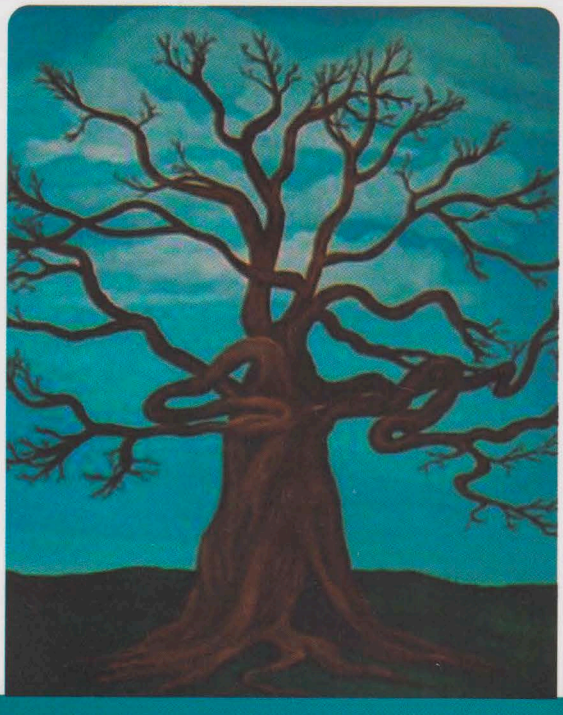
علم المنطق
المفاهيم والمصطلحات
التصورات

الأستاذ الدكتور

محمد حسن مهدي بخيت

أستاذ العقيدة والفلسفة جامعة الأزهر

وجامعة العلوم الإسلامية العالمية



الجزء الأول

علم الكتب الحديث
Modern Book's world
للنشر والتوزيع
2013

مكتبة
مؤمن قريش

علم المنطق

المفاهيم و المصطلحات

الجزء الأول

التصورات

الأستاذ الدكتور

محمد حسن مهدي بخيت

أستاذ العقيدة والفلسفة جامعة الأزهر

وجامعة العلوم الإسلامية العالمية

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد – الأردن

2013

الكتاب

علم المنطق المفاهيم والمصطلحات

الجزء الأول: التصورات

تأليف

محمد حسن مهدي بخيت

الطبعة

الأولى، 2013

عدد الصفحات: 292

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2012/7/2525)

جميع الحقوق محفوظة

ISBN 978-9957-70-626-5

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
فهرس الموضوعات	أ
مقدمة	1
القسم الأول **مدخل لدراسة المنطق**	7
الفصل الأول: علم المنطق: تعريفه وموضوعه وفائدته	9
أقسام العلم وتعريفه	10
أقسام التصور والتصديق	12
أ- تعريف علم المنطق	15
ب- موضوع علم المنطق	19
ج- فائدته وثمرته ووجه الحاجة إليه	19
الفصل الثاني: أقسام المنطق	23
الفصل الثالث: المنطق اليوناني نشأته وتطوره	31
الفصل الرابع: صلة المنطق بفروع المعرفة الأخرى	43
الفصل الخامس: انتقال المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي	49
الفصل السادس: المنطق الأرسطي بين مفكري الإسلام	63
الفصل السابع: المؤيدون للمنطق الأرسطي	69
أولا: الفارابي	69
ثانيا: ابن سينا	76
ثالثا: الغزالي	79
رابعا: ابن حزم	86
الفصل الثامن: المناهضون للمنطق الأرسطي	93
تمهيد	93

الموضوع	الصفحة
أولا: الشافعي والسيوطي	96
ثانيا: ابن الصلاح	100
ثالثا: ابن تيمية	104
الفصل التاسع: حول المنطق الأرسطي والإسلامي والهيجلي	115
الفصل العاشر: القوانين الأساسية للفكر	119
أولا: قانون الهوية	120
ثانيا: قانون الثالث المرفوع	120
ثالثا: قانون عدم التناقض	121
رابعا: قانون العلة الكافية	123
موقف هيجل من قوانين الفكر	123
نقد مفكري الإسلام لهذه القوانين	127
القسم الثاني **منطق التصورات**	133
الفصل الأول: الدلالة وأقسامها	135
تعريف الدلالة	136
أقسام الدلالة	137
أقسام الدلالة اللفظية الوضعية	139
أولاً: أقسام اللزوم باعتبار المحل الذي يقع فيه	141
ثانياً: أقسام اللزوم باعتبار الوضوح والخفاء	142
ثالثاً: أقسام اللزوم باعتبار الحاكم	144
بيان نسب الدلالات الثلاث وتلازمها	144
وجه دلالة الدلالات على ما تدل عليه	145
دلالة العام على بعض أفراده	146
الفصل الثاني: اللفظ وأقسامه	149
تعريف اللفظ	149

الموضوع	الصفحة
أقسام اللفظ بالمطابقة	149
أولاً: المفرد	150
تقسيمات المفرد	151
أنواع الاسم	153
أقسام الكلي	159
الفرق بين الذاتي والعرضي	162
المفهوم و الماصدق	164
العلاقة بين المفهوم و الماصدق	167
العلاقة بين اللفظين الكليين من حيث المفهوم	168
العلاقة بين الكليين باعتبار الماصدق	170
هل المنطق مفهومي أم ما صدقي؟	172
ثانياً: المركب	175
تعريف المركب	175
أقسام المركب	176
الفصل الثالث: الكليات الخمس	179
المبحث الأول: الجنس	185
المبحث الثاني: النوع	192
أولاً: النوع الحقيقي	192
ثانياً: النوع الإضافي	193
أقسام النوع الحقيقي والإضافي	194
علاقة الجنس بالنوع	197
المبحث الثالث: الفصل	199
تعريفه	199
أقسامه	201
الفرق بين الجنس والفصل	202

الموضوع	الصفحة
المبحث الرابع: الخاصة	204
تعريفها	204
أقسامها	205
الاشتراك والاختلاف بين الفصل والخاصة	206206
الاشتراك والاختلاف بين الجنس والخاصة	208
المبحث الخامس: العرض العام	208
تعريفه	209
أقسامه	211
قيمة دراسة الكليات الخمس	212
المقولات	221
الفصل الرابع: التعريف أو القول الشارح	221
تمهيد	221
حقيقة التعريف	224
أغراض التعريف	225
أنواع التعريفات	228
أولا: التعريفات غير المنطقية	228
ثانيا: التعريفات المنطقية	230
اللامعرفات	234
شروط التعريف	236
نقد ابن تيمية للحد الأرسطي	243
الفصل الخامس: القسمة و التصنيف	253
مفهوم القسمة	255
أنواع القسمة	255
علاقة القسمة المنطقية بالتعريف	257
شروط القسمة المنطقية	258

الموضوع	الصفحة
مغالطات القسمة المنطقية	259
أنواع القسمة المنطقية	260
التصنيف	262
علاقة التصنيف بالتعريف	263
شروط التصنيف	264
أساس التصنيف	266
علاقة التصنيف بالقسمة	267
أقسام التصنيف	267
الخاتمة	269
أسئلة عامة على قسم التصورات	273
قائمة المراجع والمصادر	277
كتب للمؤلف	283

مقدمة

الحمد لله خلق الإنسان، في أحسن تقويم، وفضله على كثير ممن خلق تفضيلا، فجعله سمعا بصيرا وهداه السبيل إما شاكرا وإما كفورا، وعلمه البيان، وأنعم عليه بملكات ومواهب يستطيع بها معرفة نفسه، ومعرفة الكون من حوله، وقد صدق الله إذ قال: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾[1].

ثم أباح للعقل التأمل للتعرف عليه فيما خلقه وأبدعه في أقطار السموات والأرض من الأعيان للكائنات، وقوانين وخصائص و علائق.

وقد خول الحق تبارك وتعالى للإنسان حق النظر في ذاته أيضا – ذات الإنسان – وذلك قبل كل بحث في سائر المخلوقات الطبيعية – من جماد ونبات وحيوان – ليشهد الإنسان آيات الله – تعالى – مبدعة في الآفاق وفي الأنفس، ليضاهي بمسلكه قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾[2].

والخالق وإن كان قد أباح للعقل حق التأمل في نفسه وفي الكائنات، فقد منع البحث في ذات الله تعالى. كنهه أو ماهيته، أو بدء وجوده، أو نهايته – فلا يجوز له هذا إلا إذا جاز منطقيا للمحدود أن يحيط بالمطلق وللجزء أن يستوعب الكل.

ونشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، ونسشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله ﷺ الذي أوتي الحكمة وفصل الخطاب، أرسله الله بالهدى، ودين الحق، بشيرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا، فصلوات ربي وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن علم المنطق، كما هو معلوم – لدى المتخصصين – هو العلم الذي لا غنى للعلوم العقلية عنه، سيما في مرحلته الصورية، كما أن العلوم التجريبية المعملية في حاجة ماسة إلى

---

(1) النحل آية: 78.

(2) فصلت آية: 53.

استخدام المنطق في مرحلته المادية الاستقرائية. وما من شك في أن المنطق الاستقرائي المادي يعتمد إلى حد كبير في حالة تطبيقه على الجزئيات على المنطق الصوري.

ثم إن علم المنطق علم التفكير، وله أهمية في تكوين عادات عقلية منظمة ضرورية للشباب، وهو مقبل على وضع خطة مستقبله الدراسي والمهني حسب قدراته وإمكانياته، وهذه هي حكمة تقرير علم المنطق على طلاب المرحلة الجامعية.

فالمنطق ميزان العلوم ومعيارها، وهدى للعقل إذا أخطأ في الفكر، إذ أن قواعده إذا روعيت تعصم الذهن عن الخطأ في التفكير، ولما كانت قواعد المنطق موجودة في العقل بالغريزة، وجد كثير من العقلاء لا يعرفون علم المنطق، ومع هذا فقد كانت أفكارهم مستقيمة ولم يؤثر فيها جهلهم بهذا العلم نتيجة لسلامة غرائزهم، ثم إن هذه الغرائز البشرية قد تفسد بالمؤثرات التي تحيط بها في هه الحياة، وعندئذ تضطرب الأفكار نتيجة لتلك المؤثرات، من أجل ذلك، كانت الحاجة ماسة إلى دراسة علم المنطق، بدليل حاصله، فهو علم يحتاج إليه كل مفكر وباحث، يريد أن يصل إلى علم المجهول، حيث أنه ينظم التفكير البشري، بحيث يكون التفكير صحيحا سليما، لاكتساب المرء المعلومات التصورية التي يجهلها، والتصديقات والأحكام التي لا يعلمها.

و بناء على ذلك، فهو قانون عام لمن أراد أن يكون تفكيره سليما ومستقيما، فهو قانون الفيلسوف الباحث عن علل الكائنات حتى يصل إلى العلة الأولى التي ليس بعدها علة، بل هي علة كل شيء، كما أنه قانون العالم الطبيعي الذي يبحث في المادة وخواصها، فكل قول أو حكم، يلقيه الفيلسوف، أو العالم، أو الرياضي، لا يتم بدون المنطق.

وقد كان المسلمون في الصدر الأول في غير حاجة إلى هذا العلم وذلك نتيجة لسلامة فطرتهم، فقد كانوا يأخذون عقيدتهم من الكتاب والسنة. وأوضح مثل لذلك سلفنا الصالح – رضي الله عنهم – الذين سبقوا نقل التراث الإغريقي إلى العربية، وعلى رأسه المنطق، فقد كانوا أكمل الناس فهما، وأصحهم علما، و أسدهم تفكيرا، وأقومهم تعبيرا، وهم لم يعرفوا المنطق الإغريقي ولم يستعملوه.

ولكن عندما كثرت الفتوحات الإسلامية، ودخل الناس في دين الله أفواجا، من أهل الديانات الباطلة، مثل المجوس واليهود والنصارى وغيرهم، صاروا يثيرون الشبه والشكوك حول هذا الدين، وأخذوا يخلطون الحق بالباطل وكان جمع غفير منهم لم يدخل الإسلام عن عقيدة، بل اتخذ الإسلام ستارا وسلما للوصول إلى أغراضه، من أجل القضاء عليه، وعلى رأس هذا الجمع

"عبد الله بن سبأ اليهودي، الذي يلقب بابن السوداء، فلذلك دعت الحاجة إلى تعلم علوم القدماء من الإغريق التي نفذت إلى البيئة الإسلامية، وعلى رأسها علم المنطق، حتى يكون المسلم على بينة من أمره، ويتمكن من الرد على الخصم بنفس السلاح الذي يتسلح به، و لا يستطيع ذلك إلا بمعرفة المنطق، فهو الذي يوضح له الطريق، وينير له السبيل، فقد يكون الخصم ملحدا، لا يعترف بإله، ولا يقر بدين، ومثل هذا لا يجدي في إقناعه أن نقول له قال الله، أو قال الرسول ﷺ وإنما الطريق الأمثل لإقناعه هو الدليل العقلي، القائم على المنطق والبرهان.

ومع هذه الأهمية لعلم المنطق، إلا أن الآراء تضاربت، بل تنافرت تنافرا تاما في حكم الاشتغال بهذا العلم، ما بين مجوز له، وبين محرم لذلك، بقدر ما تضاربت في قيمته الفكرية، ومكانته بين العلوم، فالنظرة الأولى، تراه غثاء فكريا لا قيمة له، والثانية على نقيضها تماما فهي تراه مرفوع الهامة بين سائر العلوم، فهو أميرها وقائدها إلى دنيا الحضارة والتقدم، وحاميها من الزلل والعثار في سيرها إلى هدفها، ولا ريب أن النظرة الأولى قاصرة، فالمنطق هو المنظم للفكر الإنساني والفكر الإنساني هو أساس حضار ة الإنسان ورقيه.

وقد جرت عادة مؤرخي المنطق ودارسيه – إلا القليلين منهم – أن يؤرخوا لهذا العلم على أساس فكرة تبدو مسلمة لديهم، وهي أن المنطق كما أثر عن اليونان – لا سيما أرسطو – قد ظل المنهج الوحيد للفكر البشري قرابة عشرين قرنا من الزمان، إلى أن نبغ في الغرب مفكرون عباقرة تمكنوا من توجيه سهام نقدهم إلى هذا البناء الشامخ، فزلزلوا أركانه، وقوضوه من أساسه، ليقيموا مكانه بناء منطقيا جديدا هو "المنطق الحديث"، وليكتشفوا للعلم منهجا جديدا، هو المنهج التجريبي الاستقرائي، الذي فتح باب الرقي الإنساني على مصراعيه.

بل لم يكن مفكروا الغرب المحدثين وحدهم هم الذين ألحوا على تأكيد هذه الفكرة، وإنما شاركهم فيها الجمهور الأعظم ممن تخصصوا في الدراسات المنطقية من المسلمين في عصرنا هذا، إذ يقر هؤلاء أن المنطق قد قدر له أن يظل شكليا وعاما ومطلقا، لا يعني بتفاصيل الظواهر الحقيقية حتى أواخر القرن السادس عشر الميلادي، وأوائل القرن السابع عشر، إذا استثنينا – كما يرى البعض – تلك المحاولة التي قام بها: "روجربيكون" في القرن الثالث عشر الميلادي.

والحق أن المسلمين هم الذين وجهوا البحوث المنطقية الوجهة الصحيحة، من حيث إقامتها على التجارب والاختبارات، واستقراء النظريات، وما إلى ذلك من خطوات كانت تشكل في مجموعها تحولا رئيسيا في تاريخ العلم من مجرد النظر في أنماط المنطق "الصوري الأرسطاطاليسي" إلى

التجارب العلمية المؤدية إلى التقدم الحقيقي للعلوم، وفتح الطريق إلى الاكتشافات الحديثة، إنهم باختصار قد وضعوا أسس البحث العلمي بالمعنى الحديث، وقد تميزوا بالملاحظة والرغبة في التجربة والاختبار، وأبدعوا طرقا، واخترعوا أجهزة وآلات[1].

والواقع أن النزعة العلمية التي اتسمت بها الأبحاث العلمية منذ فجر الحضارة الإسلامية إلى عصر النهضة الأوربية في القرن السابع عشر، هي التي جعلت العلم يتطور في نظرياته وتطبيقاته. وإيجاد منطق جديد يختلف كل الاختلاف عن المنطق الصوري القديم، حيث بدأت صيحات عصر النهضة تطالب بالقضاء على هذا المنطق الشكلي العقيم، الذي لا يربطنا بالواقع، وبلغت هذه الثورة أوجها عند "ديكارت" و"بيكون" و"جاليلو"، حيث رأوا أن الفكر الصوري غير قادر على اكتشاف الحقائق، وأننا يجب أن نتجه إلى الرياضة والتصورات الخاصة بالعدد وبالمقدار – عند "ديكارت" –، وإلى الفكر الواقعي القائم على الاستقراء الذي يعتمد على الملاحظة و التجربة لأمور واقعية، نصل منها إلى القوانين، ومن هنا أدخل منهج جديد هو "المنهج الاستقرائي"، ومنطق جديد هو "المنطق المادي الاستقرائي".

ومهما يكن من أمر، فإن الهجوم على المنطق الأرسطي القديم، قد أدى إلى قيام منهجين: منهج استنباطي رياضي، حيث نادى أصحاب الرياضيات، - وعلى رأسهم ديكارت – باتباع هذا المنهج، بدلا من المنهج القياسي العقيم الذي سار عليه "أرسطو طاليس"، والمدرسيون.

والمنهج الثاني "استقرائي" أو تجريبي، و يقوم على الملاحظة والتجربة، وعلى رأس المنادين بهذا المنهج "بيكون" و"جاليلو".

والحق أن المآخذ المنصبة على المنطق الأرسطي، لا تعني الاستغناء عنه، ولا عقمه على الإطلاق، ولكن تعني فحسب أنه إذا استخدم كأداة للبحث العلمي الحديث لا يكفي وحده، ولا يقوم بمطالب العلوم، فهذه بحاجة ماسة إلى منطق آخر معه يقوم على موافقة الفكر للواقع. وهذا رأي المنصفن من المناطقة إذ أنهم رأوا فيما ذهب إليه "بيكون" ومن دار في فلكه غلوا لا يتفق مع الواقع، وبينوا أن الحاجة ماسة إلى المنطق القديم بقدر مساسها إلى المنطق الحديث، وأنه لا يمكن الاكتفاء بأحدهما عن الآخر، وأن كلا منهما في حاجة إلى الآخر.

---

(1) راجع كتابنا: المنهاج القويم في منطق العلم الحديث ومناهج البحث، ص4 – 5، ط: المطبعة العربية الحديثة 2001م وقارن: تاريخ العلم و دور العلماء العرب في تقدمه، ط/ عبد الحليم منتصر، ص95.

هذا، وقد سميت هذا الكتاب "علم المنطق المفاهيم والمصطلحات، وقد جاء في مقدمة وجزئين وخاتمة، أما الجزء الأول: فهو توضيح مفاهيم "التصورات"، وقد صدرته بمدخل لدراسة المنطق، تناولت فيه عشرة فصول:

الفصل الأول: تعريف العلم و موضوعه وفائدته.

الفصل الثاني: أقسام المنطق:

الفصل الثالث: نشأة المنطق اليوناني و تطوره:

الفصل الرابع: صلة المنطق بفروع المعرفة الأخرى:

الفصل الخامس: انتقال المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي:

الفصل السادس: المنطق اليوناني بين مفكري الإسلام.

الفصل السابع: المؤيدون للمنطق الأرسطي:

الفصل الثامن: المناهضون للمنطق الأرسطي:

الفصل التاسع: المنطق الأرسطي والإسلامي والهيجلي:

الفصل العاشر: القوانين الأساسية للفكر:

وأما التصورات فقد جاءت في خمسة فصول و خاتمة.

الفصل الأول: الدلالة وأقسامها:

الفصل الثاني: اللفظ وأقسامه:

الفصل الثالث: الكليات الخمس:

الفصل الرابع: التعريف أو القول الشارح:

الفصل الخامس: القسمة والتصنيف:

وأما الجزء الثاني فهو في توضيح "مفاهيم التصديقات".

وبعد:

فهذا ما هداني الله تعالى إليه في بحثي هذا، فإن كنت قد وفقت فذلك بفضل الله تعالى، وإن تكن الأخرى فعذري أنني بشر، أخطئ وأصيب، والكمال لله وحده، وحسبي أنني ما ابتغيت إلا وجه الحق والصواب.

وأخيرا، ندعو الله تعالى أن ينفع ببحثنا هذا طلاب العلم، وأن يرزقنا الإخلاص فيما نكتب ونعمل، إنه نعم المجيب والمعين، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

وصلى الله وسلم وبارك على خير ولد آدم سيدي رسول الله محمد بن عبد الله وآله وصحبه وسلم.

المؤلف

د. محمد المهدي

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف

1 من يناير 2004

الخميس 8 من ذي القعدة 1424هـ

القسم الأول

مدخل لدراسة المنطق

ويشتمل على عشرة فصول.

الفصل الأول: علم المنطق تعريفه وموضوعه وفائدته.

الفصل الثاني: أقسام المنطق.

الفصل الثالث: المنطق اليوناني نشأته وتطوره.

الفصل الرابع: صلة المنطق بفروع المعرفة الأخرى.

الفصل الخامس: انتقال المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي.

الفصل السادس: المنطق الأرسطي بين مفكري الإسلام.

الفصل السابع: المؤيدون للمنطق الأرسطي.

المبحث الثامن: المناهضن للمنطق الأرسطي.

الفصل التاسع: حول المنطق الأرسطي والإسلامي والهيجلي.

الفصل العاشر: القوانين الأساسية للفكر.

الفصل الأول

علم المنطق: تعريفه وموضوعه وفائدته

لكي نوضح هذه النقاط، لا بد أولا من أن نبين معنى العلم، ثم ننتقل إلى بيان أقسامه.

العلم: هو الصورة المحسوسة أو المعقولة، أي المدركة إدراكا حسيا أو عقليا، على جهة اليقين أو الظن، سواء كانت مطابقة للواقع أو غير مطابقة له. مثل إدراكي بحاسة البصر، سقوط هذا القلم على الأرض، علم مطابق للواقع، وإدراكي أن كل جسم منجذب نحو الأرض، علم مطابق للواقع، غير أن الفرق بين هذين الإدراكين، هو أن متعلق الأول جزئي، ومتعلق الثاني كلي. وإذا رأيت شبحا على بعد واعتقدت أنه إنسان، وهو في الحقيقة ليس بإنسان كان ذلك إدراكا حسيا غير مطابق للواقع[1].

والعلم: "مشترك لفظي"، يطلق أحيانا ويراد به مطلق المعرفة، وهو: الاعتقاد الجازم، المطابق للواقع، الناشئ عن دليل، وذلك هو اصطلاح علماء الكلام. ويطلق العلم، ويراد به مطلق الإدراك، وهو: تحصيل صورة الشيء في الذهن، وهذا هو اصطلاح علماء المنطق، وهو مرادف عندهم لكلمة تصور، فمثلا حصول صورة الفاعل، الذي هو الاسم المرفوع، المذكور قبله فعله في ذهنك يقال له علم، كما يقال له إدراك[2].

فالعلم عند المناطقة، مطلق الإدراك، بمعنى أنه شامل لجميع المدركات التصورية والتصديقية، فهو يشمل إدراك النسبة الخبرية على وجه الجزم، أو الظن، أو الشك، أو الوهم، أو الجهل المركب، مثل: محمد قادم. في حين أن العلم عند المتكلمين لا يشمل الظن، أو الشك، أو الوهم، أو غير ذلك مما ذكره المناطقة، فهو عندهم يعني اليقين فقط[3].

---

(1) علم المنطق، د. أحمد السيد علي، ص 93، ط: الدار الإسلامية 1998 م.

(2) كتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 28، ط: المطبعة العربية الحديثة. وقارن: تيسير القواعد المنطقية، د. محمد شمس الدين إبراهيم، ص 7، ط: القاهرة 1981م.

(3) المنطق والفكر الإنساني، د. عبد السلام عبده، ص 36 – 37، ط: القاهرة 1981 م.

أقسام العلم:

ينقسم العلم، أو التصور إلى **قسمين**: تصور ليس معه حكم، ويقال له: "التصور الساذج". وتصور معه حكم، و يسمى "بالتصديق". **فالتصور هو**: "حصول صورة الشيء في الذهن من غير حكم عليه بنفي أو إثبات" فحصول صورة الإنسان في ذهنك من غير حكم عليها بنفي أو إثبات يقال له تصور.

وعلى هذا: فالتصور يشمل إدراك المفردات، كتصورك معنى إنسان أو حديد أو معدن من غير حكم عليه بشيء. كما يشمل إدراك المركبات الإضافية، مثل "حديقة علي" و"كتاب إبراهيم"، ويشمل كذلك المركبات الوصيفية، مثل "الحيوان الناطق" و"زيد الفاهم"، و"علي العاقل" ويشمل أيضا المركبات التامة المشكوك فيها أو المتوهمة، مثل "محمد سافر" من غير تيقن لهذه النسبة، فهذه الأمثلة كلها تندرج تحت التصور، وهي عارية عن الحكم والحكم هو: إسناد أمر لآخر، إيجابا أو سلبا[1].

وأما التصديق، فهو حصول صورة الشيء في الذهن، مع الحكم عليها بالنفي أو الإثبات، مثل "الإنسان كاتب" و"الورد جميل"، و"النيل منبع لخيرات مصر"، فكل مثال من هذه الأمثلة هو جملة تصديقية مؤلفة من أمور أربعة:

1- الموضوع: وهو المحكوم عليه.
2- المحمول: وهو المحكوم به.
3- النسبة الحكمية: وهي الارتباط الحاصل بين الموضوع والمحمول.
4- الحكم: وهو إيقاع النسبة أو انتزاعها، أو اعتقاد ثبوت نسبة المحمول للموضوع أو سلبها عنه.

فإذا قلت "الإنسان كاتب": "فالإنسان" موضوع، وهو المحكوم عليه، و"كاتب" محمول، وهو المحكوم به، وهذان الأمران لفظيان – أي يعبر عنهما بألفاظ – وفي هذه الجملة أمران آخران ليسا بلفظين، هما النسبة الحكمية، و الحكم. وقد يذكرون لفظا يشير إلى النسبة الحكمية، يسمى "رابطة" كـ "هو وكان"، ولكن قد تخلو القضية عن ذكره، وتسمى القضية ثنائية عند حذفه، وثلاثية عند ذكره مثال القضية المشتملة على الرابطة "العالم هو حادث"، ومثال الأخرى "العالم حادث". والأمر الرابع في الجملة التصديقية هو "الحكم"، وهو الحكم بمفهوم المحمول على كل فرد من أفراد الموضوع[2].

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 7.

(2) توضيح المفاهيم في المنطق القديم، د. رشدي عزيز، ص 25، و علم المنطق، ص 96.

1- إذا لا بد في التصديق من هذه الأمور الأربعة، - الموضوع والمحمول والنسبة والحكم - ولذا قال الإمام الرازي، إن مجموع الأربعة يسمى تصديقاً، فهو مركب، وكل منها أجزاء له.
لكن هل هذه الأمور الأربعة تصورات، أم منها ما ليس بتصور، وهو الحكم؟
فهم المتقدمون من المناطقة من كلام الإمام الرازي، أن التصديق مؤلف من أربع تصورات، تصور المحكوم عليه، وتصور المحكوم به، وتصور النسبة الحكمية، وتصور هو الحكم، وفهم المتأخرون من كلامه أن الحكم ليس تصورا، وإنما هو فعل من أفعال النفس، على معنى أن العقل بعد تصور الأمور الثلاثة، يفعل فعلا هو إيقاع النسبة أو انتزاعها.

2- وقال الحكماء: أن التصديق بسيط، لأنه عبارة عن الحكم فقط. غير أنه مشروط تحققه بثلاثة شروط. تصور المحكوم عليه. وتصور المحكوم به، وتصور النسبة الحكمية، التي هي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه. أو نفيه عنه.

فإذا قلنا: المعدن يتمدد بالحرارة، فهذا تصديق، وهو الحكم بثبوت التمدد بالحرارة الذي هو المحكوم به، للمعدن الذي هو المحكوم عليه. والنسبة التي هي ثبوت التمدد للمعدن، وإدراكنا لهذا الثبوت هو الحكم، و هو التصديق، وما سبقه من الأمور الثلاثة هي شروط له. ومن المعلوم أن الشرط ما كان خارجا عن الماهية، وهذه الشروط خارجة عن ماهية التصديق عند الحكماء.

والفرق بين مذهب الإمام الرازي، ومذهب الحكماء، في التصديق، أن الحكم جزء من التصديق عند الإمام الرازي، وهو نفس التصديق عندهم. كما أن تصور المحكوم عليه وبه، و النسبة، شروط لا بد منها عند الحكماء، خارجة عن حقيقة التصديق في حين أنها أجزاء داخلة في حقيقة التصديق عند الإمام الرازي[1].

يتضح من هذا الخلاف بين الحكماء والرازي، أو بين المتقدمين والمتأخرين من المناطقة، أنه لا يترتب عليه أثر بالنسبة لوجود التصديق نفسه، فهذه التصورات الثلاثة، والحكم، كلها أجزاء التصديق، ولا يتحقق بدونها على مذهب الإمام الرازي، فوجودها إذن ضرورة لا تتحقق الماهية بدونها، و هذه التصوربات الثلاثة كذلك عند الحكماء، فهي وإن لم تكن أجزاء الماهية، إلا أنها شرط لوجودها، والشرط لا يتحقق المشروط بدونه، فوجوده إذن ضرورة لتحقق ماهية التصديق.

---

[1] تيسير القواعد المنطقية، شرح للرسالة الشمسية، د. محمد شمس الدين، ص 9 وقارن المنطق الحديث والقديم، عبد الوصيف، ص 35، ط: القاهرة.

وأثر هذا الخلاف واضح في أمر واحد، هو أن التصديق يكون بديهيا عند الحكماء متى كان الحكم وحده بديهيا، ولو كانت الشروط الثلاثة، المحكوم به، والمحكوم عليه، والنسبة الحكمية كلها نظرية، فما دام الحكم بديهي، فالتصديق بديهي لأن الحكم هو التصديق عندهم[1].

أقسام التصور والتصديق:

إذا نظرنا إلى الإدراكات التصورية، وجدنا بعضها يدرك إدراكا مباشرا دون أن يحتاج الإنسان في إدراكها إلى علة توضيحية، لأنها واضحة في ذاتها لا تحتاج إلى توضيح كإدراك معنى "الحركة والسكون" مثلا، كما نجد بعضها الآخر يحتاج إلى إعمال فكر ونظر للتوصل إليه، مثل إدراك معنى إنسان، فإنا لا نتوصل إليه إلا بعد تعريفه بأنه "حيوان ناطق" مثلا. وكذلك الإدراكات التصديقية، فإن بعضها بدرك دون احتياج إلى ما يوصل إليه، بل يدرك إدراكا مباشرا، كإدراك أن الابن أصغر من أبيه، ومنها ما لا يدرك إدراكا مباشرا، بل يحتاج في إدراكه إلى ما يوصل إليه مثل "العالم حادث"، فإننا إذا أردنا أن ندرك حدوث العالم، فإنه لا بد لنا في سبيل التوصل إليه من هذا الدليل العالم متغير، وكل متغير حادث،.. العالم حادث.

ومن هنا فقد نسم المناطقة، كلا من التصور والتصديق، بحسب الضرورة إلى قسمين: بديهي ونظري.

1- **التصور البديهي**: ويقال له الضروري، وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر واستدلال، وذلك كتصور "الحرارة والبرودة والحركة والسكون".

2- **التصور النظري**: هو ما يتوقف حصوله على نظر واستدلال، وذلك كتصور معنى "الإنسان، والعقل، والروح"، فهذه التصورات تصورات نظرية، لأنها تتوقف على كسب ونظر واستدلال، أي تتوقف على "تعريف" إذ النظر في التصورات إنما هو التعريف.

3- **التصديق البديهي**، ويقال له الضروري، وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر واستدلال، وذلك كالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان معا ولا يرتفعان معا، وكالتصديق بأن السماء فوقنا وأن الأرض تحتنا. فهذه الأمثلة وغيرها لا يحتاج العقل في إدراك ثبوتها إلى دليل، إذا النظر في التصديقات إنما هو الدليل.

---

(1) المنطق والفكر الإنساني، ص 43.

4- **التصديق النظري:** هو ما يتوقف حصوله على نظر واستدلال، وذلك كالتصديق بأن العالم حادث، وأن الله موجود، إلى غير ذلك من الجمل التصديقية، التي لا يدركها العقل إلا بعد التدليل عليها[1].

وبعد أن انتهينا من تقسيم التصور والتصديق إلى بديهي ونظري وتعريف كل قسم منهما، يجول بخاطرنا سؤال وهو: "لماذا انقسم التصور والتصديق إلى بديهي ونظري؟".

وللإجابة على هذا السؤال نقول: انقسام كل من التصور والتصديق إلى بديهي ونظري، أمر لا بد منه لاكتساب العلوم، ولمسيرة الحياة العلمية، كما أنه انقسام تطلبه طبيعتهما. فلو كان العلم أو التصور المنقسم إلى تصور وتصديق بدهيا كله لما جهل الإنسان شيئا من فنون هذه الحياة، بل ولاستووا جميعا فيه، وهذا معارض بواقع الحياة، بل هو ما يتعارض مع الحياة لتكون حياة.

ولو كانت كلها نظرية لما كان هناك طريق لإدراكها، ولعم الجهل المطلق جميع نواحيها، ولما استطاع الإنسان أن يحصل أدنى معرفة من معارفها، ولاستوى الإنسان والحيوان، وذلك لأن تحصيل المعارف الخافية يتأتى كما تعرف من ترتيب معارف بدهية، ومعلومة لدينا. فلو كانت جميع المدركات نظرية، عجزنا عن إدراكها جميعا، و هذا ما يتعارض مع واقع حياة تتسع فيها دائرة العلم يوما بعد يوم، وينكشف فيها المجهول لحظة بعد لحظة، فلا بد إذن، من أن يكون بعض التصورات و التصديقات بديهي والبعض الآخر نظري[2].

ثم إن النظري يمكن تحصيله من الضروري، إما مباشرة، أو بواسطة تحصيل نظريات بأخرى تنتهي إلى معلومات بديهية، ولا شك في أن طريق هذا التحصيل إنما هو "الفكر" وقد عرفه المناطقة بأنه: "ترتيب أمور معلومة لتأدي إلى مجهول".

وبيان هذا التعريف هو: أن كلمة "ترتيب"، كالجنس، ومعنى "الترتيب"، وضع الشيء في مرتبته. واصطلاحا: جعل الأشياء المتعددة على حالة يمكن بسببها أن يطلق عليها اسم الواحد. فمثلا: إذا أردنا أن نحصل حقيقة الإنسان و عرفناه بأنه "الحيوان الناطق"، فقد وضعنا "الحيوان"، وهو

---

(1) توضيح المفاهيم في المنطق القديم، ص27-28. وقارن: المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، د. عوض الله حجازي، ص12.

(2) المنطق والفكر الإنساني، ص 46. وكتابنا: دراسات في المنطق، ص 35.

الجزء الأعم أولا، وأخرنا لفظ "الناطق"، وهو الجزء المساوي، وجعلنا المجموع دالا على حقيقة واحدة هي "الإنسان".

فقد وضعنا أمرين على حالة مخصوصة، بحيث أمكننا أن نطلق عليهما اسما واحدا هو كلمة معرف الإنسان، أو ماهية الإنسان.

وإضافة "ترتيب" إلى "أمور معلومة"، فصل أول. والمراد بالجمع في كلمة "أمور"، ما زاد على الواحد، وكذلك كل جمع يذكر في التعريفات في هذا العلم، والمراد بـ"معلومة"، ما هو مصطلح عليه في علم المنطق، من أن العلم هو "تحصيل صورة الشيء في العقل" أي الأمور المدركة بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، خرج بذلك ترتيب أمور غير معلومة، فإن ذلك لا يسمى فكرا.

وعبارة "لتأدي إلى مجهول"، فصل ثان خرج به ما إذا لم يؤد الترتيب إلى مجهول، فإنه والحالة هذه لا يسمى فكرا وبيان ذلك بالمثال: أنه إذا فرض أن حقيقة إنسان مجهولة لديك، وأردت اكتسابها من أمور معلومة فإن ذلك يكون بطريق الفكر، يعني بترتيبها على حالة معينة تؤدي إلى تحصيل "حقيقة الإنسان المجهولة لك، - هذا مثال لتحصيل مجهول تصوري - وكما إذا جهلت أن الحديد يتمدد بالحرارة" فيمكنك تحصيل هذا المجهول بترتيب قضيتين، يجعل موضوع الدعوى موضوعا للأولى، و محمولا للثانية، ثم يؤتى بحد آخر، "معلوم حمله على موضوع الدعوى، كلفظ "معدن"، وتكون به قضية أولى هي "الحديد معدن"، ثم يكرر هذا المحمول، وهو "معدن" في قضية أخرى يكون فيها موضوعا لمحمول الدعوى، هكذا: "وكل معدن يتمدد بالحرارة"، فيكون قياس مركب من مقدمتين هما: "الحديد معدن"، و"كل معدن يتمدد بالحرارة" يؤدي هذا القياس - على هذا الترتيب - إلى العلم بالدعوى المجهولة، وهي: "الحديد يتمدد بالحرارة"، فقد رتبنا في الحالين أمورا معلومة، أدت بنا إلى تحصيل أمور كانت مجهولة قبل هذا الترتيب[1].

وبما أن الفكر قد يصيب وقد يخطئ، والخطأ إما أن يرجع إلى شكل الترتيب وهيئته، أو فساد المادة التي يتكون منها الفكر، من أجل هذا مست الحاجة إلى قانون نعرف عن طريقه الفرق بين الفاسد من الأفكار وبين الصحيح منها، وهذا القانون هو المنطق.

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 14 - 15.

أ- تعريف المنطق:

أصل الكلمة هو "نطق"، ومادة هذه الكلمة تدل على الكلام، فيقال فلان نطق بمعنى تكلم، كما يقال فلان منطيق، بمعنى أنه يجيد صناعة الكلام. فهي لم تستعمل في اللغة العربية إلا للدلالة على معنى الكلام الذي هو ضد الصمت. ولما لم يكن ذلك شاملا للمنطق بمعنى "الآلة" التي تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في التفكير، فقد حاول المناطقة التوسع في معنى الكلمة لتشمل النطق مطلقا على هذا العلم.

- فأطلقوها على: النطق الظاهري، وهو ما به التكلم الذي هو مأخوذ من النطق، بمعنى الكلام. والنطق الباطني: وهو ما به إدراك المعقولات والبرهنة والاستدلال. فشملت بذلك المنطق "العلم" ذا الأصول والمسائل والمباحث والقضايا المعروفة.

- وتقابل كلمة "منطق" في اللغة العربية، كلمة "لوجوس" في اللغة اليونانية، وكلمة "لوجوس" تدل من أول أمرها على هذين المعنيين السابقين، المنطق الظاهري والباطني، ومن هنا فإن العلاقة وثيقة في لغة اليونان بين الكلمة وبين إطلاقها على علم المنطق، ذلك لأن مفهوم الكلمة عندهم، كان للدلالة على الكلام، وعلى معنى التعقل والتفكير والبرهة، الذي هو المعنى المفهوم من كلمة منطق مطلقة على هذا العلم[1].

والمنطق في الفلسفة الإغريقية يسمى بـ "الأورجانون"، ومعناه الآلة والأداة وربما كان سبب هذه التسمية أن المباحث التي أفردها "أرسطو" لمسائل المنطق وضعها كاملة تحت هذا العنوان: "الأورجانون" فاشتهر المنطق في الفلسفة الإغريقية بهذا الاسم[2].

وسمي هذا العلم بالمنطق، لأن المنطق يطلق على الإدراكات الكلية، وعلى القوة العاقلة التي هي محل صور تلك الإدراكات، وعلى اللفظ الذي يبرز ذلك، وهذا العلم به تصيب الإدراكات الكلية، وتتقوى القوة العاقلة وتكمل، وبه تكون القدرة على إبراز تلك العلوم بالنسبة للعقل[3]. إذ هو قانون نعرف عن طريقه الفرق بين الفاسد من الأفكار وبين الصحيح منها، ومتى تم لنا هذا، سلمت نتائجنا من الأخطاء، إذ أننا والحالة هذه، نستطيع أن نتبين مواضع الخطأ في أفكارنا وأفكار الغير، كما نستطيع أن نتبين أفكار الآخرين التي أدت بهم إلى نتائج غير سليمة.

---

(1) المنطق والفكر الإنساني، ص 8 – 9. وقارن: المنطق الميسر، د. عبد المنعم شعبان، ص 9، ط: قاصد خير القاهرة.

(2) نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، ص 7.

(3) توضيح المفاهيم، ص 29، وتيسير القواعد المنطقية، ص 15.

ولما ترجمت مسائله إلى اللغة العربية وضع له تعريفات كثيرة، لا نريد أن نتوقف طويلا عندها لأن هذه التعريفات تختلف فيما بينها و تتباعد كثيرا، وما ذلك إلا لأنها تعكس وجهة نظر الشخص المعرف و انتمائه الفلسفي، أكثر مما تعطي صورة واضحة للمعرف نفسه.

وأبسط تعريف للمنطق هو أنه: "فن التفكير الصحيح". وهذا هو تعريف أرسطو نفسه، الذي يسميه "أداة العلم"، ويرى أن موضوعه الحقيقي هو العلم نفسه أو صورة العلم، والعلم هنا إنما يعني المعرفة بالمعنى الواسع، أو هو الفلسفة، أو الفكر الفلسفي الذي كان يرادف مجموعة المعارف البشرية، كما كانت كلمة العلم تدل على المعرفة على إطلاقها[1]. وهذا هو التعريف الذي ظل معناه يتردد لدى شراح أرسطو من فلاسفة العصر الوسيط في العالم الإسلامي والعالم المسيحي على السواء.

فابن سينا يعرفه بقوله: "المراد من المنطق أن يكون لدى الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها من أن يضل في فكره"[2]. و يعرفه في موضع آخر بقوله: "المنطق هو الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهانا، ومعنى ذلك أننا إذا وصلنا إلى التعريف التام بواسطة الحد، وصلنا إلى أولى درجات العلم، وإذا وصلنا إلى القياس البرهاني، وصلنا إلى غاية العلم نفسه"[3].

والمراد "بالفكر" في تعريف ابن سينا في الإشارات: الأمور الحاضرة في ذهن الشخص، تصورا كان هذا الحضور أو تصديقا، وسواء كان هذا التصديق علميا يقينيا، أو ظنيا أو وضعا وتسليما، فينتقل المرء من هذه الأمور الحاضرة في ذهنه إلى أمور أخرى غير حاضرة فيه. يقول ابن سينا: "فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات، من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة"[4].

