحب أن نتوسع فى شرح هذه الضروب ، ولكن هل نستطيع أن نبين المصدر الذى استمد منه الاسلاميون هذه الضروب . إننا لا نجدها فى تراث اليونان الذى بين أيدينا . فمن أين اذن استمد الاسلاميون هذه الضروب أو بمعنى آخر هل وضعوها هم ؟

(١) شرح الملوى على السلم (المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٣١٠ هـ) ١٢٨ — ١٢٩

(٢) شرح القطب على الشمسية (طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣٢٣ هـ — ١٩٠٥ م) جـ ٢ ص ٢٩

المسألة معلقة !

بقيت أمامنا مسألتان يجب توضيحهما فى مبحث القياس أولا — هى مسألة وضع المقدمة الصغرى أولا — ثانيا — مسألة المصادرة على المطلوب .

أما عن المسألة الأولى — فإن الإسلاميين تصوروا وضع المقدمة الصغرى أولا — ثم المقدمة الكبرى . وترتيب المقدمات لم تكن له قيمة عند أرسطو، لكن المحدثين فى أوربة يخالفون هذا الترتيب ، فهم يضعون المقدمة الكبرى أولا ، غير أن بعض علماء مناهج البحث المحدثين فى اوربه يفضلون وضع المقدمة الصغرى أولا لأن « اليقين فى القياس يظهر بدرجة واضحة اذا ما وضعت المقدمة الصغرى اولا ثم الكبرى ثم النتيجة» أما سبب الوضوح إذا ماوضعنا المقدمة الصغرى أولا فهو أن الانتقال يكون من شيء خاص إلى شيء عام — ثم من هذا الشيء العام الى ماهو أعم منه . فتكون درجات الاستدلال واضحة كل الواضح . أى أن ينتقل الانسان مما هو أخص إلى ماهو متوسط بين الأخص والأعم . ثم ينتقل مما هو متوسط إلى ما هو أعم لأن المتوسط مندرج فى الأعم « ويبدو هذا فى الضرب الأول » لأن من المفهوم أن هذا هو أكثر الضروب وضوحا — فمثلا إذا قلنا :

سقراط إنسان

وكل إنسان فان

∴ سقراط فان

انتقلنا من سقراط الخاص ، إلى إنسان ، وهى أعم من هذا الخاص ومتوسط بين سقراط وفان. ثم ننتقل من انسان إلى الفانى وهى أعم من انسان فالانتقال طبيعى تماما (١) .

المسألة الثانية : مسألة المصادرة على المطلوب. وهى أن تكون النتيجة والمقدمة الكبرى شيئا واحدا ، فالقياس لا يأتى بشيء جديد على الاطلاق . . هذه المسألة

---

(١) Jevons : Principles of Science (London 1879) P. 114

AUC - LIBRARY

وضعها سكستوس امبريقوس ناقدا بها القياس الارسطاليسى وعرفها الشراح الإسلاميون .وكان لها أثر كبير فى كتابات كثيرين من المسلمين الذين نقدوا المنطق الأرسطاليسى . كما كان لها أثر كبير فى العصور الحديثة ، فرددها جون استيوارت مِل وجعلها أساس نظريته المشهورة التى نقد بها قياس أرسطو .

الطريق الإستدلالى الثانى : هو الاستقراء

الاستقراء على عكس القياس فى أنه انتقال من جزئى إلى كلى :والاستقراء فى مدرسة الشراح الإسلاميين ينقسم إلى قسمين : تام وناقص. والأول مااستقريت فيه جميع الجزئيات، والثانى مالم تستقر فيه كلها — ولذلك فهو يفيد الظن — وقد استمد الإسلاميون هذا التقسيم من أرسطو وبحثوه فى إيجاز تام كما بحثه [١]

الطريق الإستدلالى الثالث : هو التمثيل

وهو الانتقال من جزئى إلى جزئى — كما هو معروف — وقد استمدالشراح الإسلاميون أيضا فكرة التمثيل من ارسطو [٢] وبحثوه فى إيجاز شديد كما بحثه ، غير أن المتأخرين من المناطقة بحثوه تحت تأثير الدراسات الأصولية ،بشكل يخالف البحث الارسطاليسى بالكلية . وهذا ماسنبحثه فى تفصيل تام فى الباب الثانى من هذا البحث.

الطريق الرابع : القسمة الأفلاطونية

عرف الإسلاميون هذه القسمة معرفة تامة ، لا من كتب أرسطو فحسب بل ومن كتب أفلاطون أيضا . وقد لاحظنا أن إمام الحرمين يأخذ بها مخالفا فى ذلك المنطق الأرسطاليسى، ويعتبرها طريقا إلى الحقيقة واليقين ، ويبحثها الصدر الشيرازى فى تعليقاته على شرح حكمة الإشراق [٣]. ويعرض لها الفارابى فى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين [٤] ويعرض لها الزركشى ويبحثها بحثا وافيا [٥] فيتكلم عن تعريفها وأنواعها وشروط صحتها . أما تعريفها : فتكثير الواحد تقديرا . ثم يقسمها إلى

---

(١) Hamelin : Le systéme d Aristote p. 254 (٢) Ibid : p. 254

(٣) شرح حكمة الاشراق : ص ٦١

(٤) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين (مطبعة السعادة) ص — ج — د

(٥) الزركشى : البحر المحيط (مخطوط) ج ١ ص ٨١

نوعين قسمة تمييز وقسمة ثوابت . ثم يذكر أن القدماء قسموها إلى أنواع ثمانية ثم يورد شروط صحتها وهى عدم التواصل والزيادة والنقصان والتنافر .

بهذا تنتهى طرق الاستدلال عند الإسلاميين أو بمعنى أدق ننتهى من منطق الشراح الإسلاميين نفسه ، وقد رأينا فى الفصول الثلاثة التى بحثنا فيها هذا المنطق — أن هذا المنطق ليس كما يظن منطقا أرسطاليسيا بحتا — ولكن سيطر عليه اتجاهان : اتجاه رواقى واتجاه مشائى .

أما الاتجاه الأول ، فقد رأيناه يخالف المنطق الأرسطاليسى فى مميزاته العامة وخصائصه . كما رأينا أن هذه المميزات العامة تسيطر على عناصره التفصيلية وأجزائه ففى مبحث التصورات وفى مبحث التصديقات تختلف الرواقية عن الأرسطاليسية ويختلف الشراح الإسلاميون الرواقيون عن الفكر الأرسطاليسى .

أما الاتجاه الثانى ، وهو الاتجاه المشائى فقد حاول أن يجمع بين التراث المنطقى الهلينى كله فى وحدة كاملة منسقة ، فابتعد إلى حدما عن الفكر الأرسطاليسى ، بما أدخله على هذا الفكر من عناصر غير أرسطاليسية .

هذا هو تاريخ الهلينية المنطقية فى العالم الاسلامى ذكرنا البعض منه وأهملنا البعض كالبرهان وكالخطابة والشعر والجدل والسفسطة . . . ولكن أى تراث هو . إنه فى جوهره فكر هلينى يبتعد عن روح الحضارة الاسلامية كل الابتعاد على درجة من التفاوت — هذا الروح الذى يتجلى فى موقف علماء الاسلام من المنطق الأرسطاليسى ، وهو ماسنتابعه فى الأبواب القادمة .

الباب الثانى

موقف الأصوليين من المنطق الأرسطاليسى
حتى القرن الخامس

بحثنا فى الباب السابق موقف الشراح الإسلاميين مشائين ورواقيين من المنطق الأرسطاليسى ، وتبين لنا أن هؤلاء الشراح الإسلاميين كانوا امتدادا للعقل الهلينى فى العالم الإسلامى بحيث كانت الوشائج التى تربطهم بالتفكير المنطقى الإسلامى واهية تماما . وسنبحث فى هذا الباب موقف الأصوليين : علماء أصول الفقه ، وعلماء أصول الدين — المتكلمين — من المنطق الأرسطاليسى ، ثم نعرض بعد ذلك منطقهما الخاص . وهو يتكون من مبحث الحد الأصولى — وهو بمثابة مبحث الحد عند الأرسطاليسيين — ومباحث الاستدلالات الإسلامية — وهى بمثابة مباحث القياس ولواحقه عند المناطقة الأرسطاليسيين ثم نبحث فى جملة من الإنتقادات التى هاجم بها علماء أصول الدين — المتكلمون — بعض المباحث الأرسطاليسية . ثم نصل آخر الأمر إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامى الخاص إلى المنطق الأرسطاليسى . وعلى هذا الأساس قسمت مواد هذا الباب إلى الفصول الآتية :

الفصل الأول : موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسى.

الفصل الثانى : موقف علماء أصول الدين — المتكلمين — من المنطق الأرسطاليسى.

والسبب الذى يدعونا الى البحث فى موقف علماء أصول الفقه ، قبل موقف علماء أصول الدين — المتكلمين — أن المسلمين بحثوا فى المسائل العملية ، ووضع منهاج لتلك المسائل قبل أن يبدأوا البحث فى المسائل الإعتقادية النظرية ، وتلمس منهاج لها . إلا أننا سنرى أن كلتا الفرقتين استخدمت منهاجا للبحث واحدا — هذا المنهاج يكون الفصل الثالث والرابع والخامس من هذا البحث .

الفصل الثالث : منطق الأصوليين . مبحث الحد

الفصل الرابع : منطق الأصوليين . مبحث الاستدلالات

الفصل الخامس : لواحق مبحث الاستدلالات

فتلك الفصول الثلاثة تعرض للنتاج الفكرى لعلماء المسلمين — أصوليين كانوا أو متكلمين . ثم سنبحث بعد ذلك فى بعض الإنتقادات التى وجهها المتكلمون إلى الأساس الذى يقوم عليه منطق ارسطو . وتكون هذه الانتقادات الفصلين السادس والسابع .

الفصل السادس : نقد مبدأ الثالث المرفوع .

الفصل السابع : نقد مبدأ العلية .

هذا هو التراث المنطقى الأصولى . ولكن هل استمر الأصوليين على استخدام هذا المنهاج الخاص الذى وضعوه ؟ لم يكد يأتى القرن الخامس الهجرى ، حتى كان الغزالى قد دعا إلى مزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين ، واتخاذه المنهاج الوحيد للبحث العلمى ، ويكون هذا الفصل الثامن من هذا الباب .

الفصل الأول

موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسى حتى القرن الخامس

قلنا فى أول هذا الباب إن المسلمين بدأوا البحث فى المسائل العملية قبل البحث فى المسائل الإعتقادية . ونتج عن هذا أننا نستطيع أن نجد منهج البحث الإسلامى لدى علماء أصول الفقه ، قبل أن نجده لدى علماء أصول الدين. وهذا مايدعونا إلى أن نبحث موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسى ، ومدى جهودهم فى تكوين المنطق الإسلامى قبل أن نبحث موقف علماء أصول الدين — المتكلمين —

وأول مسألة ينبغى توضيحها: هى اعتبار علم الأصول بالنسبه إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة . هذه محاولة يحاول نقضها صاحب مسلم الثبوت [١] وهذا يدل دلالة واضحة على أن من الأصوليين من كان يأخذ بها . وفى الواقع إن اعتبار الأصول بالنسبة إلى الفقه، كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة، يبدو واضحاً تماما إذا ما بحثنا فى علم الأصول نفسه — علاوة على أن التعاريف الكثيرة التى وضعها الأصوليون تبين ذلك وتوضحه « فأصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من حيث أنها على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها [٢] » والغاية من النص على طرق ، أن يعم التعريف الدليل والأمارة . ويرى صاحب المعتمد أبو الحسين البصرى أن المراد بكيفية الاستدلال الشروط والمقدمات ، وترتيبها معه، ليستدل بالطرق على الفقه [٣] فالأصول إذن منهج البحث عند الفقيه أوهو منطق مسائله أو بمعنى واسع « هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ فى الاستدلال على الأحكام »

---

(١) البهارى . مسلم الثبوت (طبعة القاهرة — بدون تاريخ) ج ١ — ص — ع — ٥

(٢) الزركشى . البحر المحيط ج ١ — ص ١٩

(٣) المصدر عينه

ولـكن إذا كان الأصول منطقا فقهيـا ، فهل تأثر بالمنطق الفلسفى ؟ وقد كان هذا « قانونا عاصما لذهن الفيلسوف من الخطأ فى التفكير » لا يمكن أن نجيب على هذا السؤال بالايجاب أو السلب، إلا على ضوء دراسة تحليلية لتاريخ المنهج الأصولى . . . فى أى العصور نشأ هذا المنهج أو هذا العلم . ومن هو واضعه . . . وأى المؤثرات أثرت فيه . . . وإلى أى الاتجاهات تشعب ؟

يجمع مؤرخو «علم الأصول» على أن أول محاولة لوضع مباحث الأصول كعلم نجدها عند الشافعى[١]. وأنه لم يكن قبل هذا العهد ثمت محاولات لوضع منهج أصولى عام يحدد للفقيه الطرائق التى يجب أن يسلـكها فى استنباط الأحكام . ولم ينفرد المحدثون من باحثى المسلمين أو من المستشرقين بهذا القول وحدهم، بل إن علمـاء المسلمين الأقدمين شاركوا فيه، بحيث نرى إماماً عظيما كابن حنبل (٢٤١ هـ-٨٥٥ م) يقول « لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعى » كما يقول الجوينى — والد إمام الحرمين وشارح ممتاز من شراح الرسالة « انه لم يسبق الشافعى أحد فى تصنيف الأصول ومعرفتها » كما يقول ابن رشد « النظر فى القياس الفقهى هو شىء استنبط بعد العصر الأول[٢] » .

وتستند هذه الفكرة — فيما اعتقد إلى علل ثلاث :

أولا — إن أقدم ماوصل إلينا مكتوبا عن المنهج الأصولى هو رسالة الشافعى .

ثانيـاً — إن براعة وضع المنهج عند الشافعى وإحاطته إحاطة تكاد تكون تامة بجميع نواحى الأصول ، جعلت من العبث لدى من تلاه من المسلمين البحث عن مناهج أخرى سابقة على منهج الشافعى.

ثالثاً — عمل علماء الشافعية أنفسهم على نشر هذه الفـكرة تمجيداً لصاحب المدرسة وترويجا للمذهب ذاته . فأفردت كتب كثيرة فى تاريخه ومناقبه[٣].

---

(١) بحثنا موقف الشافعى من منطق أرسطو فى باب الأصوليين ولم نبحثه فى باب الفقهاء — وذلك لأهميته العظيمة فى نطاق الأصول مع العلم بأن للشافعى مذهبا فقهيا ممتازا .

(٢) ابن رشد . فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (طبعة القاهرة) ص ٢٤

(٣) فخر الدين الرازى . مناقب الشافعى — ص ٥٨ — ١٠٢

وفى الحقيقة إن تاريخ وضع المنهج الأصولى يذهب إلى حد أبعد من عصر الشافعى بكثير ، بحيث لا يجب أن نتلمسه فقط عند علماء الأحناف فى السنوات التى تسبق عصر الشافعى، بل فى عصر الصحابة أنفسهم ولدى الكثيرين من فقهائهم . وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التى يحتاج إليها فى استفادة الأحكام[١]. فابن عباس وضع فكره الخاص والعام، وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم[٢] بل إن فكرة القياس — وهى غاية الأصولى — لم توضع فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم وفى عصر صحابته كقياس الأشباه بالنظائر والأمثال بالأمثال فحسب — وقياس المثل هو أبسط أنواع الفكر البدائى — بل ووضع أيضا فى العصر الأول والعصر الثانى قواعد للقياس وشرائط للعلة . يقول صاحب البحر المحيط « إن الصحابة تكلموا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فى العلل[٣] » ويقول ابن خلدون عن طرق استدلال الصحابة — وهو يرى أن البحث فى هذه الطرق لم يبدأ إلا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم — « إن كثيرا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه لم تندرج فى النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت . وألحقوها بما نص عليه بشروط فى ذلك الالحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد . وصار ذلك دليلا شرعيا باجماعهم عليه . وهو القياس[٤] » وعلاوة على ذلك فإنهم توصلوا إلى مبحث الترجيحات وخاصة فى نطاق الأخبار .

لم يقف المنهج الأصولى ساكنا، بل أخذ ينمو ويضاف إليه طرق جديدة على أيدى مدرسه القياس على العموم ، وفى العراق على الخصوص . ومن الخطأ تماما أن نقول إن هذا التطور نفسه حدث تحت تأثيرات اجنبية، أهمها المنطق الأرسطاليسى. وكان قد ترجم إلى اللغة العربية ، وانتشر فى أوساط مختلفة زيادة على أن كثيرين من فقهاء العراق كانوا أعجاما ، وكان المنطق الأرسطاليسى قد ترجم منذ عهد

---

(١) ابن خلدون . مقدمة ص ٢١٨

(٢) الزركشى . البحر . . . . ج ١ ص ٥

(٣) الزركشى . البحر . . . . ج ٥ ص ٢٦

(٤) مقدمة ابن خلدون . ص ٣١٨

بعيد إلى الفارسية [١] ، أما ما خضع له المنهج الأصولى، فهو أخذه لبعض طرق المتكلمين . أو بمعنى أدق كانت هذه الطرق مشتركة بين المتكلمين والأصوليين كما يذكر إمام الحرمين والزركشى والأيجى [٢]. بل ويقرر الأيجى أن أدلة العقول الأولى أمس بالفقه منها بالكلام . كما أن مبحث الحد الأصولى ينسب إلى علماء أصول الفقه أكثر من نسبته إلى المتكلمين . ولم يكن هذا التأثر من جهة واحدة ، بل كان متبادلا. فإذا كان علماء أصول الفقه قد أخذوا من المتكلمين بعض الطرق، فقد أخذ المتكلمون من الأصوليين طرقا كثيرة . وفى إيجاز نستطيع أن نقرر أنه لا توجد طرق منفصلة لإحدى هاتين الفرقتين . بل استخدمت كل منهما نفس الطرق التى استخدمتها الأخرى .

وصل المنهج بعد ذلك إلى المدرسة الحنفية . وقد أقام الأحناف الأصول على الفروع ولم يقيموا الفروع على الأصول . فكان بجانب كل فرع أصله الفقهى الذى خرج عنه . أما إقامة الفروع على الأصول فهى المحاولة التى قام بها الشافعى .

وصل المنهج إذن إلى الشافعى وكان قد مر عليه تطورات عدة كما رأينا بلغت به حداً كبيراً من النضوج . ولا ينقص من قدر العمل الذى قام به الشافعى، وصول جوهر المنهج القياسى إليه . فقد قام الشافعى بتحليل هذا المنهج وعرضه فى صورة منظمة وأضاف إليه أبحاثا كثيرة أهمها المباحث البيانية التى لم يكن الصدر الأول فى حاجة إليها، حين كان الكلام ملكة للعرب. وتوسع فى جميع المباحث الأصولية التى عرفت من قبل وأكمل بعضها . وأقام فروع المذهب على الأصول . فللشافعى فى وضع المنهج فضل لا ينكر . يقول الرازى « كان الناس قبل الشافعى يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون . ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة وفى كيفية معارضتها وترجيحها — فاستنبط الشافعى علم أصول

---

(١) ابن النديم . الفهرست « وقد كانت الفرس نقلت فى القديم شيئا من الكتب المنطق والطب واللغة الفارسية . . . . » ٢٤٣

(٢) امام الحرمين . البرهان — ج ١ — باب مدارك العقول — الزركشى . البحر المحيط ج ٥ ص ٨٠ — ١٠٢

الفقه، ووضع للخلق قانونا كليا يرجع فى معرفة مراتب أدله الشرع اليه[١]».

ويقول الاستاذ مصطفى باشا عبد الرازق «كان اتجاه المذاهب الفقهية قبل الشافعى إلى جمع المسائل وترتيبها وردها إلى أدلتها التفصيلية خصوصاً عندما تكون دلائلها نصوصا وأهل الحديث لكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضاً لذكر الدلائل من أهل الرأى . فلما جاء الشافعى بمذهبه الجديد كان قد درس المذهبين . ولاحظ ما فيهما من نقص بدا له أن يكمله . وأخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد فى طريقة الاستنباط»[٢] وهذه الطريقة طريقة فلسفية بحتة . يقول الاستاذ مصطفى باشا عبد الرازق «إن هذا الاتجاه من الشافعى هو اتجاه العقل العلمى الذى لا يعنى بالجزئيات والفروع فكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع . بل يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها . وذلك هو النظر الفلسفى»[٣] وقد دعا كل هذا إلى اعتبار الشافعى فى العالم الإسلامى وفى الدراسات الاسلامية مقابلا لأرسطو فى العالم الهلينى وفى الدراسات اليونانية. بحيث نرى ابن حنبل يعتبره فيلسوفا «الشافعى فيلسوف فى أربعة أشياء — فى اللغة واختلاف الناس والمعانى والفقه»[٤] ويمكننا أن نقول إنه إذا كان قد وجدت قبل أرسطو مناهج منطقية كالاستقراء السقراطى أو القسمة الأفلاطونية كان لها أثر بالغ فى تكوين «الاورجانون» فقد وجد الشافعى قبله مناهج أصولية أثرت فى تكوين «الرسالة»

ولكن هل كانت هذه المناهج الأصولية السابقة، هى كل مادخلت فى منهج الشافعى وأثرت عليه . أو بمعنى أضيق — هل لم تكن هناك عوامل أخرى غير إسلامية — كالمنطق الأرسطاليسى مثلا — أثرت على أصول الشافعى . يعاون على فكرة تأثر الشافعى بالمنطق الأرسطاليسى — فيما اعتقد ما يأتى :

---

(١) فخر الدين الرازى . مناقب الشافعى . ص ٩٨ – ١٠٢

(٢) الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية (القاهرة ١٣٦٣ — ١٩٤٤) ص ٢٣٠

(٣) المصدر عينه . ص ٢٣٠

(٤) المصدر عينه . ص ٢٣١

أولا — أن المنطق كان قد نقل إلى العالم الاسلامى قبل عصر الشافعى بكثير. ومن المحتمل أن يكون قد اطلع عليه وخاصة وأنه درس من ناحية علم الكلام كما يعترف هو بنفسه «لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابا كبيراً لفعلت. ولكن ليس الكلام من شأنى»[١]. واشتغل من ناحية أخرى بعلم النجوم. وهذان علمان نظريان لا بد لباحثهما من أن يكون عرف مناهج البحث العلمية التى كانت معروفة فى زمنه.

ثانيا — معرفة الشافعى للغة اليونانية، على مايذكر أبو عبد الله الحاكم فى كتابه مناقب الشافعى — الباب الرابع والعشرون — من أن الشافعى كان يقول حين سأله الرشيد عن علمه بالطب «أعرف ماقالت الروم مثل أرسطاطاليس ومهراريس وفرفوريوس وجالينوس وبقراط وأسدفليس بلغاتهم»[٢].

ثالثا — إذا لجأنا إلى النصوص نفسها يتبين لنا أن الشافعى يشارك أرسطو فى اعتبار القياس الأصولى وهو التمثيل عند أرسطو ظنياً[٣].

غير أن هذه الأسباب التى استخلصتها من تراجم الشافعى أومن مؤلفاته، ليست أدلة واضحة على تأثر الرسالة بالمنطق الأرسطاطاليسى. فمن غير المحتم أن تكون معرفة الشافعى للمنطق الأرسطاطاليسى، علة لتأثره به فى وضع منهجه. فقدعرف علم الكلام وحججه ومع ذلك فلم يرد عنه أنه تكلم فيه. والمتكلمون أنفسهم عرفوا منطق ارسطو ومع ذلك لم يأخذوا به[٤]. والمنهج الأصولى نفسه كان قد تكون إلى حد كبير. وكان أغلب ما أضافه إليه الشافعى عناصر بيانية ونقلية خاصة بطرق الاسناد أوعدالة الناقلين أوعلى العموم مباحث خاصة بالكتاب والسنة. وبجانب هذا كانت هناك طرق عقلية أو مدارك للعقول يلجأ إليها نظار المسلمين وفقهاؤهم. بل وحتى هذه الطرق، لم يلجأ إليها الشافعى فى رسالته. وكان أولى أن يتأثر بهامن

---

(١) السيوطى. صون ... ص ٦٦

(٢) ابن القيم. مفتاح دار السعادة ج ٢ ص ٢٣٢

(٣) الشافعى. الرسالة (طبعة القاهرة سنة ١٣١٢) ص ١٣٢

(٤) السيوطى. صون .... ص ٣٤٠ انظر الباب المقبل

أى منهج آخر . أما صوغ الشافعى للأصول فى منهج عام متصل فقد صدر فيه عن فكر خاص . أما معرفة الشافعى لليونانية — فليست برهانا واضحا على دخول المنطق الأرسطاليسى فى أصول الشافعى. وأسلوب الرسالة وطريقة البحث فيها لا يشعران بوجود أية علاقة بينها وبين أية دراسة أجنبية عن التفكير العربى واللغة العربية حقا إن فى الرسالة نظاما منطقيا لاشك فيه. يقول الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق إن من مظاهر هذا النظام « الاتجاه المنطقى إلى وضع الحدود والتعاريف أولا ثم الأخذ فى التقسيم مع التمثيل والإستشهاد لكل قسم ، وقد يعرض الشافعى لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها، وينتهى به التمحيص إلى تخير مايقتضيه منها — ومنها أسلوبه فى الحوار الجدلى المشبع بصور المنطق ومعانيه، حتى لتكاد تحسبه لمافيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف فى الاستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطقى حوارا فلسفيا على رغم اعتماده على النقل أولا وبالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة» (١) لسنا ننكر كل هذا. ولكن لم تكن هذه الحدود والتعاريف حدودا منطقية أرسطاليسية تقوم على فكرة الماهية وتقسيمها إلى أجناس وفصول . ولم يكن هذا الاسلوب الجدلى المنطقى اسلوب المنطق الأرسطاليسى القائم على صور من الأقيسة والاستدلالات الموجودة فى الاورجانون . بل بالعكس نرى أن أهم مباحث الأصول تخالف فى جوهرها مباحث الأرسطاليسيين المنطقية . بقيت المسألة الأخيرة وهى اعتبار نتائج القياس الفقهى ظنية أو احتمالية ومشابهته فى هذا للتمثيل المنطقى. وفى الواقع إن ظنية القياس تتصل بالمبدأ الفقهى العام الذى يقرر أن الأحكام الفقهية ظنية وألا مدخل لليقين فيها . ومن هنا يتبين أنه لاصلة مطلقا لفكرة ظنية التمثيل عند أرسطو بفكرة ظنية القياس عند الشافعى . بل سنرى أن الأصوليين يعتبرون قياس الأصول موصلا إلى اليقين، إذا ماطبق فى المسائل اليقينية . وسنرى أيضا أن هذا القياس شىء آخر غير التمثيل ، ويخالفه فى جوهره وفى الأساس الذى يقوم عليه .

---

(١) الاستاذ مصطفى باشا عبد الرازق تمهيد . . . ص ٢٤٥

ولم يكن موقف الشافعى من المنطق الأرسطاليسى سلبيا فحسب، فاقتصر على عدم التأثر بالمنطق الأرسطاليسى بل كانت فيه ناحية إيجابية هى مهاجمة المنطق الأرسطاليسى مهاجمة شديدة تصل به إلى حد التحريم[١]. وعلل هذا الهجوم بعلل مختلفة أهمها : استناد المنطق الأرسطاليسى إلى خصائص اللغة اليونانية واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية . فأدى تطبيق منطق الأولى على الثانية إلى كثير من التناقض. وسنعود إلى بحث قيمة هذا النقد فى بحثنا لنقد ابن تيمية لمنطق أرسطو. غير أن هذا النقد من ناحية أخرى يرجح لنا معرفة الشافعى باللغة اليونانية — وهى ما ذكرنا من قبل . وعلى العموم يمكننا أن نقول إن الشافعى لم يصدر فى هجومه على المنطق الأرسطاليسى عن اتجاه خاص ومزاج فردى ولكن عن الإسلام ذاته — هذا الإسلام الذى لم يكن يمثله ويتطابق معه أشد تطابق لا المتكلمون ولا الفلاسفة ولا الصوفية « وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء وعلى رأس كل هؤلاء الشافعى »

استمرت رسالة الشافعى سنوات طويلة تسيطر على المناهج الأصولية فى العالم الإسلامى . ولم يبدأ التحقيق والتمحيص فيها إلا بعد أكثر من قرن، حين بدأ الامام محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفى (٣٣٠ هـ — ٩٣٢ م) يضع شرحه عليها . وقد حفظ لنا التاريخ اسماء تسعة من شراح الرسالة[٢] — ولكن لم يصل إلينا مع الأسف شىء من شروحهم حتى يمكننا أن نحكم على مدى تأثرها بأى أثر خارجى ، وقيمة معاونتها فى تطور المنهج الأصولى . إلا أنه من المقرر أن ما ألف من هذه الشروح قبل نهاية القرن الخامس لم يتأثر بالمنطق الأرسطاليسى. ومع ذلك فليس لهذه الشروح من أهمية فى تاريخ علم الأصول، بالرغم من أن كثيرا من كتب الأصول المتأخرة احتفظت بأسماء كثيرين من أصحاب الشروح وببعض آرائهم . أما هؤلاء الشراح فهم الصيرفى المذكور آنفا، وحسان بن محمد القرشى الأموى أبو الوليد النيسابورى (٣٤٩ هـ — ٩٦٠ م) ومحمد بن على بن اسماعيل القفال الكبير الشاشى

---

(١) السيوطى . صون . . . . ص ٥

(٢) استندنا فى هذا الى البحر المحيط للزركشى (مخطوط) وطبقات الشافعية للسبكى فى مواضع مختلفة.

(٣٦٥ هـ — ٩٧٥ م) والحافظ أبو بكر الجوزقى محمد بن عبد الله بن محمد النيسابورى الشيبانى (٣٨٨ هـ — ٩٩٨ — ٩٩٩ م) وخمسة آخرون هم أبو زيد الجزولى ويوسف ابن عمر وجمال الدين الفقهسى وابن الفاكهانى وأبو قاسم عيسى بن ناجى، وليس لهؤلاء الشراح الخمسة تراجم.

أما التطور الحقيقى فى علم أصول الفقه — فقد حدث تحت تأثير حركة فكرية جديدة هى بدء المتكلمين فى التصنيف فيه[١]. وعلى هذا الأساس يمكننا تقسيم علماء الأصول إلى قسمين: الأصوليين الفقهاء والأصوليين المتكلمين. أما الأول فقد امتزجت فى كتاباتهم الأصول بالفقه وكثر تفريع المسائل الجزئية وذكر الأمثلة والشواهد — وبُنيت المسائل الكلية العامة على النكت الفقهية — ويمثل هذا القسم فقهاء الحنفية، ومن أئمتهم المتقدمين الدبوسى (٤٣٠ هـ) وقد كتب فى القياس بأوسع ممن كان قبله وتمم مباحثه وشرائطه — وكان له أكبر الأثر فى المعاونة على إكمال المنهج الفقهى[٢] — وكتابه هو تأسيس النظر. ثم كتب البزدوى كتابا مطولا — كشف الأسرار — ثم جمع ابن الساعاتى[٣] (٦١٤ هـ) بين طريقة المتكلمين والفقهاء مستندا إلى كتابى الأحكام للآمدى وكشف الأسرار للبزدوى فى كتاب سماه «بدائع النظام»، ثم كتب الإمام الشاطبى (٧٩٠ هـ) كتاب الموافقات. وسار أيضا على هذا النهج شهاب الدين القرافى (٦٨٤ هـ) وله كتاب الذخيرة، وكتاب أنوار البروق فى نواء الفروق، ثم كتب السبكى كتابه المشهور «جمع الجوامع» وقد اقتصر ابن السبكى فى هذا الكتاب على ذكر مسائل الأصول مجردة من الأدلة والشواهد، وقد شُرح هذا الكتاب شروحا عدة كان أهمها شرح المحلى[٤] (٧٦١ هـ ٨٦٤ م) وشرح الزركشى (٧٩٤ هـ). وهذه الكتب كلها بين أيدينا وقد خلت من أى تأثر بالمنطق الأرسطاليسى.

---

(١) ابن خلدون. مقدمة. ص ٣١٩

(٢) المصدر عينه. ص: ٣١٩

(٣) مظفر الدين احمد بن على المعروف بالساعاتى.

(٤) جلال الدين بن احمد المحلى الشافعى المولود بمصر.

أما القسم الثانى وهم المتكلمون أشاعرةً كانوا أو معتزلة [١]. وهنا نرى محاولة عقلية بحتة تقوم على تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية وتستند فى هذا إلى الاستدلال العقلى والبرهنة النظرية [٢]. فاستخدمت طرق البحث الكلامية أو مدارك العقول التى عرفت قبل الشافعى فى المدرسة الأصولية الكلامية. ووضعت تلك الطرق وخاصة طريق القياس فى صورة عقلية مجردة. ودخلت أبحاث كلامية كثيرة لما كان علم الكلام معتبرا واحدا من مصادر هذا العلم الثلاثة، لا لدى المتكلمين وحدهم بل ولدى الفقهاء حتى الظاهرية منهم [٣]. أما عن المعتزلة فكما أنه لم تصل الينا كتبهم فى علم الكلام، لم تصل الينا كتبهم فى علم الأصول، وخاصة كتاب العهد للقاضى عبد الجبار (٤١٥ هـ) وشرحه المعتمد لأبى الحسين البصرى (٤٣٦ هـ) ومع ذلك يمكننا أن نستخلص جوهر الأصول المعتزلية وعلى الخصوص لدى أبى هاشم الجبائى مفكر المعتزلة العظيم — من كتب المتأخرين من أهل السنة — وسيكون هذا محل دراسة أخرى خاصة. ودراسة هذه النصوص يشعر تماما بأنها لم توضع على طريقة الأرسطاليسين، بل على طريقة الجدليين من نظار المسلمين.

أما الأشاعرة فقد احترزوا أيضا بأصولهم عن منطق أرسطو، ونجد هذا واضحا لدى عدو ممتاز للتراث اليونانى — أبى بكر الباقلانى — وهى شخصية ضخمة لم تبحث بعد — ولم يصل الينا إنتاجها الأصولى إلا خلال كتب المتأخرين أيضا.

ولكن مالبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخرى على يد إمام الحرمين (٤٧٨هـ) وقد كان المظنون أن امام الحرمين سار على منهج المدرسة الكلامية الأصولية الأولى — إلا أنه تسنى لى بحث مخطوطة نادرة لكتاب البرهان، فتبين لى أنه وإن

---

(١) لم نذكر الشيعة، وان كانت لهم أصول خاصة وسبب اغفالنا لهم أنهم لم يتكلموا فى القياس وهو أساس بحثنا هنا.

(٢) الغزالى. المستصفى (طبعة القاهرة ١٣٢٢) ج ١ ص ١

(٣) ابن حزم (على بن احمد) (١٤٥٦ هـ — ١٠٦٤ م) الاحكام فى أصول الاحكام (طبعة الاستاذ الشيخ احمد شاكر — القاهرة سنة ١٩٤٥هـ) المجلد الأول — الكتاب الأول جميعه.

كان امام الحرمين خالف المنطق الأرسطاليسى فى نقاط كثيرة، إلا انه تأثر به إلى حد كبير . بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه . فكما أنه خالف متكلمى أهل السنة فى القول فى القول بالواسطة أولا [١] ، ثم وافق أبا هاشم الجبائى فى أقوال له كثيرة [٢] يقول ابن تيمية عنه « واستمد من كلام أبى هاشم الجبائى على مختارات له، ولقد خرج على طريقة القاضى وذويه فى مواضع إلى طريقة المعتزلة » [٣] ثم انكاره علم الله بالجزئيات [٤]. فكما أنه خالف الجمهور فى كل هذا ، نراه يخالفهم أيضا فى محاولته مزج المنطق الأرسطاليسى بالأصول . ويمهد الطريق بذلك لتلميذه أبى حامد الغزالى ، مما أدى إلى مهاجمة المسلمين لهذا الأخير مهاجمة عنيفة قاسية .

ويعتبر الغزالى المازج الحقيقى للمنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين. لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة ، بل لتلك المقدمة المنطقية التى وضعها فى أول كتابه المستصفى، والتى ذكر فيها أن من لايحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعا . وعلى هذا الأساس ، اعتبر منطق أرسطو شرطا من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين، ووجهت إلى الغزالى بسبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين .

ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الأرسطاليسى ويفردون فى أول كتبهم فصلا خاصا لما أسموه « المقدمات الكلامية » [٥] أو « المقدمات الدخيلة » يلخصون فيها منطق أرسطو أو بمعنى أدق منطق الشراح الأسلاميين مشائيا تارة ورواقيا طورا. وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليونانى هذا — مباحث الألفاظ — أما مبحث القياس فقد استمر حتى بين أيدى الأصوليين المتأخرين بمنأى إلى أكبر حد عن هذا المنطق اليونانى أرسطاليسيا كان أو رواقيا.

---

(١) أمام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج ١ فصل عن حد العلم وحقيقته

(٢) ابن تيمية . السبعينية ص ١٠٧

(٣) امام الحرمين . البرهان — نفس الصفحات السالفة

(٤) سميت بالكلامية لأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءا من علم الكلام (مسلم الثبوت ج ١ ص ١٠)

ولن نعرض فى هذه الفصول لتلك المقدمات الكلامية . فقد سبق أن عرضنا لجميع أنواع المنطق اليونانى بين أيدى شراحه الإسلاميين . وتلك المقدمات ليست إلا صورة من هذه الشروح الجمة التى كتبها الإسلاميون والتى حللت عناصرها فى الباب السابق . ولكن سنعرض لهذا المنهج الأصولى الكلامى — لأن المتكلمين يتشاركون فيه ، كما سنرى بعد — كما عرف قبل القرن الخامس . ولن أخوض فى الأبحاث اللغوية لخروجها عن نطاق هذا البحث ، مع ملاحظة أن المباحث الأصولية اللغوية ليست من نوع علوم اللغة أو النحو العادية . فقد دقق الأصوليون نظرهم فى فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها اللغويون أو النحاة . إن كلام العرب متسع وطرق البحث فيه متشعبة . فكتب اللغة تضبط الألفاظ والمعانى الظاهرة دون المعانى الدقيقة التى يتوصل إليها الأصولى باستقراء يزيد على استقراء اللغوى . فهناك إذن دقائق لا يتعرض لها اللغوى ولا تقتضيها صناعة النحو . ولكن يتوصل إليها الأصوليون باستقراء خاص وأدله خاصة (١) .

هذا هو تاريخ المنهج الأصولى — استطعنا أن نتبين من خلاله موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسى ، وتكون هذا المنهج منذ العصر الأول واستمر الأصوليون يكملون فيه ويضيفون إلى عناصره جدة فى التفكير ، حتى وصل إلى أيدى الشافعى . فأقامه علما متفق الأجزاء متناسق الأطراف . وفى كل هذا لم يتأثر على الأطلاق بمناهج البحث اليونانية — ثم انقسم إلى قسمين بعد الشافعى : علم الأصول الفقهى وعلم الأصول الكلامى . وفى كلا القسمين لم يتأثر أيضا بمنطق أرسطو — حتى أتى القرن الخامس فمزج المسلمون المنطق الأرسطاليسى بالأصول ، وبهذا انتهى أو كاد أن ينتهى تفكير المسلمين المبدع فى المنطق .

هذا هو موقف علماء أصول الفقه — فقهاء كانوا أو متكلمين . فما هو موقف علماء أصول الدين المتكلمين من المنطق الأرسطاليسى ؟ هذا ما سنبحثه فى الفصل القادم .

---

(١) الزركشى . البحر المحيط . ج ١ ص ٩

الفصل الثانى

موقف علماء أصول الدين — المتكلمين — من المنطق الأرسطاليسى حتى القرن الخامس

بحثنا فى الفصل السابق موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسى حتى القرن الخامس. ووصلنا إلى أن هؤلاء العلماء لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى. وسنحاول فى هذا الفصل أن نبحث موقف علماء أصول الدين من هذا المنطق. وأول مانراه حول هذا الموقف فكرة شائعة لدى مؤرخى الفكر الاسلامى وخاصة المستشرقين : وهى أن المتكلمين الأول كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو فى جدلهم اللاهوتى — ومع أن هذه الفكرة فاسدة تمام الفساد — فإنها سادت حتى الآن . وربما عاون على تدعيمها الحجج الآتية : —

أولا — أن المعتزلة بدأوا حجاجهم الدينى مع النصارى فى وقت مبكر . وكان قد حل مكان المسيحية الأولى الساذجة، مسيحية أخرى مركبه على أساس المنطق اليونانى — أو بمعنى آخر كان النصارى يتسلحون فى جدلهم الدينى — كما قلت فى المقدمة — بالمنطق الأرسطاليسى حتى آخر الأشكال الوجودية . ولم يكن مما يقنع هؤلاء النصارى فى جدلهم البراهين الشعرية أو الاحتجاجات الخطابية — وهم يتكلمون فى اتحاد اللاهوت والناسوت فى المسيح وتوحد الأقانيم وتعددها .فكان من المعقول إذن أن لايبدأ المسلمون هذا النقاش، وهم خلو من معرفة منطق ارسطو وخاصة أن يوحنا الدمشقى كان يعتبر الإسلام فى كتاباته التى يناقش فيها المسلمين — كأنه عقيدة نظرية فلسفية .(١)

ثانيا — عدم وصول كتب المعتزلة إلى أيدى الباحثين حتى يمكن الحكم القاطع على منهاج البحث لديهم. وكل ماوصل إلينا شذرات مقتضبة فى غالب الأحايين عن مذاهبهم ، أما مناهج البحث لديهم فلم يذكر عنها شىء مطلقاً .

---

(١) Encg. Brit. art John of Damascus

ثالثا — وجود كتب متأخرى المتكلمين — أى الذين عاشوا بعد القرن الخامس الهجرى — أدى إلى القول بأن كتب متقدمى المتكلمين — أى الذين عاشوا قبل هذا القرن — كانت على مثالها . وكتب المتأخرين هذه مؤلفة فى معظمها على طريقة المنطق الأرسطاليسى . وقد وصلتنا هذه الكتب، بينما كتب متكلمى العهد الأول إما مفقودة وإما لم تنشر بعد . ودعا هذا إلى القول بأن علم الكلام تأثر فى جميع عصوره بمنطق أرسطو .

وفى الواقع إن المنطق الأرسطاليسى قوبل فى المدرسة الكلامية الأولى حتى القرن الخامس أسوأ مقابلة . فهاجمته جميع الفرق الكلامية ، معتزلة أو أشعرية أو شيعة أو كرامية . يقول ابن تيمية « ما زال نظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقهم بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبون فسادها . وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالى »(١) ويقول فى فقرة أخرى « ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه يعيبونه ويذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله فى موازينهم العقلية والشرعية »(٢) . وهذا ما يردده ابن القيم أيضا (٣) . ومما يثبت هذا إثباتا واضحا :

أولا — اختلاف نظرة المتكلمين والمشائين فى مبحث الحد ونقد الأولين لمبحث الحد الارسطاليسى(٤) .

ثانيا — رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسطاليسى . ويذكر لنا ابن خلدون (٧٨٥ هـ ١٤٠٦ م) . « أن المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد »(٥) ووصلت إلينا مقتطفات من كتاب الآراء والديانات لابن النوبختى الشيعى وفيها نقد للشكل الأول .(٦)

---

(١) السيوطى . صون . . . . ٣٢٤ (٢) نفس المصدر ٣٣٣

(٣) ابن القيم . مفتاح دار السعادة ج ١ ص ١٦٧

(٤) السهرورى . حكمة الاشراق . ص ٥٨ . السيوطى . صون ٢٠٨

(٥) ابن خلدون . مقدمة . . . . ص ٣٢٦

(٦) السيوطى . صون . . . . ص ٣٢٥ — ٣٢٦

ثالثا — أظهر لنا النقد التحليلى لنصوص كثيرين من المتكلمين أن الباقلانى [١] (١١ صفر سنة ٤٠٣) وإمام الحرمين [٢]، وكثيرين من المعتزلة خرجوا فى أبحاثهم عن منطق أرسطو. وصرح أبو سليمان السجستانى بهذا النقد وسيأتى هذا بعد.

رابعا — الكتب الكثيرة التى ألفت فى نقد المنطق الأرسطاليسى ككتاب الدقائق لأبى بكر بن الطيب والآراء والديانات لابن النوبختى وتشير نصوص كثيرة إلى أن أباعلى الجبائى وأباهاشم والقاضى عبد الجبار كتبوا فى نقد المنطق الأرسطاليسى [٣]. ونقد أبو العباس الناشىء المعتزلى المنطق الأرسطاليسى كما ورد فى مناقشة السيرافى (٣٦٨هـ-٩٧٨م) لأبى بشر متى بن يونس (٣٢٨هـ-٩٣٩م) « وهذا الناشىء أبو العباس قد نقد عليكم وتتبع طريقكم وبيّن خطأكم وأبرز ضعفكم ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحـــدة مما قال وما زدتم على قولكم لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم عن وهم [٤] » ويذكر عن ابن حزم أنه نقد منطق أرسطو يقول صاعد « وألف كتابا أسماه التقريب لحدود المنطق، بسط فيه القول على تبيين المعارف واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية وخالف أرسطاليس واضع هذا العلم فى بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض فى كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط [٥] »

ويمكن تفسير هذا الموقف فى دائرة منطق أرسطو بموقف المتكلمين العام تجاه علوم الأوائل، بحيث نرى مؤرخا معتزليا كابن المرتضى (٨٤٠هـ-١٤٢٧م) يقول عن أبى الحسن البصرى « كان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين أحدهما أنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وعلوم الأوائل [٦] » ويردد إبن المرتضى فى فقرات عدة كراهية المعتزلة للفلسفة وعلوم الأوائل.

---

(١) أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلانى

(٢) ولد إمام الحرمين عبد الله بن عبد الملك الجوينى فى ثامن عشر المحرم سنة ٤١٩ وتوفى ليلة الأربعاء ٢٥ ربيع الآخر سنة ٤٧٨

(٣) السيوطى . صون . . ص ٢٠٧ ابن القيم . مفتاح . . . ج ١ ص ١٦٧

(٤) أبو حيان التوحيدى . المقابسات . ص ٥٥٥ — ياقوت : إرشاد الأديب الى معرفة الأديب المعروف بمعجم البلدان (طبعة القاهرة) ج ٣ ص ١١٩

(٥) صاعد . طبقات الأمم ص ١١٨ (٦) ابن المرتضى . المنية والأمل شرح الملل والنحل ص ٩٦

ولكن إذا كان المتكلمون هاجموا المنطق الأرسطاليسى وخرجوا فى أبحاثهم عن قواعده، فلاشك وقد كانت لهم فلسفة خاصة أن يكون لهم منطق خاص يخالف منطق أرسطو، وأن يكون نقدهم قائما على أسس منطقية خاصة . فإذا كانوا قد نقدوا مبحث الحد الأرسطاليسى، فإنهم أقاموا مبحثا آخر للحد . وكذلك وضعوا أو أخذوا من الأصوليين أدلة ومدارك للعقول ، تعتبر بمثابة أبحاث القياس الأرسطاليسى ولواحقه. ويثبت أن المتكلمين استخدموا منهاجا للبحث غير المنطق الأرسطاليسى مايأتى :

ا — ان الغزالى (٥٠٥هـ-١١١١م) يهاجم هذا المنهاج الذى يخرج عن منطق أرسطو فى أخذ المتكلمين بمقدمات مشهورة تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها لا القانون العقلى وهو عنده منطق أرسطو وقضاياه — الذى يقرر أن البديهيات وحدها هى التى ينبغى تسليمها ، ولكن مجرد شهرتها وتواترها [١] (وهى مايسميها صاحب صاحب المواقف بالمقدمات الضعيفة) [٢] وما كان يراه فى عدم اهتمام المتكلمين بالبديهيات، وخروجهم فى ابحاثهم عنها « فقد يظن بالأوليات أنها ليست أولية فيشكك فيها ولا يتشكك فى الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة بمجاحدة الجليات » [٣] ولعل الغزالى يشير إلى تلك النظرية التى كانت تتردد فى أوساط المسلمين « نظرية الواسطة » والتى تنقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين أى مبدأ الثالث المرفوع . وفى فقرة أخرى إن « أكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء فى مجادلاتهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلموها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها. ولذا نرى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها وتتخبط عقولهم فى تنقيحها » [٤] ويلاحظ أن كلمة الجدليين تطلق على طائفة من المتكلمين والأصوليين لم يأخذوا بالمنطق

---

(١) الغزالى . المنقذ من الضلال . ص ٧٩ — ٨٠

(٢) الأيجى . المواقف ج ٢ ص ٤٤

(٣) الغزالى . معيار العلم ص ١٦٠

(٤) المصدر نفسه — ص ١٦٠

الأرسطاليسى . بل كانت لهم قواعد وأنظمة خاصة فى المناظرة والمجادلة . يمكننا أن نستخلص من كلام الغزالى أنه يشير إلى منهاج خاص للمتكلمين .

ب — ما يقوله إمام الحرمين « رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيبا ننقله ثم نبين فساده »[١] وهذا يثبت تماما أن للمسلمين منهاجا فى البحث العلمى مستقلا ، لأن إمام الحرمين — أخذ إلى حد ما — كما بينا فى الفصل السابق بالمنطق الأرسطاليسى.

ج — احتقار ممثلى الفكر الهلينى فى العالم الإسلامى — شراحا كانوا أو مترجمين — للمتكلمين لمخالفة هؤلاء المنطق الأرسطاليسى . يذكر القفطى (٦٤٦) أن يحيى بن عدى (٣٦٥ هـ — ٩٧٥ م) حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد فى يوم من الايام وكان فى المجلس بعض المتكلمين فطلب إليهم الوزير أن يتكلموا مع يحيى — فرفض يحيى قائلا « هم لا يفهمون قواعد عباراتى وأنا لا أفهم اصطلاحهم »[٢]

ء — اعتبار الكلام نفسه منهجا للعلوم الشرعية بمثابة المنطق منهجا للعلوم العقلية. فإن شارح المقاصد يرى أن من أهم الاسباب التى من أجلها سمى علم الكلام باسمه « أنه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات كالمنطق فى الفلسفيات »[٣]

هـ — يقرر ابن تيمية (٧٢٩ هـ) صراحة وجود قانون خاص امتاز به المتكلمون فيقول « وكان للغزالى قانون هو المنطق — أما أبو بكر بن العربى فقد وضع قانونا آخر مبنيا على طريقة أبى المعالى ومن قبله كالقاضى أبى بكر الباقلانى »[٤] ويذكر فى فقرة أخرى أن نظار المسلمين عدلوا عن طريق المناطقة فقالوا « الطريق هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود وهو ما يُسَمَّى العلم »[٥] وهذا الطريق غير طريق المناطقة بل هى أدلة خاصة . ويردد ابن تيمية هذا فى مواضع كثيرة من كتبه — كما أن ابن السبكى يردده أيضا[٦] .

---

(١) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج ١ باب مدارك العقول

(٢) القفطى (جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف) إخبار العلماء بأخبار الحكماء (طبعة ليبسك سنة ١٣٢٠) ص ٤٠

(٣) شرح المقاصد ج ١ ص ٥

(٤) ابن تيمية . موافقة صريح المعقول لصريح المنقول ج١ ص ٣

(٥) السيوطى صون .. ٢٦٤ (٦) ابن السبكى . مبيد النقم ص ١١٤

و — ما يذكره إبن خلدون (٨٠٨ هـ — ١٤٠٦ م) من أن أبا بكر الباقلانى وضع المقدمات العقلية التى يتوقف عليها الأدلة والأنظار ومنها « أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول» وأن هذه الطريقة كانت فنا نظريا قائما بذاته. ثم جاء إمام الحرمين ، فوضع فى هذه الطريقة كتاب الشامل وأن فى هذا الكتاب نفسه شرحا للطريقة القديمة للتكلمين . ثم يذكر أن المتأخرين بعد هذا قرأوا المنطق الأرسطاليسى، وعلى ضوء هذا المنطق نظروا فى القواعد والمقدمات فى فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها ،فما عادوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول — وتكونت طريقة أخرى هى « طريقة المتأخرين » مستمدة من منطق اليونان رواقيا كان أو أرسطاليسيا وقائمة عليه [١] .

ح — ما يراه المتكلمون أنفسهم من أن علم الكلام « ليست له مبادىء تبين فى علم آخر — انما هو مستغن فى نفسه عما عداه » [٢] ويقرر السيالكوتى أن مباحث النظر تخالف الكثير من المسائل المنطقية الأرسطاليسية [٣]

ط — يذكر إبن رشد [٤] (٥٩٥ — ١١٩٨) أنه كان للمتكلمين طرق ودلائل خطابية [٥] .

نستنتج مما تقدم أنه كان للمتكلمين فى العصر الكلامى الأول حول تكوين المنهج موقف مزدوج .

أولا — رفض المنطق الأرسطاليسى كمنهاج للبحث ومهاجمته .

ثانياً — الأخذ بمنهاج إسلامى خاص وضعه أو وضع أسسه علماء أصول الفقه . وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل . وقد استمر هذا المنهج فى الفترة

---

(١) ابن خلدون . مقدمة ص ٣٢٦ — ٣٢٧

(٢) شرح المواقف . ج ١ ص ٥٥

(٣) المواقف . الحاشية ص ٥٧ ج ١

(٤) ولد ابن رشد سنة ٥٢٠ هـ — ١١٢٦ م ومات فى مراكش فى ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ ١٠ ديسمبر سنة ١١٩٨ م

(٥) ابن رشد . الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة ص ٣٥

الأولى فى جميع دوائر المتكلمين — معتزلة كانوا أو شيعة أو أشاعرة أو سنيين — بمعزل إلى أكبر حد عن المنطق الأرسطاليسى . أما مزج المنطق الأرسطاليسى بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على العموم فبدأ فى اواخر القرن الخامس على أيدى المتأخرين من المتكلمين (١) . غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن هذا المزج لم يحدث على يد مفكر من المعتزلة ، بل بواسطة متكلم أهل السنة المشهور أبى حامد الغزالى ، ومع ذلك فقد بقى لمنطق أرسطو أعداء ممتازون حتى العصور الأخيرة ، وسنبين هذا فيما بعد — وبقى لمناهج المتكلمين الأولين، أنصار كثيرون استخدموها واحتفظوا فى جدلهم بها .

ما هى العلة التى دفعت المتكلمين إلى عدم قبول المنطق الأرسطاليسى؟ يمكننى ان استنتج ببساطة أن العلة فى هذا هو أن المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو . فكان من البديهى ألا يقبلوا منهاج البحث الذى استندت عليه هذه الميتافيزيقا .

وسنحاول أن نعرض الآن لمنطق المتكلمين طبقا لما لدينا من مصادر ، مع ملاحظة أن هذا المنطق استخدمه الأصوليون — علماء أصول الفقه — قبل المتكلمين . ولذلك سنعبر عن علماء هاتين الفرقتين بالأصوليين — علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين — ثم نعرض بعد ذلك موقف المتكلمين من قانون بديهى هو قانون عدم ارتفاع النقيضين — الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع — ثم نقدهم لمبدأ العلية . ثم نصل إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامى الخاص إلى منطق أرسطو .

---

(١) ابن خلدون ص ٣٩٦ — ٣٤٧ — ٣٤٨ ابن السبكى . مبيد النعم ص ١١٤

الفصل الثالث

منطق الأصوليين — مبحث الحد الأصولى

كانت النتيجة التى وصلنا اليها فى الفصلين السابقين أن الأصوليين علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين — المتكلمين — لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى وأنهم وضعوا منطقا يخالف هذا المنطق . وقلنا إن علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين استخدموا منهجا للبحث أو منطقا واحداً . ولكن ماهو هذا المنطق الأصولى الذى استخدمه الأصوليون ؟ هذا المنطق الأصولى فى الحقيقة هو منهج من مناهج البحث العلمى الذى وضعه الأصوليون لكى يسيروا عليه فى أبحاثهم وكانت اميّز صفاته أنه يخلو من مباحث الميتافيزيقا — أو من الصفة الميتافيزيقية تلك الصفة التى جعلت المنطق الأرسطاليسى كأنه علم الفكر الضرورى من حيث هو متطابق مع الموجود La science de la pensée necessaire en tant qu'identique avec l'être أو كما يدعيه الهجليون علم الفكرة المجردة La science de l'idée pure (١)

وخلوه من الناحية الميتافيزيقية جعله منطقاعمليا أو بمعنى أدق منطقاً pragmatique يتفق مع الحاجة الإنسانية العملية . وينقسم هذا المنطق إلى مبحثين : المبحث الأول هو مبحث الحد . والمبحث الثانى هو مبحث الاستدلالات . وسنبحث فى هذا الفصل مبحث الحد — كما عرفه الأصوليون — طبقاً لشذرات قليلة بقيت لنا عنه فى كتب المتأخرين .

«إن الحد عند أرسطو — كما رأينا — هو المعرف للماهية أو للذات أو بأنه الجواب الصحيح فى سؤال ما هو إذا أحاط بالمسئول عنه » هذه التعاريف كلها ميتافيزيقية لم يقبلها الأصوليون . وأوردوا عليها الإعتراضيين الآتيين — أولها : أن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال — ثانياً : أن الحد ليس معرفا للماهية أو موصلا للكنه لعسر التوصل إلى هذا أو إستحالته . لكن حد الشىء هو معناه

(١) Hamelin : Le systeme d'Aristote p, 93

الذى لأجله استحق الوصف المقصود [١] . وهذا اتجاه فى تعريف الحد يخالف الحد الأرسطاليسى . وسنوضح هذا توضيحاً أكثر .

إن تعريف الحد فى الواقع يتوقف على ما هو الغرض من الحد — هل هو حصر الذاتيات أو مجرد التمييز كيفما اتفق . أما الأرسطاليسيون — وغايتهم من الحد حصر الذاتيات — فكان الشرط عندهم أن يكون الوصف خاصا أى يرجع إلى وصف حقيقة المحدود . فالحد إذن «هو القول المُفصِل المعرف للذات بماهيته» [٢] أما عند الأصوليين — وغايتهم من الحد مجرد التمييز — فيرجع الحد إلى قول الواصف. أى أنه القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه . يقول الباقلانى — وهو ممثل الفكر الأصولى الأول — «الحد هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حده . وإنما على الحاد أن يأتى بعبارة يظن السائل عالما بها ان جهل ما سأل عنه . فان جهل العبارات كلها فسحقا سحقا» [٣] ولذلك عرّف العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به — والمعرفة كما كان مفهوما — هى العلم . وينكر إمام الحرمين هذا بشدة . ويرى أن الغرض من الحد هو الإشعار بالحقيقة التى بها قيام المسئول عن حده ، وبه تميزه الذاتى عما عداه ، ولن يُوصل تغاير العبارات وابدال لفظ بلفظ إليها [٤]

ويمكننا أن نستخلص من تعريف أبى الحسين البصرى للعلم [٥] أنه ينحو فى الحد أيضاً هذا المنحى اللفظى . فإن الحد عنده شرح اسم اللفظ على وجه يخصه ويحصره . ولم يلجأ فى تعاريفه إلى أى نوع من أنواع الحدود الأرسطاليسية . بل إن الحد لدى المتكلمين جميعاً إنما يراد به التميز بين المحدود وغيره وانه يُحَصِّل

---

(١) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٨٠

(٢) ابن سينا . منطق المشرقيين (المطبعة السلفية) ص ٣٤

(٣) امام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج ١ فصل — حد العلم وحقيقته .

(٤) المصدر نفسه . نفس الفصل .

(٥) الآمدى . الاحكام فى أصول الاحكام ج ٢ ص ٢٨٦

بالخواص اللازمة التى لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره . يقول ابن تيمية « . . . . المحققون من النظار على أن الحد فائدته التميز بين المحدود وغيره كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته . وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا . وإنما أدخل هذا من تكلم فى أصول الدين والفقه بعد أبى حامد فى أواخر المائة الخامسة ، وهم الذين تكلموا فى الحدود بطريقة أهل المنطق اليونانى . وأما سائر النظار من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم ، فعندهم إنما يفيد الحد التميز بين المحدود وغيره . وذلك مشهور فى كتب أبى الحسن الأشعرى والقاضى أبى بكر وأبى اسحق وابن فورك والقاضى أبى يعلى وابن عقيل والنسفى وابى على وأبى هاشم وعبد الجبار والطوسى ومحمد بن الهيثم وغيرهم »[١] وفى فقرة أخرى يقول « ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا فى الحدود على طريقة المنطقيين كما جد فى ذلك متأخروهم »[٢] ويقول صاحب كشاف إصطلاحات الفنون « الحد عند الأصوليين مرادف للمعرف وهو ما يميز الشىء عن غيره وذلك الشىء يسمى محدوداً ومعرفا » ثم يفرق بين هذا الحد والحد الأرسطاليسى . فالأول « يفيد تمييز صورة عما عداها » والثانى « يحصل فى الذهن صورة غير حاصلة » ثم يتكلم عن أنواع الحد عند المناطقة — وينتهى إلى القول بان هناك فارقا بين الإثنين[٣] ويرى الزركشى ان أئمة الكلام والأصول يرون ان القصد من الحد التميز بين المحدود وغيره . ثم ينقل عن إمام الحرمين « أن القصد من التحديد فى اصطلاح المتكلمين الفرق بخاصة الشىء وحقيقته التى يقع بها الفصل بينه وبين غيره . أما المناطقة فقالوا إن فائدة الحد التصوير »[٤] أى تصوير الماهية .

---

(١) السيوطى . صون . . . . ص ٢٠٧

(٢) المصدر نفسه . . . . ص ٢٠٨

(٣) التهانونى . كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ . . ص

(٤) الزركشى . البحر المحيط . ج ١ ص ٨٥

هنـاك إذن اختلاف كبير فى تعريف الحـــد وغايته عند الأصوليين والأرسطاليسين. فإن المنطق الأرسطاليسى يعتبر الاقتصار على تمييز المحدود عن غيره دون تتميم حقيقته بمقوماتها إخلالا بالحد. فإذا عرفنا الإنسـان بأنه جسم ناطق وحذفنا — ذو نفس حساس متحرك بالإرادة — اعتمادا على أنه لا شيء غيره جسم ناطق، كان هذا التعريف غير تام. ولذلك لم يقبل إمام الحرمين الحد الأصولى — وهو من بين المتقدمين الوحيد الذى خالف هذا الاتجـاه وأخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسطاليسى — وإذا كان الحد عند المنـاطقة الأرسطاليسين يفيد تصور المنطوق بعد أن لم يكن، فالحد الحقيقى هو ما اشتمل على مقومات الشيء المشتركة والخاصة. فهو يتوقف — كما هو مفهوم — على معرفة جميع الذاتيات وترتيبها على الوجه الصحيح. ومعنى ترتيبها على الوجه الصحيح ايراد الجنس أولا، ثم الفصل ثانياً. أما الأصوليون فالبعض منهم أنكروا أن يتكون الحد من أى نوع من أنواع الماهيات (١) وهؤلاء يكاد يكون الحد عندهم لفظيا بحتا، فيميز المحدود عن غيره بدون تقيد بفكرة الذاتيات أو العرضيات. والبعض الآخر يرى أن الحد يتكون من ماهية اعتبارية فيحدث الفرق بين المحدود وغيره بخاصة الشيء وحقيقته التى يقع بهـا الفصل بينه وبين غيره (٢). وكلا الاتجاهين لا يوافق على استناد الحد إلى فكرة الجنس والفصل الذاتيين كما يفهمها المناطقة الأرسطاليسيون. ولـكن الفريق الثـانى من الأصوليين إشترط مع ذلك الاطراد والانعكاس. أى يلزم من ثبوت الوصف ثبوت المحدود ومن انتفائه انتفاؤه. يقرر إمام الحرمين أن « الاطراد والانعكاس لا يتم الحد عند الأصوليين إلا بهما » (٣)

وإذا كان الحد عند الأرسطاليسيين هو تعريف الشيء بالتوصل إلى ماهيته. أى لابد من معرفة الماهيات المختلفة تفصيلا، حتى يعلم المشترك بين الأشياء المشتركة

---

(١) ابن تيمية. موافقة صريح المعقول لصريح المنقول ج ٣ ص ٢٢٢

(٢) الزركشى. البحر ج ١ ص ٨٥

(٣) الزركشى. البحر المحيط ج ١ ص ٨٤

فى شىء واحد أى « الجنس » والقدر الذى ينفصل به كل واحدة منها عن الأخرى أى « الفصل » — فمن الصعوبة التوصل اليه وقد لاحظ ابن سينا هذا من قبل . أما الحد الأصولى ، فهو فى غاية السهولة ، لأنه إذا كان الحد تفصيل ما دل عليه اللفظ إجمالا ، فلا عسر فى اقتناصه (١)

يقول أبو البركات البغدادى ردا على ابن سينا « الحدود فى غاية السهولة ، لأن الحدود هى حدود الأسماء — والاسماء أسماء الأمور المعقولة — وكل أمر معقول فلا بد وأن يعقل — إن كمال المشترك أى شىء هو ، وكمال جزء المميز أى شىء هو — فكان الحد سهلا من هذا الوجه » (٢) ويقول فخر الدين الرازى فى الملخص « الإنصاف إنه إن كان الغرض المقصود منه تفصيل مدلول الاسم كان سهلا ؛ وإن كان الغرض معرفة الماهيات الموجودة كان ذلك فى غاية الصعوبة » (٣) ويردد ابن تيمية أيضاً هذا « عسر الحد مبنى على اعتقادهم أن المراد بالحد تصوره وليس كذلك » (٤)

فصعوبة التوصل إلى الحد إذن ناتجة من تعريف الحد الأرسطاليسى من أنه المعرف للماهية . اما إذا كان قصد به التمييز بين المحدود وغيره ، كان فى غاية السهولة .

وإذا كان الحد عند المسلمين هو التميز بين المحدود وغيره — فما هى طريقة اكتشافه ؟ قد رأينا طرقا كثيرة لاكتشاف الحد عند الشراح الإسلاميين للمنطق الأرسطاليسى . وهذه الطرق هى الاستقراء والقسمة والبرهان والتركيب . وقد رأينا أن هذه الطريقة الأخيرة هى التى لجأ اليها أرسطو مع نقضه للطرق الأخرى . وتابعه المشاؤون الإسلاميون متابعة تامة . ورأينا بعض المفكرين الإسلاميين يأخذون بالطرق الأخرى وعلى خلاف مذهب أرسطو . أما الأصوليون

(١) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٨٤
(٢) أبو البركات البغدادى . المعتبر ج ١ ص ٦٥
(٣) الزركشى . البحر المحيط . ج ١ ص ٨٣
(٤) الزركشى . البحر . . . نفس الصفحات

فلم يقبلوا شيئا من هذه الطرق — وخاصة طريق التركيب عند ارسطو ، يقول الزركشى إن من شروط الحد عند الأصوليين « أن لا يكون مركبا على خلاف وتفصيل ، فعند المنطقيين لابد فى الحد من التركيب ومنعه المتكلمون »[١] ثم يذكر أن إمام الحرمين نقل هـذا عن كثير من المتكلمين « قال واليه يميل شيخنا أبو الحسن »[٢] ويقصد الأشعرى ، وينقل الزركشى أيضا عن الاستاذ أبى منصور « اختلف أصحابنا فى تركيب الحد من وصفين فأكثر فمنع أبو الحسن الأشعرى الجمع بين معنيين فى حد واحد إذا أمكن إفراد أحد المعنيين عن الآخر. ولهذا اختار فى حد الجسم أنه الطويل العريض العميق »[٣] ويقرر ابن تيمية أن عامة نظار المسلمين « منعوا أن يذكر فى الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره » ويقول ابن تيمية إن جميع طبقات المتكلمين صرحوا بهذا — معتزلة (أبو هاشم الجبائى) وشيعة (ابن النوبختى) وأشاعرة (الباقلانى)[٤] . وقد رأينا الأشعرى (٣٢٤ هـ — ٩٣٥ م) لا يقبل أيضاً فكرة التركيب ، ولكن ينبغى أن نلاحظ أنه ليس معنى منع التركيب تكليف الحاد بأن يأتى فى حده بعبارة واحدة . « إذ المقصود اتحاد المعنى بدون اللفظ . والعبارات لاتقصد لأنفسها وليست هى حـدودا بل منبئة عن حدود »[٥] ولكن التركيب الذى يبطله الأصوليون هو المركب من الماهية أى من الجنس والفصل . وهو تركيب يقوم على أساس فكرة العلية — ففكرة ان للجسم جزئين — كالهيولى والصورة غير المحسوستين — أى الجنس والفصل — ينكرهما المتكلمون الذين يقولون « إن الجسم مركب من الأجزاء التى لاتتجزأ » فالجزء عند المتكلمين لا يكون من مفهوم المسمى أى الجسم لتعقل الجسم دون ذلك الجزء غير المحسوس »[٦] فالتركيب الذى ينكره الأصوليون — هو التركيب المكون

---

(١) الزركشى . البحر . . . ج ١ ص ٩٥

(٢) نفس المصدر (٣) نفس المصدر

(٤) ابن تيمية . موافقة ج ١ ص ٢٥٣ — ٢٥٥

(٥) البحر . . . . ص ٩٥

(٦) شرح حكمة الاشراق . ص ٥٣

من الهيولى والصورة أو الجنس والفصل — والتركيب الذى يقبله الأصوليون هو تعدد الألفاظ ولكن لا بجعل الفصل علة للجنس والفصل « مراد المنطقيين بالتركيب هو المركب من جنس وفصل وهو صحيح فى الحد والتركيب الذى أراده الأصوليون هو تداخل الحقائق — وهو مبطل للحد »[١] والمقصود بتداخل الحقائق عدم إيراد ذاتيات الحد بوضع الجنس أولا والفصل ثانيا — ثم يكون الفصل علة لوجود الجنس . وقد أدى عدم قبول الأصوليين لفكرة العلل فى مبحث الحد وفى غيره من الإبحاث إلى تعارض فكرى شديد بينهم وبين المنطق الأرسطاليسى كما أدى إلى مهاجمة الفلاسفة وعلى الأخص ابن رشد ، لهم هجوماً عنيفاً . وصلة مبحث العلل بالحد — عند أرسطو صلة وثيقة — فإن الحد الأرسطاليسى للشىء يتكون من شيئين — مادته وصورته أى من جنسه وفصله . فإن الحد إنما وضع ليبين الشىء — والصورة هى كمال وجود الشىء وهى أشرف ما به قوامه . وينقد الأصوليون مبحث الحد من حيث اتصاله بمبحث العلل . لأن الأشاعرة لم يوافقوا على فكرة العلية فى ابحاثهم العقلية هذا من ناحية — ومن ناحية أخرى يستند على مذهب العلل عنصرا الحد أى الجنس والفصل . ولم يقبل الأصوليون فكره الجنس والفصل فكان من الطبيعى ألا يقبلوا الأساس الذى تستند عليه فكرتهما .

وقد أثار بعض الأصوليين المتأخرين الذين لم يقبلوا — فيما يرجح — المنطق الأرسطاليسى اعتراضات هامة على استناد الحد الأرسطاليسى على فكرة العلل[٣] . تتلخص فى أن الأرسطاليسيين يرون أن الفصل وهو الصورة علة وجود الجنس وهو المادة[٤] « لامتناع وجود جنس مجرد من الفصول كالحيوانية المطلقة » ولكن الرازى لا يوافق على هذا « لأن الماهية المركبة من ذات وصفة أخص منها كالحيوان الكاتب يكون الذات جنسها والصفة فصلها

---

(١) البحر . . ص ٩٥ (٢) Hamelin : Le systéme d'Aristote p. 123

(٣) البحر المحيط . . . ص ٤٣ — ٩٥ ج ١

(٤) المواقف ج ٣ ص ٦١ ابن سينا . منطق المشرقين ص ٤١

مع امتناع كون الصفة علة للذات لتأخرها »[١] وينبغى أن نلاحظ أن الرازى يعتبر الكاتب « فصلا » بينما هى « خاصة » أى أنه يتكلم من ناحية أن الماهية اعتبارية ، بينما المناطقة الأرسطاليسيون يريدون الماهية حقيقية ، وقد نشأ عن أخذ المناطقة بالعلية فى الحد واعتبار الفصل علة للجنس وابطال الأصوليين لها النتائج الآتية :

أولا — يرى الأصوليون » أن الفصل الواحد بالنسبة إلى نوع واحد قد يكون جنساً له » فالناطق بالنسبة إلى أنواع الحيوان فصل للإنسان وإلى الملك جنس له . والحيوان جنس للإنسان . لأن هذه الكلمة تطلق على أفراد حقيقة مختلفة ولكنها فى الوقت عينه تفصل الإنسان من الملك . أما الأرسطاليسيون فيرون أن الفصل الواحد بالنسبة إلى النوع الواحد لا يكون جنساً باعتبار آخر ، لأن الفصل لوكان جنساً لكان معلولا للجنس المعلول له — فيكون المعلول علة لعلته — وهو ممتنع[٢] .

ثانياً — أباح الأصوليون « اقتران الفصل بجنسين » وذلك فى الماهية المركبة من حدين ، كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه كالحيوان والأبيض ، فالحيوان يصدق على الأبيض وغيره ، والأبيض يصدق على الحيوان وغيره . فإذا تكونت الماهية منهما كان الحيوان جنسا لها . والأبيض فصلا بالنسبة إلى الحيوان الأسود وبالعكس بالنسبة إلى الجماد الأبيض — وقد ذكرنا هذا — وينتج من هذا أن الفصل وهو الأبيض فى الحالة الأولى يقارن جنسين هما الحيوان والجماد . كما أن الحيوان إذا اعتبرناه فصلا يقارن جنسين هما الأسود والأبيض[٣] أما الأرسطاليسيون فيذهبون إلى أن الفصل من حيث هو علة ، لا يقارن إلا جنساً واحداً . فانه لو قارن جنسين فى مرتبة واحدة حتى يُكَوِّن من الفصل وأحد الجنسين ماهية ومن الجنس الآخر ماهية لإستحالة أن يكون لماهية واحدة جنسان

(١) الزركشى . البحر . . . . ج ١ ص ٩١

(٢) المصدر عينه الصحيفة نفسها .

(٣) الزركشى . البحر . . . ج ١ ص ٩١

فى مرتبة واحدة لزم تخلف المعلول عن علته . وهذا ناتج من وجود الفصل فى كل واحدة من هاتين الماهيتين وعدم جنس ما لزمها فى الماهية الأخرى .

ثالثاً — يرى الأصوليون انه إذا كان يجوز اقتران الفصل بجنسين فانه يكون مقوما لنوعين وهذه نتيجة طبيعية . أما الأرسطاليسيون فيرون انه إذا كان الفصل لا يقترن إلا بجنس واحد فهو لا يقوم إلا نوعا واحدا . (١)

رابعاً — أجاز الأصوليون تكثر الفصول فكان هناك فصل أول وثان وثالث ورابع (٢) أما الأرسطاليسيون فعلى العكس من ذلك يقررون أن الفصل القريب لا يكون إلا واحداً فإنه لو تعدد لزم توارد علتين على معلول واحد بالذات . . . والفصل لا تجوز زيادته على واحد لأنه يقوم وجود حصة النوع من الجنس فإن كفى الواحد فى التقويم استغنى عن الآخر، وإلا لم يكن فصلا. وحيث وجد فى كلام العلماء تعدد الفصول كقولهم فصل ثان وثالث فلا تحقيق فى هذه العبارة بل المجموع فصل واحد . وكل واحد مما جعلوه فصلا هو جزء الفصل » (٣)

وفى الواقع إن المشكلة كلها تقوم على تعريف حقيقة الفصل واختلاف وجهة الأصوليين والأرسطاليسيين فى النظر اليها من ناحية — ومن ناحية أخرى على اعتبار المتكلمين الماهية اعتبارية . ولم يوافق بعض المفكرين القلائل على استناد الحد الأصولى إلى فكرة الماهية الاعتبارية — واستهوتهم فكرة الجنس والفصل ولذلك حاولوا إقامة حدودهم عليها — فنرى ابن حزم يبحث فى فصل خاص « الألفاظ الدائرة بين أهل النظر » وهو يرى أنه يجب تحديد الألفاظ الأصولية لأن الخطأ كثيراً ما يحدث وتضيع الحقائق لتشابك المعانى وايقاع الأسماء على غير مسمياتها . ثم يحدد بعد ذلك تعريف كل لفظ من تلك الألفاظ فيبحث فى الحد والرسم والعلم والبرهان والدليل والحجة والأصل والفرع (٤) وهذا الاتجاه نجده

---

(١) المصدر عينه . الصحيفة نفسها

(٣) المصدر عينه . الصحيفة نفسها رقم ٩٢

(٢) البحر المحيط . ج ١ ص ٩٢

(٤) ابن حزم . الاحكام . . . . . ج ١ ص ٢٥ — ٥٠

أيضاً لدى إمام الحرمين . وقد يكون مما دعا الغزالى فيما بعد إلى مزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين الالتباس الذى وجده فى استخدام الاصطلاحات النظرية . . . ولم يفهم هؤلاء المفكرون قط أنه فى منطق استقرائى وتجريبى كالمنطق الإسلامى الأصولى لا يمكن قط الأخذ بفكرة الماهية الثابتة كأساس للحد . . . هذه فكرة قبلها المسلمون من قبل . وسنرى جون استيوارت مل يأخذ بها فى مذهبه . كما أن رسل Russel يرددها أيضاً .

نعود إلى مسألة أخيرة وهى مصادر مبحث الحد الأصولى . أو بمعنى أضيق هل كان تفكير الأصوليين فى مبحث الحد خاصا ، أم ان مصادر يونانية أثرت عليهم. أى هل أثرت عليهم الرواقية ؟

ليست هناك أدنى صلة بين المبحثين لسببين : أن مبحث الحد الرواقى مختلف فيه هل يقوم على فكرة الماهية كالحد الأرسطاليسى أم لا يقوم . الاستاذ Hamelin يحاول أن يثبت أن الحد الرواقى يقوم على فكرة الماهية والاستاذ بروشار يحاول أن يثبت أن الحد الرواقى لا يقوم على تلك الفكرة ، ومن ثمت فهو مستقل عن الحد الأرسطاليسى (١). إذا ما أخذنا بالرأى الأول لم تكن هناك صلة بين الحد الرواقى والحد الأصولى . وإذا ما أخذنا بالرأى الثانى كانت هناك بعض الصلة . ولكن هذه الصلة ينفيها نفيا باتا انكار الأصوليين لفكرة العلية — ونقدهم للحد وغير الحد من مباحث منطق أرسطو على هذا الأساس . أما الرواقيون فقد اعترفوا بالعلية المنطقية . وكان لها أثر كبير فى فلسفتهم وفى منطقهم على الخصوص . فالمسلمون إذن صدروا فى هذا المبحث عن فكر ابتداعى خالص يتفق تمام الاتفاق مع بقية عناصر منطقهم الإسلامى ويخالف الحد الأرسطاليسى كما رأينا فى تعريفه ، وفى تكوينه ، وفى طريقة اكتشافه ، وفى جوهره وسنتابع فى الفصل القادم ، الجزء الثانى من هذا المنطق الإسلامى .

---

(١) Brochard ; Etudes... p. 323

الفصل الرابع

مباحث الإستدلال الإسلامية

القياس الأصولى

مباحث الإستدلال الإسلامية أو أدلة العقول هى القسم الثانى من المنطق الإسلامى. وقد اعتبرها المسلمون بمثابة مباحث الاستدلال عند الأرسطاليسيين. فكانت مناهجاً للبحث العلمى استخدمها الأصوليون علماء الكلام وعلماء أصول الفقه. صور الأولون بها حججهم واستنبط الآخرون بواسطتها أحكامهم. وتنقسم مصادر هذه المباحث إلى نوعين: نوع وصلت الينا مصادره وهو القياس الأصولى، ونوع لم تصل الينا ولا نستطيع أن نعرضه إلا خلال أبحاث متناثرة بقيت فى كتب المتأخرين — متكلمين كانوا أو أصوليين — لم يكن المقصود منها عرض هذه المناهج أو هذه الأدلة بالذات، بل أظهار ضعفها وعدم أخذ المتأخرين بها. ولذلك اسماها المتأخرون بالطرق الضعيفة. وسنفرد هذا الفصل للقياس الأصولى وهو ما يسميه المتكلمون بقياس الشاهد على الغائب. غير أننا لن نبحث فى آراء المتكلمين عن القياس، فى هذا الفصل. بل سنقصر عرضنا فيه على آراء الأصوليين علماء أصول الفقه. وليس السبب فى هذا أن المتكلمين وعلماء أصول الفقه يختلفون فى جوهر القياس بل بالعكس إنهم يتفقون فى جوهر الفكرة. ولكن لأنهم يختلفون فى طريقة العرض وفى أن كلا من علماء الكلام وأصول الفقه يضيف عناصر لم يضفها علماء الفرقة الأخرى. أما آراء المتكلمين فى قياس الغائب على الشاهد وما أضافوه من عناصر، لم يوافق عليها الأصوليون علماء أصول الفقه فسنعرض لها فى الفصل القادم مع بقية مدارك العقول الأخرى.

القياس الأصولى والتمثيل الأرسطاليسى: أول شىء يجب توضيحه هو التفريق التام بين القياس الأصولى والتمثيل الأرسطاليسى. فأنهما يبدوان كأنهما من

طبيعة واحدة إذ فى كليهما انتقال من جزئى إلى جزئى . وفى الحقيقة إن هذين الطريقين يختلفان أشد الأختلاف فى جوهرهما وفى طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس بالرغم من هذا التشابه الظاهرى السالف الذكر . وينبغى أن نلاحظ أن المسلمين توصلوا إلى فكرة القياس قبل أن ينقل اليهم المنطق الأرسطاطاليسى بكثير — وقد بينا هذا من قبل .

أما أوجه الخلاف بين القياس الأصولى والتمثيل الأرسطاطاليسى فيتبين فيما يأتى.

أولا — أن المتكلمين جميعاً وكثيراً من الأصوليين — قبل عصر الغزالى — اعتبروا القياس الأصولى أو قياس الغائب على الشاهد موصلا إلى اليقين [١] . وسنرى فيما بعد أن ابن تيمية وشارح سلم بحر العلوم سيرددان هذه الفكرة ويوضحانها توضيحاً تاماً . أما التمثيل الأرسطاطاليسى فلا يفيد إلا الظن .

ثانياً — أن الأصوليين أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أوقانونين . أولا — فكرة العلّية أوقانون العلّية — وتتلخص فى أن لكل معلول علة — أى « أن الحكم ثبت فى الأصل لعلة كذا [٢] » فحكم التحريم فى الخمر معلول بالإسكار . ثانياً — قانون الاطراد فى وقوع الحوادث — وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة انتجت معلولا متشابها « أى القطع بأن العلة (علة الأصل) موجودة فى الفرع » فاذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول . فإذا كنا قد وجدنا الإسكار فى الخمر ، وجدنا التحريم . ثم وجدنا الاسكار فى أى شراب آخر ، جزمنا بوجود التحريم فيه [٣] . فهناك إذن نظام فى الأشياء واطراد فى وقوع الحوادث . أقام المسلمون إذن القياس الأصولى على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت استقراءه العلمى العلمى عليهما — وهما

---

(١) السيوطى . صون ص ٢٣٢ — المواقف . ج ٢ ص ٢١
شرح سلم بحر العلوم ص ٢٤٦ — ٢٤٧

(٢) الزركشى . البحر المحيط ج ٥ ص ١٢٥ — شرح المحلى على السبكى (مخطوط)
باب القياس فى العقليات

(٣) نفس المصدر

قانون العلية أى أن لكل معلول علة — وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث . أى أنه إذا كان الاستقراء يستطيع أن يصل إلى العلاقات الثابتة الكلية أو بمعنى أدق إلى القانون الطبيعى ، فذلك لأنه يستند على اعتقاد بأن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة Nature is uniform « والاستقراء عند مل هو أن تستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث فى كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعينة فى ناحية من النواحى . فهو يقوم على الجزم بوجود النظام فى العالم . ويعبر عن هذا بأن « هناك أشياء فى الطبيعة إذا ما حدثت مرة فلابد أن تحدث ثانية ، إذا ما تحققت لها درجة كافية من المشابهة فى الظواهر »

ويمكن أن يعبر عن هذا بأن حوادث الطبيعة مطردة ، أو بأن الكون محكوم بقوانين عامة ، أو بأن العلة الواحدة تحدث تحت ظروف مماثلة نفس المعلول . ويرى مل أنه إذا أرجعنا الإستقراء إلى نوع من القياس ظهر مبدأ الاطراد فى وقوع الحوادث كأنه « المقدمة الكبرى النهائية لكل الإستقراءات »[1] . فالمسلمون إذن عبروا عن الرأى الذى قال به مل فى العصور الحديثة من اقامة الاستقراء على قانونى التعليل والإطراد فى وقوع الحوادث . ورد القياس الأصولى إلى نوع من الاستقراء العلمى ، واستناده على هذين القانونين ، يجعله مخالفاً للتمثيل الأرسطاليسى ، بل مخالفاً للمنطق الأرسطاليسى تمام المخالفة . وسنرى هذا فى جميع عناصر القياس الأصولى .

غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن الأصوليين لم يقصروا صحة القياس الأصولى على ما كان فيه علة ، بل انقسموا فى هذا إلى قسمين:

١ — قسم يذهب إلى صحة القياس « إذا ما لاح بعض الشبه[2] » أى إذا كانت هناك صفات عرضية موجودة فى الجزئيين فنحكم بتشابههما . وهذا النوع من القياس ظنى الى أقصى حدود الظنية ، ولا يمكن الاستناد عليه فى البحث العلمى .

---

(١) Cohen & Nagel ; An Infroduction to Logic & Scientific Method p. 267

(٢) الزركشى . البحر المحيط جـ ٥ ص ١٥٥

٢ — قسم — وهم معظم الأصوليين بل والمتكلمين — يذهب إلى ضرورة وجود العلة بين الأصل والفرع أى أن يكون بينهما رباط علىّ لا عرضى[٣] وهذا القياس — كما قلنا — يستند كما يستند الاستقراء العلمى الحديث إلى قانون التعليل The law of universal caustion وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث The law of the uniformity of nature ولا يكتفى الأصوليون بهذا ، بل يرون أنه لا بد من طرق لإثبات العلة ، لأن العلة هى الصفات التى يستند عليها الحكم . وفى هذه الناحية ابتدعوا طرقا أو مسالك لإثبات العلة توازى طرق الإستقراء التى وضعها المحدثون لتحقيق الفرض . وسبقوا الأوربيين بقرون طوال إلى التوصل إلى قوانين الإستقراء نفسها ، لا عند جون استيوارت مل فحسب ، بل وصلوا أيضاً إلى بعض الطرق التى وضعها علماء المنطق المحدثون

فالقياس إذن عند الأصوليين نوعان — والعجيب أن المناطقة المحدثين بحثوا أيضاً فى هذين القسمين من أقسام التمثيل : قسم يقوم على أساس الارتباط العرضى accidental connection وقسم يقوم على أساس الارتباط العلى causal connection .

والنوع الثانى من أنواع القياس هو المأخوذ به بين عامة الأصوليين . وهو ما سنبحثه الآن . ويتكون هذا القياس من أركان أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم . الأصل هو ما تفرع عليه غيره أو ما عرف بنفسه أو ما بنى عليه غيره . والفرع هو عكس الأصل — أى أنه ما تفرع على غيره — والعلة هى الوصف الجامع بين الأصل والفرع . والحكم هو ثمرة القياس ، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوت ثبوته للأصل .

ولما كانت غايتنا فى هذا البحث هو إثبات مخالفة القياس الأصولى للتمثيل الأرسطاليسى فى جوهره ورد هذا القياس إلى نوع من أنواع الاستقراء العلمى الدقيق القائم على التجربة ، فإننا لن نبحث فيما وضع الأصوليون للركنين

---

(٣) المصدر عينه ج ٥ ص١٥٥

الأولين — الأصل والفرع — من شروط لأن هذه الشروط تعود فى معظمها إلى مسائل فقهية — كما أن البحث فى الحكم خارج عن نطاق بحثنا هذا . إذ هو بحث كلامى بحت — بقيت العلة وسنبحثها بحثاً تفصيلياً . وتنقسم مباحث العلة إلى أقسام أربعة أولا . مذاهب المسلمين فيها — ثانياً . شروطها — ثالثاً . مسالكها — رابعاً . قوادحها . ولكننا لن نبحث إلا عرضاً فى مذاهب المسلمين عن العلة لأن هذا سيؤدى بنا إلى مباحث غير منطقية ، علاوة على أننا سنعود إلى بحث مسألة العلة ونقد الأشاعرة لها . ثم أننا أيضاً لن نتعرض لمباحث القوادح وإلا طال بنا البحث وامتد فى غير ما حاجة .

مذاهب المسلمين فى العلة : أما عن مذاهب المسلمين فى العلة ، فإنهم انقسموا فيها إلى قسمين . المعتزلة والأشاعرة — أما المعتزلة فيرون أن العلة وصف ذاتى لا يتوقف على جعل جاعل فهى مؤثرة بذاتها . ويعبر المعتزلة عنها تارة بالمؤثر وطوراً بالموجب [١] . ويستند هذا التعريف إلى روح المذهب المعتزلى الكلامى — وهو فكرة التحسين والتقبيح العقليين — فالحكم يتبع المصلحة أو المفسدة على اعتبار أن الشىء حسن أو قبيح فى ذاته — وعلى هذا الأساس اعترف المعتزليون بصحة قانون العلة سواء فى الناحية العقلية أو فى الناحية الشرعية . أما الأشاعرة فلم يقبلوا العلة على هذه الصورة . ولكن يعرفونها بأنها الموجبة للحكم بجعل الشارع [٢] — أى أن تعريف الأشاعرة أيضاً يتصل بمذهبهم الكلامى وهو شمول القدرة الإلهية ، فليست العلة هى المؤثرة بذاتها ، ولكن ذلك التأثير بخلق الله.

وكان لا بد لهم أن ينقلوا مذهبهم إلى نطاق العلوم الفقهية .

وباختصار نستطيع أن نقول إن المعتزلة قبلوا مبدأ العلية على الاطلاق فى أبحاثهم العقلية والأصولية . أما الأشاعرة — فإنهم أنكروا التعليل على الإطلاق فى مباحثهم العقلية ، وسنرى كيفية علاجهم لهذا الأمر . أما فى مباحثهم الأصولية

---

(١) الزركشى . البحر المحيط . جـ ٥ ص : ١٤٤ — ١٤٦

(٢) الزركشى . البحر المحيط . جـ ٥ ص ١٤٥

فإنهم أباحوا التعليل باعتبارهم للعلة بمعنى الباعث على فعل المكلف . ولكن هذا الباعث نفسه تابع للإرادة الإلهية ،التى هى فى الواقع مصدره .

فالتعليل إذن فى المذهبين هو أساس القياس الاستقرائى — إن صح هذا التعبير — والتعليل أو قانون العلية كان هو أيضاً أساس الإستقراء عند جون استيوارت مل ففكرة العلة الفاعلية cause efficiente — كما يفهمها مِل — شىء أو ظاهرة مقدمة ومنتجة لظاهرة معينة تجعل العلية أساس نظرية الإستقراء كلها (١) .

شروط العلة : اشترط الأصوليون للعلة شروطاً متعددة ،غير أنهم لا يتفقون على تلك الشروط جميعها بل يختلفون فى بعضها . ولن يعنينا نحن هذا النزاع بقدر ما تعنينا توضيح العناصر المنطقية فى الشروط .

وشروط العلة فى إيجاز هى :

أولا — أن تكون العلة مؤثرة فى الحكم لأن الحكم معلول لها فإن لم يكن لها ثمت تأثير فيه خرجت عن كونها علة (٢) . ويفسر كون العلة مؤثرة فى الحكم قول الباقلانى « هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شىء سواها » (٣) هنا يختلف المسلمون عن مل . فالعلة عند مل لا تكون مؤثرة « إنما هى المقدم غير المختلف وغير المشروط — غير المشروط بمعنى أنه يكفى فى إحداث المعلول أى فرض فى أى ظروف فرضت » . وإذا كان الأصوليون يبتعدون عن مل فى تعريف العلة ، فإنهم كانوا أقرب إلى مذهب بيكون فالعلة عند بيكون ليست مقدماً فحسب ولكن هى مقوم الشىء نفسه ipsissma res (٤) . (الاسكار ذاتى أو لازم)

ثانياً — أن تكون العلة وصفاً منضبطاً غير مضطرب (٥) « أى أن يكون

---

(١) Lalande ; Théories de l'Induction et de l'Experimentation p. L. 86

(٢) الزركشى . البحر المحيط . ج ٥ ص ١٥٥ (٣) المصدر عينه

(٤) Lalande : Theories p. 175-176

(٥) الشوكانى . إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (طبعة القاهرة سنة ١٤٢٧ هـ) ص ١٩٣

تأثيرها لحكمة مقصودة لا لحكمة مجردة لخفائها [١] — ويوجب هذا أن تكون « ظاهرة جلية » [٢] وإلا فلا يمكن نقلها إلى الفرع، وخاصة إذا ما كانت أخفى من الفرع أو مساوية له فى الخفاء. وأن تكون « سالمة أى لا يردها نص أو اجماع » وألا تكون « معترضة » بعلل أقوى منها وأن تكون أوصافها « مسلمة » أومدلولا عليها. وألا توجب للفرع حكما وللأصل حكما آخر غيره — وألا توجب ضدين لأنها تكون حينئذ منتجة لحكمين متضادين [٣]. ولا نجد لهذه الشروط شبيها فى المنطق الحديث.

ثالثا — أن تكون العلة مطردة « أى كلما وجدت العلة فى صورة من الصور وجد الحكم » أى تدور العلة مع الحكم وجودا — فكلما ظهرت ظهر — ومثال هذا تعليل حرمان القاتل من الميراث بأنه استعجل غرضه قبل أوانه فعومل بحرمانه. فيطرد أصوليو المالكية هذا فى الناكح فى العدة فيحكمون عليه بتأبيد التحريم أى أنهم يقصدون معاملته أيضا بنقيض مقصوده كما عاملوا القاتل لمورثه بنقيض مقصوده [٤].

وهذا الشرط هو « طريق التلازم فى الوقوع » عند مل The method of agreement

وهذه الطريقة تقوم عند مل على فكرة تلازم العلة والمعلول. أى أنه اذا وجدت العلة وجد المعلول. يقول مل « إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التى نبحثها فى أمر واحد فقط كان ذلك الأمر الواحد الذى تشترك فيه كل الحالات علة أو معلولا للظاهرة التى نحن بصددها » [٥]

---

(١) الشوكانى. ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (طبعة القاهرة سنة ١٤٢٧ هـ) ص ١٩٣

(٢) المصدر نفسه

(٣) المصدر نفسه

(٤) ابو عبد الله ابن احمد المالكى التلمسانى (٧٧٠ هـ). مفتاح الوصول الى علم الاصول (طبعة تونس سنة ١٣٤٦ هـ) ص ١٠١

(٥) Mill : A system of Logic (London 1925), B S. ch. VII p. 255

وتفسير هذا ،أن أمامنا ظاهرة معينة تحدث فى حالات مختلفة . نبحث فى تلك الحالات ،ونحلل عناصرها وظروفها. فإذا ما وصلنا إلى أن فى هذه الحالات عاملا مشتركا بينها — أى أن هذه الحالات المتعددة المختلفة تماما تتفق فى أمر واحد فقط وكان هذا الأمر الواحد يتصل اتصالا تلازميا بالظاهرة المعينة ، استنتجنا أن هذه الظاهرة علة أو معلول لهذا الأمر المشترك .

رابعا — أن تكون العلة منعكسة « أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم أى تدور العلة مع الحكم عدما — فكلما اختفت اختفى — ويؤدى هذا إلى منع تعليل الحكم بعلتين ، لأنه إذا كان للحكم أكثر من علة ، لم يؤد انتفاء العلة إلى انتفاء الحكم بل قد تنتفى العلة ويوجد الحكم لافتراض وجود علة أخرى . (تعليل حرمة النكاح بالقرابة والصهر والرضاع) [١] .

وهذا الشرط هو بعينه طريق التخلف فى الوقوع عند مل Method of difference « ويستند هذا الطريق إلى أن العلة إذا انتفت انتفى المعلول . ويعبر عنه مل بقوله « إذا وجدنا حالتين : حالة تقع فيها الظاهرة ، وحالة لا تقع فيها ، يشتركان فى كل شىء ما عدا شيئا واحدا — يظهر فى الحالة الأولى ، ولا يظهر فى الحالة الثانية ، استنتجنا أن هذ الشىء هو العلة أو المعلول أو جزء ضرورى من علة أو معلول الظاهرة » [٢]

وتفسير هذا ، هو أن نحلل عناصر حالتين متشابهتين إلى أقصى حدود التشابه ولكن تظهر فى إحداهما الظاهرة التى ندرسها ،ولا تظهر فى الآخر . فنلحظ وجود العامل الذى هو علة أو معلول فى الحالة الأولى وغيابه فى الحالة الثانية . فنقرر أن غيابه كان السبب فى غياب الظاهرة .

هذه الشروط المنطقية للعلة ـ وفيها كما قلنا ـ قدر كبير من عناصر منطق مل وتزداد على هذا القدر بعناصر لم يعرفها المحدثون . وسنبحث الان فى مسالك العلة — وفيها

---

(١) مفتاح الوصول . . . ص ١٠١ — ١٠٢

(٢) Mill : System .. .. .. B. III ch. VII. P. 256 —

تبدو تلك العناصر المنطقية التى سبق المسلمون فيها المحدثين فى صورة رائعة تماما .

مسالك العلة : لا يكتفى فى القياس الأصولى بمجرد وجود الجامع بين الأصل والفرع ، ولا باستناد هذا القياس إلى قانونى التعليل والاطراد — ولا بوضع شروط خاصة للعلة . بل لابد من قوانين تحقق وجود الجامع بين الأصل والفرع وقد تعارف الأصوليون على تسمية هذه الأدلة بالمسالك . وهذه المسالك أو معظمها ليست فقط طرقا لإثبات العلة بل علل جامعة . فالسبر والطرد وغيرهما تصلح أن تكون مسالك وتصلح أن تكون عللا جامعة بذاتها . وقد تكلم المحدثون فى هذا أيضاً . فقوانين الاستقراء ليست فقط طرقا للإثبات بل هى أيضاً طرق لاكتشاف العلة (١) .

والمسالك أو الأدلة تنقسم إلى قسمين (١) أدلة نقلية وهى النص والإجماع وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم (٢) أدلة عقلية وهى السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرد والدوران وتنقيح المناط ثم طرق أخرى ضعيفة (٢) . ولن نبحث فى القسم الأول من المسالك فهى تخرج عن بحثنا هنا وسنقصر بحثنا على بعض الأدلة أو المسالك من القسم الثانى . وهى الأدلة أو الطرق التى سبق المسلمون فى التوصل اليها الأوربيين . وهى فى الوقت عينه تعتبر مظهرا من أهم مظاهر الحياة المنطقية لدى الأصوليين . أما المسالك التى سنبحثها فهى مسلك السبر والتقسيم ومسلك الطرد والدوران وتنقيح المناط .

المسلك الأول : السبر والتقسيم :

هذا المسلك عند صاحب البرهان هو « أن يبحث الناظر عن معان مجتمعة فى الأصل ويتتبعها واحدا واحدا ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحدا يراه ويرضاه » أو هو حصر الأوصاف التى توجد فى الأصل والتى

---

(١) ليست هى طرقا للاثبات فقط — Methods of Proof
بل هى طرق لاكتشاف العلة — Methods of discovery
Cohen & Nagel : an Introduction P. 42 ب- 250

(٢) امام الحرمين — البرهان (مخطوط وهى غير منمرة) ج ٢ — السبر والتقسيم

تصلح للعلية فى بادىء الرأى ثم إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقى للعلية . ويمكننا أن نستنتج من هذا التعريف أن فى هذا المسلك عمليتين — احداهما الحصر — وثانيتهما الإبطال . ولكن هل معنى هذا أن احدى العمليتين تنطبق على السبر والأخرى على التقسيم ؟ نشأت هذه المشكلة لدى الأصوليين وتكاد غالبيتهم تطلق التقسيم على الحصر والسبر على الإبطال .

ومع ذلك فهناك من الأصوليين من شذ عن هذه القاعدة ، فلا يفرق بين السبر والتقسيم بل يعتبر كلا منهما شاملا للعمليتين : عملية الحصر وعملية الإبطال.[١]

ويكاد يجمع الأصوليون على تقسيم هذا المسلك إلى قسمين (١) القسم الأول : المنحصر . أى أن يحصر الأوصاف التى يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها وإبطال ما لا يصلح منها بدليل إما بكونه ملغياً[٢] أو بكون الوصف طرديا أو يطرأ على الوصف قادح من نقص أو كسر أو خفاء ؛ فيتعين الباقى للعلية وإما بكون مناسبة الوصف المحذوف لم تظهر بعد أن بحثنا عنها[٣] (٢) القسم الثانى : المنتشر . وهو لا ينحصر بين النفى والإثبات — أو ينحصر بين النفى والإثبات، ولكن يكون الدليل على نفى علية ما عدا الوصف المعين فيه ظنيا[٤] .

ومن هذا التقسيم إلى منحصر ومنتشر يمكننا أن نستمد تقسيما آخر — فالمنحصر يوصل إلى اليقين ، والمنتشر يوصل إلى الظن .

لم يتفق الأصوليون جميعاً على اعتبار السبر والتقسيم دليلا على إثبات العلة بل انقسموا فى ذلك إلى قسمين : قسم يرى أن السبر والتقسيم دليل واضح فى إثبات العلة . وقسم آخر يرى أنه ليس دليلا ، بل شرط دليل . ومن هذا القسم الأول الباقلانى فانه اعتبر السبر من أقوى الأدلة فى إثبات علة الأصل[٥] . ويسير الغزالى

---

(١) إمام الحرمين . البرهان ج ٢ — السبر والتقسيم .
(٢) إمام الحرمين . نفس المصدر .
(٣) إمام الحرمين . نفس المصدر .
(٤) البحر المحيط . ج ٥ ص ٢٨٧ — ٢٨٦
(٥) إمام الحرمين . البرهان .

على هذا الرأى [١]. أما القسم الثانى فكثير من الأصوليين والجدليين اعتبروا السبر والتقسيم شرطا لا دليلا . أى أخرجوه من أن يكون مسلكا من مسالك العلة لأن الوصف الذى ينفيه السبر ، إما أن يكون ظاهر المناسبة أى مشتملا على مصلحة فان اشتمل على مصلحة ، فإما أن تكون منضبطة الفهم فهو المناسبة ، وإما كلية لا تنضبط أى لا يقطع بوجودها أوعدمها فهو الشبه ، وإما لا يكون مشتملا على مصلحة فهو الطردى . فلا بد فى العلة من اعتبار وجود المصلحة أو صلاحيتها ولا يمكن أن يكون هذا إلا بمناسبة أو طرد أو شبه . فالدليل على التعليل هو واحد من هؤلاء ، أما السبر فهو شرط لا دليل .

لكى يتخلص الزركشى من هذا النزاع بين القائلين بأن السبر والتقسيم هل هو دليل أو شرط دليل ، قرر أن هذا المسلك عام . أى أنه يدخل فى جميع المسالك فهو شرط دليل إذن . ثم هو مسلك بذاته . أى أنه دليل [٢] .

ومن الواضح أن السبر والتقسيم عنصر منطقى . وقد حاول الأصوليون المتأخرون أنفسهم رده إلى القياس الشرطى المنفصل أى رده إلى قياس استثنائى كبراه شرطية منفصلة حقيقية أو مانعة جمع — وصغراه رفع أحد المتنافيين ، فينتج إثبات آخر . ولكن هل هناك صلة بين الأثنين ؟ من المؤكد أنه لم توجد أدنى صلة فى العصور الأولى ، أى إلى عصر الغزالى . بحيث لا نجد أحدا من الأصوليين المتقدمين حاول رده إلى المنطق اليونانى ، لكن نرى هذه المحاولة لدى المتأخرين من الأصوليين . وقد اصطلح متأخرو الأصوليين على رد طرق البحث الأصولية إلى المنطق اليونانى . والغاية من هذه المحاولة هى القضاء على أى اعتراض يوجه إلى حركة مزج منطق اليونان وأرسطو على الخصوص بعلوم المسلمين ، بدعوى أن متقدمى الأصوليين والمتكلمين لجأوا هم أنفسهم إلى ما يشبه المنطق ، أو ما يمكن رده إلى المنطق اليونانى . ولكننا سنرى فيما بعد أن ابن تيمية يقرر أن المسلمين توصلوا

(١) الزركشى . البحر المحيط

(٢) نفس المصدر — نفس الصفحات ج ٥ ص ١٧٧

بأنفسهم وبدون معرفة للمنطق الأرسطاليسى إلى كثير من صور هذا المنطق ولكن فى أسلوبهم الخاص وفى عباراتهم الخاصة . . وعلى فرض أن المسلمين عرفوا فكرة السبر والتقسيم من منطق اليونان . فينبغى أن نلاحظ أنهم لم يستمدوها من منطق أرسطو بل من منطق الرواقيين فأرسطو لم يعرف — كما بينا من قبل الأقيسة الشرطية متصلة كانت أو منفصلة . غير أنى أستطيع ان أجزم بأن المسلمين لم يأخذوا فكرة السبر والتقسيم عن المنطق اليونانى . وسنرى كثيرين من المناطقة المتأخرين يعتبرون السبر والتقسيم — إذا ما اعتبرناه طريقاً قائما بذاته لا مسلكا للعلة — ضعيفاً ولا يفيد اليقين . وهذا ما يجعله مخالفاً لطبيعة القياس حملياً كان أو شرطيا — فإن هذا القياس يؤدى إلى اليقين .

المسلك الثانى . الطرد

الطرد هو مقارنة الوصف للحكم فى الوجود دون العدم ، بحيث لا يكون مناسبا ولا شبيها . على أن تكون هذه المقارنة فى جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها . أى صورة الفرع الذى يراد ثبوت الحكم له لوجود ذلك الوصف فيه ، بناء على أن ذلك الوصف الطردى علة لهذا الحكم . على أن بعض الأصوليين يرى أن الوصف الطردى يقارن الحكم فى صورة واحدة لا فى جميع صوره . وفى الواقع إن هذا الوصف الأخير يخرجه عن أن يكون طردا إلى أن يكون دورانا (١) .

وفسره البعض الآخر بأنه حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير فى إثبات الحكم . ويخلط بعض الأصوليين بين الدوران والطرد . والفرق بينهما أن الدوران مقارنة الوصف للحكم وجودا وعدما ، والطرد مقارنته وجودا فقط .

ويؤخذ على هذا المسلك أنه (١) صعب التحقيق ولم يلجأ اليه أصوليو الصحابة ، فلم يثبت عنهم قط الحكم بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبها (٢) أن

---

١) الرازى . المحصول (مخطوط) — الطرد فى باب مسالك العلة

الاطراد عبارة عن مقارنة الوصف للعلة وجوداً ، بحيث لا يوجد الوصف إلا ويوجد معه الحكم ،ولا يمكن التوصل إلى إثبات هذا ، إلا إذا اقترن الحكم مع الوصف فى الفرع . فاذا ما ثبت الحكم فى الفرع، يكون ذلك الوصف علة . وأثبتنا عليته بكونه مطردا . لزم الدور . ويورد القرافى من شراح المحصول رداً على هذا الاعتراض — بأن الطرد هو الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم فى جميع الصور ما عدا صورة الفرع فلا يلزم الدور [١] . (٣) قد يحدث الاطراد بدون وجود العلة كالحد مع المحدود ،والجوهر مع العرض ، وذات الله مع صفاته ، فإن كلا منهما مقارن الآخر ولا علية بينهما . ويرد على هذا بأن غاية هذا الاعتراض هو حصول الطرد منفكا عن العلية فى بعض الصور ،وليس فى هذا مطلقا قدح فى دلالته على العلية ، فالغيم دليل المطر ، ثم عدم نزول المطر فى بعض صور الصور لا يقدح فى كونه دليلا . وعلاوة على ذلك فإن المسالك المختلفة من مناسبة ودوران وتأثير وايماء ،قد تنفك عن العلية ولا يقدح فى كونها دليلا على العلية [٢].

أما الذين أخذوا بالطرد فعللوا هذا بالأمور الآتية : أولا — يقولون « إننا إذا علمنا أن هذا الحكم لا بد له من علة، وعلمنا بهذا الوصف مع خلو الذهن عن سائر الأوصاف، فلا شك أنه يحصل الظن بأن هذا الوصف علة لهذا الحكم لأنه لا جائز أن لا يكون لهذا الحكم علة ، ولا جائز أن تكون العلة وصفاً آخر غيره لعدم الشعور به »[٣] ويعترض على هذا بأن خلو الذهن عن سائر الأوصاف غير معقول ولا يعقل مطلقاً من انسان يتوجه نحو الاستدلال على شىء معين « ولا يقع من مجتهد يسعى للوصول إلى ما يثير الظن » ثانيا — يدل الاستقراء على أن النادر يلحق بالغالب ، فإذا وصلنا إلى أن الوصف فى جميع الصور المقارنة لمحل النزاع مقارن للحكم ، ثم رأينا الوصف حاصلا فى الفرع وجب أن يثبت له

---

(١) شرح القرافى على المحصول . ج ٢ ص ١٠٣ — البحر المحيط . ج ٥ ص ٣١٨

(٢) البحر المحيط ج ٥ ص ٣١٨ — ٣٢٦

(٣) الرازى . المحصول — باب مسالك العلة

الحكم الحاقا لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور . والمقصود هنا بالاستقراء الاستقراء الناقص . ثالثاً — إذا ما رأينا فرس القاضى واقفا على باب الأمير غلب على ظننا كون القاضى فى دار الأمير . وما ذاك إلا لأن مقارنتهما فى سائر الصور أفاد الظن مقارنتهما فى هذه الصورة المعينة . (١)

ويقف الكيا الهراسى (ويعتبر الكيا مؤرخ علم الأصول الكلامى) موقفا متوسطا فيقول . إن الطرد لا يصح فى غير المحسوسات . أما فى المحسوسات فيكون صحيحاً — فالبرق يستعقب صورة الرعد فاطرد لهذا وغلب على الظن (٢).

هذا هو مسلك الطرد كما عرفه المسلمون . وقد سبقوا بوضعهم هذا المسلك جون أستيوارت مل فى وضعه قانون التلازم فى الوقوع ، فالطرد فى جوهره هو هذا القانون فإن العلة والمعلول متلازمان ، بحيث إذا وجدت العلة وجد المعلول وقد تكلمنا عن هذا القانون عند مل فى شروط العلة .

المسلك الثالث . الدوران

الدوران يعرف بأنه دوران العلة مع المعلول وجودا وعدما . ويعبر الأصوليون عنه « بالجريان » أو « بالطرد والعكس » وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه . فيعلم أن هذا الوصف علة ذلك الحكم والوصف يسمى مداراً والحكم يسمى دائرا .

يقول الأصفهانى فى شرحه على المحصول « الدوران يستلزم المدار والدائر — فالمدار هو المدعى عليته والدائر هو المدعى معلوليته . ولابد من ترتب الوجود على الوجود والعدم على العدم » (٣) فعناصر هذا المسلك إذن ثلاثة : المدار والدائر والدوران . ومثاله : أن عصير العنب قبل أن يدخله الأسكار ليس بحرام اجماعا فاذا ما دخله الأسكار كان حراما اجماعا . فاذا ذهب عنه الأسكار ذهب عنه التحريم . فلما دار التحريم مع الأسكار وجودا وعدما ، ثبت لنا أن الأسكار علة

---

(١) الزركشى . البحر المحيط ص ٣١٨ — ٣٢٦

(٢) الزركشى . البحر المحيط ج ٥ ص ٣١٩

(٣) الاصفهانى . شرح الأصفهانى على المحصول ص ١٠٤

التحريم . والدوران يستند إلى التجربة . بل إن الأصوليين يعتبرونهما شيئاً واحدا « الدورانات عين التجربة . وقد تكثر التجربة فتفيد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك. قطع الرأس مستلزم قطعا للموت ونظنه مع السم »[١] ويقول رضا الدين النيسابوري « الدورانات الدالة على علية المدار كثيرة جداً تفوت الإحصاء — وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب انما ثبتت بالتجربة وهى الدوران بعينه ، وذلك كالاسهال والسخونة والبرودة فإنها تدور مع تناول بعض الأدوية والأغذية وجودا وعدما »[٢]

وينقسم الأصوليون فى اعتبار الدوران موصلا إلى اليقين أو الظن أو لا يفيد يقينا ولا ظنا إلى أربعة أقسام :

١ — القسم الأول : وهو يرى أن الدوران يفيد اليقين ويمثل هذا القسم أصوليو المعتزلة . وقد قالوا إن الدوران يؤدى إلى القطع بالعلية وأنه لا دليل فوقه . وبعض الأشاعرة الذين قالوا بأنه إذا كثرت التجربة أفادت القطع أو اليقين . يقول القرافى « الدوران يفيد اليقين عقلا كدوران العلم مع العالمية — وعادة كدوران الموت مع قطع الرأس » ويقول كثير من الجدليين[٣] « إنه من أقوى ما يثبت به العلل »[٤]

٢ — القسم الثانى : ويمثله معظم أصولي الأشاعرة وهم يرون أن الدوران يؤدى إلى الظن مهما كثرت التجربة ، وذلك بشروط أهمها عدم المزاحم والسلامة عن المعارض والتكرار[٥] . ويعللون هذا بأن العلة لا توجب الحكم بذاتها ولكن هى « علامة » منصوبة فإذا دار الوصف مع الحكم وجوداً وعدما غلب على الظن كونه معرفا لها . يقول رضا الدين النيسابوري « إننا إذا وجدنا دورانا

---

(١) القرافى . نفائس الأصول فى شرح المحصول (مخطوط) ج ٢ ص ١٠٣

(٢) نفس المصدر

(٣) شرح القرافى على المحصول . ج ٢ ص ١٠٣

(٤) الزركشى . البحر . . . . ج ٥ ص ٣١٧

(٥) شرح الاصفهانى على المحصول . ج ٢ ص ١٠١

لا يمنعه مانع من القيود التى تمنع الدوران — فإنه يغلب على الظن كونه فرداً من تلك الدورانات ،وكون ذلك المدار من تلك الدورانات، فتحصل علية الظن بعليته إلحاقا للفرد بالأعم الأغلب . وذلك لأنه لما كان علمنا كون أهل الحبشة سودا والصقالبة بيضا ،غلب على الظن كون الحبشى المذكور أسود ، وكون الصقلبى المذكور أبيض » (١)

٣ — القسم الثالث : يرى أن الدوران شرط فى صحة العلية ، وليس دليلا على صحتها . يقول ابن برهان « الطرد عندنا شرط صحة العلة وليس دليلا على صحتها، أما الانعكاس فليس بشرط لصحة العلية » (٢)

٤ — القسم الرابع : وهم الذين يرون أن الدوران لا يدل على العلية واستندوا فى هذا إلى ما يأتى :

أولا — « أن الدوران لو كان دليل العلة ، لكان كل مدار علة للدائر معه . ولكن التالى باطل فالمقدم مثله » وإثبات بطلان الدوران أن هناك حالات تحقق فيها الدوران ولم تحقق فيها العلية وأوضحها هى.

١ — أن العلة نفسها تدور مع المعلول نفسه وجوداً وعدما ، مع أن المعلول ليس بعلة لعلة قطعا .

٢ — الجوهر والعرض متلازمان نفياً واثباتا ، مع أن أحدهما ليس علة فى وجود الآخر .

٣ — ذات الله وصفاته متلازمان . وكل صفة من صفاته تلازم سائر الصفات ولكن لا علية بينهما .

٤ — المتضايفان كالأبوة والبنوة متلازمان وجوداً وعدما ، مع أن أحدهما ليس علة فى وجود الآخر .

٥ — الجهات الست لا تنفك واحدة منهما عن الأخرى بينما لا يتحقق بينهما علية .

---

(١) شرح الاصفهانى ص ١٠٤

(٢) البحر . . . ج ٥ ص ٣١٧

٦ — الحد والمحدود [١] .

ثانيا — الدوران يتكون من أمرين . الاطراد والانعكاس — والاطراد ليس دليلا على علية الوصف . والانعكاس غير مأخوذ به فى العلل الشرعية . وإذا كان كل واحد منهما ليس دليلا على العلية ، فمجموعهما ليس كذلك [٢] .

ويجيب أصحاب الدوران بأنه ليس من اللازم أن يكون كل واحد منهما ليس بدليل علية العلية وأن يكون مجموعهما كذلك . فانه يثبت للمجموع مالا يثبت للأفراد.

ثالثاً — أن الوصف المدار يجوز أن يكون وصفا ملازما للعلة ، وليس هو العلة، وذلك كالرائحة المخصوصة الملازمة للإسكار ، ولاسبيل إلى ذلك إلا بالتعرض لانتقاء وصف غيره بواسطة السبر . ويعنى هذا الانتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر [٣]

وهذا المسلك هو قانون التلازم فى الوقوع وفى التخلف عند مل joint Method of Agreement and Difference

وهو يستند إلى أن العلة إذا حضرت ، حضر معلولها . وإذا غابت ، غاب . فاذا مابحثنا حالتين تظهر فى كل منهما ظاهرة خاصة ، فوجدنا أنهما تختلفان فى كل شىء عدا أمرا واحداً فقط وحالتين أخريتين لا تظهر فيهما الظاهرة ، فوجدنا أنهما لا تتفقان فى شىء عدا تغيب ذلك الأمر — فاننا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود فى المثالين الأوليين ، المتغيب فى المثالين الآخرين هو علة الظاهرة [٤] .

المسلك الرابع : تنقيح المناط .

يفسر الزركشى فى البحر المحيط تنقيح المناط بأن التنقيح فى اللغة التهذيب والتمييز ، فاذا قيل كلام منقح — أى لا حشو فيه — والمناط هو العلة « والمناط فى الأصل اسم مكان النوط (أى التعليق) من ناطه به إذا علقه عليه وربطه به —

---

(١) الزركشى . البحر المحيط ص ٣١٢ — ٣١٨

(٢) نفس المصدر — نفس الصفحات

(٣) » »

(٤) Mill : A system . . . . . p. 256

وأطلق على العلة ، لأن الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها »[١]

ويعرف السبكى تنقيح المناط إصطلاحا بما يأتى « أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف ، فيُحذف خصوصه عن الإعتبار، ويناط الحكم بالأعم، أوتكون أوصافه فى محل الحكم، فيحذف بعضها عن الإعتبار بالإجتهاد ويناط الحكم بالباقى . وحاصله الإجتهاد فى الحذف والتعيين »[٢] أو بمعنى أدق يقوم هذا المسلك على عمليتين : الأولى هى الحذف والثانية هى التعيين . أى على القائس حذف مالا يصلح للعلية من أوصاف المحل ، ثم يعين العلة من بين ماتبقى . ويمزج بعض الأصوليين تنقيح المناط بمسلكين آخرين — هما السبر وقياس لا فارق — فالرازى يعتبر تنقيح المناط والسبر شيئاً واحداً[٣] . ولا يوافق الجلال المحلى على هذا فى شرحه لجمع الجوامع . بل يرى أن السبر هو حذف الأوصاف غير المطلوبة وعدم تعيين الباقى للعلة . بينما تنقيح المناط هو حذف وتعيين. فهما يتفقان فى المرحلة الأولى ويزداد التنقيح مرحلة[٤] .

أما عن تنقيح المناط وقياس لافارق فإن الرازى[٥] ويتابعه البيضاوى[٦] يعرفان تنقيح المناط بأنه إلحاق الفرع بالأصل بالغاء الفارق. بأن يثبت القائس أنه لافرق بين الأصل والفرع إلا كذا . وذلك لامدخل له فى الحكم البتة ، فيلزم اشتراكهما فى الحكم الموجب له . واعترض بعض الأصوليين على أن إلغاء الفارق بين الأصل والفرع ليس هو تنقيح المناط ، لأن فى التنقيح تهذيبا للعلة ، بينما إلغاء الفارق يكون من غير معرفة العلة المشتركة . فتنقيح المناط إذن أعم من قياس لافارق ، كما أنه أعم من السبر . ويسمى الحنفية تنقيح المناط استدلالا . ويفرقون

---

(١) الزركشى . البحر المحيط جـ ٥ ص ٣٢٦

(٢) الجلال المحلى على جمع الجوامع (مخطوط) .

(٣) المحصول . جـ ٢ كتاب القياس — تنقيح المناط —

(٤) الجلال المحلى على جمع الجوامع — القياس — تنقيح المناط .

(٥) المحصول . نفس الصحائف السالفة .

(٦) المنهاج . ص ٨٨

بينه وبين القياس، بأن القياس اسم لما يكون الإلحاق فيه بذكر الجامع .

وهذا القياس لايفيد إلا الظن. والاستدلال مايكون الالحاق فيه بالغاء الفارق الذى يفيد القطع ، بل يجرى مجرى القطعيات (١) .

وتنقيح المناط يشبه الطريقة السلبية فى إثبات الفرض عند المحدثين — وهى طريقة الحذف La Methode d' elimination

وهذه الطريقة — فى إيجاز — هى أن يكون لدينا عدد من الفروض ، فنضع قائمة لها . ثم نقوم بحذف الفروض التى تناقض التجارب التى نعملها لتحقيق المسألة التى نريد بحثها . ثم نعتبر الفرض الباقى فى القائمة هو الفرض الصحيح (٢) .

* * *

هذه هى بعض طرق العلة أو مسالكها ؛ نكتفى من مباحث القياس بها فى الآونة الحاضرة . وقد أوضح لنا هذا العرض الموجز لبعض مباحث القياس الأصولى عبقرية المسلمين فى التوصل إلى المنهج الاستقرائى فى أكمل صوره . فقد أقاموا أكبر طرق البحث العلمى عندهم على قانونين طبيعيين — هما قانون العلية وقانون الإطراد فى وقوع الحوادث . ثم اشترطوا للعلة شروطاً ، ووضعوا مسالك لها سبقوا بها المحدثين فى وضعهم لقوانين الاستقراء وطرقه . وأقاموا القياس الأصولى — كما أقام المحدثون الاستقراء — على أساس التجربة . واعتبر كثيرون منهم التجربة موصلة إلى اليقين .

وقد تبين لنا الآن فى جزم وقطع أن القياس الفقهى شىء آخر غير التمثيل الأرسطاليسى، وأنه نتاج إسلامى خالص توصل إليه المسلمون.