كذلك عرف "التهانوي" المنطق بأنه: "علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها، بحيث لا يعرض الغلط في الفكر"[5] فالمنطق كما يفهم من هذا التعريف،

---

(1) مدخل إلى الفلسفة، د. إمام عبد الفتاح إمام، ص 68، ط 3: دار الثقافة للطباعة، القاهرة 1975 م، وقارن المنطق الصوري، د. علي سامي النشار، ص 4 – 5، ط: دار المعارف 1996 م.

(2) الإشارات والتنبيهات الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق د. سليمان دنيا، ص 1/ 117 ط2: دار المعارف.

(3) المنطق الصوري، د. النشار، ص 5.

(4) الإشارات، ص 1/ 127.

(5) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ص 33، ط: القاهرة.

علم يبحث في القوانين التي تضمن صحة الانتقال من المقدمات المعلومة إلى النتائج المجهولة، كما يضع الشروط التي تحكم هذا الانتقال.

ويعرف "الفارابي" المنطق بأنه: "صناعة تعطى بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات"[1].

وواضح من هذا التعريف أن المنطق فن أو صناعة، يجب اتقانها حتى لا يقع الخطأ في المعقولات، فهو بمثابة مدخل للعلوم العقلية لا غنى عنه.

ويعرفه "الساوي" بأنه: "قانون صناعي عاصم للذهن عن الزلل، مميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد"[2]. ويعرفه الغزالي بأنه: "القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس من غيره، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا، وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها، وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان، والربح عن الخسران"[3].

ولو ذهبنا نستقصي كل ما ورد من تعريفات للمنطق لدى فلاسفة الإسلام لوجدناها تتفق في مجموعها – تقريبا – في انزال المنطق منزلة تعلو على سائر العلوم، إذ عندهم معيار العلوم أو ميزانها – على حد تعبير حجة الإسلام الغزالي – أو مدخل لها، كما أنه العاصم للذهن عن الخطأ في الفكر، كما أن هذه التعريفات وإن اختلفت ألفاظها فإن مدلولها واحد، وهدفها أيضا واحد، وهو الحرص على أن يتضمن تعريف المنطق بيان فائدته وغايته التي هي صون الذهن عن أخطاء الفكر[4].

أما في العالم المسيحي فإن أوضح تعريف للمنطق هو تعريف القديس "توما الأكويني" وهو: "أنه الفن الذي يقودنا بنظام وبغير خطأ في عمليات العقل الاستدلالية"[5].

أما المحدثون فعرفوه بعبارات كثيرة تختلف فيما بينها حسب نظرة صاحبها إلى نقطة معينة أو إلى مسألة خاصة من مسائل المنطق، فهو عند بعضهم: "الفن الذي يقود الفكر في معرفة الأشياء سواء حين يتعلمها أو يعلمها لغيره" ويعرفه آخر بأنه: "العلم الذي يبحث على وجه الخصوص في

---

(1) إحصاء العلوم، أبو نصر الفارابي، تحقيق د. عثمان أمين، ص 53، ط: دار الفكر العربي القاهرة 1948م.

(2) البصائر النصيرية في علم المنطق، عمر بن سهلان الساوي، ص 5 ، ط: صبيح القاهرة 1316هـ.

(3) مقاصد الفلاسفة، الإمام الغزالي، 1/ 6، ط2: المطبعة المحمودية بالأزهر 1936م – 1355هـ.

(4) كتابنا: المنهاج القويم في منطق العلم الحديث ومناهج البحث، ص 17 ط: المطبعة العربية الحديثة 2001م.

(5) المنطق الوضعي، د/ زكي نجيب محمود. 1/ 10 ط: القاهرة، الانجلو المصرية.

تحديد الشروط التي تبرر لنا الانتقال من أحكام فرضت صحتها إلى أحكام تلزم عنها ويقول عنه آخر: أنه علم يدرس أشكال التفكير، أي العلاقات التي تعبر عنها اللغة، بصرف النظر عن الموضوعات التي تنصب عليها عمليات التفكير[1] وعرفه "كنت" بأنه: "علم القوانين الضرورية للذهن والعقل بوجه عام"[2].

ولا شك أن تعريف القدماء له – أعني أرسطو ومن سار على نهجه من فلاسفة الإسلام – بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، تعريف أشمل وأكثر دلالة على غاية المنطق وبيان فائدته مما جرى عليه المحدثون الذين نقلوا معاني القدماء وأرادوا أن يصوغوها في عبارات مستحدثة من عندهم، ففاتهم كثير مما جمعه تعريف القدماء في عبارة رصينة وموجزة ودقيقة[3].

ولقد ركز كثير من المحدثين في تعريفهم للمنطق على أنه يهتم ببيان العلاقات بين الألفاظ فقط، وهذا وإن كان هدفا من أهداف دراسة المنطق، إلا إنه ليس الهدف الوحيد ولا الغاية المطلوبة لذاتها، ومن خصائص التعريف الجيد أن يبين ماهية الشيء المعرف في أوجز عبارة جامعة لخصائصه[4].

ومن خلال هذه التعريفات لعلم المنطق، تتضح الوظيفة المنوطة به، وهي: وضع قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم، لأن مراعاتها تعصم العقل من الوقوع في الذلل، وهو يبحث في التفكير من ناحية صوابه وخطئه، أو صحته وفساده، ويعنيه من التفكير صورته دون مادته، ومن هنا كانت قوانينه عامة مطلقة لا تتصل بموضوع معين من موضوعات المعرفة، بل تتناول شكل الأحكام وصورة التفكير بوجه عام، وغايتها تناسق الفكر مع نفسه، وليس مطابقة النتائج للواقع[5].

---

(1) السابق، ص 10 – 11، وأيضا: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص 7. وأيضا: المنطق الصوري، ص 5 – 12 بتصرف.

(2) المنطق والفكر الإنساني، ص 27.

(3) كتابنا: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 34 ط: المطبعة العربية الحديثة 2000م. وأيضا: كتابنا: المنهاج القويم، ص 18

(4) نظرية المنطق، ص 18.

(5) كتابنا: المنهاج القويم في منطق العلم الحديث، ص 19، المنطق الأرسطي ص 35.

ب- موضوعه:

موضوع علم المنطق هو التصور والتصديق من حيث إن كلا منهما موصل إلى مجهول تصوري أو تصديقي، فالذي يوصل إلى المجهول التصوري هو المعرف، والذي يوصل إلى التصديق إنما هو الحجة – بأنواعها القياس والاستقراء والتمثيل - والذي يتوقف عليه الإيصال في باب التصورات هو الكليات الخمس، والذي يتوقف عليه الإيصال إلى المجهول التصديقي هو القضية[1].

ولهذا درج المناطقة في دراستهم لموضوع المنطق على تقسيمه إلى ثلاث أقسام هي:

1- التصور: ويعنون به حقيقة الشيء من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، ويتناول دراسة الألفاظ ودلالاتها أي ماهيتها وتعريفها.

2- التصديق: وهو تطابق الفكر مع الواقع، والحكم على صدقه أو كذبه، ويتناول دراسة القضايا المنطقية وأنواعها.

3- الاستدلال: وهو انتقال عقلي من قضايا فرضت صحتها إلى أخرى تلزم عنها، أي استنتاج مجهول يتناول دراسة البراهين بأنواعها[2]. وبهذا نستطيع إيجاز موضوع علم المنطق في هذه العبارة: "هو المعلومات التصورية والتصديقية، من حيث أنها توصل إلى مجهول تصوري أو تصديقي"[3].

ج- فائدته وثمرته، ووجه الحاجة إليه:

من المعروف أن التفكير هو الوظيفة الطبيعية للإنسان، بل هو الفصل المميز للنوع الإنساني عن سائر الأنواع الأخرى. والمنطق علم التفكير، وهو بهذا علم إنساني يلتقي مع كثير من العلوم الإنسانية، التي تتخذ الإنسان محورها وموضوعها. "والمنطق له جانبان: فهو من ناحية: العلم الذي يبحث في صحيح الفكر وفاسده، ويضع القوانين التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، وهذه القوانين عامة للمعرفة أيا كانت، والمقصود منها أن تنظم تفكير الإنسان، وهذا هو الجانب النظري لعلم المنطق. ومن ناحية أخرى تستخدم هذه القوانين في وضع مناهج البحث في العلوم المختلفة وكشف حقائقها. ويهتم المنطق بتتبع البحث العلمي لتبين مقدار التزام العلماء للمنهج في بحوثهم،

---

(1) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض د. محمد حسن المهدي ص 35.

(2) المنطق، أ/ محمد سامي محفوظ ص 13 ط: وزارة التربية والتعليم.

(3) تيسير القواعد المنطقية، أستاذنا المرحوم د. محمد شمس الدين إبراهيم، ص 17، ط: القاهرة 1981م.

وفي نفس الوقت يطور المنهج، بحيث يساعد على تطوير العلم، وهذا هو الجانب التطبيقي لعلم المنطق[1].

وفائدة المنطق وثمرته يمكن حصرها في عدة نقاط أهمها:

1- المنطق ينمي في دارسه القدرة على الحكم والبرهان والنقد، حينما يتيسر لنا الوقوف على معرفة صحيح الفكر وفاسده، وكشف المغالطة الساذجة أو المغرضة، فنتمسك بالحق دون تعنت أو تزمت، ونرفض الباطل وننبذه دون غرور أو تكبر، وبذلك نتخلص من الأباطيل والخرافات والفاسد من موروث العقائد.

2- وإذا عرف الإنسان الحق فاتبعه و تمسك به، وعرف الباطل فاجتنبه ونبذه، فإنه يسلك إلى الخير طريقه، ويغلق على الشر طرقه، لأن الحق قرين الخير، والباطل أساس الشر، وسعادة الإنسان مقرونة باتباع الحق وسلوك طريق الخير، وشقاؤه رهن باتباع الباطل وسلوك طريق الشر، والمنطق - كذلك - خير عون للإنسان في حياته، لأنه يساعده في وضع الخطط السليمة للوصول إلى حلول المشكلات الصعبة التي قد تعترض حياته وحياة الأخرين[2].

3- تستخدم قواعد المنطق في وضع الخطط التي توصل الباحثين إلى حلول المشكلات الصعبة، ويكون ذلك باتباع التسلسل والتاسق والتنظيم في التفكير.

4- يعرف الإنسان طريق المغالطات التي يستعملها المضللون في مجادلاتهم للحق وصولا إلى الباطل الذي هدفوا الوصول إليه، فيرى بقواعده زورهم وزيفهم.

5- يضاف إلى هذا أن المنطق في العصر الحديث خاض في جميع العلوم الطبيعية والاجتماعية، بسبب أنه العلم الذي يحدد المناهج الخاصة بالعلوم، وهو الذي يميز مواضيع بعض العلوم عن البعض الآخر[3].

6- إن المنطق يجعل القارئ على دراية بالفرق بين الميل إلى شيء تحت تأثير الوسائل السيكولوجية المتعددة، مثل الجاذبية العاطفية، أو ضغوط الأغلبية، وبين الاقتناع العقلي

---

(1) كتابنا: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 35.

(2) تيسير القواعد، ص 17 والتفكير العلمي ومناهجه، ص 45 - 46.

(3) المنطق والفكر الإنساني، ص 31. وقارن: المنطق الميسر، ص 13.

بالدليل والتفكير المنطقيين. وهذا ما يجعله على حذر من الدعايات، كما يساعده على التقييم السليم.

7- يساعد المنطق الدارس على تطوير اتجاهه النقدي تجاه الدعاوي والافتراضات المسبقة، التي تشكل خلفية حججه أو حجج الكثيرين من الناس في مجالات مثل السياسة والاقتصاد، والعلاقات بين الأجناس، وغير ذلك من العلوم الاجتماعية، حيث أن الوقائع هنا لم يتم التحقق منها بشكل كامل، وتتضمن غالبا عناصر من التقليد والتفضيل والتقييم.

8- إن المنطق يجعل الدارس له على ألفة بمفردات اللغة المنطقية الخاصة. ولو نظرنا إلى ألفاظ مثل "استدلال" و"منطقي" و"مغالطة" و"دليل" و"تناقض" و"يستلزم"، لوجدنا أنها تتخلل نتاجنا الفكري جميعا، ليس فقط في مجال الفلسفة والعلم، ويتم اكتساب المعنى الدقيق لهذه الاصطلاحات على أفضل وجه في إطار ارتباط هذا المعنى بدراسة العمليات التي تدل عليها هذه الألفاظ.

9- إن المنطق يجعل القارئ على وعي بغموض الألفاظ، وبالوظائف المتعددة للغة. وهذا من شأنه أن يشجعه على أن يكون أكثر دقة على استخدام الرموز اللغوية[1] ومن هنا كان على المنطقي أن يعنى باللغة من ناحية أنها تعبير عن الفكر، وأن هذا التعبير يجب أن يكومن دقيقا محكما، حتى لا يؤدي ذلك إلى لبس وخطأ في التفكير، مصدره عدم الدقة، أو الخلط في التعبير، فعليه إذن أن يحلل معاني الألفاظ اللغوية، والتراكيب، وأن ينتهي من هذا التحليل إلى وضع القواعد الواجبة الاتباع في التعبير، حتى يكون الفكر صحيحا في شكله وفي موضوعه، وهنا وجد المنطق أمامه علما من علوم اللغة يعنى بهذه الناحية، ألا وهو النحو.

ومهما يكن من أمر، فإن التقدم بلا تفكير منطقي، خرافة لا يليق بأمة عاقلة أن تؤمن به، فالمنطق كعلم يحقق للإنسان مستوى فكريا يجعله أهلا للقيادة والريادة، ودراسته تجلب للإنسان أسمى المنافع. وفي ذلك يقول ابن سينا: "ونسبتها – أي صناعة المنطق – إلى الروية، نسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر، ولكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو

---

(1) المدخل إلى المنطق الصوري، د. محمد مهران رشوان، ص 47، ط: القاهرة 1998م.

والعروض، وليس شيء من الفطر الإنسانية بمستغن في استعماله الروية عن التقدم، بإعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من عند الله تعالى[1].

والذي يستفاد من كلام الشيخ الرئيس ابن سينا، وجه الحاجة إلى دراسة المنطق، وأن تعلمه أمر ضروري لا غنى لدراسة العلوم العقلية عنه، فهو "قانون" يعرفنا الفرق بين الأفكار الفاسدة والصحيحة، حتى نتجنب الأولى ونلتزم الثانية، فتسلم نتائجنا من الأخطاء، ونميز أفكار الآخرين التي أدت بهم إلى نتائج غير مسلمة، ونتبين موضع الخطأ في أفكارنا وأفكار الغير[2].

فتحصل مما سبق: "أن المنطق يحتاج إليه بدليل حاصله: أن المنطق عاصم للذهن عن الخطأ، وكل ما كان كذلك فهو محتاج إليه، إذن المنطق محتاج إليه"[3].

فثمرة المنطق وفائدته: تتمثل في تمكين الإنسان من التميز بين صحيح الفكر وفاسده، و هدايته إلى طريق الحق والخير، وتنمية ملكته النقدية، وقدرته على إصدار الأحكام أو فهمها، وهو الأمر الذي يبرز "الجدوى الاجتماعية" لهذا العلم على نحو ما عبر عنه أحد الباحثين بقوله: "فإن المنطق إذ يشحذ أدوات الفكر، ويجعلها أكثر كمالا، يزيد من عمق الروح النقدية بين الناس، وبالتالي يقلل من احتمال أن تضللهم الاستهلالات الزائفة التعي يتعرضون لها اليوم بلا انقطاع في أنحاء شتى من العالم"[4].

---

(1) النجاة، للشيخ الرئيس ابن سينا، ص 6، ط: القاهرة: وقارن: الوسيط في المنطق الصوري، د. محمد عبد الستار نصار، ص 15، ط: القاهرة.

(2) كتابنا: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 38 – 39.

(3) تيسير القواعد المنطقية، د. محمد شمس الدين إبراهيم، ص 17، ط: القاهرة 1981م.

(4) مقدمة للمنطق، ألفرد تارسكي، ترجمة د. عزمي إسلام، ص 31، ط: بيروت.

الفصل الثاني

أقسام المنطق

المنطق بالمعنى الدقيق ينقسم إلى قسمين رئيسين هما: المنطق الصوري، والمنطق المادي. وذلك أن كل علم من العلوم له ناحيتان: صورية ومادية، ولا تختلف العلوم بعضها عن بعض من هذه الناحية إلا في نسبة كل من هاتين الناحيتين إلى الأخرى. فبعضها أكثر صورية، والبعض الآخر أكثر مادية.

ونقصد بهذا أن لكل علم موضوعا يبحث فيه، وأنه لكي يصل إلى معرفة حقيقة هذا الموضوع لا بد من طائفة من العمليات العقلية تقوم بها النفس أو العقل والمنطق كأي علم، له موضوع يبحث فيه عن أحواله أو عوارضه الذاتية، وهذا الموضوع [هو التصورات والتصديقات من حيث إنها مؤدية إلى تحصيل علم لم يكن موجود][1].

إلا أن المنطق لا يعني عناية خاصة بالمضمون الواقعي لهذه التصورات بقدر عنايته بالعمليات العقلية التي تؤدي إلى تحصيل التصورات والتصديقات تحصيلا صحيحا، ولهذا فإن الجانب الصوري فيه أرجح من المادي، حتى إن المقصود بهذا الجانب المادي ليس هو ضمان صحة النتائج الجزئية في كل علم، وإنما يقصد به مراعاة الإشارة الموضوعية للتصورات والتصديقات. فبدلا من أن يقتصر الأمر على الشكوك العامة للعمليات الفكرية الخاصة بالاستنتاج الصوري، يعنى المرء بدراسة العمليات المؤدية إلى تحصيل العلم في فروعه المختلفة بطريقة عامة.

ومن هنا يبدو تغلب الجانب الصوري على الجانب المادي، ولذا كان المنطق، إلى جانب الرياضة البحتة، أشد العلوم صورية وتجريدا، حتى أصبح المثل الأعلى فيه كما يراه المنطق الحديث، أن يتجرد في بحثه عن كل مادة، بل وعن ألفاظ اللغة نفسها لكي يصير رمزيا كالرياضيات سواء بسواء.

---

(1) البصائر النصرية في علم المنطق عمر بن سهلان الساوي ص 6، ط: صبيح القاهرة 1316هـ وقارن: تيسير القواعد المنطقية، د. محمد شمس الدين إبراهيم، ص 17، وكتابنا: المنهاج القويم في منطق العلم الحديث ومناهج البحث، ص 20.

وهذه الصلة بين الناحيتين، الصورية والمادية، قد أثارت مشكلة نستطيع أن نحلها على الأساس التاريخي، فنلاحظ أولا أن نظرة واضع المنطق كانت نظرة مزدوجة جمعت بين الناحيتين، وإن كانت الناحية الصورية أغلب ظهورا. فإن "أرسطو" يرى، تبعا للفلسفة السقراطية والأفلاطونية، أن التصور أو الكلي إدراك مباشر للواقع ولطبيعة الأشياء الأزلية بواسطة العقل، والتصور الكامل هو المعبر عنه بالتعريف، ولذا كان على التعريف أن يعرفنا موضوع التصور تعريفا نهائيا كاملا [جامعا مانعا]، كما يقولون، أي معبرا تعبيرا دقيقا ثابتا عن الحقيقة الموضوعية للأشياء.

والوصول إلى هذا التعريف يكون بإدراك الروابط بين التصورات بعضها وبعض، وتعيينها من حيث العموم والخصوص، ومن حيث النسب التي توجد بينها، وهي نسب حقيقية، أي موضوعية موجودة في الأشياء نفسها وليست شكولا عامة موجودة في طبيعة العقل وحده، كما سيقول "كانت" بعد ذلك بزمان طويل[1].

والمنطق تبعا لهذا يبحث في التصورات وفي ارتباط التصورات على هيئة تصديقات من حيث إن ذلك مؤد إلى إدراك الواقع، ولما كانت التصورات تعبيرات كاملة عن الموضوع الخارجي، فإن استنتاج ما فيها يؤدي إلى إدراك الواقع. أعني من هذا أن الناحية الصورية والناحية المادية أو الموضوعية مختلطتان تمام الاختلاط، فكأن التصورات يمكن النظر فيها دون حاجة إلى الالتجاء إلى التجربة، أي أن المنطق يمكن أن يتم بطريقة قياسية صرفة.

وعلى هذا أقام أرسطو المنطق على أساس النظر في تسلسل التصورات في الذهن بطريقة محددة، أي على أساس بيان القواعد العامة التي يسير عليها العقل في ربطه بين التصورات بعضها وبعض في الذهن، بصرف النظر عما تشير إليه في واقع التجربة، ومن هنا أنتهي إلى أن غاية المنطق هي الحدود في التصورات، والقياس في التصديقات، وكان منطقة هذا صوري النزعة إلى حد كبير[2].

ولم يأت عصر النهضة حتى قامت الثورة على هذا المنطق الشكلي الصرف مرتبطا باسم أرسطو، وبدأت صيحات هذه الثورة أولا عند "بترركة" 1304 – 1374م – و"لورنتيوفلا 1415 – 1465م" ولكن بطر يقة بدائية، قصد منها التقريب بين المنطق وبين الخطابة بالمعنى الكلاسيكي

---

(1) المنطق الصوري الرياضي، د. عبد الرحمن بدوي، ص 6 – 7، ط 3: النهضة المصرية 1986م. والمنهاج القويم في منطق العلم الحديث ومناهج البحث، ص 21.

(2) السابق، ص 7 – 8 و أيضا: المنهاج القويم، ص 22.

الإنساني، وارتبطت هذه الحملة الجديدة بالإصلاح الديني، فقد أراد "لوثر" أن يحرر النفس من سلطان أرسطو، بالقدر الذي حاول به أن يخلصها من سلطان البابا.

وإنما بلغت هذه الثورة أوجها عند [ديكارت] و[بيكون] و[جاليلو] فإنهم يرون أن الفكر المجرد غير قادر على اكتشاف الحقائق، وإنما الفكر القائم العيني الذي يقوم على التجربة والاستقراء عند [بيكون وجاليلو]، و على العيانات الرياضية والتصورات الخاصة بالعدد والمقدار عند "ديكارت"، هو الذي يؤدي بنا إلى تحصيل العلم وكشف الحقائق، فلا مناص إذن من إقامة منطق جديد في مقابل المنطق القديم الأسطاطاليس، منطق يقتضي وجوده تغير النظرة إلى العلم،... يقوم على الملاحظة و التجربة، و على تحليل الموضوعات التي تقدمها لنا الطبيعة تحليلا يستخرج عناصرها أولا من أجل إمكان تركيبها من جديد، والفكرة الموجهة فيه هي التفسير الآلي للظواهر، والغاية التي يرمي إليها العلم، هي إقامة صناعة فنية تؤدي وظيفة الطبيعة على يد الإنسان[1].

ومن ناحية أخرى نهضت الرياضيات، وبدا لعلمائها أن طريقة البرهنة فيها هي الطريقة المثلى، وهي الطريقة التي يصل المرء بها إلى مبادئ عليا على أساسها نقيم حقيقة الأحكام ويقينها. والعلم تبعا لهذه النظرة مجموعة من القضايا تستخلص من التعريفات والبديهيات والمصادرات[2]. والبرهان عملية انتقال الذهن من أشياء سلم بصحتها إلى أخرى تستخلص منها بالضرورة، وهو ما يسمى بالاستدلال بالمعنى الدقيق، فنادى أصحاب الرياضيات وعلى رأسهم "ديكارت"، باتباع هذا المنهج بدلا من المنهج القياسي العقيم الذي سار عليه المدرسيون.

فكانت نتيجة هذا كله أن شعر العلماء والفلاسفة أن المنطق القديم في حاجة إلى تجديد و إصلاح، تجديد: من حيث إدخال مناهج جديدة في البحث عن الحقيقة. وإصلاح: من حيث تعديل نظريات التصورات و التصديقات والأقيسة، كما وضعها هذا المنطق التقليدي.

فالعلوم الطبيعية في اتجاهها القوي إلى إقامة الصناعة الفنية، وبالتالي إدراك الحقيقة الواقعية في قائميتها وعينيتها، وتحصيل علم واسع بالواقع، قد لجأت إلى التجربة والملاحظة في أوسع

---

(1) المصدر نفسه ص 9 – 10 وكتابنا: المنهاج القويم، ص 23.

(2) البديهية: قضية بينة بنفسها، وليس من المفيد البرهنة عليها. والمصادرة: قضية ليست بينة بنفسها، ولا يمكن البرهنة عليها، ولكننا نسلم بها، – نصادر عليها – لأننا نستطيع أن نستنتج منها دائما نتائج دون أن نصادف استحالة، فهي فرض يتحقق بنتائجه.

معانيهما، فالملاحظة يجب أن تكون في أشد الظروف ملاءمة وتنوعا ودقة، والتجربة يجب أن تكشف لنا عن ارتباط العناصر بعضها ببعض على أساس قوانين عامة بسيطة.

وكان "الاستقراء" هو المنهج الذي يمكن من تحصيل هذا النوع من العلم، ونقصد "بالاستقراء" هنا الاستقراء الذي وصفه [أرسطو] بالناقص، في مقابل ذلك الاستقراء الكامل الذي وصفه هو باليقينية بعكس الأول. وبدت حينئذ ضرورة إقامة نظرية الاستقراء بطريقة دقيقة مفصلة شاملة، بها تكمل نظرية القياس الارسطاطاليسي، وعلى ذلك انقسمت المعرفة إلى قسمين: معرفة برهانية، ومعرفة استقرائية، الأولي: تقوم على حقائق العقل، والثانية: على حقائق الواقع، فتكون من هذا كله منهجان: منهج استدلالي، يشبه منهج القياس، ولكنه أعم وأخصب منه، ومنهج استقرائي أو تجريبي يقوم على الملاحظة والتجربة.

وعلى هذا النحو أضيفت أجزاء جديدة إلى المنطق القديم، وميز بين الاثنين، على أساس أن المنطق القديم منطق صوري، أو شكلي، من حيث إنه لا يشتغل بالمضمون أو المادة، وإنما يعنى بصورة الفكر فحسب، بينما المنطق الحديث يعنى خصوصا بمضمون الفكر أو مادته[1].

وهكذا ينقسم المنطق إلى قسمين رئيسيين: المنطق الصوري، و المنطق المادي، أو علم المناهج.

وهذا يدعونا إلى إعطاء نبذة عن المنطق الحديث: لقد بدأ منطق "أرسطو"، وكان في نظر السابقين أكمل العلوم وأدقها، كما كان الأساس الضروري في تحصيل العلوم الأخرى، غير أن كثيرا من العلوم تقدمت تقدما كبيرا، مما يدل دلالة واضحة على أن هذا المنطق أصبح تاريخيا، أو يدل في الأقل على أنه ليس كافيا في توجيه العلوم الحديثة، كالطبيعة والرياضة وغيرهما.

ويقوم منطق "أرسطو" على موافقة الفكر لنفسه، أي مبدأ "عدم التناقض"، فالمنطقي إذ يطبق مبادئ العقل ومجموعة القوانين والقواعد على الجزئيات المراد البرهنة عليها، يراعي دائما القانون الأعلى الذي هو "عدم التناقض" اتساق الفكر مع نفسه.

فموضوع هذا المنطق هو نفس هذه القوانين والقواعد، ينظم بها أفعاله لتكون صحيحة وسليمة. وقد كان في نظر أرسطو آلة للكشف عن الحقيقة، أو فنا للتفكير السليم، أو علما إملائيا

---

(1) نفس المرجع، ص 10 -11 بتصرف. والمنهاج القويم، ص 24 – 25.

مثاليا، يملي على العلوم المسالك المثلى التي يجب أن تتبع في النظر والاستدلال، كان إملاء لما يجب أن يكون، لا وصفا للواقع.

وقد اعتز به في معناه هذا، التفكير الديني والفلسفي عند رجال المسيحية والإسلام، إلى أن استقل كعلم عقلي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ثم بقي عماد فلسفة كثير من المتأخرين أمثال "كانط" و"ليبنتز" وغيرهما[1].

وقد ظهرت موجات قوية من النقد العنيف لهذا المنطق، بدأت مع النهضة العلمية ومندفعة بروح هذه النهضة تحاول أن تقصف بها المنطق، لتصنع مكانه منطقا آخر يتفق وطبيعة العلوم الناشئة، ويتسق مع منهاجها، هذا المنطق هو "المنطق الحديث".

وقد كان من الطبيعي أن يأتي "المنطق الحديث" متأخرا في نشأته، وذلك لأن العلوم الطبيعية لم تخط خطوات واسعة إلا بعد عهد النهضة، وما كان "لبيكون" أن يصل إلى نظريته الجديدة في المنطق ما لم تكن العلوم قد تقدمت تقدما كبيرا، وتشعبت تشعبا كافيا في عصره، ولا شك أن الكشوف العلمية العظيمة التي وصل إليها علماء عصره كانت مصدر وحي له، كما كانت العلوم الرياضية مصدرا استقى منه "أرسطو" فكرة المنطق القديم[2].

وقد كان "بيكون" أول من وضع أسس المنطق الحديث، - وإن كان مسبوقا بمفكري الإسلام في ذلك - منطق الاستقراء، وذلك لأنه كان أول من أرشد إلى أهمية كل من الملاحظة والتجربة في كسب المعارف، وفي التمهيد لنوع جديد من التفكير الذي ينتقل فيه المرء من بعض الحالات الخاصة إلى القول بوجود قانون عام، ينطبق على جميع الحالات الأخرى، الشبيهة بالحالات التي سبق أن قام المرء بملاحظتها، أو إجراء التجارب عليها، وهذا التفكير الخاص هو الاستقراء العلمي، وهو شيء آخر غير ذلك الاستقراء الذي اهتدى إليه "أرسطو"، وهو المسمى بالاستقراء التام[3].

وقد امتاز المنطق الحديث عن المنطق القديم بعدة خصائص منها:

1- **إنه منطق خاص:** لأنه لا يدرس القواعد الشكلية العامة كما كان يزعم أنصار المنطق القديم، لكنه يدرس الطرق الخاصة التي تتبع بالفعل في كل علم من العلوم. ومن البديهي أن مناهج

---

(1) كتابنا: المنهاج القويم في منطق العلم الحديث ومناهج البحث، ص 26.

(2) المنهاج القويم في منطق العلم الحديث ومناهج البحث، ص 26.

(3) السابق، ص 61.

العلوم تختلف باختلاف الظواهر التي تعالجها. فهذا العلم يقوم على أن لكل علم منهجه وطريقته التي تمارس بها مسائله.

2- **إنه منطق نسبي**: إذ لا يدعي لنفسه القدرة على الوصول إلى الحقائق المطلقة، كما كان يفعل المنطق الأرسطي، ومعنى النسبية هنا: أن المنطق الحديث لا يرى أن القواعد التي يهتدي إلى الكشف عنها ثابتة دائما تصلح في كل أنواع البحوث، وفي مختلف محافل تطورها، بل يعترف بأن هذه القواعد رهن بالحال التي يصل إليها كل علم في وقت ما، وليس أدل على ذلك من نشأة هذا المنطق نفسه، فقد استغرقت أكثر من ثلاثة قرون. ولا يعيب هذا المنطق أنه نسبي، فإن نسبية العلوم دليل على حيويتها وتقدمها[1].

3- **إنه منطق منهجي**: بمعنى أنه قد قطع صلته بالفلسفة العامة، لكي يصبح علما قائما بذاته، بحيث يعتمد على الأسس الواقعية التي يجدها في كل من العلوم التجريبية والقياسية.

4- هذا المنطق لم يعد مثاليا ولا إملائيا، يبحث عما يجب أن يكون عليه التفكير، ولكنه يرجع لأوضاع العلوم، ويبحث حالة التفكير الراهنة فيها.

5- لم يعد المنطق الحديث معيارا للعلوم ذاتها، ولكنه معيار لمناهجها وميزان للأساليب التي تبحث فيها.

ودراسة المنهج وتحديدها من الأهمية بمكان كبير، لأن المنهج ليس إلا المسلك الذي يتخذه العالم تجاه طائفة معينة من الظواهر، هذا إلى أن المنهج هو الذي يحدد اختيار الباحث للظواهر التي يريد دراستها. وحقيقة يمتاز العالم عن الجاهل بأنه يختار نوعا معينا من الظواهر، ويستخدم في دراستها منهجا خاصا، وكلما كان المنهج أقل دقة كان العلم أقل نموا، وسواء أقلت أم زادت دقته، فإنه هو الذي يحدد طبيعة العلم[2].

ووظيفة المنطق الحديث وتحديد المناهج، وتوضيح وسائل البحث المنتج في مختلف العلوم، هو بناء على خصائصه السابقة، ليس مستقلا عنها، فهو يدين لجميع العلوم، النفسية والاجتماعية، والمادية والتاريخية، ويرجع لها في كشف وسائلها البدائية، وأساليبها التلقائية، مستطلعا منها المبادئ التي ارتكزت عليها، والمشاكل التي اعترضتها، ثم يعود لها بالنظر والنقد ليؤلف منها مناهج منظمة

---

(1) المنطق الميسر، ص 142.

(2) كتابنا: المنهاج القويم، ص 63 – 64.

تنتهي بها من السلوك التلقائي التجريبي إلى السلوك العلمي في وقت واحد، ومن هنا كان الدور الذي يقوم به نحوها جوهريا لها[1].

وهكذا قدر للمنطق أن يغير رسالته، وأن يقنع بسؤال العلوم الأخرى عن مختلف الطرق التي مكنتها من الوصول إلى كثير من الحقائق التي أمكن استخدامها علميا مجديا. وهذا السبب الذي يوجب على الباحث في المنطق الحديث أن يدرس الأساليب والطرق التي اتبعها المفكرون في العلوم الأخرى. ولكن يجب على المرء ألا يفهم من ذلك أن مهمة المنطق تنحصر في وصف هذه الطرق، بل إنها لتمتد أيضا إلى نقدها وتمحيصها، والبحث عن المبادئ التي قامت على أساسها وعن الصعاب والمشاكل التي قد تثيرها هذه الطرق[2].

---

(1) المنطق الحديث، د. إبراهيم، ص 13.

(2) المنهاج القويم في منطق العلم الحديث، ص 63.

الفصل الثالث

المنطق اليوناني نشأته و تطوره

دأب كثير من الباحثين في المنطق وقضاياه أن ينسبوا كل مسألة من مسائله إلى أرسطو[1] باعتباره الأب الحقيقي للأشكال الأربعة المنطقية المعروفة في القياس، فيقولون منطق أرسطو أو المنطق الأرسطي، أو يقولون قياس أرسطو والقياس الأرسطي، ومعنى ذلك أن أرسطو كان أول مؤسس لعلم المنطق، إذ أنه وضع أسس هذا العلم بذكاء وبصورة كاملة في القرن الرابع ق.م، حتى تخيل الكثيرون ممن جاءوا بعده أن علم المنطق قد أصبح تاما كعلم[2]. بل يذهب الفيلسوف كنت إلى أن علم المنطق قد ولد كاملا ومنتهيا منذ أرسطو[3].

ولا شك أن هذه النسبة لها نصيب كبير من الصحة إذا نظرنا إلى المنطق ومسائله باعتباره قوالب شكلية لكل عملية فكرية، أو باعتباره نمطا صوريا من التفكير العقلي يتركب من مقدمات ونتائج صورية أقول قد يكون لهذه النسبة نصيب كبير من الصحة، إذ لا شك أن أرسطو هو واضع هذه الصيغ وصاحبها وإليه يرجع فضل السبق في استنباط هذه الأشكال القياسية بقوالبها المعروفة.

لكن إذا كانت نسبة المنطق إلى أرسطو يعني بها أنه صاحب الكشف عن منهج التفكير العقلي السليم في تاريخ الفكر الإنساني، فإن هذه المقولة ليس لها نصيب من الصحة على إطلاقها[4].

---

(1) هو أرسطو طاليس بن نيقوماخوس، أشهر فلاسفة اليونان، عاش بين عامي 384 – 322 ق.م، ولد في مدينة يونانية اسمها اسطاغيراً، وهي مستعمرة يونانية، من أسرة توارثت الطب كابراً عن كابر. ساد تفكيره طوال العصور الوسطى المسيحية والإسلامية، أضاف الكثير إلى المنطق وصاغه كما ندرسه الآن، وقد لقب بالمعلم الأول، وله عدة كتب في الفلسفة الأولى – الإلهيات – والطبيعيات وعلوم الحياة والنفس والأخلاق والسياسة والشعر والخطابة. راجع: دراسات في الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروقلوس، د. محمد المهدي، ص 322 وما بعدها، ط: الصفا والمروة أسيوط 1997م.

(2) مقدمة في المنطق الرمزي، تأليف بيسون وأوكونر، ترجمة د. عبد الفتاح الديدي، ص 25 ط: دار المعارف 1971م.

(3) مدخل إلى علم المنطق، د. مهدي فضل الله، ص 11، ط: بيروت 1979م.

(4) كتابنا: المنطق الأرسطي بين القول والرفض، ص 10.

ذلك أن أرسطو لا يعدو أن يكون حلقة في سلسلة من التاريخ الفكري للإنسانية، حقا أنه علامة بارزة، شأنه في ذلك شأن كل عظيم في مجال تخصصه، لكن ذلك لا يعني أبدا أنه بدأ دراساته المنطقية من فراغ، ولا يعني كذلك أن المنطق الذي عرف به واقترن باسمه هو المنهج الفكري الصحيح لكل عملية عقلية[1] فالواقع أن جهود "أرسطو" في المنطق إنما بدأت من حيث انتهت جهود سابقيه[2].

لا شك أن أرسطو كان أول من وضع علم المنطق بالصورة التي عرف بها في الفكر البشري فيما بعد، صحيح أننا يمكن أن نجد شذرات متفرقات عن أسس المنطق وأصوله عند الفلاسفة قبل أرسطو، أعني يمكن أن نتلمس جذورا للمنطق الأرسطي قبل أرسطو نفسه، متمثلة في الفلاسفة الطبيعيين أمثال "برمنيدس" و"زينون" و"الأيليين" وكذلك "الفيثاغوريين، و"هراقليطس"، ثم سقراط و"أفلاطون"[3]، مع مراعاة ذلك الدور الذي لعبه "السوفسطائيون"[4] في توجيه فيلسوف الإنسانية "سقراط" إلى وضع فلسفة "التصور" كنتيجة لبحثه الدائب في حواره معهم، عن جوهر الأشياء، أو ماهيتها، وفلسفة التصور تمثل نقطة البدء في القياس[5].

لا شك أن المدرسة "الإيلية" هي أول من نبهت الأذهان إلى "قانون الهوية"[6]، و ألمحت إلى التناقض، فها هو "بارمنيدس" يقول: "هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما: الأول أن

---

(1) نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام و اليونان، د. محمد السيد الجليند.، ص 5 ط 2: القاهرة 1985م.

(2) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص 12.

(3) أفلاطون: بن أرسطو بن أرسطوقليس، من أهل أثينا، أحد أساطين الحكمة الخمسة، يلقب بأفلاطون الإلهي، فهو أول مؤله منهجي، وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الإغريق، ولد على وجه التقريب عام 427 ت 347 ق.م. راجع: الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها، د. محمد المهدي، ص 14 وما بعدها، ط: الصفا والمروة 1997م.

(4) السوفسطائيون: هم جماعة من المعلمين المحترفين لتدريس الفلسفة والبلاغة، وقد ظهروا في عصر "سقراط" في منتصف القرن الخامس ق.م. ويمكننا أن نعتبرهم أول من عني بسلوك الإنسان وأخلاقه، إذ أن من سبقوهم من فلاسفة وجهوا جل اهتمامهم إلى الطبيعة. راجع "دراسات في الفلسفة الإغريقية، د. محمد المهدي ص 1178 و ما بعدها.

(5) كتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 9.

(6) قانون الهوية: لقد كانت هناك منذ عصر أرسطو ثلاثة قوانين أساسية هي قانون: الهوية وقانون التناقض وقانون الثالث المرفوع. والواقع أن قانون الهوية هو الأساس الذي ترتكز عليه القوانين الأخرى، وهو ما يسميه فلاسفة العرب بقانون "الهوهو" أي تقرير الشيء نفسه، و أبسط صيغة لهذا القانون هي "هو". راجع: محاضرات في المنطق، د. إمام عبد الفتاح، ص 34، ط: الثقافة 1973م.

الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنه يتبع الحق، والثاني: أن اللاوجود غير موجود، ويجب ألا يكون موجودا، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه، لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود و لا أن تنطق به[1].

وفي هذا النص نجد قانون "الهوية"، وقانون "التناقض"[2] في القول بأن "الوجود موجود" أو الوجود هو الوجود، وأن الوجود لا يمكن أن يكون غير موجود. صحيح أن "بارمنيدس" لم يتمكن من صياغة هذه القوانين صياغاً مجردة على النحو الذي ظهرت عليه فيما بعد في المنطق الأرسطي، لكنه مع ذلك أشار إشارة واضحة إلى أن الوجود هو الوجود "أو قل إن الأيليين مارسوا قوانين المنطق دون أن يستخلصوها من الفكر لكي يضعوها في قالب مجرد هو "القوانين"، كما فعل المنطق الصوري فيما بعد على يد أرسطو[3].

"فبارميندس" تناول موضوع "الوجود" بأسلوب منطقي، إذ قرر أن الوجود إما أن يكون موجودا أو غير موجود، وإذا كان غير موجود فلا يمكن لأحد أن يبحث فيه أو يعرفه. فهو إذ يدافع عن فلسفته في "الوجود" يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصا استدلاليا[4].

والوجود عنده – كما يذكر الدكتور / عبد الرحمن بدوي – هو كل شيء ولأن ما عدا الوجود و هو العدم، ليس بشيء، فلا شيء خارج الوجود يمكن أن يعقل أو يؤكد، ومن هنا نستطيع أن نعقل العدم أو أن نتصوره، وإذا كان الوجود كذلك، "فهو واحد ومطلق"، وذلك لأنه إذا لم يكن واحدا فمعنى هذا أنه متعدد، ومعنى أنه متعدد أن هناك شيئا آخر غير الوجود، به يكون التعدد والتفرقة، ولما كان الوجود هو كل شيء، فإذن لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر غير الوجود والعدم، به يكون التعدد والتفرقة، فإذا قلنا عن التفرقة إنها من الوجود ذاته فمعنى هذا أننا نقول أن الوجود مبدأ التفرقة في الوجود، وهذا خلف[5].

---

(1) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، د. أحمد فؤاد الأهواني، ص 131، ط: القاهرة 1954م.

(2) قانون التناقض: هو إثبات ونفي لصفة من الصفات لشيء في الآن عينه. راجع: المنطق الصوري، للنشار ص 79.

(3) محاضرات في المنطق، ص 50.

(4) كتابنا: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 14 ودراسات في المنطق اليوناني، ص 9 – 10.

(5) ربيع الفكر اليوناني، د. عبد الرحمن بدوي، ص 122، ط: النهضة المصرية.