---

(١) البحر المحيط (مخطوط) جـ ٥ ص ٣٢٦

(٢) Lalande : Théories . . . . . p 224

الفصل الخامس

الطرق الإسلامية الأخرى

عرضنا فى الفصل السابق لأهم طريق من طرق الاستدلالات الإسلامية وهو القياس الأصولى . وسنبحث فى هذا الفصل بعض الطرق الأخرى التى استخدمها المسلمون فى أبحاثهم وأخذوا بها قبل نهاية القرن الخامس الهجرى . ولم أستطع مع الأسف الشديد التوصل إلى الكتب التى بحثت هذه الطرق ، وهى كتب الباقلانى وإمام الحرمين لظروف مختلفة . ولذلك سنبحثها خلال فقرات باقية فى كتب المتأخرين . وقد ذكرنا هذا من قبل . أما أصحاب تلك الطرق فهم الأشاعرة ، ومن المحتمل أن يكون المعتزلة استخدموها أيضا ، وهذا الاحتمال يصل إليه ابن رشد «وأما المعتزلة فلم يصل إلينا من كتبهم شىء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى ويشبه أن يكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة »[١] وأول هذه الطرق هو قياس الغائب على الشاهد [٢]. وهذا القياس هو القياس الأصولى — فالمقيس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين — والمقيس هو الفرع — والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين . ويضيف المتكلمون إلى الجمع بالعلة الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة ، وهى ما سنبحثها الآن فى ايجاز . لأن الأصوليين لم يتكلموا إلا فى الجمع بالعلة . أما الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة ، فلم يبحثوا فيه .

أما الجمع بالعلة عند المتكلمين فيمثلون له : بأنه اذا كانت العالمية شاهدا فيمن له العلم معللة بالعلم ، وجب أن تكون كذلك فى الغائب[٣]. وحاصل هذا الجمع أن العلة

---

(١) ابن رشد . الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة (طبعة القاهرة) ص ٤٥

(٢) إمام الحرمين البرهان ج ١ باب مدارك العقول . الزركشى ج ١ ص ٣١

(٣) إمام الحرمين . نفس المصدر . الشهرستانى . نهاية الاقدام فى علم الكلام ج ١ ص ١٨٢ . الرازى المحصول ج ٢ القسم الثالث الباب الاول المسألة الاولى

العقلية تتلازم مع معلولها ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر. فلو جاز لنا تقدير العالم عالما دون العلم، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما، وهذا محال. لكن الحقيقة أن الوصف يقتضى الصفة. كما أن الصفة تقتضى الوصف. فإذا ثبت أن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم، لزم كون الغائب العالم معللا بالعلم أيضا . . . . وعلى هذا الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات[١]

أما الجمع بالشرط: فمثاله العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذلك غائبا. وتفسير هذا أنه يجب طرد الشرط شاهدا وغائبا. فإن كون العالم عالما، لما كان مشروطا بكونه حيا فى الشاهد، وجب طرده فى الغائب[٢]. أما الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والاحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهدا، فيجب طرد ذلك غائبا. وتفسير هذا أنه يجب طرد الدليل شاهدا وغائبا، فإن كون التخصيص والاحكام دليلا على القدرة فى الشاهد وجب طرده فى الغائب[٣]. أما الجمع بالحد والحقيقة فيمثلون له بأنهم إذا حدوا العالم فى الشاهد بأنه من له العلم فيجب طرد الحد غائبا. وقد اختلف المتكلمون فى الحد والحقيقة: هل هما شىء واحد أم شيئان مختلفان؟ وإذا كانا شيئين مختلفين، فهل نعتبر الجمع بالحد غير الجمع بالحقيقة[٤]؟

ينقد بعض المتقدمين من المتكلمين — والمتكلمون المتأخرون — هذا الطريق ويبينون ضعفه وعدم إيصاله إلى اليقين، واليقين غاية العقليات. وتتلخص أسباب ضعفه فيما يأتى:

١ — أن الجمع بالعلة باطل. لانه لا علة ولا معلول لدى الأشاعرة. والمقصود من إنكار الجمع بالعلة إنكارها من الناحية العقلية، لأننا رأينا أن الاشاعرة أنفسهم اعترفوا بمبدأ العلية فى القياس الأصولى. ولا يقبل ابن رشد هذا النقد الذى يوجه إلى قياس الغائب على الشاهد من ناحية أنه لا صلة ولا ضرورة بين الشرط والمشروط وبين الشىء وعلته ودليله. ثم يرجع القول بهذا كله إلى السوفسطائيين.

---

(١) إمام الحرمين. البرهان نفس المصدر. المحصول ج ٢ القسم الثالث الباب الأول المسألة الأولى

(٢) إمام الحرمين نفس المصدر السابق ح ١ باب مدارك العقول. الرازى. . المحصول ج٢ ب ١ م ١

(٣) نفس المصدرين (٤) نفس المصدرين

ويقرر أن المتكلمين وعلى رأسهم إمام الحرمين — إذا كانوا ينقدون قياس الغائب على الشاهد على هذا الأساس ، فإنهم قد تأثروا فى هذا النقد بهؤلاء السوفسطائيين . ولا يضيق ابن رشد بنقد قياس الغائب على الشاهد فى ذاته بقدر ما يضيق بنقد العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول (١).

ب — أما السبب الثانى لضعف هذا الطريق ، فهو أن الجمع بالحقيقه باطل لأن العلم الحادث يخالف العلم القديم ، فكيف يجتمعان حقيقة وحدا مع اختلافهما؟ لا يقبل كثير من المتكلمين هذا النقد ، لأنه قد يجمع بين العلم الحادث والعلم القديم العلمية نفسها . ولكن إمام الحرمين يردد أن القول بالعلمية قائم على القول بالأحوال — والقول بالأحوال باطل (٢)

جـ — أما السبب الثالث لضعف هذا الطريق : فهو أنه لا يفيد اليقين ، لأن أقوى أنواع هذا القياس هو الجمع بالعلة ، والجمع بالعلة لا يصل بالقائس إلى درجة اليقين ، لأن الجمع بالعلة يستند إلى مقدمتين مسلمتين أولاهما — أن الحكم ثبت فى الأصل لعلة معينة أو أن هذه العلة المعينة أنتجت هذا المعلول — فالحكم معلول له . ثانيتهما — أن العلة هذه إذا وجدت فى أى فرع آخر ، أنتجت نفس الحكم ، أى أن العلة الواحدة تحدث دائما معلولا واحدا . وهاتان القضيتان أو المقدمتان من الصعوبة بمكان القطع بهما لأن العلتين — علة الاصل وعلة الفرع — متشابهتان ولابد من تغاير الشبيهين وإلا أصبح كل منهما عين الآخر ، فيكونان أمرا واحدا والمفروض أنهما شبيهان . وإذا اختلفت هويتهما ، يحتمل أن يكون ذلك الإختلاف مانعا من الجمع بينهما . (٣)

يجيب بعض الأصوليين : بأن اختلاف الهوية المشخصة ليس مطلقا عقبة فى سبيل الجمع بين العلتين : لأن القائس لا ينظر إلى خصوصيات المحال ، ولكن إلى عمومياتها فيقطع بهذا لا عقلا فحسب ولكن عقلا وعادة وشرعا . أما من الناحية العقلية : فلأنا نقطع أن المحل إنما يصير أسود أو أبيض أو عالما لعموم هذه المعانى

(١) ابن رشد تهافت التهافت (طبعة القاهرة) صفحة ١٢٧

(٢) إمام الحرمين . البرهان جـ ١ باب مدارك العقول .

(٣) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع لابن السبكى . باب القياس فى العقليات .

ولا يقطع مطلقا لشخصياتها . أما من ناحية العادة : فلأنا نعلم أن زيدا إحترق بيته بهذه النار، لا لأنه هذا البيت، ولا لأنها هذه النار. ولكن لأن هذا بيت وهذه نار. أما خصوص البيت وخصوص النار فلا صلة له مطلقا بالإحراق . أما من الناحية الشرعية: فإننا نرجم الزانى لا لخصوص زناه، ولكن لما صدر منه من مفهوم الزنا المطاق . فإذا ما نظرنا إلى هذه العموميات ولم ننظر إلى الجزئى أو المشخص ، أمكن الجمع بالعلة — وهنا يصل الباحث إلى درجة اليقين . (١)

د — الاعتراض الرابع — وهو أنه على فرض إفادته لليقين ، فإن القياس المنطقى الأرسطاليسى يغنى عنه ، وهذا نقد من وجهة نظر أرسطاليسة بحتة — ومع ذلك فقد رد بعض الأصوليين بأنه يمكن إعتبار قياس الغائب على الشاهد دليلا بجانب الدليل البرهانى ، فيمكن به الترجيح عند التعارض . (٢)

هذه صورة لقياس الغائب على الشاهد لدى علماء الكلام ، وهو فى جوهره القياس الأصولى ، ولكن يمتاز عنه بتلك الجوامع التى ذكرناها .

الطريق الثانى .هو « إنتاج المقدمات النتائج »(٣) وهو استخلاص النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية . وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية، كقولنا الجوهر لايخلو من الحوادث التى لها أول .وهذه مقدمة نظرية لا يمكن التوصل إليها إلا بدقيق النظر . والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث التى لها أول فهو حادث . وهذه النتيجة ضرورية . وينكر متأخرو المتكلمين أن يكون هذا الطريق من أدلة العقول . ويرى إمام الحرمين — من بين المتقدمين — أنه لا حاصل للفصل بين النظرى والضرورى . أى أن نقد هذا الطريق يتصل عنده بمذهبه العام فى العلم ،الذى يقرر أن العلوم كلها ضرورية ، وأن النظر ليس إلا ترددا بين أنحاء الضروريات . (٤)

---

(١) شرح الاصفهانى على المحصول (مخطوط) جـ ٢ ص ١٩٨ — ١٠٠

(٢) المصدر عينه

(٣) إمام الحرمين . البرهان جـ ١ باب مدارك العقول .

(٤) المصدر عينه . جـ ١ باب العلم .

ولكن كيف يمكن الإنتاج من مقدمة واحدة ؟ فى المثال السالف الذكر لانستطيع مطلقا أن نصل إلى النتيجة التى وصلنا إليها من مجرد وجود المقدمة الأولى . معنى هذا أننا حذفنا إحدى المقدمات ، إما إعتمادا على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة ،ونكون أرجعنا هذا الطريق على هذا الأساس إلى القياس المضمر . لم يذكر المسلمون هذا . ولكنهم إعتقدوا أنه يمكن الاستدلال بمقدمة واحدة.وسيردد ابن تيمية هذه الفكرة — فيما بعد — عن نظار المسلمين أنفسهم .

الطريق الثالث . الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه .(١) ويمثلون له بقياس الألوان على الأكوان فى استحالة تعرى الجواهر عنها . فهذا الطريق — فى آخر تحليل له — ليس إلا قياس الغائب على الشاهد. ويعرفه إمام الحرمين فى تقاسيمه للنظر الشرعى بالحاق المختلف فيه بالمجمع المتفق عليه .(٢)

اما الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه فى المعقولات ، فلا يقبله أيضا النظار المتأخرون . فإن المطلوب فى المعقولات العلم ، ولا أثر للخلاف والوفاق فى المعقولات .(٣)

الطريق الرابع . هو السبر والتقسيم (٤) ويرى بعض المتأخرين من المتكلمين أنه كان طريقا قائما بذاته — ويرى البعض الآخر أنه طريق لإثبات علة الأصل فى الأقيسة العقلية عند المتكلمين الأولين(٥). وقد عالجناه كمسلك من مسالك العلة — وسنعالجه هنا على أنه طريق قائم بذاته — وإن كان لايختلف بحثه على هذا الأساس عن بحثه على الأساس الثانى . وليس هذا الطريق ضعيفا فى شقيه عند المتأخرين ، بل إنهم يقسمونه إلى — ما لا ينحصر فى نفى وإثبات « لو كان الأمر مرئيا لرأيناه الآن » فإن المانع من الرؤية القرب المفرط أو البعد أو الحجب إلى غير ذلك مما

---

(١) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٣٢

(٢) إمام الحرمين . البرهان ج ٢ — باب تقاسيم النظر الشرعى

(٣) إمام الحرمين . البرهان ج ١ — باب مدارك العقول

(٤) إمام الحرمين المصدر عينه

(٥) المواقف . ج ٢ ص ٣٥ — ٣٦ والشرح والحاشية

يعدونه . وهذا الطريق لا يفيد عندهم علما، بل يكفى فى رده ،أن يثبت المعترض مانعا غير ماذكر — وإلى تقسيم يتردد بين النفى والاثبات — وهذا التقسيم وحده يصل به الباحث إلى النظر الصحيح .(١)

الطريق الخامس . الإلزامات (٢) وقد اختلف أيضا فى هذا الطريق . فالرازى يقرر فى نهاية العقول أن الإلزامات « من أنواع القياس بالحقيقة وأنه يكون أحيانا على صورة «قياس الطرد» أى طرد حكم الأصل فى الفرع — سواء كان الحكم ثبوتا — فيكون الطرد فى الاثبات — أو عدميا فيكون الطرد فى النفى . أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسى بتحقق الملزوم على تحقق اللازم ، ويكون تارة على صورة قياس العكس .أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسى بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. أما صاحب المواقف فيعالجه على أنه « من أشهر الطرق فى إثبات العلة المشتركة » فى قياس الغائب على الشاهد .ويعرفه بأنه « هو القياس على مايقول به الخصم لعلة فارقة توجد فى الأصل الذى يقول به الخصم ولا توجد فى الفرع الذى يقاس عليه» لأنه إذا كان المقصود بالإلزامات قياس الطرد أو قياس العكس،فليست هذه الأقيسة ضعيفة. ولكن الضعف يأتى من أننا ننسب تعيين العلة والحكم إلى الخصم .ثم يأتى الخصم، وينكر أحدهما ،أى ينكر أن تعيين الحكم كان لهذه العلة ، وأن تعيين العلة كان لهذا الحكم .

أما شارح المواقف فيرى أن الإيجى أخطأ فى اعتباره « الإلزامات ثالث الطرق المثبتة للعلة» بينما هى — فى تقسيم الرازى — وهو الذى استمد منه الإيجى كلامه فيما يرجح — يقصد بها طريقا ثالثا مستقلا بذاته . هناك رأى آخر يميل إلى القول بأنه لا مانع مطلقا من اعتبار الإلزامات كالسبر والتقسيم طريقا منفصلا بذاته من ناحية ، وفى الوقت عينه تشتمل على نوع من أنواع الإثبات للعلة المشتركة ، فإن القائس يتمسك بها مفترضا أن خصمه معترف بحكم الأصل وعليته التى يدعى هذا

---

(١) امام الحرمين . البرهان ج ١ — باب مدارك العقول

(٢) المواقف . ج ٢ ص ٣٥ — ٣٦ ، والشرح والحاشية

القائس أنها علة . ولذلك لا يلجأ إلى طريق آخر فى إثبات علية علة حكم الأصل فكان اعتراض اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل، طريقا ثالثا فى إثبات علية علة القياس (١).

الطريق السادس . « ما لا دليل عليه — يجب نفيه » (٢) أو نضعه فى الصورة التى يضعه فيها الباقلانى « بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » (٣)

ويتكون هذا الطريق من مرحلتين : المرحلة الأولى أن نتلمس أدلة المثبتين للشىء ، ونثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلا آخر على ثبوت الشىء سواها . وإما أن نقوم بعملية حصر وجوه الأدلة . ثم نقوم باستقراء دقيق عليها ، ينتهى إلى نفى هذه الوجوه كلها بحيث لا نجد وجوها أخرى غيرها . ومن هنا ، يتبين لنا أن هذه الصورة الثانية هى الأولى بعينها ، إذ تنتهى إلى عدم وجود أية أدلة غير الأدلة المنفية إلا أنها تمتاز عنها بفكرة الحصر . وقد كان بعض المتكلمين يرى فى هذه الفكرة زيادة لا مبرر لها ، ولذلك عدل عنها إلى الصورة الأولى . فهى نفى مالا دليل عليه لأن نفى مالا دليل عليه ينتج انتفاء الضروريات والنظريات من ناحية واثبات اللا متناهى من ناحية أخرى — وكلاهما محال .

وقد نقد المتأخرون هذا الطريق من ناحية أن المقدمتين الصغرى والكبرى ضعيفتان (٤)

* * *

هذه هى طرق البحث عند المسلمين . وهى تكون مع القياس الأصولى مذهبا منطقيا كاملا . غير أنه ينبغى أن نلاحظ فى هذه الطرق التى عرضناها فى هذا الفصل مسألتين : المسألة الأولى — أنه يمكن ردها إلى القياس الأصولى، فهى صورة منه. المسألة الثانية — أن بعض صور هذه الطرق يبدو أنها موجودة فى منطق أرسطو . وليس معنى هذا أن المسلمين استمدوها من هذا المنطق . بل وصل إليها المسلمون بفطرتهم ولحاجتهم إلى وضع صور للاستدلال والبحث العلمى . وسيرد

---

(١) المواقف . نفس الصفحات

(٢) الزركشى . البحر المحيط (مخطوط) ج ٦ ص ٣١ — المواقف ج ٢ ص ٢١

(٣) ابن خلدون . المقدمة (طبعة القاهرة) بدون تاريخ ص ١٢٦

(٤) المواقف . ج ٢ ص ٢١ — ٢٦ .

ابن تيمية هذه الفكرة ويوضحها . وسيقرر أن المسلمين وصلوا بفطرهم إلى كثير من صور المنطق الأرسطاليسى ولكن فى أساليبهم الخاصة وفى عبارات أدق وأضبط — من حيث صلتها باللغة العربية — من عبارات المنطق الأرسطاليسى وأساليبه. ويضاف إلى رأى ابن تيمية هذا استناد كثير من هذه الطرق إلى طريق القياس الأصولى — وقد رأينا أن هذا القياس يخالف التمثيل الأرسطاليسى مخالفة تامة ويقوم على أساس لايتفق أى اتفاق مع منطق أرسطو . . . . هذا كله يدعونا إلى القول بأننا أمام منطق يخالف منطق أرسطو فى جوهره : منطق يتكون من مبحث فى الحد لايستند على فكرة الماهية وهى جوهر هذا المبحث عند أرسطو . ومن مبحث فى الاستدلالات يقوم على التجربة المؤدية إلى اليقين — وهى عنصر لم يعرفها أرسطو . وقد أدى عدم الاعتراف بالمنطق الأرسطاليسى إلى مهاجمة الأساس الذى يقوم عليه هذا المنطق — فقام بعض مفكرى الإسلام بنقد مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين (مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع) — كما قام من الأشاعرة من نقد مبدأ العلية — وهذا ما سنوضحه فى الفصلين القادمين .

الفصل السادس

نقد المتكلمين لقانونى الفكر الأرسطاليسيين

ا ــ مبدأ عدم الجمع بين النقيضين

ب ــ مبدأ عدم ارتفاع النقيضين

تبين لنا أن الأصوليين لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى، وأنهم أقاموا منطقا جديدا يعارضه . وقد دعاهم هذا إلى مهاجمته فى أسسه ــ وهذا الأساس هو المسلمات التى يقوم عليها وأهمها مبدأ « عدم الجمع بين النقيضين » ــ أى مبدأ عدم التناقض ، أو صورته الشرطية مبدأ « عدم ارتفاع النقيضين » أى مبدأ الوسط الممتنع . ونقد الأصوليين لمبدأ عدم التناقض أو صورته الشرطية مبدأ الوسط الممتنع يشبه إلى حد اتجاه المناطقة المعاصرين فى القرن العشرين لنقد هذا القانون أو هذين القانونين ، فإنه كان من أهم المسائل التى درست فى فلسفة العلوم ــ فى هذا القرن ــ نقد بديهيات العقل. كما أن هذه المسألة بالذات أثيرت فى المدرسة الرياضية المعاصرة ، فلم يقبل الرياضيون المعاصرون مبدأ الثالث المرفوع ــ أى عدم ارتفاع النقيضين . ونقد مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين عند المسلمين هو ما سنحاول بحثه فى هذا الفصل . ثم نبحث فى الفصل القــادم نقد المتكلمين لمبدأ آخر بديهى هو مبدأ العلية .

// قوانين الفكر الثلاثة . يعرف المنطق الأرسطاليسى بأنه « علم قوانين الفكر » وهذا ما يُشعر بخطر هذه القوانين أو هذه القواعد فى علم المنطق الأرسطاليسى وهى عدد معين من من المبادىء العامة البديهية التى تجعل من المنطق علما حقيقيا أو علم العلوم وتسمح له بوضع مناهج علمية . ويطلق المناطقة على هذه القوانين تعبيرات شتى ــ فتارة يسمونها « قوانين الفكر » وطورا « بديهيات البرهان الأساسية » وحصر أرسطو هذه المبادىء فى ثلاثة : مبدأ الذاتية ومبدأ عدم الجمع

بين النقيضين ومبدأ عدم ارتفاع النقيضين . وهذه القوانين تعود إلى طبيعة العقل فهى مسلمة فى ذاتها . وينبغى أن نذكر أن أرسطوطاليس ليس أول من اكتشفها بل وجدت قبله ، إلا أنه أول من جردها قوانين سابقة على كل تفكير .

أما صورة المبدأ الاول : فهى أن كل شىء هو نفسه . وصورة المبدأ الثانى: أن الشىء ونقيضه لا يجتمعان فى شىء واحد فى آن واحد . ويعبر عنه أرسطو بأنه « لا يمكن أن يوجد الشىء ولا يوجد فى وقت واحد بعينه » أما المدرسيون فيقولون «التناقض هو أن تثبت أو تنفى لشىء أو عن شىء شيئا معينا فى آن واحد» وهذا القانون متصل بالقانون الأول — فهو يكمله ، لأنه لولا ما يمدنا به لأصبح مبدأ الذاتية غير كامل من الناحية المنطقية أولا ،وغير مفهوم فهما تاما ثانيا. وذهب بعض المناطقة إلى أن هذا القانون لا يسير بنا خطوة أوسع من قانون الذاتية — بل إنه يردد مضمون قانون الذاتية — وهو أن الحقيقة واحدة — بعبارة مخالفة فى الصورة لا فى جوهر المعنى. أما صورة المبدأ الثالث : الشىء إما أن يكون — وإما أن لا يكون .أو كما يقول أرسطو « لا وسط بين النقيضين » وإذا كان يعبر عن القانون الأول فى صورته الرمزية بأن ا هى ا والقانون الثانى بأن ا ليست ب ولا لا ب، فإن هذا القانون الثالث يعبرون عنه بأن ا إما أن تكون ب أو لا ب. وحاصل هذا المبدأ الأخير أن الحكم ونقيضه لا يمكن أن يكونا باطلين بل لا بد لأحدهما من أن يكون صحيحا والآخر غير صحيح . (٢) //

موقف المتكلمين من هذه القوانين . إنتقلت هذه القوانين مع ما نقل من التراث الأرسطاليسى إلى العربية وعرفها المسلمون . فلم يقبلوا المبدأين الثانيين . وسأعرض لهذه الانتقادات ثم أحاول أن أبين هل كانت هناك مصادر استمد المتكلمون المسلمون منها هذه الإنتقادات أم لا — ثم أشير إشارة مختصرة إلى أن

---

(١) Artistote : Metaphysique (Tar. pr Tricot 1933 ot) V. 2 L. XI. P. 1311

(٢) استندت فى هذا العرض السريع الى

Cohen & Nagel : An Introduction to Logic. and sci en tific method (New York 1924) . P. 181 Creighten : An Introductory to Logic P. 343 — 352 Bosanquet : Logic .

المتكلمين المسلمين سبقوا الرياضيين المعاصرين الأوربيين فى نقدهم لهذين المبدأين وخاصة الأخير منهما . وسأرغم بالطبع على التعرض لبعض المشاكل الكلامية أو الفلسفية التى لا أقصدها لذاتها — لكن لاستخراج المنهج الذى سار عليه أصحاب تلك المشاكل فى بحثهم لها — على أنى سأحاول أن أختصر ما استطعت .

أما مبدأ عدم الجمع بين النقيضين : فلانستطيع أن نقول إنه نُقِدَ نقداً مباشراً ولكنه أنكر من ناحية دينية بحتة — هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى حاول بعض المتكلمين أن يحددوا استخدامه فخرجوا فى أبحاثهم عليه . أما الناحية الأولى وهى أول صورة فى إنكار هذا القانون ، فنستخلصها استخلاصاً عاماً من كلام بعض الأشاعرة[١] فى باب القدرة . هل القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل أم بالممكن فقط يجيب هؤلاء الأشاعرة : بأن سلطان قدرة الله يشمل الاثنين الممكن والمستحيل . فللقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم وتجمع بين القدرة والعجز وتجمع بين العلم والجهل . وبهذا قضوا على مبدأ عدم الجمع بين النقيضين . أما من ناحية تحديد تطبيق هذا القانون فتبدو فى شكل حجة يوجهها نفاة الأحوال نحو مثبتيه . وغايتها إنكار وجود صفة وراء الذات لا موجودة ولا معدومة ومؤداها أن « الوجود إما موجود ووجوده ذاته فلا يتسلسل — أو معدوم »[٢] وهنا جمع نفاة الأصول بين النقيضين . وقد تنبهوا إلى هذا — ولكنهم عللوا الأمر بأن الشىء يمتنع اتصافه بنقيضه بهو هو ، أى بهويته فيقال : الموجود عدم أو الموجود معدوم . أما إذا كان الإتصاف بالنقيض بالاشتقاق أو بالنسبة فلا يمتنع — والمقصود بالنسبة أن يقال « ذوهو » وبالاشتقاق أن يشتق منه ما يحمل مواطأة أن كل صفة تقوم بشىء تتضمن نوعاً من النقيض لهذا الشىء . فالسواد مثلا القائم بالجسم هو غير جسم مع اتصاف الجسم به ، فيصبح الجسم « ذا لا جسم » فلا يمتنع أن يكون الوجود لا وجود .

إن اجتماع النقيضين عند أرسطو لايجوز أصلا — أما عند المتكلمين فإن الحالة

---

(١) كثير من الأشاعرة لايوافقون على هذا الرأى ونص هام فى لقطة العجلان للزركشى وشارحه ص ٥١

(٢) ألا يجى . المواقف ج ٣ ص ٥

التى يجوز فيها إجتماع النقيضين، إذا كان الحكم محمولا على ماصدق الموضوع، وهذا هو الحمل المتعارف .أما إذا كان الحكم محمولا على مفهوم الموضوع، فيجوز اجتماع النقيضين . وهذا هو الحمل غير المتعارف « وأما الحمل غير المتعارف بأن يكون الحكم على طبيعة الموضوع فلا استحالة فيه نحو اللامفهوم مفهوم ، والجزئى كلى . واللاشىء شىء » (١)

وهناك حجج أخرى تنكر هذا المبدأ أهملنا ذكرها لتهافتها . ويمكننا أن نقرر أن نقد هذا المبدأ وإنكاره كان متهافتا .

أما النقد الحقيقى لهذا المبدأ ، فإننا نجده فى نقد صورته الشرطية ، أى نقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ، حيث أنتج المسلمون تفكيرا منطقيا دقيقا .

أما مبدأ عدم ارتفاع النقيضين، فخرج المتكلمون فى أبحاثهم عليه فى مبحثين — فى مبحث الحال ومبحث إثبات الله وصفاته . ونحب أن نقرر قبل أن ندخل فى تفصيلات الموضوع مسألة على جانب كبير من الأهمية . وهى هل كان المسلمون يعلمون المنهج الذى يشيرون عليه ، أو بمعنى آخر المدى الذى سيؤدى إليه بحثهم فى هاتين المسألتين — أما مثبتو الحال فأنكروا إنكارا باتا أن يكون فى بحثهم خروج على هذا القانون العقلى، وحاولوا تفسير المسألة تفسيرا لفظيا(٢). وأما أبو سليمان السجستانى صاحب مبحث صفات الله — فقرر فى بساطة خروجه على هذا المبدأ (٣)

أول المباحث التى أنكر فيها المسلمون مبدأ ارتفاع النقيضين هو مبحث الحال وأول من وضع فكرة الحال أبو هاشم الجبائى ونفاها أبوه أبو على ، ثم قال بها الباقلانى — ولكن على صورة تخالف رأى أبى هاشم قليلا ،ثم أخذ بها إمام الحرمين ولكنه لم يستمر على ذلك بل رجع عنها (٤) . والمشكلة فى ذاتها لاتهمنا بقدر

---

(١) الايجى . المواقف ج ١ ص ٥

(٢) الشهرستانى (٥٤٨ — ١١٥٣) نهاية الاقدام فى علم الكلام ج ١ ص ١٣٦

(٣) ابن تيمية . شرح العقيدة الاصفهانية (مجموعة الرسائل الكبرى) (طبعة القاهرة) (١٣٢٩ هـ) ص ٧٠ — ٧١

(٤) نهاية الإقدام ج ١ ص ١٣١ المواقف ج ٣ ص ٢

مايهمنا المنهج الذى سار عليه أصحاب البحث . وليس فى أيدينا مع الأسف كتب هؤلاء المفكرين ، حتى نستطيع عرض المنهج أو المشكلة فى أكمل الصور . ومع ذلك فإن مابقى من نصوص فى كتب علم الكلام المتأخرة يكفى لنستخلص منه المنهج.

أما تعريف الحال، فيكاد يجمع اصحاب هذا المبحث على أنه « هو الواسطة بين الموجود والمعدوم » ووصلوا إلى هذه النتيجة من أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلا فى الخارج فهو معدوم — وإن كان له ثبوت فى الخارج فهو ، إما باستقلاله كالأسود والسواد وهو الموجود ، وإما باعتبار التبعية لغيره وهو الحال كالقادرية والعالمية . فهو إذن عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة . واحترزوا بلا موجودة عن الصفات الوجودية ، وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية [١] . ولا يعتبر مثبتو الحال المعدوم نقيضا للموجود . ولكن نقيضه اللاموجود .

ويثبت أصحاب الحال مبحثهم بطريقين :

١ — أن الموجود غير موجود وإلا لكان وجوده زائدا على ذاته — لأنه فى هذه اللحظة يكون له وجودان: فهو أولا يشارك الموجودات فى وجودها ، ويمتاز عنها ثانيا بخصوصية هى ذاته . أى أن وجوده يزداد على ماهيته ، فيتسلسل وجود بعد وجود الى ما لانهاية له . أو بمعنى أدق يلزم إجتماع أمور غير متناهية فى وجود واحد . وهذا محال .

٢ — أن الوجود غير معدوم وإلا اجتمع النقيضان . وهذا محال . هنا تناقض شديد فى فكر المعتزلة — لأنه بينما يقولون إن نقيض الوجود هو اللاوجود ، عادوا إلى القول بأن نقيضه هو العدم . وهذا مما دعا شارحا من شراح المواقف إلى القول بأن مثبتى الحال إنما سموا العدم نقيضا للوجود على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد المستدل [٢] . غير أن بعض مثبتى الأحوال تداركوا هذا الخطأ فعادوا إلى القول

---

(١) عبد الرازق على بن الحسينى اللاهيجى . شوارق الالهام شرح تجديد الكلام (هذا الكتاب مطبوع ولكن لانمر لصفحاته)

(٢) المواقف ج٢ ص ٤

بأن نقيض الوجود فى هذه الحجة هو اللاوجود .[١]

وينقسم الحال إلى «ما يعلل» وإلى « ما لا يعلل» وما عُلل فهى أحكام لمعان قائمة بذوات — وما لا يعلل فهو صفات ليست أحكاما للمعانى .[٢] ولن نتدخل فى تفصيلات تلك الأقسام ، ولا فى موقف أبى هاشم والباقلانى واختلافهم فيها . ولكن سأنتقل إلى اعتراضات نفاة الأحوال فانها تلقى ضوءا يوضح المسألة . وضع نفاة الأحوال إعتراضات كثيرة أهمها — من ناحيه المنهج — الاعتراضان الآتيان :—

اولا — أن غاية المناظر أن يأتى بتقسيم يتردد بين النفى والاثبات ثم ينفى أحدهما فيتعين الثانى . ولكن مثبتى الحال أثبتوا واسطة بين الاثنين ، فلم يفد التقسيم والإبطال علما .[٣] مع أن الضرورة العقلية تحتم انحصار المعلوم فى الموجود والمعدوم فلا نعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنا أوخارجا ومن العدم إلا النفى — ثانيا — اذا كان من مبادىء العقل الأساسية أنه لا واسطة بين الثابت والمنفى فلا واسطة أيضا بين الوجود والعدم .

أرجع المتكلمون المسألة إلى القانون العقلى يعرضونها عليه ، فتبين لهم بطلانها . فنسبوها إلى شيئين: إما إلى السفسطة ، ولعل المسلمين قد تبينوا أن السوفسطائيين من قبل نقدوا مبدأ عدم ارتفاع النقيضين . وإما إلى تفسير لفظى آخر يخرج المسألة عن حقيقتها فيتصور الموجود بما له تحقق أصلا — والمعدوم بما ليس له تحقق أصلا ، والواسطة بما له تحقق تبعا . فلم يكن النفى والإثبات متوجهين الى معنى واحد ، ولكن يعود النزاع لفظيا بحتا[٤] .

وقد أنكر مثبتو الحال أنهم أثبتوا واسطة بين النفى والإثبات ، فإن الحال عندهم شىء ثابت ، ولذلك تكلموا عنه بالنفى والإثبات . ولكنه فى الآن نفسه ليس شيئا ثابتا على حياله موجودا ، أى هو على حياله لا يعرف كذلك ، بل مع الذات .

---

(١) تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للسعد التفتازانى (١٣١٨ هـ) ص ٥٦ ج ١

(٢) نهاية ج ١ ص ١٣٢

(٣) المصدر عينه ص ١٣٦

(٤) المواقف ج ٣ ص ٣

فإن الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض ، والحال ليس جوهرا ولا عرضا بل هو صفة معقولة لها .[١]

أما البحث الثانى الذى خرج فيه بعض مفكرى الإسلام على مبدأ عدم إرتفاع النقيضين : فهو مبحث صفات الله فى مذهب أبى سليمان السجستانى.[٢]

ينقد أبو سليمان السجستانى طرق البرهنة على صفات الله أو نفيها لدى فرقتين من فرق المتكلمين وهما الأشاعرة والمعتزلة . وهو فى هذا النقد يخرج على مبدأ الثالث المرفوع.

أما طريق الأشاعرة . وهو إثبات صفات لله زائدة على ذاته ،فليس يؤدى فى فى اعتقاد السجستانى (٣٨٠ هـ — ٩٩٠ م) — إلا إلى تشبيه الخالق تشبيها جليا واضحا بصفات المخلوقين من ناحية وتعدد القدماء من ناحية أخرى . ولكى يتخلص المعتزلة من هذا التشبيه ،لجأوا إلى نفى الصفات الزائدة على الذات ،فقالوا :إن الله غير موصوف ولا محدود ولا منعوت ولا مرئى .

يعترض السجستانى على هذا الطريق بأنه لا يوصل أيضا إلى إثبات وجود الله منزها عن الصفات ،لأنه ماذا يكون حينئذ حال الموصوف والمحدود والمنعوت من خلقه — هل هو الصفة والحد والنعت،أم الموصوف غير صفته، والمحدود غير حده والمنعوت غير نعته ؟ فإن كانت الصفة هى الموصوف ،والحد هو المحدود ، والنعت هو المنعوت ،لزم أن يكون السواد هو الأسود والبياض هو الأبيض . وإن كان الموصوف غير الصفة ، والمحدود غير الحد ، والمنعوت غير النعت ، شاركت كل هذه الاشياء — وهى من خلق الله — خالقها المنزه عن الصفة والحد والنعت . وإذا جاز للمخلوق أن يشارك الخالق فى وجه من الوجوه ، لا يمتنع أن يشاركه فى جميع الوجوه .

وهنا يصل السجستانى إلى القول « بأن من عبد الله بنفى الصفات واقع فى

---

(١) تقريب المرام ج ١ ص ٥٣ — ٥٧

(٢) ابن تيمية . العقيدة الاصفهانية ص ٧٠ — ٧١ — شذرات من كتاب الأفاليد الملكوتية للسجستانى ويعتبر ابن تيمية السجستانى قرمطيا — ولكن لا تثبت المصادر التى بين أيدينا نسبة السجستانى إلى القرامطة .

التشبيه الخفى — وهم المعتزلة — ومن عبده بسمة الصفات واقع فى التشبيه الجلى وهم الأشاعرة . ولكن المعتزلة مع ذلك أثبتوا له « أسامى لاتتعرى عن الصفات والنعوت » أو بمعنى أدق قالوا إن صفاته غير ذاته، فهو سميع بالذات بصير بالذات ولكنهم نفوا السمع والبصر والعلم .

وفى هذا خطأ. فإن هذه الأسامى إذا لزمت ذاتا من الذوات، لزمته الصفات التى من أجلها وقعت الأسامى . وإلا لزمت محالات شنيعة . لو أننا أجزنا عالما بغير علم أو قادرا بدون قدرة ، جاز أن يكون الجاهل مع عدم العلم عالما ، والعاجز مع عدم القدرة قادرا . . .

ويرد المعتزلة على هذا بأنهم احترزوا عن إطلاق البصر على البصير، إذا كان اسم البصير متوجها نحو ذات الله . وأنهم رأوا أن من كان اسمه البصير ، لزمه من أجل البصر أن يجوز عليه العمى . ومن كان اسمه القدير، لزمه من أجل القدرة أن يجوز عليه العجز . . . وكذلك نفوا عن الله مايلزم بزواله ضده .

ينقض السجستانى هذا الكلام بأن البصر ليس علة وجود العمى ولا القدرة علة وجود العجز ... وإلا للزم وجود العمى متى وجد البصر ، ووجود العجز متى وجدت القدرة . . . وإنما لو وجد العلم فى بعض ذوى العلم بدون أن يتبعه جهل ووجدت القدرة فى بعض ذوى القدرة بدون أن يتبعها عجز، ظهر أن العلة فى ظهور الجهل والعجز ليست هى العلم والقدرة ، بل فى إمكان أن تطرأ الآفات من الجهل والعجز على بعض ذوى العلم والقدرة . والله ليس محلا للآفات ولا الآفات داخلة عليه.

فإذا كان المعتزلة يرون أن من كان عالما بعلم أو قادرا بقدرة ، جاز عليه الجهل والعجز، فإن السجستانى يرى أن من كان عالما، فإن العلم سابقه . ومن كان قادرا ، فإن القدرة قرينته . . . فإذا مانقلوا حكم الشاهد فى الغائب ، فيصلون إلى أنه يجوز أن يكون فى الغائب عالم بدون علم أو قادر بدون قدرة ، جاز للأخيرين أن يقولوا : إنهم إن كانوا لم يروا عالما بعلم ، إلا وقد جاز عليه الجهل ، وقادرا بقدرة وإلا جاز عليه العجز ، فإنهم قد يشاهدون فى الغائب عالما بعلم ولا يجوز عليه الجهل أو

قادرا بقدرة لايجوز عليه العجز . . . كيف السبيل إذن إلى ترجيح أحد القياسين . هنا تتكافأ الأدلة كما يقولون . فإذا كان طريق الأشاعرة — طريق الإثبات — إثبات الصفة لله — طريقا خاطئا ، لأن فى الإثبات تشبيها لله بالأجسام ، فإن طريق المعتزلة طريق النفى — نفى الصفات عن الله — طريق خاطىء أيضا ، لأن فى النفى تشبيها لله بالجواهر المجردة ، وإذا كان المعتزلة أنكروا أن يكون لله صفة أو حد أو نعت ، فإنهم لم ينكروا أن يكون لله لا صفة ولا حد ولا نعت . إنهم أثبتوه بما لم يجردوه عنه . وعلاوة على ذلك ، فقد جعلوا إثباته مهملا غير معروف ، والله أثبت من أن يكون إثباته مهملا غير معروف . لأن مالا صفة له ولا حد ولا نعت ليس هو الله فقط . بل يشاركه فى ذلك موجودات أخرى كالعقول وجميع الجواهر البسيطة من الملائكة وغيرها . أليست هى بسائط لا تركيب عقلى فيها من الجنس والنوع ، كما أنه ليس فيها تركيب الجسمانيات . فى النفى إذن — كما قلنا من قبل — تشبيه الله بالجواهر المجردة .

الطريق الوحيد لإثبات وجود الله هو نفى الصفة ونفى أن لا صفة ونفى الحد ونفى أن لا حد . وهذا طريق فى الإثبات غير مهمل . (١)

يقول السجستانى : إنه قد يعترض عليه بأنه جمع بين النقيضين فإن « لاموصوف » و « لا لاموصوف » قضيتان متناقضتان لابد — طبقا لمبدأ عدم التناقض — من أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة . وهنا خروج تام على هذا المبدأ العقلى . يجيب السجستانى على هذا الاعتراض الذى وجهه إلى نفسه : بأن شرط القضايا المتناقضة ، أن يكون أحد الطرفين النقيضين منها موجبا والآخر سالبا . فإذا رجعنا إلى القضيتين اللتين نحن بصددهما ، لم نجد هذا الشرط فيهما متحققا . فإننا لم نوجب فى كلا طرفيها شيئا ، بل كلتاهما سالبتان . فلا تناقض مطلقا بين « لا موصوف » و « لا لا موصوف » ، وإنما يتحقق التناقض بين القضيتين « موصوف » و « لا موصوف » .

---

(١) ابن تيمية . العقيدة الاصفهانية ص ٧٤

هنا نقد صريح لمبدأ عدم ارتفاع النقيضين، لم يتورع السجستانى أن يصرح به « نحن لم نجمع بين النقيضين فنقول إنه حى وليس بحى ، بل رفعنا النقيضين فقلنا « لاموصوف » و « لا لاموصوف » [١] .

موقف بعض مفكرى الاسلام من هذا النقد . أثار خروج بعض الباحثين المسلمين فى أبحاثهم على مبدأ عدم إرتفاع النقيضين — وهو قانون العقل البديهى — ضجة كبيرة لدى بعض المفكرين المسلمين .

ا — فالرازى يرى أن اجلى البديهيات : هو أن النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان . بل إن هذه المسألة تشغل جانباً كبيراً من تفكيره . ولذلك يحاول الرد على من يخرج على هذا المبدأ . « العقل ما استحضر ماهية النفى والإثبات، إلا وجزم بأنه لا واسطة بينهما . فالمراد من الإثبات كل ماله تحقق وتعين وتميز فى نفسه وبالنفى ما لا تحقق له ولا تعين له ولا تخصص له البتة فى نفسه . إذا عرفت هذا فنقول — تلك الواسطة إن كان لها تعين وتخصص بوجه ما، كان داخلا فى الإثبات وإن لم يكن لها تحقق وتخصص ، كان داخلا فى طريق النفى . فثبت أنه لا واسطة بينهما » [٢] . إن الرازى يشعر بخطر المخالفة لهذا المبدأ ،فيحاول مهاجمة القائلين بها فى مواضع عدة من كتابه [٣] .

ب — اعتبر كثيرون من المتكلمين هذا الخروج مرة سفسطة [٤] ومرة من النقائض والاستحالة [٥] .

ج — إن ابن تيمية نفسه — وهو عدو ومجادل عنيف للمنطق الأرسطاليسى — لم يرض مطلقاً عن هذا النقد — بل اعتبره خروجاً على مسلمات العقل ومبادئه الضرورية [٦] .

---

(١) المصدر عينه ص ٧٣

(٢) الرازى . الأربعين فى أصول الدين (طبعة الهند ١٣٥٣ هـ) ص ٤٧٩ — ٤٨٠

(٣) المصدر عينه . ص ٥٤

(٤) المواقف . ج ٣ ص ٢

(٥) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ١٠٤

(٦) ابن تيمية . شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧٣

مصادر هذا النقد : أشار المتكلمون الذين لم يقبلوا نقد مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين إلى أن هذا النقد سفسطة واستحالة . فهل تدل هذه الإشارة على المصدر الذى استمد منه هذا النقد ؟ أو بمعنى أدق هل أخذ المسلمون هذا النقد عن بعض المدارس الفلسفية السابقة لأرسطو كالسوفسطائيين وبعض المدارس اللاحقة له كالشكاك ؟ فإن هؤلاء وأولئك نقدوا مبدأى عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين ، فيذكر أرسطو .

١ — أن من الفلاسفة (ولعله يقصد الميغاريين) من يقولون إن الشيء الواحد قد يوجد — هذا من ناحية — ومن ناحية أخرى أن هذا يمكن إدراكه . ثم يذكر أن كثيرين من الطبيعيين يأخذون بهذه الفكرة (١) .

٢ — أن هرقليطس قال بالجمع بين النقيضين (٢) .

٣ — أن بروتاغوراس يدعى أن الانسان فى الواقع مقياس كل شيء . وهذا يؤدى إلى أن القول : بأن ما يبدو لكل فرد هو الحقيقة بعينها وأن الأمر الواحد يوجد ولا يوجد ، وأن يكون فى الوقت نفسه خيراً وشراً ، وأن تكون الإثباتات المتعارضة صحيحة بالتساوى (٣) .

٤ — أن انكساغوراس قال بالواسطة ، أى أن النقيضين قد يرتفعان . (٤) وأنكر أرسطو أن يكون الشيء موجوداً وغير موجود فى الوقت عينه . وذكر أن الاستحالة المنطقية لنفى المحمول وإثباته فى الوقت عينه للموضوع ، تستند على الإستحالة الوجودية لتلاقى المتناقضات فى الوجود . . . ودافع أرسطو عن قانون عدم الجمع بين النقيضين بسبعة حجج ، كما دافع عن مبدأ عدم جمع النقيضين . بل لقد أفرد أرسطو للدفاع عن هذين المبدأين أو القانونين المقالة الرابعة من كتاب

(١) Aristote : Metaphysique vol, 1 L. Iv, p. 123

(٢) Ibid : p. 154

(٣) Ibid : vl. 5 . p. 116 - 111

(٤) Ibid : p. 154 v . 1

« ما بعد الطبيعة » كما أن جزءا كبيراً من المقالة الحادية عشرة يشمل أيضاً دفاعاً عن هذين المبدأين .

إذن هناك من الفلاسفة من نقد هذين المبدأين . وذكر أرسطو هذا فى كتابه ما بعد الطبيعة . ومن المؤكد أن المسلمين عرفوا هذا الكتاب ، وكتبوا عليه شروحاً كثيرة . فهل يمكننا أن نتلمس فيه مصدر النقد لهذين المبدأين ؟ لا أستطيع أن أذهب إلى هذا الحد . . والسبب واضح . هو أن المسلمين لم يضعوا الخروج عن هذين المبدأين أولا . بل أدت أبحاثهم إلى الخروج عليها . وراع مثبتو الحال هذا، فحاولوا التخلص من الموقف . أما السجستانى — وهو وإن كان يختلف عن الأولين — فى أنه يعترف صراحة بنقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين والخروج عليه — فإنه يحاول أن ينفى فى حماس ، أنه جمع بين النقيضين . فنقد هذين المبدأين على العموم ، ومبدأ الثالث المرفوع على الخصوص ، نقدخاص ، جرت إليه طبيعة الأبحاث نفسها . ولم يتأثر أصحابه فيه بأى مؤثر خارجى . وكما حدث فى المدرسة الإسلامية ، حدث فى المدرسة الرياضية المعاصرة فى أوروبا .

نقد المعاصرين لهذا القانون : فى أبحاث الرياضيين المعاصرين عن البرهان الرياضى نقد لهذين المبدأين ،وخاصة لمبدأ الثالث المرفوع . فقد وضعت مسألة هذه القوانين وضعاً آخر غير ما كانت عليه . ثم انتهى الأمر برفض مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ورفض الميزة الكلية العامة التى تنسب إلى هذا الأخير. وقالوا بوجود الواسطة بين النقيضين .[١] ولن نستطيع أن نرد مصدر هذه الأبحاث إلى السوفسطائيين ، فإن النقد إنما حدث تحت تأثير أبحاث رياضية بحتة .

وعلاوة على ذلك، فإن بعض المناطقة المعاصرين لم ينقدوا هذين المبدأين فحسب بل نقدوا أيضاً مبدأ الذاتية . وأوردوا على الأولين اعتراضات تكاد تقترب من

(١) Arnold Reymond : Les principes de la logique et la critique ce emporaine(Paris Boivin, 1932)
P. 20 - 22 . p . 128 - 514

اعتراض المدارس الإسلامية .[١] والبعض الآخر أنكر انحصار قوانين الفكر فى ثلاثة ، لأنه ليس من المعقول أن تكون هى كل قوانين الفكر . والبعض الثالث أنكر أن تكون مبادىء بديهية مجردة ، مُفْتَرَضاً وجودها وجوداً سابقاً — ويستند عليها حقيقة المعرفة — بل يعتبرونها مسلمات أو خصائص عامة للواقع المعلوم وتعود فى جوهرها إلى التجربة .

* * *

وأخيراً استطعنا أن نبين أن مفكرى الإسلام نقدوا مبدأ الثالث المرفوع نقداً غير متهافت ، كما هو الحال عندهم فى نقد مبدأ الجمع بين النقيضين ، وأن المسلمين سبقوا الأوروبيين فى نقدهذا المبدأ بالذات أى مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ، نقداً يستند إلى طبيعة أبحاثهم نفسها . وسنرى فى الفصل القادم موقفاً آخر للمسلمين تجاه مبدأ أرسطاليسى بديهى هو مبدأ العلية .

---

(١) Robin Wavre : Revue de Metaphysique et de morale (1924)
Cohen : An Introduction to Logic and Scientific Method p. 183 - 185

الفصل السابع

نقد مبـــدأ العلية

المبدأ الثانى العقلى الذى نقده المسلمون هو مبدأ العلية . فقد اعتبر أرسطو مبدأ العلية من المقدمات الأولية بالإطلاق ، فلا يمكن القدح فى بداهتها أو عدم تسليمها . ولـكن المتكلمين لم يقبلوا هذا المبدأ ، وأوردوا عليه اعتراضات كثيرة وخاصة متكلم أهل السنة : أبو حامد الغزالى .

وهنا تبدو لنا مسألة على جانب كبير من الأهمية : إن بعض المدارس الفلسفية اليونانية قامت بنقد هذا المبدأ قبل المسلمين ، فهل أخذ المسلمون عنهم هذا النقد أم لا ؟ أو بمعنى أدق ما الذى دعا المسلمين إلى نقد مبدأ العلية ؟ هل كانت هناك مؤثرات خارجية أم أن المسألة تتصل بالنقل ذاته ؟ وقبل أن نبحث المسألة من وجوهها المختلفة أحب أن أشير إلى أن العلية ليست مشكلة طبيعية فحسب ، إن فيها جانبا منطقيا لاينكر . عالجها أرسطو على هذا الأساس[١] وتابعه المسلمون على هذا [٢] وينزع كثير من مفكرى فرنسا المحدثين إلى اعتبارها من أبحاث الطبيعة أو ما بعدالطبيعة ، أما المدرسة الألمانية وعلى رأسها فى هذه الناحية Uberweg ، فتعالجها علاجا منطقيا .

كان من المؤكد أن تطبيق مبدأ العلية كمنهج من مناهج المسلمين على أبحاثهم يؤدى إلى تناقض شديد فى دراستهم ، فنقدوا هذا المبـــدأ ولم يقبلوه . وقد نقد المسلمون قبل الغزالى هذا المبدأ ، ولـكن الغزالى وضع هذا النقد فى صورته الكاملة وسيكون ما كتبه الغزالى فى هذه الناحية أساس البحث الذى نقوم به الآن .

إن منشأ القول بالعلية يستند عند الغزالى إلى أننا نشاهد تعاقب حادثتين ، واحدة

---

(١) Aristote : Derniers analytiques. p. 18

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت (طبعة بيروت) ص ٢٤

بعد الأخرى، فاصطلحنا على تسمية إحداها علة والأخرى معلولا بدون وجود أية رابطة عقلية بين الحادثتين « الاقتران بين مايعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا . ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر . فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الأخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرى والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الماء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف . وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى لخلقها على التساوق ، لا لكونها ضروريا فى نفسه غير قابل للفرق [١] » .

ولكن ماالذى دعى المناطقة إلى القول بهذه العلاقة ؟ الواقع أنه لادليل ولا برهان على أن إحدى الحادثتين علة للأخرى والأخرى معلول لها سوى مجرد المشاهدة « ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الإحتراق عند ملاقاة النار. والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لاعلة سواه . » [٢]

لاعلاقة علية إذن بوجه من الوجوه بين الممكنات [٣] ولكن تفسر حدوث حادثة بعد أخرى باطراد العادة ليس إلا . فاذا كان الإحراق يحدث عقيب مماسة النار ، والرى بعد شرب الماء ، فليس للماسة ولا للشرب دخل فى وجود الاحتراق والرى. بل الكل حدث طبقا لقانون جازم مرغم له أن يوجد الإحراق بدون المماسة أو الرى بدون الشرب [٤] .

ولكن النتائج التى تنتج عن إنكار العلية كافية لهدم حقائق العلوم كلها ، فإن العلوم جميعها تستند إلى هذا القانون . تنبه ابن رشد إلى هذا ،فاعتبر هذا النقد قولا

---

(١) الغزالى . (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) صفحة ٦٠

(٢) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ص ٦٦

(٣) الايجى ، المواقف ج ٤ ص ٩٩ شرح

(٤) المصدر عينه ج ١ ص ٢٤٢

خطابيا أوجدليا تارة وقولا سوفسطائيا طورا .[١] وكان يحس بنتائجه الخطيرة فى نطاق العلوم كلها . « إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسبابا ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لاتكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له »[٢] فتتداعى أبحاث المنطق كلها بتداعى هذا القانون. فإنه دخل فى نظرية البرهان كما دخل فى نظرية الحد وأدى بطلانه فى تلك النظرية الأخيرة إلى مخالفة الأصوليين للأرسطاليسيين فى أغلب مباحث الحد[٣]. بل نرى إمام الحرمين يقول «إن الجمع بالعلة — فى قياس الغائب على الشاهد — لا أصل له إذ لاعلة ولا معلول عندنا »[٤].

تنبه الغزالى إلى أنه سيعترض عليه بأن إنكار العلية يؤدى إلى محالات شنيعة فإن من أنكر لزوم المعلولات عن عللها ،وأضافها إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن لهذه الإرادة أيضا منهج مخصوص متعين ، بل يمكن تعينه وتنوعه : فجاز لكل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لايراها ... . ومن وضع كتابا فى بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب حيوانا ؛ أو لو ترك غلاما فى بيته ، فيجوز انقلابه كلبا ؛ أو ترك التراب ، فيجوز انقلابه مسكا[٥] .

ولكن يجيب الغزالى : بأن هذه الاشياء التى نتجت عن القضاء على قانون العلية لم تحدث وليست هى واجبة . ولكن لاشك أنها ممكنة ، يجوز أن تقع وألا تقع « واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ،ترسخا لاتنفك عنه»[٦]. إن من المسلم به أن النار خلقت ،بحيث إذا تلاقت

---

(١) ابن رشد . تهافت التهافت ص ٥١٩

(٢) المصدر عينه . ص ٥٢٢

(٣) الزركشى . البحر المحيط (مخطوط) ج ١ ص ٩١

(٤) امام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج ١ ص ٩١

(٥) الغزالى ، . . . تهافت التهافت ص ٦٧

(٦) الغزالى ، . . . . . تهافت التهافت ص ٦٧

مع قطنتين متماثلتين أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما طالما كانا متماثلتين من جميع الوجوه ولكن مع هذا يجوز أن يلقى شخص فى النار فلا يحترق، فقد تتغير صفة النار أو تتغير صفة الشخص (١) .

يتبين لنا هذا الدافع الحقيقى لنقد العلية عند الغزالى . إن تطبيق هذا المبدأ فى السمعيات سيحيل تحقيق المعجزات « لم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث أن حصوله من الفرس أوجب ترجيحا لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور، فلم يقبل إلا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم ينبت من الشعير قط حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح . ثم رأينا أجناسا من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ، ومنها مايتولد ويتوالد جميعا كالفأر والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غابت عنا ... ومن استقرأ عجائب العالم ، لم يستبعد من قدرة الله مايحكى من معجزات الأنبياء » (٢) .

رأى الغزالى التعارض بين مبادىء المنطق اليونانى وبين النقل ، فلم يرد من القضاء على الأول لكى ينقذ الثانى . وإذا كان الغزالى قد خالف المسلمين فى أخذه بالمنطق ، فإنه لم يستطع فى هذه الدائرة أن يخالف المسلمين (٣).

سبق المسلمون ثلاثة من فلاسفة أوروبا المحدثين إلى نقد العلية وهم مالبرانش وبركلى وهيوم

أما مالبرانش فهو أقرب المفكرين الأوروبيين إلى المسلمين فى نقدهم للعلية ، فقد أنكر أيضا وجود علاقة ضرورية بين تتابع حادثتين « العلة الحقيقية هى التى يدرك العقل بينها وبين معلولها علاقة ضرورية . ولكن لايوجد إلا الموجود الكامل كمالا لانهاية له الذى يدرك العقل مابين إرادته وما بين المعلولات علاقة ضرورية ، فلا يوجد إذن إلا الله ، وهو العلة الحقيقية . فلا اقتران

---

(١) الغزالى تهافت التهافت ص ٦٧
(٢) الغزالى تهافت التهافت ص ٦٧
(٣) الغزالى تهافت التهافت ص ٦٧

ولا ارتباط ضرورى ، إلا بقدرما تريد ذلك الإرادة والحرية الإلهية » قد ضحى أيضا هذا الفيلسوف اللاهوتى بالمنطق ، لكى ينقذ الإرادة الإلهية وشمولها ، فأنكر « أن توجد إلا علة حقيقية ، لأنه لا يوجد إلا إله حقيقى واحد » وهذه العلة ليست إلا الله ذاته « وكل العلل الطبيعية ليست عللا حقيقية ، ولكنها علل مناسبة Occasionelles »(١)

ثم يعالج مالبرانش المسألة بعد ذلك علاجا ميتافيزيقيا ، يشبه إلى حد بعيد علاج الغزالى لها (٢) . وهذا مايجعلنى أجزم أنه تأثر بالغزالى تأثرا كبيرا . وهذا التأثر نشأ عن طريقين : أحدهما غير مباشر والآخر مباشر . أما الأول فعن طريق آباء الكنيسة فى العصور الوسطى ، فقد نقل كتاب التهافت إلى اللاتينية . وعرفه آباء الكنيسة . وقد كانوا يلتمسون الوسائل لمهاجمة المذهب الرشدى وشروحه . ومن هذا الطريق نفذت تعاليم الغزالى — ومن ثمت تعاليم الإسلام — إلى قلب اللاهوت المسيحى . فإن مالبرانش درس اللاهوت دراسة تامة ورُسم كاهنا . ويعتبره كثيرون من مؤرخى الفلسفة مفكرا لاهوتيا ، حاول التوفيق بين الفلسفة والدين . أما الطريق الثانى فعن طريق كتب الغزالى نفسها ، فقد ثبت أنها كانت موجودة فى اللاتينية فى المكتبة الأهلية بباريس . وإذا كان الشك الغزالى أثر أثرا بينا على الشك الديكارتى ، فنفذ إلى قلب الفلسفة الديكارتية ، فقد كان له أكبر الأثر على أحد رجال تلك المدرسة الممتازين فى نقده للعلية .

أما بركلى — وقد نقد العلية أيضا — فإنه أرجعها إلى العقل (٣) وقد مهد هو ومالبرانش الطريق لهيوم .

وهيوم أهم هؤلاء الثلاثة فى نقده للعلية على العموم . ثم إن نقده للعلية يشبه أيضا نقد المسلمين لها . فقد أنكر وجود أية علاقة عقلية بين تتابع فكرتين على

---

(١) Malebranche : La Recherche de la vérité . L. 6 Deuxieme partie, ch. 3 III

(٢) Malebranche : Meditations chretrenues IX, 2.

(٣) Brèhier : Historie de la philosophie T . 2 . p . 129

الدوام وباستمرار، ولكن يعتمد هذا على مجرد تتابع عادى . فتصور العلة ليس فى الحقيقة إلا نتاج العادة ،ومنشأه فى المخيلة التى لا تستطيع فى هذا الميدان أن تعمل بحرية ، كما تستطيع هذا العمل فى ميدان الخرافات . فإذا ما رأينا دائما فكرة تتابع أخرى، فإننا نصطلح على اعتبار الأولى علة ،ونتنظر أن نرى الأخرى تتبعها ،وفى هذه الحالة نسميها معلولا . وهذا الإعتقاد لا يقوم على حقيقة ،ولكن على عادة فردية يسميها اعتقادا ويسميها أحيانا يقينا أدبيا ، والخبرة تدلنا على أن الحيوان أيضا ينتظر معلولات . ولا يتردد هيوم مع ذلك فى أن ينسب إلى الحيوان القدرة على الإعتقاد . فكل معارفنا عن الحقائق أو على العلاقة بينها على الخصوص . ليست معرفة حقيقية ولكن هى اعتقاد (١) .

قضى هيوم على العلية تماما ، فحاول أن يرجعها إلى علاقات تضعها المخيلة .

* * *

قد رأينا أن المسلمين سبقوا الأروبيين فى نقد مبدأ العلية — وابتدعوا كما رأينا تفكيرا منطقيا بارعا ، بالرغم من أنه يستند على النقل استنادا تاما .

(١) Erdmann . History of philosophy , T. 2 . p. 129 .