وواضح من هذه الطريقة التي ساق بها "بارمنيدس" أدلته لإثبات الوحدة للوجود، أنها تنطوي على شيء من التفكير المنطقي، كذلك تعتبر الشذرات التي أثرت عنه في المعرفة أمرا يقربه إلى المنطق ويجعل منه ضوءا وإن كان خافتا في طريق بناء هذا العلم.

أما "زينون" تلميذ "بارمنيدس"، فقد سار على نهج أستاذه، ودافع عن مذهبه، وقدم حججا كثيرة لإثبات مذهب أستاذه، وكانت طريقته لذلك تقوم على الاستدلال على بطلان المذاهب المضادة لمذهبه ببيان ما تفضي إليه هذه المذاهب من تناقض، وذاك عن طريق تقديم براهينه في دحض وتفنيد حقيقة الحركة والكثرة، أو هي البراهين التي تقوم على مبدأ القسمة الثنائية من ناحية، وعلى قانون عدم التناقض من ناحية أخرى. وفي ذلك يقول الدكتور الأهواني: "إن جدل "زينون" يقوم على المنطق، وعلى المبادئ العقلية التي تيسر للمنطق وجوده، و أهمها مبدأ عدم التناقض، فهو من هذا الوجه مكمل للطريق المنطقي الذي سار فيه "بارمنيدس" ولا غرابة أن يسميه أرسطو مؤسس علم الجدل من حيث أنه كان يسلم بإحدى قضايا خصومه، ويستنتج منها نتيجتين متناقضتين، ويثبت بذلك بطلانها[1].

وبهذا يتضح لنا أن "زينون" كان يعتمد في إثبات آرائه في الوجود على ذلك البرهان الذي عرف باسم "برهان الخلف"[2]. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن "أرسطو" كان على علم بطريقة "زينون"، بل إنه كان يعتبره المؤسس لعلم الجدل، وفي ذلك دليل واضح على أن آراء "بارمنيدس" وتلميذه "زينون"، كانت ضمن ما أفاد منه "المعلم الأول" في وضع قواعد وأصول علم المنطق.

كذلك كان للمدرسة "الفيثاغورية" وطريقتها في الرياضيات أثر لا ينكر في تطور علم المنطق، حيث اهتمت بدراسة "التقابل" خصوصا التقابل بين الأضداد، حتى إننا نجد "أرسطو" نفسه يذكر من الأضداد التي قال بها الفيثاغوريون عشرة هي: "المتناهي واللامتناهي، الوحدة والكثرة، الذكر والأنثى، المستقيم والمتعرج، الخير والشر، الفرد والزوج، اليمين والشمال، السكون والحركة، النور والظلمة، المربع والمستطيل[3].

---

(1) فجر الفلسفة اليونانية، ص 149. وقارن: الفلسفة الإغريقية، د. محمد المهدي، ص 86 – 92. والفلسفة اليونانية قبل أرسطو، د. عزت قرني، ص 96 وفلاسفة الإغريق، ريكس وورتر، ترجمة عبد المجيد سليم، ص 48، ط: الهيئة المصرية.

(2) برهان الخلف هو: البرهان الذي يتجه فيه إلى إثبات صدق قضية معينة بإثبات استحالة نقيضها.

(3) مدخل إلى علم المنطق، د. مهدي فضل الله، هامش ص 10.

فاهتمام المدرسة "الفيثاغورية" بدراسة "التقابل بين الأضداد"، وعنايتها بذلك يعد إسهاما منها بجانب لا يخف في تطور البحث المنطقي، ولا شك أن "أرسطو" كان على علم ببحوثهم في الرياضيات ونظريتهم التي ردوا فيها كل شيء إلى "العدد"[1].

وقد اهتم "هيرقليطش" كذلك بموضوع الأضداد ووحدتها، كما كان معنيا بدراسة مبحث "التناقض"، حيث اعتبره القانون العام للوجود، "الوجود" واللا وجود شيء واحد، كل شيء موجود وغير موجود "فقد ذهب إلى أن طبيعة العالم مركبة من الأضداد، فكل شيء هو موجود وغير موجود في الوقت نفسه، ولقد ضرب بذلك أمثلة ابتداء من أعلى الكائنات إلى أدناها، فالله – تعالى – هو النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلم، والشبع والجوع، والأشياء الباردة تصبح حارة والحارة تصبح باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً... إلخ[2].

ثم يأتي بعد ذلك كله السوفسطائيون، وقد كان لهم نصيب، وإن جاء بطريق غير مباشر، في نمو الدراسات المنطقية وتطورها. ونقول بطريق غير مباشر، لأنهم في الواقع لم يتجهوا إلى البحث عن الحقيقة لذاتها، فقد كانوا يدعون أنهم حكماء ولم يكونوا من الحكمة في شيء وكان هدفهم إثارة الشكوك والفوضى العقلية في حياة اليونان، فلم يكن هدفهم البحث عن الحقيقة بقدر ما كانوا يثيرون اللجاج ويبعثون على الجدل لإقناع خصومهم بأنهم على حق، وأن هدفهم هو الحق في كل ما يأتون من أفعال وأقوال. وقد كان البحث عن وسيلة للنجاح في الحياة العملية هدفا مقصودا لهم، لذلك وجدوا أن خير وسيلة لهم هو التغلب على الخصم بإقناعه بأي وسيلة كانت أنهم على حق، ولو كان ذلك على حساب الحق، وعلى رقاب الآخرين. وكان سبيلهم في تحقيق مطلبهم هو الخطابة بستعمال الكلمات الرنانة التي لها وقع في أذن السامع وتأثير في نفسه، فزخرفوا أقوالهم بعبارات محببة إلى السامع، واعتمدوا على إثارة العواطف والانفعال بدلا من استعمال الحجة والبرهان.

وكانوا يبدأوا خطبهم بإثارة القضايا العامة، ثم ينتقلون منها إلى الأمور الخاصة التي يريدونها. "وهنا نجد الشبه قويا بين نقطة البدء في منطق أرسطو، وما كان يفعله السوفسطائيون في خطبهم، وهو الانتقال من العام إلى الخاص، أو من الأمور الكلية إلى الأمور الجزئية، غير أن

---

(1) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 16. دراسات في المنطق اليوناني، ص 12.

(2) المنهج الجدلي عند هيجل، د. إمام عبد الفتاح إمام، ص 58، ط: القاهرة. وقارن: دراسات في الفلسفة الإغريقية، د. محمد المهدي، ص 62، وما بعدها. وأيضا: ربيع الفكر اليوناني، ص 142 – 148.

السوفسطائيون كانوا يعتمدون على الآراء الشائعة بين الناس، والتي يسلمون بها عادة، وقد لا تكون هذه الآراء حقا في ذاتها، لأن هدفهم كما قلنا ليس الوصول إلى الحق دائما[1].

وبذلك سبطر السوفسطائيون على الحياة الثقافية إبان القرن الخامس قبل الميلاد، فطبعوا الحياة الثقافية بطابع الشك المطلق، متخذين من اختلاف الفلاسفة الطبيعيين في تحديد أصل الوجود، أو مبدأ الصيرورة الذي قال به "هيرقليطس" وسيلة لإقناع الناس بضرورة الشك في كل شيء، وأول الأشياء التي شكوا فيها العقل كمصدر للمعرفة، واعتبروا الحواس متغيرة، فالمحسوسات كذلك وبالتالي فلا توجد حقائق ثابتة، وما دام الأمر كذلك فلا يوجد مقياس دقيق مسلم به، بل الإنسان مقياس كل شيء. فما ظنه الإنسان صدقا فهو صدق، وما عده كذبا فهو كذب، كما لم يكن لديهم مقياس للخير والشر، فكل شخص له أن يختار ما يظنه خيرا لنفسه ويترك ما يظنه شرا لها، هكذا شك السوفسطائيون في وجود الحقائق، فأفسدوا الحياة الثقافية، واستهووا الشباب وحببوا إليهم المراء والجدل[2].

ونتج عن موقف السوفسطائيين هذا، أن شاعت أساليب الجدل اللفظي، والمهاترات الإنشائية بين الجمهور، وكان ذلك على حساب التفكير العقلي الصحيح، وتأخر البحث عن الحجة والبرهان اليقيني ليحل محله البحث عن أكثر الأساليب إثارة وتأثيرا في الناس.

ومهما يكن من شيء، فإن ظهور السوفسطائيين في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، مع أنه مثل أزمة عقلية كبرى في حياة اليونان، فإنه من جهة أخرى، كان فاتحة عهد جديد في تاريخ الفلسفة اليونانية، إذ تحولت بالتدريج من البحث في العلم الطبيعي، إلى البحث في الإنسان وقواه الباطنية من تفكير وإرادة. وامتدت البحوث في ذلك العهد إلى مسألة جديدة أثارها التساؤل عما إذا كانت حقائق الأشياء ثابتة، وعما إذا كان هناك شيء هو حق أو صواب، أو خير قائم بذاته لا علاقة له بآرائنا الشخصية، كما ظهرت إلى جانب ذلك مبادئ القضايا الأخلاقية والنفسية، وقد دار الجدل حول هذه المسائل كلها بين "سقراط" و"السوفسطائيين"[3]، وهكذا أخذ الفكر الإغريقي وجهة جديدة مخالفة لما كان عليه من قبل، فأدخل الإنسان في مركز دائرته، وجعله محور اهتمامه.

---

(1) نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، ص 8 – 9.

(2) التفكير العلمي ومناهجه، د. إبراهيم محمد إبراهيم ص 50 ط: القاهرة 1980م. وقارن: المختار من شرح السلم، لشهاب الدين أحمد الشهير بالملوي، ص 5 ط: الأزهر 1974م.

(3) مبادئ الفلسفة، تأليف رابورت ترجمة أحمد أمين، ص 80 وما بعدها، ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر 1918م.

ونخلص مما تقدم إلى أن السوفسطائيين كان لهم أثرهم في تطور الدراسات المنطقية، حيث وجهت آراؤهم "سقراط" إلى وضع فلسفة "التصور"، كما ساعدت "أرسطو" في اكتشاف مبدأ عدم التناقض، وهو ما أدى إلى تأسيس علم المنطق، ووضع قواعد ثابتة له.

في هذا الوقت الذي تشبع فيه مجتمع اليونان بتلك الأفكار السوفسطائية، وجد "سقراط" الذي اهتم اهتماما أساسيا بفلسفة المفهوم، والوصول إلى الماهية الحقيقية، للون معين من "التصورات" هي التصورات الأخلاقية التي كانت شائعة في عصره مثل: التقوى، والعدالة، والخير، والشجاعة، والفضيلفة، والعفة،... إلخ" وهو لا يبحث عن الجزئيات المتغيرة، بل عن الكلي على أساس أن العلم بالمتغيرات ليس من العلم الصحيح في شيء[1] والمفاهيم الذهنية في رأي "سقراط" هي وحدها موضوع العلم، إذ منها تتكون الكليات العامة التي هي أسس التعريفات الشاملة[2].

ومن هنا قال "أرسطو": إن سقراط كان يبحث عن جوهر الأشياء وماهيتها – لأنه يحاول استخدام القياس – وماهية الأشياء هي نقطة البدء في كل قياس، لأن كل مقدمة من مقدمتي القياس ما هي إلا تعريف ما للشيء المذكور. ولذلك فإن سقراط قد وضع في محاوراته اللبنة الأولى لبناء القياس على الشكل الذي حدده أرسطو فيما بعد، حيث اهتم بتعريف الأشياء، بالكشف عن ماهيتها، ولا شك أن التعريف تحديد للقضية المنطقية بموضوعها ومحمولها[3].

وبهذا يتضح لنا أن سقراط هو الذي وجه الفلسفة إلى البحث عن الكليات العقلية اليقينية، ووضع التعريف الحقيقي للكشف عن ماهية الأشياء، ليكون ذلك منطلقا صحيحا لكل حوار فلسفي حول قضية من القضايا، وكان أساس الاتجاه الذي ظهر فيما بعد عند "أفلاطون" واهتم بالتعريفات بصفة عامة. كما أن "أرسطو" قد وجد في ذلك ما أعانه في بناء القياس المنطقي بأشكاله المختلفة، كما أنه مهد لباب التعريفات، الذي تفيد تصور الأشياء[4].

أما "أفلاطون" فلم يكن أقل أثرا في منطق أرسطو من أستاذه "سقراط" لأن أفلاطون كان يعتمد في طريقته في الجدل على القسمة الرياضية التي تشبه إلى حد كبير الأقيسة المنطقية. وهي طريقة تحليلية، يعتمد فيها المرء على إثبات صدق قضية من القضايا على سبيل التسليم بها جدلا ثم

---

(1) المنهج الجدلي عند هيجيل، ص 64 وأيضا: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 20.

(2) معاني الفلسفة، د. الأهواني، ص 119، ط: القاهرة.

(3) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص 14. وقارن: نظرية المنطق، ص 10.

(4) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 21.

يبدأ بعد ذلك في استنباط النتائج منها حتى يصل في النهاية إلى إثبات خطأ إحدى القضايا المترتبة عليها، فيتبع ذلك القول بخطأ القضية الأولى، أو يصل إلى إثبات صحة إحدى القضايا فيتبع ذلك أن القضية الأولى صحيحة وهي التي كانت نقطة البدء في الاستنباط وينتج عن ذلك فساد نقيضها وهو المطلوب[1].

ولقد اعترف "أفلاطون" بأنه قد أخذ هذه الطريقة التحليلية عن "الفيثاغورين" الذين برعوا في فن الهندسة، ووضع علومها بناء على المعلومات النظرية والخبرة العملية التي اكتسبوها من قدماء المصريين... ولقد أخذ أفلاطون عن التفكير الهندسي "برهان الخلف" الذي يحتل مكانا بارزا في منطق أرسطو. كما أن منهج "أفلاطون" في الجدل الذي يمتاز بدحض حجة الخصم ببيان تناقضه مع نفسه، ليس إلا نوعا من المنهج الرياضي العام الذي يهتم بالبحث في الكم والكمية فقط، بينما يهتم الجدل الأفلاطوني بالكم والكيف معا، والمنهج الجدلي عنده يحرص على بيان أن هذه الصفة تنتمي إلى هذا الموضوع أو لا تنتمي، كنسبة الإحساس إلى المتحرك أو عدم نسبته إليه، وإذا ما كانت هذه النسبة بصفة كلية أو بصفة جزئية. وهذا مبدأ تقسيم القضية إلى كلية أو جزئية سالبة أو موجبة في منطق أرسطو[2].

ويظهر لنا إسهام "أفلاطون" في بناء المنطق الأرسطي بارزا للغاية في اهتمامه "بالتصنيفات" أعني تصنيف الأفكار وترتيبها بحيث يندرج بعضها تحت بعضها الآخر، فالمفكر عند أفلاطون يلاحظ الجزئيات لكنه سرعان ما يتركها إلى الطبيعة العقلية التي ترتبط بها، ثم إلى معقولات أعلى منها مرتبة. وهكذا يستمر ارتفاعه من الأفراد إلى الأنواع إلى الأجناس حتى يصل في النهاية إلى جنس الأجناس، إلى فكرة هي أهم الأفكار جميعا وأكثرها حقيقة، وأعلاها مقاما، هي "مثال الخير" الذي يقوم في العالم المعقول مقام الشمس في العالم المحسوس، لكن هذه العملية لا بد أن تكمل بعملية أخرى يهبط فيها الإنسان من الأجناس العالية إلى الأنواع التي تندرج تحتها، ثم الأفراد التي يشملها كل نوع.. وله أن يسير في هذا الهبوط على منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بحدس المثل[3].

---

(1) المنطق الحديث، ص 14 – 15 بتصرف.

(2) نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام و اليونان، ص 13 – 14.

(3) المنهج الجدلي عند هيجل ص 69 – 70.

ولقد اهتم المنطق الصوري فيما بعد بهذا التصنيف الأفلاطوني، ولا شك أن هذه الفكرة هي التي سوف ينشأ منها فيما بعد تصنيف الأنواع والأجناس عند أرسطو. وعلى ذلك، فإن أفلاطون، قدم إلى أرسطو المادة، أو الأساس الذي أقام عليه تصنيفه للكليات الخمس، وتحديده لأنواع القضايا من موجبة كلية أو جزئية، وسالبة كلية أو جزئية.

والمتتبع لتراث الفلاسفة السابقين على أرسطو، خاصة ما يتصل منه بموضوعنا لا يسعه إلا التسليم بجهودهم التي بذلوها في ميدان الدراسات المنطقية وإسهاماتهم المختلفة المتنوعة ولو بشكل متناثر في هذا الميدان، وأن جهود أرسطو في المنطق ليست إلا حلقة في سلسلة وأنه لم يبتكر المنطق ابتكاراً، بل كانت نظريته فيه تكلمة لجهود سابقيه، وبلورة وتتويجا لها. إلا أن هذا لا يعني أن أرسطو قد أخذ عن سابقيه علم المنطق تاما مكتمل البناء على النحو الذي عرفناه عنده[1].

فكما يعد من قبيل المغالاة رأى من ذهب إلى أن أرسطو كان بمفرده المبتكر لعلم المنطق، وأنه من وضعه وتفكيره، كذلك يعد من قبيل المغالاة أيضا أن يقال أن أرسطو قد وجد لدى سابقيه جميع الأسس اللازمة لبناء علم المنطق، ففي الرأي الأول هضم لجهود الفلاسفة السابقين، ممن تقدمت الإشارة إليهم، وفي الرأي الثاني غبن للدور الذي قام به أرسطو، من تمحيص للجهود العقلية التي انتهى إليها أسلافه لينتهي من ذلك إلى وضع علم المنطق وضعا نهائيا.

فقد درس أرسطو طريقة الجدل لدى أستاذه أفلاطون، وتوصل منها إلى تصنيف الكليات الخمس، وتحديد القضايا وأنواعها كذلك وجه أرسطو اهتماما كبيرا لدراسة الأمور الحسية الخاصة، مما جعل الأجيال التالية تنظر إليه كمبتكر لكل العلوم الطبيعية التي تقوم على أساس الملاحظة، مع أنه في الحقيقة كان يدرس تلك العلوم نفسها دراسة عقلية إذ كان لا يعتبر الأفراد، بل كان يبحث فيها فقط عن الصفات العامة الجوهرية التي تشبه المعاني الرياضية في ثباتها. وكان يرى أن هذه المعاني وإن لم تكن منفصلة عن الأشياء وقائمة بذاتها – كما كان يزعم أفلاطون – فهي التي تصلح وحدها أن تكون موضوعا للعلم، بمعنى أنه إذا أمكن الوصول إلى المعنى الكلي الذي يتميز به نوع من الأنواع، أمكن استنباط جميع المعاني الجزئية الأخرى بطريقة قياسية منطقية، فالعلم في نظره لا يدرس الخاص، بل يدرس العام، أي ماهية الأشياء. وقد أراد تطبيق وجهة نظره هذه على دراسة التفكير نفسه، لأنه رأى أن الأستاذ الذي يعرض رأيه، أو الجدلي الذي يناقش، أو الخطيب الذي

---

(1) كتابنا: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 23.

يقنع يستخدمون جميعا استدلالا قويا، على الرغم من اختلاف القضايا التي يتخذونها نقطة بدء للنتائج التي يريدون الوصول إليها، وهكذا بدا له من المشروع أن يدرس هذا الاستدلال في ذاته، بصرف النظر عن الموضوعات التي ينصب عليها، فأخذ يدرس أشكال القضايا وضروب تركيبها، على نحو تؤدي معه إلى نتائج ضرورية[1].

ومهما يكن من شيء فإن أرسطو كان أول من وضع المنطق علما مستقلا له قوانينه ومبادئه وأصوله، واعتبره آلة العلم و ليس جزءا منه، إذ أنه قسم العلم إلى نظري غايته مجرد المعرفة، وعملي غايته تدبير الأفعال الإنسانية، وجعل المنطق آلة العلوم، ولهذا أوجب في كتابه "ما بعد الطبيعة" دراسته قبل الخوض في العلوم، فليس مقبولا أن يطلب الإنسان العلم ومنهجه في آن واحد[2].

والمثير للدهشة حقا كما يقول الدكتور "الجلنيد" أن أرسطو قد جعل العملية العقلية للتفكير موضوعا لعلم خاص بها، و هذا هو الجديد الذي أضافه أرسطو إلى تراث اليونان، فإن فلاسفة كبارا قد سبقوه، "كسقراط" و"أفلاطون"، لم يفكر واحد منهم أن يجعل التفكير في ذاته ولذاته موضوعا للعلم. أما "أرسطو" فقد تميز عنهم بأن وضع أشكالا خاصة للقضايا، وبين أن هذه الصور القياسية هي العنصر الأساسي الذي تبنى عليه عملية الاستدلال والبرهنة، وبين كيف تؤلف هذه القضايا من مقدمات، نصل منها إلى نتائج ضرورية متى سلمت المقدمات من الشكوك،... كما فحص طبيعة الاستدلال وشروطه، على نحو لم يسبق إليه، كما حاول إيجاد العلاقة بين القياس المنطقي والبرهان الرياضي، وكانت أمثلته في الأقيسة البرهانية مأخوذة من الرموز الهندسية ومن أمثلتها[3].

ولعل أرسطو قد تأثر في هذه النقطة بطريقة الجدل عند أفلاطون الذي كان له الفضل في توجيه نظر تلميذه إلى المنهج الرياضي وعلاقته بالقياس البرهاني، ولا شك أن تأثر أرسطو بالمنهج الرياضي كان واضحا في أقيسته المنطقية، والقياس في مضمونه ليس إلا إحدى مراحل البرهان الرياضي، والمنطق في جوهره هو أقرب العلوم العقلية حتى عصرنا هذا إلى المنهج الرياضي في الاستدلال، لأن المنهج الاستنباطي بمعناه العام ليس خاصا بالمنطق وحده، بل هو في العلوم الرياضية أكثر وضوحا منه في المنطق.

---

(1) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص 17 بتصرف.

(2) التفكير العلمي ومناهجه، ص 52.

(3) نظرية المنطق، ص 6، 7، 16.

ولم يفت أرسطو أن يلفت النظر إلى ذلك، فلقد أشار في "التحليلات الثانية" إلى أن الهندسة والحساب وجميع العلوم التي تدرس ماهية الأشياء تستخدم الشكل الأول من القياس في براهينها وهو أكمل الأشكال من الوجهة العلمية[1].

وإلى هنانستطيع أن نقول: أن أرسطو طاليس يرجع إليه الفضل الأكبر في جمع أبحاث الفلاسفة السابقين – في علم المنطق – المتناثرة بين ثنايا كتب الفلسفة، ثم قام بترتيبها وتهذيبها، ثم أضاف إليها من مسائل هذا العلم ما أنتجه عقله المتأمل الواعي، مما جعلها علما له أصوله ومسائله التي تعصصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر. وبذلك يكون أرسطو طاليس قد قال في المنطق الصوري كلمته الفاصلة إن لم تكن الأخيرة، حتى أن الباحثين في هذا الفن يرون أن المناطقة رغم اشتغالهم بالمنطق ما يقرب من الثلاث والعشرين قرنا لم يزيدوا على ما خلفه أرسطو إلا القليل، ولهذا اشتهر أرسطو بأنه الواضع الحقيقي لعلم المنطق، كما سمي بالمعلم الأول، حيث أن من أتوا بعده لم يزيدوا على ما كتبه إلا القليل، ولم يختلفوا معه في تفسير مسائله إلا في بعض المسائل النادرة التي فسروها تفسيرا يختلف عما ذهب إليه أرسطو[2].

يقول العلامة ابن خلدون: "تكلم فيه – أي المنطق – الأقدمون أول ما تكلموا جملا جملا ومتفرقا ولم تهذب طرقه، ولم تجمع مسائله، حتى ظهر أرسطو في اليونان، فهذب مباحثه، ورتب مسائله وفصوله وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها، ولذا يسمى بالمعلم الأول، وكتابه المخصوص، بالمنطق يسمى بـ "النص"، وهو يشتمل على ثمانية كتب، أربعة منها في صور القياس، وأربعة منها في مادته"[3].

وقد ظلت لهذا المنطق الأرسطي مكانته في قيادة الفكر الأثيني ومكانته في نفوس أبنائه حتى فقدت بلاد الإغريق استقلالها على يد المقدونيين، وأضحت مستعمرة من مستعمرات الأمبراطورية الرومانية، فانتقلت الفلسفة والمنطق من بلاد اليونان إلى مدرسة الإسكندرية التي أسسها "الأسكندر المقدوني" في مدينة الإسكندرية بعد فتحها. وفي هذه الآونة لبس المذهب الأفلاطوني ثوبا جديدا ثم

---

(1) السابق، ص 16 وأيضا: كتابنا النطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 26.

(2) كتابنا دراسات في المنطق اليوناني، ص 21 – 22.

(3) المقدمة للعلامة عبد الرحمن بن خلدون، ص 343، المطبعة البهية المصرية بالقاهرة.

ظهر على يد أفلوطين[1] المصري، ثم انتقلت التعاليم الفلسفية والمنطقية إلى مدارس السريان في الرها ونصبين وحران.

وفي القرن الخامس والسادس، ترجمت كتب أرسطو المنطقية إلى اللاتينية، وسرعان ما احتلت مكانا بارزا في الكتب المدرسية في المدارس الأوربية، وتمسك بها مفكروا المسيحية، حتى استبد بعقولهم سلطانها، واستقام لمنطق أرسطو هذا النفوذ حتى تمرد على سلطانه رواد الفكر الحديث من الأوربيين، وحسبنا أن نشير في هذا الصدد إلى ديموس الذي اغتاله في عام 1572م أحد المتحمسين من المشائين، وفرنسيس بيكون 1626م، مؤسس منطق الاستقراء، وديكارت 1650م، وقد كان له دور في تحويل القياس الأرسطاطاليسي إلى استنباط عقلي. وغيرهم من رواد الفكر الحديث ممن أسخطهم السلطة العلمية، المتمثلة في منطق أرسطو، لأنها استبدت بالعقول وشلت حرية الفكر[2].

---

(1) أفلوطين: فيلسوف اسكندراني، وأكثر منه فهو مصري، ويلقبه الشهرستاني بالشيخ اليوناني، ولد في ليقوبوليس وهي أسيوط حاليا بمصر الوسطى عام 205 م، وتوفي 270م. راجع: دراسات في الفلسفة الإغريقية، د. محمد المهدي، ص 558.

(2) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص 407 – 408. ط 6: النهضة العربية 1976م.

الفصل الرابع

صلة المنطق بفروع المعرفة الأخرى

مما لا شك فيه أن المنطق يرتبط بأفرع عديدة من المعرفة الإنسانية، لاتساع نطاق دراسته، فإذا كان المنطق هو "فن التفكير الصحيح"، فإن معنى ذلك أنه يدرس الفكر بما هو كذلك أيا كان موضوعه، ولهذا يمكن القول: أن المنطق هو أول العلوم جميعا. ولعل هذا السبب في أن "أرسطو" أخرجه من دائرة العلوم ليجعله مدخلا ضروريا للعلم، واشترط دراسته قبل دراسة أي فرع آخر من أفرع المعرفة الإنسانية، والقوانين التي يضعها المنطق هي قوانين للفكر البشري كله أيا كان موضوعه، ولهذا لا بد أن تراعيها العلوم المختلفة.

فإذا كانت العلوم الطبيعية تقتطع شرائح من الكون لدراستها، فإنها لا بد أن تقدم لنا في النهاية نسقا من المعلومات أو المعارف يخلو من التناقض. فعلم الفلك وعلم الطبيعة البيولوجي.... إلخ، لا بد أن يأخذ بقانون "الهوية"، أعني لا بد أن يكون تفكير العلم متفقا مع هذا القانون، ثم لا بد من أن يخلو من التناقض، سواء في المعلومات التي يقدمها، أو مع المعلومات التي تقدمها العلوم الأخرى، فلا يجوز أن يقدم علم الفلك مثلا معلومات متناقضة بعضها مع بعض، أو متناقضة مع قوانين علم الطبيعة أو علم الكيمياء... إلخ. معنى ذلك أن هذه العلوم جميعا تفترض سلفا وجود المنطق[1].

لكن إذا كان المنطق أول العلوم جميعا، وإذا كانت له صلة وثيقة بأفرع المعرفة الإنسانية المختلفة، فإن له صلات خاصة بأفرع معينة، وبعلوم جزئية خاصة. فهو مثلا فرع من "الفلسفة"، وبالتالي فهو يختلف باختلاف المذاهب الفلسفية التي يرتبط بها كما هي الحال في المنطق الصوري الذي يرتبط بفلسفة "أرسطو"، وبالمنطق التجريبي الاستقرائي الذي يرتبط بالمذهب التجريبي عند

---

(1) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض ص 40.

"فرانسيس بيكون"[1]، و"جون ستيوارت مل"[2] وغيرهما، والمنطق البرجماتي، الذي يرتبط بفلسفة الفيلسوف الانجليزي "شيلد"، والفيلسوف الأمريكي "جون ديوزي" وغيرهما، والمنطق المثالي الذي يرتبط بالفلسفة المثالية، كما هو الحال في المنطق الجدلي عند المدرسة الهيجلية، وكذلك المنطق الوضعي عند مدرسة الوضعية المنطقية المعاصرة... إلخ[3].

ولعل أقرب العلوم الإنسانية وأكثرها صلة بالمنطق بعد الفلسفة، هو "علم النفس" فإن كلا منهما يبحث في الناحية الفكرية للإنسان، بل إن فريقا قد نظر إلى المنطق على أنه فرع من أفرع الدراسات النفسية.

وحجته في ذلك: "هو أن المنطق يدرس عمليات ذهنية معينة، في حين أن علم النفس يدرس جميع الظواهر الذهنية، لأنه يتناول الحياة الفكرية من جميع نواحيها و مختلف مظاهرها"[4].

وقد ذهب إلى هذا الرأي الدكتور / بدوي حيث يقول: الفكر عملية نفسية، لأنه عملية باطنية ذاتيية، وصور الفكر وقواعده هي قوانين التيار النفسي، أو تيار الشعور – كما يقول وليم جيمس –، والمنطق يبحث في عمليات الفكر من ناحية خاصة، هي ناحية تأدي هذه العمليات إلى الصحة، واليقين، فهو إذن يتعلق بناحية من نواحي النفس التي يدرسها علم النفس، أليس من الطبيعي إذن أن يكون العلماء وثيقي الارتباط؟ وأكثر من هذا، أو لا يجب أن نعد المنطق فرعا من فروع علم النفس؟ ما دام يتناول ناحية خاصة من نواحيه هي التفكير الصحيح؟

بلى، فإن علم النفس يدرس التفكير الصحيح، إلى جانب دراسته لبقية أنواع التفكير: التفكير الخطأ، والتفكير البدائي، والتفكير الشاذ.. إلخ. فليكن المنطق إذا فرعا من فروع علم

---

(1) فرانسيس بيكون: فيلسوف إنجليزي، عاش فيما بين عامي 1561-1626م، يعد أبا المنطق الحديث، نقد أرسطو طاليس في منطقه، حيث قرر أن المنطق الأرسطي غير مفيد بوصفه أداة للكشف، فهو يجبرنا على التسليم بنتيجته، لكنه لا يكشف عن شيء جديد، ويجر التجربة من ورائه جرا كأنها الأسير كان منهجه أول نقد لمنطق أرسطو، قام على أساس منهج البحث التجريبي.

(2) جون ستيوارت: فيلسوف إنجليزي، عاش فيما بين عامي 1806 – 1873م تلقى علومه وفلسفته على أيدي أبيه الفيلسوف "جيمس مل"، كتب في الاقتصاد والسياسة والأخلاق. راجع المنطق، ص 21 – 22.

(3) محاضرات في المنطق، ص 24 – 25.

(4) التفكير العلمي ومناهجه، ص 43.

النفس، ما دامت كل معرفة تجري في أحوال نفسية، وما دام التفكير، وهو عملية نفسية، حادثا نفسيا كبقية الأحداث والظواهر النفسية[1].

إلا أن هذ الحجة التي استند إليها هذا الفريق لا ترقى إلى درجة الصحة، لأن المنطق يمتد فيشمل مجالا أوسع بكثير من مجال علم النفس، بل إننا نستطيع أن نقل: إن مجال المنطق هو أوسع مجالات الدراسة بأسرها، وإن قوانينه هي أبسط القوانين و أكثرها شمولا، وعمومية، بل إن عالم النفس حين يدرس العمليات الذهنية أو أية مشكلة "سيكلوجية" إنما يفترض سلفا وجود المنطق، لأنه لا بد أن يسير في دراسته متفقا مع قانون "الهوية" وحريصا على ألا تتناقض النتائج التي وصل إليها مع المقدمات التي بدأ منها، ولا أن تتناقض الدراسة بأسرها مع قوانين أخرى في أي علم آخر[2].

وعلى ذلك فلا يمكن أن يقال أن المنطق فرع من علم النفس، وإنما الأصح من ذلك أن يقال إنهما قد يتفقان جزئيا في دراسة موضوع واحد هو الفكر، أو بعض العمليات الذهنية، ولكن من زاويتين مختلفتين، إذ أن علم النفس علم وصفي، يصف ما هو كائن، أما المنطق فعلم معياري يبين لنا ما ينبغي أن يكون بالنسبة للتفكير[3].

"كذلك كان المنطق جزءا لايتجزأ من منهاج تعليم "الدراسات الطبية"، كما كان سائدا في مدرسة الإسكندرية على نفس النهج الذي أوصى به "جالينوس"[4]. فقد قرر "جالينوس" بشكل قاطع: "أن دراسة الرياضيات والمنطق شرط مسبق لفهم الكتب الطبية فهما واعيا"[5].

وعندما انتقل التراث اليوناني الإسكندراني إلى الطوائف الناطقة بالسريانية، ترك هذا التصور أثره في نظام التعليم في الأكاديميات النسطورية، فقسمت منهاجها التعليمي إلى برنامج تمهيدي، يكون إعدادا لبرنامج آخر أكثر تقدما يتخصص فيه الدارس في مجال أو أكثر من مجالات التخصص الثلاثة: الفلك و الطب و اللاهوت. وكان المنطق موضوعا أساسيا في البرنامج التمهيدي، وبذلك لعب المنطق دورا هاما بوصفه الجسر المشترك بين الفروع المتعددة للتعليم.

---

(1) المنطق الصوري والرياضي، د. عبد الرحمن بدوي، ص 24 – 25.

(2) محاضرات في المنطق، ص 26.

(3) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 42.

(4) ولد جالينوس عام 129م في مدينة "برجاي" في آسيا الصغرى، ولقد كان والده يونانيا عالما بالحساب والهندسة والفلك والرياضة، مما كان له عظيم الأثر في "حياة جالينوس العلمية.

(5) تطور المنطق العربي، تأليف نيقولا ويشر، ترجمة ودراسة وتعليق، د. محمد مهران، ص 93 – 130، ط: دار المعارف 1985م.

وعندما نقل هذا التراث إلى العرب عن طريق السريانية أساسا، انتقل معه هذا التقليد الطبي المنطقي، وظل المنطق ملتصقا بالطب، وبقي لفترة طويلة يلعب دورا رئيسيا في تدريب الأطباء. ويمكن أن ننظر إلى هذا الأمر على أنه السبب الرئيس في ازدهار المنطق في اللغة العربية، في الفترة من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر الميلادي، و يرجع السبب في ذلك إلى أن الأطباء كانوا شراحا للمنطق و"لأرسطو"، كما كانوا كذلك بالنسبة "لجالينوس"، وهذا التقليد الطبي لم يكن مقتصرا على "الرازي" و"ابن سينا"[1].

وإذا ألقينا نظرة على المناطقة العرب الذين قاموا بترجمة النصوص المنطقية، أو قاموا بالشروح والتفاسير، وجدناهم في معظمهم من الأطباء الذين درسوا الطب أو مارسوه بالفعل. حتى الفلاسفة المسلمين الكبار كانوا أطباء في الوقت نفسه، من أمثال "الكندي"[2]، الذي يذكر له "ابن أبي أصيبعة" أكثر من عشرين رسالة في الطب، ويقال أن "الفارابي"[3] كان على بعض الدراية الطبية، وكان ابن سينا[4] من مشاهير الأطباء[5].

فلا عجب إذن أن يقال أن العصر الذهبي للمنطق العربي، والذي تم فيه ترجمة النصوص وشرحها، وترسخت فيه أقدام المنطق اليوناني في الثقافة العربية كان هو عصر التقليد "الطبي المنطقي".

أما عن صلة "المنطق" "بالرياضيات" فهي صلة وثيقة، منذ أقدم العصور، حيث يوجد بين المنطق والرياضة تشابها قويا، فهما معا علمان صوريان، لا يهتمان بمادة الفكر أو مضمونه، وإنما يهتمان بالإطار أو الصورة، كما أننا نجد أيضا أن المعادلات الرياضية تعبر أدق تعبير عن قانون "الهوية" حين يطبق في ميدان الرياضة، كما أننا نجد عالم الرياضة يحرص حرصا تاما على ألا تتناقض نتائجه مع المقدمات التي بدأ منها.

---

(1) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، د. محمد المهدي، ص 43.

(2) هو فيلسوف العرب أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، يعد من الفلاسفة البارزين في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، ذلك لأنه أول فيلسوف عربي مسلم، وقف على الفلسفة اليونانية، وأفاد منها، وحاول أن يلبسها ثوبا إسلاميا خالصا، ولد حوالي عام 185 و توفي 253هـ.

(3) هو محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي، فيلسوف المسلمين بالحقيقة – كما يقول القاضي صاعد – تركي الأصل، له أثر كبير في تطور الفكر الفلسفي عند المسلمين، ولد حوالي عام 259 وتوفي بدمشق عام 339هـ.

(4) هو الحسين علي بن سينا، يلقب بالشيخ الرئيس، عاش بين عامي 980 – 1037م، هو فيلسوف وطبيب وعالم، نشأ في بلاد فارس، حاول التوفيق بين الدين والفلسفة، وتابع أرسطو في منطقه وفلسفته وقد بلغ من علو قدره في الطب أن ظل كتابه "القانون" يدرس في الجامعات الأوربية حتى القرن الثامن عشر.

(5) تطور المنطق العربي، ص 93 – 94.

كما أننا نجد تشابها آخر هو العمومية، فالرياضة عامة، يمكن استخدامها في جميع العلوم، والمنطق كذلك عام، ويمكن استخدامه أيضا في جميع العلوم، لكن علم المنطق أكثر عمومية من الرياضية، لأن المنطق هو أوسع العلوم تعميما، وكل ما دونه من علوم إنما يستخدم قواعد المنطق، فالرياضة والطبيعة وعلم الحياة وغيرها لا بد أن تسير وفق مبادئ المنطق، على حين أن العكس غير قائم، أي أن المنطق لا يلزمه أن يستخدم شيئاً من مبادئ الرياضة أو الطبيعة أو علم الحياة[1].

وبظهور "الغزالي"[2] أصبحت هناك رابطة وثيقة متزايدة بين المنطق وعلم الكلام، إذ ينبغي على المتكلم أن يكون في مقدوره تقدير وزن الآراء المتعارضة، ووزن الحجج هو مادة موضوع المنطق، فهو الذي يميز الحجة الصحيحة من الحجة الجدلية، كما يميز الحجج الإقناعية والمغالطة والشعرية[3].

وهكذا أصبح المنطق بشكل متزايد أداة أساسية للدراسة الكلامية، كما هو كذلك بالنسبة للفروع الأخرى من المعرفة.

وقد دافع "الغزالي" عن المنطق دفاعا قويا، وكان له الفضل في إبقاء الدراسات المنطقية بالمشرق الإسلامي بصورة نهائية، فإن "الغزالي" في نقده للفلاسفة الذي كان له أثر بالغ في العصر الإسلامي الوسيط، قد استثنى بشكل فعال المنطق من هذا الهجوم، وقد وضع بالفعل رسائل تشجع على دراسته.

وهكذا ارتبط المنطق بالدراسات الكلامية، وهو أمر كان له أثره الكبير على طبيعة الدراسات المنطقية في الإسلام. ولا أدل على تلك السمة الجديدة في تطور المنطق العربي من أن الغالبية العظمى من مناطقة القرن السادس الهجري كانوا من الأطباء، ويصعب علينا أن نجد في تلك الفترة منطقيا لم يمارس مهنة الطب، أما بعد هذه الفترة فلم يعد الأمر مألوفا، وأصبح التماس المنطق في العالم الإسلامي يتم بصورة متزايدة في ارتباطه بالدراسات الكلامية والفقهية[4].

وإذا كان ارتباط المنطق العربي بالطب كان سببا في ازدهاره، فإن ارتباطه بعلم الكلام كان سببا في استمراره. إلا أن حال المنطق في فترة الازدهار كان غير حاله في فترة الاستمرار، فبعد أن

---

(1) المنطق الوضعي، د. زكي نجيب، 2 / 29 – 30.

(2) الغزالي، هو حجة الإسلام أبو حامد زين الدين الطوسي الشافعي، ولد سنة 450هـ في طوس، إحدى مدن خرسان.

(3) تطور المنطق العربي، ص 179 – 180.

(4) كتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 50 – 51.

كان المنطق هدفا للبحث و الدراسة في حد ذاته، فضلا عن كونه وسيلة أو آلة للعلوم، اقتصر أمره على أن يكون مجرد وسيلة للدراسات الكلامية. فلم تعد هناك حاجة إلى الرجوع للنصوص الأرسطية لدراستها وشرحها، أو حتى اختصارها، بل ظهرت على نمط الكتب الأرسطية كتب محلية كتلك التي كتبها "ابن سينا"، وبدأت هذه الكتب تنتشر على نطاق واسع[1].

ومن العلوم التي يرتبط بها المنطق ارتباطا خاصا "اللغة" حتى أنه يقال في بعض الأحيان: إن المنطق هو "نحو التفكير" كما أن علم النحو يضع القواعد التي تسير عليها اللغة السليمة فكذلك علم المنطق يضع القواعد التي ينبغي أن يسير عليها الفكر السليم، بل أنهم يشبهون الجملة في النحو بالقضية في المنطق، ويقولون: إن الموضوع والمحمول هما على وجه الدقة المبتدأ والخبر في اللغة.

غير أن هذا مجرد تشابه ظاهري أو سطحي فحسب، فالجملة في النحو ليست هي القضية في المنطق من كل الوجوه، فالمنطق – مثلا – يستبعد من ميدان دراسته أنواعا كثيرة من الجمل التي تدرسها اللغة، وهي الجمل التي لا تحمل خبراً، كالأمر والاستفهام والنهي والقسم... إلخ فالمنطق لا يدرس إلا الجمل الإخبارية، التي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، ذلك لأن المنطق يدرس الفكر أو العقل، والفكر أو العقل لا بد أن يكون كليا عاما وليس جزئيا خاصا بفرد واحد من الأفراد، إن ما يخص الفرد الواحد هو الانفعال العاطفي لا العقل المنطقي.

إلا أن ذلك كله لا يمنع بالطبع من القول بأن هناك صلات قوية وارتباطات متينة بين المنطق واللغة، طالما أن المنطق يدرس الفكر، والفكر لا يمكن أن يظهر إلا في ثوب لغوي، أعني أن الأفكار لا بد أن تصب في قالب اللغة، أما الفكر الذي يبقى في رأس المفكر فلا قيمة له، ومهما بلغت عظمة النظريات التي يصل إليها مفكر ما، فإنها تفقد قيمتها ما لم تتجسد في إطار اللغة، أو تصب في قالب اللغة". ومن هنا فقد كان "هيجل" على حق حين قال أن اللغة هي وعاء الفكر"[2].

---

(1) السابق، ص 100 – 101.

(2) تطور المنطق الوضعي، ص 26 – 27 بتصرف.

الفصل الخامس

انتقال المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي

لم يكن القرن الهجري الأول يقترب من الانتهاء، حتى كانت رقعة العالم الإسلامي تمتد من الصين شرقا إلى الأندلس غربا، كما امتدت مساحتها إلى الشمال فشملت آسيا الصغرى شمالا وبلاد الفرس جنوبا. وبذلك كانت المناطق الآهلة بالمسيحيين الناطقين بالسريانية في بلاد الشام والعراق من بين أولى ممتلكاتهم وقد كانت هذه المناطق هي التي انتقلت إليها التعاليم الهلينية للإسكندرية على يد الطوائف المسيحية المتعددة – النساطرة واليعاقبة أساسا – واستمر المسيحيون السوريون في رعاية الآثار المتبقية من التعاليم اليونانية، ومن خلالهم أصبح العرب ورثة هذا التراث[1].

وقد وجهت الطوائف المسيحية الناطقة بالسريانية عنايتها إلى مؤلفي الرياضيات والفلك والطب من اليونان، كما وجهت عنايتها بالمثل إلى الفلاسفة اليونانيين، وكانت هذه الفروع من التعاليم مرتبطة ارتباطا وثيقا بالدراسات اللاهوتية، ذلك لأن العلم والفلسفة اليونانيين قد قدما التعليل التصوري العقلي، حيث وجد فيه لاهوت هذه الكنائس صياغته الواضحة، وكان الطب على وجه الخصوص بمثابة جسر بين العلوم واللاهوت، وكان كثير من اللاهوتيين المسيحيين السريان قد تم إعدادهم على أنهم أطباء بدن وأطباء روح بالمثل. وقد كان المنطق هنا جزءا لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبية كما كان سائدا في الإسكندرية، بنفس الطريقة التي أوصى بها جالينوس[2] الحكيم[3].

وقد ترجمت كتب أرسطو. المنطقية، وخضعت لدراسة مكثفة وتحليل دقيق على يد المسيحيين الناطقين بالسريانية في سوريا والعراق. وقد كان هذا التقليد السرياني اسمرارا لتقليد

---

(1) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 49.

(2) ولد جالينوس عام 129م في مدينة برجاي في آسيا الصغرى، ولقد كان والده يونانيا عالما بالحساب والهندسة والفلك والرياضة، مما كان له عظيم الأثر في حياة جالينوس العلمية.

(3) الفكر العربي ومكانته في التاريخ، أو ليرى ديلاسي، ترجمة تمام حسان، ص 163، ط: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

الإسكندرية إبان القرنين الخامس والسادس. ونتيجة لذلك، وصل شراح المنطق الأرسطي من السريان إلى التنظيم الأساسي التالي للأعمال المنطقية. ايساغوجي "فرفريوس"، المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، الجدل، المغالطات "السفسطة"، الخطابة، الشعر. وقد أخذ العرب هذا البناء للمنطق الأرسطي.

وكان يشار إلى مجموع هذا "الأورجانون" بالكتب التسعة في المنطق، أو الكتب الثمانية، باستبعاد كتاب "الشعر" أو "ايساغوجي" أحيانا. وكانت الرسائل الأربع الأولى من هذه الرسائل المنطقية، تسمى الكتب الأربعة في المنطق، وهي التي شكلت موضوع الدراسات المنطقية في "الأكاديميات السريانية". وكان هذا التنظيم مأخوذا عن المذهب الأرسطي الأفلاطوني الجديد بالإسكندرية.

وفي حقيقة الأمر، أن كل هذه التفصيلات المتعلقة بسمة المنطق الأرسطي في ثوبه السرياني قد انتقل إلى العرب، بما في ذلك موضوعات من قبيل تنظيم الأعمال المنطقية، والتركيز على الكتب الأربعة، والتصور الخاص بوضع المنطق بين العلوم، ودور المنطق في برنامج تعليم الطب والفلك[1].

ولم تكن معرفة المسلمين للمنطق، قاصرة على الترجمة التي نقلت بواسطتها علوم الفلسفة إلى اللغة العربية، وإنما سبق ذلك معرفتهم لها عن طريق الاحتكاك والجدل، الذي كان يدور بينهم وبين غيرهم من أبناء البلاد المفتوحة، التي كانت تدرس بها هذه العلوم ولا شك أن الثقافة اليونانية كانت منتشرة في العراق والشام ومصر أثناء الفتح العربي لتلك البلاد، وفي ذلك يقول الدكتور البهي: "إن ترجمة الكتب ليست هي الأداة الوحيدة في توصيل المعرفة من جماعة لأخرى، بل قبلها تكون الصلة العلمية عن طريق الاختلاط في المجالس، والحديث الشفوي المتبادل فيها"[2].

وإلى هذا المعنى ذهب المستشرق "جولدزيهر" في كتابه "محاضرات في الإسلام"، حيث يقول: "ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى، كالمسيحيين دخل في هذا التأثير، ففي القرن السابع الميلادي حصل نقاش بين المسلمين، وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة، لتسرب مثل هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين

---

(1) تطور المنطق العربي، ص 131 – 135 بتصرف.

(2) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي ص 162، ط 6 دار غريب القاهرة 1982م.

الشرقيين بحكم الاختلاط الشخصي، وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الإغريقية كأفكار أرسطو والأفلاطونية الحديثة، تسربت إليهم بوساطة النقل الشفوي، أكثر من الترجمة والنقل[1].

إذن كان إطلاع المسلمين على الفلسفة اليونانية عامة، والمنطق خاصة، عن طريقين: طريق الحديث الشفوي أولا، ثم طريق الترجمة والنقل بعد ذلك، ومصدر الطريقين كان واحدا، كان مسيحي الشام والعراق من نساطرة ويعاقبة، أو ممن يعرفون بالسريان.

قام السريانيون بنشر الفلسفة اليونانية، في العراق وما حوله، وأخذوا ينقلون الكتب اليونانية إلى لغتهم السريانية، وهي إحدى اللغات الآرامية – انتشرت فيما بين النهرين والبلاد المجاورة لها – وكان من أهم مراكزها، نصيبين، وفوق هذا كانت هي لغة الأدب والعلم لجميع كتاب النصرانية في أنطاكية وما حولها، والنصارى الخاضعين لدولة الفرس، وانشئت في هذه الأصقاع مدارس دينية متعددة كانت تعلم فيها اللغة السريانية واليونانية جميعا في الرها وفي نصيبين وفي جنديسابور.

وحفظت اللغة السريانية بعض الكتب اليونانية التي فقد أصلها، وكانت ترجمتهم للكتب الفلسفية اليونانية هي الأساس الذي اعتمد عليه العرب المسلمون أول أمرهم،.. وكان هؤلاء السريانيون ينقلون العلوم اليونانية بدقة وأمانة فيما لم يمس الدين، كالمنطق والطبيعة والطب والرياضة، أما الإلهيات و نحوها فكانت تعدل بما يتفق والمسيحية[2].

فالسريان كانوا كما ذكرنا حلقة الاتصال، وعن طريقهم عبرت الثقافة اليونانية إلى العرب، وبنشاطهم استطاع المسلمون أن يقفوا عليها، واستطاعت العقلية الإسلامية أن تتخذ منها مواقف مختلفة. وقد اشتهر منهم – أي السريان، في العصر الأموي يعقوب الرهاوي – 640 – 708م تقريبا –، وقد ترجم كثيرا من كتب الإلهيات اليونانية، وليعقوب هذا أثر كبير الدلالة، فقد أثر عنه أنه أفتى رجال الدين من النصارى بأنه يحل لهم أن يعلموا أولاد المسلمين التعليم الراقي وهذه الفتوى تدل من غير شك على إقبال بعض المسلمين في ذلك العصر على دراسة الفلسفة عليهم، وتردد النصارى أولا في تعليمهم. ولما جاء دور نقل الفلسفة والعلوم إلى العربية في العهد العباسي،

---

[1] السابق، ص 163، نقلا عن: محاضرات في الإسلام، وقارن: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، اوليري، ص 125 – 140.

[2] فجر الإسلام، أ. أحمد أمين، ص 203 – 205، ط: الهيئة المصرية للكتاب 1996م.

كان لهؤلاء السريانيين الفضل الأكبر في الترجمة، أمثال "حنين بن إسحاق" وابنه "اسحاق" وابن أخته "حبشي"[1].

وبذلك نستطيع أن نفهم أن الثقافة اليونانية كانت منتشرة في العراق والشام والإسكندرية، وأن المدارس انتشرت فيها على يد "السريانيين"، وأن هذه المدارس وهذه التعاليم أصبحت تحت حكم المسلمين، وامتزج هؤلاء المحكومون بالحاكمين على الشرح الذي شرحته، فكان من نتائج هذا أن تشعت هذه التعاليم في المملكة الإسلامية، وتزاوجت العقول المختلفة، كما تزاوجت الأجناس المختلفة، فنتج من هذا التزاوج الثقافة العربية الإسلامية، ونتجت المذاهب الدينية و الفلسفة الإسلامية والحركات العلمية والفنون الأدبية[2].

وهكذا كان نقل المنطق اليوناني إلى العرب هو العمل الذي اضطلع به مسيحيو الشام والراق الناطقون بالسريانية، "والنساطرة على وجه الخصوص"، وكان هذا النقل مشبع بالتصورات والتفسيرات التي أخذها الباحثون السريان من الإسكندرية، وقد بقي هؤلاء الباحثون على قدر طيب من المعرفة باللغة اليونانية والفكر اليوناني في العالم الإسلامي إبان القرن التاسع الميلادي[3]. وقد انتقل قدر لا بأس به من التراث النسطوري للمعارف اليونانية من الإسكندرية إلى بغداد خلال أكاديمية "جنديسابور"[4].

بل إن الجيل الأول من الكتاب العرب في الفلسفة والمنطق، الذي يضم رجالا من أمثال "الكندي" و"الرازي" و"الفارابي"، كانوا نتاجا للمدارس السريانية، لأنهم اكتسبوا معرفتهم الفلسفية من رجال تعلموا في هذه المدارس. إن التقليدالسرياني لم ينقل إلى العرب مادة المعارف اليونانية فحسب، بل نقل إليهم صورها أيضا، وإن الباحثين الناطقين بالعربية من أمثال "الفارابي" و"ابن سينا" و"ابن رشد" هم حلقات في سلسلة يضم أعضاؤها الأوائل باحثين ناطقين باليونانية، من أمثال "الإسكندر الافروديسي" و"فرفريوس" و"ثامسطيوس" و"أمونيوس"[5].

---

(1) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 53.

(2) السابق، ص 207.

(3) الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ص 113 – 114.

(4) السابق، ص 72.

(5) تطور المنطق العربي، ص 139.

من هذا نرى أن الثقافة اليونانية كانت مبثوثة بين المسلمين في البلدان المختلفة، وكان منالها منهم قريبا، وأنهم أخذوا يستفيدون منها ويتعلمونها على المثقفين بها – ولو لم يكونوا على دينهم – كما تدلنا عليه فتوى "يعقوب الرهاوي". أضف إلى ذلك أنه في ذلك العصر، وجد الاحتكاك الديني بين المسلمين والنصارى فأخذوا يتحادثون ويتحاجون في العقائد، ويدلنا على ذلك أن أحد المؤلفين – في هذا العصر – واسمه "يحيى الدمشقي"، ألف رسالة على هذا النمط "إذا قال لك العربي كذا فأجبه بكذا"[1]، يوضح فيها للنصارى كيف يجادلون العربي المسلم في المسائل اللاهوتية وفي غيرها، كمسائل القضاء والقدر، والتوحيد.

وكثرت المجادلات بين النصارى من جانب والمسلمين من جانب آخر، وتطورت هذه المجادلات إلى عقد مجالس للمناظرات بين المسلمين وغيرهم أحيانا، وبين المسلمين بعضهم بعضا أحيانا أخرى، وكانت تدون هذه المناظرات في كثير من الأحيان، إلا أن التاريخ قد أهمل معظمها فلم يصل إلينا منها إلا النذر اليسير، وكان يستعين كل فريق بما يملك من فنون القول ومن الدلائل والحجج، ونشأ عند فريق من المسلمين رغبة في التعرف على ما عند غيرهم من علوم ومعارف تتصل بشئون الحياة العادية، وغيرها من فنون وصناعات وحرف استجابة لتعاليم الإسلام في الأمر بالتعليم والتعلم والحث على النظر العقلي[2].

إذ أن الإسلام ليس دينا مغلقا، بل هو بجانب كونه عقيدة وسلوكا، هو أيضا حضارة ومدنية، ينبغي أن يأخذ من تجارب الفكر الإنساني ما يتفق مع مبادئه العامة[3].

ولم تلق العلوم اليونانية عامة، والمنطق خاصة تشجيعا خلال العصر الأموي "661 – 750" إلا أن الأمر قد تغير بمجيء العباسيين. يقول "السيوطي" في كتابه "صون المنطق" ناقلا عن الشيخ "نصر المقدسي" – من أئمة السلف – في كتابه "الحجة على تارك المحجة": "رحم الله بني أمية لم يكن فيهم خليفة ابتدع في الإسلام بدعة، وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم العرب. فلما زالت الخلافة عنهم، ودارت إلى بني العباس قامت دولتهم بالفرس وكانت الرياسة فيهم، وفي قلوب أكثر الرؤسا منهم الكفار والبغض للعرب ودولة الإسلام، فأحدثوا في الإسلام الحوادث التي تؤذن بهلاك

---

(1) فجر الإسلام، ص 209.

(2) الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ص 136 – 140 بتصرف.

(3) القرآن والفلسفة، د. محمد يوسف موسى، ص 15، ط: دار المعارف.

الإسلام[1]...، وأولها إخراج كتب اليونان إلى أرض الإسلام، فترجمت بالعربية، و شاعت في أيدي المسلمين، وسبب خروجها من أرض الروم إلى بلاد الإسلام "يحيى بن خالد بن برمك". وذلك أن كتب اليونان كانت بيد الروم، وكان ملك الروم يخاف على أهل الروم إن نظروا في كتب اليونان أن يتركوا دين النصرانية، ويرجعوا إلى دين اليونانية، فجمع الكتب في موضع وبنى عليها بناء، مطمسة بالحجر والجص، حتى لا يوصل إليها. فلما أفضت رياسة دولة بني العباس إلى "هارون الرشيد" وكان "يحيى بن خالد" وزيرا له، بلغه خبر الكتب التي في البناء ببلد الروم، فطلبها "خالد" من ملك الروم. فبعثها ملك الروم إليه، بعد أن استشار البطارقة والأساقفة والرهبان، وبين لهم خطورة هذه الكتب على عقيدة النصارى[2].

ومن أبرز الأسباب التي دعت المسلمين إلى ترجمة كتب اليونان تفكك وحدة المسلمين في الرأي والاتجاه، وقد يكون طابع الدولة – أي العباسية – التي قرن عصر الترجمة بقيامها، كذلك من الأسباب العامة للترجمة، لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهدها الجماعة الإسلامية من قبل في تاريخها، وهي الميل من أول الأمر فيها إلى العلم أيا كان نوعه، وإلى البحوث الفكرية على الإطلاق، وربما تكون فيهم هذا الميل تحت التأثر بأنواع الحضارة المختلفة، و الثقافة القديمة التي ألفتها أذهانهم، واتسعت لها صدورهم[3]. فالتاريخ الإسلامي يحدثنا بأن الفرس هم الذين أسسوا الدولة العباسية في الواقع، والفرس كانوا أهل ثقافة قديمة، ولهم ميل موروث للعلم. والخلفاء العباسيون وإن كانوا من عنصر عربي، إلا أن تنشئة كثير منهم لم تكن عربية خالصة، كتنشئة الأمويين قبلهم وهم بحكم هذه التنشئة، وربما أيضا بدافع إرضاء الرجال المبرزين من عصبيتهم السياسية، وهم الفرس كانوا يظهرون ميلهم للعلم، كما كانوا يعملون على تشجيع العلماء[4].

---

(1) صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، للأمام جلال الدين السيوطي، تحقيق د. النشار وسعد عبد الرازق، 1 / 39، ط: مجمع البحوث الإسلامية 1970م.

(2) السابق، ص 39 – 41 بتصرف.

(3) دراسات في المنطق اليوناني، ص 60.

(4) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص 165.

وربما كان السبب الثاني – وهو حضارة العباسيين ورغبة خلفائهم في العلم – مترتبا على السبب الأول، وهو تفكك وحدة المسلمين في كونه من أسباب النقل والترجمة، لأنه لو بقيت هذه الوحدة قوية لما كان للحضارة أثر يذكر في تقريب المسلمين العلماء الأجانب إليهم، وبالتالي لبقيت الدولة الإسلامية كما كانت على عهد الأمويين عربية إسلامية.

ومهما يكن من أمر: فقد كان تفكك وحدة الجماعة الإسلامية، وحضارة العباسيين، من الأسباب العامة التي دعت المسلمين إلى نقل الآداب والثقافات الأخرى إلى لغتهم وخاصة الفلسفة اليونانية.

وإذا كان ذلك هو واقع الأمر، فلا بد بجانب هذه الأسباب العامة من التماس أسباب أخرى خاصة توضح لنا ما ترجم من فروع الفلسفة – وخاصة المنطق الذي نحن بصدد الحديث عنه – ولنحن إذا ألقينا نظرة إجمالية على ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص، من منطق وما بعد الطبيعة، ومن بحوث نفسية وخلقية، وجدنا أن ترجمة المنطق وحده، من بينها حصلت على أيام "المنصور" في أول عهد المسلمين بالترجمة الرسمية[1].

ويذكر المؤرخون – استنباطا من مظاهر الحياة العقلية في آخر الدولة الأموية وأول قيام الدولة العباسية – أن الأسباب في ترجمة "المنطق" أيام "المنصور" ترجع إلى كثرة التناظر والجدل الديني: بينهم من جهة، وغيرهم من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من جهة أخرى. فقد ألجأهم هذا الاشتباك في الجدل إلى الاطلاع على "المنطق" اليوناني كي يسترشدوا به في تنظيم الحجج وترتيب البراهين حتى يجاروا الطرف الآخر وهو اليهود والنصارى، إذ كان معروفا عنهم أنهم مثقفون بالثقافة الإغريقية التي في مقدمتها المنطق، كما لوحظ حسن استخدامهم لأساليب الحجاج والمجادلة.

كذلك من أسباب ترجمة المنطق، دخول كثير من عقائد الفرس، وأقوالهم الدينية في الجماعة الإسلامية: وقد سلك الفرس في تأييد عقائدهم مسلك الأقيسة الصناعية المؤسسة على المنطق الإغريقي، فحمل ذلك علماء الإسلام على أن يسلكوا نفس طريقتهم في معارضتهم بعد اتقانها، ولكي يتمكنوا من اجادتها، عمدوا إلى المنطق اليوناني يستمدون منه حاجتهم[2].

وإذا كان المسلمون، منذ آخر عصر الدولة الأموية، قد رأوا أسلوب حجج المعارضين من أهل الديانات الأخرى، ورأوا طريقتهم في الجدل، وأدركوا من أجل ذلك حاجتهم في الوقوف على

---

(1) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 58.

(2) السابق، ص 167 – 168.

صنعة المعارضين كي يجادلوهم في طريقة الإقناع أو الإلزام. "فإن شخص "المنصور" بما له من سلطان، وبما يحكى عنه من تمكن حب العلم و الدين في نفسه، كان العامل الرئيس في ترجمة "المنطق" أيام خلافته، 754 – 775م.

وبعد مضي عصر "المنصور" أتى عصر "المهدي" وانتهى، ومر عصر "الهادي" بعد عصر "المهدي" دون أن يؤثر عنهما، أو عن واحد من الأشخاص البارزة في وقتهما شيء يتعلق بالترجمة في عمومها فضلا عن ترجمة ما نحن بصدد الحديث عنه الآن، وهو المنطق. وجاء بعد ذلك عصر "هارون الرشيد" خامس الخلفاء العباسيين – حكم خلال 786 – 809م فواصل دعمه لهذه الدراسات، وكان لهذا الأمر أهميته للمنطق بسبب الصلة الوثيقة التي جاءت من التجمعات المسيحية الناطقة بالسريانية، من الدراسات الطبية في التقليد اليوناني من ناحية، والفلسفة اليونانية – والمنطق على وجه الخصوص – من ناحية أخرى.

أما "المأمون" – حكم من 813 – 833 – سابع خلفاء الدولة العباسية، فقد ساند دراسة التعاليم اليونانية بحماس ملحوظ، ويعد عصره العصر الذهبي للترجمة على العموم، والعصر الأول والأخير لترجمة الفلسفة الميتافيزيقية والأخلاقية، وقد أفادتنا مصادر موثوق بها، أنه قد أعطى المترجم المشهور "حنين بن اسحق" وزن الكتب التي ترجمها ذهبا وكان "بيت الحكمة" الشهير الذي أنشأه عام 830م أقرب إلى معهد للدراسات المتقدمة المتخصصة في ترجمة العلم اليوناني، والفلسفة اليونانية[1].

ويحدثنا ابن "صاعد" الأندلسي عن عصر المأمون فيقول: "لما أفضت الخلافة إلى المأمون، تمم ما بدأ جده "المنصور"، فأقبل على طلب العلم من مواطنه، واستخراجه من معادنه بفضل همته الشريفة، وقوة نفسه الفاضلة، فداخل ملوك الروم، وأتحفهم، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بما حضرهم، من كتب "أفلاطون" و"أرسطو" و"بقراط"، وغيرهم من الفلاسفة. فاختار لها مهرة التراجمة وكلفهم إحكام الترجمة، فترجمت له على غاية ما يمكن، ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم في تعليمها"[2].

---

(1) الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ص 166 169. وقارن: مقولات أرسطو في ترجماتها السريانية العربية، ص 31 – 32، ط: بيروت 1948م.

(2) طبقت الأمم، للقاضي صاعد الأندلسي، ص 55 ط: لويس شيخو، بيروت 1992م.

ولم تكن حركة الترجمة في عهد "المأمون" قاصرة على تشجيع الخليفة فقط، ولكن أصحاب الوجاهة والثروة كان لهم دور ملحوظ في هذا الشأن، فتوافد على بغداد المترجمون من أنحاء جزيرة العراق والشام وفارس، ومنهم النساطرة واليعاقبة والصابئة والمجوس، والروم والبراهمة، وكثر في بغداد الوراقون وباعة الكتب. تعددت مجالس الأدب والمناظرة، وأصبح هم الناس البحث والمطالعة[1].

وبعد ذهاب عصر "المأمون"، ضعف الإقبال على ترجمة العلوم جملة، وعلى ترجمة "الفلسفة" على وجه الخصوص. بل ذهب "المتوكل" في خلافته – 232 – 247 هـ القرن التاسع الميلادي – إلى اضطهاد أصحاب الرأي، والمشتغلين بالفلسفة، وأصبح مريدوها تبعا لهذا الاضطهاد يتجنبون الظهور بها، وإن لم يمنعهم ذلك من الاشتغال بها سرا، عن طريق تأليف الجمعيات والمجالس في الخفاء لتحقيق هذه الغاية، وأشهر هذه الجماعات "أخوان الصفا"[2].

والحاصل من هذا كله: – كما يقول السيوطي – أن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم، و لكنها لم تكثر فيهم، ولم تشتهر بينهم، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها، ثم اشتهرت في زمن "البرمكي"، ثم قوي انتشارها في زمن "المأمون" لما أثاره من البدع وحث عليه من الاشتغال بعلوم الأوائل وإخماد السنة[3]. إلى أن جاء "المتوكل"، فنهى عن الجدل والمناظرة، وأمر بالرجوع إلى السنة إرضاء للمتمسكين بظواهر الكتاب الذين لا يميلون إلى التأويل والشرح العقلي في العقيدة.

ومهما يكن من أمر: فقد عاد الصدر الرحب الذي وسع التراجمة والنقلة في بدء الدولة العباسية، ضيقا، واستحالت البشاشة التي رأوها من الخلفاء عند مقدمهم، عبوسة قاتمة، وانقلب السهل الذي نزلوا به حزنا، فلم يجدوا مناصا من الرحيل عن بغداد، إلى حيث يطيب لهم المقام. وكان لهذا التحول كما يقول الدكتور البهي أثره في حركة الترجمة. فاليد العاملة فيها قد اعتراها الشلل والاضطراب، وأخذت تلك النهضة منذ هذا الحين تميل نحو الذبول ثم الفناء[4].

---

(1) تاريخ التمدن الإسلامي، جرجس زيدان، 3 / 142، ط: القاهرة 1902م.

(2) الجانب الإلهي، ص 173.

(3) صون المنطق، ص 44 – 45.

(4) الجانب الإلهي، ص 173.

وقبل أن أضرب الذكر صفحا عن هذه الجزئية من البحث، لا يفوتني إلقاء الضوء على أول من قام بعملية نقل كتب المنطق الأرسطي إلى العربية.

كان أول تقديم للمنطق الأرسطي في العربية خلال الفترة 810 – 820م تقريبا، وذلك بترجمة الكتب الأولى من "الأورجانون"، كما ظهرت في هذه الفترة مجموعة من الشروح المختصرة لخلاصة "الكتب الأربعة" في المنطق، ويعود الفضل في هذه الأعمال إلى "عبد الله بن المقفع"، المؤلف الشهير مترجم الأسطورة الفارسية "كليلة ودمنة"[1].

"فابن المقفع" كما هو مشهور هو أول من ترجم كتب المنطق الأرسطي بأمر "المنصور" وتعزى إليه ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة: كتاب "المقولات" ويبحث في الأجناس العالية، وكتاب "العبارة" ويبحث في القضايا التصديقية، وكتاب "تحليل القياس" ويبحث في أشكاله، كما تعزى إليه ترجمة كتاب "إيساغوجي" لفورفوريوس" الصوري، الذي جعله مدخلا للكتب الأرسطية في المنطق[2].

وفي هذا يقول القاضي صاعد في طبقاته: "إن أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم، فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة "عبد الله بن المقفع" الخطيب الفارسي، كاتب أبي جعفر المنصور، فإنه ترجم كتب "أرسطاطاليس" المنطقية الثلاثة" التي في صورة المنطق، وهو كتاب "قاطاغورياس"، وكتاب "أرميناس" وكتاب "أنولوطيقا"، وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط، كما ترجم المدخل إلى كتاب المنطق المعروف "بايساغوجي" "لفوفوريوس" السوري، وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ، وترجم الكتاب الهندي المعروف "بكليلة ودمنة"، وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية"[3].

ولكن من المحدثين من أثار الشك في ذلك، وقد لاحظ "كروس"، أن "ابن المقفع" كان لا يعرف السريانية التي كتبت بها هذه الملخصات الفلسفية، وأن ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ما ينهض دليلا على وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب، أما القول برد ترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى "ابن المقفع" فمرجعه إلى خطأ وقع فيه "صاعد"، وعنه نقل "ابن القفطي" في "تاريخ الحكماء"، حتى ليكاد يورد نص

---

(1) تطور المنطق العربي، ص 143.

(2) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 63.

(3) طبقات الأمم، ص 56 – 57 وقارن: تاريخ الحكماء القفطي، ص 220، ط: ليبتك 1903م، وأيضا: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، ص 1 / 308، ط: القاهرة 1882م.

"صاعد" حرفيا، وكذلك فعل "ابن أبي أصيبعة" في "عيون الأنباء"، ولكن "ابن النديم" لم يشر في "الفهرست" إلى ترجمة "ابن المقفع" لكتب أرسطاطاليسية[1].

ومهما يكن من أمر "فلم تقف ترجمة منطق أرسطو إلى العربية عند ترجمة واحدة، بل توالت عليه عدة ترجمات، و لم تقف الترجمة أيضا عند ترجمة نص أرسطو وحده، بل كما يقول الدكتور بدوي: شملت شروح المشائية المتأخرة وكثيرا ما كان يختلط النص الأصلي بتلك الشروح، بحيث لا يستطاع التمييز بينهما[2].

وقد أورد "ابن النديم" في كتابه "الفهرست"، ثبتا بكتب "أرسطو" المنطقية التي ترجمت إلى العربية مع شروح المشائين عليها ثم تفسيرها وتلخيصها لدى فلاسفة المسلمين، على هذه الصورة:

1- كتاب "قاطيفورياس": أي المقولات، قال عنه الفارابي: هو في قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها. ترجمه "ابن المقفع" في أيام "المنصور"، ثم "اسحق بن حنين"، ثم "يحيى بن عدي" بتفسير "الإسكندر الافروديسي". "وللفارابي "كتاب شرح المقولات، "ولابن سينا" رسالة في أغراض المقولات.

2- كتاب "باري أرميناس": أي "التفسير" ويدعى أيضا "العبارة". وصفه "الفارابي" بأنه: في قوانين الألفاظ المركبة من معقولين مفردين، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظتين. ترجمه "اسحق بن حنين" إلى العربية وشرحه "الفارابي"، واختصره "حنين بن اسحق".

3- كتاب "أنا لوطيقا": ومعناه تحليل القياس. قال "الفارابي": فيه الأقاويل التي تتميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس. ترجمه "ابن المقفع"، ويقال أنه عرضه على "حنين" فأصلحه. وفسره "الكندي" و"أبو بشر متى" و"الفارابي".

4- كتاب "أنالوطيقا الثاني"، ويدعى "أنولطيقا": أي البرهان. قال الفارابي: فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل البرهانية، وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة. ترجمه "متى بن يونس"، ومن السريانية اسحق بن حنين، وشرحه "الكندي" و"الفارابي".

5- كتاب "طوبيقيا" ومعناه: المواضع الجدلية أو "الجدل". قال الفارابي: فيه الأقاويل التي تمتحن بها الأقاويل، وكيفية السؤال الجدلي والجواب الجدلي، وبالجملة قوانين الأمور التي تلتئم بها

---

(1) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، د. عبد الرحمن بدوي، مقال "بولكوس": العنوان: التراجم الأرسطاطاليسية المنسوب إلى ابن المقفع، ص 101 وما بعدها، ط: دار النهضة العربية 1965م.

(2) منطق أرسطو، د. عبد الرحمن بدوي، 1 / 7 المقدمة، ط: القاهرة 1948م.

صناعة الجدل. ترجمه "يحيى بن عدي" و"أبو عثمان الدمشقي" من السريانية. وللفارابي مختصر لهذا الكتاب، وشرح عليه أيضا.

6- كتاب "سوفسطيقا": وهي المغالطة، وقد ترجمه العرب بالحكمة المموهة، قال الفارابي: فيه قوانين الأشياء التي شأنها أن تغلط عن الحس، وتحير. ترجمه "اسحق بن حنين"، وللفارابي شرح عليه.

وجملة هذه الكتب الستة: هي التي تعرف عند الإغريق باسم "الأرغانون"، أو الأورجانون[1]، ومعناه "الآلة"، لأنها الآلات الملازمة في البحث، المستعملة في كل علم، إذ تتناول القواعد العقلية التي لا يستقيم دونها عمل الفكر في كل موضوع، وقد ألحق بها العرب كتابين آخرين أدرجوهما في الكتب المنطقية وهما:

7- كتاب "ريطوريقا"، ومعناه "الخطابة"، قال الفارابي: فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل الخطابية وأصناف الخطب وأقاويل الخطباء، وهل هي على مذهب الخطابة أم لا، ترجمه إلى العربية "اسحق بن حنين"، وللفارابي شرح عليه ومقدمة له.

8- كتاب "بوطيقا"، أي صنعة الشعر. قال الفارابي: فيه القوانين التي يشير إليها الشعراء وأصناف الأقاويل الشعرية. ترجمه "اسحق بن حنين"[2]. وقد لخص الكندي هذا الكتاب.

وبهذا يتضح لنا كيف توالت الترجمات و الشروح للمنطق الأرسطي، وكيف بذل العرب جهودهم في هذا السبيل حتى يسلم لهم النص الأصلي من كل تحريف، وأن الأمر بعد تشجيع الأمراء للترجمة أصبح متصلا بشخصية المشتغلين بهذا العلم، ولم يكد ينتهي القرن الثالث الهجري حتى سيطر المنطق على أكثر دوائر الفكر الإسلامي سيطرة كاملة. "وبهذا يتقرر كما يقول الأستاذ "بول كروس": أن الكتب الأرسطاطاليسية لم تترجم مطلقا من الفارسية إلى العربية، كما يقال كثيرا، واعتمادا على ما روي عن "ابن المقفع" مما أخطأ القوم فهمه. ثم إن المرحلة الأولى للتراجم

---

(1) لقد جمعت الكتابات الأرسطية في المنطق، وأطلق عليها اسم "الأورجانون" وهي كلمة تعني الأداة أو الآلة والمقصود بها أن المنطق هو الأداة التي تعصم مراعاتها الذهن من الوقوع في الخطأ أو الزلل، ومعنى ذلك أن المنطق في نظر "أرسطو" لم يكن علما، وإنما كان فنا للتفكير، وهو مجموعة القواعد والتوجيهات التي إذا اتبعها المرء كان تفكيره سليما.

(2) الفهرست، لابن النديم، ص 347 – 350 ط: القاهرة 1930م. وقارن: الجانب الإلهي، ص 176 – 178. وأيضا يوجد هذا التقسيم في تاريخ اليعقوبي، وفي مسائل الفارابي، وفي عيون الأنباء في طبقات الأطباء، وفي إخبار العلماء بأخبار الحكماء.

الأرسطاطاليسية في الإسلام، لا يمكن أن تفهم مستقلة عن اشتغال الغربيين، - السريان وأهل الإسكندرية - بالكتب الأرسطاطاليسية[1].

وبعد هذا التطواف والتجوال بين نشأة المنطق "الأرسطي" وتعريفه، وموضوعه، ووجه الحاجة إليه، وطرق انتقاله إلى العالم الإسلامي، ننتقل الآن بعون الله تعالى وتوفيقه، إلى الحديث عن المنطق الأرسطي بين المؤيدين له والمعارضين من مفكري الإسلام.

---

(1) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، د. عبد الرحمن بدوي، ص 118 ط 3: دار النهضة العربية 1965م. وقارن: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 68.

الفصل السادس

المنطق الأرسطي بين مفكري الإسلام

عرف أرسطو بمنطقه في العالم الإسلامي من قبل أن يعرف بشيء آخر من آثاره الفلسفية، وكان لمنطقه السيادة المطلقة في العصرين القديم، والوسيط، فلم ينازعه السيادة منطق آخر، وأنى تكون؟ وليس ثمت سواه؟. فالجدل الأفلاطوني أقرب إلى المناقشة والحوار منه إلى المنطق، أما قانون أبيقور[1] فهو لا يرمي إلى وضع قانون تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفكر بل ينصب على المعرفة أولا وطريق كسب المعلومات، نعم قسم الأبيقوريون الفلسفة إلى ثلاثة أقسام منطق، طبيعة أخلاق، غير أن هذا التقسيم صوري تقليدي فحسب، تأثروا فيه غالبا بأفلاطون، لذا كانت عنايتهم بدراسة المنطق هزيلة[2].

ولقد نقلت كتب أرسطو المنطقية، وترجمت إلى اللغة العربية ترجمة تمتاز بالدقة، بل إن الترجمات قد تعاقبت على النص الواحد، مما يشهد أنهم قطعوا شوطا بعيدا في التطرف العقلي، حتى ترجمت بعض كتب أرسطو المنطقية أربع مرات، فضلا عن أنهم لم يقنعوا بما كان يقدم إليهم فأحس منهم نفر بمتابعة الترجمة للنص الواحد بعينه حتى يستقر على قواعد ثابتة[3].

وعلى أية حال: فقد ترجمت البحوث المنطقية الأرسطاطاليسية إلى العربية، لأن المنطق كان ضروريا لمساعدة أهل الجدل في مناقشتهم الدينية، ورد شبهات خصومهم، ودفع حملاتهم على الإسلام[4].

ومع أن الإسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثرا ملحوظا، إلا أن من بينهم من كان له استقلاله في تفكيره المنطقي، وليس أدل على هذا من قول الشيخ الرئيس ابن سينا: "لا نلتفت

---

(1) فيلسوف يوناني، ولد سنة 341 ق.م، في "ساموس"، كانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها، ومذهبه في الأخلاق مذهب اللذة.

(2) نقض المنطق، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص 14 مقدمة عبد الرحمن الوكيل، ط: السنة المحمدية القاهرة 1951، تحقيق: الشيخ محمد عبد الرازق حمزة وزميله الشيخ سليمان بن عبد الرحمن، وصححه محمد حامد الفقي.

(3) منطق أرسطو، د. عبد الرحمن بدوي، مقدمة الجزء الأول. ط: القاهرة 1948م.

(4) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 69.

فيه – أي منطق أرسطو – لفت عصبية أو هوى، أو عادة أو ألف. ويقول في موضع آخر: أنه مع اعتزازه بمنطق المشائين "أكملنا ما أرادوه وقصروا فيه، ولم يبلغوا أربهم منه"[1].

وقد دخل المنطق الأرسطي العالم الإسلامي في وقت مبكر، فعرفوه وعرفوا معه تلك الشروح التي أضافها إليه شراحه اليونانيون، وعرفوا أيضا نقد "الرواقية"[2] و"الشكاك"[3] للمنطق الإرسطي. وكان لمفكري الإسلام، فلاسفته، ومتكلميه، وأصوليه، وفقهائه، وسلفييه، مواقف متباينة أمام هذا المنطق اليوناني.

أما الفلاسفة: فقد تلقوه بالإعجاب، وأحاطوه بهالة من القدسية وأما المتكلمون والأصوليون، فجنحوا إلى الرواقية، رافضين المنطق الأرسطي. أما ما سوى هؤلاء من فقاء المسلمين ومحدثيهم – باستثناء نفر كابن حزم وغيره – فكان موقفهم عدائيا تاما، فقد حاربوا المنطق اليوناني، لأن فلسفة "أرسطو" كانت في نظرهم خطرا على العقيدة. إلا أنهم تباينوا في عدائهم، ففريق كان مظهر عدائه "فتاوي يصدرها"، محرما بها الاشتغال بالمنطق، "كابن الصلاح"[4] ومن تابعه، وفي ذلك يقول: "وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس تعليمه وتعلمه، مما أباح الشرع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين"[5] وفريق كان موقفه من المنطق موقف الناقد بالبرهان، وإمام هؤلاء جميعا، الإمام شيخ الإسلام "ابن تيمية"[6].

---

(1) منطق المشرقيين، الشيخ الرئيس ابن سينا، المقدمة، ص 2 – 3، ط: السلفية القاهرة 1910م.

(2) الرواقية: مدرسة فلسفية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها، وهي تطلق على المدرسة التي أنشأها "زينون" الكتيومي، بمدينة أثينا، أوائل القرن الثالث قبل الميلاد. ولعل أظهر طابع يميزها هو نزعتها الإرادية التي جعلتها تطرح المثالية أطراحا دون تردد أو إحجام. راجع: الفلسفة الإغريقية د. محمد المهدي ص 502 – 503.

(3) الشكاك: جماعة رأوا تعارض الآراء وتناقضها، ففقدوا الإيمان بالحق والخير، وإمامهم "بيرون" 365 – 225 ق.م المعروف بكونه صاحب مذهب اللا أدرية، المنكر للعلم واليقين.

(4) ابن الصلاح هو: عمر عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين الشافعي، الإمام المحدث المشهور صاحب الفتوى المشهورة في تحريم المنطق، توفي 24 ربيع الآخر سنة 643 هـ سبتمبر 1254م. راجع: صون المنطق، 1 / 34 هامش.

(5) قضية الصراع بين الدين والفلسفة د. توفيق الطويل، ص 133، ط 3: دار النهضة العربية 1979م، وقارن: أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص 412، ط 6: دار النهضة العربية 1976م.

(6) هو شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، نبت في أسرة سلفية، اشتهرت بالعلم والفضل، ولد في ربيع الأول سنة 661 هـ وتوفي رحمه الله في ذي القعدة 728 هـ. "ينتمي ابن تيمية إلى المذهب السلفي، ويعتبر السلفية الطريقة المثلى. والمراد تاريخيا بالسلف: الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى، ثم أصبح مذهب السلف علما على ما كان عليه هؤلاء ومن تبعهم من الأئمة الذين اتبعوا طريق الأوائل جيلا بعد جيل. راجع: قواعد المنهج السلفي، د. مصطفى حلمي، ص 35، ط: دار الأنصار، القاهرة 1976م.

على أن هذه الحملات لم تمنع من وجود أنصار للمنطق حتى بين خصوم الفلسفة كالغزالي الذي كان يصرح بأن من لا يعرف النمطق لا ثقة بعلمه وأباح الاشغال به لأن المنطقيات لا يتعلق شيء منها بالدين نفيا أو إثباتا[1] وكذلك تاج الدين السبكي الشافعي – المتوفي سنة 756– الذي خاصم الفلسفة وعادى المتأخرين من المتكلمين ممن مزجوا إسلامهم بالفلسفة، ووافق في كتاب مفيد النعم ومبيد النقم، على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا – فيما يقول – بتحريم الاشتغال بالفلسفة، ومع ذلك رأى إباحة الاشتغال بالمنطق متى اطمأن المشتغل به إلى قواعد الشريعة في قلبه[2].

ولقد لخص الملوي في شرحه على السلم، الخلاف بين القائلين بتحريم المنطق، والقائلين بجوازه، فذهب إلى أن هناك ثلاثة آراء للتحريم الكامل، ولعله يقصد بذلك الرأي ابن الصلاح ومن تبعه، حيث رأى في دراسته خطرا على الدين، لأنه منهج حضارة تخالف في تصورها الميتافيزيقي تصور الإسلام لإلهياته وأنه من العلوم التي لم يأمر الشرع بتعلمها. والرأي الثاني: الجواز الكامل، ولعله عنى بذلك الفلاسفة المشائيين أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد، ومن أيد دراسة المنطق كالغزالي وابن حزم الظاهري فهؤلاء يرون وجوب دراسته، لأنه قانون العقل الذي يميز به صحيح الفكر من فاسده. والرأي الثالث: الجواز في حدود ممارس السنة النبوية والكتاب العزيز[3].