الفصل الثامن

مزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين

بواسطة الغزالى . وموقف الغزالى من المنطق الأرسطاليسى

رأينا فى الفصول السابقة أن الأصوليين — علماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه — لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى. وأنهم وضعوا منطقا يخالف هذا المنطق فى جوهره . وقد استمر الأصوليون على موقفهم هذا حتى أواسط القرن الخامس الهجرى . وفى هذا القرن بدأ المسلمون يستخدمون المنطق الأرسطاليسى فى علومهم، بحيث يُعتبر أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامى فاصلا بين عهدين دقيقين — عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية — وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه وخاصة فى نطاق المنطق . ويكاد يجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزالى . وهذا مايدعونا إلى أن نبحث فى موقف الغزالى من المنطق الأرسطاليسى وتحديد فكرته عنه . وتحديد فكر الغزالى فى أى موضع من الموضوعات التى عالجها من الصعوبة بمكان — فقد ساد تفكير الغزالى تناقض واضطراب شديدان — اللهم إلا إذا اعتبرنا أن مؤلفاته الأخيرة هى المعبرة عما انتهى إليه رأيه . ولحظ المسلمون هذا التناقض فى فكر الغزالى حينما عرضوا لبحث آثاره . ونرى هذا بوضوح فى المقدمة التاريخية التى كتبها ابن طفيل فى كتابه حى بن يقظان[١] كما نرى هذا أيضا لدى ابن سبعين[٢] وابن تيمية[٣] . غير أن هذه الإنتقادات كانت خاصة بآراء الغزالى الفلسفية

---

(١) ابن طفيل (٥٨١ هـ — ١٨٥ م م) حى بن يقظان . المقدمة ص ١ — ٨

(٢) Massignon : Recueil des textes inèdits (Paris 1929) فقرات منقولة عن كتاب بد العارف لابن سبعين ص ١٣٠ — ١٣١ .

(٣) ابن تيمية « السبعينية (طبعة القاهرة) . ص ١٠٦ — ١٠٧

والدينية . أما آراؤه المنطقية فيقول المسلمون — ماعدا ابن تيمية — أن فكرته عن المنطق لم تتغير قط . وسنرى إلى أى حد يبلغ هذا القول من الحقيقة .

يحاول الغزالى — فى مقدمة المقاصد — وهى أول ما كتبه فى المنطق فيما نعلم — أن يعرض لعلوم اليونان ، فيقسمها إلى أقسام أربعة « الرياضيات والإلهيات والمنطقيات والطبيعيات » وفكرة الغزالى عن المنطقيات أن « أكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها ، وإنما يخالفون أهل الحق بالاصطلاحات والإيرادات دون المعانى والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار »[١] ويردد الغزالى هذا أيضا فى التهافت[٢] وفائدة المنطق الأرسطاليسى عند الغزالى ليست قاصرة على التوصل إلى المجهول بالمعلوم ، بل هى تشمل تمييز العلم عن الجهل، وتمييز العلم عن الجهل معناه تكميل النفس وسعادتها[٣] . وهذه الفكرة لم توجد عند أرسطو — كما ذكرنا من قبل — ولكن نقلها المسلمون عن شراح الأورجانون المتأخرين متأثرين إلى حد كبير بالرواقية .

ولا يقف الغزالى فى مباحثه المنطقية فى المقاصد عند الأمثلة اليونانية ، بل يورد أحيانا أمثلة فقهية[٤]، موافقا فى هذا للمنهج العام لمذهبه الذى يقرر اشتراك المنطق بين النظار أيا كان نوعهم . ثم يعرض الغزالى فى ثنايا بحثه عن « المثال » إلى نظرية الجدليين فيه . ويحلل بالإجمال ما يمكن إيراده على ضعف هذا الطريق عندهم .

هذه العناصر التى أمكننى استخلاصها من المقاصد تعتبر فى الحقيقة ميزة التفكير المنطقى عند الغزالى . وسنرى إلى أى حد سيطرت على منطق الغزالى فى كتبه الأخرى .

ففى معيار العلم — وقد وضح الغزالى فيه المنطق توضيحا تاما — يقول «إن المنطق يشمل جدواه العلوم النظرية ، العقلية منها والفقهية . فإنا سنعرفك أن النظر فى

---

(١) الغزالى ، مقاصد الفلاسفة (طبعة القاهرة ١٣٣١) ص ٣

(٢) الغزالى ، تهافت التهافت ص ٦

(٣) الغزالى . مقاصد الفلاسفة ص ٦ — ٧

(٤) المصدر عينه . ص ٤

الفقهيات لايبان النظر فى العقليات فى ترتيبه وشروطه ، بل فى مآخذ المقدمات فقط . »[١] أى أن النظر فى الفقهيات لايختلف عن النظر فى العقليات من حيث الصورة ، ولكن الخلاف من حيث المادة فقط . ولذا عمت فائدة المنطق جميع العلوم النظرية عقلية كانت أو فقهية . أما عن فائدة المنطق فهى التخلص من حاكم الحس وحاكم الهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى درجات السعادة[٢] . أما عن مزج المنطق بأمثلة فقهية أو كلامية ، فيمثل معيار العلم الإتجاه الأول ويقول الغزالى « رغبنا فى أن نورد فى منهاج الكلام فى هذا الباب أمثلة فقهية فتشمل فائدته وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته[٣] » ويشعر بأن هناك من سينكر عليه تفهم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية — يقول « لعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزراء — ينكر انحرافنا عن العادات فى تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية ، فليكف عن غلوائه ، فى طعنه وإزرائه . وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل ، وفائدتها لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفى بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ، ليقيس مجهوله إلى ماهو معلوم عنده ، فيستقر المجهول فى نفسه ، فإن كان الخطاب مع نجار لايحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته ، وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله »[٤]

ويرى الغزالى أن هذه هى الطريقة الوحيدة لادخال المنطق فى تلك العلوم واتخاذه قانونا لها . وكيف يتوصل الإنسان إلى المجهول إلا بما هو معلوم عنده ، فالفقيه بما لديه من فقه ، والمتكلم بما لديه من كلام ، والفيلسوف بما لديه من فلسفة . ولا يضع الغزالى أمثلة فقهية فقط فى هذا الكتاب ، بل يحلل الاستقراء الناقص والقياس التمثيلى على أنهما طريقان من طرق الفقه التى لاتوصل إلى اليقين بل إلى الظن . وهذا هو المطلوب فى الفقه .

---

(١) الغزالى . معيار العلم (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦) ص ٢٦

(٢) الغزالى . نفس المصدر ص ٢٧ — ٣٥

(٣) المصدر نفسه . ص ٢٧ (٤) الغزالى . معيار العلم . . . . . ص ٢٧

وقصور الأول عن اليقين أنه لم يتصفح الجزئيات تصفحا لا يشذ عنه شيء، ولكن إذا كثرت الأصول قوى الظن، ومهما ازدادت الأصول الشاهدة — أعني الجزئيات — اختلافا، كان الظن أقوى فيه»[١] فمثلا يقول الشافعية: إن مسح الرأس وظيفة أصلية فى الوضوء فيستحب تكرارها، واستندوا فى هذا إلى استقراء من غسل الوجه واليدين والرجلين. فإذا عارض الأحناف بأنه «مسح لا يكرر» لاستقرائهم ذلك من التيمم ومسح الخف، كان ظن الأحناف أقوى لدلالة جزئين مختلفين عليه. بينما الأعضاء الثلاثة فى الوضوء فى حكم شاهد واحد لتجانسهما. ففى الاستقراء الفقهى إذن عنصر آخر لم يعرفه الاستقراء الأرسطاليسى، هو ترجيح سلسلة من الجزئيات على سلسلة أخرى للوصول إلى الحكم الكلى «إن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين»[٢]

فالاستقراء الفقهى إذن عنصران: استقراء سلاسل الجزئيات أولا، ثم ترجيح بعض تلك السلاسل على الأخرى، واستخلاص الحكم العام نتيجة لهذا الترجيح.

أما ضعف القياس التمثيلى فناتج عن أن المقدمة الكبرى فيه ظنية. ثم يعالج الغزالى هذا القياس علاجا أصوليا بحتا[٣]. ثم يبحث بعد ذلك فى قياس العلة وهو قياس اللم عند المنطقيين، وقياس الدلالة وهو قياس الإن عند المنطقيين، ويدعمهما بأمثلة فقهية[٤].

أما فى محك النظر، فلا يغلب على الكتاب الجانب الكلامى، بل تسوده أبحاث أصولية. فيشرح قياس الدلالة والعلة[٥]. ثم يتكلم بعد ذلك عن مدارك الأقيسة الفقهية[٦]. ويلاحظ على هذا الكتاب أن الغزالى يبدأ فى وضع اصطلاحات

---

(١) الغزالى. معيار العلم ص ٢٧
(٢) المصدر عينه ص ١٠٣
(٣) الغزالى. معيار العلم ص ١٠٥ — ١١٤
(٤) » » ص ١٠٧ — ١٥٩
(٥) الغزالى. محك النظر (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ص ٧٠
(٦) نفس المصدر. ص ٨٤

جديدة ،علاوة على ماوضع من اصطلاحات فى كتاب المعيار ، فيستبدل كلمتى التصور والتصديق بكلمتى معرفة وعلم متابعا فى ذلك النحويين .[١] ويعبر عن القضايا الكلية المجردة بالوجوه أو الأحوال وهما تعبيران كلاميان ، أو الأحكام وهو تعبير فقهى [٢] . ويعرض الغزالى أحيانا لاصطلاحات طوائف المسلمين المختلفة فى الموضوع والمحمول ، فيقول إنهما يسميان عند النحويين مبتدأ وخبرا ، وعند المتكلمين صفة وموصوفا ، وعند الفقهاء حكما ومحكوما ، ويختار الغزالى من بين تلك التعاريف تعريف الأخيرين [٣] . كما أن الحد الأوسط فى القياس عند المناطقة يسمى علة عند الأصوليين .[٤] ويستخدم الغزالى هذه الكلمة الأخيرة . ثم لايكتفى الغزالى باستعارة ألفاظ الفقهاء والمتكلمين، بل يضع هو نفسه لبعض الموضوعات اصطلاحات جديدة ، فيسمى القياس الحملى بميزان التعادل [٥] والقياس الشرطى المتصل باسم نمط التلازم والمنفصل بنمط التعاند .[٦] وهنا نصل إلى نتيجة كثيرا مايرددها الغزالى : وهى أن المنطق لاينبغى أن يختلف المسلمون فيه عن اليونانيين إلا فى الاصطلاحات ،ولا مشاحة فى الألفاظ [٧] . وكان الغزالى يرى ، أنه لكى يتخلص المسلمون من الخطأ فى الاستدلال فى شتى علومهم يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسطاليسى [٨] وكان يزعجه استخدام الأصوليين لغير هذا القانون ، يقول «وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه ،يعترف به كلهم، فإنهم إذا لم ينفقوا فى الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن . وقد ذكرنا الموازين الخمسة فى كتاب القسطاس المستقيم ، وهى التى لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلا . بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعا . والمحصلون لها يسهل عليهم عقد الانصاف

---

(١) نفس المصدر ص ٥ (٢) نفس المصدر ص ٢٢
(٣) » » ص ٢٣ (٤) » » ص ٣١
(٥) الغزالى . القسطاس (طبعة القاهرة ١٣٥٣) ص ١٧٤
(٦) » . محك النظر ص ٤٣
(٧) » . تهافت التهافت ص ٥ الرسالة اللدنية (طبعة القاهرة ١٣٥٣) ص١٥
(٨) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة . ص ٨٨ — ٨٩

والانتصاف وكشف الغطاء ورفع الاختلاف . ولكن لا يستحيل منهم الاختلاف أيضا ، إما لقصور بعضهم عن إدراك تمام شروطه ، وإما فى رجوعهم فى النظر إلى محض القريحة والطبع دون الوزن بالميزان ، كالذى يرجع بعد تمام تعلم العروض فى الشعر إلى الذوق لاستثقاله عرض كل شعر على العروض ، فلا يبعد أن يغلط » (١)

لذلك نرى الغزالى فى مقدمة المستصفى المنطقية يقول « إنه من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلا (٢) » كما أنه يقول فى القسطاس « لا أدعى أنى أزن بها (بقوانين المنطق) المعارف الدينية فقط بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية . وكل علم حقيقى غير وضعى ، فإنى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس المستقيم (٣) » وحين نصل إلى النظرية التى عرضت فى القسطاس (٤) لا نرى شيئا جديدا ، اللهم إلا أن الغزالى يعتبر أن البرهان الفلسفى يمكنه أن يشمل المسائل الدينية ، فحاول أن يرد بعض الحجج الدينية إلى صورة منطقية ، معتبرا نتائجها بالطبع يقينية ، غير أن القسطاس فى جوهره يونانى بحت .

ولكن هل كان هذا الحكم على المنطق هو النهائى عند الغزالى . كلا . بل وضع الغزالى هذا الحكم فى كتاب له متأخر عن كل كتبه المنطقية وهو المنقذ من الضلال . وفيه قسم الغزالى درجات الطالبين للحق إلى المتكلمين والباطنية والفلاسفة والصوفية . (٥) وهو حين يرفض طرق الفرق الثلاثة الأخرى من البحث ، يدلى برأى جديد يهدم به كل أفكاره السابقة فيه . يقول « أما المنطقيات فلا يتعلق شىء منها بالدين نفيا باتا . بل هو النظر فى طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات

---

(١) المصدر السابق

(٢) المستصفى ، ج ١ ص ١٠

(٣) القسطاس ، ص ١٨٨

(٤) الترتيب التاريخى لكتب الغزالى — فيما نعلم — قسم المنطق فى المقاصد . فعيار العلم فحك النظر ، فمقدمة المستصفى فالقسطاس المستقيم . أما المنقذ من الضلال — وهو كتاب غير منطقى — فهو آخر كتبه على العموم ، وفى هذا الكتاب فكرته الأخيرة عن المنطق .

(٥) الغزالى « المنقذ من الضلال » (طبعة دمشق ١٣٥٣) ص ٧٦

البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية تركيبه وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد ، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان . وليس فى هذا ما ينبغى أن ينكر . بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر من الأدلة وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات ، وبزيادة الاستقصاء فى التعريفات والتشعيبات » (١) وليس للدين تعلق بهذا عند الغزالى « وأى تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر . فإذا أنكر ، لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد فى عقل المنكر بل فى دينه الذى يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار . » (٢) ولكن هناك علتين تهدمان المنطق الأرسطاليسى من أساسه . أما أولاهما — فهى قصور البرهان الفلسفى عن أن يصل بالإنسان حين يطبقه فى الإلهيات إلى درجة اليقين. يقول الغزالى « لهم نوع من الظلم فى هذا العلم ، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لامحالة ، ولكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل » (٣) ولذلك كان من أهم الأسباب التى دعت المسلمين إلى نقد المنطق الأرسطاليسى اتصاله بالهيات أرسطو ، وكانت هذه الالهيات مخالفة لعقائد المسلمين ، واعتبرت العلة فى هذه المخالفة إخراجها على قواعد ناقصة هى قواعد المنطق الأرسطاليسى . أما ثانيتهما فيفسرها الغزالى بقوله « إذ ربما ينظر فى المنطق من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن ماينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين ، فاستعجل بالكفر قبل الإنتهاء إلى العلوم الإلهية » (٤) والغريب أن ابن رشد حين يحاول الدفاع عن إلهيات أرسطو ضد الغزالى يحاول إلزام الغزالى صحة هذه الإلهيات لإخراجها على القانون المنطقى ، الذى اعتبره الغزالى قانون العقل الذى لايرد (٥).

---

(١) المصدر السابق . . . ، ص ٩٢

(٢) » » . . . ، ص ٩٢ — ٩٣

(٣) المصدر عينه . . . ، ص ٩٣

(٤) » » . . . ، ص ٩٣

(٥) ابن رشد . تهافت التهافت . . . ص ٨٨

ولهاتين العلتين هدم الغزالى فكرته الأولى عن المنطق ، باعتباره منهجا من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين فى جميع فروع المعرفة الإنسانية . وعاد يتلمس طريق المعرفة فى الكشف الصوفى أو بمعنى أدق فى التجربة الباطنية . فالغزالى إذن تبين له آخر الأمر ماينتجه تطبيق منطق أرسطو على المسائل الإسلامية وخاصة الإلهية من تناقض .

* * *

وما نستطيع إذن استنتاجه من بحثنا فى الفصول السابقة أن نظار المسلمين لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى . ويفسر ابن تيمية هذا تفسيرا دقيقا « وما زال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق ويثبتون مافيها من العى واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ويثبتون أنها إلى فساد المنطق العقلى واللسانى أقرب منها إلى تقويم ذلك . ولا يرضون أن يسلكوها فى نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه ، ووضعوا بجانب هذا منطقا مخالفا للمنطق الأرسطاليسى . ثم أتى أبو حامد الغزالى فدعا إلى مزج المنطق بعلوم المسلمين « وإنما كثر استعمالها فى زمن أبى حامد فإنه أدخل مقدمة فى المنطق اليونانى فى أول كتابه — المستصفى — وزعم أنه لايثق بعلم من لايعرف المنطق وصنف فيه معيار العلم ومحك النظر — وصنف كتابا سماه — القسطاس المستقيم — ذكر فيه خمسة موازين — الثلاث الحمليات والشرطى المتصل والشرطى المنفصل — وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين . وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم وصنف كتابا فى مقاصدهم وصنف كتابا فى تهافتهم ، ثم غير الغزالى فكرته عن المنطق . يقول ابن تيمية «وبين فى آخر كتبه أن طريقتهم فاسدة لاتوصل إلى يقين . وذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين . وكان أولا يذكر فى كتبه كثيرا من كلامهم إما بعبارتهم وإما بعبارة أخرى . ثم فى آخر أمره بالغ فى ذمهم وبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر مايوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين »[1]

ولكن ماذا حدث بعد الغزالى ؟ هل عاد نظار المسلمين إلى الاشتغال بالمنطق

---

(١) السيوطى ، صون . . . . ، ٢٨٦ — ٢٨٧

الإسلامى. أم أنهم تابعوا دعوة الغزالى الأولى إلى الأخذ بالمنطق الأرسطاليسى؟ يقول ابن تيمية « ولكن بسبب ما وقع فيه فى أثناء عمره وغير ذلك ، صار كثيرا من النظار يدخلون المنطق اليونانى فى علومهم . حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لاطريق إلا هذا . وأن ماادعوه من الحد والبرهان هو أمر صحيح عند العقلاء » . ولكن هل قبل فقهاء أهل السنة هذا ؟ يقول ابن تيمية — « إنه مازال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعنون فيه . وقد صنف نظار المسلمين فى ذلك مصنفات متعددة — وجمهور المسلمين يعيبونه عيبا مجملا لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على مافى أصله مما يناقض العلم والإيمان ويفضى بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال »[1]

وموقف علماء المسلمين هذا من الغزالى ومن دعوته إلى مزج منطق أرسطو بعلوم اليونان ومن أتباعه الذين ساروا على نهجه ، هو ماسنعرضه فى فصول الباب القادم .

---

(١) السيوطى : صون . . . ٢٨٧

الباب الثالث

موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسى

(بعد القرن الخامس الهجرى)

الفصل الأول

موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسى

حتى عصر ابن تيمية

تكلمنا فى الفصل الأخير من الباب الثانى عن الحركة الفكرية التى أحدثها الغزالى فى التفكير المنطقى الإسلامى ، والتى أدت إلى مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين. ولئن كان الغزالى تنبه آخر الأمر إلى ماقد ينتجه تطبيق المنطق الأرسطاليسى على الهيات المسلمين من متناقضات، إلا أن علماء الأصول — أصول الدين وأصول الفقه — تابعوا مادعا إليه الغزالى فى كتبه العديدة المتقدمة من مزج المنطق الأرسطاليسى بالأصول والكلام. فحل مكان أدلة النظر الكلامية الأولى أدلة النظر الأرسطاليسية ، وتغلغل المنطق الأرسطاليسى فى صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها . ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر فى الفكر الإسلامى. فبدأ علماء الأصول يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسطاليسى . ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس، ويضعون لها تعريفات واضحة . وأدى هذا إلى رفض كثير من تعاريف المتكلمين والأصوليين الأولى . فكلمة العين أو الجوهر وكلمة العرض وغيرها من الحدود الكلامية وكلمة قرؤ وكلمة الخمر أو المسكر وغيرها من الحدود الأصولية ، يجب أن يكون لها مدلولات ثابتة محددة ، علاوة على أن مباحث المنطق دخلت فى جميع الأبحاث اللغوية والأصولية . أما المتكلمون أو علماء أصول الدين فبدأوا يتكلمون عن الظن فى القياس التمثيلى وعن اليقين فى

القياس المنطقى ، وأخذوا يخرجون حججهم فى صورة هذا القياس الأخير. وأصبح قياس الغائب على الشاهد — وكان الصورة اليقينية للاستدلال العقلى — موصلا فقط إلى الظن .

كان من أثر هذه الحركة فى العالم الإسلامى ، أن ذهب كثير من مفكرى الأصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين ، متابعين الغزالى فى قوله « إن من لايحيط بالمنطق فلاثقة بعلومه أصلا » (١) على أن من طائفة الفقهاء من لم يوافق على هذه الحركة المنطقية الأخيرة ، ووقف منها موقف العداء الشديد . وهوجم الغزالى هجوما شديدا من علماء المسلمين أمثال أبى إسحاق المرغينانى وأبى الوفا بن عقيل (٥١٣ هـ — ١١١٩ م) والقشيرى والطرشوشى والمازرى وابن الصلاح (٦٤٣ هـ) والنواوى (٦٣١ هـ) وقد كتب ابن الصلاح فصلا فى « بيان أشياء مهمة أنكرت على الإمام الغزالى فى مصنفاته ، ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ فى تصرفاته » ويذكر ابن الصلاح من هذه المسائل قول الغزالى فى مقدمة المنطق فى أول المستصفى « هذه مقدمة العلوم ومن لايحيط بها فلا ثقة فى علومه أصلا » ويقول ابن الصلاح « سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكى عن يوسف الدمشقى مدرس النظامية بغداد — وكان من النظار المعروفين : أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول فأبو بكر وعمر وفلان وفلان » فهؤلاء وصلوا إلى الغاية من اليقين ولم يكن أحد منهم يعرف المنطق (٢) .

ويصور هذا الموقف العدائى نحو المنطق الأرسطاليسى مايذكره ابن السبكى عن بعض فقهاء الموصل من أن ابن الصلاح قصد إلى العماد بن يونس ليتعلم منه المنطق سرا ؛ ومن أن العماد نصح له حين لم يستطع ابن الصلاح إستساغة المنطق ، أن يترك الاشتغال به ، لأن الناس يعتقدون فيه الخير « وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد » وبهذا تفسد عقيدة الناس فيه ، علاوة على أنه لن يستطيع تفهمه (٣)

---

(١) الغزالى . المستصفى ج ١ ص ١٠

(٢) ابن تيمية . شرح العقيدة الاصفهانية . ص ١١٤ — ١١٥

(٣) ابن السبكى . طبقات الشافعية (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ج ٥ ص ١٦٠

وقد أتهم العماد نفسه بالزيغ لاشتغاله بالعلوم العقلية من منطق وفلسفة .[١]

ومن هذه النصوص ، يتبين أن فقهاء المسلمين الذين كانوا يصبون إلى تعلم المنطق كانوا يفعلون ذلك خفية ، خوفا من اتهامهم بالتبدع أو فساد العقيدة، ولم يحدث هذا فى المشرق فحسب بل وفى المغرب أيضا . ويذكر صاعد أن المنصور بن أبى عامر أحرق كتب المنطق .[٢] ويذكر حاجى خليفة عن أبى حيان فى تفسيره البحر « أن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق بالمفعل تحرزا من صولة الفقهاء . حتى إن بعض الوزراء أراد أن يشترى لابنه كتابا فى المنطق ، فاشتراه خفية خوفا منهم ، مع أنه أصل كل علم وتقويم كل ذهن [٣] وفى المقدمة التاريخية التى كتبها ابن طملوس فى كتابه المدخل تفصيل تام لموقف الأندلسيين من المنطق الأرسطاليسى ، فقد حرموا تعلمه وتعليمه، كما حرموا كل علم مستحدث . ويذكر ابن طملوس أن الغزالى نفسه لم يعرض أبحاثه المنطقية تحت اسم المنطق ولكن تحت أسماء أخرى كالمعيار والمحك والميزان ، وذلك لكى يتفادى غضب الفقهاء ومحاربتهم له . فانتشرت كتبه فى الأرض على عكس الفارابى ، مع أن كتب الأخير أقرب إلى منطق أرسطو وأصح . ويرى ابن طملوس أن كتب أرسطو بلغت الغاية فى التنسيق الفنى لهذا العلم . وكأن ابن طملوس شعر بأن هناك عناصر دخيلة دخلت على المنطق الأرسطاليسى ، ولو أنه لا يذكر هذا صراحة . ولكنه يقول إنه سيحاول فى كتابه أن ينهج نهج أرسطو فى كتبه . ويعتبر ابن طملوس من أهم ممثلى المدرسة الأرسطاليسية البحتة فى العصور الأخيرة [٤] .

يعطينا كل هذا فكرة واضحة عن موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسى ومعارضتهم له .

---

(١) المصدر عينه . ج ٥ ص ١٦٢

(٢) صاعد طبقات الأمم ص ٢٨

(٣) حاجى خليفة . كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون (طبعة ليبسك) ج ٦ ص ١٨٨

(٤) الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس. المدخل إلى صناعة المنطق (طبعة امين بلاسيوس بمدريد) ص ٨ — ١٤

وفى وسط هذه البيئة المعارضة أطلق ابن الصلاح فتواه المشهورة ضد المنطق. فقد وُجِه إلى ابن الصلاح سؤال عن «الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلما وتعليما. هل أباحة واستباحه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أم لا فى إثبات الأحكام الشرعية؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك فى إثباتها أم لا؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهرا به. وما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره؟ وإذا وجد فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها — فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره؟»[١]

أجاب ابن الصلاح على هذا بأن «المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر. وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر مايقتدى به»[٢].

كانت هذه الفقرة ذات أثر كبير لدى علماء المسلمين، تناقلتها كتبهم وصادفت هوى عميقاً فى نفوسهم. وسنرى أنه كان لها أثر فى ابن تيمية نفسه.

ثم يجيب ابن الصلاح عن النقطة الثانية من السؤال وهى استخدام الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية فيقول إنها «من المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة. وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلا. وما يزعمه المنطقى بالمنطق من أمر الحد والبرهان ففقاقع قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية. ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لامنطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان»[٣] وهذا النص الذى أوردته من كلام ابن الصلاح ذو أهمية كبيرة للغاية. لأنه إذا كان مزج

---

(١) ابن الصلاح. فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد (طبع القاهرة سنة ١٣٤٨) ص ٤٣

(٢) المصدر عينه. ص ٣٥ وما بعده

(٣) المصدر عينه. ص ٣٥

العلوم الشرعية بالمنطق من البدع والمنكرات ، نشأ عن هذا تحريم النظر فى كتب أصول الفقه، التى مزج فيها الأصول بالمنطق أمثال البرهان والمستصفى وغيرهما من الكتب الأصولية الهامة . إن فتوى أخرى لابن الصلاح تثبت هذا تمام الإثبات. فقد سئل عن كتاب من كتب الأصول ليس فيه شىء من علم الكلام ولا من المنطق ولا ما يتعلق بغير أصول الفقه — هل يحرم الاشتغال به أو يكره وفى الواقع إن المقصود بهذا السؤال هو الجانب السلبى من المسألة . أى عدم إباحة دراسة كتب الأصول الممتزجة بالمنطق الأرسطاليسى . أجاب ابن الصلاح بأن كتب الأصول إذا خلت من منطق أو فلسفة فمن المباح دراستها [١] ويؤخذ منه أنه يجب تحريم كتب الأصول الممتزجة بالمنطق الأرسطاليسى .

ثم يكمل ابن الصلاح فتواه، بأن على ولى الأمر أن يخرج معلمى المنطق الأرسطاليسى من المدارس، وأن يعرضهم على السيف حتى يستتيبوا .

تلك هى عناصر فتوى ابن الصلاح، كان لها من الأثر البالغ فى العالم الإسلامى مالا يتصور بحيث نرى بحثاً جديداً فى أول الكتب المنطقية المتأخرة وهو : هل يجوز الاشتغال بالمنطق أو لا يجوز [٢] . وينقسم القائلون بتحريمه إلى قسمين :

القسم الأول : يرى أن المنطق الأرسطاليسى من علوم اليهود والنصارى ولا يجوز الاشتغال بعلوم هؤلاء .

القسم الثانى : يرى أن القول بتحريم المنطق لاشتغال اليهود والنصارى به قول خاطىء ، لأن معنى هذا تحريم الطب وتحريم الأكل والشرب ، لأن اليهود والنصارى يشتغلون بهما . وإنما العلة فى تحريمه هو أنه إذا كان ممزوجاً بالهيات الفلاسفة المخالفة لعقائد المسلمين ، يخشى على المشتغل به من تمكين تلك العقائد الفلسفية فيه فيؤدى به إلى الابتداع — كما هو عند المعتزلة — أو إلى الكفر —

---

(١) المصدر عينه : ص ٣٢

(٢) شرح الملوى على السلم (القاهرة ١٣١٠) ص ٣٦ — حاشية الباجورى على السلم (طبعة القاهرة ١٣٠٦) ص ٢٥ وسائر شروح وحواشى السلم .

كما هو عند الفلاسفة [١] . وإذا قيل لهؤلاء . إن من يؤمن عنده الفتنة والنزاع « ممارس السنة والكتاب » لا يحرم عليه تعلم المنطق . قالوا بأنه يجب تحريم المنطق الأرسطاليسى أصلا أمناً للفتنة وسداً للذرائع [٢] .

إننا نرى من كل هذا أن أثر ابن الصلاح كان عميقا فى علماء المسلمين ، ولكن ما لبث نقد المنطق الأرسطاليسى أن توجه وجهة آخر على يد مفكر الإسلام العظيم تقى الدين بن تيمية .(٦٢١) فلم يعد الهجوم يتمثل على المنطق الأرسطاليسى فى صورة فتاوى تقرر تحريمه وعدم الاشتغال به . بل بدأ الهجوم يتخذ شكل النقد المنهجى ويقوم على أسس منطقية . أو بمعنى آخر لم يكتف ابن تيمية بالقول بأن المنطق يخالف صريح المنقول . بل اعتبره أيضا مخالفا لصريح المعقول .

ولكن ينبغى أن نلاحظ أن عمل ابن تيمية لم يكن هدميا فحسب ، بل كان فيه جانب إنشائى . فقد حاول أن يضع بجانب نقده للمنطق الأرسطاليسى منطقا آخر إسلاميا . وهو فى هذا يشبه الشكاك التجريبيين الذين كان لهم أثر عليه فى بعض عناصر الجانب الهدمى من نقده للمنطق الأرسطاليسى . أما الجانب الانشائى لنقد ابن تيمية وكثير من عناصر الجانب الجانب الهدمى فيكاد يكون فكرا إسلاميا خالصا .

ويبين ابن تيمية النهج الذى سيسير عليه فى نقده بقوله «إعلم أنهم بنوا المنطق على الكلام فى الحد ونوعه . قالوا لأن العلم إما تصور وإما تصديق . فالطريق الذى ينال به التصور هو الحد والطريق الذى ينال به التصديق هو القياس . فنقول . الكلام فى أربع مقامات — مقامين سالبين ومقامين موجبين — فالا ولان فى قولهم إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد . والثانى إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس . والآخران فى أن الحد يفيد العلم بالتصورات ، وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات [٣] فالمقامان السالبان ينفيان الطرق التى يسلكها غير المناطقة فى التوصل إلى التصور والتصديق . والمقامان الموجبان يثبتان أن

---

(٣) شرح الأخضرى على سلمه (القاهرة طبعة ١٣٢٤) ص ٢٣

(٤) نفس المصدر نفس الصحيفة

(٣) السيوطى « صوت المنطق والكلام » ص ٢٠٢

طريق المناطقة هما وحدهما يؤديان إلى التصور والتصديق . ويرى ابن تيمية أن «كل هذه الدعاوى كذب فى النفى والاثبات. فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل ولا ما اثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذى ادعوا فيه [١]» ثم يبدأ ابن تيمية بنقد كل مقام من هذه المقامات . ولكن ابن تيمية لا يلتزم ترتيبا معينا فى نقد كل من المقام السالب والمقام الموجب للحد والقياس — فمثلا فى نقده للمقام السالب للحد لا يورد شيئا من آرائه الخاصة عن الحد — كما يفهمه المسلمون. بل يجعل هذا المقام نقدا صرفا للحد الأرسطاليسى . وفى المقام الموجب للحد يورد آراءه هو عن الحد . ولكنه فى المقام السالب للقياس يورد أغلب أرائه عن صور الاستدلال القرآنى . ويفرد معظم المقام الموجب فى نقد القياس وغيره من صور الاستدلال الأرسطاليسى .

ويلاحظ أيضا على ابن تيمية أنه ينقد المقام السالب للحد بحجج لا يرددها فى المقام الموجب ، لكنه ينقد المقام السالب للقياس بما نقد به المقام الموجب من حجج . وعدم وجود النظام الدقيق فى كتابات ابن تيمية من ناحية ، واختلاط المسائل وتكرارها من ناحية أخرى ، يدعوننا إلى وضع منهاج نسير عليه فى دراستنا لفكر ابن تيمية المنطقى .

أما هذا المنهج فهو تقسيم نقد ابن تيمية إلى جانبين : جانب هادم وجانب إنشائى. فنورد فى الجانب الأول نقد ابن تيمية الهدمى للمقامين السالب والموجب لكل من الحد والقياس . وفى الجانب الثانى ، آراء ابن تيمية فى الحد الإسلامى وفى صور الاستدلال القرآنية — مستخلصين بعض تلك الآراء من كتب ابن تيمية الكلامية وغير الكلامية ، أمثال « موافقة صريح المعقول لصريح المنقول » و « ومنهاج السنة » و « مجموعة الرسائل الكبرى » و « السبعينية » و « العقيدة الاصفهانية » .

وعلى هذا الأساس سيكون الفصلان المقبلان تاريخ تلك المحاولة النقدية النادرة فى الفكر الإسلامى — فأفرد أول هذين الفصلين لنقد الحد — جانبه الهدمى وجانبه الانشائى — وثانى هذين الفصلين لنقد القياس — جانبه الهدمى وجانبه الانشائى .

---

(١) السيوطى « صون المنطق والكلام » ص ٢٧٨

الفصل الثانى

نقد المنطق الأرسطاليسى عند ابن تيمية

١ — نقد مبحث الحد

قلنا فى الفصل السابق إننا سنقسم نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطاليسى إلى قسمين : قسم ينقد فيه ابن تيمية الحد — وقسم ينقد فيه القياس . وقلنا إننا سنعرض تحت كل قسم من هذين القسمين — جانبين من جوانب تفكير ابن تيمية — الجانب الأول — هو الهدمى — والجانب الثانى — هو الانشائى . ويشمل الجانب الأول ما أسماهما ابن تيمية بالمقامين السالب والموجب ، ويشمل الجانب الثانى آراء ابن تيمية فى المنطق القرآنى مستخلصة أحيانا من هذين المقامين السالفين ومن كتب أخرى لابن تيمية . وسنبحث نحن فى هذا الفصل القسم الأول من نقد ابن تيمية أى نقد الحد الأرسطاليسى . وينقسم نقد الحد الأرسطاليسى كما قلنا إلى جانبين : —

١ — الجانب الهدمى

٢ — الجانب الإنشائى

الجانب الهدمى . نقد مبحث الحد الأرسطاليسى .

ينقسم هذا الجانب إلى قسمين أو مقامين: مقام سالب ومقام موجب . فالمقام السالب هو « التصور المطلوب لاينال إلا بالحد » والمقام الموجب هو « الحد يفيد العلم بالتصورات، ونستطيع فصل مناقشة كل واحد من هذين المقامين عن الآخر لسببين : أولهما — أن ابن تيمية ينقد كل مقام من هذين المقامين بحجج مستقلة . ثانيهما أن المقام السالب ليس عملا مبتكرا ، بل كان ابن تيمية مجرد ناقل فيه ، بينما دخلت عناصر مبتكرة فى المقام الموجب .

أما المقام السالب فوجه ابن تيمية نحو نقده إحدى عشر حجة استمدها من

الشكاك اليونانيين من ناحية ومن السوفسطائيين من ناحية . وليس فيها — فيما يرجح — أى إبداع. بل يكاد يكون فيها متابعة للشكاك فى جوهر الفكر أحيانا وفى عباراتهم وأمثلتهم أحيانا أخرى. أما متابعة ابن تيمية للشكاك فى جوهر فكرة نقدهم للمنطق الأرسطاليسى، فهو أنه يقيم هذا النقد — كما أقامه الشكاك من قبل — على مسائل الدور أو التسلسل أو نسبية كل شىء . فتلك مسائل وضعها السوفسطائيون ، وتعارفوا عليها ثم صاغها الشكاك فى مذهب منهجى . أما متابعة ابن تيمية للشكاك فى عباراتهم وأمثلتهم فيبدو فى بعض الحجج . وقد أشرنا إلى وجود هذه الحجج فى المصادر الاوروبية التى وصلتنا عن الشكاك .[١] وحجج ابن تيمية التى وجهها نحو نقد هذا المقام السالب هى فى ايجاز :

الحجة الأولى : عدم بداهة هذا المقام السالب يستلزم وجود دليل لكى يكون صادقاً . ولكن ليس للمناطقة فيما يعتقد ابن تيمية ، دليل على هذا . فكيف إذن نتخذ قضية غير مبرهن عليها أساساً لعلم البرهان نفسه[٢]. وتهافت هذه الحجة واضح.

الحجة الثانية : الحد هو القول الدال على حقيقة الحدود ، فالحاد إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حد . فإذا كان قد عرف المحدود بحد ، فإن الأمر يدور ويتسلسل ، لأنه لابد له من معرفة هذا الحد الأخير بحد آخر. وإذا عرفه بغير حد ، كانت القضية — التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد — قضية باطلة [٣] .

الحجة الثالثة : إن استقراء أحوال الناس فى مختلف الأمم وفى مختلف العلوم والصناعات يثبت أنهم مع تصورهم لمفردات علومهم وصناعاتهم ، لم يلجأوا إلى الحدود فى التوصل إليها . وفى هذا دليل على استغناء التصور عن الحد [٤] .

---

(١) ولكنى لم استطع مع الأسف الشديد الاطلاع على مجموعة كتب سكستوس امبريقوس — التى تعتبر دائرة المعارف الشكية — لعدم وجود هذه المجموعة فى مصر . ومع أننى رجعت الى كتاب سيد مؤرخى الفلسفة الاستاذ Brochard عن الشكاك Les Sceptiques إلا أنه يمكن اعتبار كثير من الاحكام التى ذكرتها عن ابن تيمية وصلته بالشكاك اليونانيين مجرد ترجيح فيما عدا المواضع القليلة التى أشرت فيها إلى كتاب بروشار .

(٢) السيوطى . صون المنطق . . . ٢٠٣ ابن تيمية — موافقة ص ١٨ ج ١.

(٣) السيوطى : صون المنطق . . . . ٢٠٣ (٤) السيوطى : صون المنطق . . . . ٢٠٣ — ٢٠٤

الحجة الرابعة : عدم استقرار أى حد من الحدود فى أى فرع من فروع المعرفة الانسانية . بل إن حد الانسان المشهور — وهو الحيوان الناطق — عليه اعتراضات مشهورة . والنحاة العرب ذكروا للإسم على طريقة المنطق الأرسطاليسى الحقيقى أكثر من عشرين حداً اعترض عليها جميعها . وعلى هذا الأساس لن نصل إلى تصور صحيح على الاطلاق . والتصور أساس التصديق والاثنان يكونان العلم . إذن فلن نصل إلى العلم (١) .

الحجة الخامسة : الحد الأرسطاليسى الحقيقى يتكون من الذاتيات المشتركة والمميزة ، أى من الجنس والفصل — والتوصل إلى هذا الحد إما متعذر وإما متعسر فلن نصل إذن إلى تصور من التصورات . ولكننا نرى فى جميع نواحى العلوم تصورات قد وصلنا إليها . إذن لا حاجة للتوصل إلى التصور بواسطة الحد الأرسطاليسى (٢) .

الحجة السادسة : وهذه الحجة ذات فروع ثلاثة . . . إن الحقائق التى لا تركيب فيها والتى لا تندرج تحت جنس — أى الحقائق البسيطة — لا حد لها . فالعقل وهو من تلك الحقائق التى لا تركيب فيها لا يحد . ولكننا نجد لدى الأرسطاليسيين تصورات للعقل ولحقائق لا تركيب فيها . وهذا يثبت أنه يمكن التوصل إلى التصور بغير الحد . . . وإذا أمكن معرفة التصورات التى لا تركيب فيها بدون الحد ، كانت معرفة التصورات — أى الأنواع — أسهل لمعرفة أجناسها ولشهرة أشخاصها . . . وليس من الضرورى فى منطق أرسطو ، أن يتوقف التصديق على التصور التام — أى تصور الذات ، أو الماهية ، بل يكفى أن تتوصل إلى الخاصة . ونفس العلم لا يمكن التوصل إليه إلا بهذا الطريق . هذا اعتراف واضح بأن التصور لا يتوقف على الحد الحقيقى (٣) .

الحجة السابعة : لا يمكن للسامع فهم الحد ، إلا إذا فهمت مفردات ألفاظه

---

(١) السيوطى : صون . . ص ٢٠٤ — (٢) السيوطى : صون . . ص ٢٠٤

(٣) السيوطى . صون ٢٠٥

ودلالتها على معانيها . والعلم بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له ، مسبوق بتصور المعنى . فإن كان السامع قد تصور المعنى قبل سماعه . لم تعد هناك ثمت حاجة إلى القول بأنه تصوره حين سماعه(١).

الحجة الثامنة : وهذه الحجة تكاد تكون ترديدا لما قبلها . . إذا كان الحد قول الحاد ، فإن تصور المعانى شيء ذهنى لايفتقر إلى الألفاظ . فالمتكلم يتصور معنى مايقوله بدون لفظ ، كما أن السامع يمكنه ذلك بدون أن يخاطبه المتكلم(٢).

الحجة التاسعة : وهذه الحجة استمدها ابن تيمية من الرازى ، ويكاد يصوغها فى ألفاظه نفسها (٣)، وهى أيضا من حجج الشكاك : لايصل الإنسان إلى التصور إلا بطرق ثلاثة : الأولى . مايدركه بنفسه . الثانية . مايجده فى فطرة النفس كالألم واللذة ، أو يتوصل إليه ببديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة . الثالثة .مايركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام . وكل هذه الطرق ليست فى حاجة إلى الحد ، وما عداها لايتصور أبدا ، لأنها هى كل التصورات الإنسانية .

الحجة العاشرة : يمكن للمعترض على الحد أن يبطله . وهذا الإبطال يحدث عن طريقين : الطريق الأول النقض فى الطرد تارة ، والمعارضة طورا . ولا يتوجه النقض ولا المعارضة على الحد إلا إذا تصور المحدود . فأمكننا بذلك تصور المحدود بدون الحد .

الحجة الحادية عشر : نسبية البداهة والنظر فى التصورات . من التصورات مايكون بديهيا لايحتاج إلى حد . وكون العلم بديهيا أو نظريا شيء نسبى ، فالنظرى عند شخص قد يكون بديهيا عند الآخر . فلا حاجة إذن إلى التوصل بالحد إلى هذه التصورات .

ونسبية كل شيء . . . قال بها بروتاغوراس السوفسطائى حين أراد أن ينقد أصول المعرفة « الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا . هو مقياس وجود مايوجد

---

(١) السيوطى : صون ص ٢٠٥

(٢) السيوطى : صون ص ٢٠٥

(٣) الرازى : المحصل ص ٥ السيوطى : صون ٢٠٥ — ٢٠٦

منها ومقياس لاوجود مالا يوجد ، ثم أخذ بها الشكاك بعد ، فطبقوها على الحد كما طبقوها على نواحى العلم كله . فلم تعد حقيقة من حقائق العلم ثابتة أو مستقرة ، بل كل شيء — كما يقول هرقليطس — فى تغير مستمر .

إننا لانجد — فيما يرجح — شيئا جديدا فى هذه الحجج الإحدى عشرة . يكاد يصطنع ابن تيمية حجج السوفسطائيين والشكاك . تلك الحجج التى نفذت إلى العالم الإسلامى كما بينا من قبل . ولم يكن هذا الشك اليونانى يعبر عن روح الحضارة الإسلامية ذاتها تجاه منطق أرسطو وفلسفته . فقد وقف الشكاك من أرسطو ومن الرواقيين ، بل ومن العلم كله ، موقف الشك المطلق . أما المسلمون فلم يقفوا هذا الموقف على الإطلاق . إنهم رفضوا منطق أرسطو وعلم اليونان ، لأنهم اعتقدوا أن لهم علما خاصا بهم ، وطرقا فى بحث هذا العلم تخالف طرق اليونانيين . فكان الشك لديهم وسيلة فقط لهدم العلم الأرسطاليسى . بينما الشك لدى الشكاك اليونانيين غاية الحكيم الحق . فهناك فارق كبير بين الروحين . ولذلك تبدو حجج ابن تيمية التى ذكرناها غريبة عن الروح الإسلامية . يكاد ابن تيمية يدرك — إلى حد ما — هذه الحقيقة فى نقضه للمقام الموجب « الحد يفيد تصور الأشياء » حقا إنه يتخذ فى نقضه بعض حجج من الشكاك ، غير أن موقفه يختلف فى نقض هذا المقام الموجب عن موقفه فى نقض المقام السالب . وذلك فى محاولته أن يربط بين نقده وبين النزعة الإسلامية فى نقدها للمنطق الأرسطاليسى — كما سنوضح هذا فى مكانه — علاوة على تخلل عناصر فى نقده ، أرجح أنها رواقية .

نقد المقام الموجب : وينقسم هذا النقد إلى قسمين — قسم يتمثل فى صورة حجج يوجهها ابن تيمية إلى هذا المقام — وقسم ينقد به ابن تيمية عناصر الحد . وفى هذا القسم الأخير يظهر ابتكاره ظهورا تاما على عكس الأول إذ يبدو فيه عمله الإبتكارى ضئيلا .

---

(١) المصدر الآنف الذكر : ص ٢٠٥ — ٢٠٦

(٢) الرازى : المحصل ص ٣

أما القسم الأول — فيتلخص فى الحجج الآتية :

الحجة الأولى : إن الحد هو قول الحاد ودعواه ، ولكن يشترط ألا يكون الحد مبرهنا عليه ، فهو إذن لادليل عليه ولا حجة . فالمخاطب إما أن يعلم المحدود بدون قول الحاد أو بقوله . فى الحالة الأولى لايكون قد توصل إلى المحدود بالحد وفى الحالة الثانية لايكون قول الحاد — وهو لادليل عليه ولا برهان — أفاد العلم بشىء . وعلى التقديرين لايفيد الحد معرفة المحدود [١] .

الحجة الثانية : الحد لايمنع ولا يقام عليل دليل بل يبطل بالنقض والمعارضة . هذا مايقرره المناطقة . وهو دليل على أن الحد لا يفيد التصور ، لأنه إذا كان الحاد لايثبت صحة الحد وصدقه ، كان من الممتنع أن يعرف المخاطب المحدود بالحد لأن قوله يصبح مترددا أو محتملا للصدق وللكذب ، فتصور المحدود بالحد لايمكن بدون صدق الحاد . ولا نستطيع أن نعلم صدق الحاد بمجرد الحد لاشتراط عدم البرهنة عليه . إذن فالحد لايصل بنا إلى المحدود . ولكن المناطقة « يعظمون أمر هذه الحدود » ويرون أنها هى وحدها التى تصل بهم إلى « الكنه » أو « الماهية » أو « الحقيقة » [٢] أو بمعنى أدق هى الغاية من اليقين العقلى . ويقيمون العلم كله على أساس الحد . والحد خبر واحد عن أمر عقلى لاحسى ، يحتمل الصدق والكذب [٣] وفى الآن عينه لايقبلون « خبر الواحد » ويرون أنه لايصل بنا إلى العلم القطعى ، بينما لدى ناقل هذا الخبر من الأدلة الحسية مايفيد اليقين . فنقل خبر الواحد هو نوع من نقل الحد بل يمتاز عنه أيضا كما رأينا . إذ أنه يستند على التصور الحسى ، بينما الحد يستند على التصور العقلى . فتفضيل أحدهما على الآخر يعود إلى مجرد تحكم وتعصب فى الوضع [٤] .

الحجة الثالثة : إذا كان الحد هو الطريق إلى تصور المحدود ، فلا يمكن ذلك إلا

---

(١) السيوطى : صون ٢٠٩

(٢) « « ٢٠٨

(٣) « « ٢١٠

(٤) « « ٢١٠

بعد أن نعلم صحة الحد ، ولا يمكن معرفة صحة الحد قبل تصور المحدود — والمحدود لايمكن التوصل إليه إلا بالحد ، فامتنعت معرفة صحه الحد .[١]

الحجه الرابعة : التوصل إلى الحدود بالصفات الذاتية والعرضية . فإن لم يعلم الإنسان أن المحدود موصوف بهذه الصفات ، امتنع التصور . لأن من البديهى أن الأنسان لايتصور مالايعلم ، وإن علم أنه موصوف به لم تكن ثمت حاجة إلى الحد . وفى كلتا الحالتين لايفيد الحد التصور . إننا إذا قلنا « حيوان ناطق » ولم نعلم أنه حد الإنسان ، وجب علينا أولا أن نعلم النسبة بين الاثنين ـ بين الحيوانية والناطقية ـ فإذا لم نكن قد تصورنا الحيوان الناطق ، كان لابد أولا أن نتصوره . . . ثم أن نعرف ثانيا النسبة بينه وبين الإنسان ، وفى كلتا الحالتين لم نلجأ إلى الحد .[٢]

الحجة الخامسة : « التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة ، فيمتنع أن تعلم بالحدود » ذكرت هذه الحجة فى أكثر كتب الكلام والمنطق ، وتنسب دائما إلى الرازى ، وقد استمدها الرازى من الشكاك . ومؤداها أن الذهن إما أن يكون عالما بالتصورات فلا يطلبها ، لأن تحصيل الحاصل ممتنع . وإما أن لا يكون فلا يتوجه نحو طلب مالا يعلمه . ولكن يلاحظ أن الإنسان يطلب تصور أشياء لايشعر بها ولا يحسها كالملك والجن والروح . يرد على هذا بأن هذا الطلب إنما هو طلب لتفسير الاسم[٣] . ويضيف بعض المتكلمين إلى هذا . . أو بطلب البرهان على وجود المتصور ، وكلا الاثنين تصديق[٤] .

هذه الحجة وجدت — كما قلنا — عند الرازى وهو ينقد بها فكرة كسبية التصور . وقد ناقشه الطوسى فيها : ولدى الرازى إلزام يوجهه إلى نفسه ، لايوجد لدى ابن تيمية : هو أن الشىء المعلوم معلوم من وجه ، وغير معلوم من آخر ، فإذا ماتوجه الفكر نحو الشىء ، فذلك لأنه يعلم بعض عوارضه . يرد الرازى على

---

(١) السيوطى : صون ٢١

(٢) » : » ٢١١

(٣) » : » ٢١٣

(٤) الرازى : محصل . ٥ ص ٥

هذا بأن « الوجه المعلوم به غير ماهو غير معلوم به » فالوجه الأول إذن معلوم فلا حاجة إلى طلبه ، والوجه الثانى غير المعلوم لا نتوجه إليه ، لأننا لا نتوجه نحو طلب مانجهله[١].

عرفت هذه الحجة لدى غالبية المنطقيين حتى الأرسطاليسين منهم . وحاول أحد المتأخرين من المناطقة أن يردها إلى أصولها اليونانية ، فذكر أن واضع الحجة مانن «مينون» ضد سقراط فى إبطال الاكتساب[٢]. وقد ذكر السوفسطائيون هذه الحجة ، إلا أنه من الثابت أنها وجدت لدى الشكاك موجهة نحو مبحث الحد عند الرواقيين [٣] .

الحجة السادسة : هل يشترط المناطقة فى الحد التام ايراد جميع الذاتيات أم لا . إذا اشترطوا ذلك ، كان لابد لهم من أن يوردوا جميع الصفات . وإن لم يشترطوا أو اكتفوا بالجنس القريب ، فهو تحكم ، وكلتا الحالتين تعود إلى وضع واصطلاح . والعلوم الحقيقية لاتختلف باختلاف الأوضاع . وهذا الوضع لا ينبغى أن تعتبره مقررا للتعريفات الذاتية . قد أدى هذا بالفعل إلى التفرقة بين المتماثلات والتسوية بين المختلفات [٤] .

الحجة السابعة : يشترط المناطقة ايراد الفصول المميزة للحدود . وهذا الإشتراط غير ممكن مع التفريق بين الذاتى والعرضى . إذ مامن فصل لدى الإنسان « إلا ويمكن للآخر أن يجعله عرضا لازما للماهية »[٥].

الحجة الثامنة : الماهية لا تتركب إلا من الصفات الذاتية . ولا يعرف أن الصفة ذاتية أو غير ذاتية إلا إذا عرفت الماهية ، ولا تعرف الماهية إلا بالصفات الذاتية فهنا دور[٦].

---

(١) الرازى : محصل . . ص ٥

(٢) القطب الرازى (٧٦٦ هـ) . شرح مطالع الانوار للأرموى (٦٨٩ هـ) ص ٩٨

(٣) Brochard : les sceptiques grecs p. 125

(٤) السيوطى : صون ٢١٣

(٥) « : « . . . . . ٢١٤ (٦) السيوطى : صون ٢١٤

الحجة التاسعة : إن هناك أشياء لا يمكن حدها ، لإنها إذا حدت زادت خفاءً [١] . بل وهناك أعيان لا توجد لها عبارة دالة على حقيقتها أو ماهيتها . وقد استمد ابن تيمية هذه الحجة من أبى الحسين اللبان [٢] . وبهذه الحجة ينتهى القسم الأول من المقام الموجب . وسنبدأ فى القسم الثانى الخاص بنقد عناصر الحد .

القسم الثانى : الحد الحقيقى عند المناطقة يتكون — وقد كررنا ذلك كثيرا — من الذاتيات دون العرضيات . وهذا التكوين يستند فى الحقيقة إلى تقسيم صفات المحدود إلى ذاتية وعرضية . فالذاتى المقوم هو ما كان داخلا فى الماهية ، والعرضى هو ما كان خارجا عن الذات مع كونه لازما لها وتقسيم هذا العرضى إلى نوعين لازم للماهية ولازم لوجودها . ويعتبر المناطقة الصفات الذاتية مُقَدَمَةً على الموصوف فى الذهن والخارج ، بل وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الوصف نفسه فى الوجودين الذهنى والخارجى . ويرى ابن تيمية أن هذا الكلام يستند على أصلين فاسدين : الأصل الأول : أن ماهيات الأشياء التى هى حقائقها ثابتة أيضا فى الخارج ثم هى تغاير الموجودات المعينة الثابتة فى الخارج ، أى أن للماهيات وجودا خارجيا غير وجودها الذهنى ووجود أشخاصها المعينة . أى أنهم فرقوا بين الماهية ووجودها . الأصل الثانى — الفرق بين الذاتى لهذه الماهية واللازم لها [٣] .

الأصل الأول : أما عن الفرق بين الماهية ووجودها ... فإن القول بأن الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها - أى أنها أمور ثابتة لا فى الأذهان فقط ولكن فى الخارج أيضاً — يشبه القول بأن « المعدوم شىء » أو « أنه موجود » وهذان القولان خطأ عند ابن تيمية . إن ابن تيمية يرى أن الماهيات موجودة فقط فى الأذهان . والوجود الذهنى « أوسع من الوجود العينى ، والمقدر فى الأذهان موجود وثابت ، وليس هو فى نفس الأمر موجودا ولا ثابتا » فابن تيمية إذن

---

(١) ابن تيمية : موافقة . . . . . جـ ٣ ص ٢٢٢

(٢) الزركشى . البحر المحيط . . . . جـ ١ — مبحث الحد

(٣) ابن تيمية : موافقة . . . . . جـ ١ ص ١٦

ينكر وجود الماهيات فى الخارج . وهذا النقد يتصل بالمذهب العام لابن تيمية من ناحية — لأنه ينكر وجود الماهيات المجردة فى الخارج من حيث أنها كلية ، والعلم الوحيد لديه هو العلم الجزئى المعين — ومن ناحية أخرى إن إثبات وجود الماهية فى الخارج سيؤدى إلى اعتبار الحقائق النوعية كالإنسانية والفرسية « ثابتة » ثبوتا خارجيا غير أعيانها الموجودة فى الخارج ، « وأزلية » لا تقبل الاستحالة والتغير وهذه هى المثل الأفلاطونية . والمثل الأفلاطونية مخالفة للتوحيد الإسلامى بالرغم من محاولات التوفيق التى قام بها بعض مفكرى الإسلام . كما أنهم أيضاً حاولوا إثبات ماهيات للمادة والمكان . ونتج من إثبات ماهية للمادة مجردة عن الصور ثابتة فى الخارج ، أزلية الهيولى وأبديتها التى بنى عليها الفلاسفة فكرة قدم العالم . إن السبب الحقيقى لفساد المنطق هو قيامه على أساس ميتافيزيقى فما ذكروه فى المنطق من الفرق بين الماهية ووجودها هو مبنى على التفريق بينها فى الفلسفة الأولى (١) .

أما وجود الماهية الوحيد عند ابن تيمية فهو وجودها الذهنى . وقد أنكر هذا الوجود المتكلمون (٢) . وما فى الخارج عند ابن تيمية هو تحقق ما فى الوجود الذهنى فى أعيان جزئية معينة — فالموجود الوحيد فى الخارج هو الشخص . أما التفريق الصحيح بين الوجود والماهية فهو أن الماهية « هى مايرسم فى النفس من الشىء » أى أنها موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان . والوجود « ما يكون فى الخارج منه » أى لا يوجد من هذه الماهية فى الخارج إلا الأفراد والشخصيات . فليست هناك فى فى الخارج فرسية أو إنسانية ، ولكن هناك زيد وعمرو وليست هناك « أعداد مجردة » كما يرى الفيثاغوريون ولا « ماهيات مجردة » كما يرى أفلاطون ولا « ماهيات مطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص » كما يرى أرسطو ولا « معدومات ثابتة » كما يرى المتكلمون (٣) .

---

(١) السيوطى . صون .... ٢١٤ — ٢١٥

(٢) الايجى . المواقف ج ٢ ص ١٠٩

(٣) السيوطى . صون .... ٢١٤ — ٢١٥

هنا اتجاه اسمى Nominal يقصر وجود الماهيات على الذهن وينكر وجودها فى الواقع . أما فى الواقع فليس إلا الأفراد . نحن هنا أمام أمشاج من أرسطاليسية ورواقية بالرغم من أن ابن تيمية ينكر هذه الأولى .

الأصل الثانى : الفرق بين اللازم للماهية والذاتى — تقسيم صفات الماهية إلى ذاتيات وعرضيات تقسيم خاطىء عند ابن تيمية . وتعريف الذاتى بأنه المقوم للماهية خطأ أيضاً . إن الماهية التى فى الذهن هى بحسب ما تتصوره أذهاننا ، فهى تزيد وتنقص وتجمل وتفصل . وعلى هذا الأساس لايستقر تصورها . بل الملاحظ أن التصورات تتصاعد نحو اليقين « فما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه » أما الصفات اللازمة للموصوف فى الخارج فكلها لازمة له لا تقوم ذاتها مع عدم إحداها ولا يسبق أحدها الآخر ، كما يقول المناطقة من أن الذاتى يسبق العرضى ، وسنعود إلى هذه النقطة بعد قليل . وتلك الصفات هى أجزاء الماهية المتصورة فى الذهن ولا فرق مطلقا بين تلك الصفات . بل إن الإنسان يمكنه أن يتصور مايريد من الأشياء بدون أن يفكر فى صفات هذا الشىء . إنه قد يفكر فى الإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق أو جسم حساس متحرك بالإرادة ناطق . بل هناك من ينفى عن الموجودات ما يكون ذاتيا لها ولازما ومع ذلك يتصورها . أليس ينفى قوم عن الله الحياة والعلم والقدرة . هناك تصورات باطلة والتصورات الباطلة لا ضابط لها [١] .

إن التفريق بين الذاتى والعرضى يعود إلى أمور مقدرة فى الأذهان لا حقيقة لها فى الخارج . فليس هذا التفريق إذن حقيقيا لكن هو تفريق اعتبارى يخضع « للتخيلات والتوهمات الباطلة »[٢] . وإذا كان التفريق بين الذاتى والعرضى تفريقاً خاطئا ، فإن التفريق بين الحد كما يفهمه المناطقة ، والحد كما يفهمه الأصوليون تفريق خاطىء . لأنه إذا كان المناطقة « يريدون بالحد تصور الصفات مفصلة . فمن

---

(١) ابن تيمية . موافقة ... ج ٣ — ٢٢٢ — ٢٤٦

(٢) السيوطى . صون ... ص ٢١٥

الواضح أن أظهر حدود المناطقة وهو الحيوان الناطق ، لا يقدم سائر الذاتيات مفصلة ، فإن كونه جسما ناميا وحساسا ومتحركا بالإرادة لا يدل عليه الحيوان دلالة مفصلة بل دلالة مجملة . وإن أرادوا بالتصور ، التصور — سواء كان مجملا أو مفصلا — فمعلوم أن لفظ الإنسان يدل على الحيوان الناطق ، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامى الحساس المتحرك بالإرادة . فيكون اسم الإنسان كافيا فى تعريف صفات الإنسان، مثل ما أن لفظ الحيوان كاف فى تعريف صفات الحيوان . فإذا كانوا فى تعريف الإنسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان ، كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء[١]».