يقول الملوي:

والخلف في جواز الاشتغال
به على ثلاثة أقوال
فابن الصلاح والنواوي حرما
وقال قوم ينبغي أن يعلما
والقولة المشهورة الصحيحة
جوازه لكامل القريحة
ممارس السنة والكتاب

---

(1) المنقذ من الضلال، لحجة الإسلام أبو حامد الغزالي، ص 91، ط: القاهرة 1934م.

(2) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص 413.

(3) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 72 وأيضا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 73.

ليهـــــتدي بـــــه إلـــــى الصـــــواب[1]

وإلى هنا نستطيع أن نقرر الآتي: إذا كان المنطق خاليا من الشوائب التي زاغ بها الفلاسفة عن الطريق المستقيم، فلا خلاف بين مفكري الإسلام في تعلمه والاشتغال به، بل إن تعلمه فرض كفاية متى فعله البعض ارتفع بفعله الإثم عن الباقين. وذلك لأنه يرد الشبه عن العقائد، ورد الشبه عن العقائد فرض كفاية.

أما إذا كان المنطق مخلوطا بما زاغ به الفلاسفة عن الطريق المستقيم، فللعلماء في حكم **الاشتغال به أقوال ثلاثة:**

أ- **الحرمة:** فالاشتغال بعلم المنطق حرام قولا واحدا سواء أكان هذا المشتغل متمكنا من الكتاب والسنة ذكيا، أم كان على العكس من ذلك، وهذا القول منسوب لابن الصلاح والنووي ومن وافقهما من جمهور الفقهاء. ودليلهم على ما ذهبوا إليه: أن المنطق إذا كان مخلوطا بما كفر به الفلاسفة فإنه يخشى على المشتغل به، فقد تتمكن هذه العقائد الزائفة من قلبه، فيشتبه عليه ما تشابه به على الفلاسفة فيضل كما ضلوا.

ب- **الجواز:** فالاشتغال بعلم المنطق جائز. قولا واحدا، سواء أكان المشتغل عارفا بالكتاب والسنة ذكيا، أم كان على نقيض ذلك وهذا القول منسوب إلى الإمام الغزالي، وجميع جمهور العلماء غير الفقهاء.

ج - **التفصيل في الحكم:** بين العارف بالكتاب والسنة الذكي، وبين الجاهل بهما البليد. فذكي العقل العارف بالكتاب والسنة يجوز له الاشتغال بعلم المنطق، ذلك لأنه حصن عقيدته بذكائه ومزاولته للكتاب والسنة، فلا يخشى عليه من العقائد الفاسدة. أما إذا كان الشخص بليدا أو ذكيا لم يزاول الكتاب والسنة، فلا يجوز له الاشتغال بعلم المنطق لأنه يخشى عليه من سراب الشبهات، فتزل به قدمه، فيضل كما ضلوا[2].

---

(1) شرح السلم في المنطق، شهاب الدين أحمد بن عبد الفتاح، الشهير بالملوي، ص 18 – 19، تحقيق محيى الدين عبد الحميد، القاهرة.

(2) المنطق والفكر الإنساني، د. عبد السلام عبده، ص 21 – 22 ط 2: القاهرة 1980م.

وبهذا يتضح لنا أن الحرمة التي ذكرها أنصار الرأي الأول حكما للاشتغال بعلم المنطق، ليست راجعة لعلم المنطق ذاته، لكنها راجعة للاشتغال بكتب منطقية ابتليت بأفكار زائفة لبعض الفلاسفة، فالمنطق السليم إذن يرى أن جواز تعلم المنطق القديم منه والحديث لا خلاف فيه على الإطلاق، بل لا بد لفئة من مفكري الإسلام من إدراك قواعده وقضاياه، لتكون وقاية وحماية للمفكر المسلم المدافع عن العقيدة الإسلامية، مما يحاول أعداؤها طعنها به زورا وبهتانا، ولتوجيهه توجيها مستقيما للمشاركة في بناء الحضارة المعاصرة التي حث الإسلام بنيه على السبق في ميدانها.

كما أننا لا نختلف مع أنفسنا في أنه صناعة الخاصة من مفكري الإسلام، فهو فرض كفاية لفئة مسلمة نفرت تتفقه في دينها، وترد بالحجة عنه ما يحاول البعض دمغه به، وليس فرض عين على كل مسلم ومسلمة كعقيدة التوحيد، لأن عقول العامة قد لا تتسع لاستيعابه و لأن العامة ليست مدعوة لهذا الميدان الذي كلف المنطق باتخاذ موقعه فيه[1].

كما أن الإسلام بحكم طبيعته العالمية لا يفرض مبادئه على الآخرين بسلاح القهر والغلبة، بل يقدم أحكامه وقواعده بمنطق العقل والإقناع، ولن يتأتى ذلك إلا إذا كان أبناؤه في حل من معرفة ما عند الآخرين، حتى يخاطبوهم بمثل ما يعرفون، وإلا أصبح الأمر مخالفا لصريح الكتاب في قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾[2].

والذي نريد أن ننتهي إليه، أن الإسلام كدين عالمي تقوم أحكامه وحقائقه على أساس من العقل والفطرة، لا يرفض إطلاقا تجارب العقل البشري إذا كانت لا تصطدم مع مبادئه، ونعتقد أن المنطق لا يتجاوز أن يكون وسيلة لمعرفة الصحيح من الفاسد في الآراء أو على الأصح لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس، ولا يتعلق منه شيء بالدين لا نفيا ولا إثباتا[3].

وإلى هنا نكون قد تعرفنا بصورة إجمالية على حكم الاشتغال بدراسة المنطق لدى مفكري الإسلام، المعارضين منهم والمؤيدين، مع بيان وجهة نظر كل فريق في إصدار حكمه والآن ننتقل بعون الله تعالى إلى تفصيل القول لدى كل فريق، معتمدين على نماذج معينة من كل اتجاه، بحيث تتضح الصورة أمام القارئ الكريم.

---

(1) السابق، ص 23.

(2) النحل آية: 125.

(3) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 75.

الفصل السابع

المؤيدون للمنطق الأرسطي

نتكلم في هذا الفصل عن نماذج من المؤيدين لمنطق "أرسطو" في نطاق العالم الإسلامي، نبين كيف كان موقفهم من المنطق قائما على اتخاذه منهاجا تتنزل إليه جميع العلوم، لأنه يتخذ من بدهيات العقل الأساسية التي هي مشتركة بين جميع بني الإنسان، أساسا لمباحثه وقوانينه، وكيف كان ذلك متفقا مع الفطرة الإنسانية، وكيف بين هؤلاء أنه لا خوف على العقائد الدينية من استعمال المنطق، عند من زكت فطرته واستقام خلقه.

وحديثنا في هذا الفصل ينصب على بعض النفر من المفكرين الذين كان لهم موقف علمي واضح، خلف لنا من الآثار ما نستطيع من خلال دراسته أن نحكم عليهم، ولعل أبرز هؤلاء النفر: "الفارابي" و"ابن سينا" و"الغزالي" و"ابن حزم"، فهؤلاء جميعا على قدم واحدة يؤيدون دراسة المنطق ويقولون بضرورته.

أولا: الفارابي:[1] (259 – 339 هـ)

اهتمت المدرسة المشائية عامة بالفلسفة اليونانية، وخاصة بتراث "أرسطو" عموما، والمنطق بصفة خاصة، فوضعوه مقدمة لمعظم كتبهم، وأشاروا في كثير من مؤلفاتهم إلى ضرورة دراسة "الحد" و"البرهان" الأرسطيين، وجعل بعضهم المنطق آلة ضرورية لدراسة كل العلوم.

"والفارابي" يعتبره كثير من المؤرخين القدامى والمحدثين زعيم المدرسة الفلسفية المشائية الآخذة بالاتجاه المنطقي في الدراسة في مقابلة مدرسة الاتجاه الطبيعي التي حمل لواءها "محمد بن زكريا الرازي" وتميزا بها عن منهج المتكلمين الذين كانوا يعتمدون على منهج جدلي[2].

---

(1) هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ الفارابي، ولد في فاراب بتركستان عام 259 هـ وتوفي 339 هـ. اشتهر الفارابي بصورة خاصة على أنه شارح لأرسطو وقد غطت شروحه الأورجانون الأرسطي كله، وغير ذلك من الأعمال الفلسفية.

(2) في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات، د. محمد عبد الستار نصار، 1 / 78، ط: الانجلو المصرية 1982م.

ولقد عد الفارابي الجهل بالمنطق مدخل لفساد الرأي وبطلان البرهان، لأنه بدون المنطق لا نستطيع أن نفرق بين الآراء الصحيحة والفاسدة، لا عند أنفسنا ولا عند الآخرين، كما لا نستطيع أن نفصل بين الآراء المتنازع فيها لأننا قد فقدنا القياس إلى هذا الميزان الصحيح للأدلة والبراهين، وفساد الآراء وفساد أدلتها لا ينشأ عند الفارابي إلا بسبب الجهل بالمنطق، ويرفض الفارابي الرأي القائل بأن المنطق يستغنى عنه بالفطرة السليمة، لأن هذا أشبه بمن يقول أن الخبرة والدراية بالشعر والخطب تغني عن تعلم النحو وقواعده[1].

فكما أن النحو ضرورة للتمييز بين صحيح الكلام وسقيمه، فكذلك المنطق عنده ضرورة للتمييز بين صحيح القياس وسقيمه وفي ذلك يقول الفارابي: "إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات، كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات"[2].

ولقد شغل المنطق جزءا مهما من فلسفة "الفارابي" دراسة وتحليلا وتأليفا، وقد استطاع الفارابي بحق أن ينتزع من مؤرخيه لقب "المعلم الثاني"، تشبيها له "بأرسطو" "المعلم الأول" وهو أول من شرح كتب أرسطو المنطقية في لغتها العربية، فأوضح ما غمض في فكر "أرسطو" الفلسفي عموما. والمنطقي بصفة خاصة، وكان قراء "أرسطو" لا يستطيعون فهمه إلا إذا استعانوا بشروح الفارابي على كتبه، وقد اعترف بذلك ابن "سينا" في مؤلفاته[3].

وقد ذكر أحد المؤرخين السبب الذي استحق به "الفارابي" لقب "المعلم الثاني"، وهو أن التراجم لعلوم الأوائل في المراحل المبكرة للترجمة لم تكن مهذبة محررة حتى زمنه، فالتمس منه الملك "منصور بن نوح السامان"، أن يجمع تلك التراجم، و يجعل من بينها ترجمة ملخصة محررة مهذبة، مطابقة لما عليه الحكمة، فأجابه "الفارابي" وفعل كما أراد، وسمى كتابه "بالتعليم الثاني"، فلذلك لقب "بالمعلم الثاني" وقد ظل هذا الكتاب مخطوط في خزانة "المنصور" حتى جاء "ابن سينا" واطلع عليه، ولخص منه كتاب "الشفاء"[4].

---

(1) نظرية المنطق، ص 56.

(2) احصاء العلوم، للفارابي، تحقيق د. عثمان أمين ص 16، ط: القاهرة 1949م.

(3) نظرية المنطق، ص 24.

(4) كشف الظنون، حاجي خليفة، ب / 98 - 99 ط: ليبترج 1835م.

وإذا صح ما ذكره ابن خلدون في مقدمته، من أن أرسطو سمي "بالمعلم الأول"، لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق و مسائله، فأقام بناءه متماسكا، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها[1]، فإن ما قام به الفارابي من تأليف كتاب "التعليم الثاني" يجمع ويهذب ما ترجم قبله، يجعله مشابها لأرسطو، و لذلك سمي "بالمعلم الثاني" بعد "أرسطو" باعتباره "المعلم الأول"[2].

"والفارابي" يعتبر المنطق مدخل لدراسة الفلسفة، كما اعتبره المعلم الأول، و الشراح من بعده، ولا عجب أن يتجه إليه "الفارابي" منذ صباه إذا كانت هذه مكانته بالنسبة لبقية أنواع المعرفة، ولشغف الفارابي بهذا العلم استدرك ما فات "الكندي" من صناعة التحليل. وفي ذلك يقول "القاضي صاعد" في طبقاته: "أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن جيلان، فبذ جميع أهل الإسلام فيها، شرح غامضها، وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة ونبه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، وأفاد وجوه الانتفاع بها، وعرف طرق استعمالها، وكيف تتصرف صور القياس في كل مادة منها، فجاءت كتبه في هذه الغاية الكافية، والنهاية الفاضلة"[3].

والمنطق لدى الفارابي ليس مجرد تحليل خالص للتفكير العلمي، بل هو يشتمل إلى جانب هذا كما يقول المستشرق "دي بور": على كثير من الملاحظات اللغوية، كما أنه يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة، وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد، فالمنطق عنده قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم، ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها، من الكلمة إلى القضية إلى القياس[4].

يقول الفارابي: "إن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص "ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم "ألفاظ الأمم كلها"[5]. وفي هذا النص يفرق "الفارابي" بين صناعة المنطق وصناعة النحو. فيرى أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ولا فرق بين الصنعتين إلا من حيث إن قوانين المنطق لا تخص أمة بعينها ولا جنسا بذاته، بل هي

---

(1) مقدمة ابن خلدون، ص 537 ط: مصر 1329 هـ.

(2) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض ص 80.

(3) طبقات الأمم، ص 61 – 62.

(4) تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص 203 ط: النهضة المصرية 1948م.

(5) إحصاء العلوم، ص 16 – 17.

عامة في كل تفكير عقلي سليم، ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان واللغة، أما قوانين النحو فهي خاصة بلغة كل أمة على حدة[1].

"وكأني بالفارابي في هذا المقام يشير إلى تلك الحملة التي بدأها الإمام الشافعي – رحمه الله – والتي كان لها أنصار من بعده، تلك الحملة التي قامت أساسا على الإيمان بكفاية اللغة في كل فنونها عن اللسان اليوناني عامة، ومنطق "أرسطو" خاصة. وقد تمثلت هذه الحملة بأوضح ما تكون لدى كل من "أبي العباس الناشئ"، المعروف بابن شرشير، و"ابن قتيبة" و"ابن الأثير" و"أبي سعيد السيرافي" وغيرهم ممن ظاهر المنطق والمنطقين العداء، على هذا الأساس[2].

والمنطق لدى الفارابي من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج، ينقسم قسمين هما: قسم التصور: ويشتمل على مسائل المعاني والحدود. وقسم التصديق: ويشتمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين. وكل واحد من القسمين، إما أن يكون بديهيا، وإما أن يكون نظريا، والبديهي لا يحتاج إلى نظر وأعمال فكر، بخلاف النظري، والتصورات البديهية هي "معنى ظاهرة مركوزة في الذهن، كمعنى الوجوب،و الوجود والإمكان، وهي أمور لا يمكن البرهنة عليها، لأنها لا توصف بصدق ولا كذب، بل ينبه الغافل عنها إلى معانيها، فهي بينة بنفسها، ويقينية إلى أقصى درجات اليقين"[3].

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض، وهذه القضايا تحتمل الصدق والكذب، وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل، تستخرج منها بالقياس والبرهان، وهذ القضايا الأولية – مثل قولنا الكل أعظم من الجزء – بينة بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمله. ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس أو أصول بديهية لا بد منها في الرياضيات، وفيما بعد الطبيعة وفي الأخلاق.

وطريق البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هي، عند "الفارابي" المنطق على الحقيقة، وليس البحث في المعاني والحدود – أعني المقولات –، وفي تأليف القضايا منها،

---

(1) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 88.

(2) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، د. عبد الستار نصار، ص 149، ط 1: دار الأنصار، القاهرة 1979م.

(3) عيون المسائل: للفارابي، ص 2، ط: القاهرة 1907م بتصرف.

وكذلك الأقيسة، إلا توطئة للبرهان، وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم ضروري يمكن تطبيقه في جميع المعارف، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم[1].

ولعل "الفارابي" يقصد بالقوانين هنا: قوانين الفكر الأساسية وهي: قانون الذاتية، وقانون عدم التناقض، وقانون الثالث المرفوع. وعنده أن قانون عدم التناقض هو أعلى هذه القوانين، لأنه قائم على القسمة الثنائية الأفلاطونية، أعني: أن الشيء – القضية – ونقيضه لا يصدقان معا ولا يكذبان معا، بل إذا صدق أحدهما كذب الآخر، والعكس.

ولما كان البرهان قائما على قوانين ضرورية، فإنه يكون منهج الوجود الضروري، أي أن موضوعه هو الوجود الضروري، وأما الوجود الممكن، فإنه يكون موضوعا لأقيسة أخرى جدلية أو خطابية أو شعرية لأن المقصود منها غير المقصود من البرهان، فمقصوده اليقين، وأما ما عداه من الأقيسة فمقصوده الظن أو التخييل أو المغالطة[2].

ولا يقتنع "الفارابي" بالناحية الصورية من مبحث البرهان – أي القياس – بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدي إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة، يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة، بأن يولد العلم ويحدثه. ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كمادة في تركيب القياس، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم، فليس البرهان عند الفارابي آلة للفلسفة فحسب، بل هو أحرى أن يكون جزءا منها[3].

تبين مما تقدم أن البرهان – القياس – ينتهي إلى علم ضروري، يقابل الوجود الضروري، ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالم واسع من الممكنات التي لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية، وفي المواضع الجدلية يبحث الفارابي درجات الظن المتفاوتة، أو الطرق التي تحصل بها معرفة الممكنات، وتتصل بها الأقاويل الخطابية والشعرية، التي أهم ما تقصده غايات عملية، ولكن الفارابي يضمها إلى المواضع الجدلية، ويجعل منها جميعا منطقا لما يظهر أن يكون حقا، وليس هو بحق، وهو يمضي قائلا: إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية في كتاب البرهان

---

(1) عيون المسائل، ص 3، والمدينة الفاضلة، ص 45، ط: ليدن 1895م. وإحصاء العلوم، ص 31، وتاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 205.

(2) في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات، ص 81.

(3) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 205.

"أنا لوطيقا الثانية"، فأما الظن فهو يمتد متدرجا فيما بين المواضع الجدلية والشعرية، ولا يعدو أن يكون حقيقة خادعة، فالشعر إذا أحط أنواع المعرفة، وهو في رأي الفارابي كلام باطل وكذب لا قيمة له[1].

يقول الفارابي: "إن البرهان الذي كذبه أقل من حقه يتعلم من كتاب "مواضع الجدل"، والذي كذبه مساو لحقه يؤخذ من كتاب "الخطابة" والذي كذبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة المغالطين، والبرهان الكاذب كذبا خالصا يتعلم من كتاب صناعة الشعر[2].

ولقد أبان "الفارابي" عن رأيه في مسألة الكليات، وهي المعاني الكلية كالأجناس والأنواع، التي أثارها "فرفريوس الصوري" لأول مرة في كتابه "إيساغوجي". فهو يرى أن المعاني الكلية لها وجود سابق على جزئياتها في العالم المفارق – عالم المثل – وهو هنا أفلاطوني، كما يرى أن لها وجودا عرضيا ضمن الأفراد، وهو هنا أرسطي، – واقعي –، ولكنه زاد عليهما فقرر: أن المعاني الكلية من حيث تصور الذهن لها توجد بعد الأفراد بعملية "التجريد" فكأن الجزئي حينئذ هو المنزع الخارجي للمعنى الكلي[3]. وفي هذا المعنى يقول الفارابي: "إن الحواس آلات الإدراك" وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات، وعنها تحصل الكليات، وهي التجارب على الحقيقة"[4].

وإذن فلسفة الفارابي تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية وهي: الرأي القائل بأن الكلي سابق على الجزئي، والرأي القائل بأنه قائم به، والقائل بأنه بعده[5]، ولا شك أن الفارابي يعتبر الفلسفة علما كليا، يرسم لنا صورة صادقة للكون بدءا ونهاية، وانطلاقا من هذا التصور الكلي للفلسفة فقد اعتبر المنطق صناعة عقلية تقدم لنا القوانين التي تساعد العقل على الكشف عما هو يقيني.

ولما كانت موضوعات المنطق هي المعقولات من حيث دلالة الألفاظ عليها، وكانت الألفاظ تدل على المعقولات بذاتها فإن ترتيب هذه المعقولات وتقسيمها إلى أجناس وأنواع تساعد الذهن على الوضوح والدقة في بناء المعرفة اليقينية. وهذا من أهم أغراض المنطق عند الفارابي، ولقد

---

(1) السابق، ص 206.

(2) كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، أبو نصر الفارابي، ص 1.

(3) في الفلسفة الإسلامية، ص 82.

(4) كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، أفلاطون وأرسطو، للفارابي، ص 23، ط: القاهرة 1907م.

(5) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 207.

ساعدت فكرة التقسيم إلى الأنواع والأجناس في وضع الصيغة المنطقية للتعريف لبيان الماهية، والإجابة على سؤال: ما هو؟ لأن الإجابة على ما هو، لا تكون إلا بالحد التام الذي يؤخذ فيه "الجنس" مع بعض الصفات الخاصة الأخرى[1].

وننهي حديثنا عن المنطق لدى "الفارابي" ببيان أجزائه، إن أجزاء المنطق عند الفارابي، هي نفس أجزائه لدى "أرسطو" وقد تابع "الفارابي" الشراح في ترتيب كتب أرسطو المنطقية، ولكنه خالفهم في أنه لم يعد "إيساغوجي" جزءا منه، وربما كان هذا منه، إمعانا في احترام تقسيم "المعلم الأول" وأجزاء المنطق، كما ذكرها الفارابي في كتابه إحصاء العلوم هي: الأول: ما يشتمل على قوانين الألفاظ المفردة وهو الجزء المسمى "بالمقولات". الثاني: ما يشتمل على قوانين الأقاويل البسيطة، وهو كتاب "العبارة". الثالث: ما يحتوي على القوانين العامة للأقيسة المشتركة، للصنائع الخمسة، وهو المسمى بالقياس. والرابع: ويشتمل على القوانين التي امتحن بها الأقاويل البرهانية، وهو المسمى "بالبرهان". "الخامس: ما يشتمل على القوانين التي تمتحن بها الأقاويل الجدلية، وكيفية السؤال والجواب الجدلي، وهو المسمى "بالجدلي". والسادس: وفيه قوانين الأقيسة التي شأنها أن تغلط عن الحق، وتلبس وتحير، كما يحتوي على جميع الأمور التي يستعملها المموه والمشنع، كيف تفسخ وبأي الأشياء تدفع، وكيف يتحرز الإنسان من أن يغلط في مطلوباته، وهذا الكتاب يسمى "بالسوفسطيقا" أو "الحكمة الموهة". السابع: ما يحتوي على القوانين التي تمتحن بها الأقاويل الخطبية، وهو المسمى "بالخطابة". والثامن: ويحتوي على القوانين التي تمتحن بها الأشعار، ومقاييس الجودة في هذه الصناعة، وهو المسمى بكتاب "الشعر"[2].

ويقرر الفارابي كما قرر أرسطو من قبل أن أهم هذه الأجزاء، أو بمعنى آخر أن المقصود بالذات في صناعة المنطق، الجزء الرابع، وهو الخاص بالبرهان، فهو المقدم بالشرف والرياسة على بقية الأجزاء الأخرى. وشأن هذه الأجزاء بالنسبة له، إما توطئة ومدخل إليه وهي الأجزاء الثلاثة – المقولات والعبارة والقياس المطلق –، وإما لواحق له تكون بمثابة التنبيه لطالب الحق، حتى لا يختلط لديه طريق الحق بغيره من الطرق، فمتى عرف قوانين هذه الصناعات تبين له أي طريق يسلك.

---

(1) نظرية المنطق، ص 24.

(2) المدرسة السلفية، ص 153 – 154.

هذا هو موقف الفارابي من علم المنطق، وجوانب الجدة فيه تبدو ضئيلة إذا قورن بمنطق أرسطو، فقد كانت عنايته متجهة نحو الشرح و التعليق والتوسع في دراسته و إذاعته بين أهل زمانه، ولعل السر في ذلك، كما يقرر الدكتور "نصار" يرجع إلى أنه كان ينظر إلى أرسطو نظرة إجلال وإكبار، بحيث اعتقد أنه لم يترك للآخرين شيئا يستدركوه عليه، وأن آراءه ونظرياته في المنطق كانت هي الحقيقة المطلقة[1].

وقد أراد الفارابي أن يضفي على عمله المنطقي شيئا من الشرعية، فكتب في المنطق كما يذكر ابن أبي أصيبعة كتابا بعنوان "كلام جمعه من أقاويل النبي ﷺ ويشير فيه إلى صناعة المنطق"[2] ولو صحت هذه الرواية لكان لها دلالتها العميقة، فإن معنى ذلك أن هذا الكتاب لم يؤلف إلا ترضية لنزعات مناوئة، وهذا يدلنا على أن المعارضة للمنطق كانت تسير جنبا إلى جنب مع النزعات المؤيدة لدراسته[3].

ثانيا: ابن سينا[4] (375 – 428 هـ):

يفتتح ابن سينا كتابه الإشارات والتنبيهات، ببحث المسائل المنطقية، ويستهل هذه البحوث المنطقية بقوله: "ومبتدئ من علم المنطق، ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة وما قبله أي العلم الإلهي"[5].

ولا يفترق "ابن سينا" في نظرته للمنطق عن أستاذه "الفارابي"، بل إنه يجعل دراسة المنطق أساسا في تحصيل كمالات النفس، لأن استكمال الإنسان هو أن يعلم الحق لأجل نفسه، ويعلم الخير لأجل العمل به، ولما كانت الفطرة عنده غير كافية في ذلك، كان لا بد من تحصيل علم المنطق بالنظر والاكتساب، وهذا الاكتساب يكون بواسطة من المعلوم على كيفية وترتيب مخصوصين[6].

---

(1) السابق، ص 157، وقارن: في الفلسفة الإسلامية ص 83.

(2) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، نقلا عن عيون الأنباء في طبقات الأطباء 2 / 139، وهذا الكتاب الذي ذكره ابن أبي أصيبعة، لم يبق سوى عنوانه كما يقول "جولد تسهير"، فقد كان الفارابي متهما لدى أهل السنة، فأراد أن يبرر اشتغاله بعلوم الأوائل عن طريق أحاديث للنبي ﷺ.

(3) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 88 – 89.

(4) ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، في أفشنة على مقربة من بخارى عام 980م – 375 هـ وتوفي 1037م.

(5) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، 1 / 115. ط 3: دار المعارف 1983م.

(6) المدخل من كتاب الشفاء، لابن سينا، ص 16، ط: طهران.

وابن سينا يعتبر بحق شارح كتب أرسطوطاليس المنطقية، وأنه حافظ على نظرياته الرئيسة ولم يخالفه في شيء إلا في الاستيعاب والبسط، وظل موقفه من المنطق ثابتا لم يتغير خلال تطوره الفكري.

فقد اعتبر المنطق مدخلا للدراسات الفلسفية - كما اعتبره أرسطو من قبل - وهو بهذا الاعتبار ضرورة لازمة للبحث من وجهة نظر الفيلسوف، وقد يكون بهذه النظرة أداة، أو آلة، بها تقاس الأفكار والآراء ليعرف صحيحها من سقيمها، كما قد ينظر إليه على أنه علم قائم برأسه، وهو في نفس الوقت جزء من الفلسفة بمعناها العام، بصرف النظر عن الغاية المرجوة منه عند التطبيق، وقد نظر ابن سينا إلى المنطق بهاتين النظرتين.

وأما الموضوعات الرئيسية لهذا العلم، فيكاد يكون ابن سينا فيها مرددا لكلام أرسطو إنه يقسم المعلوم من حيث وجوده الذهني إلى تصور وتصديق، ولما كان التصور مجرد إدراك ساذج غير مصاحب للحكم، فإنه حينئذ لا يوصف بصدق ولا كذب، وأما التصديق فهو إدراك ما بين طرفي المركب من علاقة نفيا أو إثباتا، لذا كان مشتملا على الحكم، ومن ثم فإنه يوصف بالصدق إن طابق الخبر الواقع، وبالكذب إن لم يطابقه، وكل من التصور والتصديق، إما أن يكون نظريا وإما أن يكون بديهيا، فالأول ما يحتاج إلى نظر وتأمل وإعمال فكر، والثاني ما لا يحتاج إلى ذلك، وليس الكل من كل منها نظريا ولا بديهيا، وتستفاد التصورات النظرية المجهولة من المعلومة، وكذلك التصديقات.

والذي يقرأ منطق ابن سينا، لا يشعر بأي جديد من حيث الفكرة الأساسية، غير أنه كان يتوسع كثيرا في المسائل التي تحتاج إلى ذلك، كما كان يكثر من ضرب الأمثلة التي كان يستمد أكثرها من علم الطب، وقد كسا القضايا المنطقية روحا سهلة جذابة، وجعلت المنطق لديه يجاوز الروح الجافة التي تركه عليها أرسطو والشراح من بعده[1].

ومنطق ابن سينا كذلك يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي، وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهورا، لو أن تصانيف الفارابي المنطقية حفظت ووصلت إلينا بتمامها، وابن سينا كثيرا ما يؤكد نقص العقل الإنساني، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية. وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية، فكذلك يتوصل

---

[1] في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات، ص 128 - 129. وقارن: الإشارات 1 / 131، و ما بعدها.

صاحب المنطق من المقدمات المعلومة إلى المجهول. وكما أن البدوي لا يحتاج إلى تعلم النحو، فكذلك لا يستغني عن المنطق إلا رجل مؤيد بإلهام إلهي[1].

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابي، فيذهب إلى أن للأشياء، قبل تكثرها وجودا في علم الله وفي عقول الملائكة – عقول الأفلاك –، وهذا الوجود تعرض له الكثرة، إذا اتخذ الصورة المادية، ثم يرتقي أخيرا، وتزول عنه العوارض المشخصة، حتى يصير معنى كليا في العقل الإنساني، وكما أن أرسطو فرق بين جوهر أول – الجزئي –، وجوهر ثان – هو الكلي المعقول –، نجد ابن سينا يفرق بين معنى أول ومعنى ثان، والأول يتعلق بالجزئيات، والثاني يتعلق بالمعاني العقلية[2].

وقد توسع ابن سينا في القضايا والأقيسة الشرطية، وهو في هذا قد خالف أرسطو مؤثرا روح المدرسة الرواقية في نظرتها إلى هذه القضايا، والأقيسة المركبة منها، وكان ابن سينا نفسه يصرح بأن الأقيسة الشرطية أكثر علوقا بالطبع من الأقيسة الحملية، وفي هذا ما يجعلنا نقرر أنه كان هنا مبتكرا أكثر منه متأثرا بالرواقية.

وقد كان للبرهان عنده، كما كان عند أرسطو ومن سار على نهجه، القيمة الكبرى، فهو الغاية من مباحث المنطق جميعا، ويبحثه ابن سينا في كتاب "الشفاء" بنفس الطريقة التي عالج بها أرسطو البرهان في منطقه، ويلتقي معه تماما في الأفكار الرئيسية، اللهم إلا ما يمتاز به عن أرسطو من الاستيعاب والاستقصاء والتحلل من الأسلوب الجاف والتعبير عن المعاني العلمية بالعبارات السهلة الطلية[3].

وقد بين ابن سينا أنواع القضايا التي تتركب منها الأقيسة، قسمها إلى قضايا أولية، وما دونها من متواترات ومشهورات، ويقرر أن المتواترات ليست حجة إلا لدى من علمها، وأن المشهورات ما تشكل قياسا يقينيا، وهنا يظهر إخلاص ابن ينا للمعلم الأول وشراحه، وإن كان ذلك على حساب الدين الإسلامي، وقد تصدى "ابن تيمية" لابن سينا، في هذا المقام، ودافع عن القضايلا المتواترة والمشهورة دفاعا عقليا رائعا. "وغايته من ذلك الدفاع عن منهج الفكر الإسلامي، ضد تطبيق مقولات المنطق الصوري عليه، وظهر هذا في كتابه "الرد على المنطقين.

---

(1) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 252 – 253.

(2) السابق، ص 253.

(3) المدرسة السلفية، ص 170، وما بعدها بتصرف.

كما ظهر إخلاص "ابن سينا" لأرسطو أيضا و هو بصدد دراسة صور القياس، من حيث ما يتركب منه، فقد تمسك بما ذهب إليه أرسطو من ضرورة تركيب القياس من مقدمتين، تشتملان على ثلاثة حدود، أصغر وأوسط وأكبر، وأن الأوسط هو علة الحكم بالأكبر على الأصغر.

ومرجع إيمان ابن سينا بتركيب القياس على هذا النحو هو ما جاء على لسان أرسطو في هذا المقام، مع أن الأمر هنا يقتضي نوعا من التمييز بين حالات المخاطبين بهذا القياس، فقد يكون فيهم من يدرك نتيجة القياس من مقدمة واحدة، أو اثنتين أو ثلاث، ولعل تحقيق هذه المسألة على هذا الوضع هو الذي جعل ابن تيمية يتهم ابن سينا بالتقليد دون تمحيص المسائل تمحيصا عقليا[1].

وإلى هنا نستطيع أن نقول إن كلا من "الفارابي" و"ابن سينا" قد بقي على موقفه من المنطق الأرسطي، وهو أنه آلة للعلوم كلها، ولا يمكن الاستغناء عنه، كما قال أستاذهما أرسطو من قبل، و هذا إن دل على شيء فإنما يدل على الموافقة والتأييد للمنطق الأرسطي[2].

ثالثا: الغزالي[3]

لم يكن الإمام الغزالي رجل منطق، ولا تنطوي كتاباته في المنطق على جديد، إلا أنه مع ذلك كان واحدا من مفكري الإسلام الذين أدخلوا المناهج المنطقية في المناقشات الكلامية، وكان في المنطق متابعا متابعة تامة لمنطق الفارابي وابن سينا، الذي يعد امتدادا لمنطق أرسطو طاليس، دون انتقاد له. فضلا عن ذلك فقد استبعد المنطق من انتقاده العام لآراء الفلاسفة في كتابه "التهافت" وفي غيره من مؤلفاته الذي شن فيها هجوما لا هوادة فيه على الفلسفة والفلاسفة، وهو أمر على درجة كبيرة من الأهمية في بقاء المنطق بين العلوم الإسلامية.

وأضاف "الغزالي" إلى ذلك أنه مزج منطق "أرسطو" بعلم أصول الفقه، وألبسه لباسا إسلاميا وصرح في أول كتابه "المستصفى" أن "من لا يعرف المنطق فلا يوثق بعلمه"[4]. ويرى كثير من الباحثين:

---

(1) في الفلسفة الإسلامية، ص 130، وقارن: الرد على المنطقين، لابن تيمية، ص 394 ط: الهند 1949م.

(2) كتابنا: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 93 - 94.

(3) ولد الغزالي في مدينة "طوس" من إقليم "خراسان" سنة 450 هـ-1058م. لا يرتاب راسخ في العلم، في براعته في علوم الفقه، والجدل، وأصول الدين، وأصول الفقه والمنطق، والفلسفة، ولقد أحكم الغزالي كل هذه العلوم وفهم كلام أصحابها، حتى تصدى للرد عليهم، وإبطال دعاويهم، توفي 50-5 هـ-111م.

(4) المستصفى، للغزالي، المقدمة، ص 7، ط القاهرة.

أن الغزالي هو أول من ألبس منطق أرسطو لباسا إسلاميا، حيث مزجه بالفقه وأصوله وبالكلام ومناهجه ووضع مؤلفات كثيرة يشرح فيها أهمية المنطق ومنافعه لكل طالب، وابتداء من الغزالي أخذ المنطق يؤثر في كثير من أساليب العلوم العربية والإسلامية[1].

ولقد كان أثر الغزالي واضحا فيمن أتى بعده من الفقهاء والمتكلمين، فإن المتكلمين قبله، وحتى "الجويني" أستاذه، كانوا يتكلمون عن الحدود بطريقة مخالفة لما عليه المناطقة، أما بعد الغزالي فكان كلام المتكلمين عن الحدود متأثرا بالمنطق، وسار أكثر علماء المسلمين على طريقة "الغزالي" إلى أن وصل الأمر ببعضهم غاية الطلب للمنطق، فأفتى بأنه "فرض كفاية"، وهذا إن دل فإنما يدل على الثقة المفرطة بالمنطق[2].

وقد حاول الغزالي إثبات أن المنطق من العلوم المشتركة بين الباحثين عن الحقيقة، وأنه لا تفرد للفلاسفة بشيء من هذا العلم، اللهم إلا في الاصطلاحات. يقول الغزالي: إن المنطقيات لا بد من إحكامها كما يقول الفلاسفة، وهذا صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن "الكلام" "بالنظر" أو "الجدل" أو "مدارك العقول"، وأن الفلاسفة إنما يغيرون عبارته إلى المنطق تهويلا، فإذا سمع المتكايس المستضعف، اسم المنطق، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطبع عليه إلا الفلاسفة. ونحن لدفع هذا الخيال، واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في "مدارك العقول" ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين، بل نوردها بعبارات "المنطقيين" ونصبها في قوالبهم، ونقتفي آثارهم لفظا لفظا ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم، أعني بعباراتهم في المنطق[3].

والغزالي بذلك يريد أن يقرب بين المنطق من جانب وبين قبول المسلمين له وإعدادهم نفسيا وعقليا لتقبل مسائله وعدم رفضها بحجة أنه دخيل على الإسلام والمسلمين، فما دامت مسائله قد تناولها علماء الكلام ولو كان ذلك تحت أسماء مغايرة فليس هناك ما يبرر رفضه في البيئة الإسلامية[4].

---

(1) نظرية المنطق، ص 61.

(2) السابق، ص 63.

(3) تهافت الفلاسفة، للإمام الغزالي، تحقيق وتقديم، د. سليمان دنيا، ص 85، ط 7: دار المعارف 1972م.

(4) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 96.

ومما يظهر لنا رأي "الغزالي" في المنطق، ووجه الحاجة إليه، قوله في المقاصد وهو بصدد الحديث عن بيان علوم الفلاسفة وحكم الاشتغال بها: "وأما المنطقيات، فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاسصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظار[1]".

ويلاحظ من خلال هذا النص والنص الذي سبقه أن الغزالي يعتبر الخلاف بين المنطقيين وغيرهم من نظار المسلمين يكاد يكون لفظيا، ومعنى هذا أن قضايا هذا العلم هي من قبيل الحقائق المشتركة بين جميع العقول، وأن هذا العلم ليس غريبا على تفكير المسلمين، وهو بهذا يعلن يقينية المنطق في قلب العالم الإسلامي.

وقد بين الغزالي وظيفة المنطق، وهي تمييز العلم من الجهل، والحق من الباطل، والصحيح من الأفكار من الفاسد، وفي هذا ما يجعل من المنطق علما أخلاقيا، لأنه بواسطة هذا التمييز، تدرك النفس العلم اليقيني الذي به تكمل سعادتها، وفي ذلك يقول الغزالي: "فلما ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بمعلوم، وليس يخفي أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول، بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه، وطريق في إيراده وإحضاره في الذهن، يفضي ذلك الطريق إلى كشف المجهول. فما يؤدي منه إلى كشف التصورات يسمى حدا أو رسما، وما يفضي إلى العلوم التصديقية يسمى حجة، فمنه قياس ومنه استقراء وتمثيل وغيره، وينقسم كل واحد من الحد والقياس إلى ما هو صواب ليفيد اليقين، وإلى ما هو غلط، ولكنه شبيه بالصواب.

فعلم المنطق هو القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا، وكأنه الميزان و المعيار للعلوم كلها، وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان، ولا الربح عن الخسران. فإن قيل إن كانت فائدة المنطق تمييز العلم عن الجهل، فما فائدة العلم؟ قيل له الفوائد كلها مستحقرة بالإضافة إلى السعادة الأبدية، وهي سعادة الآخرة، وهي منوطة بتكميل النفس، وتكميلها بأمرين، التذكية والتحلية.

أما التذكية: فهي تطهيرها عن رزائل الأخلاق والصفات المذمومة. وأما التحلية: فبأن ينتقش فيها حلية الق، حتى ينكشف لها الحقائق الإلهية، بل الوجود كله على ترتيبه، انكشافا حقيقيا موافقا للحقيقة لا جهل فيها ولا لبس،... فالنفس مرآة تنطبع فيها صور الوجود كلها مهما ذكت

---

(1) المقاصد، 1 / 3.

وصقلت بتخليها عن رذائل الأخلاق، ولا يمكن التمييز بين الأخلاق المذمومة والمحمودة إلا بالعلم، ولا طريق إلى تحصيله إلا بالمنطق، فإذن فائدة المنطق إقناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية، فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة[1].

وقد أفصح الغزالي عن غرضه من دراسة المنطق في كتابه "معيار العلم" فقال: "إن العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة، كانت لا محالة مستحصلة ومطلوبة، وليس كل طالب يحسن الطلب، ويهتدي إلى طريق المطلب، ولا كل سالك يهتدي إلى الاستكمال، ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصواب من الانخداع بلامع السراب. لما كان كل ذلك مما يجعل الفكر مظنة الزلل، ومثارا للضلال في الوصول إلى الحق، رتبنا هذا الكتاب معيارا للنظر والاعتبار، وميزانا للبحث والأفكار، وصقلا للذهن وشحذا قوة الفكر والعقل[2].

وقد تابع الغزالي في هذا الكتاب الفارابي وابن سينا في مقارنة علم المنطق بعلم العروض و النحو، فقال: ونسبة المنطق إلى أدلة العقول كنسبة العروض إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب، فكما لا يميز صواب الإعراب من خطأه إلا بالنحو، ولا يميز موزون الشعر من متزحفه إلا بالعروض، فكذلك لا يعرف فاسد الدليل من قويمه إلا بالمنطق، ثم ينتهي الغزالي من هذا الكتاب بنتيجة مفادها: أن كل نظر لا يوزن بالمنطق، فهو فاسد العيار، غير مأمون الغوائل والأغوار[3].

والواقع أن هذه الثقة اللا محدودة بعلم المنطق لدى الغزالي، مصدرها الإيمان بأن قضايا هذا العلم من المدارك العامة التي تمليها طبيعة العقل نفسه، وهذا ما صرح به في أكثر من موضع.

ومعنى هذا أن القول بضرورة الأخذ بالمنطق كمعيار للعلوم في نظر الغزالي ليس دعوة إلى استتباع مناهج التفكير اليوناني، وعلى الأخص منطق "أرسطو"، طالما أن العقل العام – الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين بني الإنسان كما يقول ديكارت – هو أساس هذا العلم وهو منحة موزعة بين الناس جميعا، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة.

---

(1) السابق، ص 6 – 7.

(2) معيار العلم، للإمام الغزالي، ص 21، ط: المطبعة المحمودية على نفقة الكردي، 1329هـ.

(3) السابق، ص 22.

وهذه النظرة إلى المنطق قد أخفت على الغزالي كثيرا من المتشددين، أمثال أبي بكر بن العربي، الذي صرح بأن الغزالي دخل في بطن الفلسفة وأراد أن يخرج منها فما استطاع. وكذلك ابن تيمية، الذي رأى أن الإعراض عن طريق نظار المسلمين في كل من الحد والقياس، إنما يرجع أساسا إلى الغزالي، فقد وضع مقدمة في أول "المستصفى" وزعم فيها أن من لم يحط بها فلا ثقة له بشيء من علومه، مع أن النظار من جميع الطوائف قبله من معتزلة، وأشعرية وكرامية وشيعة، كانت لهم في الاستدلال والحد طرق تخالف طرق المنطق الأرسطي[1].

وتطبيقا لفكرة عموم المنطق، يصرح الغزالي بأن جدوى هذا العلم تشمل الفقهيات، كما هي شاملة للعقليات، وفي ذلك يقول: "إن منهج البحث في الأمور الفقهية لا يختلف عن منهج البحث في الأمور العقلية"[2] وعلى أساس هذا القول حاول في كتبه الخاصة بالمنطق أن يبين فائدة منهج هذا العلم للمباحث الدينية، كما حاول أن ينظم تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة، فنراه في كتابه "القسطاس" يحاول جهده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة، التي هي وحدها "موازين" الحقيقة، من القرآن نفسه. يقول الغزالي: "الآن اكشف لك عن الموازين الخمسة، المنزلة في القرآن، لتستغني به عن كل إمام، وتجاوز حد العيان، فيكون إمامك المصطفى ﷺ وقائدك القرآن، ومعيارك المشاهدة والعيان. ثم يقول: فاعلم أن موازين القرآن في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند. لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: هي الأكبر، والأوسط، والأصغر، فيصير الجميع خمسة"[3].

ثم يبدأ في شرح كل ميزان مع ضرب الأمثلة له، وهذه الموازين الخمسة، هي أشكال القياس عند أرسطو، وإذا غيرنا فيها الأمثلة والرموز فلا تجدها تختلف عما قاله أرسطو. "فالقياس الحملي هو ميزان التعادل، والشرطي المتصل هو ميزان التلازم، والشرطي المنفصل هو ميزان التعاند. ويقسم ميزان التعادل إلى ثلاثة أقسام: أكبر، وهو الشكل الأول، وأوسط، وهو الشكل الثاني، وأصغر، وهو الشكل الثالث، ثم يبين شروط كل منها للإنتاج الصحيح"[4].

---

(1) المدرسة السلفية، ص 178 – 179.

(2) معيار العلم، ص 23.

(3) القسطاس المستقيم، الإمام الغزالي، ص 14 ط: دار الثقافة العربية 1962م.

(4) المدرسة السلفية، ص 201 – 204.

وفي كتابه "المعيار" يقدم الغزالي إلينا بحثا منظما كاملا في المنطق، واضعا نصب عينيه دائما استخدامه في الفقه وتطبيقه على مسائله. فالأمثلة التي يضربها لأشكال القياس وضروبه مأخوذة من الفقه. وفي مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه قدر المستطاع. ولكن ليس معنى هذا مطلقا أنه يرى أن طرق الاستدلال في الفقه متفقة اتفاقا دقيقا مع قواعد الاستدلال البرهاني بل إنه ليشير بالأحرى إلى ما هنالك من الفروق السائدة بين كلا النهجين في كلتا الناحيتين، ويميز تميزا واضحا بين الاستدلالات ذات الطابع اليقيني ويكشف باستمرار عن خرق مناهج الفقه للقواعد المنطقية، فنجده في كتاب "المقاصد" ينتهز الفرصة حين عرضه لنظرية القياس، لكي يلقي نظرة على ما يسميه الفقهاء والمتكلمون قياسا، من أجل أن يبين ما فيه من عيوب منطقية[1].

إلا أن الغزالي لم يكن يقصد من وراء هذا إلى النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابتة، وإنما هو قد أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسة إلى تنظيم البحوث الدينية، تنظيما يقوم على منهج في البحث مستقيم، وأن يوصي باتباعه، وهذا واضح مما فعله في كتابه "المستصفى" وهو كتاب جمع دروسه في أصول الفقه، فقد قدم له بمقدمة هي تلخيص لمسائل المنطق الرئيسية مأخوذة عن كتبه المنطقية السابقة[2].

والآن فلنلخص حكم الغزالي الأخير على علم المنطق الذي أشاد به إشادة كبيرة، باعتباره علما يؤدي إلى الظفر بالسعادة، يتحدث الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال" عن المنطق من بين العلوم التي تحدث عن صلتها بالدين فيقول: وأما المنطقيات فلا يتعلق فيها شيء بالدين نفيا أو إثباتا، بل هو النظرفي طرق الأدلة و المقاييس، وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح و كيفية ترتيبه، وأن العلم إما تصور، وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن يذكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعبات، ومثال كلامهم فيها قولهم مثلا: "أن القضية الكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة"، وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد أو ينكر؟

---

(1) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص 155. من مقال جولد تسهير، بعنوان: موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل.

(2) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 102.

إن هذا الإنكار وذلك الجحود ليحملان أهل المنطق على سوء الاعتقاد في عقل هذا الذي يجحده وينكره، وعلى العكس من ذلك يرتكب أهل المنطق هم الآخرون ظلما ولا يعدلون، وذلك أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل، وربما ينظر في المنطق أيضا من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين اليقينية، فيتعجل ويقع في الكفر، قبل أن يتمكن من معرفة الحقيقة بإدراكه حقيقة علومهم الإلهية[1].

وليس في موقف الغزالي هذا هدم للمنطق، كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين[2]، ولكنه نقد لموقف المناطقة حيث لم يوفوا بما اشترطوه على أنفسهم، كما أنه لا يعيب المنطق في جوهره أن يظن أن كفريات الفلاسفة مؤيدة ببراهينه، فيوثق بها تبعا لذلك، لأن هذه الثقة منشؤها التقليد المحض قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية.

وقد صرح الغزالي بأن الذي حمل بعض الناس على النفرة من الحساب والمنطق، وأنهما من علوم الفلاسفة الملحدين. وأساس رفضهم - والحالة هذه - قائم على أمر عرضي، لا على حقيقة جوهرية، فإن الحق لا يعرف بالرجال، ولكن الرجال يعرفون بالحق. إن من ينكر قضايا المنطق كمن ينكر العقل سواء بسواء، ذلك لأنه لن يحصل من إنكاره عند أهل لمنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على هذا الإنكار.

ونستطيع أن نقرر في شيء من الاطمئنان، أن الغزالي وإن عد فيلسوفا عقليا يتخذ من المنطق منهجا في عملياته الفكرية، شأنه في ذلك شأن كل من الفارابي وابن سينا، إلا أن الغاية لديه تختلف عنهما تماما، فإذا كان هذان الفيلسوفان قد حاولا التوفيق بين الدين والفلسفة باسم العقل والمنطق، وكان لمحاولتهما أثر على كل من الدين والفلسفة على السواء لأن لكل منهما حقائقه وتصوراته، فإن الغزالي قد اتخذ من العقل والمنطق أساسا للدفاع عن عقائد الدين، وكان- بحق -

---

(1) المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، تحقيق وتعليق، الشيخ محمد مصطفى أبو العلا وزميله محمد محمد جابر، ص 49 ط: مكتبة الجندي 1973م.

(2) الذي ذهب إلى هذا الرأي الدكتور علي سامي النشار، انظر كتابه: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 171، ط: دار المعارف، القاهرة 1965م.

في تاريخ الإسلام المجلى لما يمكن أن يسمى "تدين الفلسفة" في مقابلة ما يمكن أن يسمى "تفلسف الدين"[1].

وقد اعترف بهذه الحقيقة "دي بور"، فقد رأى أن مذهب أرسطو كما نقله الفارابي وابن سينا في نظر الغزالي فيه مخالفة صريحة للإسلام، من ثم رأى لزاما عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة، على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم، وقد قام بذلك متخذا سلاح أرسطو نفسه وهو سلاح المنطق، لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقررها المنطق يقينية ولا سبيل لإنكارها، وهي كالقضايا الرياضية، ويبني أدلته على قانون التناقض[2].

ومهما يكن من أمر فإن القارئ لكتب الغزالي المنطقية لا يخرج بجديد عما ذكره المناطقة قبله، وكل ما يمكن أن يسند إليه من فضل في هذا المقام، هو أنه استطاع تطبيق قواعد المنطق بعمق على مناحي تفكيره المختلفة، من كلام، وفقه وأصوله، وأحيانا كثيرة كان يوائم بين اصطلاحات المنطق وغيرها من اصطلاحات العلوم الإسلامية.

رابعا: ابن حزم[3] الأندلسي: 384 – 456 هـ

كان ابن حزم عقلية مستقلة بصورة ملحوظة، وقد جاهد بقوة في الدفاع عن المنطق والفلسفة، مؤكدا أن للدين والفلسفة غرضا واحدا، هو مصلحة الجنس البشري[4]. وقد صرح ابن حزم بهذا في كتابه الفصل فقال: "الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غير هو الغرض في الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة، وليس ينكر

---

(1) المدرسة السلفية، ص 186 – 187.

(2) السابق.

(3) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ولد سنة 384 هـ بقرطبة، وهو ظاهري المذهب، توفي 456 هـ. وهو سياسي ومتكلم، ومؤرخ وفقيه، له مكانته العظيمة في الفكر الإسلامي، وصفه سارتون "بأنه أكبر عالم، وواحد من أكثر المفكرين إبداعا في أسبانيا الإسلامية.

(4) تطور المنطق العربي، ص 364.

الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة وواقع الأمر أنهم بمعاني الفلسفة حقا جاهلون[1].

فمع كون ابن حزم ظاهريا اشتهر عنه الوقوف عند ظاهر النص كدليل برهاني، الا انه أولع بالفلسفة والمنطق، ووقف ضد الذين هاجموا علوم الأوائل واتهمهم بالجهل والشغب في معظم الأحيان، وأنهم يقولون بغير علم، وينكرون المنطق عن جهل به، وليس عن دراية بمسائله وقوانينه.

ولأهمية المنطق في نظر ابن حزم، نراه يصرح في جرأة بأن: "الكتب التي جمعها أرسطاطاليس في حدود الكلام – يقصد قواعد المنطق – كلها كتب سالمة مفيدة، دالة على توحيد الله – عز وجل – وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم. وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود – أي القواعد المنطقية – في مسائل الأحكام الشرعية، – أي يظهر عظم منفعتها في مسائل الأحكام الشرعية – بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط الصحيح، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام، والمجمل من المفصل، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبدا، وما يصح مرة وما يبطل أخرى، وما لا يصح البتة، وضروب الحدود التي من شذ عها كان خارجا عن أصله، ودليل الاستقراء، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه"[2].

وقد قسم "ابن حزم" في كتابه "التقريب لحد المنطق" – وهو الكتاب الذي عقده للحديث عن المنطق وفوائده – الناظرين في كتب المنطق إلى أربعة أقسام هي: أولها: قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر و ناصرة للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها، أو يطالعوها بالقراءة، هذا: وهم يتلون قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾[3] وقوله: ﴿ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[4] وقوله: ﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[5] فرأينا من الأجر الجزيل العظيم في هذه

---

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الأندلسي، وبهامشة الملل والنحل للشهرستاني؛ 1 / 79، ط: صبيح القاهرة 1348 هـ.

(2) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص 151 – 152، من مقال جولد تسهير، نقلا عن الفصل لابن حزم 2 / 95.

(3) الإسراء آية: 36.

(4) آل عمران آية: 66.

(5) النمل آية: 64.

الطائفة، إزالة هذا الباطل من نفوسهم الجائرة الحاكمة قبل التثبيت، القابلة دون علم، القاطعة دون برهان.

والقسم الثاني: قوم يعدون هذه الكتب هذيان من المنطق، وهذرا من القول، وبالجملة فأكثر الناس سراع إلى معاداة ما جهلوه، وذم ما لم يعلموه.

القسم الثالث: قوم قرأوا هذه الكتب بعقول مدخولة، وبصائر غير سليمة، وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف، واستلانوا مركب العجز، واستوبأوا نقل الشرع، وقبلوا قول الجهال، فرسموا أنفسهم بفهمها، وهم أبعد الناس عنها، وأنآهم عن درايتها.

والقسم الرابع: قوم نظروا بأذهان صافية وأفكار نقية، من الميل، وعقول سليمة فاستناروا بها، ووقفوا على أغراضها، فهتدوا بمنارها، وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة، كالرفيق الصالح، والخدين الناصح، والصديق المخلص[1].

وهذ الموقف من ابن حزم، يتمشى مع منطق الدين الإسلامي الحنيف، الذي يرفض الحكم على الأشياء قبل معرفتها و تمحيصها، حتى لا تكون الأحكام قائمة على الهوى والتعصب، على أن مسألة التكفير التي يلجأ إليها المتزمتون عندما يحكمون على مخالفيهم، أمر يجب الابتعاد عنه. فواقع الأمر كان يقتضي أن يعارض المنطق، لا بالأحكام الفقهية، ولكن ببيان ما فيه من وجوه الخلل والضعف إن كان فيه ذلك، كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الرد على المنطقيين[2].

وقد رد ابن حزم على الذين تعصبوا ضد المنطق، ورأوا أنه علم مستحدث في البيئة الإسلامية، لم يأخذ به السلف الصالح في دفاعهم عن عقائدهم في الصدر الأول بقوله: "فإن قال جاهل: فهل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا؟ قيل له: إن هذا العلم في نفس كل ذي لب فالذهن الذكي واصل إليه بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم، والجاهل منكسع كالأعمى حتى ينبه عليه، وكذا سائر العلوم فما تكلم أحد من السلف – رضي الله عنهم – في مسائل النحو، لكن لما فشا الجهل بين الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية، وضع العلماء كتب النحو، فرفعوا إشكالا عظيما، وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله – عز وجل – وكلام نبيه ﷺ وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه – تعالى –، فكان هذا من فعل العلماء حسنا، وموجبا لهم أجرا. وكذلك القول في تواليف كتب العلماء في اللغة والفقه،

---

(1) التقريب لحد المنطق، لابن حزم، تحقيق، د. إحسان عباس، ص 76، ط: بيروت 1959م.

(2) كتابنا: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 108.

فإن السلف الصالح – غنوا عن ذلك كله بما آتاهم الله به من الفضل ومشاهده النبوة. وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله. وكذلك علم المنطق، فإن من جهله خفي عليه بناء كلام الله – عز وجل – مع كلام نبيه ﷺ، وجاز عليه من الشغب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق، ولم يعلم دينه إلا تقليدا، والتقليد مذموم[1].

وهذه مبالغة من ابن حزم، حيث يجعل المنطق هو الفيصل بين الإيمان التقليدي، والإيمان القائم على البرهان، فكم من منطقي لم يهده منطقه إلى الإيمان الصحيح، وكم من مؤمن لا يعرف شيئا عن علوم الفلسفة و المنطق، فمسألة الإيمان شيء، وكون المنطق معيارا يوزن به الصحيح من الفاسد في القضايا النظرية شيء آخر[2].

وقد أكد هذا أحد الباحثين حين قال: هذه مبالغة من ابن حزم لا شك فيها، فمتى كان الدين – وذروة سنامه الإيمان – خاضعا لأمر العقل وقوانين المنطق، من أشياء في الدين لا يجد العقل لها تعليلا ولكنها واجبة الأداء، إن كلام ابن حزم إن صح في الاستدلال على وجود الله وبعض القضايا التي للعقل فيها مدخل، فلا يصح في قضايا أخرى ينبغي أن يقف العقل منها موقف التسليم، وكم جهد كثير من المفكرين أنفسهم لكي يتعقلوا الإيمان فما استطاعوا، وكانت نهاية المطاف معهم الرجوع إلى الإيمان الفطري، ولعل من أبرز هؤلاء أبا المعالي الجويني وأفضل الدين الخونجي وكانت وفخر الدين الرازي.

ويبدو أن هذه الثقة الكاملة من ابن حزم تجاه المنطق إنما كان مرجعها إلى ذلك الموقف المتشدد الذي وقفه الفقهاء ضد علوم الأوائل والمنطق على وجه الخصوص، دون أن يكون لهذا الموقف ما يبرره، من بيان ما فيه من خطأ أو صواب، ثم بيان خطورته على الدين إن وجدت[3].

ويربط ابن حزم بين دراسة المنطق وفوائده للفقيه والمفتي، فيجعل فائدة المنطق عامة، كما صرح بذلك الفارابي وابن سينا من قبل، "وفوائده في فهم كتاب الله، وحديث نبيه ﷺ وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح أعظم وأعم. كما يجعل ابن حزم معرفة المنطق أساسا للتصدي في الإفتاء والأحكام فيقول: "وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر، فقد بعد عنه الفهم عن ربه

---

(1) السابق، ص 3 – 4.

(2) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 09 – 110.

(3) المدرسة السلفية، ص 213.

وعن النبي ﷺ، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج التي يقوم بها البرهان[1].

ولعل موقف ابن حزم من إيمان المقلد كان له دخل كبير في تأسيس موقفه من قضية المعرفة وأساس اليقين فيها، فهو يرى أن إيمان المقلد غير صحيح، ولا بد من تأسيس الإيمان على يقين جازم، لا على تقليد المعلم أو الوالدين، ومن هنا كان للبرهان الصحيح مكانة في فكر ابن حزم، وفي تراثه، ولحرصه الشديد على البرهنة الصحيحة وخاصة في أمور الدين ومسائل الاعتقاد، اهتم بالمنطق وبقضاياه لا رغبة في أرسطو وتراثه، ولكن حبا في كل ما يتوسم فيه أنه موصل إلى اليقين منها في المعرفة، أو يساعد على ذلك[2]. أو كما يقول "جولد تسهير" نستطيع أن نستنتج مما أوردناه لابن حزم، أن اشتغاله بالمنطق كان من أجل خدمة نظرياته الدينية[3].

وإلى هنا نستطيع أن نلخص أسباب اهتمام ابن حزم بالمنطق في النقاط الآتية:

1- اعتقاده أن دراسة المنطق تساعد على فهم الكتاب والسنة، واستنباط الأحكام وفهمها.

2- العلم بمسائل المنطق وأصول البرهان، تساعد المفتي والفقيه على التمييز بين الآراء للتعرف على الصحيح من السقيم.

3- اعتقاده أن الاشتغال بالمنطق قد يساعد على بناء اليقين والدفاع عن العقيدة، لأن إيمان المقلد عنده غير صحيح مشكوك فيه.

4- اشتغاله بالفقه والكلام دفعاه إلى الاشتغال بالمنطق لحاجة المتكلم إلى معرفة أساليب الجدل، وحاجة الفقيه إلى إقامة البرهان.

وإذا كان موقف ابن حزم من المنطق يوضح لنا قوة العاطفة الدينية عنده، حتى أنه يجعل من المنطق أساسا للتقوى والإيمان، فإننا لا نستطيع أن نقبل منه كل هذا الغلو في شأن المنطق الأرسطي.

فليس صحيحا أن المنطق أساس للإيمان ومعرفة الأحكام، فكم من أئمة كبار أفتوا وأفتون، وهم لا يعلمون شيئا عن منطق أرسطو، وكم من عارف بالمنطق لا يعلم شيئا في مجال

---

(1) التقريب لحد المنطق، ص 9 – 10.

(2) نظرية المنطق، ص 60.

(3) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص 152.

الفتيا فالجهة بينهما منفكة كما يقول المناطقة. وليس صحيحا كذلك أنه يساعد على الإيمان واليقين فكم من منطقي عارف بأصوله لم يسعفه منطقه في الوصول إلى الإيمان، بل إننا نرى كثير من الدارسين له "ملحد زنديق" أو كافر وثني، وربما كانت قوانينه الصورية سببا في ابتعاد الكثيرين من المناطقة عن ساحة الإيمان وواحة اليقين[1].

وبعد: فهذه صورة مختصرة لموف ابن حزم من المنطق، كان مرددا فيها لأقوال السابقين، دون أن يكون له عليها ملاحظات، وقد أبان ابن حزم عمله في كتابه "التقريب لحد المنطق" بأنه ليس مبتكرا لعلم جديد، بل إن عمله ينحصر في شرح المستغلق، أو تصحيح لرأي فاسد، وقد حصر أنواع المؤلفات في سبعة أصناف: "فهي إما شيء لم يسبق المؤلف إلى استخراجه فيستخرجه، وإما شيء ناقص فيكمله ويتمه، وإما شيء باطل أو خاطئ فيصححه، وإما شيء مستغلق فيشرحه، وإما شيء مسهب فيختصره، وإما شيء متفرق فيجمعه، وإما شيء منثور فيرتبه،... ثم قال: ولن نعدم إن شاء الله – في كتاب التقريب – أن يكون فيه بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس، وتنبيه على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة، وجمع أشياء متفرقة، مع الاستيعاب لكل ما يطالب البرهان إليه أقل حاجة[2].

وعمل ابن حزم هذا في كتابة "التقريب" إن دل على شيء فإنما يدل على ثقته الكاملة بعلم المنطق وواضعه الأول "أرسطو" وشراحه من بعده كالفارابي وابن سينا وغيرهما[3].

وإلى هنا نكون قد أظهرنا موقف المؤيدين للمنطق الأرسطي، وكيف كان موقفهم من المنطق قائما على اتخاذه منهاجا تتنزل إليه جميع الطوائف، لأنه يتخذ من بدهيات العقل الأساسية التي هي مشتركة بين جميع بني الإنسان أساسا لمباحثه وقوانينه، وكيف كان ذلك متفقا مع الفطرة الإنسانية.

---

(1) نظرية المنطق، ص 60.

(2) التقريب، ص 10.

(3) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 113.

الفصل الثامن

المناهضون للمنطق الأرسطي

تمهيد:

فيما عدا الفلاسفة الذين خاضوا في المنطق اليوناني، وتحمسوا له، ورفعوا من شأنه، أمثال "الكندي" و"الفارابي" و"ابن سينا" و"الغزالي" و"ابن طفيل" و"ابن رشد" و"ابن حزم الأندلسي" – وهو ليس من المتفلسفة، بل هو ظاهري – ومن سار على نهجهم، فقد قوبل المنطق الأرسطي بمعارضة شديدة، ومن أغلب شيوخ المسلمين، وخاصة الفقهاء والمحدثين والسلفيين، باعتبار أنه من قبيل البدع[1] المنهي عنها، استنادا إلى الأحاديث المذكورة في هذا الباب، وهي كثيرة منها قوله ﷺ: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"[2]. وقوله: "من وقر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام"[3].

وقد أقبل المسلمون على ترجمة علوم الأوائل من فلاسفة اليونان، واضطلعوا بدراسة مذاهبها شرحاً وتعليقاً، ولكن المتزمتين منهم قد حذروا من الخطر الذي يهدد الدين من جراء علوم الأوائل، وحاربوا المنطق في غير رفق ولا هوادة، لأن طرق الفلسفة الأرسطاطاليسية كانت عندهم خطراً على صحة العقائد الإيمانية، ومن هنا ذهب بعضهم إلى القول بأن "من تمنطق فقد تزندق".

ومن معسكرات المتكلمين صدرت كتب كثيرة تهاجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص، ككتاب الرد على أهل المنطق "للنوبختي" وغيره، وكذلك الحال في الغرب الإسلامي، أمر المنصور بن أبي عامر بعد موت الخليفة الحكم سنة 336هـ بإحراق كتب المنطق والنجوم، ولعل من آثار هذه الحملات التي عاناها المنطق أن أخفى الغزالي اسم المنطق من عناوين كتبه، اتقاء لضيق أهل السنة والجماعة.

---

(1) البدعة: هي إحداث أمر ليس له أصل في الدين. أو هي ما ليس لها أصل في كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا غيره. راجع: العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية، د. سيد عبد العزيز السيلي، ص 35، ط: دار المنار 1995م. وعرفها ابن الجوزي بقوله: عبارة عن فعل لم يكن فابتدع، والأغلب في المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة وتوجب التعاطي عليها بزيادة أو نقصان. راجع تلبيس إبليس، ص 17، ط: القاهرة، دار إحياء الكتب العربية الحلبي 1986م.

(2) الحديثان ذكرهما ابن الجوزي البغدادي، في كتابه تلبيس إبليس، باب ذم البدع والمبتدعين، الأول ص 13 والثاني ص 16، وذكر أنهما وردا في الصحيحين.

(3) نفس المرجع السابق.

وفي ذلك يقول أبا الحجاج يوسف بن طملوس الأندلسي المدفع عن الدراسات المنطقية في عرضه للأحوال السائدة في عصره، بعد ان أورد أسماء كتب الغزالي في المنطق، إن الغزالي باعترافه لم يشأ في أسماء كتبه المنطقية أن يسميها باسم "المنطق"، وإنما سماها بأسماء أخرى تخفي هذا الاسم الحقيقي الذي هو موضوع الذم والاستهجان.

فهذه الكتب التي ألفها أبو حامد هي في صناعة المنطق، ولكن أبا حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها، ونكب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه، وما فعل هذا كله إلا حذرا وتوقيا من أن يجرى عليه ما جرى على غيره من العلماء الذين أتوا بالغريب غير المألوف، من الامتحان والامتهان[1].

بل بلغت معارضة المنطق أوجها بعد الغزالي، "فأمر الحاجب المنصور" الذي اغتصب ملك "هشام بن الحكم" بإحراق كتب الفلسفة، والمنطق تقربا وزلفى للمتزمتين من رجال الدين، وتجلى نفور المتأخرين منهم من الفلسفة والمنطق في فتوى "ابن الصلاح الشهرزوري"، بتحريم الفلسفة والمنطق.

وإلى جانب مثل هذه الفتاوى ذهب بعض مفكري الإسلام إلى إمكان الاستغناء عن علم المنطق، بل ذهبوا إلى أنه قد يعوق انطلاق الفكر السليم[2]، وفي ذلك يقول ابن خلدون: "إن كثيرا من فحول النظار في الخليقية يحصلون على المطالب في العلوم بدون صناعة المنطق، ولا سيما مع صدق النية، والتعرض لرحمة الله تعالى، فإن ذلك أعظم معنى، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها، فيفضي بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب، كما فطرها الله عليه من دون أمر صناعي،... ولهذا نصح ابن خلدون كل من أشكل عليه الأمر وعرض له الارتباك في الفهم أن يتجنب قوانين المنطق قائلا له: أخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه، وسرح نظرك فيه و فرغ ذهنك منه للغوص على مرامك منه، حتى تشرق أنوار الفتح من الله[3]".

كان الهجوم إذن شديدا ضد المنطق، والمشتغلين به، وكانت فتوى ابن الصلاح تعبيرا عن اتجاه عام غالب بين العلماء. ثم بدأ الهجوم على المنطق الأرسطي يأخذ على يد شيخ الإسلام ابن تيمية شكلا أكثر إيجابية وفعالية، لأنه لم يكتف بتحريم الاشتغال به وذمه، بل نقده نقدا منهجيا

---

(1) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص 154.

(2) المنطق الأرسطي بين القبول و الفض، ص 13.

(3) مقدمة ابن خلدون، ص 490 فضل الصواب في تعلم العلوم وطرق إفادته.

يقوم على أسس منطقية ليبرهن على أن هذا المنطق لا يخالف صحيح المنقول فحسب بل يخالف صريح المعقول.

وقد ألف الإمام السيوطي كتابا في نقد المنطق الأرسطي، لكي يثبت إتقانه للمنطق، حيث كان المنطق قد اعتبر شرطا من شروط الاجتهاد، وكان السيوطي يدعى الاجتهاد المطلق، فكتب كتابه هذا "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام"، وهو صرخة حضارية، قامت بها الروح الإسلامية تجاه علم من علوم الأوائل، وهو المنطق الأرسطي، وتجاه علم يستند على العقل والرأي، وهو علم الكلام.

أما عن موقف الروح الإسلامية من المنطق الأرسطي، فإن النقد الباطني للنصوص المختلفة التي أوردها السيوطي تبين: أن هذا المنطق ترف عقلي، لجأ إليه اليونان، ولم يصل بهم إلى علم يقيني، وأنه لايمكن أن يكون الصورة الوحيدة لليقين، فهناك صورة أخرى لليقين، لا يعرفها هذا المنطق، ولا أصحابه الأصليون وأتباعهم من المشائين الإسلاميين. بل إن هذا المنطق المستند على اللغة اليونانية – ويسميها السيوطي هنا لسان يونان – لا يتفق أبدا مع المنطق الذي يجب أن يصدر عن الروح الإسلامية نفسها، مستندا على عبقرية اللغة العربية.

وقد استند السيوطي في نقده الأخير هذا على "الإمام الشافعي، والشافعي – رحمه الله – أعظم من أدرك بيقين نافذ استناد المنطق اليوناني على عبقرية اللغة اليونانية وخصائصها مما يحول دون تطبيقه على أبحاث تقوم أساسا على العربية. ونحن نعلم أن الشافعي قد وضع أصول الفقه، وطريقة "القياس" بلغة الأصوليين الفقهاء، وقياس الغائب على الشاهد، بلغة الأصوليين المتكلمين، وهو طريق يختلف في كلياته وجزئياته، عن القياس الأرسطي المشهور، كان الأول يمثل المنهج الاستقرائي، بينما يمثل الثاني المنهج القياسي أو الاستنباطي، وكل من المنهجين يمثل حضارة مختلفة عن الأخرى أشد الاختلاف[1].

ونخلص من هذا العرض إلى أن بدايات رفض المنطق الأرسطي، قد ظهرت في عصر مبكر من تاريخ الإسلام، ربما عاصر ذلك مرحلة النقل والتعريب، ظهر ذلك لدى بعض كبار الأئمة، أمثال "الشافعي" و"أحمد بن حنبل"، و"أبي حنيفة"، و"ابن قتيبة"، و"ابن الأثير"، وغيرهم، إلا أن نقد المسلمين له بدا واضحا وناضجا ومؤسسا على منهج علمي ابتداء من القرن السادس الهجري، وبعد أن زاد

---

(1) صون المنطق، للسيوطي، ص 6 – 7 مقدمة سعاد علي عبد الرازق.

غلو فريق من المشائين في تقديره، وجعل بعضهم تعلمه فرض كفاية وبرز جماعة من كبار المحدثين مثل "ابن الصلاح"، فأفتى بتحريم المنطق تعليما وتعلما، ولا شك أنه كان لفتواه أثر كبير في موقف بعض الفقهاء والمحدثين من بعده.

وبعد هذا التمهيد، نتكلم عن نماذج من المناهضين للمنطق الأرسطي، في نطاق العالم الإسلامي، وينصب حديثنا هنا على بعض النفر من المفكرين الذين كان لهم موقف علمي واضح، خلف لنا من الآثار ما نستطيع من خلال دراسته أن نظهر آرائهم، ولعل أبرز هؤلاء النفر "الشافعي" و"السيوطي"، و"ابن الصلاح"، و"ابن تيمية".

أولا: الشافعي[1] والسيوطي

يذكر الإمام السيوطي في كتابه "صون المنطق" أن أول من عارض المنطق الأرسطي في الإسلام هو "الإمام الشافعي"، يقول السيوطي: أما الصحابة والتابعون – رضي الله عنهم – وأتباعهم، فلم يرد عنهم فيه – أي المنطق – التصريح بشيء، لكونه لم يكن موجودا في زمنهم، وإنما حدث في أواخر القرن الثاني، وكان الإمام الشافعي – رحمه الله – حيا إذ ذاك فتكلم فيه، وهو أقدم من رأيته حط عليه،... فقد نقل عنه أنه قال: "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس"[2] وهو يعني بذلك منطق أرسطو.

وكلام الشافعي إشارة إلى ما حدث في زمن "المأمون" من القول بخلق القرآن ونفى الرؤية، وغير ذلك من البدع، وأن سببها الجهل بالعربية،... وتخريج ما ورد فيها على لسان اليونان ومنطق أرسطاطاليس الذي في حيز ولسان العرب في حيز، ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح.

فمن عدل عن لسان الشرع إلى لسان غيره، وخرج الوارد من نصوص الشرع عليه، جهل وضل، ولم يصب القصد، ولهذا نرى كثيرا من أهل المنطق، إذا تكلم في مسألة فقهية، وأراد تخريجها على قواعد علمه، أخطأ ولم يصب[3].

---

(1) الإمام الشافعي هو: محمد بن إدريس أبو عبد الله، توفي 204 هـ - 819م رحمة الله تعالى عليه.

(2) صون المنطق، ص 47 – 48.

(3) السابق، ص 48.

ويستطرد السيوطي في بيان رأي الإمام الشافعي فيقول: والغرض بهذا الكلام شرح قول الشافعي ﷺ، وأنه من أراد تخريج الشريعة على مقتضى قواعد المنطق، ولم يصب غرض الشرع، فإن كان في الفروع نسب إلى الخطأ، وإن كان في الأصول نسب إلى البدعة، وهذا أعظم دليل على تحريم هذا الفن، فإنه سبب للأحداث والابتداع، ومخالفة السنة، ومخالفة غرض الشارع وكفى بهذا دليلا، وهو مأخوذ من كلام الشافعي ﷺ[1].

ويستنبط السيوطي من كلام الشافعي تعليلا آخر لتحريم الاشتغال بالمنطق الأرسطي، قياسا على متشابه القرآن، فقد أخرج الهروي في كتاب ذم الكلام، عن الشافعي أنه قال: "حكمي في أهل الكلام حكم عمر في صبيغ". ويعلق السيوطي على هذا الحكم بقوله: "فدل ذلك منه على أن العلة عنده في تحريم النظر في علم الكلام، ما يخشى منه من إثارة الشبه والانجرار إلى البدع، فحرمه قياسا على تحريم النظر في المتشابه وهذا قياس صحيح. وهذه العلة بعينها موجودة في المنطق. كما ذكره الشافعي، فيكون الدليل على تحريم النظر فيه "القياس على الأصل المقيس عليه علم الكلام"، وهو المتشابه المنصوص على تحريم النظر فيه، وهذا قياس صحيح لا يتطرق إليه قدح بنقض ولا معارضة، نعم قد يمنع الخصم وجود العلة المذكورة في المنطق و لكن منعه هذا مكابرة فلا يسمع، لأن المشاهدة والاستقراء تكذبانه[2].

وقد أشار الشافعي إلى علة أخرى في تحريم علم الكلام، تأتي في المنطق، وهي: أنه لم يرد الأمر به في كتاب ولا سنة، ولا وجد عن السلف البحث فيه، وهذا بعينه موجود في المنطق، فإنه لم يرد الأمر به في كتاب ولا سنة، ولا وجد عن السلف البحث فيه، وهذه العلة هي التي اعتمدها ابن الصلاح، حيث أفتى بتحريم المنطق، وكأن ابن الصلاح استنبط هذه العلة من تعليل الشافعي لعلم الكلام[3].

وقد نقل عن الإمام الشافعي في ذمه لعلم الكلام أنه قال: "حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على كلام أهل البدعة. وقال أيضا: "لأن يلقى الله العبد بكل ذنب خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام. كما روي عنه أنه يقول: إذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى، أو غير

---

(1) نفس المصدر، ص 49.

(2) السابق، ص 52.

(3) صون المنطق، ص 64.

المسمى، فأشهد بأنه من أهل الكلام ولا دين له. وقال أيضا: لو علم الناس ما في هذا الكلام من الأهواء، لفروا منه فرارهم من الأسد[1]، ومع هذا الزجر الشديد الوارد عن الإمام الشافعي، نجده كباحث متعمق في علم الكلام، وقد عده البغدادي المتكلم الثاني بعد أبي حنيفة، وأن له كتابين أحدهما: في تصحيح النبوة والرد على البراهمة، والثاني: في الرد على أهل الأهواء[2].

هذا هو رأي الإمام الشافعي، القول بتحريم الاشتغال بعلم المنطق، استخلصناه من النصوص التي أوردها الإمام السيوطي في كتابه "صون المنطق" وتعليقات السيوطي عليها، إلا أن هناك ملاحظات تأخذ على تعليقات السيوطي على كلام الشافعي منها:

أولا: دعواه أن ما حدث في عصر "المأمون" من القول بخلق القرآن، ونفي الرؤية، راجع إلى المنطق، دعوى غير صحيحة، فإن المؤرخين لم يعللوا ما حدث بما ذكره السيوطي، بل يرى ابن الأثير، وهو حجة في هذا الباب، أن القول بخق القرآن نشأ تحت تأثير الديانات الأخرى، وأما نفي الرؤية، فلم يكن مرجعه أيضا إلى المنطق كما زعم السيوطي، فالعلاقة بين نفي الرؤية والأخذ بالمنطق جد بعيدة، كبعد العلاقة بين القول بخلق القرآن ودراسة المنطق، فمن المعلوم أن المنطق لا تعلق له بشيء من أمور الدين نفيا أو إثباتا، شأنه في ذلك شأن العلوم الرياضية.

ثانيا: دعواه أن علة تحريم الكلام هي بعينها موجودة في المنطق، غير مسلمة أيضا، فإننا لو سلمنا جدلا تحريم الكلام بناء على وجود هذه العلة فيه، فلا ترى إطلاقا هذه العلة في المنطق، لأنه لا يعدوا أن يكون منهجا لتنظيم البحث دون المساس بالنواحي العقدية بخلاف علم الكلام.

ثالثا: تعليله للمنع، بأنه مكابرة فلا يسمع، واستدلاله على ذلك بأن المشاهدة والاستقراء يكذبانه غير صحيح أيضا، لأن المنع غير متوجه إلى أمر بدهي فدعوى عدم سماعه باطلة، ثم متى كانت المشاهدة والاستقراء يكذبان المنع إذا كان لأمر نظري؟[3].

لقد "تأكد السيوطي" أن دراسة المنطق من قبيل ما يؤدي إلى الفساد فينبغي تحريمه، فقرر جواز دخول هذه الصورة بخصوصها يعني تحريم النظر في المنطق، تحت عموم النصوص الدالة على تحريم كل ما جر إلى فساد، أو خشي منه، فيكون التحريم مستفادا من عموم النصوص لا من

---

(1) الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم، د. عناية الله إبلاغ، 1 / 87، ط 2: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية 1987م.

(2) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، 1 / 244، ط 8: دار المعارف 1977م، وقارن: الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، ص 321.

(3) المدرسة السلفية، ص 262 – 263.

خصوص القياس فقط، فيكون من حق المستدل استعمال كلا الأمرين، ويكون الدليلان تعاونا طابق خصوص القياس عموم النصوص[1].

هذا هو رأي الشافعي رحمه الله في المنطق وحكم الاشتغال به، لا نستطيع أن نعتبره حكما نهائيا فإنه لم يدرس هذا العلم حتى يتبين له فيه ما يوجب الإنكار له، والاستخفاف بأهله، وذلك لأنه صاحب مذهب فقهي يتخذ من النص الديني أساسا للفهم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم يكن لديه متسع من الوقت يدرس فيه المنطق للحكم عليه، لذا اعتبر هذا الموقف منه كأنه مجاراة للرأي العام، وإرضاءا للعامة من الناس.

أما عن رأي السيوطي الخاص به في تحريمه الاشتغال بفن المنطق فيذكره كما يقول "جولد تسهير" في ترجمته الذاتية، حيث يقول: "وقد كنت في بداية الأمر قرأت شيئا في علم المنطق، ثم ألقى الله كراهته في قلبي، وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه، فتركته لذلك فعوضني الله تعالى عنه علم الحديث، الذي هو أشرف العلوم"[2].

ويظهر أن السيوطي قد أظهر عداءه للمنطق في مناسبة أخرى، نعرف ذلك من الرسائل المنظومة التي تبادلها هو "ومحمد بن عبد الكريم المغيلي" الفقيه التواتي المتعصب، وكانت تدور حول هذا الموضوع. وواضح من هذه الرسائل المتبادلة أن رجلا اسمه "كافور" كتب كتابا عنوانه "الفرقان" — والكتاب وصاحبه غير معروفين تماما — فيه تحدث عن المنطق حديث المستحسن له، فقام السيوطي، وقد كان على اتصال بالبيئات الدينية في داخل إفريقيا، يهاجمه مهاجمة عنيفة، حينئذ هب الفقيه التواتي، على الرغم مما كان عليه من تعصب شديد، الدفاع عن المهاجم في رسالة منظومة، بينما السيوطي في رده المنظوم الذي أرسله إلى "توات" قد برر سلوكه في هذه المسألة بقوله إن المنطق — وهو فضلا عن ذلك من علوم اليهود والنصارى — علم يحرم الاشتغال به[3].

---

(1) صون المنطق، ص 53.

(2) موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، جولد تسهير، ص 165، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، د. عبد الرحمن بدوي.

(3) السابق.

ثانياً: ابن الصلاح

وجد "ابن الصلاح" في عصر العالم المحدث "كمال الدين بن" يوسف الموصلي"، الذي عاصر "ابن خلكان"، وكان "الموصلي" كما يروي ابن خلكان في كتابه الوفيات: إلى جانب معرفته بالعلوم الشرعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها، كان ملما بالتوراة والأنجيل، حتى كان اليهود والنصارى يتلقون عنه تفسير كتبهم، ولم يكن له مثيل في معرفته بالرياضيات والطبيعيات والعلوم الفلسفية، فكان يعلم من المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهيئة والطب والموسيقى والإلهيات، ما لم يكن يعلمه واحد من معاصريه في فرع من هذه الفروع. وعلمه بإقليدس وبطليموس لم يكن أقل من علمه بذخائر الشعر العربي وما يرويه التاريخ، وعليه أقبل طلاب العلم من جميع الأنحاء يأخذون عنه علوم الدين وعلوم الدنيا.

وكان مما يختلفون إليه ويتلقون عنه "ابن الصلاح" الذي أصبح من أكبر أئمة الحديث بعد ذلك، فقد رحل إلى "الموصل" ليتعلم عليه المنطق سرا، إلا أنه على الرغم من تردده عليه مدة من الزمان طويلة وعلى الرغم مما أظهره الشيخ من حسن استعداد لإفادته، لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب، الذي كان اتجاه عقله اتجاها دينيا خالصا. فلم يكن في وسع "كمال الدين" إلا أن يقول له: "يا فقيه المصلحة عندي أن تتحرك الاشتغال بهذا العلم"، فقال له: "ولم خلك يا مولانا؟" فقال: "لأن الناس يعقدون فيك الخير، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدهم فيك، ولا يحصل لك من هذا الفن" واستجاب ابن الصلاح لرأي أستاذه، فترك الاشتغال بالمنطق، وخاصمه باسم الدين خصاما عنيفا[1].

وبدا هذا في فتواه المعروفة التي أجاب بها عن سؤال عن الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلما وتعليما، هل أباحه واستباح الصحابة والتابعون الأئمة المجتهدون والسلف الصالحون؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أولا في إثبات الأحكام الشرعية؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك في إثباتها أولا؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهرا به؟ وما الذي يجب على سلطان الوقت في أمره؟ وإذا وجد في بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها، فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره؟

---

(1) قصة النزاع بين الدين والفلسفة، د. توفيق الطويل، ص 132، وقارن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية،ص 158 – 159.