وعلى هذا ينتهى ابن تيمية إلى القول بأن الحد على هذا الأساس — أى تعريف الصفات الذاتية تعريفاً مجملا — يشبه الاسم . فإذا كان أحد هؤلاء يعين الكنه أو الذات فإن الآخر يعينه . ولكن يرى ابن تيمية أن المناطقة مع هذا يفرقون بين الحد والاسم . وهذا التفريق « إنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية »[٢].

ولكن ابن تيمية يقرر آخر الأمر — وهذا تناقض فى فكره — أن هناك فرقا بين الحد والإسم ، فإن فى الأول من تفصيل بعض الصفات ما ليس فى الآخر « إن قول القائل حيوان ناطق فيه من الدلالة على النطق باللفظ الخاص ما ليس فى لفظ الإنسان »[٣].

بقيت مسألة أخيرة — وهى فكرة تقدم الذاتى على العرضى فى الذهن . ينكرها ابن تيمية من وجهين — الوجه الأول : أن هذا التقدم والتأخر « خبر عن وضعهم إذ هم يقدمون هذا ويؤخرون هذا ، وهذا تحكم محض ، ولكنه غير ثابت أولا فى الواقع ، لأن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، فليس

---

(١) ابن تيميه . موافقة ... ج ٣ — ٢٢٥

(٢) ابن تيمية . موافقة ... ج ٣ — ٢٢٤

(٣) ابن تيمية : موافقة ج ٣ — ٢٢٤

مجرد افتراضنا أن هذه الصفة تتقدم وهذه الصفة تتأخر ، ينتج اعتبار بعض هذه الصفات ذاتية والأخرى عرضية ثانياً ـ فى الفطرة : أليس هذا التقسيم فطريا وإلا أدركته الفطرة بدون تقليد كما تدرك سائر الأمور الفطرية . ولكن هذا التقسيم مستند إلى الوضع . وهذا الوضع كما قلنا متغير دائما . إذن ففكرة تقدم الذاتى على العرضى خاطئة فى الواقع وفى الفطرة ! إن صفات الموصوف لازمة كلها للموصوف ولا يمكن اعتبار إحداها سابقة على الأخرى ولا إحداها لاحقة لها. ولكن يمكننا أن نقول إن بعضها قد يخطر على البال أولا . والبعض قد يخطر ثانيا ، والبعض قد لا يخطر على الإطلاق . الوجه الثانى — أن فكرة تقدم الذاتى على العرضى فكرة خاطئة ، لأن الوصف — كما هو مقرر عند ابن تيمية — لا يكون ذاتيا طبقا لما فى أذهاننا ، ولكن طبقا لحقيقته الخارجية التى هو بها هو سواء تصورته أذهاننا أو لم تتصوره . أما إذا كان لابد من القول بأن بين الحقائق الخارجية للموصوف صفات متقدمة وصفات متأخرة . فإن هذا ينتج « كون الحقيقة أو الماهية هى ما يقدر فى الأذهان لا ما يوجد فى الخارج » وفى هذا اعتبار تقدم صفة أو تأخرها تابع لتقدير صاحب الذهن ، أى يصبح تحديد هذا التقديم والتأخير شيئا نسبيا بحتا ، مع ملاحظة أن الذهن — كما قلنا من قبل — يخضع كثيراً للتخيلات والأوهام الفاسدة (١) .

وبهذا ينتهى القسم الثانى من نقد المقام الموجب . وبقدر ما كان ابن تيمية فى المقام السالب وفى الجزء الأول من المقام الموجب ناقلا لحجج الشكاك ، بقدر ما حاول أن يظهر فى هذا الجزء الثانى من نقد المقام الموجب آراء خاصة فى نقد الحد الأرسطاليسى ، بحيث يمكننا أن نقرر بأن هذا الجزء الأخير هو العمل المبتكر لابن تيمية فى نقد الحد الأرسطاليسى فى جانبه الهدمى .أما بقية عناصر نقد هذا الجانب فيونانية فى جوهرها وحقيقتها ، وما من حجة منها إلا ويمكن أن يرد على ابن تيمية فيها بما رد هو على المنطق الأرسطاليسى من أنها تخالف

(١) السيوطى : صون ص ٢١٧

بديهة العقل ، أو أنها مجرد وضع واصطلاح ، وغير هذا مما وجه من ردود .

مصادر الجانب الهدمى لنقد نظرية الحد : أول مصادر ابن تيمية فى هذا الجانب هم السوفسطائيون والشكاك اليونانيون . ولا يذكر ابن تيمية أسماءهم ولا يشير إليهم على الإطلاق . ومن المؤكد أن ابن تيمية اطلع على آراء الشكاك والسوفسطائيين إما فى كتب المتكلمين ، وإما فى كتب الشراح الإسلاميين للفلسفة اليونانية . ويحاول ابن تيمية أحياناً أن يربط هذه الحجج بنزعته الخاصة فى نقد المنطق الأرسطاليسى وأحياناً ينقلها بألفاظها وأمثلتها . فالسوفسطائيون والشكاك إذن هم المصدر النهائى لابن تيمية فى نقده لمبحث الحد الأرسطاليسى .

المصدر الثانى — هم الرواقيون . ومن المحتمل أن يكون ابن تيمية قد عرف بعض آرائهم فإن نقده للماهية يشبه نقد الرواقيين لها . أى أن ابن تيمية يتفق مع الرواقية فى الإتجاه الأسمى الذى ينكر وجود الكلى فى الخارج ، وبالتالى وجود الجنس والفصل كعنصرى الحد . ولكن إن الغموض الذى يحيط بتاريخ الرواقية يحول دون الحكم القاطع فى أمثال هذه المسائل .

المصدر الثالث — المتكلمون — وهم من أهم مصادر ابن تيمية . ينقل عنهم ويذكر عباراتهم ويشير إلى كتبهم — ويرجح كثيراً أن يكون ابن تيمية قد عرف ماعرفه عن السوفسطائيين والشكاك والرواقيين منهم . فهم كما قلنا يرددون حجج الشكاك من ناحية ، ومن ناحية أخرى تكلم بعضهم عن المذهب الأسمى — أى وجود الكلى — الكلى العقلى والكلى الطبيعى والكلى المنطقى — وهل هى موجودة فى الخارج أم غير موجودة . فالمتكلمون إذن هم المصدر المباشر للجانب الهدمى لنقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسى ، استفاد من آرائهم من ناحية ومن ناحية أخرى نقل عنهم ما نقلوه هم عن الشكاك والرواقية . هذه المصادر الثلاثة — مع بعض التفكير الخاص يكوّن الجانب الأول من نقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسى . وسننتقل الآن إلى بحث الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية لقسم المنطق الأرسطاليسى الأول .

الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسى

مبحث الحد عند ابن تيمية

المقصود بالجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسى هو آراء ابن تيمية نفسه فى مبحث الحد عند المسلمين . فابن تيمية لم ينكر الحدود على العموم ، ولكنه أنكر الحد الأرسطاليسى التام . لاستناده على أفكار ميتافيزيقية يؤدى الأخذ بها إلى مخالفة عقائد المسلمين . . . كالتفريق بين الذاتى والعرضى ، وانقسام العرضى إلى لازم للماهية ولازم لوجودها ، واستناد هذا التقسيم إلى فكرة الماهية ووجودها .

وأدى هذا إلى المتناقضات العدة التى ذكرناها ، فحدث التفريق بين الصفات فاعتبرت صفة ذاتية وأخرى عرضية وقدمت صفة وأخرت أخرى . ويضاف إلى هذا أن الحاجة الإنسانية لا تستقر ولا تسكن . ومن هنا لا نستطيع وضع حدود أبدية ثابتة مستمرة فى أى علم من العلوم ما دامت هذه العلوم فى تغير وتحول . هذه هى الأسس التى وضع عليها ابن تيمية نقده للحد الأرسطاليسى . وهى هى بعينها التى وضع عليها آراءه عن الحد الإسلامى .

يعرف ابن تيمية الحد بأنه « تفصيل ما دل عليه الإسم بالإجمال ، فلا يمكن أن يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد . كذلك الحد [١] » . وهذا التعريف للحد يخالف تعريف الحد الأرسطاليسى الذى يتوجه نحو حقيقة المحدود محاولا تصويرها . يقول ابن تيمية « إن قيل إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب تصور حقيقة المحدود التى لم يتصورها إلا بلفظ الحاد . وأنه يتصورها بمجرد قول الحاد — كما يظن بعض أهل المنطق وغيرهم — فهذا خطأ ، كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ » فلا الاسم ولا الحد إذن يوصلان إلى حقيقة المحدود « فالحد لا يفيد معرفة

---

(١) السيوطى : صون . . . ٢٠٦

المحدود — فإن قيل يفيده مجرد تصور المسمى ، من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسئول عنه مثلا أو غيره — قلنا فحينئذ يكون كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه المحدود وهو دلالة الاسم على مسماه » فتصبح إذن « دلالة الحد كدلالة الاسم ومجرد الاسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك بلا نزاع » فالحد إذن نوع من الاسم ، وإذا كان الاسم لا يوجب تصور المحدود ، فإن الحد أيضاً لا يوجب تصور المحدود .

إذن فما الغاية من الحد عند ابن تيمية — والتوصل إلى الكنه أو الماهية كانت غاية الحد عند الأرسطاليسين — يقول ابن تيمية « إن الحدود مقصودها التمييز بين المحدود وغيره [١] » . أما تصور المحدود فلا يستطيع الحد القيام به كما قلنا . ولكن الحد قد ينبه على تصور المحدود كما ينبه الاسم ، فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشيء ، فإذا سمع اسمه وحده أقبل بذهنه إلى الشيء الذى أشير إليه بالاسم أو الحد فيتصوره ، فتكون فائدة الحد من فائدة الاسم [٢] .

وإذا كانت فائدة الحد هى التمييز بين المحدود وغيره ، فما هو القانون الذى نستخدمه لاقتناص الحد ، كيف يحصل هذا التميز ؟ يقول ابن تيمية « ذلك يحصل بالوصف اللازم للحدود طردا وعكسا ، الذى يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه ، كما هى طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف » فابن تيمية إذن يقيم فكرته عن الحد على مسألة الاطراد والانعكاس فإن « الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات كما إذا قيل حد الأرض من الجانب القبلى كذا ومن الجانب الشرقى كذا ، ميزت الأرض باسمها وحدها . وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة للمسمى أو النقص فيه . فيفيد بادخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه ، كما يفيد الاسم . كذلك حد النوع . وهذا يتصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية أخرى . وحقيقة الحد فى الموضعين بيان مسمى الاسم فقط ، وتمييز المحدود عن غيره لا تصور المحدود » .

---

(١) ابن تيمية : موافقة . . . ج ٣ ص ٢٢٢ (٢) السيوطى : صون . . . ٢١١

فالطرد والعكس إذن يوصلان إلى بيان مسمى الاسم . وفى هذا إقامة للحد على أمر لغوى ، إذا كانت فائدة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوى وضعى ، رجع فى ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته . ولهذا يقول الفقهاء : من الأسماء ما يعرف حده بالشرع ومنها ما يعرف حده بالعرف . ومن هذا تفسير الكلام وشرحه ، إذا أريد به تبيين مراد المتكلم فهذا يبنى على معرفة حدود كلامه ، وإذا أريد به تبيين صحته وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل بصحته فالأول فيه بيان تصوير كلامه ، وتصوير كلامه لتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه ، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار إلى المسمى بحسب الامكان إما إلى عينه وإما إلى نظيره . ولهذا يقال : الحد تارة للاسم وتارة يكون للمسمى ، ففكرة تصور المحدود إذن ليست حدا ، بل هى عملية أخرى بعد الحد ، تحتاج إلى أدلة لاثبات صحة كلام المتكلم .

الدور المنهجى للحد : فالدور المنهجى للحد إذن هو « الترجمة بلفظ عن لفظ ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن والحديث وغيرها : بل تفسير القرآن وغيره من أنواع الكلام هو فى أول درجاته من هذا الباب ، فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء — وبذلك الكلام » ويذكر ابن تيمية « أن هذه الحدود معرفتها من الدين فى كل لفظ هو فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. ثم قد تكون معرفتها فرض عين — وقد تكون فرض كفاية » وهذا الحد اللفظى « هو الذى يحتاج إليه فى اقراء العلوم المصنفة بل فى قراءة جميع الكتب ، بل فى جميع أنواع المخاطبات . فإن من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الاسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف . وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره » فالحد اللفظى إذن هو الوحيد الذى يستخدم فى العلوم .

عبر ابن تيمية فى بساطة عن هذا الرأى الذى أخذ به جمع كبير من مناطقة الانجليز وخاصة جون استيوارت مل . فقد اعتبر الحد مجرد شرح

اللفظ [١]. بل إننا نجد الاتجاه اللفظى فى الحد لدى فيلسوف انجلترا المعاصر برتراند رسل Russel . لم يقبل رسل الحد الأرسطاليسى التام ، لأن التعريف الفلسفى الذى يتجه نحو تفهم الماهية أو الفكرة فى جزئياتها لا فائدة منه عنده . ثم يقول إنه سيهمل هذا التعريف الفلسفى وسيأخذ فى دراسته الرياضية بالتعريف اللفظى البحت [٢] وهذا مايردده Johnson أيضا . [٣]

مصادر مبحث الحد التيمى : أهم مصادر هذا البحث هو الحد الكلامى . وابن تيمية يشير إلى مباحث الحد عند الأصوليين والمتكلمين كثيرا وينقل لنا كثيرا من كلامهم وآرائهم . ويكرر فى فقرات متعددة أنهم لم يأخذوا بمبحث الحد الأرسطاليسى . ويقترب فكر ابن تيمية فى الحد من فكر المتكلمين كثيرا . ولكن هل أثر المنطق الرواقى على ابن تيمية — لا نستطيع أن نجزم أو نرجح بهذا — أولا — لأنه ليس بين أيدينا مصادر هذا المنطق الرواقية الأصلية حتى يمكننا أن نقرر هل تأثر المسلمون فى منطقهم الخاص بمباحث الرواقيين . ثانيا — اختلاف مؤرخى الفلسفة فى أوربا الآن حول حقيقة هذا المنطق ، وخاصة فى مبحث الحد هل وضع الرواقيون نظرية فى الحد جديدة أم تابعوا أرسطو ؟ يأخذ Brochard بالرأى الأول ويأخذ Hamelin ومعه فى هذا Prantel, Zeller بالرأى الثانى فمسائل المنطق الرواقى ما زالت معلقة . وهذا ما يجعلنا نقول إن مبحث الحد التيمى هو عمل ابتكارى فى معظمه على الأقل . فابن تيمية إذن نقد الحد الأرسطاليسى بعناصر غير أرسطاليسية يونانية من ناحية ، وعناصر ابتدعها من ناحية أخرى ولكنه وضع مبحثا فى الحد يمكن اعتباره جديدا . . . وسنتابع فى الفصل القادم بحث نقد ابن تيمية لمبحث القياس الأرسطاليسى .

---

(١) Mill : System . 1, 8. B. 5

(٢) Russel : The Principles of Mathematics P. 112

(٣) johonson : Logic , B . 1 . P . 104

الفصل الثالث

نقد مبحث القياس عند ابن تيمية

بحثنا فى الفصل السابق القسم الأول من نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو ، أى نقد الحد . وسنبحث فى هذا الفصل القسم الثانى من نقد هذا المنطق ، أى نقد مبحث القياس الأرسطاليسى ولواحقه من استقراء وتمثيل . ويتكون نقد مبحث القياس الأرسطاليسى أيضا من جانبين : جانب هدمى وجانب إنشائى . أما الجانب الأول فقد نقد فيه صور الاستدلال الأرسطاليسية . وأما الثانى فقد وضع فيه صور الاستدلال الإسلامية أو التيمية .

الجانب الهدمى : نقد مبحث القياس ولواحقه عند أرسطو .

ينقسم هذا الجانب إلى مقامين — مقام سالب ومقام موجب — أما المقام السالب — فهو « أن التصديق لا ينال إلا بالقياس » والمقام الموجب هو « أن القياس يفيد العلم بالتصديق » ولن نبحث كل مقام من هذين المقامين على حدة كما فعلنا ذلك فى بحث المقامين السالب والموجب لمبحث الحد . بل سنذكر وجوه النقد كلها على نسق واحد . والسبب فى هذا : أن ابن تيمية ينقد كل مقام من هذين المقامين بما نقد به الآخر . فوجوه النقد التى وجهها إلى نقد المقام السالب هى بعينها التى وجهت إلى نقد المقام الموجب . وتنقسم وجوه النقد هذه إلى الوجوه الآتية — أولا — عدم الحاجة إلى القياس ثانيا — عدم فائدة القضية الكلية كعنصر من عناصر البرهان ثالثا — نقد الاقتصار على مقدمتين فى القياس — رابعا — نقد صور الاستدلال الأرسطاليسية جميعها — أى القياس والاستقراء والتمثيل .

الوجه الأول من النقد : عدم الحاجة إلى القياس .

يرى ابن تيمية أن المناطقة يقررون أنه لا يعلم شىء من التصديقات إلا بالقياس وهذه القضية عند ابن تيمية باطلة من وجهين — الوجه الأول . أنها قضية غير

بديهية ولم يذكر الأرسطاليسيون دليلا عليها ، فهى إذن سلب بلا علم . ومن الخطأ القول بأن التصديقات المكتسبة لايمكن الحصول عليها إلا بالقياس (١) .

الوجه الثانى — إن القول بأن هناك تصديقات مكتسبة ، يستلزم القول بأن هناك تصديقات ضرورية . بل إن المناطقة يقسمون التصديقات إلى هذين القسمين « ثم هم معترفون بما لابد منه من أن التصديقات منها بديهى ومنها نظرى ، وأنه يمتنع أن تكون كلها نظرية لافتقار النظرى إلى البديهى » ومن هنا يستخلص ابن تيمية نتيجة سوفسطائية وجهها من قبل إلى مبحث الحد ، وهى نسبية الضرورة والاكتساب . « إن الفرق بينهما إنما هو بالنسبة والاضافة ، فقد يكون النظرى عند شخص بديهيا عند غيره . والبديهى من التصديقات مايكفى تصور طرفيه — موضوعه ومحموله — فى حصول تصديقه . فلا يتوقف على وسط يكون بينهما ، وهو الدليل الذى هو الحد الأوسط سواء كان تصور الطرفين بديهيا أم لا ، ومعلوم أن الناس يتفاوتون فى قوى الأذهان ، أعظم من تفاوتهم فى قوى الأبدان » فالناس إذن يتفاوتون فى التصور سرعة وقوة . فالقول إذن بأنه لايمكن التوصل إلى التصورات إلا بالقياس قول خاطىء ، لأن بعض الناس قد لايفتقر إليه « وكون الوسط الذى هو الدليل قد يفتقر إليه بعض الناس دون بعض أمر بيّن ، فإن كثيرا من الناس تكون عنده القضية حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة وغيره إنما عرفها بالنظر والاستدلال . ولهذا كثير من الناس لايحتاج فى ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه بل لغيره . ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غنى عنها » ويفرق المناطقة الأرسطاليسيون بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحواس وبين غيرها من القضايا ، بأن القضايا الأولى « يختص بها من علمها ولا تكون حجة على غيره بخلاف غيرها فإنها مشتركة يحتج بها على المنازع » ويرى ابن تيمية أن هذا تفريق فاسد بل « هو أصل من أصول الإلحاد والكفر فإن المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها ، يقول أحد هؤلاء بناء على هذا الفرق — هذا

---

(١) صون . ص ٢١٩

يتواتر عندى فلا تقوم به الحجة علىّ وليس ذلك بشرط . ومن هذا الباب انكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية ، فإن هؤلاء يقولون إنها غير معلومة لنا ، كما يقول من يقول من الكفار : إن معجزات الأنبياء غير معلومة له . وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للعلم بذلك ، والحجة قائمة عليهم تواتر عندهم أم لا (١) »

من هذه النصوص نستخلص الارتباط التام بين هذا النقد وبين اتجاه ابن تيمية العام فى نقد المنطق الأرسطاليسى . فابن تيمية ينقد منطق أرسطو لما ينتجه تطبيقه على المسائل الدينية من متناقضات وإنكار. وهؤلاء المناطقة يرون أن القضايا المعلومة بالتواتر أو التجربة أو الحواس يختص بها من علمها ، فما يتواتر عند شخص خاص به وليس خاصا بغيره ، وعلى هذا الأساس تنهدم كثير من آثار الدين المتواترة .

الوجه الثانى من النقد : عدم فائدة القضية الكلية فى البرهان وتطبيق البرهان على مباحث الوجود .

القضية الكلية هى عنصر البرهان الجوهرى فلا يمكن الانتاج فى أى قياس عن جزئيتين . ولكن ليست لهذه القضية الكلية ثمة فائدة . لأنه إذا كان لابد فى كل برهان من قضية كلية ، «فيجب أن نعلم كونها كلية . فإذا كان العلم بهذه القضية بديهيا ، كان العلم ببديهية أفرادها بطريق الأولى . أما إذا كان نظريا ، احتاج إلى علم بديهى وهذا يؤدى إلى الدور أو التسلسل وكلاهما باطل . ويحدث هذا فى جميع القضايا الكلية (٢) . وكل برهان تكون فيه هذه القضايا مقدمة كبرى ، يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية — « مامن قضية من هذه القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان — بل هو الواقع كثيرا » فالإنسان يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين من غير استدلال على

---

(١) صون — ص ٢١٩ — ٢٢٠

(٢) صون — ص ٢٢٢ — ٢٢٤

ذلك بالقضية [١] الكلية : وأن هذا العين لايكون موجودا معدوما كما يعلم العين الآخر : ولايحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شيء لايكون موجودا معدوما معا . فالانسان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية . والقضية الكلية ليست إلا تعديدا لأفراد جزئية مندرجة تحتها . والبرهان لايعطى شيئا جديدا على الإطلاق ، بل فيه مصادرة على المطلوب . والغريب أن ابن تيمية لم يذكر هذا التعبير الأخير الذى عرفته مدرسة الشراح الإسلاميين تمام المعرفة .

من أين استمد ابن تيمية هذا النقد . قد سبقه فيه سكستوس أمبريقوس — ووصل إلى مدرسة الشراح الإسلاميين — كما قلنا — واستعاده جون استيوارت مل فى العصور الحديثة ، ووجهه نحو القياس الأرسطاليسى أيضاً .

ونحن لا نشك مطلقاً فى أن ابن تيمية تأثر كما تأثر جون استيوارت مل بسكستوس . والفكر الإنسانى يحيا فى حلقة متصلة . إنه يستعيد فى كل آن مشاكل الفلسفة ، أى يستعيدها فى جوهرها . ولكنه يبعث فيها نوعا من الجدة والدقة ويضفى عليها روحا جديدة ، فكأنها تحيا فى حاضر مستمر . وقد اصطنع ابن تيمية حجج الشكاك ، وخاصة هنا . كما اصطنعها من بعده مل — غير أنه ربطها بمذهبه العام ثم استخرج منها النتيجة التى سنراها فيما بعد .

لم يكتف ابن تيمية بالقول بأن فى كل برهان يشمل قضية كلية مصادرة على المطلوب ، بل حاول أن يطبق قواعد البرهان على الإلهيات . فلم يصل إلى شيء على الإطلاق . لأن البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات ، والكليات لا تكون إلا فى الأذهان لا فى الأعيان ، وهى غير موجودة فى الواقع ، فلن نصل إذن إلى شيء موجود . يقول ابن تيمية « إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات ، والكليات إنما تتحقق فى الأذهان لا فى الأعيان ، وليس فى الخارج إلا وجود معين ، لم يعلم بالبرهان شيء من المعينات فلا يعلم به موجود أصلا . بل إنما يعلم به أمور مقدرة فى الأذهان »[٢].

---

(١) صون . ص ٢٠٩ — ٢٢٠

(١) صون . ص ٢٢١ .

إن مبحث الوجود ولواحقه ـ وهو مبحث العلم الأعلى ـ لا يمكن التوصل إليه بالكليات . ويتبين هذا فى بحثنا أو فى تطبيقنا للبرهان على تلك المباحث .

أما الوجود فهو أمر ظاهر ، فلا حاجة إذن إلى محاولة حده أو البرهنة عليه . ويقرر ابن تيمية أن المناطقة أنفسهم يسلمون بهذا . فليس هو إذن غاية الإستدلا ل العقلى ولكن هو أقسامه ، ونفس أقسامه إلى واجب وممكن وجوهر وعرض وعلة ومعلول وقديم وحادث أخص من مسمى الوجود « وليس مجرد انقسام الأمر العام إلى أقسام ، بدون أن نتوصل إلى معرفة الأقسام ، ما يقتضى علماً كلياً عظيما أعلى من تصور الوجود » ويتبين هذا من البحث فى القسمين الرئيسين للوجود وهما واجب الوجود وممكن الوجود »[١].

أما واجب الوجود : فهو أكمل الموجودات . ووجوده معين غير كلى . لأن الكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . إذن فلن نصل بواسطة البرهان إلى معرفة واجب الوجود ولا العقول العشرة ولا الأفلاك ولا العناصر . فكلها ، جواهر معينة لا أمور كلية عامة ، أو بمعنى آخر يقرر ابن تيمية أنه لا يصل الفلاسفة إلى جملة الموجودات عندهم ، ولن يفيد البرهان إذن علماً حقيقياً [٢].

أما الأشياء الممكنة الوجود فالبرهان القياسى لا يفيد أموراً كلية « واجبة البقاء فيها » لأن تلك الممكنات لا تستمر على حالة واحدة ، بل هى قابلة للتغير والاستحالة[٣].

طبق ابن تيمية فكرة عدم إفادة البرهان العلم إلا بالكليات على ثلاثة مباحث فى الإلهيات : الوجود وقسميه — واجب الوجود وممكن الوجود : وفى المباحث الثلاثة لم ينتج البرهان شيئاً .

وإذا كان البرهان نفسه المستند إلى قضية كلية لن يؤدى إلى إثبات واجب الوجود وممكن الوجود ، وهما أعيان معينة موجودة فى الواقع فإنه سيستند عليه

---

(١) صون . ص٢٣٦ — ٢٣٧ — ٢٤٣

(٢) صون . ص ٢٤٨

(٣) صون . ص ٢٤٩

من ناحية أخرى آراء اليونان الميتافيزيقية كالقول بوجودات مطلقة لا وجود لها ولا إثبات فى الواقع . وأهم تلك الموجودات هى الماهيات المجردة من حيث هى هى . ولكن ابن تيمية يرى أن هذه الموجودات لا وجود لها فى الحقيقة ، ليس فى الخارج الإنسان من حيث هو ولا الوجود من حيث هو ولا السواد من حيث هو . إن ابن تيمية يشير فى وضوح إلى نظرية المثل عند أفلاطون ، بل إنه يقرر أن القول بوجود تلك الماهيات يشبه القول بوجود تلك المثل الأفلاطونية أو الأعداد المجردة الفيثاغورية . وليس لهذه ولا لتلك وجود خارجى ولكن هى أمور تقديرية فى الذهن . أليس القول — وهذا ما لم يصرح به ابن تيمية فى هذا الموضع — بوجود تلك الماهيات القديمة أو تلك المثل هو القول بتعدد القدماء . إن ابن تيمية تسيطر عليه فكرته العامة عن استناد المنطق إلى إلهيات اليونان . وعن هذه الفكرة يصدر هنا . ولم يلجأ إلى حجج أرسطو فى نقد نظرية المثل .

أما منشأ خطأ الفلاسفة فى القول بالماهيات الموجودة عند ابن تيمية فهو أنهم لم يفرقوا بين نوعين من أنواع الإمكان — الإمكان الذهنى والإمكان الخارجى[1] أما الإمكان الذهنى فهو أن يعرض للذهن شىء فيفترض وجوده لا لعلمه بوجوده بل لعلمه بعدم امتناعه ، مع أن هذا الشىء قد يكون ممتنعاً فى الخارج . أما الإمكان الخارجى فهو أن يعرض للذهن شىء فيقر بوجوده لعلمه بوجوده ، أو بوجود نظيره ، أو بوجود ما هو أبعد فى الوجود منه . فإذا كان نظيره أو ما هو أبعد فى الوجود منه موجوداً ، كان هو موجوداً بالأولى . ويستخدم ابن تيمية هنا قياس الأولى — وهو طريق عقلى وضعه كما سنرى بعد قليل — وهذه الطريقة الأخيرة طريقة الإمكان الخارجى — بفروعها الثلاثة — الإقرار بالوجود لوجود الشىء أو لوجود نظيره — أو لوجود ما هو أبعد فى الوجود منه — هى طريقة القرآن فى إثبات البعث . ويعطى ابن تيمية أمثلة كثيرة عن ذلك : إن النتيجة التى يريد أن يصل إليها ابن تيمية أن الإمكان الخارجى لا يعرف مطلقاً بمجرد العلم بعدم الإمتناع

---

(١) صون . ص ٣١٨ — ٣١٩

لذلك لم يكن كل ما يتصور فى الذهن موجوداً فى الخارج ، وقد نشأ من هذا الخطأ — علاوة على خطأ أفلاطون السالف الذكر — أن ابن سينا وأرسطو من قبله اعتقدا أن الماهيات المجردة الكلية كالإنسان الكلى المطلق موجود فى الخارج وجوداً مقارناً للأشخاص ، وهذا خطأ لأن الإنسان الكلى المطلق لا وجود له إلا فى الذهن — إن كان له ثمت وجود[١] — نستطيع هنا أن نتبين المذهب الإسمى فى أوجه .

بعد هذا الاستطراد الطويل فى مسائل ميتافيزيقية ، يحاول ابن تيمية أن يدلل على أن ما يدعوه المناطقة بالمواد اليقينية — وهى اعتبرت مقدمات كلية للبرهان ليست كلية ولا يقينية على الاطلاق[٢] . وأول تلك المواد والحسيات ليست كلية أصلا لأن الحس لا يدرك أمراً كلياً ، والكليات إنما يدركها العقل . وطريق إدراكها — كما سنرى بعد قليل — قياس التمثيل أو التجربة أو العادة أو الاستقراء الناقص أو هذه الثلاثة أو الأربعة مجتمعة . وفى إيجاز ليست الحسيات كلية ، ولا يتشارك الناس فى إدراكهم لها أو لا يتشاركون فى إدراك شىء معين من الحسيات .

قد يحدث اتفاقهم فى ادراك جنس الشىء ، ولكن يختلفون فى عين المدرك . فليس الذى « يشمه هؤلاء ويذوقونه ويلمسونه ، هو الذى يشمه ويذوقه ويلمسه هؤلاء » مع أن جنس المشموم أو المذاق أو الملموس واحد . والمادة الثانية من المواد اليقينية : هى الوجدانيات الباطنية . ، وليس فيها مطلقا كلى . بل إنها إدراك جزئى لا يتشارك فيه الناس . بل يكاد الاختلاف يكون فيها أشد من الاختلاف فى إدراك الحسيات ، لأن فى إدراك الوجدانيات من الخصوص فى المدرك والمدرك ما ليس فى الأول . لأنه قد يتفق فى الأول التشابه بين الناس فى ادراك جنس بعض المحسوسات المنفصلة كالشمس وغيرها . بينما لا يتفق الناس أبدا فى ادراك آلامهم ولذاتهم . أما المادة الثالثة : فهى المجربات وتستند المجربات إلى التجربة

---

(١) صون . ص ٣٢٠ — ٣٢١

(٢) صون . ص ٣١٤ وما بعدها

والتجربة لاتقع إلا على شيء معين . أما المادة الرابعة : وهى المتواترات فإنها تتواتر عن مسموع أو عن مرئى وكلامهما معين . أما المادة الخامسة : فهى الحدسيات . والحدسيات لايمكن اعتبارها كلية يقينية . ولكن على فرض هذا فهى تشبه المجربات . وهناك من المناطقة من يجمع تلك المواد الثلاثة الأخيرة تحت اسم التجريبيات [١] . ويقول ابن تيمية إنه كما أن الناس يتفقون فى إحساسهم لأجناس بعض المحسوسات مع اختلافهم فى عينها ، فإنهم أيضا يتفقون فى معرفة جنس المتواترات أو المجربات ، مع اختلافهم فى تصور عينها . فمع أنه قد يتواتر لدى قوم أو يجرب مالم يتواتر عند غيرهم أو يجربوه . فإنهم قد يتفقون فى الجنس ، ولكن من الغريب عند ابن تيمية أن يقول المناطقة بأن المتواترات والمجربات والحدسيات « يختص بها من علمها » فلا يقيم الإنسان بها الحجة أو البرهان على غيره . فهى ليست حجة على غير أصحابها ، بينما يعتبرون الحسيات قضايا كلية . والمسألة عكسية تماما وقرب هذه المواد من اليقينيات لايضارعه قرب الحسيات منها . إن المتواترات مثلا تنقل بواسطة عدد كبير من الناس ، وتصل إلى أسماع عدد كبير من الناس أيضا . أما الحسيات فلا يشترك فيها إلا من أحسها . هل يشترك الناس فى تذوقهم للأشياء أو لمسهم لها أو شمها : إن الحسيات فى الواقع عند ابن تيمية ، هى التى يختص بها من علمها . ولا يستطيع انسان أن يقيم البرهان بها على غيره .

ولو حاولنا أن نرجع علوم الفلسفة إلى شيء من هذه المواد ، لتبين لنا أن العلوم الرياضية تعود إلى الحدسيات ، والعلوم العقلية الطبيعة والعلوم الفلكية كعلم الهيئة إلى المجربات . وليس فى هذه العلوم الأخيرة شيء يقينى البتة . ولكن تعود إلى تجربة أو تجارب شخصية لأفراد من البشر . ولا تتواتر تلك القضايا تواترا يقينيا بل يمكن أن تنقل بواسطة مايسمى فى الفقه « خبر الواحد » وإذا ماذكر أن جماعة لا فردا واحدا قاموا بعمل تجربة من التجارب ، ثم نقلت هذه التجربة من جيل إلى جيل . فغاية مانستطيع أن نقول إنه تواتر من النوع المعروف

---

(١) صون . ص ٣٣٦ — ٣٣٧

«بالتواتر الخاص» ويرى ابن تيمية أنه مع كل هذا، ينكر المناطقة الأرسطاليسيون تواتر الآثار وهى ماقام اليقين عليها . بينما تواتر آثارهم الفلسفية أو العلمية لايستند على أصدق الدلائل الحسية ، كما تستند أيضا أخبار الشرع وآثاره . النقد الأخير لهذه المواد اليقينية الكلية أن تقسيمها منتشر غير منحصر ، لأنه لادليل لدى الأرسطاليسيين على نفى ماسوى هذه المواد — ويثبت هذا النقد عدم استقرار هذه المواد — فيندرج بعض أفراد هذه المواد تحت قسم واحد ، أو ينقسم فرد أو فرع منها إلى أقسام ، ودعوى عدم الحصر أو دعوى انتشار التقاسيم حجة يوجهها ابن تيمية إلى سائر تقاسيم منطق أرسطو . فتقسيم المقولات تقسيم غير منحصر ، وتقسيم طريق الاستدلال إلى ثلاثة : القياس والاستقراء والتمثيل تقسيم منتشر لايشمل كل طرق الاستدلال . ويشير هذا النقد إلى اتجاه عام فى نقد ابن تيمية ، هو أن هذا المنطق شىء وضعى اصطلاحى وليس قانونا عقليا ملزما . فتقاسيمه لم تستقر بعد ، ولم تصل إلى درجة اليقين النهائى . بل هى شىء نسبى بين النظار ، يونانيين كانوا أو مسلمين .

يستنتج ابن تيمية أن المواد اليقينية التى تستخدم فى البرهان كمقدمات له ليست كلية . ولكن ابن تيمية لايستمر فى موقفه السالب إلى النهاية . بل يعود إلى الاعتراف بفائدة هذه القضية الكلية فى البرهان فى ناحيتين : أولا فى الأوليات أو البديهيات العقلية . ثم يعترف ثانيا بفائدتها فى الأبحاث الدينية .

أما فى الأوليات فان ابن تيمية يعترف أولا بأن قضاياها كلية ، ويقرر ثانيا أن البرهان يفيد فى العلم الرياضى . يقول « لم يبق معهم إلا الأوليات التى هى البديهيات العقلية والأوليات الكلية . إنما هى قضايا مطلقة فى الاعداد والمقادير ونحوها — مثل قولهم الواحد نصف الاثنين والأشياء المساوية لشىء واحد متساوية ونحو ذلك — وهى مقدرات فى الذهن ليست فى الخارج كلية[1] » وهذه الأوليات هى مقدمات العلم الرياضى وقضاياه . ويرى ابن تيمية « أن براهينهم القياسية لاتدل

(١) صون . ص ٣١٦

على شيء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا فى هذه المواد الرياضية ، فإن علم الحساب الذى هو علم بالكم المنفصل والهندسة التى هى علم بالكم المتصل علم يقينى لايحتمل النقيض البتة مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها الى بعض[١] ويضرب ابن تيمية أمثلة رياضية متعددة . ثم يقرر أنها أمور معقولة مما يشترك فيها العقلاء . وأن الناس جميعا لابد أن يعرفوا منها شيئا — وقضاياها فى حقيقة الأمر « كلية واجبة القبول لاتنتقض البتة »[٢] ويرى ابن تيمية أن الرياضيات كانت منشأ الفلسفة « وهذا كان مبدأ فلسفتهم التى وضعها فيثاغورس . وكانوا يسمون أصحاب العدد وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارجة عن الذهن . ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك ، وظنوا الماهيات المجردة كالإنسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن ، وأنها أزلية أبدية . ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك فقالوا : بل هذه الماهيات المطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص ، ومشى من مشى من أتباع أرسطو المتأخرين على هذا وهو غلط أيضا » عرض ابن تيمية اذن للمذاهب الثلاثة — الفيثاغورية القائلة بالأعداد المجردة ، والأفلاطونية القائلة بالماهيات المجردة والأرسطاليسية القائلة بالماهيات المطلقة المقارنة لوجود الأشخاص ، ورفض كل هذه الأقوال[٣]. ثم أدلى برأيه هو « إن ما فى الخارج ليس بكلى أصلا ، وليس فى الخارج إلا ماهو معين مخصوص . وإذا قيل الكلى الطبيعى فى الخارج فمعناه إنما هو كلى فى الذهن يوجد فى الخارج . لكن إذا وجد فى الخارج لايكون إلا معينا لايكون كليا . فكونه كليا مشروط بكونه فى الذهن . ومن أثبت ماهية لا فى الذهن ولا فى الخارج ، فتصور قوله تصورا تاما يكفى فى العلم بفساد قوله[٤] »

من أين استمد ابن تيمية هذا المذهب الإسمى . من الرواقية عن طريق

---

(١) صون . ص ٢٣٩

(٢) صون . ص ٢٣٩

(٣) صون . نفس الصحيفة

(٤) صون . ٢٣٩ — ٢٤٠

المتكلمين . فالعلوم الرياضية إذن علوم لاتنفع بالرغم من صدقها ، ويورد ابن تيمية قول الغزالى وغيره فى علوم اليونان من أنها علوم صادقة لا منفعة فيها وظنون كاذبة لا ثقة بها [١]. والأولى هى الرياضيات والثانية هى الإلهيات . وإذا كان لهذه الأولى ثمت منفعة فهى أن « النفس تلتذ بذلك كما تلتذ بغير ذلك — فإن الإنسان يلتذ بعلم ما لم يكن علمه وسماع ما لم يكن يسمعه ، إذا لم يكن مشغولا عن ذلك بما هو أهم عنده منه ، كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التى هى من جنس اللهو » فمعرفة الرياضيات إذن ترف عقلى — ولكن ابن تيمية يضيف إلى هذا فائدة أخرى « وأيضاً ففى الإدمان على معرفة تلك تعتاد النفس العلم الصحيح والقضايا الصحيحة الصادقة والقياس المستقيم فيكون فى ذلك تصحيح الذهن والإدراك ، وتعود النفس أنها تعلم الحق وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة التى هى فوق ذلك . فالعلوم الرياضية ليس لها فائدة إذن لأنها قضايا كلية مطلقة وليس فيها علم بموجود فى الخارج ، ولكن لايمكن اعتبارها علماً إلا إذا كان المقصود بها شيئاً فى الخارج « ولولا أن ذلك طلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض ، لما جعل علماً ، إنما جعلوا علم الهندسة مبدأ لعلم الهيئة ليستعينوا به على براهين الهيئة أو ينتفعوا به فى عمارة الدنيا [٢]» وبدون هذه النزعة العملية لايصبح أى فرع من فروع المعرفة الإنسانية علماً . والترقى من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول خطأ بحت « وكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة فجعلوه أشكالا كالأشكال الهندسية وسموه حدوداً لحدود الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول ، وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطرق البعيدة » فالشكل المحسوس هو المعرفة ذاتها وما وراءه فهو باطل [٣]. ومن هنا أخطأ المناطقة حين ترقوا من هذا الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول على اعتبار أن الأول طريق المعرفة والثانى غايتها .

---

(١) صون . ص ٢٤٠ (٢) صون . ص ٢٣٨

(٣) صون . ص ٢٤٢

أما فى نطاق الدينيات فقد اعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية . والعلة فى هذا أنه وجد فى تراث محمد صلى الله عليه وسلم قضايا كلية فاضطر إلى القول بأنه « فى المواد المعلومة بنصوص الأنبياء يظهر الاحتياج إلى القضية الكلية ، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول الرسول صلى الله عليه وسلم أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام »(١) .

وصلنا إذن إلى أن ابن تيمية عاد إلى الاعتراف بفائدة القضية الكلية فى نطاق الرياضيات والدينيات . ويعود أيضاً إلى الإعتراف بفكرة الكلى نفسها ، ويقرر أنه « من أخص صفات العقل التى فارق بها الحس ، إذ الحس لا يعلم إلا معيناً . والعقل يدركه كلياً مطلقاً »(٢) فالحس إذن لا يدرك إلا الجزئى ، والعقل يتجاوز الجزئيات إلى الحكم على الكلى العام . ولكن هذه الكليات التى تعرفها النفس أو العقل هى طريق لمعرفة الجزئيات « والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط بها بمعرفة الجزئيات ، فإذا لم يحصل ذلك . لم تفرح النفس بذلك الوجه . ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات كما يزعمه ابن سينا وأمثاله ، وأن ذلك كمال للرب ، فلذلك يظنه كمالا للنفس بطريق الأولى. سيما إذا قال إن النفس لاتدرك إلا الكليات وإنما يدرك الجزئيات البدن — فهذا فى غاية الجهل »(٣) فإن النفس تدرك الكليات لتستطيع بواسطتها معرفة الجزئيات . أما القول بأن معرفة الكليات كافية فى تحقيق العلم فخطأ ، لأن العلم الحق ليس معرفة فقط لما هو فى الأذهان بل لما هو فى الأعيان . أما العلم القائم على ما هو فى الأذهان فقط ، فليس علماً تكمل به النفس، إذ لم تعلم شيئاً من الموجودات ولا صارت عالماً معقولا موازيا للعالم الموجود . بل صارت عالماً لأمور كلية مقدرة لا تعلم بها شيئا من العالم الموجود — وأى خير فى هذا فضلا عن أن يكون كمالا »(٤) فالعقل أو النفس لا تكمل بالقوة العلمية

---

(١) صون . ص ٢٢٥

(٢) صون . ص ٣١٨ .

(٣) صون . ص ٢٤٢ .

(٤) صون . ص ٢٣٧ .

النظرية ، بل لا بد أن يدعم هذه القوة قوة عملية . يقول ابن تيمية « إن النفس لها قوتان قوة علمية نظرية وقوة إرادية عملية ، فلا بد من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته بجمع محبته والذل له — فلا تكمل النفس فقط إلا بالعبادة لله وحده لا شريك له ، والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية لله » ينبغى إذن الجمع بين علم النفس وبين إرادتها ، وهذا الجمع هو الكمال بعينه . وقد أخطأ الجهمية عند ابن تيمية حين « لم يجمعوا بين علم النفس وإرادتها التى هى مبدأ القوة العملية ، وجعلوا الكمال فى نفس العلم وإن لم يعضده قول ولا عمل ولا اقترن به من الخشية والمحبة والتعظيم وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان »[١] هنا تطبيق دقيق لمبدأه العام عما ينتهى إليه المنطق الأرسطاليسى من إنكار للدين . لأنه إذا كان العلم هو الكمال فى ذاته ، لكان العلم بالله ومعرفته كافيتين . لكن لا أن يثبت العلم بالله ومعرفته عبادة وعمل .

طريق اكتساب القضية الكلية : ويحاول ابن تيمية أن يحدد طريق اكتساب القضية الكلية ، وطريق اكتسابها لا يخلو عنده من اثنين : إما اعتبار الغائب على الشاهد — أو قياس الشىء على مثله — فإذا ما عرفنا أن هذه النار محرقة ، فالنار العامة محرقة مثلها . ويقول ابن تيمية إن هذا القياس هو التمثيل عند الأرسطاليسيين — وهو طريق غير يقينى بل ظنى . فإذا كان المناطقة قد علموا القضية الكلية بهذا الطريق ، عادت القضية الكلية اليقينية إلى الظن . وإما أن يفيض الكلى على النفس أو على العقل حين نتوصل بالحواس إلى الجزئيات — وهذا اتجاه أفلاطونى بحت فالحس أول درجات المعرفة وأول طريق المعقول. ويرى ابن تيمية أنه على افتراض صحة هذا الطريق — فإنه لن يوصل إلى شىء موجود على الأطلاق، ويمكن اعتباره من جنس قياس التمثيل [٢].

طريق العلم عند ابن تيمية : ولكن إذا كان ابن تيمية لم يقبل البرهان

---

(١) صون . ص ٢٤٧ .
(٢) صون . ص ٢٢٩

الأرسطاليسى كأساس أو مصدر للعلم فما هو هذا الأساس عنده . هذا الأساس هو « الحس » أو « التجربة » وهو بهذا يسبق بيكون ومل فى جعلهما التجربة أو الاستقراء أساس المعرفة « إنهم لم يمكنهم التوصل إلى القضية . النار تحرق بدون التجربة والعادة » وأصدق القضايا نتائج هى التى تعتمد على التجربة ، وهى القضايا الجزئية « إن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية فنحن لو لم ندرك بالحس احراق هذه النار، وهذه النار ، لم ندرك أن كل نار محرقة — فإذا جعلنا هذه قضية كلية ، وقلت كل نار محرقة ، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علما يقينا إلا والعلم بذلك ممكن فى الأعيان المعينة بطريق الأولى »[١] وهنا يتشابه ابن تيمية وجون استيوارت مل .

ثم يحاول ابن تيمية بعد ذلك أن يثبت — متبعا فى ذلك المنهج العام لمذهبه وهو الذى يعتبر العلوم النظرية كلها غير مفيدة — أن الجزئيات المعينة القائمة على الحس هى الحقائق الوحيدة المتحققة فى الأعيان، ومن ثمة فلا فائدة على الأطلاق للكليات والكليات لا توجد إلا فى الأذهان ، فالبرهان لا يوصل إلى العلم بشىء موجود ، بل بأمور مقدرة فى الأذهان لا يعلم تحققها فى الأعيان[٢].

إن العلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات لا يحدث فى النفس بالبديهة والضرورة فحسب بل « إن جزم النظار بالشخصيات فى الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات، وجزمهم بكليات الأنواع أعظم من جزمهم بكليات الأجناس ، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى . ثم كلما قوى العقل اتسعت الكليات « وحينئذ فلا يجوز أن يقال إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس ، ولا على أن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس ، إنه قد يعلم الإنسان أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن كل إنسان كذلك . ويعلم أن الإنسان كذلك ، قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك . فلم يبق علمه بأن غيره من

---

(١) صون . ص ٢٢٧

(٢) صون ص ٢٢٧ — ٢٢٨

الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفا على البرهان . وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك — كما قلنا — بواسطة علمها : أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد . أو أنه يساويه فى السبب الموجب لكونه متحركا[١]» أى أننا نستخدم طريقا ينتقل بنا من جزئى إلى جزئى. وهذا الطريق فى منطق أرسطو ظنى، بينما قياس الغائب على الشاهد فى الواقع إذا ما نظمته التجربة ، وحددته مسالك العلة ، أصبح موصلا إلى اليقين ، وهذا ما لم يعرفه منطق أرسطو .

يتبين لنا الآن أن ابن تيمية نقد القضية الكلية من حيث هى عنصر من عناصر البرهان : ثم استطرد إلى الكلام فى مسائل الكليات والجزئيات من وجهة ميتافيزيقية ، فشك فى قيمة الكليات جميعهامن حيث هى عالم معقول. وقد استعان فى هذا النقد بحجج من الشكاك وبأقوال يرجح أنها من الرواقية . ثم وضع بجانب هذه الحجج نقدا مبتكراً، وحاول أن يصوغ كل ذلك فى صورة إسلامية. ثم حاول أن يحدد مصدر العلم وطريقه ، وكان هذا المصدر أو هذا الطريق عنده هو التجربة والحس . ولذلك كان العلم الوحيد النافع لديه هو العلم الجزئى .

الوجه الثالث من نقد القياس .

نقد الاقتصار على مقدمتين فى القياس .

الإعتراض الرابع يوجهه ابن تيمية إلى القياس فى صورته نفسها . فالقياس المنطقى لا يتكون من أكثر من مقدمتين . ولكن ابن تيمية يرى بأن القول بأن « الاستدلال لا بد منه من مقدمتين بلا زيادة قول باطل طرداً وعكساً »[٢] فإن النظار المسلمين لم تكن تنتظم أدلتهم من مقدمتين فقط، بل كانوا « يذكرون الدليل المستلزم للمدلول ، ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة وقد يكون مقدمتين وقد يكون ثلاث مقدمات بحسب حاجة الناظر المستدل ، إذ حاجة الناس تختلف »[٣]

---

(١) السيوطى . صون . ٢٢٩ — ٢٣٠ .

(٢) السيوطى . صون . ص ٢٦٦

(٣) المصدر عينه ص ٢٢٤ — ٢٢٥

إن المسألة لا تعود إلى أمر تحكمى صناعى ، فيكتفى بمقدمتين ، بل تعود فى الواقع إلى حاجة المستدل إلى المقدمات لإنتاج الدليل. و حاجة المستدلين مختلفة غير متفقة فمن الناس من لا يحتاج فى علمه إلى استدلال على الأطلاق ومنهم من يحتاج إلى مقدمة واحدة ، ومنهم من يحتاج إلى أربع أو أكثر ، ويمثل ابن تيمية لحاجة الناس إلى مقدمة واحدة فى بعض الأحيان بأن من أراد أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرم ، فإن كان يعرف أن كل مسكر محرم ، ولكن لا يعرف هل هذا المسكر المعين يسكر أم لا ، لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة . وهو أن يعلم أن هذا مسكر — فإذا قيل له هذا حرام — فقال ما الدليل عليه ؟ — فقال المستدل . الدليل على ذلك أنه مسكر ، تم مطلوب الإنسان [١] — ويقاس على هذا « سائر ما يقع الشك فى اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان، مع العلم بحكم تلك القضية » ويضرب ابن تيمية أمثلة فقهية لهذه الأنواع ، مثل تنازع الناس فى النرد والشطرنج : هل هما من الميسر أم لا ؟ — وتنازعهم فى النبيذ المتنازع فيه . هل هو من المحرم أم لا ؟ — وتنازعهم فى الحالف بالنذر والطلاق والعتاق. هل هو داخل فى قول الله « قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم » أم لا ؟ — وتنازعهم فى قوله تعالى « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » هل هو الزوج أو الولى المستقل ؟ [٢].

ومما يثبت أن المقدمة الواحدة قد تكون كافية فى إتمام الاستدلال «أن الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه — ولما كان الحد الأول مستلزماً للأوسط فالأوسط الثالث ، فإن ملزوم الملزوم ملزوم ، ولازم اللازم لازم ، فإن الحكم لازم من لوازم الدليل ، لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما ، فالوسط ما يقرن بقولك لأنه »

ويرى ابن تيمية أن المناطقة اختلفوا فى تقسيمهم الصفات إلى لوازم وذاتيات . فالبعض يقول إن اللوازم هى ما افتقرت إلى وسط بخلاف الذاتيات . والبعض

---

(١) المصدر عينه ص ٢٦٦

(٢) المصدر عينه ص ٢٦٧

الآخر يرى أن كثيراً من الصفات اللازمة لا تفتقر إلى وسط «وهو البينة اللزوم والوسط عند هؤلاء هو الدليل» ويرى ابن تيمية أننا فى كلتا الحالتين لا نحتاج إلا إلى مقدمة واحدة. أما فى الحالة الأولى «فإنه إن كان أحد الملزومين غير بين بنفسه احتاج إلى وسط، وإن لم يكن واحد منهما بيناً، احتاج إلى وسطين. وهذا الوسط هو حد يكفى فيه مقدمة واحدة[١]».

أما إذا كانت اللوازم منها ما لزومه للملزوم بين بنفسه لا يحتاج إلى دليل يتوسط بينهما، فهذا نفس تصوره وتصور الملزوم يكفى فى العلم بثبوته له. وإن كان بينهما وسط، فذلك الوسط إن كان لزومه للملزوم الأول ولزوم الثانى له بيناً لم يفتقر إلى وسط ثان[٢] أما إذا كانت المقدمة الواحدة لا تكفى، فلا مانع من الاستدلال بمقدمتين كما قلنا. ويمثل ابن تيمية لذلك[٣]. وإذا كانت المقدمة الواحدة أو المقدمتان أو المقدمات الثلاثة لا تصل بنا إلى المطلوب كان علينا أن نذكر سلسلة المقدمات مهما كثر عددها «فإذا ما ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع، وعورض منها ما يقبل المعارضة، حتى يتم الاستدلال. فإذا ما نوزع فى إحدى المقدمات، احتاج بيان تلك المقدمة إلى طريقين: إما إلى خبر من يوثق بخبره — وهذه هى الطريقة النقلية أو السمعية — وإما بالتجربة فى نظيرها — وهذا هو قياس التمثيل. وهو مفيد لليقين عند ابن تيمية. إن الشراب الكثير إذا جرب بعضه، وعلم أنه مسكر، حكمنا بأن بقية الشراب مسكر، لأن حكم بعضه مثل بعض. ويتوصل إلى سائر القضايا التجريبية والحسية الكلية بواسطة قياس التمثيل «وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروى وأمثال ذلك، إنما مبناها على قياس التمثيل. بل وكذلك سائر الحسيات التى علم أنها كلية، إنما هو بواسطة قياس التمثيل»[٤].

---

(١) السيوطى. صون ص ٢٦٧

(٢) السيوطى. صون ص ٢٨٢

(٣) السيوطى. صون ص ٢٦٧

(٤) السيوطى. صون ص ٢٨١

ويخلص ابن تيمية إلى القول بأن المطلوب فى العقل ليس شيئين فى الواقع ، بل شىء واحد : هو ثبوت النسبة الحكمية أو انتفاؤها ، أو اتصال الموصوف بالصفة نفياً أو إثباتاً ، أو نسبة المحمول إلى الموضوع ، والخبر إلى المبتدأ نفياً وإثباتاً . فإذا ما قلنا النبيذ حرام أو ليس بحرام أو الإنسان حيوان أو ليس بحيوان ، كان المطلوب ثبوت التحريم للنبيذ أو انتفاؤه . وكذلك ثبوت الحس للإنسان أو انتفاؤه . فالمطلوب فى العقل إذن شىء واحد(١) .

أما قول المناطقة إنه ليس للمطلوب أكثر من جزئين فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين ، فلا يقبله ابن تيمية ويناقشه مناقشة مستفيضة . يقول « إن أردتم ليس له إلا اسمان مفردان ، فليس الأمر كذلك . بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة . وإذا كان الأمر كذلك لا يكون المطلوب أمراً بل قد يكون ثلاثة أو أربعة أو أكثر(٢) » أما إن كان المناطقة يرون أن المطلوب ليس له إلا معنيان سواء عبر عنهما بلفظين أو ألفاظ متعددة فينكرها ابن تيمية أيضاً أشد الإنكار . ويرى أن المطلوب « يكون معنى واحداً وقد يكون معنيين وقد يكون معانى متعددة . فإن المطلوب بحسب طلب الطالب ، وهو الناظر المستدل والسائل المتعلم المناظر . وكل منهما قد يطلب معنى واحداً ، وقد يطلب معنيين ، وقد يطلب معانى » المسألة كلها فى نظر ابن تيمية تعود إلى حاجة الإنسان لما يطلبه من معانى . أما أن نفرض عليه التقيد بمعنيين أو بمطلوبين فلا تقبله الفطرة التى يجب أن تنطلق على سليقتها(٣) .

ثم يرى ابن تيمية أنه مما يثبت أن الاكتفاء بمقدمتين فى القياس باطل تعريف القياس نفسه فهو « قول مؤلف من أقوال ، إذ سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر(٤) » فإذا كان القياس مكوناً من قضايا « امتنع أن يراد بذلك قولان فقط » لأن لفظ

---

(١) السيوطى . صون ص ٢٧٠

(٢) السيوطى . صون ص ٢٧٢

(٣) صون . ص ٢٧٢ — ٢٧٣

(٤) صون . ص ٢٦١

الاثنين إن أريد به جنس العدد كان متناولا للإثنين فصاعداً ، فيجوز أن يكون القياس مكوناً من ثلاثة مقدمات أو أربعة أو أكثر ، وإن أرادوا به الجمع الحقيقى تكون من ثلاثة مقدمات فصاعداً . وفى كلتا الحالتين لا يقتصر القياس على مقدمتين . ولكنهم أحياناً يدرجون فى القياس مقدمات زائدة على مقدمتيه ويسمون هذا بالقياس المركب ويرجعونه إلى « أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد . إلا أن القياس المبين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً » . وبقية الأقيسة لبيان مقدمات القياس . وهذه الأقيسة التى تتكون لبيان المقدمات تسمى مفصولة ، إذا صرح فيها بنتائجها ، وموصولة إذا لم يصرح[1] . وأحيانا تحذف بعض مقدمات القياس . إما إعتمادا على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة . ولعل ابن تيمية يقصد بذلك مايعبر عنه المناطقة بالقياس المضمر .

ويشير ابن تيمية بعد ذلك إلى اختلاف ابن سينا والرازى فى أن العلم بالمقدمتين فقط هل يكفى فى الانتاج . أما ابن سينا فيرى أن الانسان قد يعلم المقدمتين : هذا الحيوان بغلة ، وكل بغلة لاتلد ، ومع ذلك قد يشك حين يرى بغلة منتفخة البطن : هل هى عاقر أم لا؟ ويرى أنه لابد مع العلم بالمقدمتين من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية وإلا تعذر الإنتاج . لايوافق الرازى على هذا ، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى ، إما أن يكون معلوما مغايرا لتلك المقدمتين وإما أن لايكون . فإن كان الأول ، أدى هذا إلى وجود مقدمة أخرى ضرورية فى الإنتاج . ويكون البحث فى كيفية التئامها مع المقدمتين الأخريتين كالبحث فى كيفية التئام الأوليتين بعضهما مع بعض . ويؤدى هذا إلى الدور — وإن لم يكن ذلك الإندراج معلوما مغايرا للمقدمتين ، امتنع أن يكون شرطا فى الإنتاج ، لأن الشرط ينبغى أن يكون مغايرا للمشروط . ولا توجد هنا ثمت مغايرة ، فانتفت أن تكون شرطا . أما الخطأ فى المقدمتين السالف ذكرهما ، فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر فى الذهن إحدى المقدمتين فقط : إما الصغرى

---

(١) صون ص ٢٧٠

وإما الكبرى . أما إذا اجتمعت المقدمتان فى الذهن ، فلا يمكن الشك فى النتيجة أصلا [١] .

لا يوافق ابن تيمية على هذا . بل يعالج المسألة علاجا آخر فيقرر أن سبب النزاع كله هو ظن المناطقة بأن الإنتاج لا يمكن أن يحدث إلا عن مقدمتين . ولكن يجب التوصل إلى المطلوب بأى عدد ممكن من المقدمات « والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة ، فإذا تذكر صار معلوما بالفعل » وهذا ما حدث تماما فى المثال السالف الذكر « فوجه الدليل إذن هو العلم بلزوم المدلول له سواء سمى استحضارا أو تفطنا فمتى استحضر فى ذهنه لزوم المدلول ، علم أنه دال عليه »

وقد يحدث هذا اللزوم بالضرورة ، وقد يكتفى فيه بمقدمة واحدة . وقد يحتاج إلى مقدمتين أو ثلاث أو أكثر ، لأن الوسط وهو العلم بين اللازم والملزوم ، أو بين المحكوم به والمحكوم عليه ، يتنوع ويتعدد تبعا لتنوع الناس وتعددهم . فليس ما كان وسطا مستلزما للحكم فى حق إنسان هو الدليل الذى يجب أن يكون وسطا فى حق الآخر ، بل قد يصل إلى الحكم بوسط آخر . يحدث هذا فى المواد العقلية والحسية ، كما يحدث فى الأمور العقلية والمتواترة [٢] .