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 ما يقتدى به من أعلام الأمة وساداتها، وأركان الأمة وقادتها، قد برأ الله الجميع من ذلك وأدناسه. وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية – والحمد لله – افتقار إلى المنطق أصلا.

وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع، قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ويخرجهم من المدارس ويبعدهم ويعاقب على الاشتغال بفنهم ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم وتمحى آثارها وآثارهم، يسر الله ذلك وعجله. ومن أوجب هذا الواجب، عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها، ثم سجنه وإلزامه منزله، وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله يكذبه، الطريق في قلع الشر قلع أصوله، وانتصاب مثله مدرسا من العظائم جملة، والله تعالى ولي التوفيق والعصمة وهو أعلم[1].

هذه هي الفتوى التي وضعها ابن الصلاح في تحريم الاشتغال بعلم المنطق، أصبحت وثيقة يعتمد عليها خصوم المنطق، وبها يهيبون ويستشهدون، ولن ينسى الناس أن هذه الفتوى موجهة أيضا ضد الإمام الغزالي، لأنه هو الذي أدخل في هذه الأحكام مناهج المنطق، وأن لابن الصلاح على الغزالي مآخذ، ونحن نراه لا ينسى أن يذكرمن بين هذه المآخذ اشتغاله بالمنطق.

وليس فتوى ابن الصلاح هذه إلا تعبيرا عن الرأي السائد في البيئات السنية في مناطق واسعة من العالم الإسلامي إبان ذلك العصر، ولم يكن الباعث عليه هذا التحريم الذي قضى به هذا العالم الديني الشهير. والبينة الواضحة على هذا ما حدث لأحد معاصريه ونعني به "سيف الدين الآمدي" – ولد 551 وتوفي 631 هـ –، وكان سيف الدين في أول اشتغاله حنبلي المذهب، ثم انتقل

---

(1) فتاوي ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، ص 42 – 43، ط: القاهرة، مكتبة ابن تيمية.

من بعد ذلك إلى مذهب الشافعي، وكان عالما بالدين مشهورا، قد جمع بين البراعة في العلوم الدينية وبين الاشتغال بفنون من علوم الأوائل اشتغالا مهما، وقد جاء إلى القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية المعتادة، إلا أنه اضطهد اضطهادا منشؤه التعصب، لأنه اشتغل بالدراسات الفلسفية وخصوصا المنطق، إلى جانب اشتغاله بالعلوم الشرعية، مع أنه لم يكن في تدريسه يدرس شيئا من العلوم الفلسفية، فقد اتهم بأنه فاسد العقيدة، يقول بالتعطيل، ويذهب مذهب الفلاسفة، وكتب محضر بذلك، وقع عليه الكثيرون، وأعلنوا فيه استباحه دمه[1]. وهذا مثل مأخوذ من الحياة الواقعية فيه تطبيق للنظرية التي قال بها ابن الصلاح الشهرزوري.

والنغمة التي نلاحظها في هذه الفتوى قد ترددت في أقوال من خاصموا الفلسفة بعد ذلك، ومن هؤلاء طاش كبرى زاده – ت 962 هـ – الذي يقول في كتابه مفتاح السعادة ومصباح السيادة: وإياك أن تظن من كلامنا هذا أو تعتقد أن كل ما أطلق عليه اسم العلم، حتى الحكمة الموهة التي اخترعها الفارابي وابن سينا، ونقحه نصير الدين الطوسي، ممدوحا، هيات هيات، إن ما خالف الشرع فهو مذموم، سيما طائفة سموا نفسهم حكماء الإسلام، عكفوا على دراسة تراهات أهل الضلال وسموها الحكمة وربما استهجنوا من عرى عنها، وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله، والمحرفون كلم الشريعة عن مواضعه،... قيل فيهم: وما انتسبوا إلى الإسلام إلا لصون دمائهم عن أن تسالا، فيأتون المناكر في نشاط، و يأتون الصلاة وهم كسالى، فالحذر منهم، وإنما الاشتغال بحكمتهم حرام في شريعتنا، وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى، لأنهم متسترون بزي الإسلام[2].

ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المؤمن الصحيح الإيمان، وكان لهذا التحريم مظاهر شتى، فكان قاسيا شديدا حينا، أقل قسوة وشدة في أحيان أخرى، فنرى واحدا من مشايخ الشافعية المشهورين، هو تاج الدين السبكي – ت سنة 771 هـ - يتخذ بإزاء الفلسفة موقفا مملوءا بأشد ما يمكن تصوره من العداوة، بل ويتخذ هذا الموقف نفسه بإزاء المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة، ويوافق موافقة تامة وبدون شروط على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة – على حد تعبيره -، أما المنطق فإن السبكي لا يحرمه تحريما تاما، وليس من شك في أنه فعل هذا حاسبا حسابا لبعض الأئمة

---

(1) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص 162 – 163. وقارن: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض ص 130.

(2) قصة الراع بين الدين والفلسفة، ص 134.

الذين اشتغلوا بالمنطق، كالغزالي، الذي كان السبكي يجله كثيرا، وإنما هو يسمح بالاشتغال بالمنطق، بشرط أن يكون من يريد الاشتغال به قد رسخت قواعد الشريعة في قلبه، ووصل في العلوم الشرعية إلى درجة من الكمال أصبح معها يعد فقيها مفتيا مشارا إليه من أهل مذهبه، إذا وقعت حادثة فقهية، أما ما عداه فيحرم عليه الاشتغال بالمنطق[1].

بعد هذا كله نقول: إن الرأي المتعصب الذي قضى بتحريم المنطق، لم يقدر له النجاح في السيطرة على الدراسات الدينية الإسلامية، فقد احتلت متون المنطق، كالأبهري والكاتبي والأخضري وغيرهم مكانا في التدريس إلى جانب العلوم الإسلامية، ويشهد هذا بأن معارضة المتعصبين في مهاجمة المنطق قد ذهبت هباء. بل استند علم الكلام في إقامة قواعده ومقدماته وتطوره إلى الفلسفة الأرسطاطاليسية، ولا سيما منذ أيام الفخر الرازي - 706 هـ -، وما أكثر ما وضع في المنطق حديثا من متون وشروح وتعليقات ومنظومات، ومثل هذا يقال في غير المنطق من علوم الأوائل[2].

وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية بوصفه علما مساعدا، ووضعت لفائدة الطلاب متون في هذا العلم، بل وضعت فيه منظومات أيضا، جريا على تلك الطريقة التعليمية التي لا تزال شائعة في الشرق. وهذا دليل واضح على أن الاحتجاجات والرغبات النظرية التي صدرت عن المتعصبين من رجال الدين، لم يكون لها أدنى تأثير في تشكيل الحقيقة الواقعية وتكوينها[3].

وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن الدين الإسلامي في أصله لا يعوق انطلاق النظر العقلي، ولا يعرقل حريته، ولو كانت تعاليم الإسلام تميل أصلا إلى التنكيل بأحرار الفكر، لحالت دون هذا حاجة المتعصبين إلى سلطة تمكنهم من اجتياح خصومهم، والسير على جثثهم، وقد خلت الآيات القرآنية، وما صح من الأحاديث النبوية من نص يشجع على عرقلة الفكر الحر والتنكيل بأهله[4].

---

(1) موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل، جولد تسهير نقلا عن التراث اليوناني ص 163 – 214 وقارن: معيد النعم ومبيد النقم، تاج الدين السبكي ص 111.

(2) قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص 136 – 137. وقارن: التراث اليوناني، ص 166 – 167.

(3) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 132.

(4) السابق ص 133.

ثالثا: ابن تيمية[1] 661 – 728 هـ:

يختلف موقف شيخ الإسلام "تقي الدين بن تيمية" من المنطق الأرسطي عن موقف الذين سبقوه اختلافا كبيرا، ذلك أنه لم يرفض المنطق أو يهاجمه بناء على أساس عاطفي وجداني، وإنما رفضه على أسس علمية نقدية، تعتمد على العقل لا على الفتوى الشرعية، حيث تناوله في جزئياته المتعددة بملاحظاته النقدية المنهجية القيمة، التي كانت بداية انطلق منها فلاسفة العصر الحديث، وخاصة "ديفيد هيوم" و"جون استيوارت مل" في نقد المنطق الأرسطي.

ولم يكن ابن تيمية متعصبا في نقده للمنطق لمجرد أنه يوناني الأصل، وإنما نظر إلى فائدته في تحصيل اليقين فوجدها أقل بكثير مما تصورها العاشقين للمنطق، ولذلك استهل كتابه "الرد على المنطقيين" بهذه العبارة: "فإني كنت دائما أعلم أن "المنطق اليوناني" لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، وقد كنت أحسب قضاياه صادقة لما رأيت صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه"[2]. ولم يكتف ابن تيمية بإصدار الفتاوي لتحريم المنطق كما فعل سلفه "ابن الصلاح" الذي قال بتحريمه لأنه مدخل للشر، واعتبر أن الاشتغال به تعليما وتعلما من الأمور المستحدثة في الملة الإسلامية، وليس مما أباحه الشرع، لكن ابن تيمية يكشف بطريقة منهجية قصور هذا المنطق وفساد قضاياه.

وتتسم أبحاث ابن تيمية المنطقية بالحيوية والجدة، لأنه لا يناقش القضايا المنطقية بأسلوب المنطقيين، بحيث يقتصر على التعريف بالحدود والقضايا وغيرها بطريقة رياضية جافة، و لكنه يعرض ذلك من خلال أبحاث متعددة، يتعرض فيها للتعريف بطبيعة الناس واختلافاتهم في طرق المعرفة باختلاف العقول والقدرات الذهنية والميول، كما يهتم بصفة خاصة بإبراز طرق الاستدلال الشرعية في المسائل الفقهية وأمور العبادات ليثبت أن الأنبياء والرسل عليهم السلام دلوا البشر عليها بأيسر السبل. وأن الالتجاء إلى وسائل أخرى قد تعرقل طرق المعرفة الميسرة لكل البشر، ويقصد بذلك الطرق التي يصطفها المناطقة متأثرين بالمنطق الأرسطي[3].

---

(1) هو شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن عبد السلام، عبد الله بن محمد بن تيمية، ولد في حران، وهو تقع الآن في تركيا، في ربيع الأول 661 هـ، يناير 1263م توفي في ذي القعدة سنة 728 هـ سبتمبر 1328م.

(2) الرد على المنطقيين، لشيخ الإسلام ابن يمية، ص 3، ط: دار المعرفة بيروت وقارن: صون المنطق، 2 / 10.

(3) المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 134 – 135.

وأول قضية يحاول ابن تيمية أن ينفيها في نقده للمنطق الأرسطي هي الزعم "بأن هذا المنطق لا بد منه لكل عالم وباحث"، ذلك بأن المنطق واصطلاحاته إنما عرف على زمن اليونان، ووضعه رجل يوناني، وقد كانت جماهير العقلاء في الأمم المختلفة قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون الاصطلاحات والأوضاع المنطقية، وكذلك عامة الأمم بعد اليونان تعرف حقائق الأمور بدون وضعهم، فلذلك لا يحتاج إليه طلاب العلم، ولا يتوقف طلب العلم على ضرورة معرفته، أو معرفة اصطلاحات اللغة اليونانية، وهي ألفاظهم التي يعبرون بها عن معانيهم، ومن ثم فإن الحاجة ماسة إلى تعلم اللغة العربية، لأن المعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص، بخلاف اللغة اليونانية التي يحتاج إليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني، فإنه لا بد فيها من التعلم، ولهذا كان تعلم العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضا على الكفاية، بخلاف المنطق[1].

وابن تيمية ينبه هنا إلى نقطة هامة تنبه إليها كبار المناطقة المحدثين فيما بعد، وهي ارتباط المنطق باللغة، فهو يرى أن المنطق اليوناني إنما يرتبط باللغة اليونانية ويعتمد عليها، ولذلك فإن المناطقة العرب وغيرهم يستعملون كلمات مثل "سوفسطيقا"[2] و"أنولوطيقا"[3] و"قاطيغورياس"[4] و"إيساغوجي"[5] و"إيثولوجيا"[6]، وغير ذلك، وهذه كلمات لها دلالتها الخاصة في اللغة اليونانية، فلا يصح لغير اليونان أن يجعلوا المنطق اليوناني المرتبط بهذه اللغة اليونانية أساسا لفكرهم، وإنما يجب أن يجعلوا اللغة العربية هي الأساس.

ويعترض ابن تيمية على من قال من المتأخرين: "إن تعلم المنطق فرض على الكفاية" ويرى أن ذلك يدل على جهله بالشرع، وجهله بفائدة المنطق، وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، وأجهل منه من قال: "إنه فرض على الأعيان، مع أن كثيرا من هؤلاء ليسوا مقرين بإيجاب ما أوجبه الله ورسوله، وتحريم ما حرمه الله ورسوله ﷺ.

وقد كان أفضل المسلمين من الصحابة وائمة الأمة كاملين في علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان، فكيف يقال: "إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به" أو يقال "إن فطر بني آدم في

---

(1) الرد على المنطقيين، ص 177 – 178.

(2) سوفسطيقا: السفسطة أو المغالطة، هي جزء من المنطق.

(3) أنولوطيقا: القياس، والبرهان من المنطق.

(4) قاطيغورياس: هي المقولات العشر، وهو الجزء الأول من المنطق.

(5) إيساغوجي: معناه المقدمة.

(6) إيثولوجيا: هو علم الأخلاق. راجع: الرد على المنطقيين ص 177.

الغالب لا تستقيم إلا به". فإن قالوا: نحن لا نقول إن الناس يحتاجون إلى اصطلاح المنطق، بل إلى المعاني التي توزن بها العلوم، قيل: لا ريب أن المجهولات لا تعرف إلا بالمعلومات، والناس يحتاجون إلى أن يزنوا ما جهلوه بما علموه. وهذا من الموازين التي أنزلها الله، حيث قال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾[1] وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾[2]. وهذا موجود عند أمتنا وغير أمتنا ممن لم يسمع قط بمنطق اليونان، فعلم أن الأمم غير محتاجة إليه[3].

ولا يجوز لعاقل إذن أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله الله – تعالى – هو المنطق اليوناني، بل إن معنى الميزان مختلف عن ذلك تماما، لذلك يرى شيخ الإسلام ابن تيمية، أن كلام الإمام الغزالي ومن نهج نهجه باطل لوجوه منها: أولا: أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح وإبراهيم وموسى – عليهم السلام – وغيرهم، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح بثلثمائة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا؟

ثانيا: إن أمة الإسلام ما زالت تزن بالموازين العقلية، ولم يسمع سلفنا الصالح بذكر هذا المنطق اليوناني، وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب اليونانية في زمن المأمون أو قريبا منه، وحتى بعد أن عرب المنطق فإن نظار المسلمين ظلوا يذمونه و يعيبونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية.

ثالثا: جعلهم المنطق ميزان للموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية، أو زعمهم أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره، وليس الأمر كذلك، فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزان للزم التسلسل. وأيضا فإن الفطرة إن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي، وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق – لو كان صحيحا – إلا بلادة وفسادا[4].

ويبدو هنا أن ابن تيمية ينتقد الذين أخذوا بالمنطق في العالم الإسلامي في العصور المتأخرة – كابن حزم والغزالي – فقد كان لما صرح به الغزالي في مقدمة "المستصفى" من علم الأصول – من

---

(1) الشورى آية: 17.

(2) الحديد آية: 25.

(3) الرد على المنطقيين ص 179.

(4) صون المنطق، 2 / 157 – 158. وقارن: الرد على المنطقيين، ص 373 – 375.

أن من لا يحيط بالمنطق فلا يوثق بعلمه[1] – أثره البعيد في العالم الإسلامي فقد اعتبر الغزالي منذ ذلك الحين ممثلا للفكر المنطقي الأرسطي، في نطاق الفكر الإسلامي، وهذا أمر قد أوقفه أمام المؤيدين والمعارضين على السواء، أما المؤيدون فقد أخذوا بالمنطق الأرسطي متابعين الغزالي في ذلك، فحلت التعريفات وطرق الاستدلال المنطقية محل التعريف وطرق الاستدلال الكلامية والأصولية، وبدأ النظار يمزجون علومهم بالمنطق[2].

وكان لهذا الموقف رد فعل قوي لدى بعض المحافظين من السلفيين الفقهاء، فهوجم الغزالي هجوما شديدا من هؤلاء، أمثال ابن تيمية، وأبي إسحق المرغيناني وأبو الوفاء بن عقيل، والقشيري، والنواوي، وابن الصلاح... وغيرهم[3].

ويلجأ ابن تيمية للقرآن الكريم ليستخلص منه طرق الحجاج العقلي مستندا إلى ما تضمنه من مواقف بين الرسل ومعارضيهم، فقد ذكر الله – تعالى – في كثير من السور المناقشات التي كانت تدور بين الملوك والعلماء من جهة، والرسل من جهة أخرى، ولذلك فقد أعلمنا القرآن بما دار مع المعاندين، فذكر في غير موضع فرعون والنمرود بن كنعان الذي حاج إبراهيم عليه السلام في ربه، والملأ من قوم نوح وعاد وغيرهم من المعاندين الجاحدين، المكذبين للرسل.

وقد قصت لنا بعض سور القرآن الكريم، من حال مخالفي الرسل من الملوك والعلماء مثل أقوال الفلاسفة ومجادلتهم واستكبارهم ما فيه عبرة. وكذلك اشتملت بعض سور القرآن على خطاب هؤلاء وضرب الأمثال والمقاييس لهم، وذكر قصصهم وقصص الأنبياء وأتباعهم معهم، فكيف يترك المسلمون – كما يقول ابن تيمية – هذه الحجج العقلية ويلجئون إلى منطق اليونان؟ لقد أغناهم الله تعالى بالموازين الذي أنزلها مع الكتاب حيث قال: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ ﴾[4]. وهي موازين عادلة، تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه فتسوي بين المتماثلين، وتفرق بين المختلفين، بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل

---

(1) الرد على المنطقيين ص 141.

(2) كتابنا: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 138.

(3) المدرسة السلفية، ص 293 وقارن: مناهج البحث، د. النشار، ص 183.

(4) سورة الحديد آية: 25.

والاختلاف. والقرآن الكريم مملوء من هذا، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك[1].

هذا هو رد شيخ الإسلام ابن تيمية الإجمالي على الدعاوي التي تمجد المنطق الأرسطي، وتجعل منه مقدمة ضرورية لكل علم، ودعوى حجة الإسلام الغزالي أن من لا يعرف المنطق فلا يوثق بعلمه: وهناك رد تفصيلي يتناول أبواب المنطق، كنقده الخاص "بالحد" والقضايا المنطقية والقياس. يقول ابن تيمية: "فاعلم أنهم بنوا المنطق على الكلام في الحد ونوعه، والقياس البرهاني ونوعه، قالوا: لأن العلم إما تصور وإما تصديق، فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد، والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس، فنقول الكلام في أربع مقامات": مقامين سالبين، ومقامين موجبين، فالأولان في قولهم إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد، والثاني أن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس. والآخران: في أن الحد يفيد العلم بالتصورات، وأن القياس أو البرهان يفيد العلم بالتصديقات[2].

وبهذا يتضح لنا أن ابن تيمية سيوجه نقده إلى المنطق الأرسطي من جانبين: الجانب الأول يتعلق بموقف المناطقة من "الحد"، والجانب الثاني، يتصل بالقياس أو البرهان المنطقي إذ أن "الحد" أو التعريف. و"القياس" أو البرهان، هما جوهر المنطق الأرسطي.

فابن تيمية بهذا الموقف البنائي يرى أن طرق الاستدلال الصحيحة ينبغي أن تلتمس من كتاب الله تعالى، لا من الأمور الاصطلاحية الوضعية المنطقية، فإن الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح، فهو الذي به يعرف تماثل المتماثلات من المقادير والصفات، كما يعرف به اختلاف المختلفات منها، وهذه أخص خصائص الميزان العقلي[3].

هذا هو موقف ابن تيمية من المنطق الأرسطي، قد كان له أثره الواضح في تفكير من أتوا بعده، سواء كانو من مدرسته السلفية، أو من مدارس فكرية مختلفة، ونخص بالذكر هنا من تأثر بابن تيمية تلميذه "ابن قيم الجوزية" الذي جرى مجرى أستاذه في عدائه للفلسفة والمنطق، وقد عرض "ابن

---

(1) فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، 9 / 38 – 39. بتصرف، ط: صبيح القاهرة 1961م.

(2) كتاب جهد القريحة في تجريد النصيحة، للسيوطي، لخصه من كتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، لابن تيمية، راجع: صون المنطق للسيوطي 2 / 10 – 11. وقارن: الرد على المنطقيين، ص 7.

(3) الرد على المنطقين، ص 371.

القيم" – 571 هـ – في كتابه "مفتاح دار السعادة" لنقد العلوم الفلسفية، والإبانة عن تهافت المنطق وقلة جدواه، وأشار في حديثه إلى صلته بالدين وحكم الشرع في تعلمه، ومما قاله شعرا في ذلك:

وأعجبنا لمنطق اليونان	كم فيه من إفك ومن بهتان
مخبط لجيد الأذهان	ومفسد لفطرة الإنسان
مضطرب الأصول والمباني	على شفا هار بناه الباني
أحوج ما كان إليه العاني	يخونه في السر والإعلان
يمشي به اللسان في الميدان	مشي مقيد على صفوان
متصل العثار والتواني	وكأنه السراب بالقيعان
بدا العين الظمى الحيوان	فأمه بالظن والحسبان
يرجو شفاء غلة الظمآن	فلم يجد ثم سوى الحرمان
فعاد بالخيبة والخسران	يقرع سن نادم حيران
قد ضاع منه العمر في الأماني	وعاين الخفة في الميزان[1]

ثم يعود إلى مهاجمته للمنطق نثرا فيقول: "وما كان من هوس النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلا أولى منه بأن يكون علما تعلمه فرض كفاية، أو فرض عين، وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم، وسائر أئمة العربية وتصانيفهم، وأئمة التفسير وتصانيفهم لمن نظر فيها، هل رعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه، وهل صح لهم علمهم بدونه أم لا؟ بل هم كانوا أجل قدرا وأعظم عقولا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين، وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده[2]".

وبعد: فهذا هو موقف الرافضين من مفكري الإسلام للمنطق الأرسطي، وقد سبقهم في ذلك "الرواقيين" الذين هاجموا المنطق الأرسطي، ويمكن أن نوجز نقدهم في نقطتين: الأولى: أن العلم

---

(1) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، الإمام بن قيم الجوزية، ص 172، ط 3 الإسكندرية 1979م.

(2) السابق، نفس الصفحة.

عند أرسطو، هو علم بالكليات، ولكن الرواقيين ينفون وجود هذه الكليات، فالمذهب الرواقي، هو مذهب أسمى لا يعترف إلا بوجود الجزئي الفردي.

والنقطة الثانية: لقد وضع أرسطو تصنيفا للمقولات، واعتقد أن هذا التصنيف مطلق، وأنه يعبر عن طبيعة الفكر الإنساني، كما أنه يطابق الوجود، ولكن لم يمض طويلا، حتى جاء الرواقيون فرفضوا هذا التصنيف، ووضعوا تصنيفا آخر، لا مكان فيه للأجناس والأنواع، التي جعلها أرسطو على رأس قائمته[1].

ثم كان النقد الذي وجهه "روجربيكون" في العصر الوسيط وهو الفيلسوف الذي أطلق عليه "رينان" اسم "أمير المفكرين في العصر الوسيط" لأنه أول من فكر في هذا العصر في استخدام الاستقراء والتجربة في العلوم، وهو يعتبر مؤسس المنهج الاستقرائي في العلوم الطبيعية في ذلك العصر[2].

والحق أنه لم تهتز دعائم منطق أرسطو، إلا بعد مجيء "فرنسيس بيكون"، الذي أخذ يحذر من استخدام القياس الذي لا يقدم لنا نتائج جديدة، اللهم إلا ما تتضمنه المقدمتان[3]. والطريقة المثالية في نظره هي أن يجمع الباحث بين التجربة والتفكير العقلي، أي بين التجربة والاستقراء. "ووظيفة الاستقراء في نظر "بيكون"، تنحصر في محاولة فهم الطبيعة، وفي وضع أساس العلم الطبيعي الحديث[4].

ولو قارنا ما قدمه مفكري الإسلام وعلى رأسهم ابن تيمية من نقد للقياس، بما ورد في ذلك لدى مفكري الغرب لوجدناهم يكادون يرددون نفس الأفكار التي سبق إليها المسلمون فهذا "جوبلو" يتحدث عن القواعد التي يقررها المنطق الأرسطي، فيصفها بأنها " لا تسمح بالابتكار، ولا بالاختراع، ولا بالكشف، بل تجعل الذكاء سجين معرفته السابقة، وهي تتيح له أن يضيق نطاق هذه المعرفة، بدلا من أن يعمل على نموها[5].

---

(1) المنطق الصوري، د. نازلي إسماعيل حسين، ص 214 – 219، ط: المركز العلمي للطباعة القاهرة 1979م.

(2) نظريات الاستقراء والتجربة، لاندريه لالاند، ص 26، ط: باريس 1929م.

(3) المنطق، د. محمد سامي محفوظ ص 103.

(4) الفلسفة الحديثة، د. نازلي إسماعيل ص 197 وما بعدها، ط: القاهرة مكتبة الحرية الحديثة، 1979م وقارن: منطق البرهان، د. يحيى هويدي، ص 6.

(5) المنطق الحديث ومناهج البحث، د. محمود قاسم، ص 36.

كذلك ينتقد "جوبلو" الصورية أو الشكلية في القياس الأرسطي، ويقرر أن هذا الطابع قد جعله بمعزل عن الموضوعات التي يدرسها، ومن ثم فهو قياس عقيم لا يقدم جديدا إلى معلوماتنا[1].

كذلك انتقد "ديكارت" المنطق الأرسطي لكي يفسح المجال أمام المنهج الجديد الذي استخلصه من المناهج الرياضية، وذلك على أساس أن المنطق الأرسطي لا يصلح للكشف عن الحقيقة، فهو منطق عقيم، وتحصيل حاصل للحقيقة، إن الحقيقة الرياضية، هي وحدها التي يمكن أن نقول عنها إنها واضحة ومتميزة، والتفكير الرياضي، هو التفكير المنتج حقا.

ومن الأفكار الجديدة التي جاء بها "ديكارت"، فكرة "التحليل"، فالمنهج الرياضي هو منهج تحليلي، وهو يختلف اختلافا كبيرا عن القياس، فإذا كان القياس يبدأ بمقدمتين، فإن، التحليل يبدأ بالعناصر والمبادئ الأولية والبسيطة، التي لا نستطيع تحليلها إلى ما هو أبسط منها[2].

ثم جاء "كنت" وعاب على المنطق الأرسطي جموده وعدم تطوره مع تطور العلوم الرياضية، وكان أرسطو يجعل من القضية الحملية أساسا للتفكير، ولكن "كنت" أخذ يفرق بين الأحكام التحليلية والتركيبية، وبين الأحكام القبلية السابقة على التجربة، والأحكام البعدية المستمدة من التجربة، وكل ما هو قبلي يجب أن يتصف بالضرورة، أما معطيات التجربة، فهي ليست ضرورية. كما قدم "كنت" في كتابه "نقد العقل الخالص"، قائمة جديدة للمقولات، حيث قسمها قسمة رباعية من حيث الكم والكيف والعلاقة والجهة، ثم قسمها بعد ذلك قسمة ثلاثية فأصبح عددها إثنتا عشرة مقولة[3].

وعلى نمط "بيكون" و"ديكارت" و"كنت"، سار "جون استوارت مل"، حيث قال عن منطق "أرسطو": "أن فيه مصادرة على المطلوب، وأنه يجافي الواقع، ولا يفيدنا علما حديثا لأن الدعوى أو النتيجة مذكورة فيه، وأن الوقوف عنده يوقف تقدم البشرية، فهو عقيم لا يفيدنا في شيء، فهو عاجز عن متابعة الحركة العلمية والتقدم العمراني. بينما نجد منطق الاستقراء العلمي يساير وينظم التفكير بالفعل في مختلف العلوم، فلا يعترف بغير الظواهر الواقعية، والكشف عن أسرار الطبيعة[4].

---

(1) السابق نفس الموضع.

(2) مبادئ المنطق الرمزي، د. نازي إسماعيل، ص 74 – 75، ط: القاهرة المكتبة القومية 1983م.

(3) المنطق الصوري، ص 220، وما بعدها. وقارن: المنطق الرمزي، ص 76.

(4) توضيح المفاهيم في المنطق القديم، ص 19 – 20. وكتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 25 – 26.

وعلى هذا النمط درج المحدثون في مهاجمة منطق "أرسطو" وعولوا في أبحاثهم على طريقة الاستدلال الاستقرائية، ورأوا فيها الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقائق العلمية، وتغالوا في التحامل على المنطق الصوري ورموه بأنه لا فائدة فيه، وأنه لا صلة بينه وبين الحياة الواقعية، وأرادوا من وراء هذا الطعون أن يحلوا المنطق الاستقرائي محل المنطق القياسي، وأن يكتفوا بالأول عن الأخير[1].

وجملة القول: إن ما وجه للمنطق الأرسطي عامة والقياس بوجه خاص من نقد في الفكر الغربي، قد وجه إليه في الفكر الإسلامي قبل قرون عديدة. فالحملة التي شنها الغربيون ضد المنطق الأرسطي، إنما قامت على أساس أنه منطق صوري شكلي، بعيد عن الواقع، وأنه منطق عقيم لا يقدم جديدا إلى معلوماتنا، وذلك ما ردده مفكري المسلمين من قبل[2].

وقد ظهرت دراسات في الغرب اعترفت بسبق المسلمين في نقد المنطق الأرسطي فقد أثبتت الباحثة الألمانية "زجفريدهونكة" في كتابها "شمس الله تسطع على الغرب"، أن الإغريق تقيدوا دائما بسيطرة الآراء النظرية، ولم يبدأ البحث العلمي الحق القائم على الملاحظة والتجربة إلا عند العرب، ونلاحظ دائما أن بعض الأوربيين يخلطون بين العرب والمسلمين، والبعض الآخر يقصد بذلك عن عمد طمس الاسم الإسلامي، فعندهم فقط بدأ البحث الدائب الذي يمكن الاعتماد عليه يتدج من الجزئيات إلى الكليات، وأصبح منهج الاستنتاج هو الطريقة العلمية السليمة للباحثين، وبرزت الحقائق العلمية كثيرة للمجهودات المضنية في القياس والملاحظة بصبر لا يعرف الملل. وبالتجارب العلمية الدقيقة التي لا تحصى، اختبر العرب النظريات والقواعد والآراء العلمية مرارا وتكرارا فأثبتوا صحة الصحيح منها، وعدلوا الخطأ في بعضها، ووضعوا بديلا للخاطئ منها، متمتعين في ذلك بحرية كاملة في الفكر والبحث، وكان شعارهم في أبحاثهم – الشك هو أول شروط المعرفة – تلك هي الكلمات التي عرفها الغرب بعدهم بثمانية قرون طوال، وعلى هذا الأساس العلمي سار العرب في العلوم الطبيعية شوطا كبيرا أثر فيما بعد بطريق غير مباشر على مفكري الغرب وعلمائه أمثال: "زوجربيكون، وجاليليو، ودافنشي وغيرهم"[3].

ولكن المنصفين من المناطقة، رأوا فيما ذهب إليه "بيكون" ومن دار في فلكه غلوا لا يتفق مع الواقع، وبينوا أن الحاجة ماسة إلى المنطق القديم بقدر مساسها إلى المنطق الحديث، وأنه لا يمكن

---

(1) كتابنا: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 179.

(2) كتابنا: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 180.

(3) شمس الله تسطع على الغرب، زيجفردهونكه، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، ص 401. ط: بيروت 1969م.

الاكتفاء بأحدهما عن الآخر، وأن كلا منهما في حاجة إلى الآخر، ذلك أن مقدمات القياس تفتقر في ثبوتها إلى الاستقراء، كما أن الاستقراء يعتمد أيضا على القياس، فنحن لا نكتفي بالقضايا العامة المستنبطة بالاستقراء بل لا بد من أن نتحرى صدقها بتطبيقها على جزئيات أخرى غير التي تم فيها الاستقراء، ونحن في الانتقال من هذا العام إلى الخاص، لا بد من مراعاة شروط خاصة وضعت لهداية العقل، وعدم وقوعه في الخطأ حين هذا الانتقال، وهذا هو القياس[1].

---

[1] توضيح المفاهيم، ص 20 – 21.

الفصل التاسع

حول المنطق الأرسطي والإسلامي والهيجلي

المنطق الأرسطي، هو منهج للبحث والتفكير، يقوم على أساس أن كل ما في الوجود – مادة أو فكرا – ثابت، فالشجرة هي الشجرة، والبذرة هي البذرة. وعليه فإن ما كان حقيقيا بالأمس هو حقيقي اليوم، وسيظل حقيقيا على الدوام.

وقد بني منهج المنطق الأرسطي على الفروض والمسلمات لا على المدركات الحسية والاستقراء، فهو منهج نظري فرضي، يبدأ بالعموميات المرسلة ليصل إلى الجزئيات، ويكرر النتائج في المقدمات، وبسببه تجمد الفكر اليوناني، وباتباعه عارضت الكنيسة التقدم العلمي.

والمنطق الهيجلي، أو الجدلي، هو منهج للبحث والتفكير، يقوم على أساس أن كل ما في الوجود – مادة أو فكرا – في تغير مستمر، بسبب ما يحمله في محتواه من تناقض يؤدي إلى إنشاء وضع جديد وهكذا، فالبذرة تحتوي على شجرة، والشجرة تحتوي على البذرة. وعليه فإن ما كان حقيقيا بالأمس أو صالحا في ظروف معينة، ليس كذلك اليوم أو الغد، ذلك أن كل ما في الوجود يحتوي على بذرة موته، وأيضا في الوقت ذاته على بذرة تجاوزه، بحيث يكون موت كائن أو فكرة، إيذانا بمولد آخر جديد أرقى وأعلى من القديم[1]. وهكذا يستمر التغير والتطور الدائم.

ولقد أدى الأخذ بمنطق المتغيرات بإطلاقه، إلى القول بالتطور والتغيير في العقيدة والأخلاق وبالتالي اختلاف القيم والمثل باختلاف الزمان والمكان، بل التأكيد بأن القيم والأخلاق ليست لها قيمة ذاتية، ولا هي ثابتة على وضع معين. ولقد أدى ذلك إلى "شيوع فلسفات المنفعة والإلحاد والفوضى ممثلة في "البراجماتية" و"الشيوعية" و"الوجودية"، وغيرها، مما يمثل تيارات واتجاهات الضلال واليأس والقلق، بعد أن قطعت صلة الإنسان بالله وأحالته إلى مجرد حيوان مادي لا هدف ولا ضابط له سوى إشباع نزواته الزائفة وغرائزه البهيمية.

أما الإسلام فله منطقه الخاص، والذي كشف عنه وشرحه علماؤه ومفكروه، وخاصة علماء أصول الفقه، ويتلخص هذا المنطق في الجمع بين "الثبات والتطور". فمنذ جاء الإسلام، ودون

---

(1) جدلية الإسلام، د. محمد شوقي الفنجري، ص 33 – 34، ط: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية 2000م وأيضا: كتابنا: المنهاج القويم في منطق العلم الحديث، ص 65.

أن يطلع على المنطق "الأرسطي" منطق "الثوابت"، وقبل أن ينشأ بقرون نقيضة وهو المنطق "الهيجلي" منطق المتغيرات"، إنما قرر ابتداء ما لم يتوصل إليه بعد الفكر البشري عبر تاريخه الطويل وحتى اليوم، من منطق سليم هو "المنطق الإسلامي"، الذي يقوم على أساس "الجمع بين الثبات والتطور"، الثبات من حيث الأصول الإسلامية، أو الأحكام الشرعية التي لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة، أو بتغير وسائل أو أشكال الإنتاج، الثبات من حيث العقيدة الإيمانية، والقيم الأخلاقية، وأصول المعاملات وأحكامها العامة وبيان تفصيلاتها. "والتغير والتطور" من حيث كيفية إعمال هذه الأحكام الأصولية واختلاف تطبيقاتها باختلاف في الزمان والمكان، ولكن دون أدنى خروج أو تجاوز لأحكامها العامة[1].

ولقد آن الأوان ليدرك العالم أجمع، أنه لا نجاة ولا خلاص له إلا بالعودة إلى المنهج المعرفي الإسلامي، وذلك بجناحيه، الإيماني والتجريبي، ولتصحيح مسار حضارة اليوم من حضارة المادة، إلى حضارة الإنسان والاعتصام بالله تعالى.

ولقد شقيت الإنسانية عبر تاريخها الطويل وحتى اليوم، "بالجدلية الوضعية"، سواء تلك التي سادت منذ عهد الإغريق على يد "أرسطو" وغيره، والقائمة على أساس النظريات والثوابت، وما استتبع ذلك من تجميد الفكر ومعارضة الكنيسة للتقدم العلمي، أو تلك التي تسود "عالمنا المعاصر" على يد "بيكون" و"هيجل" و"ديكارت"، وغيرهم، والقائمة على أساس "التجريب والمتغيرات"، وما استتبع ذلك من قصر الحياة على المحسوسات، وحصر الفكر في المتغيرات، وإخراج الدين والمثل عن دائرة الحياة والمناداة بتغير المبادئ والقيم الأخلاقية، بتغير الأزمنة والأمكنة، بل التأكيد بأن المثل والأخلاق ليست لها قيمة ذاتية، وليست من الثوابت التي يعتد بها، فكان هذا الضياع والفساد الذي يعيشه عالمنا المعاصر.

وعيب هذا المنهج المعرفي الوضعي، سواء في صورته القديمة اليونانية، أو في صورته الحديثة الغربية، أنها أحادية النظرة، وانفصالية التوجه، ومن هنا كان أصل الداء، وكانت أزمة الفكر الوضعي في مختلف مراحله أو صوره، فإذا كان المنهج اليوناني قد أغلق حقيقة المتغيرات وأهمية التجريب، فقد أغلق المنهج الغربي الحديث حقيقة الثوابت، وأهمية التسليم بالدين والوحي، فيما لا يدركه العقل، ولا يصل إليه التجريب.

---

[1] السابق، ص 39- 40. وكتابنا: ص 64 - ص 67.

وعظمة الإسلام تظهر في منهجه المعرفي المتميز، والذي هو طريق النجاة، وسبيل الخلاص للإنسانية جمعاء، لأنه يجمع بين الثبات والتطور، فهو إذ يؤكد الثبات في العقيدة والأصول والقيم، فإنه يسمح بالتغيير في التفاصيل والتطوير، كما أنه يجمع بين الماديات والروحانيات، ذلك أنه إذ يدعو إلى الثروة والغنى والنظر في الكون والتجريب في المحسوسات، وعدم التمسك إلا بالبرهان، نراه يدعو إلى الإيمان والتسليم بالغيبيات، مما يعجز العقل عن إدراكه أو الإحاطة به. ومن هنا كان للإسلام كما يقول أحد الباحثين جدليته الخاصة به، وهي [جدلية المتغيرات المحكومة بالثوابت الإلهية][1].

فالمتغيرات في الجدلية الإسلامية لا تكون اعتباطا، أو على هوى الفرد أو الحاكم، شأن الجدلية الوضعية، وإنما هي متغيرات محكومة بالثوابت الإلهية، بحيث يكون التطور بمقتضى هذه الثوابت محسوبا ومنضبطا بما يحقق مصلحة الفرد والجماعة، ويجمع بين الدنيا والآخرة، أو بين الجانب المادي والجانب الروحي، دون إهدار إحداهما لحساب الأخرى، مما يحقق الأمن والاستقرار والتوازن، ويعود على الإنسان بالرضا والسعادة. إذ أن التقدم المادي، أو القوى المادية، بغير القيم أو الضوابط الإلهية سرعان ما تحطم نفسها، وهذه سنة الله في خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلا أو تحويلا.

ومن هنا فإن الإسلام يرفض الفكر الوضعي الحديث القائل بالتطور في مجال العقائد والأخلاق، ويلفظه كلية فيما يذهب إليه من اختلاف القيم باختلاف الزمان والمكان. وبالتالي ينبذ الإسلام فلسفة البراجماتية، التي تدين بها الحياة المعاصرة خاصة المجتمعات الأمريكية، التي تجعل المنفعة هدفها الأساسي، بصرف النظر عن المثل والقيم، ولا تفهم التقدم أو السعادة إلا بمعناها المادي المجرد غافلة عن البعد الروحي أو الديني، ذلك لأن الإنسان ليس مادة فحسب، وإنما هو روح أيضا، وأن هدفه الأخير هو الله تعالى، إذ يؤكد واقع الإنسان أنه بدون الإحساس بالله تعالى وخشيته والاطمئنان إليه لا تستقيم له حياة وصدق الله العظيم إذ يقول. ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ ﴾[2].

وقوله: ﴿ وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[3].

---

(1) جدلية الإسلام، ص 90 – 91.

(2) طه آية: 124.

(3) آل عمران آية: 101.

والإسلام إذ يؤكد ثبات الهدف والجوهر مما جاء به منذ أكثر من أربعة عشر قرنا، كأصول الإيمان والعبادة والأخلاق الحميدة، والقيم الإنسانية، ومبادئ الشورى والحرية والإخاء والمساواة، وضمان حد الكفاية لكل فرد... إلخ. نراه في مجال المعاملات والمتغيرات، يسلم باختلاف الأساليب وتعدد صور التطبيق وهو بشهادة كافة المستشرقين ومختلف علماء الشرق والغرب المنصفين، هو الذي أخرج العالم كله من صنم المنهج اليوناني المجرد ليهديهم إلى المنهج التجريبي بالنظر في الكون، والتأمل في الكائنات، ومعرفة أسرار الوجود، واستقراء المشاهدات، وعلل الأشياء والبحث في الأرض والسماء، واستعمال العقل للاعتبار، داعيا غلى تحكيمه وتحريره من التبعية والتقليد والهوى والتزام البرهان والدليل. توصلا إلى الإيمان والارتفاع بالنفس والسلوك والحياة إلى مستوى التقوى بدافع الخشية والرجاء في الله تعالى. حيث تتنادى آيات القرآن الكريم بمعنى تأملوا ظواهر الطبيعة وحقائق الكون فستقودكم إلى الإيمان بمثل ما تتنادى بمعنى آمنوا فسيقودكم الإيمان إلى الحقائق والعمل الصالح[1].

وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾[2].