وعلى العموم إن قصر الاستدلال بالبرهان على مقدمتين عند ابن تيمية باطل ، ومخالف للفطرة بل هو نوع من أنواع « التطويل الكثير » [٣] يقول فى موافقة صريح المعقول « فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تبعد على العقول معرفة الله تعالى والاقرار بنبواته [٤] ولم يلجأ إليه نظار المسلمين بل كانت طريقتهم « أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه ولا يلتزمون فى كل استدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين [٥] »

---

(١) الرازى . محصل . . ص ٣٠ — السيوطى صون ص ٢٨٣ — ٢٨٤ — وما بعدها

(٢) السيوطى . صون ص ٢٨٤

(٣) نفس المصدر — نفس الصحيفة

(٤) ابن تيمية . موافقة ج ٣ ص ٥٦

(٥) السيوطى . صون ص ٢٨٥ — ٢٨٦

ويذكر ابن تيمية أن « الرازى أثبت الصانع بخمسة[١] مسالك، وهى كلها مبنية على مقدمة واحدة » كما يذكر صاحب البحر المحيط أنه يؤثر عن إمام الحرمين أنه يصح إنتاج المقدمة الواحدة[٢] ويقول صاحب نقد النثر « وليس يجب القياس إلا عن قول يتقدم ، فيكون القياس نتيجة ذلك ، كقولنا إذا كان الحى حساساً متحركا ، فالإنسان حى . وربما كان ذلك فى اللسان العربى مقدمة أو مقدمتين أو أكثر على قدر ما يتجه من إفهام المخاطب » ويذكر فى فقرة أخرى « وإنما يكتفى فى لسان العرب بمقدمة واحدة على التوسع وعلم المخاطب »[٣].

وفى فقرة من كتاب الآراء والديانات لابن النوبختى وهى التى ينقلها ابن تيمية إلينا فى كتابه ، اعتراض بعض نظار المسلمين على القول بأن القياس لا ينتج من مقدمة واحدة . ويقرر أنه — عندهم — يمكن الاستدلال على أن الإنسان جوهر، من غير أن يوضع الاستدلال فى صورة قياس فالدليل على أن الإنسان جوهر ، أنه يقبل المتضادات فى أزمان مختلفة . وليست هناك أدنى حاجة إلى ذكر مقدمة ثانية وهى أن كل قابل للمتضادات فى أزمان مختلفة فهو جوهر ، لأن الخاص داخل فى العام . ودلالة إحدى المقدمتين على المطلوب تغنى عن دلالة المقدمة الأخرى . ويتحقق هذا فى جميع صور الاستدلال البرهانى ، ولا توجد قضيتان كليتان يستدل بهما على صحة نتيجة ، لأن القائل إذا قال الجوهر لكل حى ، والحياة لكل إنسان — فالنتيجة أن الجوهر لكل إنسان — هنا تكرار لامعنى له ، أو مصادرة على المطلوب ، لأنه سواء فى العقل قول القائل : الجوهر لكل حى والجوهر لكل إنسان ، لأن إحدى تلك المقدمتين تغنى عن الأخرى تماماً . وليس هناك « من المطالب العلمية ما يتوقف المطلوب فيه على مقدمتين بينتين بأنفسهما » وإذا ما كان الأمر كذلك ، كانت إحداهما كافية كما أنه « ليست هناك مقدمتان أوليتان لا تحتاجان إلى برهان يتقدمها يستدل بهما على شىء مختلف فيه ،

---

(١) ابن تيمية . موافقة ص ٥٦ ج ٣

(٢) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٨

(٣) قدامة . نقد النثر . (طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ — ١٩٣٣ م) ص ١٦

وتكون المقدمتان فى العقول أولى بالقبول من النتيجة ، بل لا بد من مقدمات عدة تشرح ما اختلف فيه [١] . وإذا ما أثبتنا خطأ توقف الشكل الأول على مقدمتين — انهدم القياس الأرسطاليسى من أساسه — فالشكل الأول أكمل تلك الأشكال ، وبقية الأشكال المختلفة يمكن ردها بسهولة إليه .

وأخيرا نستطيع أن نقرر أن اعتراض ابن تيمية على اقتصار القياس على مقدمتين هو اتجاه عربى صرف يحاول به نقد المنطق الأرسطاليسى ، من حيث أنه يسلك بالفكر فى طرق متعددة متكلفة ، بينما ينبغى لديه إطلاق الفكر على سجيته وعدم تقييده بقوانين صناعية .

الوجه الرابع من النقد :

نقد صور الاستدلال الأرسطاليسية

قسم ابن تيمية أنواع الاستدلال الأرسطاليسية إلى ثلاثة :

١ — قياس الشمول ٢ — قياس التمثيل ٣ — الاستقراء

واعتبر القياس الأول موصلا إلى اليقين والثانى إلى الظن والثالث ينقسم إلى قسمين استقراء تام وهو يؤدى إلى اليقين ، واستقراء ناقص وهو يؤدى إلى الظن.

وحاول ابن تيمية أن يبحث هذه الأنواع الثلاثة من ثلاثة نواح :

١ — من حيث إيصال البعض منها إلى اليقين والبعض منها إلى الظن .

٢ — من ناحية معرفة المسلمين لها .

٣ — من حيث حصر صور الاستدلال فى ثلاثة فقط .

الناحية الأولى . اليقين والظن

هل يستند اليقين والظن فى الاستدلال إلى الصورة أم إلى المادة . المنطق الأرسطاليسى ينظر إلى مايؤدى إليه أنواع الاستدلال الثلاثة من الناحية الصورية كما هو مقرر . أما ابن تيمية فلم يوافق على هذا ، ونظر إلى مسألة اليقين والظن فى الاستدلال من الناحية المادية فقال « إن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء ، وانما

---

(١) صون ص ٣٢٥ — ٣٢٦

يختلفان بالمادة المعينة . فإن كانت يقينية فى أحـــدهما ، كانت يقينية فى الآخر . وإن كانت ظنية فى أحـدهما ، كانت ظنية فى الآخر » وقياس الشمول يشبه فى صورته نفسها قياس التمثيل ، فهو مكون من الحد الأكبر والأصغر والأوسط ، والأوسط هذا هو العلة أو الجامع أو المناط فى قياس التمثيل [١] .

يقول ابن تيمية « إن الذى يسمى فى أحدهما حداً أوسط ، هو فى آخر الوصف المشترك والقضية الـكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط ، هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع. فما به يتبين صدق القضية الـكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم . فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشترك . فاذا قلت النبيذ حرام قياساً على الخمر ، لأن الخمر إنما حرمت لـكونها مسكرة » وهذا الوصف موجود فى النبيذ ، كان بمنزلة قولك : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فالنتيجة قولك النبيذ حرام ، والنبيذ هو موضوعها وهو الحد الأصغر ، والحرام محمولها وهو الحد الأكبر ، والمسكر المتوسط بين الموضوع والمحمول هو الحد الأوسط المحمول فى الصغرى الموضوع فى الـكبرى [٢] » فالاثنان إذن يؤديان إلى شىء واحد ، فيؤديان إلى اليقين إذا كانت المادة يقينية ، وإلى الظن إذا كانت المادة ظنية . يقول ابن تيمية « فهذا هو هذا فى الحقيقة ، وإنما يختلفان فى تصوير الدليل ونظمه . وإلا فالحقيقة التى بهـا صار دليلا وهو أنه مستلزم للمدلول ، حقيقة واحدة [٣] » ويذكر ابن تيمية أن المنـاطقة الأرسطاطاليسيين يمثلون للتمثيل بالمثال المشهور : السماء مؤلفة فتكون محدثة قياساً على الانسان ثم يوردون على هذا القيـاس ما يثبت ضعفه . مع أنه لو قيل السماء مؤلفة ، وكل مؤلف محدث ، لأمكن توجيه تلك الاعتراضات إليه بعينها .

بل إن ابن تيمية يذهب إلى القول بأن اليقين أقوى فى قيـاس التمثيل منه فى

---

(١) السيوطى . صون ص ٢٣٠

(٢) السيوطى . صون ص ٢١٩

(٣) نفس المصدر ص ٢٣٤ — ٢٣٥

قياس الشمول ، لأن الحكم يكون ثابتاً فى الأصل، أى علم ثبوته فى بعض الجزئيات والجزئيات هى الحقائق الوحيدة الموجودة فى الأعيان . ثم يرى أنه لا يكفى فى قياس التمثيل إثبات الحكم فى أحد الجزئيين لثبوته فى الجزئى الآخر ، لاشتراكهما فى أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم . بل لا بد من العلم بأن المشترك بين الجزئيين ، مستلزم للحكم والمشترك بينهما هو الحد الأوسط . ويسمى عند الأصوليين — المطالبة بتأثير الوصف فى الحكم ، لأن الاعتراضات تتوجه نحوها فإما أن تمنع الوصف فى الأصل ، وإما أن تمنع الحكم فى الأصل ، وإما أن تمنع الوصف فى الفرع ، وإما أن تمنع كون الوصف علة فى الحكم .

وينكر أن يكون الوصف المذكور علة أو دليل علة . فلا بد أن يلجأ إلى دليل من سبر وتقسيم أو مناسبة أو دوران . وهذه المسالك كافية أن تؤدى إلى اليقين تماماً . وبهذا يمتاز قياس التمثيل أو بمعنى أصح قياس الشاهد على الغائب عن قياس الشمول . وصل ابن تيمية إذن إلى النتيجة التى وصل إليها المحدثون ، من أن قياس التمثيل إذا ما استند على قوانين الاستقراء العِلّى — وهى التى كان يسميها المسلمون مسالك العلة — أدى إلى اليقين[١].

ولكن ابن تيمية يقول إن هذه المسالك التى دلت على أن الوصف المشترك وهو العلة أو دليلها ، مستلزم للحكم ، تدل أيضاً فى قياس الشمول على « أن الحد الأوسط مستلزم للأكبر ، وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى : فإن أثبت العلة كان برهان علم ، وإن أثبت دليلها كان برهان دلالة ، وإن لم تفد العلم بل أفادت الظن ، فكذلك المقدمة الكبرى فى ذلك القياس لاتكون إلا ظنية[٢] » .

فالقياس التمثيلى إذن يكاد يكون أقوى من قياس الشمول ، بل إن ابن تيمية يعتبره أيضاً أصلا لقياس الشمول « القياس التمثيلى هو أصل للقياس الشمولى » والسبب فى هذا أن قياس الشمول يستند على قضية كلية وابن تيمية يرى أن طريق

---

(١) السيوطى . صون ص ٢٣٤ — ٢٣٥

(٢) صون . ص ٢٣١

التوصل إلى هذه القضية الكلية هو قياس التمثيل . ويرى ابن تيمية أن نظار المسلمين استخدموا قياس التمثيل فى العقليات ، كما استخدم الفقهاء قياس الشمول فى الفقهيات لأنه إذا ثبت أن الوصف مستلزم للحكم ، كان هذا دليلا فى جميع العلوم . وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلى ، لا يستدل بالقياس الشمولى ولا يعتبر القياس حقيقة فى قياس التمثيل ، مجازا فى قياس الشمول ، كما يرى الغزالى والمقدسى — ولا بالعكس كما يرى ابن حزم — بل هو فى الاثنين حقيقة ، والقياس العقلى يتناولهما جميعا وحقيقته فى كل منهما واحدة ، والخلاف فى صورة الاستدلال [١] .

ينبغى أن نلاحظ أن ابن تيمية فى اعتباره لقياس الغائب على الشاهد موصلا إلى اليقين ، يردد الفكرة التى أخذ بها نظار المسلمين قبل القرن الخامس . فقد اعتبر جميع النظار — ماعدا مفكرين قلائل كأبى المعالى كما سيأتى بعد — قياس الغائب على الشاهد موصلا إلى اليقين . وسلكوا هذا الطريق فى اثبات مطالبهم التى يطلب فيها اليقين [٢] ويقول إمام الحرمين « رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيبا ننقله ثم نبين فساده [٣] » ثم يعرض هذه الطرق عند المتقدمين وينكر — كما ذكرنا من قبل — ماذهب إليه المسلمون من أن قياس الغائب على الشاهد طريق يقينى . ونستطيع أن نجد أنصارا لفكرة يقينية قياس الغائب على الشاهد عند المتأخرين ، ولدى منطقى ممتاز هو صاحب شرح سلم بحر العلوم — محب الدين عبد الشكور — فهو ينكر انكارا باتا أن يكون التمثيل حجة ضعيفة أو يفيد الظن . وينسب القول بهذا إلى « سوء فهم الشيخ ابن سينا وأتباعه » ثم يقول « إن النصير الطوسى قد انتهى فى هذا الأمر حد البلادة ، وظن أنه لا يلزم منه شىء » ويقرر أن التمثيل راجع إلى القياس فإن كانت مقدماته قطعية ، تورث القطع كالقياس المنطقى ويرى أنه لا يمكن لإنسان كائنا من كان أن يشك فى أنه « إذا ثبت أن حكم الجزئى معلول لعلة قطعا ، وهى

---

(١) صون ص ٢٣٣ — ٣٨٣

(٢) المواقف ج ٢ ص ٢٤

(٣) امام الحرمين . البرهان ج ١ باب مدارك العقل

موجودة فى جزئى آخر قطعا ، فى أن يثبت ذلك الحكم فى ذلك الجزئى قطعا ، لا سيما إذا علم قطعا أن العلة انما وضعت علة ليتعدى الحكم بها » أما إذا كانت المقدمات ظنية — فإن قياس التمثيل يورث الظن .

أما أن أقيسة الفقهاء ظنية ، فليس يعود ذلك إلى ضعف فى صورة التمثيل نفسه « ولكن لأن الأغلب فى مقدماته الظن [١] »

ويورد بعد ذلك عبارة النصير الطوسى فى نقد التمثيل بأنه « لا يفيد القطع لأن الجامع يكون علة للحكم فى الأصل لكونه أصلا . ثم دون الفرع وربما ينقسم إلى قسمين يكون أحدهما علة دون الثانى . وقد اختص الاصل بالأول . ثم إن صح كون الجامع علة فى الفرع ، كان الاستدلال به برهانا . والتمثيل بالأصل حشو » ويناقش الشارح هذا الكلام مناقشة طويلة ويقرر أن الأئمة القائلين بالقياس التمثيلى شرطوا أن لا يكون الأصل مخصوصا بالحكم . وأن يعلم أن الحكم معلل بالعلة — المعينة وهى موجودة بالفرع . فإن ثبتت هذه الأمور بالقطعيات ، ثبت الحكم قطعا وإن ثبتت ظنا ، ثبت الحكم ظنا . وإن لم يثبت أصلا ، لم يصح التمثيل . ومن هنا تبين تداعى كلام الطوسى الذى يدعى أن المسلمين يقولون بخصوصية الحكم بالأصل دون الفرع . وفى الحقيقة إن الحكم لابد أن ينقل إلى الفرع مادامت العلة التى استلزمت هذا الحكم فى الأصل موجودة فى الفرع [٢] .

إن هذا النزاع كله يعود إلى عدم تمييز المناطقة بين التمثيل وقياس الغائب على الشاهد . فهناك اختلاف تام بين الاثنين . فالأول يؤدى إلى الظن ، والثانى يؤدى إلى اليقين . لأنه بينما يستند الثانى على مسالك العلة يستند الأول — فى صورته الأرسطاليسية — على بعض الشبه بين الجزئيين . ولكن عدم تفريق المتأخرين بين الاثنين فى التعبير أدى إلى القول بأنهما فى جوهرهما شىء واحد . فنظر الأرسطاليسيون للإثنين — باعتبارهما تمثيلا — على أنهما يؤديان إلى الظن .

---

(١) شرح سلم بحر العلوم . ص ٢٤٦

(٢) نفس المصدر ص ٢٤٦

ويذكر ابن تيمية بعد ذلك أن فريقا من نظار المسلمين لم يقبلوا طرق المناطقة فى الاستدلال بل « يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزان المنطقيين » ولكنه يقرر أن جمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزما للحكم ، وأن هناك من نازع هؤلاء النظار فى أن ثبوت الحكم فى الغائب هو لأجل ثبوته فى الشاهد . بل يقولون إن « نفس القضية الكلية كافية فى المقصود من غير احتياج إلى التمثيل » ويرى ابن تيمية أن هذا أيضا يحدث فى الفقهيات « فإنه متى أقام الدليل على أن الحكم معلق بالوصف الجامع ، لم يحتج إلى الأصل . بل نفس الدليل الدال على أن الحكم يتعلق بالوصف كاف . ولكن لما كان هذا كليا ، والكلى لا يوجد (فى الخارج) إلا معينا ـ كان تعيين الأصل ـ مما يعلم به تحقق هذا الكلى » مايمكننا أن نستنتجه من هذا أن ابن تيمية يرى أن مواد الاستدلال إذا ما كانت يقينية ، كانت يقينية فى أية صورة من صور الاستدلال[1] .

(ثانيا — معرفة المسلمين لصور الاستدلال بفطرتهم .)

يرى ابن تيمية أن الناس يستدلون بقياس الشمول وبالاستقراء وبقياس التمثيل أى يستدلون بالكلى على الجزئى وبالجزئى على الكلى وبالجزئى على الجزئى . ولكن بدون أن تصوغ أدلتها وعبارتها فى صور الاستدلال . يقول « إن أذهان بنى آدم تستدل بالأدلة على المدلولات . وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما فى نفوسهم . وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيهم ، وإن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم »

بل إن عبارات المسلمين هى « خير من عباراتهم ، وأبين فى العقل وأوجز فى اللفظ ، والمعنى واحد » ومن الأمثلة على هذا « إذا قلت هذا إنسان وكل إنسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالإرادة . فإن شئت صورت الدليل على هذه الصورة ، وإن شئت قلت هذا إنسان ، والانسانية مستلزمة لهذه

---

(١) صون . ص ٢٣٣

الأحكام[١] » . . . فالمسلمون إذن توصلوا فى عباراتهم الخاصة إلى طرق المنطق اليونانى ويظهر هذا فى مايسمى أدلة وأمارات . يقول ابن تيمية « والفقهاء يسمون الجميع دليلا . ومن أهل الكلام من لا يسمى بالدليل إلا الأول . ثم الضابط فى الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول فكلما كان مستلزماً لغيره ، أمكن أن يستدل به عليه . فإن كان التلازم من الطرفين ، أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر . فيستدل بما علمه منها على الآخر الذى لا يعلمه » ويرى ابن تيمية أن الفقهاء يقررون أنه إن كان اللزوم قطعياً كان الدليل قطعياً ، وإن كان ظاهراً — ولكنه قد يتخلف — كان الدليل ظنياً . ومن أمثلة الأدلة القطعية دلالة المخلوقات على خالقها فإن وجودها مستلزم لوجود ذلك . ووجودها بدون ذلك ممتنع ، فلا توجد الأدلة على ذلك . ويضرب ابن تيمية أمثلة أخرى ، ويرى أنها كلها أدلة مستلزمة لمدلولاتها لزوماً واجباً لا ينفك عنه مطلقاً . ثم يقول إنه « سواء كان اللزوم المستدل به وجوداً وعدماً ، فقد يكون الدليل وجوداً وعدماً . ويستدل بكل منها على وجود وعدم . فإنه يستدل بثبوت الشىء على انتفاء نقيضه ، ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته ، ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم . بل كل دليل يستدل به فإنه ملزوم لمدلوله » أليس يدخل فى فكرة الأدلة والأمارات كل صور المنطق الأرسطاليسى يقول ابن تيمية « وقد دخل ذلك فى كل ما ذكروه ومالم يذكروه . فإن ما يسمونه الشرطى المتصل مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ، سواء عبر عن هذا بصيغة الشرط ، أو بصيغة الجزم . فاختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته . والكلام إنما هو فى المعانى العقلية لا فى الألفاظ » فالمسلمين إذن أن يصوغوا أدلتهم فى عباراتهم بدون التقيد بالمنطق الأرسطاليسى « وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها . وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات بقى صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان كما يصيب أهل المنطق اليونانى . تجدهم

---

(١) صون ص ٢٩٠ .

من أضيق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً . ولهذا من كان ذكياً ذا تصرف فى العلوم وسلك مسلك أهل المنطق ، طول وضيق وتكلف وتعسف»[١] فهذا المنطق إذن طرق طويلة فارغة . وهو « أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان ولا يحتاج إليه العقلاء ولا طلب العقلاء للعلم موقوف عليه » لأن القول بأننا فى حاجة إليه يعنى القول بأننا فى حاجة إلى اللغة اليونانية لأن هذا المنطق منطقها ويقول على خصائصها « ولا يقول أحد إن سائر العقلاء محتاجون إلى هذه اللغة لا سيما من كرمه الله بأشراف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف » فليس العقلاء إذن فى حاجة إليه كما يدعى متى بن يونس . وإنما الحاجة إلى تعلم العربية كما يذكر السيرافى « لأن المعانى عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص[٢]» بخلاف اللغة اليونانية التى تحتاج إلى اصطلاح خاص فى معرفة ما يجب معرفته من المعانى . فمنطق اليونان متصل بلغتهم بل هو يقوم على عبقرية تلك اللغة ، فمن الحمق إذن أن يستخدمه المسلمون ، أو أنه لا يوثق بعلم من لا يعلم المنطق (ويشير ابن تيمية هنا إلى الغزالى) أو أن تعلمه فرض على الكفاية ، وأنه من شروط الإجتهاد — كما يدعى بعض الأصوليين إن تعلم العربية التى لا يمكن فهم القرآن والحديث بدونها وهو الذى ينبغى أن يعتبر فرضاً على الكفاية . هذا النقد الذى يعتبر أقدم نقد وجهه علماء الإسلام للمنطق الأرسطاليسى لا نجده لدى أبى سعيد السيرافى فحسب بل قال به الشافعى أيضاً فى نص ينقله إلينا السيوطى وهو « ما جهل الناس واختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس » ويعلق السيوطى على هذا بقوله « وأشار الشافعى بذلك إلى ما حدث فى زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفى الرؤية وغير ذلك من البدع . وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعة فيها من المعانى والبيان والبديع ، الجامع لجميع ذلك قوله لسان العرب الجارى عليه نصوص القرآن والسنة

---

(١) صون . ص ٢٦٥ — ٢٦٦

(٢) صون . ص ٢٦٦

وتخريج ماورد فيها على لسان يونان ومنطق أرسطاليس الذى هو فى حيز ولسان العرب فى حيز . ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم فى المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح يونان . ولكل قوم لغة واصطلاح [١] » فهذا النقد اذن وجد قبل ابن تيمية وقبل السيرافى ، ويمثل وجهة نظر صحيحة إلى حد كبير .

الناحية الثالثة : نقد حصر الدليل فى القياس والاستقراء والتمثيل .

يقول ابن تيمية إن المناطقة الأرسطاليسيين حصروا جنس الدليل فى القياس والاستقراء والتمثيل . ثم يشرح هذه الأدلة وينتهى إلى القول بأن هذه الأدلة أما أن تكون « باطلة » وأما « أن تكون تطويلا يبعد الطريق على المستدل ، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، أو طريق طويل يتعب صاحبه حتى يصل إلى الحق مع إمكان حصوله بطريق قريب » وهذه الطرق تشبه إجابة من يقال له : أين أذنك ؟ فيرفع يده فوق رأسه فى حركة شديدة ثم يديرها إلى أذنه اليسرى وكان يمكنه الإشارة إلى الأذن اليمنى أو اليسرى مباشرة [٢] .

أما عن انحصار الاستدلال فى القياس والاستقراء والتمثيل ، أى فى الاستدلال بالكلى على الجزئى وبالجزئى على الكلى أو بأحد الجزئيين على الآخر ، فانحصار لايقبله ابن تيمية . إن هناك صورا أخرى من الاستدلال لا يحيط بها تقسيم المنطق الأرسطاليسى . وهذه الصور تكون الجانب الانشائى من نقد ابن ابن تيمية لمبحث الاستدلال عند الأرسطاليسيين . . وقبل أن ننتقل إلى بحث هذا الجانب الإنشائى نحب أن نبين بعض الأسباب العامة التى دعت ابن تيمية إلى نقد مبحث القياس الأرسطاليسى ولواحقه والتى يمكن استخلاصها من ثنايا كلامه وتعبر عن اتجاهه العام فى نقد منطق أرسطو .

أما أولى هذه الأسباب : فهى اتصال مبحث الاستدلال الأرسطاليسى

---

(١) صون . . ١٥٠ — ١٦

(٢) صون . . ٢٦١

بالإلهيات — وهـذه الإلهيات كما قلنا مخالفة لإلهيات المسلمين — ومن هنا نشأت محالقة مباحث الاستدلال الأرسطاليسية لمباحث المسلمين الإلهية .

وثانى هذه الأسباب: هى أن الفطرة الإسلامية والفطرة العربية لم تـكن تحتمل صوراً صناعية للاستدلال كالاقتصار على مقدمتين مثلا ، فهى « طرق صعبة طويلة وعبارات متكلفة حائلة » وليس لهامن نتيجة سوى إضاعة الوقت وإتعاب الذهن.

أما ثالث هذه الأسباب : فهو اتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجات الإنسانية والحاجة الإنسانية — كما قلنا فى مبحث الحد — لاتستقر ولا تسكن. فلا نستطيع الإقتصار على مقدمتين . لأننا قد نـكون فى حاجة إلى أكثر من ذلك تبعاً لحاجاتنا العملية ، لا نستطيع قصر الإستدلال العقلى على القياس والاستقراء والتمثيل ، لأنه قد تدعو حاجة من الحاجات إلى أن يضع العقل صوراً أخرى من الاستدلال.

أما رابع هذه الأسباب : فهو اتصال منطق أرسطو باللغة اليونانية ، واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية . فنشأ الإلتباس حين طبق منطق الأولى على مسائل الثانية .: تلك هى الأسباب التى سيطرت على النقد التيمى لمباحث الاستدلالات الأرسطاليسية . وسنتقل الآن إلى مناقشة الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال .

الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال . صور الاستدلال التيمى

وهذه الصور هى « الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن » وهى تذكر « فى دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنيه والمعالم الإلهيه التى هى أشرف العلوم وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف ، وأن كمالها لا بد فيه من كمال علمها وقصدها جميعاً » .

وصور الاستدلال القرآنى عند ابن تيمية تنقسم إلى الآيات وقياس الأولى .

يقول ابن تيمية : « كانت طريقة الأنبياء وصلوات الله عليهم وسلامـــه الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته — وإن استعملوا فى ذلك القياس استعملوا قياس الأولى . ولم يستعملوا قياس شمول يستوى أفراده . ولا قياس مثل محض

فإن الرب تعالى لا مثيل له ، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى يستوى أفراده ، بل ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه ، فثبوته له بطريق الأولى . وما تنزه غيره عنه من النقائص ، فتنزهه عنه بطريق الأولى »[١].

وسنشرح الآن هذين الطريقين طبعا لما لدينا من كتب ابن تيمية .

الطريق الأول : طريق الآيات

يعبر ابن تيمية عن الآية تارة بالعلامة وطوراً بالدليل «الذى يستلزم عين المدلول ولا يكون مدلوله أمر كليا مشتركا بين المطلوب وغيره . بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول » فهو العلم باستدلال جزئى على جزئى ملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن عدمه عدمه. طلوع الشمس آية على وجود النهار ، فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار . ومعجزات محمد صلى الله عليه وسلم آية على نبوته . فنفس العلم بثبوت تلك المعجزات ، يوجب العلم بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . والعلم بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يوجب أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره ، لأن هذه المعجزات خاصة به وحده . وكذلك آيات الله ، نفس العلم بها يوجب العلم بذاته . وهذا العلم لا يوجب علما مشتركا بين الله وغيره » والعلم بكون هذا مستلزما لهذا هو جهة الدليل . فكل دليل فى الوجود لا بد أن يكون مستلزما للمدلول »[٢].

والآية — وهى العلم باستلزام المعين المعين المطلوب — أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس المنطقى الذى ينتقل العقل فيه من حكم كل عام إلى أحكام جزئية إن طريق الفكر عند ابن تيمية — كما هو عند المتكلمين — هو استلزام الدليل للمدلول ، أو هو استلزام معين لمعين . وإذا كان هناك علم كلى ، فإنه ينشأ من العلم الجزئى ، فيلزم من وجود الخاص وجود العام . كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود الإنسان . ومن وجود هذا الإنسان وجود الإنسانية والحيوانية . ولكن

(١) صون ١ ص ٢٥٢

(٢) صون ... ص ٢٥٢

ينبغى أن نلاحظ أن المطلق لا يوجد بما هو مطلق إلا فى الأذهان ونفس هذا المطلق لايوصل إلى معرفة أصلا « فإذا علم الإنسان وجود إنسان مطلق وحيوان مطلق لم يكن عالماً بنفس العين . كذلك إذا علم واجباً مطلقاً وفاعلا مطلقاً وغنياً مطلقاً لم يكن عالماً بنفس رب العالمين ، وعلى هذا الأساس لا يمكن التوصل إلى معرفة الله ، وما يختص به عن غيره . فيرى ابن تيمية حينئذ أن نلجأ إلى دليل الآيات « فآياته تستلزم عينه التى يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها. وكل ما سواه دليل على عينه وآية له — فإنه ملزوم لعينه ، فإنه دليل على لازمه . ويمتنع تحقق شىء من الممكنات إلا مع تحقق عينه فكلها لازمة لنفسه دليل عليه آية له » وإذا كانت الآية تختلف اختلافاً جوهرياً عن القياس الأرسطاليسى فإنها تخالف أيضاً التمثيل الأرسطاليسى . يقول ابن تيمية إن دليل الآية هو « استدلال بجزئى على جزئى لتلازمهما وليس ذلك من قياس التمثيل[1] » ولا يعلل ابن تيمية الخلاف بينهما بأكثر من ذلك .

أما توضيح هذا الخلاف فإنى أوضحه فيما يأتى : إن دليل الآية يشبه فى الحقيقة مسلك الدوران فى مباحث العلة الأصولية ، أى دوران المقدم أو العلة وجوداً وعدماً . وهو ما يسميه المحدثون قانون التلازم فى الوقوع وفى التخلف . وهذا ما يوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريق الآية والتمثيل الأرسطاليسى .

بقيت مسألة واحدة فى هذا الطريق وهى أن ابن تيمية يعتبره استدلالا بجزئى على جزئى ملازم ، بحيث يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه . ويناقشه على هذا الأساس ولكنه فى فقرة أخرى يربط به دليلا آخر هو الاستدلال بالكلى على الكلى الملازم له والمطابق له فى العموم والخصوص . فإذا كان الاستدلال بطلوع الشمس على النهار هو الاستدلال بطلوع معين على نهار معين ، أى الاستدلال بجزئى على جزئى ، فإن الاستدلال بجنس النهار على جنس الطلوع هو الاستدلال بكلى على كلى . ويقول فى فقرة أخرى إن الاستدلال بظهور الثريا على

---

(١) صون . ص ٢٦٣

ظهور ماقرب منها مشرقا ومغربا ويمينا وشمالا من الكواكب هو استدلال بجزئى على جزئى . . فإن قضى به قضاء كليا كان استدلالا بكلى على كلى . وليس استدلالا بكلى على جزئى ، بل بأحد الكليين المتلازمين على الآخر[١] » فالاستدلال بالكلى على الكلى يستند على الاستدلال بالجزئى على الجزئى ، لأن الجزئى المعين هو الوحيد الموجود فى الأعيان . ويناقش صاحب المواقف هذا الطريق « الاستدلال بالكلى على الكلى » ويحاول أن يرده إما إلى التمثيل وإما إلى القياس الأرسطاليسى[٢] . ودعا هذا شارح المواقف إلى إثارة مسألة أخرى تتصل أيضا بالاستدلال بالكلى على الجزئى . وهى : هل نعتبر القياس الاستثنائى المتصل أو المنفصل استدلالا بكلى على جزئى ؟ فإذا قلنا : كلما كانت الشمس طالعة ، كان النهار موجودا لكنها طالعة أو لكن النهار غير موجود . أو إذا قلنا إما أن يكون زيد فى البحر وإما أن لا يغرق — لكنه ليس فى البحر فلا يغرق — أو لكنه غرق فيكون فى البحر . هل نعتبر تلك الأمثلة استدلالا بكلى على جزئى . يرى شارح المواقف أن القياس الاستثنائى فى قسميه : المتصل والمنفصل ليس استدلالا بكلى على جزئى « ولكن الصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول إما بالاشتمال وإما بالاستلزام الذى لا اشتمال معه ، فإما صريحا كما فى الاستثنائيات المتصلة وإما غير صريح كما فى الاستثنائيات المنفصلة . وأما الاقترانيات الشرطية فراجعة إما إلى الاستلزام أو الاشتمال »

الطريق الثانى : قياس الأولى .

يعرف ابن تيمية قياس الأولى بأنه مايكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل الدال عليه[٣] ، ويذكر أن احمد بن حنبل وغيره من السلف ـ وكانوا أعداء للقياس ـ كانوا يستخدمونه . ويحاول ابن تيمية استخدام

---

(١) صون . . ص ٢٦٣

(٢) مواقف . ج ١٢ ص ٥١

(١) ابن تيمية . شرح العقيدة الأصفهانية ص ٤٣

القياس فى إحدى المشاكل الكلامية وهى مشكلة الصفات فيرى أن « مالغير الله من كمال لانقص فيه فثبوته له بطريق الأولى وماتنزه غيره عنه فتنزهه عنه بطريق الأولى» ويصور ابن تيمية الشطر الأول من هذا التعريف فى صورة عكسية . فيقول إن قياس الأولى « يدل على أنه ثبت له من صفات الكمال التى لانقص فيها أكمل مما علموه ثابتا لغيره مع التفاوت الذى لايضبطه العقل » فما يثبت لله أعظم مما يثبت لكل ماسواه بما لايدرك قدره . ولهذا كان ينبغى اختيار الأسماء التى تطلق عليه بطريق التشكيك لابطريق الاشتراك اللفظى ولا بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتماثل أفراده ، بل بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده . ويشبه ابن تيمية هذا بلفظ البياض ، يطلق على الشديد كبياض الثلج وعلى ماهو أخف بياضا من الثلج كالعاج مثلا . إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن ، ولكن كون وجود الواجب أكمل من وجود الممكن لايمنع مطلقا من اتفاق الاثنين فى مسمى الوجود ، — فالوجود معنى كلى مشترك — وهذا الأمر يحدث أيضا فى سائر أسمائه وصفاته التى تطلق على الخالق والمخلوقات . وقد أدى هذا إلى خلاف شديد بين فرق الإسلام ، هل صفات الله وأسماؤه وغيرها حقيقة فى الخالق ، مجاز فى المخلوق ، أم المسألة بالعكس . أم أنها حقيقة فى الاثنين ؟ يذكر ابن تيمية أن أغلب المسلمين أخذوا بالرأى الأخير — وهو الرأى الصائب — « لأن الأسماء المشككة هى متواطئة باعتبار القدر المشترك» ويرى ابن تيمية أنه لهذا السبب أدرج الفلاسفة المتقدمون المشككة تحت المتواطئة ، ولم يفردوا لها قسما خاصا . بل اعتبروها قسما للمتواطئة العامة وقسما للمتواطئة الخاصة . أما القسم الأول « فلابد فيه من اثبات قدر مشترك كلى وهو مسمى المتواطئة العامة » وهذا المسمى لايكون إلا فى الذهن « وهذا هو مدلول القياس البرهانى » أما القسم الثانى : فلابد فيه من اثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التى هى قسم المتواطئة « وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية » أى قياس الأولى ، وهو يكون مع الآيات الطريقين الوحيدين للبرهنة على وجود الله .

بهذا ينتهى الجانب الموجب من نقد ابن تيمية للقياس الأرسطاليسى ونستطيع الآن أن نلمس فى هذا النقد طرافة وابتكارا . فهو لم يقف عند حد نقد الشكاك . بل وضع هو أيضا نقودا عدة ، صدر فيها عن فكر خاص ، بحيث يبدو أثر الشكاك فى هذا الفصل ضئيلا باهتا . حقا إنه تأثر بهم من ناحية وبالرواقية من ناحية فى نقده الطويل للقضية الكلية ، وخاصة حين حاول أن يطبق البرهان على مباحث الوجود . ودخل بهذا فى أبحاث ميتافيزيقية كالوجود وأقسامه والماهيات ووجودها ، فأنكر الكليات ولم يستبق إلا الجزئيات المحسوسة . ولكن لانجد شيئا من نقده لاقتصار البرهان على مقدمتين أو لحصر صور الاستدلال فى ثلاثة فى التراث الهلينى . أما ارتباط عناصر هذا النقد التفصيلى بنقده العام للمنطق فارتباط وثيق . وفى إيجاز يقدم لنا ابن تيمية فى هذا الفصل مبحثا كاملا متفق العناصر ، متناسق الأجزاء ، محاولا أن يثبت به أن المنطق ليس مخالفا فحسب لصريح المنقول بل لصريح المعقول .

أما عن الطرق العقلية التى وضعها لكى يستخدمها النظار ، فقد رأينا أن كلا منهما يقوم على فكرة من أعمق الأفكار المنطقية . فالطريق الأول يعود كما قلنا إلى قانون التلازم والتخلف فى الوقوع .

والطريق الثانى يعود إلى فهم وتفريق دقيق بين الأسماء المشككة والمتواطئة أو بين المتواطئة العامة والمتواطئة الخاصة . وبهذا حقق ابن تيمية فكرته القائلة بأن للمسلمين طرقا خاصة فى البحث ، مستمدة من القرآن وقائمة عليه .

وأخيرا ترك ابن تيمية بما كتبه عن المنطق تراثا علميا لايقدر . وقام بمحاولة لانجد لها شبيها فى تاريخ العصور الوسطى ، بحيث يقول الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق « إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه فى النقد بدل الشرح والتعمق ، لكنا بلغنا بها من الرقى مبلغا عظيما »

هذا هو التراث المنطقى التيمى . فما هو أثره فيمن جاء بعده من مفكرين ؟

هذا ماسنبحثه فى الفصل القادم .

الفصل الرابع

موقف الفقهاء بعد ابن تيمية من المنطق الأرسطاليسى

تبين لنا فى الفصول السابقة أن ابن تيمية نقد المنطق الأرسطاليسى نقداً تفصيلياً ، وأنه ترك لنا بهذا النقد تراثاً علمياً ممتازاً . وقد انقسم الفقهاء بعده فى أمر المنطق إلى قسمين : قسم تابع ابن تيمية فى اتجاهه النقدى للمنطق وأهم ممثليه ابن القيم (٧٥١ هـ) والصنعانى (٨٤٠ هـ) والسيوطى (٩١١ هـ) وقسم اتجه اتجاه ابن الصلاح فى البحث فى تحريم المنطق وأهم ممثليه عبد الوهاب السبكى (٧٧١) وليس لابن تيمية أثر فيه .

أما عن القسم الأول فأول ممثليه تلميذ ابن تيمية المشهور ابن قيم الجوزية . ولا ينقد ابن القيم المنطق فى أصوله التفصيلية كما فعل أستاذه من قبل ، ولكنه يذكر بعض الأسباب العامة التى ذكرها ابن تيمية والتى تثبت فساد المنطق الأرسطاليسى . يقول « أما المنطق فلو كان علماً صحيحاً ، كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها . فكيف وباطله أضعاف حقه ، وفساده وتناقض أصوله واختلاف معانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ فى فكره » . ولعل ابن القيم ينقض التعريف المشهور للمنطق « أنه قانون عاصم للذهن أن يزل فى التفكير [1] » ، ويقدر ابن القيم أنه لن يؤمن بفساد المنطق إلا من بحث فيه ، وعرف فساده ، وتداعى أصوله ، فيقول « إنه لن يؤمن بهذا إلا من عرفه ، وعرف فساده وتناقضه ومناقضة كثير منه للعقل الصريح . وأخبر بعض من كان قد قرأه وعنى به أنه لم يزل متعجباً من فساد أصوله وقواعده ومعانيه لصريح المعقول » ومن الواضح أن ابن القيم ينقل فكرة مناقضة المنطق الأرسطاليسى لصريح لمعقول عن

---

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة حـ ١ ص ١٦٦

ابن تيمية ثم يذكر أن المنطق الأرسطاليسى يتضمن دعاوى محضة غير مدلول عليها ومن أمثلة هذه الدعاوى « تفريقه بين متساويين ، وجمعه بين مختلفين ، فيحكم على الشيء بحكم ، وعلى نظيره بضد ذلك الحكم أو يحكم على الشيء بحكم ، ثم يحكم على مضاده ومناقضه به » وأثر ابن تيمية ظاهر فى كل هذه النصوص .

ويقرر ابن القيم أنه وقف على رد متكلمى الإسلام عليه وتبيين فساده وتناقضه فوقف « على مصنف لأبى سعيد السيرافى النحوى فى ذلك ، وعلى رد كثير من أهل الكلام والعربية عليهم كالقاضى أبى بكر بن الطيب والقاضى عبد الجبار والجبائى وابنه وأبى المعالى وأبى القاسم الأنصارى وخلق لا يحصون كثرة . ورأيت استشكالات فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الاشكال ومخالفاتها ما كان ينقدح لى كثير منه . ورأيت آخر من تجرد للرد عليهم شيخ الإسلام قدس الله روحه فإنه أتى فى كتابيه الكبير والصغير بالعجب العجاب وهتك أستارهم[١] » وينكر ابن القيم على الذين يقولون إن تعلم هذا العلم فرض كفاية أو فرض عين ، فإن الأئمة ما اشتغلوا به . فيقول « وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلا أولى منه بأن يكون علماً تعلمه فرض كفاية أو فرض عين . وهذا الشافعى وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم وأئمة التفسير وتصانيفهم لمن نظر فيها : هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه ؟ وهل صح علمهم بدونه ؟ بل كانوا هم أجل وأعظم عقولا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين ، وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده[٢] » .

ثم يذكر أن أنواع الاستدلال المنطقية الأرسطاليسية لن توصل إلى معرفة الله . وأن الطريق الوحيد لمعرفة الله ووجوده هو قياس الأولى « الرب تعالى لا يدخل مع خلقه فى قياس تمثيل ولا قياس شمول يستوى أفراده ، فهذان الفرعان من القياس يستحيل ثبوتها فى حقه . وأما قياس الأولى فهو غير مستحيل

---

(١) ابن قيم الجوزية . مفتاح السعادة جـ ١ ص ١٦٧

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ١٦٧

فى حقه . بل هو واجب له وهو مستعمل فى حقه عقلا ونقلا[١] » ثم يشرح هذا القياس بما لا يخرج عن كتابات ابن تيمية .

ليس فى كلام ابن القيم شيء جديد . بل هو يعبر عن بعض آراء ابن تيمية جملة ، ويكاد يورد بعض عباراته بنصها . ولم يفرد ابن القيم لنقد المنطق الأرسطاليسى كتاباً خاصاً . ولم يتجه فى هذا النقد نحو فكرة أو أفكار معينة بالذات . وهذا الاتجاه المعين فى نقد المنطق الأرسطاليسى نحو فكرة بذاتها نجده لدى مفكر شيعى هو الوزير الصنعانى (٨٤٠ هـ) فقد كتب الصنعانى تحت تأثير ابن تيمية — إلى حد ما — كتابه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » .

والفكرة التى يحاول الصنعانى أن يوضحها فى كتابه : هى أن للقرآن أساليب فى الاستدلال تخالف أساليب اليونان . وسيتبين هذا مما سنعرضه من كلامه .

يقول الصنعانى فى أول كتابه « الحمد لله الذى جمع القرآن العظيم بين أصح العلوم وأوضحها فى الأفهام ، وأفضل الأعمال وأيسرها على الموفقين من الأنام ، حيث أربى لما أودعه من البراهين العظام ، على فنى المنطق والكلام ، لما فيه من النفع العام للخواص والعوام ، ولسلامته مما اشتملا عليه فى الجليات من فضلات الكلام والتعب الكثير فى مجرد فهم عبارات الفلاسفة الطغام ، وفى الخفيات من التعمق والأوهام والمشيء وراء الفلاسفة والمبتدعة فى مداحض الأقدام[٢] » .

ثم يذكر « أنه نبغ فى هذا الزمان من عادى علوم القرآن وفارق فريق الفرقان وصنف فى التحذير من الاعتماد على ما فيه من التبيان فى معرفة الديان وأصول قواعد الأديان ، وحث على الرجوع فى ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان ، منتقصاً لمن اكتفى بما فى معجز التنزيل من البرهان . مقيما لتلقى كثير من محكماته بالقبول والإيمان[٣] » .

---

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح السعادة . ج ٢ ص ٨١ . وانظر أيضاً إغاثة اللهفان (طبعة القاهرة سنة ١٦٤٢)

(٢) محمد بن إبراهيم الوزير الحسنى الصنعانى (المتوفى فى ٧ م المحرم من سنة ٨٤٠) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (طبع الجمعية العلمية الأزهرية المصرية الملاوية سنة ١٣٤٩ هـ) ص ٧

(٣) نفس المصدر ص ٨

ثم يعلل الداعى إلى تأليفه كتابه فيقول « نقض ما ادعاه وفى بيان بعض ما اشتمل عليه كتاب الله من الدلائل المغنية فى الاعتقاد عن الاشتغال بكتب الأوائل[١] . »

ويفرد الصنعانى بعد ذلك فصلا طويلا فى أن من يقول بقصور القرآن عن الوفاء بالدلالة على الربوبية والتوحيد والنبوات باطل ومخالف للمعقول والمنقول وإجماع المسلمين . ويحلل فى هذا الفصل بعض الآيات القرآنية ، ويذكر أنها دلائل على أن القرآن هو الطريق الوحيد لاثبات وجود الله . ويذكر إجماع المسلمين من جميع الطوائف على أن القرآن يفيد معرفة أدلة التوحيد من غير ظن ولا تقليد . وكما أن المتكلم ينظر فى كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد غيره ، فكذلك من نظر فى القرآن ، يتعلم منه الأدلة من غير تقليد . بل القرآن الذى منه تعلم المتكلمون النظر ، لكنهم غالوا فيه . ولم يقتصروا على القدر الكافى النافع المذكور فى كتاب الله[٢] . ويورد الصنعانى ماتيسر « من نصوص أهل البيت عليهم السلام على الاكتفاء بالجمل والحث على ذلك وكراهة الغلو فى علم الكلام »[٣] ويقرر أن التدقيق الفلسفى فى التوحيد ينتج الفساد[٤] لأن الإسلام دين الفطرة من غير احتياج إلى فلسفة[٥] .

ثم يذكر أن الجاحظ فى كتابه العبر والاعتبار « أتى بما يقضى له بعلو القدرة فى العلم وتعمقه فى التفكير فى عجائب المخلوقات الضرورية . وكذلك النظر فى علم التشريح وعجيب خلق الإنسان والتأمل لما يدرك من ذلك بالعيان » وكل هذه أدلة على التوحيد .

ولكن أهل المنطق لايوافقون على هذا بل يقولون « إن إطراد النظر فى

---

(١) الصنعانى . ترجيح اساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٩٧
(٢) « « ص ١٧
(٣) « « « ٢٤
(٤) « « « ٤٥
(٥) « « « ٤٧

هذه الأمور نظر مخصوص ينبنى على مقدمات مرتبة مركبة تركيبا مخصوصا على وجه ينتج العلم على سبيل الاختبار [١] »

ولا يوافق الصنعانى على مايذهب إليه المناطقة . ويورد كلاما للشيخ مختار بن محمود المعتزلى عن شيخه محمود الملاحمى « أنه لايشترط فى العلم بالله أن ينبنى على المقدمات المنطقية والأساليب النظرية » ثم يقول الصنعانى « وكيف ينكر هذا ويستبعد وقد حكى الله سبحانه وتعالى عن الهدهد وهو من العالم البهيمى أنه وحد الله تعالى . واحتج على صحة توحيده بذلك حيث قال سبحانه حاكيا عنه . « ألا يسجدوا لله الذى يخرج الخبء فى السموات والأرض » يعنى المطر والنبات فاحتج بحدوث هذين الأمرين المعلوم حدوثهما ، مع تكررهما وحاجة جميع الحيوانات إليها ، مع أنه ماقرأ فى المنطق ولا عرف علم الكلام . وقد قرر الله سبحانه وتعالى كلامه وحسنه ، فكيف لايحسن مثله من إنسان ناطق عاقل مكلف مخاطب » .

ثم يقول « وحاصل هذا ، أن النظر عند أهل المعارف أو بعضهم شرط اعتبارى . ووقوع العلم واليقين بعده كوقوع الرقة والبكاء والخشوع ونحو ذلك . فما هو من فعل الله سبحانه وتعالى ونفعه معلوم ، وإن لم يقع على ترتيب أهل المنطق . ومستند العلم التجربة الضرورية ، فإنه يقع للصالحين ممن لايعرف ترتيب المقدمات بذلك النظر من اليقين والخشوع ما لا يقع للمتكلمين »

ثم يذكر الصنعانى أن الأئمة لم يعرفوا المنطق . ولم يصوغوا أدلتهم على التوحيد فى صوره « وقد اشتملت خطب أمير المؤمنين ومواعظه وسائر الأئمة على أدلة التوحيد من غير ترتيب مقدمات المنطقيين ولا تقاسيم أساليب المتكلمين . ودرج السلف على ذلك »

وينتهى الصنعانى إلى القول بأن هناك اختلافا شديدا بين الأسلوبين . وأن أسلوب المسلمين أرجح بكثير من أسلوب اليونان والمتكلمين . « فهذا أسلوب

---

(١) الصنعانى . ترجيح ٤٩

الأنبياء والأولياء والأئمة والسلف فى النظر . وخالفهم بعض المتكلمين وأنواع المبتدعة فتكلفوا وتعمقوا وعبروا عن المعانى الجلية بالعبارات الخفية .[١] »

ويمكننا أن نستنتج من كلام الصنعانى مسألتين — أولا . يرى الصنعانى أن أسلوب القرآن يخالف أسلوب اليونان . ولعله يشير بهذا إلى الفكرة القائلة باستناد أساليب القرآن على وضوح اللغة العربية ، بينما أساليب اليونان تستند على عبقرية اللغة اليونانية . واللغتان مختلفتان فى خصائصهما ، فحدث الالتباس والاضطراب حين طبق منطق اليونانية على مسائل العربية — ثانيا . نستطيع أن نلمس من كلام الصنعانى أنه تأثر بابن تيمية ، والصنعانى يذكر اسمه مستشهدا به فى مواضع عدة من كتبه .

أتى بعد الصنعانى عالم آخر حارب المنطق الأرسطاليسى محاربة عنيفة . هذا العالم هو جلال الدين السيوطى (٩١١ هـ) وليس لجلال الدين السيوطى آراء جديدة فى نقد المنطق . ولكنه أرخ لنا نقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى أو اليونانى فى كتابه «صون المنطق والكلام[٢]» وهذا الكتاب يعتبر أوسع موسوعة فيما نعلم فى موضوع نقد المنطق اليونانى .

أما عن مادة الكتاب نفسه ، فإن السيوطى يبحث موقف علماء المسلمين من علم الكلام وعلم المنطق . ويقول فى مقدمة كتابه « قد رأيت أن أصنف كتاباً مبسوطاً فى تحريم المنطق على طريقة الاجتهاد والاستدلال جامعاً مانعاً ... ولما شرعت فى ذلك ولزم منه الإنجرار إلى نقل نصوص الأئمة فى منع النظر فى علم الكلام لما بينهما من التلازم ، سميت الكتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام[٣] » . ولن نبحث فى موضوعات الكتاب ، فقد سبق أن عرضنا لمعظم موضوعاته فى كتابنا هذا . ولكننا سنحاول أن نبين ميزتين هامتين لكتاب السيوطى .

---

(١) الصنعانى ص ٥٠ (٢) وقد نشرت هذا الكتاب فى طبعة علية (القاهرة ١٩٤٦م — ١٣٦٦هـ)

(٣) السيوطى . صون ص ٣ — ٤ .

الميزة الأولى :الترتيب التاريخى لموضوعات الكتاب . فقد التزم السيوطى الترتيب التاريخى فى كتابه . فتكلم أولا عن ابتداء وضع المنطق ، ثم ابتداء دخوله فى ملة الإسلام ، وابتداء جمع الأصول به ، وابتداء فشوه فى المتأخرين . ثم أخذ يعرض لأقوال علماء الإسلام فى نقد المنطق وتحريمه مراعياً فى ذلك ترتيباً تاريخياً. وقد بين الأسيوطى منهجه هذا فى قوله :

« ذكر من صرح بذم المنطق أو تحريمه من أئمة الإسلام . لا شك أن المجتهد يحرم عليه إحداث قول لم يقل به أحد ، واختراع رأى لم يسبق إليه . ولهذا كان من شروط الاجتهاد معرفة أقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم إجماعا واختلافا لئلا يخرق الاجماع فيما يختاره . فوجب ذكر أقوال العلماء فى هذه المسألة قبل إقامة الدليل لكون الكتاب مؤلفاً على طريقة الاجتهاد »[1] ثم يبدأ السيوطى فى إيراد أقوال علماء المسلمين فى ذم المنطق ونقده مبتدأ بالشافعى ومنتهياً بابن تيمية ، كما راعى هذا الترتيب فى حديثه عن علم الكلام .

الميزة الثانية : تلخيص بعض الكتب المفقودة . لخص لنا السيوطى خلال عرضه لآراء العلماء وأقوالهم فى نقد المنطق والكلام كتباً لهؤلاء العلماء ، بعضها مفقود وبعضها ليس فى متناول أيدينا الآن. فأفاد السيوطى بذلك الدراسة التاريخية الفلسفية أكبر إفادة . ومن أهم الكتب التى لخصها لنا السيوطى : كتاب ابن تيمية فى نقد المنطق . فإن السيوطى يذكر أن لابن تيمية كتابين أحدهما صغير لم يتيسر له الاطلاع عليه ، وآخر كبير مجلد فى عشرين كراسة . واسم هذا الكتاب « نصيحة أهل الأيمان فى الرد على منطق اليونان » وأن هذا الكتاب الأخير هو ما سيقوم بتلخيصه . ويسمى هذا التلخيص « جهد القريحة فى تجريد النصيحة[2] » ثم يقوم السيوطى بتلخيص الكتاب تلخيصاً متقناً مفهوما يقول فى آخره «هذا آخر ما لخصته من كتاب ابن تيمية ، وقد أوردت عبارته بلفظه من غير تصرف فى الغالب ،

(١) السيوطى ..صون . ص ١٤ .

(٢) السيوطى . صون ٢ .

وحذفت من كتابه الكثير ، فإنه فى عشرين كراسة . ولم أحذف من المهم شيئا ، إنما حذفت مالا تعلق له بالمقصود مما ذكر استطراداً أو رداً على مسائل من الإلهيات أو نحوها ، أو مكرراً أو نقضاً لعبارات بعض المناطقة . وليس راجعاً لقاعدة كلية فى الفن أو نحو ذلك . وإذا طالع كل واحد كتابى هذا المختصر ، استفاد منه المقصود بسهولة أكثر مما يدركه الأصل فإنه وعر صعب المآخذ [٢] » أما عن الأصل الذى استمد منه السيوطى تلخيصه ، فقد ثبت وجوده فى حيدر أباد . وكتب [٣] عنه السيد سليمان ندوى مقالا هاما فى مجلة الثقافة الإسلامية .. Islamic Culture

وينتهى كتاب السيوطى بانتهاء تلخيصه لكتاب ابن تيمية . وقد تبين لنا أنه يمتاز إذن بميزتين هامتين ، تجعلان لهذا الكتاب قيمة علمية لا تقدر .

أما القسم الثانى فهو الذى بحث فى مسألة التحريم فأهم ممثليه فقيه شافعى ممتاز هو عبد الوهاب السبكى (٧٧١ هـ) . ولم يوافق السبكى على تحريم المنطق إطلاقاً بل أتى برأى بين التحليل والتحريم يقول « والذى نقوله نحن أنه حرام على من لم ترسخ قواعد الشريعة فى قلبه ، ويمتلىء جوفه من عظمة هذا النبى الكريم وشريعته ويحفظ الكتاب العزيز وشيئاً كثيراً جداً من حديث النبى صلى الله عليه وسلم على طريقة المحدثين ، ويعرف من فروع الفقه ما فيه يسمى فقيهاً مفتياً مشاراً إليه من أهل مذهبه إذا وقعت حادثة فقهية ، أن ينظر فى الفلسفة . وأما من وصل إلى هذا المقام ، فله النظر فيها للرد على أهلها ولكن بشرطين : أحدهما أن يثق من نفسه بأنه وصل إلى درجة لا تزعزعها رياح الأباطيل وشبه الأضاليل وأهواء الملاحدة والثانى أن لا يمزج كلامهم بكلام علماء الإسلام . فلقد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الحكماء بكلام المتكلمين . وأدى الحال إلى طعن المشبهة وغيرهم من رعاع الخلق فى أصحابنا وما كان ذلك إلا فى زماننا وقبله بيسير ، منذ نشأ نصير الطوسى ومن تبعه لاحياهم الله . فإن قلت فقد خاض حجة الإسلام الغزالى والإمام فخر الدين الرازى فى علوم الفلسفة ودونوها وخلطوها بكلام المتكلمين فهل

---

(١) السيوطى . صون ٣٤٣ . (٢) السيوطى . صون . مقدمة الناشر .

لا تنكر عليهما ؟ قلت — إن هذين إمامان جليلان ، ولم يخض واحد منهما فى هذه العلوم ، حتى صار قدوة فى الدين وضربت الأمثال باسمهما فى معرفة علم الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة . . . فمن وصل إلى مقامهما ، لا يلام عليه النظر فى الكتب الفلسفية ، بل هو مثاب مأجور[١]» من هذا يتبين لنا علة هذا الموقف الذى وقفه السبكى . فقد حاول أن يوفق بين اشتغال بعض علماء الشافعية بالمنطق الأرسطاليسى ، وبين فتوى ابن الصلاح ، فأدلى بهذا الرأى المتوسط . وكان لهذا الرأى أثر كبير فيما بعد . فرددته كتب المنطق بحيث نراه فى جميع شروح السلم للأخضرى (٩٤١ هـ) واستناداً على هذا الموقف استمر بعض علماء المسلمين فى الكتابة والتصنيف[٢] فى المنطق ومع ذلك يمكننا أن نقول إن كثيرين من فقهاء المسلمين استمروا على عداوتهم للمنطق الأرسطاليسى وعلى تلمس الوسائل لمحاربته بعد ابن السبكى . يذكر طاش كبرى زادة (٩٦٣ هـ ، ١٥٥٤ — ١٥٥٥ م) اختلاف الفقهاء فى اعتبار المنطق علماً شرعيا أو غير شرعى[٣] . ويذكر أن الفقهاء أخرجوه من نطاق المباحث الشرعية ، ما دام هذا العلم غير موجود فى التراث الإسلامى النبوى . وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة للعلوم الشرعية إليه ، لأن العلوم الشرعية لا تحتاج إلى علم ليس فيها . وينكر طاش كبرى زادة هذا أشد الإنكار . ويقول « من قال المنطق علم غير شرعى ، إن أراد بذلك ما يخالف الشرع فهذا من عدم الوقوف على المسائل المنطقية . وإن أراد أنه غير مأخوذ من الشرع صورة فليس كذلك . إذ كم من أقيسة برهانية واردة فى الشرع . وإن أراد أنه مما وضعته الفلاسفة مادة ، فليس فى ذلك نقص ، بعد أن لم يخالف الشرع ، مثلا علم الحساب الذى وضعته الفلاسفة له مدخل عظيم فى كثير من الأمور الشرعية ولم يقدح فيه واحد من علماء الشريعة[٣] » .

ثم يتكلم طاش كبرى زادة عن فضل المنطق على العلوم ويقول « إن بعض

---

(١) عبد الوهاب السبكى . معيد النعم ومبيد النقم (طبع ليون سنة ١٩٠٨ م) ص ١١١ — ١١٢

(٢) ومن الأمثلة على هذا كتب المعاهد الأزهرية الآتية : حاشية الصبان على الملوى — حاشية الباجورى على متن السلم حاشية المنطق على شرح ايساغوجى للشيخ عليش . الايضاح لمتن ايساغوجى للشيخ محمد شاكر .

(٣) طاش كبرى زادة . مفتاح السعادة ومصباح السيادة — طبعة حيدر آباد الجزء الأول سنة ١٣٢٨ ـ ٢ سنة ١٣٢٩ ص ٢١ .

الحكماء أجراه مجرى الرئيس للعلوم العقلية ، حتى إن بعض العلماء جعلوه من فروض العين لكونه موقوفاً عليه الواجب المطلق . وكان مقدوراً للمكلف حتى حكم بعض من الحكماء الإشراقية أن رياضة المتصوفة وسلوكهم تدور أيضاً على قواعد المنطق وبالجملة المنطق علم باهر البرهان ، وكالشمس لا تخفى بكل مكان ، ولا يجحد فضله إلا من يعشو عن إدراك الحقائق ، ويعمى عن فهم الدقائق » ثم يورد شعراً فى مدح المنطق وشعراً فى ذمه[١]. هذا الدفاع الشديد عن المنطق يثبت تماماً أنه كانت هناك معارضة قوية له بين طبقات الفقهاء فى العصر الذى عاش فيه طاش كبرى زادة .

ويرى حاجى خليفة (١٠٦٧هـ — ١٦٥٨م) — وهو مؤرخ متأخر ولعله يؤرخ أيضاً لعصره — أن الفقهاء يهاجمون المنطق الأرسطاليسى وهو أصل كل علم وتقويم كل ذهن ، ولا يخرج تحليله لمهاجمة المنطق الأرسطاليسى والدفاع عنه عن كلام طاش كبرى زادة [٢] من كل هذا نستنتج أن بعض الفقهاء استمروا على عداوتهم للمنطق الأرسطاليسى إلى وقت متأخر من تاريخ الإسلام . ولكننا لانجد فى هذا العصر المتأخر محاولات نقدية تشبه المحاولات التى قام بها ابن تيمية والتى نقد بها المنطق الأرسطاليسى فى أصوله .

فالفقهاء إذن قاموا بالهجوم على المنطق الأرسطاليسى ونقده . رأينا هذا الهجوم أولا على المنطق الأرسطاليسى فى موقف علماء المسلمين تجاه الغزالى ، وهو أول من مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين. ثم رأيناه فى محاربة علماء المشرق والمغرب لهذا المنطق والمشتغلين به . وعرضنا كيف ظهر النقض عند ابن الصلاح فى صورة فتوى تحرم الاشتغال به . ثم توجه نقد المنطق الأرسطاليسى وجهة أخرى على يد ابن تيمية . فنقد هذا المنطق نقداً علمياً ، وحاول أن يضع آراء جديدة فى المنطق . وانتهى النقد فى مدرسة الفقهاء بعد ابن تيمية إلى فريقين من من العلماء — كما قلنا — فريق تابع ابن تيمية فى نقده لأصول منطق أرسطو، وفريق تابع ابن الصلاح فى البحث فى مسألة التحريم .

---

(١) طاش كبرى زادة . مفتاح السعادة . حـ ١ ص ٢٣٥ — ٢٢٦

(٢) حاجى خليفة . كشف الظنون (طبعة ليبزج) ص ١١١ حـ ١

الباب الرابع

موقف الصوفية من طرق البحث النظرية

الفصل الأول

المنهج المنطقى والمنهج الذوقى

ذكرنا فى الأبواب السابقة موقف علماء المسلمين من المنطق الأرسطاليسى ، ووصلنا إلى أن هؤلاء المسلمين لم يأخذوا بالمنطق الأرسطاليسى من ناحية ، ووضعوا منطقاً يخالف هذا المنطق من ناحية أخرى . واستمر موقفهم هذا حتى نهاية القرن الخامس . وفى نهاية هذا القرن مزج الغزالى المنطق بعلوم المسلمين . ولكن الفقهاء لم يوافقوا على هذه الحركة ، وقاوموها مقاومة شديدة . وسنحاول فى هذا الفصل أن نبين منهج مفكرين آخرين عاشوا فى العالم الإسلامى ولم يقبلوا شيئا من صور التفكير المنطقية التى ذكرناها يونانية كانت أو إسلامية وهم الصوفية .

ويعطينا الغزالى صورة تامة عن رفض الصوفية لطرق الفرق الأخرى فى اعترافاته الأخيرة — المنقذ من الضلال — يقول فى مقدمة كتابه « سألتنى أيها الأخ فى الدين أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها وغائلة المذاهب وأغوارها وأحكى لك ما قاسيته فى استخلاص الحق من بين اضطرابات الفرق ، مع تباين المسالك والطرق . وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار وما استفدته أولا من علم الكلام وما اجتويته ثانيا من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام وما ازدريته ثالثاً من طريق التفلسف . وما ارتضيته آخراً من طريق التصوف [1] » فالطالبون للحق إذن أربع فرق . « المتكلمون

---

(١) الغزالى — المنقذ . ص ٦٤

وهم يدعون أهل الرأى والنظر . والباطنية ، وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصصون بالاقتباس من الإمام المعصوم . والفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان . والصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة [١] » ويبدأ الغزالى بعد ذلك فى إنكار طرق الفرق الثلاثة الأولى : المتكلمين — والباطنية — والفلاسفة . أما المتكلمون : فطريقتهم فى نصرة مذاهبهم أنهم « اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار . وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم . وهذا قليل النفع فى حق مالم يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا [٢] » وقد رأينا من قبل أن الغزالى يعيب على المناطقة استخدامهم لأدلة ضعيفة فى البحث . ثم ينكر الغزالى طريق الفلسفة — أى منطق أرسطو — وقد رأينا أن الغزالى بعد أن أوصى باستخدامه تنبه إلى ماقد ينتجه تطبيقه فى علوم المسلمين من متناقضات ، فهدم فكرته الأولى عنه . ثم يهاجم الغزالى طريق التعليمية [٣] . أما الطريق الوحيد للحق لديه « فهو ما لا يمكن التوصل إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات »

نحن هنا إذن أمام طريقين مختلفين فى التوصل إلى المعرفة : أحدهما طريق النظر والآخر طريق الذوق .

يقول صاحب أبجد العلوم «البحث فى الإلهيات لايخلو إما أن يكون على طريق النظر أو على طريق الذوق . فالأول إما على قانون فلاسفة المشائين ، فالمتكفل له كتب الحكمة أو على قانون المتكلمين ، فالمتكفل له كتب الكلام لأفاضل المتأخرين والثانى إما على قانون فلاسفة الإشراقيين فالمتكفل له حكمة الإشراق ونحوه [٤] أو على قانون الصوفية واصطلاحهم فكتب التصوف ، وهذا فى الواقع تأريخ

---

(١) نفس المصدر . ص ٧٦

(٢) نفس المصدر . ص ٧١ — ٨٠

(٣) العزالى . المنقذ . . ص ٩٠ — ٩٣

(٤) نفس المصدر . ١٠٧

دقيق لطرق البحث عند المسلمين . فهذه الطرق يقسمها صاحب أبجد العلوم إلى قسمين — طريق النظر — وطريق الذوق . وينقسم طريق النظر إلى قسمين — طريق الفلاسفة أى المنطق اليونانى — وطريق المتكلمين أى المنطق الإسلامى . وينقسم الطريق الأخير إلى قسمين — طريق الإشراق ، وطريق التصوف .

ويفرد طاش كبرى زادة فصلا فى « النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية » ويقرر أن هناك طريقين — الأول منهما طريق الاستدلال — والثانى طريق المشاهدة .[1] والأول درجة العلماء الراسخين والثانى درجة الصديقين . ثم إن كلا من الطريقين قد ينتهى إلى الآخر ، « فيكون صاحبه مجمعا للبحرين أى يجرى الاستدلال والمشاهدة أو العلم والعرفان أو الشهادة والغيب . وإذا عرفت أن السالكين إلى الحق مع كثرة الطرق وخروجها عن حد الاحصاء نوعان : أحدهما مايبتدىء من طريق العلم إلى العرفان ، ومن طريق الشهادة إلى الغيب . وثانيهما — ماينجلى الحق له بالجذبة الإلهية ، فيبتدىء من الغيب ، ثم ينكشف له عالم الشهادة . »

وفى فقرة أخرى يقرر طاش كبرى زادة أن العلوم منحصرة فى أن للأشياء وجودا فى أربع مراتب — فى الأعيان وفى الأذهان وفى العبارة والكتابة « أما العلوم المتعلقة فى الأول من حيث حالها فى نفس الأمر هى العلوم الحقيقية التى لاتتبدل باختلاف الأزمان وتجدد الملل والأديان ، وهذه تسمى علوما حكمية إن جرى الباحث عن أحوالها فيها على مقتضى عقله ، وعلوما شرعية إن بحث فيها على قانون الإسلام . والعلوم المتعلقة بالثانية هى العلوم الآلية المعنوية كالمنطق ونحوه والعلوم المتعلقة بالأخيرين هى العلوم الآلية اللفظية أو الخطية . وهذه هى العلوم المعتبرة فى ديننا هذا لورود شريعتنا على لسان العرب وعلى كتابه . ثم إن الثلاثة الأخيرة من هذه الأنواع لاسبيل إلى تحصيلها إلا الكسب بالنظر . وأما النوع الأول فقد يتحصل بالنظر ، وقد يتحصل بالتصفية » فهذا التقسيم إذن يعود فى آخر الأمر إلى تقسيم الطريق إلى نظرية وصوفية أو ذوقية . ولم يقبل الصوفية

---

(١) طاش كبرى زادة . مفتاح السعادة . ص ٦٣ — ٦٤

الطريق الأول وأنكروا كل الطرق التى تقوم على النظر ، كما أن أهل النظر أنكروا طريق الصوفية ، « لأن طريق التصفية صعب الوصول لأن محو العلائق إلى حد يؤدى إلى انكشاف المعارف متعذر بل قريب من الممتنع ، وإن أفضى إلى المقصد فشباته أبعد منه . إذ أدنى وسواس وخاطر يمحو ما حصل ويقطع ما وصل » ثم يفسرون نتائج التصوف تفسيراً مرضياً بحتاً pathologique (وهو رأى يذهب إليه كثير من علماء النفس المحدثين) فيقولون « إنه قد يفسد المزاج ويختلط العقل فى أثناء تلك المجاهدات الصعبة والرياضيات الشاقة »

ويرد الصوفية على هذا بأن العلوم الحاصلة بالنظر مشوبة بأحكام الوهم ، وغير خالصة من عمل الخيال وأن المعتزلة تلجأ فى أحكامها إلى قياس الغائب على الشاهد ؛ وتنتهى أقيستهم هـــذه إلى أخطاء شنيعة وضلال ظاهر . وعلى العكس من هذا طريق التصوف ، إنه تصفية روحية . والفيض من العلوم الحقيقية هو الطريق الوحيد للعلم وبواسطته تنكشف علوم إلهية ومعارف ربانية « ويرد عليهم وارد إلهام هو حديث عهد بربه » وأما أن طريق التصوف صعب الوصول فلا يقدح فى قوة اليقين وصحة العلم . . . أما التفسير المرضى للتصوف باعتباره اختلالا فى المزاج ، فإن المتصوفة قلما يحدث لهم هذا « لأنهم كما أنهم أطباء النفوس والأرواح ، كذلك عارفون أحوال البدن والأشباح ، فالرياضة على ماشرطوه من الأحوال ، أمان من العناء والاختلال » . أما ما يحدث لبعض المتصوفة من شذوذ أو اضطراب عقلى ، فإنه نشأ عن شـذوذ واضطراب أصلى فى النفوس قبل البدء فى الطريق .

يعطينا هـذا صورة عن بعض النزاع الذى ثار بين أهل النظر من المتكلمين وأهل الذوق من الصوفية ومحاولة كل فريق منهما أن يقدح فى طريق الآخر . وكان بجانب هـذا أيضاً نزاع بين الصوفية الإشراقية وبين الفلاسفة المشائين ، لا فى تصور طريق المعرفة فحسب ولـكن فى مصدر كل من هذين الطريقين ، فمصدر

---

(١) نفس المصدر حـ ١ ص ٦٦

(٢) نفس المصدر حـ ١ ص ٦٤

الطريق الإشراقى هو كما يقول السهروردى « إمام الحكمة ورئيسنا افلاطون » وافلاطون هو الفيلسوف الحق لأن حكمه البحثية على طريقة الإشراقيين « وهى التى قررها وأخبر عنها الصدر الأول من الحكماء الذين هم من[١] جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء كأغاثاذيمون وهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وأمثالهم ؛ وذلك لتشبههم بالمبادىء وتخلقهم بأخلاق البارى بتجردهم عن المادة من جميع الوجوه وانتقاشهم بالمعارف على ما هى عليه هيئة الوجود[٢] ».

أما الحكمة التى عليها الأرسطاليسيون فهى حكمة متهافتة القواعد باطلة الأصول « ولا التى عليها المشاؤون أصحاب المعلم الأول أرسطوطاليس لضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم »[٣] وقد أدى هذا إلى « أنهم حرموا عن الوصول أعنى معاينة المعالى ومشاهدة الموجودات مكاشفة لا بفكر ولا بنظم دليل قياسى ولا باعتمال ونصب تعريف حدى ورسمى ، بل بأنوار إشراقية متناوبة »[٤] فالأرسطاليسيون إذن عند الإشراقيين لم يصلوا إلى المعارف الحقة ، ما داموا حرموا من طريق الكشف ، يقول القطب الشيرازى « حكمة الإشراق أى الحكمة المؤسسة على الإشراق الذى هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس وهو أيضاً يرجع إلى الأول . حكمتهم كشفية ذوقية ، فنسب إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء اليونان ، خلا أرسطو وشيعته فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير .[٥]

---

(١) شرح حكمة الاشراق ص ١٦
(٢) » » » ص ٤
(٣) » » » ص ٥
(٤) » » » ص ٢٠
(٥) » » » ص ١٢
(٦) » » » ص ٢٠

ثم ينكر السهروردى على ابن سينا أن يهاجم افلاطون فى نص له فى آخر الشفاء

***

من هـذا نرى أيضاً أنه كان هناك نزاع بين الفلاسفة والصوفية حول طريق البحث وأن الصوفية اعتبروا « افلاطون » مصدرهم الهام الذى استمد من الحكماء القدماء الفلسفة الإشراقية ثم أضاف إليها عناصر متعـــددة ؛ وفى إيجاز انتقل أفلاطون إلى مفكرى الصوفية فى صورة أفلوطين . وصادفت هذه الصورة هوى عميقاً فى نفوس الصوفية .

ويلاحظ أن الصوفية يرفضون المنطق الأرسطاليسى من حيث أنه طريق نظرى. ولهذا لم يتعرضوا لنقد تفصيلات هذا المنطق، ولم يحاولوا وضع منطق جديد. ولـكن السهروردى يشذ عن هذه القاعدة ، فهو ينقد بعض مبـــاحث المنطق الأرسطاليسى أولا ، ثم يضع مذهباً منطقياً ثانياً ، أو بمعنى أدق يختصر المنطق الأرسطاليسى اختصاراً مبتكراً ثانياً . ويسمى كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث إشراقية بحيث يمكننا نحن أن نطلق على مجموع تلك الآراء المنطق الإشراقى ، وسنبحث فى الفصل القـادم موقف السهروردى من المنطق الأرسطاليسى ، بل من المنطق اليونانى ومحاولته المنطقية الجديدة .

الفصل الثانى

المنطق الإشراقى

قلنا إن للسهرورى تجاه المنطق الأرسطاليسى موقفا مزدوجا — فهو يرفض هذا المنطق أولا ، ثم يضع منطقا جديدا ثانيا . وقلنا إنه بهذا يخالف الصوفية الذين لم يقبلوا أى صورة من صور التفكير النظرى. وإن كان السهروردى نفسه يصرح بأنه توصل إلى ابتكار هذا المنطق بواسطة الذوق،ويسمى كثيرا من أبحاثه الجديدة ضوابط إشراقية . فيقرر أنه فى حكمة الإشراق يبدأ على سياق يبتنى على الذوق والكشف ومشاهدة الأنوار بخلاف سياق المشائين الذى يبتنى على البحث الصرف . ويصف هذا السياق الصوفى بأنه « سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل اتعابا فى التحصيل » (١) ويقول فى فقرة أخرى « الآلة الواقية للفكر جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد » (٢) ويشرح الشارح هذا فيقول « لأن المنطق المذكور فيه موجز محذوف منه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال بين فيه أشياء كانت فى طريقتهم غير محصلة ولا مهذبة » ويصف السهروردى كيفية حصوله على هذا المنطق الموجز فيقول « لم يحصل لى أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر — ثم طلبت الحجة عليه » (٣) أى أنه حصل عليه بالذوق ، ثم حاول البرهنة عليه نظريا .

وينقسم هذا المنطق الإشراقى عند السهروردى إلى قسمين :

مبحث التعريف الإشراقى، ومبحث الحجج الإشراقية .

أما مبحث التعريف . فالسهروردى نحوه موقف مزدوج . فهو أولا ينكر التعريف الأرسطاليسى ، ثم يضع ثانيا مبحثه الخاص عن التعريف .

---

(١) شرح حكمة الاشراق . ص ١٥ — ١٦ (٢) شرح .... ص ٢٧

(١) شرح .... ص ١٦

أما انكاره للتعريف الأرسطاليسى فيبدؤه السهروردى بعرض آراء الأرسطاليسيين والمتكلمين فى التعريف ، واختلافهما فيه ونقض الأخيرين لاستناد التعريف بالحد إلى فكرة الماهية أى الجنس والفصل[١]. ثم يضع نقده للتعريف الأرسطاليسى . ويقسم هذا النقد إلى قسمين :

القسم الأول : إن التعريف عند الأرسطاليسيين يتكون من الذاتيين أى الجنس والفصل هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم . وحينئذ ينهار مبحث التعريف بالحد جميعه ، لأن الفصل ليس إلا الصفات الكلية التى يتميز بها أفراد حقيقة واحدة عن أفراد غيرها من الحقائق التى يشترك معها فى جنس واحد . فالفصل إذن هو الذاتى الخاص ، فإذا وجد فى غير المحدود ، لم يكن خاصاً ، وقد اعتبر خاصاً به . وإذا كان خاصاً به وغير محسوس ، فهو مجهول مع الشىء . فلا يمكن التعريف به ، لوجوب تقدم العلم بالمعرَف على العلم بالمعرِف . أما إذا عرف بالأمور العامة — أى الشاملة له ولغيره فلا تختص به هو بالذات — فلا يكون تعريفاً خاصاً ، كما افترض من قبل . والطريق الحقيق للتعريف هو : إما طريق الإحساس فالأمور المحسوسة تُدرك تمام الإدراك . وإما طريق الكشف والعيان — وهو أدق الطرق وأوثقها[٢].

القسم الثانى : من نقض التعريف الأرسطاليسى . يقول السهروردى « من ذكر ماعرف من الذاتيات — لم يأمن وجود ذاتى آخر غفل عنه . وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك. وليس للمعرف حينئذ أن يقول لو كانت صفة أخرى لاطلعت عليها إذ كثيرة الصفات غير ظاهرة » يقصد السهروردى بذلك أن الطاقة الإنسانية لا تستطيع الإحاطة بجميع ذاتيات الحقيقة التى يطلب حدها . فمعارف الإنسان ضئيلة تماماً مع عدم تمكنه الوصول إلى كنه كثير من الأشياء . أما التعلل بأنه لو كان للحقيقة ذاتى آخر ، ما استطعنا الوصول إلى الماهية بدونه ، وعلى هذا

---

(١) شرح حكمة الاشراق . ص ٥٢ — ٦٥

(٢) شرح . . . ص ٥٩ — ١٣

الأساس ينكرون أى ذاتى آخر للماهية ، فتعليل خاطىء « لأن الحقيقة إنما تكون عرفت ، إذا عرف جميع ذاتياتها. فإذا انقدح جواز ذاتى ، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة » بل تكون مشكوكة . ويستخلص السهروردى من هذا أن الإتيان بالحد كما التزم المشاؤون ـ أى تركيبه من الجنس والفصل ـ غير ممكن . ويعلل الشيرازى الشارح هذا إما بجواز الاخلال بذاتى لم يعرف ، وإما لصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة. ولهذا عدل المشاؤون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص . ويقرر السهروردى آخر الأمر أن « صاحب المشائين — أى أرسطوطاليس — اعترف بصعوبة الإتيان بالحد »(١).

هذا هو موقف السهروردى تجاه التعريف الحقيقى الأرسطاليسى . ولكنه لم يكتف بهذا الموقف الهادم . بل وضع مبحثاً للتعريف ، نستطيع أن نعرضه طبقاً للشذرات القليلة التى تركها لنا فى كتابه حكمة الإشراق وبعض الجمل التى نقلها القطب الشيرازى عن كتاب المطارحات للسهروردى .

يرى السهروردى أن الشىء إذا عُرِّف لمن لا يعرف فينبغى أن يكون التعريف بأمور تخصه إما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص البعض أو للإجتماع . أما عبارة « لتخصيص الآحاد » فيشرحها الشارح بأن يكون كل واحد من تلك الأمور التى هى أجزاء المعرف مختصاً بالشىء كقولنا فى تعريف الإنسان « إنه ناطق ضاحك كاتب متفكر » ويعتبر الشارح هذا التعريف إذا ما حاولنا أن نرده إلى صورة منطقية يونانية رسماً ناقصاً لخلوه عن الجنس . أما عبارة « لتخصيص البعض » فيشرحها الشارح « بأن يكون بعض أجزاء المعرف مختصاً بالمعرف دون البعض » ويعتبر الشارح هذا التعريف حداً تاماً أو رسماً تاماً إذا كان جزء المعرف غير المختص جنساً قريباً وجزء المعرف المختص إما فصل وإما خاصة . فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا إنه حيوان ناطق أو ضاحك . والتعريف الأول حد تام والثانى رسم تام . ويعتبره حداً ناقصاً أو رسماً ناقصاً ، إن كان الجزء المعرف غير

---

(١) شرح ، ص ٥٩ — ٦٣

المختص جنساً بعيداً ، أو إن كان الجزء المعرف المختص إما فصلا وإما خاصة . فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا إنه جوهر ناطق أو ضاحك . ويرى الشارح هذا أيضاً إذا ما أبدلنا الجنس القريب بالعرض فنقول إنه ماش ناطق أو ضاحك . أما عبارة « أو للإجتماع » فيشرحها الشارح « بأن يكون التعريف بأمور لا تختص آحادها الشيء ولا بعضها بل تخصه للاجتماع — هو أن يختص مجموعها بالشيء دون شيء من أجزائه » ويعتبر الشارح هذا التعريف رسماً ناقصاً ، لأنه بالخاصة المركبة أى أن اختصاصه إنما يحصل بالتركيب . فنقول فى تعريف الخفاش إنه طائر ولود وكل واحد من هذين الأمرين — أى أنه طائر وأنه ولود — أعم من الخفاش ومجموعهما يختص به[1] » فالتعريف إذن يكون على ثلاثة أنواع : الأول — هو أن يكون بأمور تختص الشيء إما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص البعض أو للاجتماع وهذا النوع الأخير من التعاريف يعتبره السهروردى أكمل أنواعها. يفسر الشارح هذا — عن كتاب السهروردى المطارحات — يقول « ليس عندنا إلا تعريفات بأمور تخص الاجتماع ، كقولنا فى تعريف الإنسان إنه المنتصب القامة البادى البشرة العريض الأظفار ، لأن كلا منهما وإن جاز وجوده فى غيره لكن المجموع يختص به دون غيره مما نعرفه من الماهيات . وما به يتحصل تميزه ولا يقدح فيه جواز كون المجموع فى ماهية أخرى لا نعرفها . ولا يخفى أن هذه الصعوبة إنما هى فى الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية ، فإنه إذا عبر عن الإنسان بالحيوان الضاحك المنتصب القامة البادى البشرة ، كان حداً تاما لا يمنع عن الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بأن يقال : هو حيوان ناطق عريض الأظفار. فإن كل واحد مما ذُكِر فى الاول ذاتى بحسب المفهوم والعناية ، ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة ولا النقصان فيها : وهذا ليس برسم ، لأنه باللوازم والراسم يعرف أن هذا الاسم ليس لهذه المحمولات ، بل لأمر ينتقل الذهن منها إليه ، بخلاف الحاد بحسب العناية ، فإن الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التى

---

(١) شرح ... ص ٥٢ — ٥٦

كلها ذاتى بحسب المفهوم »[١] وينقل الشارح عن السهروردى أن الحد المفهومى ينتفع به فى العلوم نفعا لا يقصر عن الذى بحسب الماهية والحقيقة[٢]. ويردد هذا فى فقرة أخرى أيضاً . بل إن الحد المفهومى — عنده — أصح من الحد بحسب الحقيقة ولا صعوبة فيه ، لأن الحد بحسب الحقيقة — كما يذكر — قد ينقدح وجوده فى ماهية أخرى لا يعلمها الحاد ، كما أنه يجوز الإخلال بذاتى للشىء لم يطلع عليه . وعلى العموم تكثر فى هذا الحد الأغاليط الحدية . ويفرق السهروردى بين الحد بحسب المفهوم والعناية وبين الرسم ، لأن الرسمُ يحَصّل باللوازم . بينما الحد المفهومى هو مجموعة المحمولات الذاتية التى تطلق على الشىء بحسب المفهوم[٣].

هل هنالك صلة بين التعريف بحسب المفهوم والعناية والتعريف بحسب الاسم. فى الواقع لا توجد صلة ما . لأن التعريف بحسب المفهوم والعناية هو تصور أمور موجودة بالفعل . أما التعريف بحسب الاسم فهو « تصور مفهومات غير معلومة الوجود فى الخارج سواء كانت موجودة أم لا » فهنالك إذن فرق بين الإثنين . والتعريف بحسب المفهوم والعناية شىء جديد لا يشبه الحد الأرسطاليسى ولا يشبه الرسم الجالينى ويبتعد أيضا عن الحد الإسمى .

أنكر السهروردى الحد الأرسطاليسى — كما رأينا — ووضع حدا يخالف الحد فى جوهره . وجوهر الحد الأرسطاليسى هو فكرة الماهية وتكوينها من الجنس والفصل . واستناد الحد عند أرسطو إلى هذه الفكرة لم يقبله السهروردى لأسباب تتصل بمذهبه العام . ولذلك خلا الحد عنده من فكرة الماهية أو من هذا العنصر الميتافيزيقى . ويكاد السهروردى يتفق مع المتكلمين فى انكارهم لاستناد الحد على الماهية وتكوينها من الجنس والفصل . ولكنه يختلف عنهم فى اعتباره الحد بحسب العناية هو محمولات ذاتية تطلق على الشىء بحسب المفهوم . ولكن

---

(١) شرح . . . ص ٦٢

(٢) شرح . . . ص ٥٢

(٣) شرح . . . ص ٧١

هل نستطيع أن نقبل من السهروردى اعتباره الخاصة من الذاتيات . أو بمعنى أدق هل لانستطيع أن نرجع هذا الحد — كما أرجعه الشارح — إلى الرسم الناقص بالرغم من أن السهروردى لايقر بهذا ... فلنلمح الأثر الجالينى فيه . ومع ذلك يمكننى أن أقول إنه على فرض وجود هذا الأثر الجالينى ، فهو عنصر غير أرسطاليسى على الإطلاق .

أما مبحث الحجج الإشراقى فيضع السهروردى فيه آراء مبتكرة . ففى نطاق القضايا لم يوافق على التقاسيم التى وضعها أرسطو لها . بل حاول أن يرد جميع تلك القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية التى يسميها بالضرورية البتاتة ـ والبتاتة من البت أى الجزم والقطع .(١) إن القضايا تنقسم باعتبار الكمية وباعتبار الكيفية وباعتبار الجهة . أما فى باب الكمية فيتخلص السهروردى من الإهمال والبعضية بالافتراض . أما فى باب الكيفية فيتخلص من السلب بالعدول ، فإذا صار السلب جزءً للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعاً للنسبة فتصبح القضايا موجبة . أما فى باب الجهة فيجعل السهروردى الجهات من الامكان والامتناع وغيرهما جزءً للمحمول حتى تكون القضايا دائما ضرورية .

أما عن الرد فى باب الكمية فيقول السهروردى « فى المهملة البعضية الشرطية تقول قد يكون إذا كان ا ب ف ج د مثلا أو إما قد يكون ا ب ا و ج د والبعض فيه إهمال أيضا ، فإن أبعاض الشىء كثيرة . فلنجعل لذلك البعض فى القياسات اسما خاصا — وليكن مثلا ج . فيقال : كل ج كذا . فيصير قضية محيطة فيزول عنها الإهمال المغلط . ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض وكذا فى الشرطيات . كما يقال : قد يكون إذا كان زيد فى البحر ، فهو غريق . فليتعين ذلك الحال وليجعل مستغرقة . فيقال: كلما كان زيد فى البحر وليس فيه مركب أو سباحة فهو غريق . وكون طبيعة البعض مهملة لاينكر » اعتبر السهروردى إذن بعض أحوال المقدم فى الشرطية كبعض أفراد الموضوع فى

(١) شرح . ص ٧١

الحماية . ولما كانت هذه الأفراد فى الحملية مهملة أو بعضية ـ وقد افترضت كلية ـ فيجب أيضا جعل بعض أحوال المقدم البعضية أو الجزئية فى الشرطية كلية . فالسهروردى يتخلص من الإهمال والبعضية بالافتراض . وطريقته فى هذا هو أن يحذف إرسال كمية الموضوع أو إهمالها من ناحية . ومن ناحية أخرى فإنه يسمى الأبعاض المحكوم عليها فى القضايا الجزئية بأسماء معينة . ثم يحكم على هذا الاسم الافتراضى بحكم كلى شامل لكل فرد من أفراد هذا الاسم الافتراضى . وهذه القضايا الكلية هى وحدها التى يرى السهروردى أنها تفيد فى العلوم من ناحية ، وتضبط أحكام القضايا وتسهلها من ناحية أخرى . يقول السهروردى « إذا تفحصت عن العلوم لاتجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشىء مهملا دون أن يعين ذلك البعض . فإذا عُمل على ماقلنا ، لاتبقى القضية إلا محيطة، فإن الشواخص لايطلب حالها فى العلوم إذ لابرهان . وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل »[1] .

أما فى باب الكيفية فيرد السهروردى القضايا كلها إلى القضية الكلية الموجبة وذلك بأن « يجعل السلب فى المحيطة جزء المحمول والموضوع حتى لايكون لنا قضية إلا موجبة »[2] . أما جزء المحمول ، وذلك بأن يجعله بعد الرابطة ، لأنه إذا وضع قبلها كان قاطعا للنسبة . يقول السهروردى « السالبة هى التى يكون سلبها قاطعا للرابطة . وفى العربية ينبغى أن يكون السلب مقدما على الرابطة لينفيها كقولهم : زيد ليس هو كاتبا » وهذه القضية عند السهرورى هى القضية السالبة . لكن إذا ارتبط السلب بالرابطة ، فصار أحد جزئيها (أحد جزئى القضية ـ الموضوع أو المحمول) فالربط الايجابى بعد باق . يقال زيد هو لا كاتب . وقد صير السلب جزء المحمول . فالمحمول الآن ليس إذن كاتب ، بل ـ لا كاتب ـ وحينئذ تسمى القضية موجبة معدولة . رد السهروردى إذن جميع القضايا السالبة إلى قضايا

---

(١) شرح . ص ٧١ — ٧٣

(٢) . شرح ص ١٠٤

موجبة معدولة الموضوع أو المحمول ، وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلية ضرورية . (١)

أما فى باب الجهة فرد السهروردى القضايا جميعها إلى الموجبة الضرورية وهى مايسميها بالبتاتة. يقول «إنه لما كان الممكن امكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه كذلك ، فالأولى أن يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه أجزاء للمحمولات ، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية . كما تقول كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتبا ، أو يجب أن يكون حيوانا ، أو يمتنع أن يكون حجرا . فهذه هى الضرورية البتاتة »(٢) وتفسير هذا : أن الممكن أو الممتنع أو الضرورى لما جعل كل منهم موضوعا للقضية ، وحُمل على كل منهم امكانه أو امتناعه أو ضروريته ، اعتبر العقل هذا الحمل فى الحالات الثلاثة ضروريا ، واعتبر مادة القضية ضرورية ، وجعل الجهات كلها أجزاء للمحمولات فأصبحت القضايا كلها ضرورية بتاتة . (٣) ويرى السهروردى أن البتاتة هى الوحيدة التى تستخدم فى العلوم . أما القضايا الممتنعة والممكنة فلا تستخدم على الإطلاق . ولا يحدث هذا فى الأحكام الدائمة بل فى الأحكام الوقتية . يقول السهروردى « إنا إذا طلبنا فى العلوم امكان شىء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا . ولا يمكننا أن نحكم حكما جازما بتة إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا . فلا يورد من القضايا إلا البتاتة ، حتى إذا كان من الممكن مايقع فى كل واحد (أى من الأفراد الشخصية) وقتا ما كالتنفس صح أن يقال كل إنسان بالضرورة يتنفس وقتا ما . وكون الإنسان ضرورى التنفس وقتا ما ، يلزمه أبداً . وكونه ضرورى اللاتنفس فى وقت غير ذلك الوقت أيضا ، أمر يلزمه أبدا . وهذا زائد على الكتابة ، فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان ، ليست ضرورية الوقوع وقتا ما » .

---

(١) شرح . ص ١٠٥

(٢) شرح . ص ٨٤

(٣) شرح : ص ٨٤

وينبغى أن نلاحظ مسألتين على جانب كبير من الأهمية فى رد القضايا إلى الضرورية البتاتة :

أما الأولى : فهى أنه ليس من اللازم أن ندرج الجهة فى المحمول فى القضايا الضرورية نفسها ، لأنه لا حاجة إلى تكرير الجهة ، بينما القرينة دالة على الضرورة فليس من اللازم إذن أن نرد كل إنسان هو بالضرورة حيوان إلى القول — بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً . يقول السهروردى « إذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب ، أو أن يفرض كونها بتاتة دون إدخال جهة أخرى فى المحمول مثل أن تقول كل إنسان بتة هو حيوان ، أما فى غير هذه القضايا ، فيجب إدراج الجهة فى المحمول .

أما المسألة الثانيه : فهى أنه لا ينبغى التعرض للسلب بعد التعرض للجهات ، وتفسير هذا : أن السلب التام هو ما يكون ضرورياً ، وهذا السلب الضرورى يعتبر إيجابا إذا ماغيرنا مفهومه بمفهوم الامتناع ولفظ السلب بلفظ الامتناع ، فكل إنسان ليس بحجر ، تنقلب إلى كل إنسان يمتنع أن يكون حجراً ، فمفهوم الامتناع هنا أوقع السلب تحت الإيجاب . وعلى هذا لم تكن ثمت حاجة إلى تغيير السلب بعد تغيير الجهة ، وهذا ما يحدث أيضاً فى القضايا الممكنة ، أى فى السلب غير التام ، أو السلب الامكانى ، فإن السلب فى القضية الممكنة ينقلب إلى موجبة وذلك بمجرد إدراج الجهة فى المحمول . يقول السهروردى « لنا أن لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات ، فإن السلب التام من الضرورى ، وقد دخل تحت الإيجاب إذا ورد الامتناع على ما ذكرنا ، وكذا الامكان واعلم أن القضية ليست هى باعتبار مجرد الايجاب قضية ، بل وباعتبار السلب أيضاً ، فإن السلب أيضاً حكم عقلى سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفى فإنه حكم فى الذهن ليس بانتفاء محض ، وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء ، والشىء لم يخرج عن الانتفاء والثبوت ، أما النفى والإثبات فى العقل فهما أحكام ذهنية حالها شىء آخر ، فالمعقول إذن لم

يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا مثبت ، بل هو فى نفسه إما منتف أو ثابت .[١] يكاد السهروردى يعترف هنا بالسلب ، فهو يعتبره حكما عقلياً ، ولكنه يعود فيقول إنه إثبات من حيث أنه حكم بالانتفاء ، وكل حكم بالاثبات أو بالنفى فهو إثبات. والسبب الذى يدعو السهروردى إلى الاعتراف بالسلب فى هذه الصورة هو أهمية السلب فى مبحث التناقض ، يقول صاحب التعليقات « إنا معشر الاشراقيين لسنا ممن يجوز أن يطوى جانب اعتبار السلوب طياً ، ويهمل جانب النقائض إهمالا ، فيصير مساغا لتطرق الأغاليق إلى الأذهان ، ومحـــلا لولوج شياطين الأوهام بشرورها وظلماتها إلى سماء الحكمة المحكمة بدعائم البراهين المنورة باشراقات العقل ، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيطة أولا ، ثم عطف النظر إلى إيجاب سلوبها للموضوعات وجعل الموجبات التى محمولاتها تلك السوالب ضروريات بتتات[٢] ، فالسبب إذن الذى يدعو الإشراقيين أو بمعنى أدق السهروردى إلى اعتبار السلب ، هو أن له عملا هاما فى مسالة التناقض ، وهى مسألة تعرض لها السهروردى كما سنرى . ولكن اعتبار السلب هذا ، وضعه السهروردى فى صورة الإيجاب بل واعتبره إثباتا ، وعلى هذا نستطيع أن نقول إن السهروردى لم يعترف فى باب الكلية والجهة والكيفية إلا بقضية واحدة هى القضية الكلية الموجبة البتاتة فما هى إذن فائدة هذه المحاولة وما هى نتيجتها ؟ علل السهروردى هذا بأنه لا يُطلب فى العلوم البرهنة على قضايا جزئية ، ولكن مايطلب هو الحكم الكلى التام ، أو بمعنى أدق القانون العلمى هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن رد جميع القضايا إلى قضية واحدة سيخلص المنطق من كثير من الأبحاث التى لا قيمة لها وستسهله إلى أقصى الحدود . أما نتيجة رد القضايا إلى القضية البتاتة، فكانت على جانب من الأهمية فى مباحث ثلاثة من المنطق : هى مبحث التناقض

---

(١) شرح ... ص ٨٤ — ٨٦

(٢) المصدر عينه الصفحات نفسها

ومبحث العكس ومبحث القياس ، بحيث سنجد أنفسنا أمام قواعد منطقية تخالف القواعد اليونانية ، أرسطاليسية كانت أو رواقية .

أما التناقض ، فيقول السهروردى بأنه — عند المناطقة — « اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير » ، وهو يوافقهم فى هـذا التعريف ، ويوافقهم أيضاً فى اعتبار شروط التناقض الثمانية : وهى اتفاق القضيتين فى الموضوع والمحمول لفظاً ومعنى — والكل والجزء ، والقوة والفعل والشرط والإضـافة والزمان والمكان. ولـكن يبدأ الاختلاف بين السهروردى وبين المناطقة الأرسطاليسيين حين يضيف المناطقة فى القضايا المحصورة شرطاً وهو الاختلاف فى الكلية والجزئية فيكون نقيض ك م — ج س ونقيض ك س — ج م . وهذا الشرط لازم عند المناطقة ، لأنه بدونه يمكن أن تكذب القضيتان معاً مثل الكليتين فى مادة الامكان كما نقول كل إنسان كاتب ولا واحد من النـاس بكاتب . وأن يصدقا معا مثل الجزئيتين فى مادة الامكان أيضا . ومن الأمثلة على هذا : بعض الناس كاتب — بعض الناس ليس بكاتب .

والحالة الأولى أى كذب القضيتين معا يعتبر تضاداً ، لأن التضاد يكون بين ك م و ك س . وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا يصدقان معا ، ولـكنهما قد يكذبان معا .

والحالة الثانية دخول تحت التضاد ، لأنها بين ج م و ج س . وهاتان القضيتان قد تصدقان معا . وحكم القضيتين الداخلتين تحت التضـاد أنهما لا يكذبان معا ولـكن قد يصدقان معا . فعدم اشتراط الاختلاف فى الكمية يخرج هـذه القضايا عن أن تكون تناقضا إلى أن تكون صوراً أخرى من الاستدلالات المباشرة . فلا بد إذن من إضافة هذا الشرط .

ولـكن السهروردى لم يقبل إضافة هذا الشرط التاسع كما أنه لم يقبل إضافة شرط عاشر أيضا ، هو الاختلاف فى الجهات . فقال « لا يحتاج إلى زيادة شرط ، بل يسلب ما أوجبناه بعينه » ، وهذه هى عملية التناقض عند السهروردى . أن يسلب

المستدل ما أوجبه بذاته بدون تغيير فى الكمية . وهذا بالطبع ما أملاه عليه مذهبه العام الذى يقرر أن القضية المستعملة فى العلوم هى الضرورية البتاتة . يقول «كقولنا فى القضية البتاتة — كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهمانا. نقيضه ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بهمانا . وهكذا فى غيره . إذا قلنا لا شىء من الانسان بحجر مثلا، نقيضه ليس لاشىء من الإنسان بحجر . وقد سلب ما أوجبناه بعينه فى النقيضين » فالتناقض إذن عند السهروردى هو إدخال حرف السلب لا غير من غير تغيير فى جهة أو فى كمية ، فالقضية الأولى التى يعتبرها الأرسطاليسيون ك م نقيضها عندهم ج س والقضية الثانية ك س نقيضها عندهم ج م أما السهروردى فاعتبر نقيض كل من تلك القضيتين إدخال حرف السلب على القضية ، ولكن يلزم من القضية النقيض لوازم جزئية ، فإذا قلنا بالضرورة كل إنسان حيوان ، فنقيضه ليس كل إنسان بالضرورة حيواناً ، ويلزم من هذا النقيض بعض الإنسان ليس بحيوان بالامكان ، فهذه القضية الجزئية لازم من لوازم القضية ليس كل إنسان حيوانا ، وإذا قلنا لا شىء من الإنسان بحجر بالضرورة ؛ فنقيضه ليس لا شىء من الإنسان بحجر بالضرورة ، ويلزم من هذا النقيض بعض الانسان حجر بالامكان . يقول السهروردى « لزم من سلب الاستغراق فى الايجاب تيقن سلب البعض مع جواز الايجاب فى البعض ، ومن سلب الاستغراق فى السلب تيقن سلب البعض وجواز سلب البعض » وهذه هى فائدة القضية الجزئية .

وقد اعترف السهروردى بفائدة القضية البعضية فى بعض نواحى التناقض والعكوس فقال « ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض » ولكن هذه الفائدة هى أنها مجرد لوازم للنقيض ، وليس لها بعد ذلك ثمت فائدة فى التناقض ، لأنه ليس لها هى نفسها نقيض « القضية التى خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض » أى ليس لها نقيض من جنسها ، لأننا إذا أدخلنا حرف السلب على البعضية ، أدى هذا الادخال إلى تغاير الموضوعين

فلا يصح أن نقول — بعض الحيوان إنسان ؛ ليس بعض الحيوان إنسانا « لأنه مهمل التصور فيجوز أن يكون البعض الذى هو إنسان غير البعض الذى ليس بانسان، فلم يكن موضوع القضيتين واحداً، ومعنى هذا الخروج على قاعدة التناقض - هى أن يكون الاختلاف بين القضيتين فى السلب والايجاب لا غير ، ولكن الطريقة التى نستطيع بواسطتها الحصول على نقيض الجزئية هى أن نردها إلى محيطة ، والمحيطة لها نقيض من ذاتها لايختلف معها إلا فى الكيفية، يقول السهروردى « إذا عَيَّنَّا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله مستغرقا كان على ما سبق » .

نستطيع أن نتبين من هذا أولا أن رد السهروردى للقضايا إلى الضرورية البتاتة أثر على مبحث التناقض عنده ، وجعله مختلفاً تمام الاختلاف مع الأرسطاليسيين .

ثانيا . أن السهروردى لم ينكر السلب اطلاقا لفائدته فى التناقض .

ثالثا . أنه اعترف بفائدة الجزئيات فى بعض مواطن التناقض . ويرى السهروردى أن مبحث التناقض كما يعرضه - يغنى عن كثير من الأبحاث التى وضعها المشاؤون . ويخلص المنطق من كثير من التطويلات التى لافائدة لها . (١)

أما فى العكس - وأقصد العكس المستوى - فإن السهروردى يعترف أيضا بفائدة القضية الجزئية ولزومها . وذلك أن العكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا ، والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية ، وبقاء الصدق والكذب بحالهما فإذا أردنا أن نأتى بعكس القضية . كل انسان حيوان، لم نستطع أن نقول: كل حيوان إنسان . وذلك لأن الموضوع فى القضية الأولى أخص من المحمول ، لأن المحمول أعم من الموضوع . ولكن فى العكس حملنا المحمول على الموضوع ، أو بمعنى أدق حملنا الخاص على كل أفراد العام . فخرجنا إذن على شرط أساسى من شروط العكس ، وهو عدم استغراق حد فى العكس لم يكن مستغرقا فى الأصل . فحيوان لم تستغرق فى الأصل واستغرقت فى الفرع . ويعترف السهروردى بهذا . ولكن

---

(١) شرح ٨٦ — ٨٩

يبدأ الخلاف بينه وبين الأرسطاليسيين فى مسألة عكس الموجبة الضرورية . فالسهروردى يرى أن عكس الموجبة الضرورية موجبة ضرورية ، سواء كانت جهتها قبل أن ترد إلى ضرورية امكانا أو امتناعا أو وجوبا . فالقضية : بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون حيوانا ، عكسها بالضرورة بعض مايمكن أن يكون كاتبافهو إنسان . والقضية: بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيوانا ـ تعكس إلى : بالضرورة بعض مايجب أن يكون حيوانا فهو إنسان والقضية : بالضرورة كل إنسان يمتنع أن يكون حجرا . تعكس إلى : بالضرورة بعض مايمتنع أن يكون حجرا فهو إنسان . فالسهروردى إذن ينقل الجهة كما هى إلى العكس لتصبح القضايا كلها ضرورية بتاتة « عكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة موجبة ، مع أى جهة كانت ، فالمحيطة والجزئية انعكاس على أن شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مهملا » . (١)

لم يوافق الأرسطاليسيون على عكس الموجبة الضرورية ضرورية . لأنه قد يجوز أن يكون المحمول ضروريا للموضوع فى الأصل : كل كاتب إنسان . والمحمول غير ضرورى للموضوع فى العكس. كل إنسان كاتب. لأنه يكون بالامكان لا بالضرورة . ولهذا اعتبروا عكس القضية الضرورية الموجبة قضية ممكنة موجبة أما السهروردى فلم يقبل هذا لأن القضية الوحيدة المفيدة عنده فى العلوم هى القضية البتاتة الضرورية . غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن السهروردى لم يعكس القضية : بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون إنسانا . إلى القضية : بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون كاتبا . بل إلى : بالضرورة بعض مايجب أن يكون إنسانا فهو كاتب . (٢)

أما عكس السالبة الكلية الضرورية عند السهروردى فهو سالبة كلية ضرورية إذا كان بالضرورة لاشىء من الإنسان بحجر . عكسها : لاشىء من الحجر بإنسان

---

(١) شرح ٩٢٠

(٢) شرح ٩٢٠

بالضرورة لأنه إن لم يكن هذا العكس صادقا صدق نقيضه - ليس لاشيء من الحجر بإنسان بالضرورة - ولزم عن هذا - بعض الحجر إنسان - لأن السهروردى قرر من قبل أنه يلزم من سلب الاستغراق فى السلب ، تيقن الايجاب فى البعض . وهذه القضية البعضية إذا ماعكست كانت - بعض الانسان حجر - وينتج عن هذا كذب الأصل والعكس . أما الأصل وهو بالضرورة لاشيء من الإنسان بحجر فقد كذب لصدق بعض الإنسان حجر : أما العكس: وهو لاشيء من الحجر بإنسان لصدق بعض الحجر إنسان . ويرى السهروردى أن « الضرورية البتاتة إذا كان الامكان جزء محمولها ، فإن كان معها سلب ينقل أيضا ، كقولهم - بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لايكون كاتبا ، فهى بتاتة موجبة عكسها بالضرورة شيء مما يمكن أن لايكون كاتبا فهو انسان » ، إن السلب ينبغى أن ينقل مع الامكان ، لأن العكس جعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا . وقد سلبنا فى الكلية السالبة المحمول عن الموضوع سلبا كليا ، فيجب أن ينقل هذا السلب الكلى فى العكس ، لأنه جعل الموضوع محمولا بكليته لابجزء منه . السهروردى يتفق مع الأرسطاليسيين فى أن عكس السالبة الكلية أى ك س سالبة كلية أى ك س . ويختلف معهم أيضا فى مسألة الجهة ، فهم لاينقلون الموجبة الضرورية - وهى التى تعود اليها سالبة السهروردى الكلية - إلى موجبة ضرورية ، ولكنهم ينقلونها إلى موجبة ممكنة . وقد عرضنا لهذا من قبل .[1]

أما السالبة الجزئية : فلا تنعكس عند الأرسطاليسيين ، ولكن السهروردى يرى أنه من الممكن انعكاسها . فإذا قلنا ليس بعض الحيوان إنسانا — وعينا هذا البعض من الحيوان الذى ليس بإنسان ، وذلك بأن نجعله فرسا أو غيره من الحيوانات غير الإنسانية ، وجعلناه كليا . فقلنا : لاشيء من الفرس بإنسان . إستطعنا ببساطة أن نعكس فنقول : لاشيء من الإنسان بفرس . ونستطيع كذلك أن نعكس الجزئية السالبة وذلك بجعل السلب جزء المحمول ، فليس بعض

---

(١) شرح ٩٢٠ — ٩٤

الحيوان إنسانا ، نجعلها بعض الحيوان هو غير إنسان . ثم نعكسها إلى بعض غير الإنسان حيوان . أما فى الحالة الأولى فإننا رددنا القضية الجزئية السالبة إلى قضية كلية سالبـــة . وذلك بأن نعين النوع الذى سلب عنه المحمول ، ونعتبره كليا ، ثم نسلب عنه المحمول سلبا كليا . أما فى الحالة الثانية فرددنا القضية الجزئية السالبة إلى القضية الجزئية الموجبة . وذلك بأن نجعل السلب بعد الرابطة — أى مرتبطا بالمحمول — والسهروردى يعتبر السلب الحقيقى ما كانت مرتبطة أداته بالرابطة وتلك الحالتان هى التى يمكن فيهما انعكاس الجزئيـة السالبة . ويرى السهروردى آخر الأمر أن ذكر النقيض والعكس والمهملات البعضية لافائدة منه على الإطلاق ولـكن ينبغى ذكرها لمعرفة القوانين المنطقية . (١)

أما عن القياس وأشكاله : فإن السهروردى يسقط أولا الشكل الرابع لأنه « السياق البعيد الذى لا يتفطن لقياسيته من نفسه فحذف . » أما أكمل الأشكال فهو الأول « التـام من الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول المقدمة الأولى فيه وموضوع الثانية ، وهو السياق التام(٢) » والشكل الأول عند السهروردى ضرب واحد مكون من قضيتين موجبتين بتـاتين — كل ج ب بتة وكل اب بتة ينتج عنهما كل ج ا بتة . يقول السهروردى « يجعل السلب فى المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة . ولا يقع الخبط فى نقل الأجزاء فى مقدمات الأقيسة ولأن السلب له مدخل فى كـون السلب قضية إذ هو جزء التصديق على ما سبق ، فنجعله جزءاً للموجبة . » فالسلب إذن لا يجب أن يحذف وإلا خرجت القضية عن أن تكون قضية لانتفاء جزئها ، بل نضعه فى صورة الإيجاب ولـكن ليس معنى وضعه فى صورة الإيجاب ذكر السلب مع الأجزاء إن إيجاب الامتناع — أى تحويل جهة الامتناع إلى جهة الوجوب — يغنى عن ذكر السلب الضرورى ، أما الممكن فإن إيجابه وسلبه سواء — كما رأينا من قبل —

(١) شرح ٩٢٠

(٢) شرح ١٠٠

فالسهروردى يتخلص من السلب فى المقدمة السالبة بجعله جزءاً للمحمول ، حتى تنقلب المقدمات السالبة إلى موجبة ، ويتخلص السهروردى من الكمية البعضية فى المقدمات الجزئية بواسطة الافتراض — كما بينا من قبل — فى رده للقضية الجزئية إلى كلية « إذا كانت المقدمة جزئية فلنجعلها مستغرقة — كما سبق — مثل أن يكون بعض الحيوان ناطقاً ، وكل ناطق ضاحك مثلا . فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وإن كان معها ، وليكن — د — فكل د ناطق وكل ناطق كذا ، على ما سبق » أى كل ناطق ضاحك فينتج كل د ضاحك . ويقرر السهروردى بعد ذلك أنه لا حاجة إلى القول : بعض الحيوان د . ثم ضمها إلى مقدمة أخرى هى — كل د ضاحك — لكى تنتج بعض الحيوان ضاحك . وهى النتيجة المطلوب الوصول اليها ، لأن د فى الحقيقة هو اسم ذلك الحيوان ، فمن العبث إذن أن نحمل على الحيوان اسمه .

أما عن الجهات : فيرى السهروردى أنه ينبغى أن تجعل جزء المحمول حتى تكون كلها بتاتة « لما كان الطرف الأخير يتعدى إلى الطرف الأوسط بتوسط الأوسط فالجهات فى القضية الضرورية البتاتة تجعل جزء المحمول فى المقدمتين أو فى إحداهما فيتعدى إلى الأصغر . مثل أن كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة ، وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية ، أو ممكن المشى — ولايحتاج إلى تطويل كثير فى المختلطات » هذا التطويل الذى يذهب إليه المشاؤون . وينتهى السهروردى إلى القول بأن « الضابط الاشراقى مقنع ، والسياقان الآخران ، — ويقصد الشكل الثانى والثالث — ذنابتان لهذا السياق » ولكن ليس معنى هذا أن السهروردى لم يبحث هذين الشكلين ، بل بحثهما فى ضوء مذهبه .[1]

أما عن الشكل الثانى فيقول السهروردى « إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول أحدهما على الآخر من جميع الوجوه أو من وجه

---

(١) شرح ١٠٢٠

واحد ، فيعلم يقيناً أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ، ما استحال عليه محموله ، فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر : أيهما جعل هو موضوعا فى النتيجة وأيهما حمل ، فالنتيجة ضرورية بتاتة » يتكلم السهروردى عن إنتاج القضايا الكلية فحسب . ولهذا قال : إذا كانت قضيتان محيطتان . أما إذا كان هناك فى مقدمات ضروب هذا الشكل مقدمة جزئية ، فينبغى أن تقلب كلية يقول السهروردى « إن كان فى هذا السياق جزئية فلتجعل كلية » وعلى هذا رد السهروردى الضربين الثالث والرابع فى هذا الشكل وهما :

ج م	ج س
ك س	ك م
ج س	ج س

إلى الضربين الأولين . ولم يكن هذا هو الاختلاف الوحيد بين السهروردى وبين أرسطو فى هذا الشكل ، بل حاول أن يرد قضايا الضربين الأول والثانى إلى قضيتين موجبتين . وهذان الضربان هما :

ك م	ك س
ك س	ك م
ك س	ك س

وأما طريقته فى الرد فهو أن يجعل الجهات والسلوب جزء المحمول . فالمقدمة : كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة ، جعل فيها الامكان جزء المحمول . وكل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة ، فى هذه المقدمة جُعل السلب الضرورى جزء المحمول وذلك بأن أبدل السلب بالامتناع . ينتج من هاتين المقدمتين أن الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية . ومن الملحوظ هنا أن المحمول فى المقدمتين السالفتين غير متحد ، فهو فى القضية الأولى : ممكن الكتابة ، وفى القضية الثانية : ممتنع الكتابة . أما عند أرسطو فينبغى أن يكون المحمول - أى الحد الأوسط - فى المقدمتين واحدا . يقول السهروردى « لايشترط اتحاد المحمول من جميع الوجوه فى هذا السياق »

ويلاحظ أيضا أن المقدمتين غير مختلفتين فى الكيف بل هى - كما رأينا - موجبتان. يقول القطب الشيرازى إن فى هذا الشكل « لا يشترط اختلاف مقدمتيه فى الكيف عند الإشراقيين بخلافهما عند المشائين » أما الصدر الشيرازى فيرى أن الإشراقيين يقررون اختلاف المقدمتين فى الكيف بأحد الوجهين ، أى بأن تكون إحداهما موجبة محصلة والأخرى سالبة بسيطة ، أو يكونا موجبتين لكن يكون محمول إحداهما فقط مشتملا على سلب .

أما عن اشتراك المحمول فى المقدمتين فيقول السهروردى « إنما يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول، فقد اشترك المحمولان المذكوران فى المقدمتين الآنفتى الذكر فى الكتابة. ولكن اختلفت الجهة، فكانت إحداهما امكانا والأخرى امتناعا أى أن تكون الجهة التى تجعل جزءاً من محمول المقدمة الصغرى مختلفة عن الجهة التى تجعل جزءاً من محمول المقدمة الكبرى ، فالمحمولان اذن يتغايران فى الجهة . يقول السهروردى « يجوز تغاير جهتى القضية فيه » والحد الأوسط لا ينبغى على هذا الأساس تكرارة بتمامه فى هذا الشكل ، لأنه يراعى فيه أن هناك سلبا فى إحدى المقدمتين تحت صورة الامتناع ، كما أن الجهة قد تكون امتناعا فى أحدهما وامكانا أو ايجابا فى الآخر . يكفى إذن فى الانتاج أن يتحد المحمولان أو الحد الأوسط فيما وراء الجهة .

يختلف إذن هذا « القانون الإشراقى » عن « القانون الأرسطاليسى » الذى ينقل المحمول فى الشكل الثانى بتمامه من المقدمة الصغرى إلى المقدمة الكبرى بدون اختلاف فى الكمية أو الكيفية أو الجهة . فالإشراقيون إذن خرجوا على الشكل الأرسطاليسى فى صورته وفى شروطه. أما فى صورته : فلأنهم لم يشترطوا الاتحاد أو نقل الحد الأوسط بتمامه من الصغرى إلى الكبرى . أما فى شروطه فلأنهم لم يوافقوا على اختلاف المقدمتين فى الكيف . بل ردوا السالبة فى كل حالة إلى موجبة. ويرى السهروردى أنه يمكن بيان هذا القياس بالشكل الأول. يقول « ومخرجه من السياق الأول أن هذين القولين قضيتان استحال على موضوع أحدهما ما أمكن

على موضوع الأخرى . وكل قضيتين استحال على موضوع إحداهما ما أمكن على موضوع الأخرى فموضوعاهما بالضرورة متبائنان. ينتج أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متبائنان » ويلزم أيضا عن تباين الموضوعين واختلافهما :

أولا — إذا كان محمول احدى المقدمتين فى البتاتة ، ممكن النسبة — مثل كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة — وكان محمول المقدمة الأخرى واجب النسبة مثل كل حجر بالضرورة غير كاتب . فيلزم : أن الانسان بالضرورة غير حجر .

ثانيا — إذا كان محمول إحدى المقدمتين فى البتاتة ممكن النسبة ، ومحمول الأخرى ممتنع النسبة : مثل كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة ، وكل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة ، فينتج أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية . فاختلاف النسبة فى الجهة ينتج تباين الموضوعين . وهذا مايؤيد النتيجة التى استخلصها السهروردى ببيانه لهذا الشكل بواسطة الشكل الأول . وهذه النتيجة هى «أن هذين القولين قضيتان متناقضتان موضوعهما بالضرورة متبائنان » وينتهى السهروردى من عرض الشكل الثانى بقوله « إذا علمنا القانون فكل مقدمتين صادفناهما على هذا القانون علمنا أن حالها كما سبق وتركنا التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخلطة » أما هذا القانون ، فقد ذكرناه من قبل ، وهو اختلاف الموضوعين بحيث يستحيل اثبات محمول احداهما على موضوع الآخر ، على أن نرد القضايا كلها إلى الكلية الموجبة البتاتة . ويغنى هذا عن تطويل المنطق الأرسطاليسى فى هذا الشكل واعتبار ضروبه أربعة، وهى فى منطق السهروردى واحدة [1] .

أما عن الشكل الثالث فيقول السهروردى « إذا وجدنا شيئا واحدا معينا كالأوسط وصف لمحمولين ، علمنا أن شيئا من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة » وهذا التعريف للشكل الثالث يتفق مع التعريف الأرسطاليسى له ، فالحد الأوسط هو موضوع فى المقدمتين . والنتيجة أن شيئا من المحمولين

---

(١) شرح . ص ١١٠ — ١١٢

موصوف بالمحمول الآخر. ومعنى هذا أن النتيجة لابد أن تكون جزئية. والأمثلة التى يعطيها السهروردى تثبت هذا فمثلا « أن يكون زيد حيوانا أو زيد إنسانا، علمنا أن شيئا من الحيون إنسان. بل وشىء من الإنسان حيوان على أى طريق كان. وإذا كان هذا الشىء المعين معنى عاما، فيجعل مستغرقا كقولنا: كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق. فصار هذا الحصر شيئا معينا موصوفا بالأمرين فيلزم أن يكون شىء من أحدهما هو الآخر » وهذه النتيجة الجزئية هى بعض الحيوان ناطق. بل إن السهروردى يعترف صراحة بأن النتيجة فى ضروب الشكل الثالث جزئية فيقول « لايلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر فى هذا السياق، فإن المحمولين أو أحدهما، ربما يكون أعم من الموضوع الذى هو الأوسط. والطرف الآخر فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر، بل شىء من أحدهما هو الآخر » وإذا كانت النتيجة جزئية، فلابد أن تكون إحدى المقدمتين جزئية لأن النتيجة تتبع الأخس من المقدمات.

وعلى هذا لايشترط فى هذا الشكل كلية المقدمتين — تبعا لمذهب السهروردى العام الذى يقرر أن القضايا ينبغى أن تكون كلها كلية — بل تكفى فيه كلية إحدى المقدمتين: كل إنسان حيوان وبعض الإنسان كاتب تنتج بعض الحيوان كاتب. يقول السهروردى « وإن كان احدى المقدمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة فى الموضوع يجوز — فإن البعض داخل فى الكل، فتعين كون شىء واحد موصوفا بالمحمولين، ويلزم اتصاف شىء من أحد المحمولين الآخر » أما عن السلب، فيتفق السهروردى فيه مع مذهبه العام فيقرر نقله إلى المحمول، حتى تصير القضايا كلها موجبة: كل إنسان حيوان، وكل إنسان فهو غير الحجر، لينتج بعض الحيوان هو غير الحجر. وإذا ماجعل السلب جزء المحمول كانت القضايا فى هذا السياق موجبة. ولم تعد ثمت حاجة إلى سالب. وكان من الممكن حمل كل من المحمولين على الموضوع بالايجاب — ونتج عن هذ نتيجة موجبة: فمثلا كل إنسان هو لا طائر، وكل إنسان هو لا فرس. أنتج أن شيئاً مما يوصف بأنه لا طائر

هو لا فرس . ويرى السهروردى اننا إذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء للمحمول فى المقدمتين استغنينا عن ضروب كثيرة . ثم يقول إن مدار هذا الشكل « هو تيقن اتصاف شيء واحد بشيئين ومخرجه من الشكل الأول أن هذين القولين قضيتان فيهما شيء ماوصف بكلا المحمولين وكل قضيتين فيهما شيء ماوصف بكلا المحمولين ، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر فهذان القولان هكذا حالها » (١)

أما عن القياسات الشرطية فيقرر السهروردى أن شرائطها تشبه شرائط القياس الحملى . ولذلك لم يجد السهروردى داعيا لتكرار بحثها .(٢)

والآن تبين لنا أن رد القضايا إلى القضية الكلية الموجبة البتاتة كان له أثر كبير على مباحث القياس وأنه نتج عن هذا خروج تلك المباحث فى كثير من أبحاثها عن المباحث اليونانية .

* * *

تلك هى محاولة السهروردى المنطقية وهى محاولة من أعمق المحاولات فى تاريخ المنطق على العموم ، لانجد لها مثيلا لدى مفكرى الإسلام ولا لدى مفكرى اليونان من قبلهم . فقد وضع كما رأينا مبحثا فى الحد ، من المرجح أنه لم يتأثر فيه إلى حد ما بمؤثرات خارجية . ثم وضع مبحثا فى القضايا حاول أن يرد فيه جميع القضايا إلى القضية التى أسماها بالبتاتة . ولم يعترف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا فى بعض نواحى العكس والتناقض وبعض ضروب الأقيسة . فغير بهذا كثيرا من أصول المنطق الأرسطاليسى . والسهروردى يشبه — إلى حد كبير — المناطقة الرياضيين المعاصرين فى أوربة الذين حاولوا اختصار منطق أرسطو . غير أننا يجب أن نلاحظ أن نقد السهروردى للمنطق الأرسطاليسى من ناحية ، ونقده الجديد من ناحية أخرى لايمثل الصوفية فى شيء ، لأنه نقد المنطق من ناحية عقلية ووضع

---

(١) شرح . ص ١١٣ — ١١٤

(٢) شرح . ص ١١٤ — ١١٦

منطقا عقليا . بينما الصوفية لايعترفون بأى صورة من صور الفكر العقلى ولا ينقدون المنطق الأرسطاليسى أو أى صورة من صور التفكير من وجهة منطقية نظرية ، ولكن من ناحية أنه يخالف فى جوهره طريق الصوفية وهو الكشف أو الذوق .

* * *

وبهذا ينتهى بحثنا لموقف فرق الاسلام متكلمين أو أصوليين أو فقهاء أو صوفية أو فلاسفة — من المنطق الأرسطاليسى وغيره . . . وسنحاول فى الصفحات القادمة أن نبين النتائج العامة التى أمكن استخلاصها من هذا البحث .

النتائج العامة للبحث

أى مشكلة من مشاكل الفلسفة أو الحياة بالمعنى الواسع أدق من المشكلة التى عرضناها آنفاً — مشكلة العقل الإنسانى فى أمتين من الأمم — الأمة اليونانية والأمة الإسلامية. كيف يسير العقل فى كل منهما وكيف تنتظم أحكامه وأى الدرج يرقاها ليصل إلى المعرفة بمعناها الصحيح فى كافة العلوم والمعارف. هل تتوافق تلك الأحكام العقلية المنطقية فى تلك الأمتين، أم أن لكل أمة شرعا ومنهاجا. وضع أرسطو «فيلسوف اليونان» قوانين عامة للفكر الإنسانى تعصمه من الزلل فى التفكير. واعتبر اليونان من بعده — فيماخلا الرواقية — وهى لا تمثل التفكير اليونانى فى شىء — تلك القوانين قوانين العقل الانسانى من حيث هى لا قوانين عقلية لفريق دون فريق ولأمة دون أمة. وانتقل هذا المنطق الأرسطاليسى ومعه بعض العناصر غير الأرسطاليسية إلى العالم الإسلامى منذ فجره. فسرعان ما عرض المسلمون للمشكلة التى عرض لها الأوربيون المحدثون: وهى عمومية هذا المنطق وكليته. هل هو قانون عام يجب التسليم به، أم نستطيع أن نجد فى أسسه وعناصره من الضعف والأخطاء ما يخرجه عن أن يكون قانوناً كلياً يتفق عليه الانظار. رأينا نحن أن معظم مفكرى الإسلام على اختلاف نزعاتهم وتباين أغراضهم لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى — كل من وجهة نظره الخاصة. ثم وضع كل فريق من هؤلاء المفكرين عناصر منطقية مبتكرة يمكن أن نعتبرها مذاهب منطقية كاملة. كنا إذن أمام حركتين — حركة هدم وحركة بناء — ولهاتين الحركتين علل ودوافع قد عرضنا لها من قبل. ولكن علينا الآن أن نستعيدها فى إيجاز لكى نصل إلى نتيجتين من أهم النتائج: هما أى حركة من حركات هدم المنطق المختلفة التى ذكرناها تمثل الروح الإسلامية الحقة وأى حركة من الحركات الانشائية تكون المنهج الإسلامى الصحيح.

أول فريق من مفكرى الاسلام تكلمنا عن موقفهم من المنطق الأرسطاليسى

هو فريق الأصوليين — أى علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين (المتكلمون).

أما علماء أصول الفقه، فعلل أكبر ممثليهم — وهو الشافعى — السبب الحقيق لنقد المسلمين لمنطق أرسطو بأن هذا المنطق يقوم كما قلنا — على خصائص اللغة اليونانية — ولغة اليونان مخالفة للغة المسلمين . فلما طبق المنطق اليونانى على الأبحاث الإسلامية أدى هذا التطبيق إلى متناقضات عدة . هل هذا الحكم الذى يضعه الشافعى يقوم على معرفة الشافعى لخصائص اللغتين العربية واليونانية — أو بمعنى آخر — هل كان الشافعى يعرف اليونانية — أم أن الفكرة نشأت لديه حين حاول تطبيق المنطق الأرسطاليسى على مسائل المسلمين فأدى هذا إلى التناقض . قد رأينا من قبل ماورد فى روايات بعض المؤرخين من أن الشافعى كان يعرف اليونانية . وفكرة اتصال المنطق الأرسطاليسى باللغة اليونانية وقيامه على خصائصها ومخالفة هذا للمنطق الإسلامى يرددها علماء اللغة كأبى سعيد السيرافى ، كما يرددها الفقهاء .

أما علماء أصول الدين (المتكلمون) فقلنا إن العلة فى عدم قبولهم للمنطق الأرسطاليسى ، أنهم لم يقبلوا الميتافيزيقا الأرسطاليسية ، لأنها مخالفة لإلهيات المسلمين . وهذا المنطق الأرسطاليسى وثيق الصلة بالميتافيزيقا . وكثير من أصوله تتصل بأصولها . ولهذا رفضه المتكلمون . وهذه فكرة فى الحقيقة من أدق الفكر التى وصل إليها المسلمون وهى كافية لهدم المنطق الأرسطاليسى من وجهة نظر إسلامية .

الفريق الثالث من مفكرى الإسلام الذين نقدوا المنطق الأرسطاليسى هم الفقهاء . وأهم ممثلى هذا الفريق هو ابن تيمية . وقد ذكر ابن تيمية العلتين اللتين ذكرهما الأصوليون والمتكلمون من قبل وتوسع فيهما . ثم أضاف إليهما الأسباب الآتية : أولا . المنطق الأرسطاليسى يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة فى الحد والاستدلال . ثانيا . اتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجة الإنسانية المتغيرة بينما المنطق الأرسطاليسى يعتبر قوانينه كلية وثابتة . ثالثا — عدم

اشتغال الصحابة والأئمة بهذا المنطق الأرسطاليسى مع توصلهم إلى كل نواحى العلم . وابن تيمية يردد هنا قول ابن الصلاح فى تحريم منطق أرسطو .

أما الفريق الرابع الذى بحثنا نقدهم لطرق المعرفة التى تستند إلى النظر أى الصوفية ، فلا نستطيع أن ندخل نقدهم فى الاتجاهات التى تمثل نقد علماء المسلمين للمنطق الأرسطاليسى لأن الصوفية فى جوهرها حركة من الحركات الهدمية التى انتشرت فى العالم الإسلامى لهدم الإسلام ذاته . ولا يقبل المسلمون عقائد الصوفية ولا طريق المعرفة لديهم . وهذا مايفسر لنا النزاع الذى حدث منذ القرن الثانى الهجرى بين الصوفية والفقهاء والصوفية والمتكلمين ، والذى اشتد فى بعض العصور بعد ذلك اشتداداً كبيراً .

لدينا إذن خمسة أسباب أو علل عبر بها مفكرو الإسلام عن أسباب اتجاههم فى نقد المنطق الأرسطاليسى . هذا الاتجاه الذى ساد الدراسات الإسلامية إلى نهاية القرن الخامس أى إلى نهاية العصر الذهبى للعقل الإسلامى الخالص . ولكن هل نستطيع أن تعتبر هذه الأسباب التى ذكرت جوهر هذا الإتجاه ، فى الواقع لا . إنها تشير إليه فقط إشارة عامة ولكنها لاتحدده تحديداً دقيقا . أما العلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى فلا نستطيع أن نتبينها من الجانب الهدمى من نقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى أو اليونانى على العموم بل من الجانب الإنشائى لنقد المسلمين . وقد رأينا أن هذا الجانب الإنشائى هو المنهج التجريبى أو الاستقرائى . وقد وصل المسلمون إلى وضع عناصر هذا المنهج الاستقرائى الذى يقوم على التجربة ، وتنظمه قوانين الاستقراء . وهذا المنهج التجريبى هو المعبر عن روح الإسلام . والإسلام — فى آخر تحليل — ليس مذهبا وجوديا أو فلسفيا — ولكن هو وضع من أوضاع الحياة العملية التى تنكر النظر والفكر من حيث هو نظر وفكر أشد الإنكار .

فالعلة الحقيقية لنقد المسلمين لمنطق الأرسطاليسى أن هذا المنطق يقوم على المنهج القياسى Ia méthode deductive لأن هذا المنهج هو روح الحضارة

اليونانية القائمة على النظر الفلسفى والفكرى . ولم تترك الحضارة اليونانية للتجربة مكانا فى هذا المنهج ، وهى مايقوم عليها روح الإسلام .

وبواسطة هذا المنهج الإسلامى التجريبى نستطيع أن نفسر عداوة الإسلام للفلسفة . لأنه إذا كانت روح الإسلام تقوم على المنهج التجريبى العملى وتنكر أشد الانكار المنهج القياسى النظرى ، استطعنا أن نفسر بسهولة عدم نجاح الفلسفة — وهى القائمة على هذا المنهج — فى الإسلام . واعتبار مايدعونهم «فلاسفة الإسلام» أو الشراح الأرسطاليسيين كالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم مجرد امتداد للروح الهلينية فى العالم الإسلامى .

يقول ابن تيمية « وكان يعقوب بن اسحاق الكندى فيلسوف الإسلام فى وقته اعنى الفيلسوف الذى فى الإسلام — وإلا فليس للإسلام فلاسفة — كما قالوا لبعض القضاة الذين كانوا فى زمان ابن سينا من فلاسفة الإسلام ؟ فقال ليس للإسلام فلاسفة [١] »

وبواسطه هذا المنهج الإسلامى التجريبى نستطيع أن نفسر سر هجوم علماء المسلمين على الغزالى فى محاولته مزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين . فالغزالى لم يفهم الإسلام حق الفهم . بل قام بعملية المزج هذه بدون أن يتبين التناقض التام بين روح الإسلام والروح اليونانية التى أملت هذا المنطق . وقد توصل فى آخر حياته إلى المتناقضات التى تحدث عن هذا المزج ، فهدم فكرته الأولى عنه . ولكنه فى الوقت عينه انتقل إلى طريق آخر من طرق المعرفة يخالف الإسلام مخالفه تامة ، وهو التجربة الباطنيه أو الكشف الصوفى .

وهذا المنهج الإسلامى التجريبى يفسر لنا أيضا أخذ بعض مفكرى الإسلام المتأخرين لبعض العناصر الرواقية ، بعد أن قام الغزالى بعملية المزج لأن المنطق الرواقى أولا ليس منطقيا ميتافيزيقيا . ولا يتصل بالهيات يونانية كما يتصل منطق أرسطو بالهياته المخالفة لعقائد المسلمين . ولذلك نرى كثيرا من المفكرين

---

(١) السيوطى . صون . ص ٢٨٨

المتأخرين وخاصة شراح السلم يتكلمون عن تحريم المنطق الفلسفى الممزوج بالعقائد الفاسدة . أما المنطق غير الممزوج ، فلا مانع من الإشتغال به . ولا يبحث المتأخرون فى بعض المباحث الميتافيزيقية المنطقية كالمقولات . ولا يبحثون فى البرهان إلا عرضا .

وثانى خصائص هـذا المنطق أنه منطق لغوى يستند على خصائص اللغة . ومع أن منطق الرواقيين يستند على خصائص اللغة اليونانية كالمنطق الأرسطاليسى وفى هذا مايجعله مخالفا للمنطق الإسلامى، إلا من المرجع أن فكرة اتصال المنطق باللغة فكرة صادفت هوى فى نفوس المتأخرين ، وخاصة وأنهم رأوا أن المتقدمين ينقدون المنطق اليونانى على العموم لقيامه على خصائص اللغة اليونانية . ولذلك نرى كثيرين منهم يثيرون أبحاثا لغوية طويلة تتصل فى فكرتها العامة بالرواقية . وأخذوا يبدعون أقساما جديدة فى مباحث الألفاظ - ثم تكلموا عن الحدود اللفظية كلاما طويلا .

وثالث خصائص هـذا المنطق الرواقى أنه منطق اسمى حسى ينكر وجود الكليات ، ولا يعترف إلا بالجزئيات . فهو إذن منطق لايعترف إلا بالحس — وينكر المعرفة العقلية الكلية. فهذه الخصائص تقترب إلى حد ما من بعض خصائص المنطق الإسلامى . فالمنطق الإسلامى الاستقرائى يفسر لنا كل هذه الظواهر التى تكلمنا عنها . والنتيجة الأولى إذن التى نستطيع أن نصل إليها من هذا البحث هو أن مفكرى الإسلام الممثلين لروح الإسلام لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى ، لأنه يقوم على المنهج القياسى . ولا يعترف بالمنهج الاستقرائى أو التجريبى . والنتيجة الثانية، أن المسلمين وضعوا هذا المنهج بجميع عناصره .

يقول مفكر الهند المعاصر المرحوم محمد إقبال « إن Duhring يقول إن آراء روجر بيكون عن العالم أصدق وأوضح من آراء سلفه . ومن أين استمد روجر بيكون دراسته العلمية ؟ من الجامعات الاسلامية فى الأندلس .[1] »

---

(١) Mohammed Iqbal : The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P. 123

ويقرر الأستاذ Briffault فى كتابه Making of Humanity أن روجر بيكون تعلم العربية والعلم العربى وأنه « لاينسب لروجر بيكون ولا لسميه الآخر أى فضل فى إدخال المنهج التجريبى فى أوروبا . ولم يكن روجر بيكون فى الحقيقة إلا واحدا من رسل العلم والمنهج الإسلامى إلى أوربة المسيحية ولم يكف بيكون عن القول بأن معرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة لمعاصريه »

ثم يذكر بعد ذلك أن مناقشات عده تقوم حول واضعى المنهج التجريبى وأن هذه المناقشات تعود فى آخر الأمر إلى تصوير فاسد محرف لمصادر الحضارة الأوروبية . أما مصدر الحضارة الأوروبية الحق فهو منهج العرب التجريبى وقد « انتشر منهج العرب التجريبى فى عصر بيكون وتعلمه الناس فى أوروبا يحدوهم إلى هذا رغبة ملحة [١] . »

ثم يذكر أنه ليست هناك وجهة من وجهات العلم الأوربى لم يكن للثقافة الإسلامية تأثير أساسى عليها . ولكن أهم أثر للثقافة الاسلامية فى العلم الأوروبى هو تأثيره فى « العلم الطبيعى والروح العلمى » وهما القوتان المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهاره [٢] »

« إن مايدين به علمنا لعلم العرب ليس هو ماقدموه لنا من اكتشافهم لنظريات مبتكرة غير ساكنة . إن العلم يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا . إنه يدين لها بوجوده . وقد كان العالم القديم — كما رأينا — عالم ماقبل العلم . pre - scientific إن علم النجوم ورياضيات اليونان كانت عناصر أجنبية لم تجد لها مكانا ملائما فى الثقافة اليونانية . قد أبدع اليونان المذاهب وعمموا الأحكام . ولكن طرق البحث وجمع المعرفة الوضعية وتركيزها ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة المفصلة العميقة والبحث التجريبى كانت كلها غريبة عن المزاج اليونانى . . . . إن ماندعوه بالعلم ظهر فى أوربا كنتيجة لروح جديد فى البحث ولطرق جديدة فى الاستقصاء

---

(١) Briffault : Making of Humanity. P. 202

(٢) Ibid : P. 190

طريق التجربة والملاحظة والقياس Measurement ولتطور الرياضيات فى صورة لم يعرفها اليونان وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبى[1]»

المسلمون إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوروبية القائمة على المنهج التجريبى .

* * *

واننا لنعلم أن فرنسيس بيكون بعد ذلك قام بشرح هذا المنهج. ثم بحث فيه جون ستيوارت مل ووضع قوانين الاستقراء . وقد رأينا أن المسلمين توصلوا إلى كل هذه المباحث .

وقد خطا المنهج التجريبى بعد بيكون ومل خطوات مختلفة ومتعددة فى عهدنا الحاضر — واتخذ صوراً أخرى على أيدى الأوربيين .

ولكن المسلمين — أول من تنبه — فى تاريخ رواد الفكر الإنسانى إلى جوهره واتخذوه أساساً لحضارتهم .

وبهذا كانوا أساتذة الحضارة الأوربية الحديثة الأولين .

(١) Ibid: P. 190

قائمة المراجع

١ ــ المراجع العربيــة

مراجع عامة :

الشهرستانى ــ الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ) .

ابن حزم ــ الفصل فى الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ) .

ابن النديم ــ الفهرست (طبعة ليبزج سنة ١٨٨٢ هـ) .

صــاعد ــ طبقات الأمم (طبعة القاهرة بدون تاريخ) .

القفطى ــ إخبار الحكماء بأخبار الحكماء (طبعة ليبسك سنة ١٩٣٠) .

ابن أبى أصيبعة ــ عيون الأنباء فى طبقات الأطباء (طبعة القاهرة سنة ١٨٨٢) جزآن .

البيهقى ــ تتمة ديوان الحكمة (طبعة لاهور) .

الشهرزورى ــ روضة الأفراح ونزهة الأرواح (نسخة مصورة خطها واضح جداً فى مكتبة جامعة فؤاد الأول ويتشابه هذا الكتاب مع كتاب البيهقى تشابهاً تاما) .

ولهذه الكتب السابقة قيمة كبيرة فى معرفة تاريخ علم المسلمين بعلوم اليونان ومنها المنطق ــ ومع أن فيها كثيراً من الخلط والاضطراب ــ فإنها تبين لنا على أى صورة عرف المسلمون علوم اليونان .

مراجع البـاب الأول :

الخوارزمى ــ مفاتيح العلوم (القاهرة سنة ١٣٤٢) .

التهانوى ــ كشاف اصطلاحات الفنون (طبع كلكتا) فى جزئين كبيرين ولهذا الكتاب قيمة كبيرة جداً فى شرح المصطلحات المختلفة التى عرفت فى العالم الإسلامى ــ وقد توصلت إلى معلومات قيمة عن المنطق فى ثنايا بحثى لهذا الكتاب .

طاش كبرى زادة — مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة .
وهو كتاب لا بأس به ويتضمن معلومات هامة عن العلوم التى عرفها المسلمون إسلامية كانت أو يونانية .

حاجى خليفة — كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون (طبعة ليبسك سنة ١٨٣٥ — ١٨٥٨ م — والقاهرة سنة ١٢٧٣ هـ) وفى مقدمة هذا الكتاب تاريخ مختصر لعلوم المسلمين .

حسن صديق خان — أبجد العلوم (طبع الهند) .

القاضى عبدالنبى عبدالرسول الأحمد نكرى — دستور العلماء (فى ثلاثة أجزاء طبع حيدر آباد) ويتكلم هذا الكتاب عن المصطلحات المعروفة فى العلوم التى عرفها المسلمون — وهو كتاب لا بأس به .

فخر الدين الرازى — المباحث المشرقية (طبع حيدر آباد) جزءان — وفى الجزء الأول بعض المباحث المنطقية القليلة — وأهمية هذا الكتاب فى أنه متأثر إلى حد كبير جداً بالرواقية .

الفارابى — الجمع بين رأيى الحكيمين (طبع بمطبعة السعادة بمصر) تحصيل السعادة (طبع حيدر آباد) .
التنبيه على سبيل السعادة (طبع حيدر آباد) .
وتحتوى هذه الكتب على معلومات منطقية لا بأس بها .

إخوان الصفا — الرسائل ... (طبع المطبعة العربية بدون تاريخ) وبه فصول عن المنطق .

ابن سينا — مجموعة الرسائل (مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ)

ابن سينا — الشفا . القسم الخاص بالمنطق — نسخة مصورة بمكتبة جامعة فؤاد الأول — وهذا الكتاب أوسع موسوعة للمنطق اليونانى فى العالم الإسلامى وأكثرها قيمة — ويحتوى معلومات لا بأس بها

عن تاريخ المنطق نفسه — وكثير من الكتب المنطقية العربية عالة على هذا الكتاب — والمخطوطة الموجودة مكتوبة بخط دقيق واضح.

ابن سينا — النجاة (طبعة القاهرة ١٣٣٦) وهو مختصر للشفاء .

ابن سينا — منطق المشرقيين (المطبعة السلفية بمصر) وموضوعاته غير كاملة .

أبو البركات البغدادى — المعتبر — (طبع دائرة المعارف النظامية بالهند) كانت لهذا الكتاب شهرة عظيمة فى العالم الإسلامى — ولكنه لم يعرف بين المتأخرين بالرغم من نضوج أبحاثه وتركزها .

أبو الصلت الدانى — تقويم الذهن (طبع مدريد سنة ١٩١٥) وهو كتاب مختصر — أرسطاليسى فى جوهره .

محب الدين عبدالشكور — شرح سلم بحر العلوم — وأحيانا سلم العلوم — ألفه البهارى صاحب مسلم الثبوت وشرحه محب الدين عبدالشكور — ويمتاز المتن والشرح بعمق البحث وجمع معلومات كثيرة لم تتناولها كتب منطقية أخرى .

ابن رشد — تلخيص كتاب المقولات (بيروت سنة ١٩٣٢) .

الأرموى — شرح مطالع الأنوار (القاهرة) .

الأخضرى — شرح الأخضرى على سلمه (طبعة القاهرة ١٣٤٢) وقد نظم الأخضرى السلم شعراً ثم شرحه — ولهذا الكتاب قيمة فى العصور الأخيرة — وقام بشرحه والتعليق عليه علماء كثيرون وهو من كتب المعاهد الأزهرية فى مصر .

الملوى — شرح الملوى على السلم (المطبعة الأزهرية المصرية ١٣١٠) .

الباجورى — حاشية الباجورى على متن السلم (القاهرة ١٣٠٦ هـ) .

الأبهرى — إيساغوجى (طبع القاهرة بدون تاريخ) وهذا الكتاب كانت له أيضاً أهمية عظيمة فى العالم الإسلامى وقام بشرحه كثيرون من العلماء وتمتاز الشروح بمعلومات منطقية خاصه ومن أهم الشروح شرح :

الحفنى — حاشية على شرح ايساغوجى لشيخ الإسلام الحفنى (١٣١٠)
الأرموى — شرح مطالع الانوار (طبع القاهرة سنة ١٣٠٣)
الساوى — البصائر النصيرية (طبع القاهرة) . كتاب قيم فى المنطق — تنبه إلى وجوده ونشره وعلق عليه الشيخ محمد عبده — أثناء مقامه ببيروت — ومعظم التعليقات منقولة من كتب ابن سينا — الاشارات — والنجاة — وغيرهما .
الحكيم الترمذى — الفروق ومنع الترادف (نسخة مصورة فى دار الكتب المصرية) اطلعت عليه فى آخر لحظة أثناء كتابتى هذا البحث — وفى هذا الكتاب ينكر الترمذى فكرة الترادف فى اللغة العربية .
العطار — حاشية العطار على الخبيصى (القاهرة ١٣١١ هـ) وهو كتاب لا بأس به — على مثال الكتب المنطقية اليونانية .
البانيوى — رسالة فى المنطق (نسخة مصورة — مكتبة جامعة فؤاد الأول) وقد أعددت هذا الكتاب للطبع — وأتمنى نشره قريبا .
الدكتور عثمان أمين : — الفلسفة الرواقية (طبع القاهرة ١٩٤٥) كتاب قيم ممتاز أحاط فيه صاحبه بالفلسفة الرواقية منذ نشأتها حتى العصور الحديثة فى عرض شائق .

مراجع الباب الثانى :

الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق — الشافعى واضع أصول الفقه (نشر الجزء الأكبر من هذا البحث فى « الرسالة » السنة الأولى — ثم طبع فى كتاب صغير سلسلة — أعلام الاسلام)
الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق — تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة ١٣٦٣ — ١٩٤٤) اطلعت على هذا الكتاب — أثناء كتابة بحثى — مخطوطا . ثم نشر فى صورته الحاضرة ، وفى هذا الكتاب محاولة ممتازة لمنهج جديد فى دراسة الفكر الإسلامى .

ابن رشد — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (طبع القاهرة)

ابن رشد — مناهج الأدلة فى عقائد الملة (طبع القاهرة)

ابن خلدون — مقدمة ابن خلدون (طبع القاهرة بدون تاريخ)

الأيجى — المواقف وعليه شروحه المعروفة (٨ أجزاء) وليس هذا الكتاب فى حاجة إلى تعريف

الرازى — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (طبع القاهرة ١٣١٣ هـ)

عبد الرازق على بن الحسين اللاهيجى — شوارق الالهام شرح تجريد الكلام للطوسى (مطبوع — طبع حجر)

السعد التفتازانى — شرح المقاصد (طبع استامبول سنة ١٢٧٧)

ابن المرتضى — المنية والأمل شرح الملل والنحل (طبع كلكتا) هذا الكتاب تاريخ قيم لطبقات المعتزلة — وهو ينسب إلى قاضى المعتزلة عبد الجبار — ثم أكمل الجزء الأخير منه ابن المرتضى

أبو حيان التوحيدى — المقابسات (طبع الأستاذ السندوبى)

أبو حيان التوحيدى — الامتاع والموانسة (طبعة لجنة التأليف والترجمة و النشر سنة ١٩٣٩)

ياقوت — ارشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف بمعجم البلدان (طبع القاهرة ١٩٢٣ م)

كتب أصولية . —

الشافعى — الرسالة (القاهرة سنة ١٣١٢)

امام الحرمين — البرهان — (مخطوط فى مجلدين) وهو الكتاب المشهور فى علم الأصول — ولمؤلفه مقام عظيم بين علماء المسلمين . وقد تفضل الأستاذ الشيخ عيسى منون عميد كلية الشريعة وعضو هيئة كبار العلماء — باعارتى مخطوطة هذا الكتاب النادرة الخاصة بفضيلته — كما تفضل باعارتى كتبا أخرى سأذكرها فيما بعد فله على ذلك شكرى الخالص على تلك المساعدة القيمة .

الغزالى — المستصفى (مطبوع فى القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ) جزآن ولهذا الكتاب أهمية خاصة فى تاريخ علم الأصول لأن مؤلفه أول من مزج علوم المسلمين بالمنطق — وكان هذا المزج فى المستصفى .

فخر الدين الرازى — المحصول (مخطوط فى مجلد واحد ضخم) وهو كتاب مشهور جدا فى علم الأصول ولكنه مع ذلك لم يطبع إلى الآن . وقد استفدت منه فى مواضع كثيرة فى هذا البحث وشرح شروحا كثيرة وقد أعاره لى أيضا من مكتبته الخاصة الاستاذ الشيخ عيسى منون .

القرافى — نفائس الأصول فى شرح المحصول (مخطوط) وهو كتاب لا بأس به يتضمن معلومات قيمة عن الدوران ، أعاره لى من مكتبته الخاصة الأستاذ الشيخ عيسى منون

الاصفهانى — شرح الأصفهانى على المحصول (مخطوط) أعاره لى الأستاذ الشيخ عيسى منون .

الجلال المحلى على جمع الجوامع — وهو كتاب مشهور فى علم الأصول (طبع فى القاهرة)

ابن حزم — الاحكام فى أصول الأحكام (طبعة سنة ١٣٢٢) ألف من وجهة نظر خاصة — وهى النظرة الظاهرية — وينكر صاحبها فى الكتاب القياس انكارا باتا ، أسلوبه دقيق رائع .

الآمدى — الإحكام فى أصول الأحكام (وهو من أهم كتب الأصول وقد طبعته دار كتب القاهرة)

البهارى — مسلم الثبوت

ابن الحاجب — مختصر المنتهى

البيضاوى — المنهاج : من أهم كتب الأصول على الاطلاق مطبوعة فى مجلد واحد (القاهرة) بدون تاريخ

الزركشى — البحر المحيط (٦ مجلدات . ومخطوط) ولم يطبع هذا الكتاب بعد ويعتبر تاريخا جامعاً لعلم الأصول . استند مؤلفه فى تصنيفه على أكثر من مائتى كتاب من كتب الأصول — كما يذكر هو فى خطبة الكتاب — وقد كان هذا الكتاب خير عون لى فى بحثى. وقد تفضل باعارتى إياه الأستاذ الشيخ عيسى منون .

الشوكانى — ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ) كتاب لا بأس به .

أبو عبد الله محمد بن احمد المالكى التلمسانى — مفتاح الوصول إلى علم الأصول (تونس سنة ١٣٤٦) كتاب صغير

الأستاذ الشيخ عيسى منون — نبراس العقول . (كتاب مطبوع وقيم — نشره عالم إخصائى فى علم أصول الفقه .)

امام الحرمين — الورقات (طبعة دمشق) كتاب صغير

* * *

الغزالى — تهافت الفلاسفة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢١)

ابن رشد — تهافت التهافت (طبعة بيروت)

الغزالى — مقاصد الفلاسفة — القسم الأول (القاهرة ١٣٣١) معيار العلم (القاهرة ١٣٤١)

محك النظر (بدون تاريخ)

القسطاس (القاهرة ١٣٥٣)

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (القاهرة ١٣٥٣ هـ)

الرسالة اللدنية (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى)

المنقذ من الضلال (طبعة بيروت سنة ١٣٥٣ ، ١٩٤٠)

الشهرستانى — نهاية الاقدام فى علم الكلام — طبع حديثا فى أوربة — وهو على جانب كبير من الأهمية — ويمتاز عن الملل والنحل بانه يبحث فى

الموضوعات الكلامية نفسها لا فى الفرق .

السجستانى — الأقاليد الملكوتية . وجدت شذرات من هذا الكتاب فى كتاب العقيدة الاصفهانية لابن تيمية .

البلاقلانى — التمهيد فى الرد على المعطلة والرافضة (طبع القاهرة ١٩٤٧) كتاب هام — طبع هذا العام — ولم أتمكن من الاطلاع عليه وقت كتابة بحثى لعدم وجوده فى متناول يدى .

الباب الثالث

ابن السبكى — طبقات الشافعية (طبعة القاهرة) به فصل طويل عن موقف الفقهاء من أبى حامد الغزالى

الحجاج يوسف بن محمد طملوس — المدخل إلى صناعة المنطق (طبعة آسين بلاثيوس بمدريد)

ابن الصلاح — فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨) وهى تشمل فتوى ابن الصلاح المشهورة فى تحريم المنطق .

السيوطى — صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام : وهو مخطوط دار الكتب الأزهرية — ويعد الفضل فى التوصل لكتاب السيوطى إلى أستاذنا الجليل مصطفى باشا عبد الرازق . وقد تكلمنا عن هذا الكتاب فى ثنايا البحث بما فيه الكفاية وقد قمت بنشره فى هذا العام (١٩٤٧ م) فى طبعة علمية — مع مقدمة طويلة وتحقيق الموضوعات وتعليقات متعددة وأثبت أننا أمام نصين للسيوطى لا نص واحد صون المنطق والكلام — ومختصر السيوطى لكتاب ابن تيمية « نصيحة أهل الإيمان . . . »

ابن تيمية — موافقة صريح المعقول لصريح المنقول (طبع القاهرة سنة ١٣٢١ هـ) وهو كتاب هام فيه كثير من نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطاليسى

ابن تيمية — منهاج السنة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢١)

ابن تيمية — مجموعة الرسائل الكبرى — (طبع القاهرة)

السبعينية « «

التسعينية « «

شرح العقيدة الاصفهانية « «

وفى هذه الكتب كثير من العناصر المنطقية القيمة

ابن القيم — اغاثة اللهفان — (طبع القاهرة)

ابن القيم — مفتاح دار السعادة (طبع الخانجى القاهرة)

الصنعانى — ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (١٣٤٩ هـ) كتاب خطابى يلجأ إلى أدلة خطابية شعرية لكنه يمثل لونا جديدا من البحث الفكرى تجاه منطق يونان

السبكى — معيد النعم ومبيد النقم (طبع ليون سنة ١٩٠٨ م)

قدامة — نقد النثر (طبعة كلية الآداب ١٣٥١ هـ — ١٩٣٣) ولهذا الكتاب أهمية كبيرة من نواحى عدة بيانية كانت أو منطقية وهو فى أهم أجزائه غير متأثر بالمنطق الأرسطاليسى . بل يظهر فيه أثر المنطق الإسلامى ظهورا واضحا .

الباب الرابع

الشيرازى — شرح حكمة الإشراق (طبعة طهران) وهى طبعة رديئة جدا وكتبت على حواشيها وفى داخل الصفحات نفسها تعليقات الصدر الشيرازى بخطوط ملتوية بالرغم من أهمية هذه التعليقات فى البحث .

وهناك مراجع أخرى أهملنا ذكرها — وإلا اتسع بنا المقام .

مراجع أجنبية :

Aristote : Oeuvres Completes ·

رجعنا إلى طبعات مختلفة لكتب أرسطو المنطقية — ولكن أهم طبعة رجعنا اليها هى طبعة Budet . وهى الترجمة الموثوق بها الآن — كما رجعنا إلى طبعة Ross .

أما كتاب الميتافيزيقا لأرسطوفقد رجعنا إلى الطبعة الآتية وهى طبعة موثوق بها تمام الوثوق .

Aristote : Métaphysique - Traduction par Tricot (1933) 2. Volumes.

أشرت إلى هذا الكتاب فى الفصل الخاص بنقد قانونى الفكر .

Aristote : de l'âme.

Bréhier : L'histoire de la Philosopie, Paris, 1928 - 1931 3 Vol·

Janet et Séailles : Histoire de la Philosophie, les Problemes et les écoles· (Paris 1988) ·

والكتاب الأول عرض طيب للفلسفة اليونانية — ومؤلفه أستاذ الفلسفة اليونانية الآن فى جامعة السوربون بباريس — وعلى الكتاب مآخذ من النقاد — لا محل لذكرها هنا — أما الكتاب الآخر — فهو كتاب تعليمى لابأس به .

Adamson : A Short History of Logic (Edinburgh - 1911)

وهذا الكتاب مختصر وهو يعرض لتاريخ المنطق عرضا عاما

Erdmann : History of Philosophy .

Dr . Madkour : L' organon d ' Aristote dans le monde arabe (Paris 1934)

كتبه الأستاذ الدكتور ابراهيم بيومى مدكور — عن أثر اورجانون أرسطو فى العالم العربى فى ضوء تحليل بارع لمخطوط الشفاء جزء المنطق لابن سينا

Max Meyerhof : Isamic Culture

مجلة ثقافية هندية ١٩٣٦ - بها مقال للدكتور ماكس مايرهوف عنوانه

Transmission of Greek sciences te Arabic Thought .

وقد ترجمت هذه المقالة أخيرا بعد كتابة هذا البحث إلى العربية فى كتاب التراث اليونانى لمترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى كما يشتمل هذا الكتاب الأخير على مقال لجولد تسيهر عنوانه (موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل) — ويحوى هذا المقال — نصوصا طيبة عن موقف أهل السنة من علوم الأوائل — ولكن فى المقال — أخطاء فنية كثيرة وعدم نفاذ الى جوهر المسألة التى عالجها الباحث

Craus : Rivista . 1923 x I v P . 1 - 20

بها مقال قيم للاستاذ كراوس عن محمد بن عبد الله بن المقفع وترجمته للكتب المنطقية الأرسطاليسية .

Goldziher : Le dogme et la loi de I' Islam (traduction francaise 1920)

وقد ترجم هذا الكتاب أخيرا — وبعد كتابة هذا البحث إلى العربية ترجمه الأستاذ الشيخ محمد يوسف موسى وزميلاه والكتاب ملىء بالأخطاء التاريخية والمغالطات الواضحة

Asin Palacios : Sens du mot ' Tehafot ' dans les oeuvres d ' El Ghazali.

Briffault : Making of Humanity

Iqbal : The reconstruction of religious thought in Islam .

Leclerc : Histoire de la médecine arabe 2 vol . (Paris 1876)

Macdonald : Development of Muslim theology ،Jurisprudence and Constitutional theory (New York 1903)

Jevons : Principles of Science (1903)

Cohen and Nagel : An Introduction to Logic and Scientific Method (New York 1924)

Bosanquet : Logic

Tricot : Traité de Logique formelle. (Paris 1930)

Arnold Reymond : Les principes dc la logique ct la logique contemporaine .

Rolin Wavre : Revue de Metaphysique et de Morale (1924)
Le Principe du tierg exclu.

مقال هام عن مبدأ الثالث المرفوع

Malebranche : La Recherche de la vérite
Malebranche : Méditations chrétiennes .
Mill : A System of Logic (London 1925)
Lalande : Théories de l'induction et de I ' experimentation (Paris 1929)

كتاب هام فى تاريخ المنهج التجريبى — ودراسة نقدية لهذا المنهج فى مختلف عصوره ولـكن مؤلفه أهمل اهمالا باتا — النظر فى كتابات المسلمين — ولعل السبب فى هـذا عدم معرفته العربية — وعدم اطلاعه على المخطوطات اللاتينية للـكتب العربية —

Chénu : Revue des sciences philosophiques et théologiques (1936) .

مقال هام عن مبحث التصور ومبحث التصديق عند المسلمين

Russel : The Principles of Mathematics .
Johnson : Logic, (3 vol. Cambridge 1929)
Brochard : Les Sceptiques Grecs (Paris 1922) .

أهم وأوسع ما كتب عن الشكاك اليونانيين فى العصور الحديثة

Brochard : Etudes de philosophie ancienne et moderne .

به بحثان عن منطق الرواقيين هما أهم ما كتب عنه

Hamelin : Le Systéme d'Aristote (Paris 1931)

جزؤه الخاص بمنطق أرسطو على جانب عظيم من الأهمية

Hamelin : Sur la Iogique des Stoiciens , dans Année philos . (Paris 1902)
Goblot : Traité de Logique (1929) .
Bevan ; Stoiciens et Sceptiques , tr . fra . (Paris 1927)

هذه بعض المراجع التى أشرت إليهـا فى أثناء البحث — ومراجع أخرى لم أر حاجة إلى الإشارة إليها وإلا اتسع بنا المقام .

فهرس الأعلام

« ا »

الآبهرى : ٣٥
اخوان الصفا : ٢، ٣٥، ٤٧
أرسطو : ٦-٩، ١١، ١٥-١٧
٢٢-٢٤، ٢٩-٣١
٣٣ ٣٤، ٣٦، ٣٨
٣٩، ٤١-٤٨، ٥٠
٥١، ٥٤، ٥٩-٦٨
٧٠، ٧٣، ٧٤، ٧٦
٧٨، ٧٩، ٨٥، ٩٥
١٠٩، ١١٢، ١١٣
١٢١، ١٢٣، ١٢٦
١٣١، ١٤٠، ١٤١
١٤٨، ١٥٠، ١٦٩
١٧٠، ١٧٨، ١٩٣
١٩٤، ٢٠٩، ٢١٤
٢١٨، ٢١٩، ٢٣٧-
٢٣٩، ٢٤١
اسحق بن حنين : ٩، ١٠
اسد فليس : ٦٠
الاسكندر الأفروديسى : ٨، ١٢
اسين بلاثيوس : ١٢
الأشعرى : أبو الحسن : ٧٦، ٧٩
أصحاب التجارب : ١٣
الاصفهانى : ٩٧
أغاثاذيمون : ٢١٤
أفلاطون : ١١، ٣٣، ٥١، ١٥٤
١٧٠، ١٧٣، ٢١٤
أفلوطين : ٣٩، ٤٠
امام الحرمين : أبو المعالى : ٤٤، ٥١
٥٦، ٥٨، ٦٤، ٦٥
٦٩، ٧١، ٧٢، ٧٤
٧٦، ٧٧، ٧٩، ١٠٥
١٠٧، ١٨٤، ١٨٨
٢٠١
الآمدى : ٢٨، ٦٣
انبا ذقلس : ٢١٤
انتستانس : ٣٦
الأنصارى : ٢٠١
انكساغوراش : ١٢١
البرت الكبير : ٢٢
أوبيرفج : Uberweg : ١٢٤
اوديموس : ١٣، ٤٦
الايجى : ٥٨، ١٠٨

« ب »

الباقلانى : أبو بكر بن الطيب : ٦٤، ٦٩، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٧٩، ٨٩، ٩٣، ١٠١، ١٠٩، ١١٤، ١١٦، ٢٠١

البانيوى : أسعد بن على بن عثمان : ١٣، ١٩، ٢٠

برانتل: Prantl : ١١، ١٦٣

بركلى : ١٢٧

ابن برهان : ٩٩

بروتاغوراس : ٢١، ١٤٩

بروشار : Brochard : ١٠، ١١، ٣٦، ٧٣، ١٦٣

البزدوى : ٦٣

بقراط : بقراطيس : ٤٤، ٦٠

البصرى : أبو الحسين : ٥٥، ٦٤، ٦٩، ٧٥

البغدادى : أبو البركات : ١٧، ٢٦، ٤٢، ٤٣، ٤٦، ٤٧، ٧٨

البيضاوى : ١٠١، ١١٦

بيكون : روجر : ٢٤٤

بيكون : فرانس : ٨٩، ٢٤٠

« ت »

الترمذى : الحكيم : ٣٢

تسلر : Zeller : ١١، ١٦٣

التفتازانى : ٣٦

التهانوى : ١٨، ٣٨، ٤٠

توما أقوناس : أنظر توما الأكوينى

توما الأكوينى : ١٤

ابن تيمية : ٣٦، ٦٤، ٦٨، ٧١، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨٥، ٨٧، ١٠٩، ١٠٣، ١٣٧ - ١٣٩، ١٤٢، ١٤٤ - ١٥٠، ١٥٢، ١٥٤ - ١٨٨، ١٩٠، ٢٠٢، ٢٠٥ - ٢٠٧، ٢٠٩ - ٢٤٢

« ث »

ثيوفرسطس : ١٣، ٤٦

« ج »

الجاحظ : ٢٠٣

جالينوس : ١٢، ١٣، ٤٢، ٤٨، ٦٠

الجبائى : أبو على : ٦٩، ٧٦، ١١٤، ٢٠١

الجبائى : أبو هاشم : ٦٤، ٦٩، ٧٦، ٧٩، ١١٤، ١١٦، ٢٠١

الجزولى : أبو زيد : ٦٣
جمال الدين أفقهى : ٦٣
جونسون : Johnson ١٦٣
الجوينى : ٥٦

«ح»

ابن الحاجب : ٢٨
حاجى خليفة : ١٤١ ، ٢٠٩
الحاكم : أبو عبد الله : ٦٠
ابن حزم : ٦٩ ، ٨٢ ، ١٨٨
ابن حنبل : أحمد : ٥٦ ، ٥٩
١٩٧ ، ٢٠١

«خ»

خالد بن يزيد : ٧
الخبيصى : ٢١ ، ٣٩
خروسيس : ١١
ابن خلدون : ٢١ ، ٥٧ ، ٦٨ ، ٧٢
الخوارزمى : ١٨ ، ٤٧
الخونجى : أفضل الدين : ٢١

«د»

الدانى : أبو الصلت : ٢٦ ، ٣١
الدبوسى : ٦٣

«ر»

الرازى : فخر الدين : ٢١ ، ٢٣ ، ٣٢
٣٦ ، ٣٧ ، ٥٨ ، ٨٠
٨١ ، ١٠١ ،
١٢٠ ، ١٤٩ ، ١٥٢
١٨٢ ، ١٨٤ ، ٢٠٧
رسل : برتراند : ٨٣ ، ١٦٣
ابن رشد : ١٧ ، ٢١ ، ٣٣ ، ٣٩
٥٦ ، ٧٢ ، ٧٠
١٠٣ ١٠٥ - ١٣٦
٢٤٠
الرواقية . الرواقيون : ١٠ - ١٢ ، ٢١
٢٣ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩
٤٣ ، ٤٦ ، ٥٢ ، ١٣٢
١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٥٩
١٧٣ ، ١٧٨ ، ١٩٩

«ز»

الزركشى : ٢٨ ، ٤٤ ، ٥١ ، ٥٨
٦٣ ، ٧٦ ، ٧٩
٩٤ ، ١٠٠

«س»

ابن الساعاتى : مظفر الدين : ١٣
الساوى : ١٩ ، ٢١
ابن سبعين : ١٣٠ ، ١٧٠
السبكى : تاج الدين : ٦٣ ، ٧١ ، ١٠١
١١٥ ، ١١٦ ، ١٤٠
٢٠٠ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨

السجستانى : أبو سليمان : ٦٩، ١١٤
١١٧ - ١١٩، ١٢٠
سقراط : ٤٤، ١٥٣، ٢١٤
سكستوس : ١٢، ١٣، ٥١
سلم : ٩
السهروردى : ٦، ١٥، ٣٧، ٤١
٤٧، ٢١٤ - ٢٣٧
السيالكوتى : ٧٢
السيرافى : أبو سعيد : ١٩، ١٩٢، ٢٠١
ابن سينا : أبو على : ١٢، ١٩، ٢٠
٢١، ٢٦، ٢٩، ٣٠
٣٦، ٣٩، ٧٨، ١٦٧
١٨٢، ٢١٤، ٢٤٠
السيوطى : جلال الدين : ٢٠٠
٢٠٥، ٢٠٧

« ش »

الشافعى : ٥٦ - ٦٣، ٦٦
١٩٢، ٢٠١، ٢٤٠
الشاطبى : ٦٣
الشكاك : ١٢، ١٣، ١٤٧
١٥٠، ١٥٣، ١٥٩
الشهرزورى : ١٢
الشهرستانى : ١١
الشيرازى : صدر الدين : ٦، ٤٧، ٥١
٢١٤، ٢١٨، ٢٣٤

« ص »

صاعد : ١٠، ٦٩، ١٤١
ابن الصلاح : ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣
١٤٤، ٢٠٨، ٢٠٩
الصنعانى : ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٥
٢٤١
الصيرفى : محمد بن عبد الله أبو بكر : ٦٢

« ط »

طاش كبرى زادة : ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٢
الطرشوشى : ١٤٠
ابن طفيل : ١٣
ابن طملوس : ١٤١
الطوسى : نصير الدين : ١٢، ٧٦
١٨٨، ١٨٩، ٢٠٧

« ع »

ابن أبى عامر : المنصور : ١٤١
ابن عباس : ٥٧
العبدرى : ٤٤
عبد الله بن المقفع : ٨، ٩
عبد الجبار : قاضى المعتزلة : ٦٤، ٦٩
٧٦، ٢٠١
عبد المسيح بن ناعمة الحمصى : ١٠
ابن عربى : أبو بكر : ٧٦، ٧١
ابن عقيل : أبو الوفاء : ١٤٠

العطار : ٢١
علي بن اسماعيل بن سيده الأعمى
أبو الحسن : ١٠
عيسى بن ناجى : أبو قاسم : ٦٣

«غ»

الغزالى : ١٢، ٢٦، ٥٤، ٦٥
٦٨، ٧٠، ٧٦، ٨٣
٨٣، ٨٥، ٩٣، ٩٤
١٢٥-١٢٨، ١٣٠-
١٤١، ١٧٤، ١٩٢
٢٠٧، ٢٠٩-٢١١
٢٤٢

«ف»

الفارابى : ١١، ١٩، ٢٠، ٥١
١٤١، ٢٤٢
الفاكهانى : ٦٣
فرفوريوس : ٨، ٤، ٣٥، ٣٨، ٦٠
ابن فورك : ٧٦
فيثاغورس : ١٧٣، ٢١٤

«ق»

القرافى : ٦٣، ٩٦
القشيرى : ١٤٠
القفطى : ٨، ١١، ٧١
القفال الكبير الشاشى : محمد بن على
ابن اسماعيل : ٦٢
ابن القيم : ٦٨، ٢٠٠، ٢٠١
٢٠٢

«ك»

ابن كثير : ٦
كرسبس : كريسيب : ١١
كروس : پول : ٨
الكندى : ٢٤٢

«ل»

اللبان : أبو الحسين : ١٥٤

«م»

المازرى : ١٤٠
مالبرانش : ١٢٧، ١٢٨
متى بن يونس : أبو بشر : ٩، ١٠
٦٩، ١٩٢
محب الدين عبد الشكور : ١٨٨
المحلى : جلال الدين بن احمد : ٦٣، ١٠١
محمد إقبال : ٢٤٣
محمد بن عبد الله بن المقفع : ٨
محمد بن الهيثم : ٧٦
محمود الملاحمى : ٢٠٤
مختار بن محمود المعتزلى : ٢٠٤
ابن المرتضى : ٦٩
المرغينانى : ١٤٠
مصطفى عبد الرازق باشا : ٥٩، ٦١، ١٩٩

المكتفى : ٩
الملوى : ٤٨
مل : جون استيوارت : ٥١، ٨٣، ٨٥، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٧، ١٦٧، ١٧٧، ٢٤٥
المنصور : أبو جعفر : ٨
مهراريس : ٦٠
مينون : مانن : ١٥٣

« ن »

الناشىء : أبو العباس المعتزلى : ٦٩
النسفى : ٧٦
أبو نوح : ٩
نلينو : ٩
النواوى : ١٤٠
النوبختى أو ابن النوبختى : ٦٨، ٦٩، ٧٩، ١٨٤

« هـ »

هاملان: Hamelin : ١٢، ٨٢، ١٦٣
الهراسى : الكيا : ٩٧
هرقليطس : ١٢١
هرمس : ٢١٤
هيوم : ١٢٧ - ١٢٩

« و »

واصل بن عطاء : ٦

« ى »

يحيى النحوى الاسكندرى : ١٣
يحيى النحوى الديلمى الملقب بالبطريق : ١٢، ١٣
يحيى بن عدى : ١٠، ٧١
أبو يعلى : ٧٦
يوانس فوتنيوس : ٧٦
يوحنا الدمشقى : ٧، ٦٧
يورفوريوس الصورى : أنظر فور فوريوس
يوسف الدمشقى : ١٤٠
يوسف بن عمر : ٦٣

فهرست الموضوعات

تصدير : ٣
مقدمة عامة : انتقال المنطق الأرسطاليسى إلى العالم الإسلامى .. ٥

الباب الأول

المنطق الأرسطاليسى بين أيدى الشراح والملخصين الاسلاميين

الفصل الأول :
مسائل المنطق العامة ١٦
١ — طبيعة المنطق ١٧
٢ — صورية المنطق وماديته ٢١
٣ — محتويات الاورجانون ٢٢
الفصل الثانى :
مبحث التصورات ٢٥
مبحث الألفاظ ٢٥
١ — دلالة الألفاظ على المعانى ٢٦
٢ — قسمة اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه ... ٢٨
٣ — المفرد والمركب ٢٩
٤ — قسمة اللفظ فى نفسه ٢٩
٥ — نسبة الألفاظ إلى المعانى ٣١
مبحث المعانى ٣٣
١ — نسبة المعانى إلى مداركنا ٣٣
٢ — النوع والجنس فى مدرسة الأصوليين الأرسطاليسيين ... ٣٨

٣ ــ مبحث المقولات ٣٩
مبحث التعريف ٤١
الفصل الثالث :
مبحث التصديقات ٤٦
١ ــ القضايا ٤٦
٢ ــ القياس ٤٧
٣ ــ الاستقراء ٥١
٤ ــ التمثيل ٥١
٥ ــ القسمة الأفلاطونية ٥١

الباب الثانى

موقف الأصوليين من المنطق الأرسطاليسى حتى القرن الخامس

الفصل الأول :

موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسى حتى القرن الخامس ٥٥
علم الأصول وعلم المنطق ٥٥
نشأة علم الأصول ٥٦
الشافعى ونشأة الأصول ٥٦
الشافعى ومنطق أرسطو ٥٩
شراح الرسالة ٦٢
الأصوليون الفقهاء ٦٣
الأصوليون المتكلمون ٦٤
المقدمات الدخيلة ٦٥

الفصل الثانى :

موقف علماء أصول الدين — المتكلمين — من المنطق الأرسطاليسى

حتى القرن الخامس ٦٧

المعتزلة ومنطق أرسطو ٦٧

مهاجمة المتكلمين لمنطق أرسطو ٦٨

هل هناك منهج للبحث عند المتكلمين ٧٠

الفصل الثانث :

منطق الأصوليين — مبحث الحد ٧٤

الحد الأرسطاليسى ٧٤

نقد الحد الأرسطاليسى ٧٤

الحد الأصولى ٧٥

الفرق بين الحدين ٧٧

طرق اكتشاف الحد — التركيب ٧٨

الحد الارسطاليسى وفكرة العلل ٨٠

نقد المتأخرين للفكرة الأرسطاليسية ٨١

مصادر الحد الأصولى ٨٣

الفصل الرابع :

مباحث الاستدلال الاسلامية : القياس الأصولى ٨٤

التفريق بين القياس الأصولى والتمثيل الأرسطاليسى ٨٤

المسلمون وقانونا التعليل والاطراد فى وقوع الحوادث ... ٨٦

نوعا القياس الأصولى ٨٧

مذاهب المسلمين فى العلة ٨٨

شروط العلة . والمنطق الحديث ٨٩
مسالك العلة : صور منها ٩٢
السبر والتقسيم — القياس الشرطى المنفصل ٩٢
الطرد : قانون التلازم فى الوقوع ٩٥
الدوران : قانون التلازم فى الوقوع والتخلف ٩٧
تنقيح المناط : منهج الحذف ١٠٠
الفصل الخامس :
الطرق الإسلامية الأخرى ١٠٣
١ — قياس الغائب على الشاهد ١٠٣
٢ — انتاج المقدمات النتائج ١٠٦
٣ — الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه ١٠٧
٤ — السبر والتقسيم ١٠٧
٥ — الالزامات ١٠٨
٦ — مالا دليل عليه ... يجب نفيه ١٠٩
٧ — الاختلاف بين هذه الطرق وبين مناهج أرسطو ١٠٩
الفصل السادس :
نقد المتكلمين لقانونى الفكر الأرسطاليسيين
ا — مبدأ عدم الجمع بين النقيضين ١١١
ب — مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ١١١
قوانين الفكر الثلاثة ١١١
مهاجمة مبدأ عدم الجمع بين النقيضين ١١٣
نقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ١١٤

موقف بعض مفكرى الإسلام من هذا النقد ١٢٠
مصادر هذا النقد ١٢١
نقد المعاصرين لهذا القانون ١٢٢

الفصل السابع :

نقد مبدأ العلية ١٢٤

الفصل الثامن :

مزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين بواسطة الغزالى —
وموقف الغزالى من المنطق الأرسطاليسى ١٣٠
الغزالى فى المقاصد ١٣١
الغزالى فى المعيار ١٣١
الغزالى فى محل النظر ١٣٣
الغزالى فى القسطاس ١٣٥
الغزالى فى مقدمة المستصفى ١٣٥
الغزالى فى المنقذ من الضلال ١٣٥
نقد ١٣٧

الباب الثالث

موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسى

الفصل الأول :

موقف الفقهاء من المنطق حتى عصر ابن تيمية ١٣٩
أثر الغزالى فى المتكلمين والأصوليين ١٣٩
هجوم الفقهاء على الغزالى ١٤٠

الفقهـــاء والمنطق الارسطاليسى ١٤٠
ابن الصلاح : وفتواه ضـــد المنطق ١٤٢
تحريم الاشتغال بالمنطق ١٤٣
ابن تيميـة ومنطق أرسطو ١٤٤
الفصل الثانى :
ا ــ نقد مبحث الحد ١٤٦
الجـانب الهدمى . نقد مبحث الحـد الأرسطاليسى ١٤٦
مصادر الجانب الهدمى لنقد نظرية الحد ١٥٩
الجانب الانشائى لنقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسى ١٦٠
مبحث الحد عند ابن تيمية ١٦٠
الدور المنهجى للحـد ١٦٢
مصادر مبحث الحـــد التيمى ١٦٣
الفصل الثالث :
نقد مبحث القياس عنـــد ابن تيمية ١٦٤
الجانب الهدمى . نقد مبحث القياس ولواحقه ١٦٤
الوجه الأول من النقد : عـــدم الحاجة إلى القياس ١٦٤
« الثانى : نسبية الضرورة والإكتساب ١٦٥
« الثالث : عـدم فائدة القضية الـكلية ١٦٦
طريق اكتساب القضية الـكلية ١٧٦
طريق العـلم عند ابن تيمية ١٧٦
الوجه الثالث من النقد : نقد الاقتصار على مقدمتين فى القياس ... ١٧٨
الوجه الرابع من النقـد : صور الاستدلال الارسطاليسى ... ١٨٥

الناحية الأولى : اليقين والظن ١٨٥
الناحيه الثانية : معرفة المسلمين لصور الاستدلال بفطرتهم ... ١٩٠
الناحية الثالثة : نقد حصر الدليل فى القياس والاستقراء والتمثيل ... ١٩٣
أسباب نقد القياس الأرسطاليسى ١٩٣
الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال : صور الاستدلال
التيمى ١٩٤
الطريق الأول : طريق الآيات ١٩٥
الطريق الثانى : قياس الأولى ١٩٧
الفصل الرابع :
موقف الفقهاء بعد ابن تيمية من الموقف الأرسطاليسى ... ٢٠٠
الاتجاه النقدى ٢٠١
ابن القيم ٢٠٠
الصنعانى ٢٠٢
السيوطى ٢٠٥
الاتجاه التحريمى ٢٠٧
عبد الوهاب السبكى ٢٠٧
طاش كبرى زاده ٢٠٨
حاجى خليفة ٢٠٩

البـــاب الرابع

موقف الصوفيـة من طرق البحث النظرية ٢١٠
الفصل الأول :
المنهج المنطقى والمنهج الذوقى ٢١٠

الفصل الثانى :

المنطق الإشـــراقى ٢١٦

مبحث التعريف الإشـــراقى ٢١٦

مبحث القضـايا ٢٢١

التنـاقض ٢٢٦

العكس ٢٢٨

مبحث القياس ٢٣٢

الشكل الأول ٢٣٢

الشكل الثانى ٢٣٢

الشكل الثالث ٢٣٥

تعقيب ٢٣٧

النتائج العامة للبحث ٢٣٧

فهرست الاعلام ٢٤٦

(تصحيح الأخطاء)

ص	س	خطأ	صواب
٥	١٣	أو كانوا	وكانوا
٦	هامش ٥	Meyerhoof	Meyerhoef
٩	١٧	أسحق	اسحق
١٣	٢	النحو	النحوى
٢٧	٨	الألتزام	الالتزام
٢٨	١	فان المعنى موكان ضوعا	فان كان المعنى موضوعا
٢٨	٤	للاسلاميين	للاسلاميين
٤٧	٦	كرذها	ذكرها
٦٧	هامش ١	Encg	Ency
٦٨	هامش ٣	السهروودى	السهروردى
٨٤	عنوان الفصل	الاستدلال	الاستدلال
٨٤	١	الاستدلال	الاستدلال
٨٤	١	مناهجا	مناهج
٨٥	٢	جون اسيتوارت	جون اسيتوارت مل
٨٧	٨، ٩	الاستقراء	الاستقراء
٩٢	هامش ٢	والثقيم	والتقسيم
١١٣	١٦	الأصول	الأحوال
١١٥	هامش ١	الحسينى	الحسين
١٢٦	هامش ٥، ٦	تهافت التهافت	التافت
١٢٧	هامش ١، ٢، ٣	تهافت التهافت	التافت
١٢٨	هامش ٢	Chretennes	Chrétiennes
١٤٤	هامش ٣	صوت	صون
١٥٩	١١	الأسمى	الاسمى
١٧٨	١٤	الثالث	الرابع
١٨٥	٩	الرابع	الخامس
٢١٤	١٧	طهور	ظهور
٢٢٧	١٠	القضية النقيض	النقيض
٢٥٧	٢	tierg	tiers

استدراكات

ص ٢٢ هامش ٢ – بنقل إلى ص ٢٣ هامشا لنمرة ١ ويصبح هامشى ص ٢٣ – ١، ٢، ٣

ص ٣٠ – يحذف هامش ٥

ص ٢٢٣ – هامش ٢ – ذكرنا بحثا لهورفينز من الرواقية والاسلام – وصحته – أثر الرواقية فى علم الكلام .

8 - APR 2002

02-B3847

b·12845097
I·1139862x