ولقد شهد كثير من علماء الغرب أن المنهج العلمي المعاصر التجريبي، الذي نسب إلى المفكر الإنجليزي فرانسيس بيكون إنما أخذ من علماء المسلمين، حيث انتقل المنهج الإسلامي إلى أوربا من خلال الأندلس أسبانيا، وصقلية إيطاليا، ولكن هؤلاء جردوه من صيغته الربانية وأهدافه السامية، فكان هذا الاضطراب والتخبط الذي تعانيه الإنسانية، وكان ذلك القلق والصراع الذي يتجرع عالمنا المعاصر مرارته.

فالإسلام هو الذي أخرج العالم أجمع من دائرة المنهج اليوناني النظري، ليهديه إلى المنهج العلمي التجريبي. وأقر المنصفون جميعا بأن أبحاث المسلمين التجريبية في الطبيعة والكيمياء والفلك والطب والجغرافيا... إلخ، هي مصدر يقظة الغرب، حيث درست علوم المسلمين في الجامعات الغربية، منذ القرن الثاني عشر الميلادي[3].

---

(1) جدلية الإسلام، ص 41، 59، 60.

(2) البقرة آية: 282.

(3) كتابنا: المنهاج القويم في منطق العلم الحديث ومناهج البحث، ص 71.

الفصل العاشر

القوانين الأساسية للفكر

وهذا المبحث تقديمي، تستهل به دراسة المنطق غالبا. ولا شك أن المنطق هو علم "قوانين الفكر" حيث يدرس صور العقل الإنساني، تلك الصور التي تتميز بأنها أولية، كما أنها عامة، بين بني الإنسان، إذ أن هناك نمطا عاما للفكر يتميز به الفكر الإنساني على العموم، سواء كان بدائيا أم متحضرا، ويستمد هذا النمط للفكر أصوله من "قوانين الفكر" التي هي صوره أو إطاراته[1].

"والمنطق هو علم الفكر، ولذا اضطلع منذ البدء بدراسة طبيعة الفكر وقوانينه وبديهاته وأصوله الموضوعيةن وما يتصل بها من قضايا أولية وعامة بين بني البشر[2].

وتعد هذه القوانين – في نظر المناطقة القدماء – ضرورية وأحيانا كافية للتفكير الصحيح، فهي الشروط التي يجب أن يخضع لها التفكير إذا شاء أن يكون يقينيا، ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه الأقدمون من المناطقة، من أن المنطق يستند إلى هذه القوانين، ذلك لأن "التفكير" لا بد له من مبادئ عامة يسير على هديها، ويشعر العقل بأن هناك قوة غيره تلزمه على الاعتقاد بصحة هذه القوانين، فهي قوانين أولية سابقة على كل تجربة.

ويمكن أن نقول أن قوانين الفكر تعني بصفة عامة "جميع مبادئ الاستدلال الصحيح" أيا كان نوعه، لكنا لا نقصد بقوانين الفكر في هذا المجال هذا لمعنى الواسع، ولكننا نقصد به معنى ضيقا يحصر هذه القوانين في بعض المبادئ الضرورية التي يمكن أن نقول عنها أنها موجودة في قاع كل استدلال، أو أنها أساسية أو كامنة في جميع الاستدلال، وهي أساسية وضرورية، لأن جميع عمليات الاستدلال تفترضها، وليس في استطاعتنا أن نتصور وجود استدلال يخرج أو يحيد عن هذه القوانين.

ولما كانت قوانين الفكر هذه تنطبق على كل عملية فكرية، فإننا نستطيع أن نطلق عليها اسم "القانون"، وفي استطاعتنا ايضا أن نقول إنها تشبه القوانين العلمية من زاوية أساسية هي زاوية "الاطراد والعمومية"، لكن قوانين الفكر تختلف عن القوانين العلمية في جانبين هامين:

---

(1) السابق ص 39.

(2) علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الأول، المنطق، د. قباري محمد إسماعيل، ص 20، 34، 35، 36، ط: القاهرة 1966م.

الجانب الأول: أنها لم تتقرر عن طريق التجربة، وبالتالي فهي لا تخضع للتغير أو التعديل أو للتنقيح. كلما زادت المعرفة الإنسانية، أو نمت معلومات الإنسان وتقدمت.

الجانب الثاني: هو أن قوانين الفكر فيما يقال واضحة بذاتها، أعني أنها لا تحتاج إلى دليل آخر يؤكدها أو يثبت صحتها، وبما أنها واضحة بذاتها فهي تختلف عن المصادرات أو المسلمات التي يفترضها عالم الرياضة مثلا حين يقول افرض أن...، أو سلم بكذا، وهي كذلك تختلف عن القوانين العلمية من حيث أن صدقها لا يتقرر عن طريق التجربة[1].

ولقد كانت هناك منذ عصر أرسطو ثلاثة قوانين أساسية هي: "قانون الهوية أو الذاتية" وقانون عدم التناقض"، "وقانون الثالث المرفوع".

أولا: قانون الهوية:

وهو أول مبادئ الفكر إثباته وتأكيده، يعني أن الشيء هو ذاته، أو أن الشيء هو هو. والواقع أن هذا القانون هو الأساس الذي ترتكز عليه القوانين الأخرى.

وهو ما كان يسميه فلاسفة العرب بقانون [الهوهو]، أي تقرير الشيء نفسه، ورمزه: أ هو أ. ومن أمثلته: الإنسان هو الإنسان. الأب هو الأب. 2 +5 هي 2 + 5. أي أنه ثابت لا يتغير، والحق كذلك. فلا نخلط بين الشيء وما عداه، ولا نضيف للشيء ما ليس منه، ويقتضي التأكيد على ذاتية مدلول اللفظ، وصدق قانون الذاتية متضمن فيه.

والواقع أن هذا القانون بالغ الأهمية، حتى خارج نطاق المناقشات المنطقية، أو خارج الدراسات المنطقية الخالصة، ولو أنك خرجت إلى الحياة العامة لاتضح لك في الحال أهمية هذا القانون، فلكي نتفاهم و لكي نتناقش، ولكي نصل إلى نتيجة لتفاهمنا وفي مناقشاتنا فلا بد أن نتحدث بلغةواحدة، أعني أن نطبق قانون "الهوية" على الألفاظ التي نستمدها باستمرار[2].

ثانيا: قانون عدم التناقض:

وهو صورة أخرى من قانون الذاتية، لأن إثبات الفكر وتأكيده يعني أيضا تناسقه، وعدم تناقضه، فلا يمكن أن أثبت شيئا وأنفيه في آن واحد، ومن جهة واحدة. فلا أقول مثلا: أنا الآن في

---

(1) محاضرات في المنطق د. إمام عبد الفتاح، ص 33 – 34.

(2) المنهاج القويم في منطق العلم ص 41.

الجامعة ولست في الجامعة. لأن في قولي هذا تناقض، فإن صح كوني في الجامعة كذب كوني في المسجد، والعكس صحيح.

وصيغة هذا القانون هي: "لا يمكن أن يوجد الشيء ولا يوجد في آن واحد ومن جهة واحدة" ورمزه هو: "الشيء لا يمكن أن يكون أو لا أ في آن واحد ومن جهة واحدة" ولذلك يتطلب تحديد الوجود أو عدمه تعيين الزمان والمكان[1].

ومعنى ذلك أن القضايا أو الألفاظ المتناقضة، لا بد أن تشير إلى شيء واحد بعينه في زمن واحد بعينه، ومن جهة واحدة، وتقول أن [أ] هو أي هو الصفة الإيجابية مثل فقير، ولا [أ] أي عكس هذه الصفة نفسها ليس فقيرا، في وقت واحد، ولا بد بالطبع أن يكون هناك اتفاق كامل في المعنى، سواء في الألفاظ أو الحدود أو القضايا، حتى لا يوصف التناقض بأنه تناقض ظاهري فحسب.

ثالثا: قانون الثالث المرفوع:

ويسمى أيضا بقانون الوسط الممتنع، أو قانون الحد المستبعد، والمقصود بالوسط هنا هو الحد الأوسط بين قضيتين متناقضتين، ولهذا كان ممتنعا، إذ أن الوسط في التناقض مستحيل[2].

فإذا وصفت الفكر بالثبات والتناسق، فإن هذا يجب أن يسود على كافة الأحكام، ولا يخرج عنها شيء، وذلك حصرا للأحكام، وهذه هي ضرورة قانون الثالث المرفوع. فالشيء إما أن يتصف بصفة أو بنقيضها، ولا وسط بينهما، أي أن الوسط بينهما ممتنع أو مرفوع. ورمزه: "الشيء إما أن يكون أ أو لا أ"، أعني أن الشيء إما أن يتصف بصفة ما أو لا يتصف بها.

فمفاد هذا القانون: أنه لا وسط بين النقيضين، ومعنى ذلك أن الحكم في أي جملة يجب أن يكون هو أو نقيضه صوابا، فلا وسط إطلاقا بين صواب الحكم أو صواب نقيضه، أي لا وسط بين الإثبات والنفي، فالحكم إما صادق وإما كاذب. وبهذا القانون يتم معنى قانون التناقض، أو الغيرية القائل: "بأن أحد الحكمين يجب أن يكون خطأ".

---

(1) د. محمد سامي محفوظ ص 39 – 40، ط: وزارة التربية

(2) المنطق، د. إمام عبد الفتاح، ص 39.

ويستنبط من هذا أننا إذا برهنا على خطأ حكم من الأحكام، يلزم أن يكون نقيضه صوابا.

ويرى أحد الباحثين: أن هذا القانون أكثر وضوحا من القانونين السابقين، وقد لا يدرك القارئ من أول وهلة أنه ذو أهمية مثلهما، وأنه ضروري لفهمهما، ولتوضيح معنى هذا القانون يقال: أنه من المستحيل أن يذكر شيء وصفة أو حالة من غير تسليم بأن الصفة أو الحالة إما ثابتة له أو غير ثابتة، ويدل اسم القانون على أنه ليس هناك واسطة بين الإثبات والنفي، فالجواب إما نعم، أو لا. ولنفرض أن الشيء الواقع تحت القانون هو "صخرة" وأن الصفة هي "صلب"، وحينئذ، فالصخرة إما صلبة أو غير صلبة[1].

والواقع أن القانونين السابقين هما الأساس الذي يعتمد عليه القانون الثالث، فهذا القانون نتيجة لقولنا: أن "أ" لا بد تكون "أ"، أعني لا بد أن يكون الشيء هو نفسه، "قانون الهوية". وأيضا أن "أ" يمكن أن يتصف بـ[ب]، لكنه لا يمكن أن يتصف بـ [ب] ولا [ب] في وقت واحد، أعني لا يمكن الجمع بين الصفة وسلبها، أو القول ونقيضه في آن واحد، "قانون عدم التناقض". وقانون عدم التناقض يمنع وجود الوسط، ولهذا فإن من الباحثين من يذهب: إلى أن قانون الثالث المرفوع أو الوسط الممتنع، هو الصيغة الشرطية للقانون الثاني[2] لكن الأدنى إلى الصواب أن نقول أن قانون الثالث المرفوع "هو الصورة النهائية لهذه القوانين الثلاثة، فهو ينفي نفيا باتا وجود وسط بين الإثبات والنفي، فالحكم إما صادق و إما كاذب، ولا يمكن أن يكون شيئا وراء ذلك، ومعنى ذلك أن هذه القوانين الثلاثة تكون وحدة كاملة[3].

وإنما سميت بقوانين الفكر،لأنها تشبه في تطبيقها وسير الفكر على وفقها في كسب المعلومات، والحكم عليها بأنها حق أو باطل، تشبه القوانين الطبيعية التي لا تختلف. فهي بمثابة المبادئ العامة التي لا بد للتفكير أن يسير على هدفها حتى يتجنب الوقوع في الخطأ[4].

---

(1) علم المنطق الحديث، د. محمد حسين عبد الرازق، ص 47 – 48 ط: القاهرة

(2) المنطق، د. محمد سامي، ص 40.

(3) المنطق الصوري، د. علي سامي النشار، ص 76. ط: دار المعارف 1963م.

(4) كتابنا: المنهاج القويم، ص 44 – 45.

رابعا: قانون العلة الكافية:

قوانين الفكر الثلاثة السابقة هي أساس الفكر المنطقي عند كثير من المناطقة، ولا سيما أصحاب المنطق الصوري، الذين يؤمنون بأن التفكير السليم هو: اتساق الفكر مع نفسه، ومن ثم فإن العقل البشري لا يستطيع عند هؤلاء المناطقة أن يتقدم خطوة واحدة في طريق البرهنة والاستدلال بغير هذه القوانين، أو دون أن يستند إليها في طريق سيره. ولهذا فإن القياس الأرسطي كله يقوم عليها، وإذا تغير الحد الأوسط في القياس، أعني إذا خالف قانون الهوية كان القياس فاسدا.

غير أن هذه القوانين الأرسطية الثلاثة لم تبق في العصر الحديث كما هي، بل أضاف إليها الفيلسوف الألماني الديكاراتي [جوتفريدليبنتز] 1646-1716م قانونا رابعا هو قانون العلة الكافية، وقد صاغه على النحو التالي كل ما هو موجود لا بد أن تكون له علة كافية لوجوده بحيث تجعله على نحو ما هو عليه، وليس على أي نحو آخر.

وهذه الصيغة على كل حال ليست واضحة، لأنها قد تشير إلى الأسس المنطقية أو المبررات المنطقية التي يعتمد عليها الصدق في قضية معينة، كما أنها قد تشير إلى العوامل الموجودة في الكون، والتي تعتمد عليا الحوادث اعتمادا سببيا، والأرجح أن ليبنتز كان يشير إلى اللون الثاني من العلل أو الأسباب التي تكمن وراء ظواهر الكون. ولو صح ذلك، أعني إذا كان قانون العلة الكافية، يشير بهذا الشكل إلى الواقع فسوف ينقصه الطابع الصوري الذي تتصف به القوانين الأرسطية الثلاثة السابقة، ولهذا فإننا نحبذ كثيرا أن ينظر إليه على أنه قانون يمكن أن يقف في صف واحد مع القوانين السابقة[1].

موقف هيجل من قوانين الفكر:

ولقد قوبلت هذه القواني بهجوم بالغ العنف من قبل الفيلسوف الألماني [هيجل] 1770 – 1831م، فهو يقول عن هذا القانون الأخير على سبيل المثال: إنه لمن عجب أن نرى المنطق الصوري يطلب من العلوم الأخرى ألا تقبل موضوعات بحثها في مباشرتها، ثم نراه هو نفسه يضع

---

(1) محاضرات في المنطق، ص 42.

قوانين للفكر دون أن يستنبطها، أو بعبارة أخرى دون أن يظهر لنا توسطها، ومن بين هذه القوانين التي يقدمها لنا المنطق الصوري دون أن يستنبطها قانون [السبب الكافي أو الأساس الكافي].

فإذا ما سألنا عالم المنطق الصوري: لماذا يسأل الإنسان عن سبب لكل شيء؟ أجاب بأن العقل البشري كتب عليه أن يتسم بهذه السمة، وهي أن يسأل حتما عن سبب لكل شيء؟ مثله في ذلك مثل عالم الطبيعة حين تسأله: لماذا يغرق الإنسان حين يهوي في الماء؟ فيجبك أن أعضاء الإنسان تصادف أن ركبت على هذا النحو الذي يمنعها من الاستمرار في الحياة تحت سطح الماء، أو مثل "المشرع" حين تسأله لماذا يعاقب المجرم؟ فيجبك بأن المجتمع المدني تصادف أن تكون على هذا النحو الذي يجعله لا يدع المجرم يفلت من العقاب[1].

أما قانون "الهوية" فقد اعتبره [هيجل] قانونا مجردا عقيما لا يؤدي إلى جديد، ولا يخبرنا بشيء قط: فأول ما يغلب على هذا القانون أنه مجرد تحصيل حاصل، ولا شيء أكثر من ذلك. وهو في صيغته الإيجابية [أ هو أ]، وقد لوحظ أن هذا القانون لا مضمون له، ولا يؤدي إلى شيء قط، هب أن سائلا سألك ما النبات؟ وأجبته بقولك: إن النبات هو النبات. فأية قيمة يا ترى يمكن أن تنسبها إلى إجابتك هذه؟

لا شيء على الإطلاق. لقد كانت البداية "النبات هو..." توحي بأنك ستقول شيئا أو أنك ستقدم لنا تعريفا جديدا للنبات، إلا أن كل ما حدث هو أنك كررت اللفظ نفسه ومن ثم فقد حدث عكس ما توقعنا تماما ولم تقدم لنا هذه البداية شيئا على الإطلاق[2].

أما القانون الصحيح في رأي [هيجل] فهو قانون التناقض: الذي يعتبره قانونا عاما شاملا. "فجميع الأشياء هي في ذاتها متناقضة، كما يجب الإشارة إلى أن هذا المبدأ هو من أكثر المبادئ تعبيرا عن حقيقة الأشياء وماهيتها". وإذا كانت العادة قد جرت على أن يقال إن التناقض كامن في الفكر فقط، فإن "هيجل" يذهب إلى أن التناقض كامن في قلب الأشياء ذاتها، والتجربة اليومية المألوفة نفسها تعلن عن وجود عدد كبير من الأشياء والتنظيمات المتناقضة، وأن ما فيها من تناقض لا يوجد في التفكير الذاتي فحسب، وإنما يوجد في صميمها نفسها، وهذا التناقض هو القوة المحركة للأشياء[3].

---

(1) المنهج الجدلي عند هيجل، د. إمام عبد الفتاح، ص 225، ط: دار المعارف 1969م.

(2) السابق، ص 212.

(3) محاضرات في المنطق، ص 44. وقارن: المنهج الجدلي ص 221 – 222، 133.

لكن ذلك كله ينبغي ألا يجعلنا نخطئ فنظن أن "هيجل" رفض قوانين المنطق الصوري كلها. إن هيجل يعتقد أن هذه القوانين صادقة في مجال معين هو مجال الفكر الصوري فقط، وهي مقبولة في هذه الحدود، لكنها تصبح غير كافية في فهم العالم الواقعي. عالم التغير والتطور والحركة والصيرورة، إن المنطق الصوري سكوني، وهو يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة الثابتة الساكنة التي لا تتغير، وهذا ما كان ينشده بالفعل "سقراط" في القيم الأخلاقية التي لا تختلف باختلاف الناس والعصور، "وأفلاطون" في المثل الأبدية، و"أرسطو" في المادة والصورة الأزليتان".

أما المنطق الهيجلي، أو ما يسميه هيجل [بالمنهج الجدلي]، فهو يسعى إلى فهم الواقع المتغير الذي لا يستقر على حال، وهو يصل إلى حقيقة تنمو مع نمو هذا الواقع، فليست هناك حقائق مغلقة ومنتهية، وإنما الحقيقة تتكامل وتنمو مع الواقع الذي نبحثه، ومن ثم فلا يمكن أن تطبق على هذا الواقع المتحرك قوانين المنطق الصوري[1].

خذ مثلا: سيارة جديدة، وأفرض أنها تسير في اليوم الواحد مائة كيلو متر فقط، إن هذه السيارة بعد عام واحد لن تكن هي نفسها السيارة الأولى، لن تكن [أ هي أ]، أنها تتغير ببطء شديد، فيبلى محركها وتتآكل إطاراتها، ويبهت لونها، وهي إلى جانب السير تتعرض للمطر والشمس وما إليهما، إنها بعد أن تعمل فترة، وبعد أن تقطع عدة آلاف من الكيلومترات لن تكون هي نفسها "السيارة"، وسوف يأتي الوقت الذي يتطلب فيه من صاحبها تجديد قطع منها أو استبدالها بقطع غيار جديدة وإصلاح هيكلها واستبدال إطاراتها... إلخ. وهكذا تتكرر هذه العمليات مرة ومرة إلى أن يحل اليوم الذي تصبح فيه هذه السيارة غير صالحة للاستعمال تماما[2].

ومعنى ذلك هو أن "هيجل" يتحدث في مستوى آخر هو مستوى التطور والتغير والحركة لا السكون والثبات، فالمنطق الصوري صحيح تماما في حالة السكون، أعني إذا كنا سنهتم بالصورة فقط، فالصورة ثابتة لا تتغير، أما لو خرجنا من هذا الإطار الصوري إلى مستوى آخر فلا يمكن أن نطبق قوانين المنطق الصوري هذه.

فقانون "الهوية" مثلا [أ هو أ] "السيارة هي السيارة" من الناحية الصورية سليم، لكن لو نظرنا إلى السيارة من حيث ما يطرأ عليها من تغير لوجدنا أنها تغيرت وتعدلت بحيث لا يصلح أن نقول إنها لا تزال على ما هي عليه، أعني لا تزال [أ هي أ] بل لا بد أن نقول: إن بدايتها الجديدة عكس

---

(1) كتابنا: المنهاج القويم، ص 48 – 49.

(2) محاضرات في المنطق، ص 45 – 46.

نهايتها القديمة، وما يقال عن السيارة، يقال عن الإنسان والنبات والحيوان، وكل شيء آخر طالما نظرنا إليه من منظور التغير والحركة والتطور والصيرورة.

وإذا كانت هذه القوانين تمثل الدعامة الرئيسية للمنطق القديم، فعلى أساسها يقوم القياس عند أرسطو، ومتى تغيرت حقيقة الحد الأوسط فيه كان قياسا غير صحيح، وامتنع أن يكون منتجا[1].

وقد أكد بعض المناطقة أن الاستدلال – وهو قلب النظرية المنطقية – يعتمد اعتمادا أساسيا على هذه القوانين، فسواء كان الاستدلال استنباطيا أو استقرائيا، فإن التبرير النهائي لكل عمل في الاستدلال لا بد أن يكون قائما في طبيعة الأشاء التي يشتمل عليها الاستدلال، فليس في إمكاننا أن نقوم بعمل استدلال ما دون أن نفكر في هذه الأشياء بطريقة عقلية متسقة والمبادئ الرئيسية المتضمنة في كل تفكير عقلي متسق هي تلك التي تعرف باسم "قوانين الفكر الثلاثة"[2].

وقد أجمع المناطقة التقليديون على أن هذه القوانين ضرورية وأولية وصورية، فهي ضرورية للتفكير، بمعنى أنه لا يمكن لأحد أن يفكر عمدا بطريقة مخالفة لها، وهي أولية، بمعنى أنها ليست مجرد تعميمات توصلنا إليها عن طريق التجربة، كما هو الحال في قانون سقوط الأجسام – مثلا –، بل تكشف عن نفسها بوصفها مبادئ تعمل عملها المباشر على تفكيرنا الشعوري في الأشياء. وهي صورية، بمعنى أن صدقها عام بشكل مطلق، ومستقل تماما عن مادة الموضوعات الجزئية التي تفكر فيها. بل إن بعض المناطقة التقليديين يرى – فضلا عن ذلك – أن هذه القوانين هي "مسلمات المعرفة" على أساس أنها متضمنة في جميع المحاولات التي تهدف إلى تفسير التجربة، وهذا يعني أنها فروض، لا يمكن بدونها أن يبدأ التفكير في عملية الاستنتاج لينظم تشوش الانطباعات الحسية، ويفترض المناطقة هذه القوانين، لأنه يجدها مفترضة في كل جزء من أجزاء التفكير الصحيح فيهدف لذلك إلى توضيحها بكل دقة ممكنة[3].

---

(1) كتابنا: المنهاج القويم، ص 50.

(2) المدخل إلى المنطق الصوري، ص 35.

(3) السابق، ص 38 - 39.

نقد مفكري الإسلام لهذه القوانين:

أقول إذا كانت هذه القوانين بهذه الأهمية بالنسبة للمنطق الصوري، فقد تعرضت للنقد من جانب المسلمين – كما تعرضت للنقد من جانب الغربيين – وخاصة المتكلمين، فعندما تناول المتكلمون مسألة القدرة الإلهية، وتساءلوا عما إذا كانت قدرة الله تعالى تتعلق بالممكن والمستحيل، أم بالممكن فقط، كان جوابهم على ذلك أن القدرة الإلهية تشمل الممكن والمستحيل معا، فلها أن تجمع بين الوجود والعدم، وبين القدرة والعجز، وبين العلم والجهل، وذلك إنكار منهم لقانون [عدم التناقض].

كذلك أجاز بعض هؤلاء المتكلمين اجتماع النقيضين في حالة ما إذا كان الحكم محمولا على مفهوم الموضوع، لا على ما صدقاته، وهذا هو الحمل غير المتعارف، مثل قولنا: اللامفهوم مفهوم[1].

كذلك كان قانون [الثالث المرفوع] موضع نقد حقيقي من المسلمين، فقد خرج عليه المتكلمون وعارضوه في مبحثين: هما "مبحث الحال"، ومبحث إثبات الله تعالى وصفاته.

ففي المبحث الأول قرر: مثبتوا الأحوال – أبو هاشم الجبائي وأصحابه – أن الوجود غير موجود، وغير معدوم، وذلك خروج على المبدأ المذكور، إذ يقضي بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان[2].

وفي المبحث الثاني: خرج بعض مفكري الإسلام على نفس المبدأ، كما هو واضح في مذهب [أبي سليمان السجستاني] في صفات الله تعالى، فهو إذ ينتقد مذهب المعتزلة والأشاعرة في الصفات يقرر أن من عبد الله بنفي الصفات واقع في التشبيه الخفي، وهم "المعتزلة". ومن عبده بإثبات الصفات، واقع في التشبيه الجلي، وهم "الأشاعرة".

ويذهب إلى أن الطريق الوحيد لإثبات وجود الله تعالى هو نفي الصفة، ونفي أن لا صفة، ونفي الحد، ونفي أن لا حد، وحين يتصور [السجستاني] أنه قد يعترض عليه بأن ذلك جمع بين النقيضين يجيب بأن شرط القضايا المتناقضة أن يكون أحد الطرفين – النقيضين – منها موجبا و الآخر سالبا، و ذلك غير متحقق في القضيتين اللتين نحن بصددهما، فلا تناقض مطلقا بين "لا

---

(1) مناهج البحث، د. علي سامي النشار، ص 114، ط: دار المعارف.

(2) السابق، ص 116 – 117.

موصوف" ولا "لا موصوف"، إنما يتحقق التناقض بين القضيتين "موصوف" و"لا موصوف"، وهذا نقد صريح لمبدأ عدم ارتفاع النقيضين، لم يتورع السجستاني أن يصرح به[1].

فإذا كان أرسطو ينظر إلى هذه القوانين باعتبارها مبادئ للبديهيات نفسها، فإن البعض من مفكري الإسلام ينكر أن تكون هذه القوانين بديهية، وينتقدها من هذه الجهة انتقادا شديدا.

أسبقية النقد الإسلامي للمنطق الأرسطي:

فالمسلمون قد سبقوا الغرب في نقدهم للمنطق الأرسطي، وابتكار منطق الاستقراء أو المنهج العلمي، وتطبيقه بنجاح كبير، أما نسبة ذلك إلى [روجربيكون] و[فرنسيس بيكون] وغيرهما، فلا يفسر إلا بولوع الغرب بأن ينسبوا كل ابتكار أو كشف للعرب والمسلمين إلى أول أوربي، تردد هذا الكشف على لسانه. ومع كل ذلك، فإنه يبقى أن اصطناع المسلمين للمنهج التجريبي حقيقة ماثلة في التراث الإسلامي، وإذا كان هذا التراث قد أصبح معظمه في متناول أيدينا جميعا، ففيم إذن تضطرب أحكام بعض مفكرينا في هذه المسألة؟ وما معنى أن يظل الكثير منهم على الاعتقاد بأن منهج القياس الأرسطي قد ظل جاثما على العقل البشري قرابة الألفين عام هذا مع العلم بأن المسلمين – باستثناء نفر قليل كالفلاسفة – قد وقفوا ضد هذا المنطق الأرسطي، ووجهوا إليه سهام النقد منذ نقل إليهم[2].

وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية يقول في شأن المنطق الأرسطي: "ونحن بعد أن تبينا عدم فائدته، وأنه قد يتضمن من العلم ما يحصل بدونه ثم تبينا أنا لو قدرنا أنه قد يفيد بعض الناس من العلم ما يفيده هو فلا يجوز أن يقال: ليس إلى ذلك العلم لذلك الشخص ولسائر بني آدم طريق إلا بمثل القياس المنطقي، فإن هذا قول بلا علم، وهذا كذب محقق، ولهذا ما زال متكلموا المسلمين، لهم من الرد عليه وعلى أهله، وبيان الاستغناء عنه، وحصول الضرر والجهل به والكفر، ما ليس هذا موضعه، دع غيرهم من طوائف المسلمين وعلمائهم وأئمتهم، كما ذكره القاضي الباقلاني في كتابه "الدقائق"[3].

---

(1) نفس المصدر، ص 120.

(2) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 195، د. علي سامي النشار، وانظر: في ذلك كتابنا: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ص 115 – 174، ط: المطبعة الحديثة 2000م.

(3) نقض المنطق، لابن تيمية، 157 – 158، ط: القاهرة دار المعرفة 1951م.

وقد أكد ابن تيمية فكرة أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة الحسية أي معرفة الجزئيات المتعينة، بخلاف الكليات فإنها لا تفيد علما، وهذا عكس ما رآه أرسطو من أنه لا علم إلا بالكلي "فإن الموجود الحقيقي في الواقع هو ماهية الشيء، والعلم لا يتعلق إلا بالكليات، والماهيات هي وحدها الكليات"[1].

إن ابن تيمية يقرر أن مصدر العلم هو الحسي أو التجربة، وأن العلم بالجزئي أقوى من العلم بالكلي، فإن جزم العقلاء بالشخصيات من الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات، وجزمهم بكلية الأنواع أعظم من جزمهم بكلية الأجناس، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة، فجزم الفطرة بها أقوى، وحينئذ فلا يجوز أن يقال: إن العلم بالأشخاص، موقوف على العلم بالأجناس، بل قد يعلم الإنسان أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم كل إنسان كذلك، ويعلم أن الإنسان كذلك قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك.

فالمحسوسات أو الجزئيات المتعينة في الحس هي التي تتعلق بها المعرفة، أما معرفة الكليات فإنما تتم للنفس لا بالبرهان المنطقي، وإنما بقياس الغائب على الشاهد، فالإنسان إذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان، فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد، أو أنه يساويه في السبب الموجب لكونه حساسا متحركا بالإرادة، ونحو ذلك من قياس "التمثيل والتعليل" الذي يحتج به الفقهاء في إثبات الأحكام الشرعية[2].

وإذا لم يكن في القضايا الكلية علم، كان العلم في الحسيات، التي ليس في شيء منها قضايا كلية، وفي التجربة العلمية التي يستفاد منها كذلك أمورا جزئية معينة، وعند هذا الحد نصل مع ابن تيمية إلى رفض المسلمة الأرسطية القائلة: لا علم إلا بما هو كلي.

فالقضية الكلية لا تكون معلومة علما صحيحا إلا إذا كان هذا العلم آتيا من طريق التجربة الحسية، فنحن لم ندرك – مثلا – بالحس إلا إحراق هذه النار ولم ندرك أن "كل نار محرقة" فإذا جعلنا هذه قضية كلية و قلنا: كل نار محرقة، لم يكن لنا طريق يعلم به صدق هذه الكلية علما يقينيا، إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان بطريق الأولى[3].

---

(1) أرسطو، د. عبد الرحمن بدوي، ص 69، ط: بيروت.

(2) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص 115 – 116، ط: بيروت.

(3) السابق، ص 113.

فواضح من كلام شيخ الإسلام: أن العلم الذي له صفة اليقين هو العلم بالجزئيات التي لها وجود خارجي متعين، وليس العلم بالكليات إذ أن معرفة هذه الجزئيات المحسوسة أصح وأوضح وأكمل، وذلك لأن مصدر هذه المعرفة هو الحس والتجربة إنما تقع على أمور معينة محسوسة، والحس يتعلق بفعل المجرب، والحدس يتعلق بغير فعل، وهو في الحقيقة تجربة علمية بلا عمل كذلك العلم بأن النار تحرق ليس كلياً، لأنه إنما يفهم بالتجربة والعادة التي هي من جنس قياس التمثيل[1].

وبذلك يكون المسلمون قد سبقوا الغرب في نقدهم للمنطق الأرسطي ومحاولة هدمه، ومحاولة بناء المنطق الحديث، منطق الاستقراء العلمي، أو المنهج التجريبي مكانه، ولم يأتي [فرنسيس بيكون] الذي يقال أن دعائم المنطق الأرسطي لم تهتز إلا بعد مجيئه، بأكثر مما جاء به المسلمون[2].

إن ما جاء به [بيكون] هو تحذيره من استخدام الطريقة القياسية، ومن الفروض الخطرة التي كان يضعها المدرسيون، معتمدين على الخيال وحده، دون دراسة دقيقة، كذلك عجب من تقديس الناس لآراء أرسطو، ومن تعصبهم للقديم لمجرد قدمه[3].

والحق أن تجاهل جهود المسلمين في مجال المنطق - الحديث بالذات - إنما هو فرع من تجاهل فلسفتهم بعامة في التاريخ الغربي للفكر الإنساني، أو نقول: هو فرع عن اعتقاد البعض من المستشرقين الغرب أمثال "رينان" و"ديبور" و"جوتييه" و"كوزان"، بأن المسلمين لم تكن لهم فلسفة، وأنهم إنما كانوا مجرد شراح ومترجمين للفكر الغربي الذي انبثق قديما في بلاد اليونان، فكانوا مجرد قنطرة عبر عليها هذا الفكر ليعود مرة ثانية إلى أهله، فيضطلع هؤلاء، وحدهم بمهمة تحديده وتطويره[4].

إن مفكري الإسلام، في العصور الوسطى، قد اهتموا بالعلوم التي تصطنع مناهج الاستقراء، فاستخدموا في دراستها الملاحظة، وزاولوا التجربة، واستعانوا بالآلات التي مكنتهم من صنعها روح العصر الذي عاشوا فيه، وعنهم أخذت أوربا الحديثة هذا النزوع العلمي الذي كان قوام المدنية الحديثة[5].

---

(1) صون المنطق والكلام عن فني المنطق و الكلام، للسيوطي، ص 314 - 315 بتصرف، ط: القاهرة.

(2) كتابا: المنهاج القويم، ص 56.

(3) المنطق الحديث ومناهج البحث، د. قاسم، ص 25 - 26.

(4) انظر كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص 30 - 92، ط: الصفا والمروة 1997م.

(5) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص 197، ط: النهضة العربية 1967م.

"فالحسن بن الهيثم" هو الذي وضع أصول المنهج التجريبي في الفكر العربي، قبل "بيكون" وأن العرب هم رواد الفكر العلمي التجريبي، ويدل على سبق العرب والمسلمون للغرب في هذا المجال قول بعض أعلام الغرب المنصفين إذ يقول في صراحة تامة: "أن ليس لـ [بيكون] ولا لسمية من قبل أي فضل على العلم والحضارة، وأن كل ما نسب إليهما إنما هو العلم المسروق عن المسلمين، وأن "روجربيكون" لم يكن إلا رسول علوم المسلمين ومناهجهم لأوربا المسيحية"[1].

كان المسلمون إذن أسبق من الغربيين في هدم المنطق الأرسطي وابتكار منطق الاستقراء، أو المنهج العلمي، وتطبيقه بنجاح كبير على يد "الحسن بن الهيثم"، أما نسبة ذلك إلى [روجربيكون] أو [فرنسيس بيكون] وغيرهما، فلا يفسر إلا بأن الغرب كانوا مولعين دائما بأن ينسبوا كل ابتكار أو كشف للعرب والمسلمين إلى أول أوربي تردد هذا الكشف على لسانه، كما يقول المستشرق الغربي [بريفولف] في كتابه أثر الثقافة الإسلامية في تكوين الإنسانية.

---

[1] أثر الثقافة الإسلامية في تكوين الإنسانية، بريفولت، ترجمة السيد أبو النصر، ص 152، ط: مصر 1957م.

القسم الثاني

منطق التصورات

ويشتمل على خمسة فصول.

الفصل الأول: الدلالة وأقسامها:

الفصل الثاني: اللفظ وأقسامه:

الفصل الثالث: الكليات الخمس:

الفصل الرابع: التعريف أو القول الشارح:

الفصل الخامس: القسمة والتصنيف:

الفصل الأول

الدلالة وأقسامها

تمهيد:

الدلالة، و هي أول ما يبحث عنه في باب التصورات في علم المنطق، ذلك لأن اللفظ الذي يصل به الإنسان إلى المعاني لا يكون معتبرا إلا إذا كان دالا. لأن الألفاظ وإن كانت هي قوالب المعاني، وبواسطتها يمكن التعلم و التعليم، إلا أن البحث فيها ليس من المقاصد الأولية لعالم المنطق، لأن الغرض من علم المنطق – كما هو معلوم – هو تحصيل المجهول التصوري والتصديقي، عن طريق المعلومات التصورية والتصديقية، والحقيقة أن الموصل للتصور المجهول ليس لفظ التعريف بل معناه، كما أن الموصل إلى التصديق المجهول معاني المقدمات في القياس لا ألفاظها.

وهذا البحث في الدلالة لم يعرفه المنطق الأرسطاطاليسي، كما لم يعرفه منطق الشراح اليونانيين على الصورة التي تناوله بها المناطقة الإسلاميون. وقد ذكر أحد الباحثين: أن أرجح الاحتمالات في مصدر فكرة الدلالة لدى الإسلاميين بصورتها المعروفة الآن أنها خليط مما ابتدعه الإسلاميون أنفسهم – تحت تأثيرات لغوية – وما استمدوه من الرواقيين[1]. فهي عندهم: ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لم يعلم، أو إلى معرفة المدلول وهو المستدل بها، والدليل قد يستعمل في موضع الدلالة، كما تستعمل الدلالة في موضع الدليل مباشرة[2].

---

(1) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د. علي سامي النشار، ص 46 ط: دار المعارف 1978م.

(2) الكافية في الجدل لإمام الحرمين أبو المعالي الجويني، ص 470.

تعريف الدلالة:

الدلالة لغة: مصدر سماعي ويطلق على الهداية، يقال: دله على الشيء إذا هداه إليه.

والدلالة في اصطلاح المناطقة: عرفت بتعريفين، التعريف الأول: كون الشيء بحالة، بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. والتعريف الثاني: فهم أمر من أمر[1].

شرح التعريف: كون: بمعنى وجود. الشيء: المراد بالشيء الأول "الدال"، مثل الألفاظ، أو ما يقوم مقامها. والمراد بالشيء الثاني: "المدلول"، وهو المعنى المفهوم من اللفظ، أو ما يقوم مقامه، مثل لفظ "إنسان" دال، والحيوان الناطق هو المدلول، ومثل لفظ "بيت"، فهو يدل على الهيكل الضخم الذي يأوي الناس إليه، كي يقيهم البرد والحر. فلفظ "البيت"، دال، وهيكل البيت مدلول. وكذلك علمك بعدم المرور من وضع النور الأحمر في الطريق، فالضوء الأحمر "دال" وعدم المرور مدلول، وفهم هذا المعنى من الإشارة "دلالة".

بحالة: أي بالصفة التي هو عليها، وهو الوضع في الوضعية، والطبع في الطبيعية، والعقل في العقلية. وكلمة "يلزم": اللزوم هو عدم الانفكاك. وكلمة "العلم": المراد به هنا، هو التفات الذهن. فالعلم الأول في هذا التعريف، المراد به: التفات الذهن إلى الدال، والمراد بالعلم الثاني: التفات الذهن إلى المدلول. هذا ما يخص العريف الأول للدلالة.

وأما التعريف الثاني فهو: "فهم أمر من أمر". فالأمر الأول "المدلول"، والأمر الثاني "الدال". أي فهم المدلول والمعنى من الدال لفظا أو غير لفظ.

والفرق بين التعريفين: أن التعريف الثاني لا يسمى الدال فيه دالا، إلا إذا فهم المعنى منه بالفعل، أما إذا لم يفهم منه المعنى فلا يكون دالا. وأما التعريف الأول: فإن الدال فيه يسمى دالا مطلقا، سواء فهم المدلول بالفعل أم لم يفهم، فهو أعم من الثاني وهو الراجح[2].

وهنا سؤال يفرض نفسه، إذا كان المنطق هو علم قوانين الفكر، بمعنى أنه يعنى بالمفاهيم والمدركات العقلية، وهو بهذا لا حاجة به إلى دراسة الألفاظ، أو البحث عن دلالاتها، فلماذا إذن تطرق المناطقة للبحث عن الدلالة وأقسامها؟

---

(1) توضيح المفاهيم، ص 38. وكتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 77 ط: 1993م.

(2) المنطق والفكر الإنساني، ص 51 – 52. وقارن: المنطق الميسر، د. عبد المنعم شعبان، ص 31، ط: قاصد خير وأيضا: توضيح المفاهيم ص 38. وكتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 77 – 78 ط 1993م.

وللإجابة عن هذا السؤال نقول: إن المناطقة يبحثون في الألفاظ من حيث دلالتها على الفكر وحده دون التعرض للنواحي الأخرى، من أبنية الكلمات، أو ضبط آخرها، فإن ذلك تكفلت به علوم العربية، من نحو وصرف وبلاغة، وغير ذلك، فهي العلوم الباحثة في اللفظ العربي أو الأسلوب العربي، أما المنطق فإنه يبحث فيما يدل عليه اللفظ دون بحث في اللفظ ذاته. ولا شك، أن هناك ارتباطا وثيقا بين اللفظ وبين المفهوم، أو "المصدق" الذي يصدق عليه هذا اللفظ، وهذا المفهوم هو الميدان الفسيح لعلم المنطق. كما أنه لا شك في أن اللغة هي الوسيلة الأصلية التي تعبر عن أفكارنا، والفكر كما نعلم هو مادة المنطق. كما أن المعاني لا يمكن إدراكها دون ألفاظ تعبر عنها. ومن هنا فإن دراسة "الدلالة" أمر له أهمية في علم المنطق الصوري[1].

أقسام الدلالة:

يقسم المناطقة الدلالة باعتبار اللفظ و غيره إلى قسمين، لفظية وغير لفظية:

فالدلالة اللفظية: هي ما كان الدال فيها لفظا، مثل: دلالة لفظ الفاعل على الاسم المرفوع. أو دلالة الأنين على المرض. أو دلالة كلمة "سيارة" على ذلك الهيكل المعين الذي ينقل الإنسان من مكان إلى آخر عن طريق البر... إلخ.

والدلالة غير اللفظية: هي ما كان الدال فيها غير لفظ. مثل دلالة النور الأخضر على سلامة الطريق، والأحمر على خطره. وكدلالة اصفرار الوجه على الوجل، واحمراره على الخجل، فهذه الأمور ليست ألفاظ، إلا أنها تفهم أمر آخر.

وسواء أكانت الدلالة لفظية أم غير لفظية، فإن سبب فهم الشيء من الشيء الآخر، لا يخرج عن ثلاثة أمور:

1- **الوضع:** وهو جعل شيء بإزاء شيء آخر، بحيث إذا علم "الأول" علم الثاني. مثل لفظ "الأسد" فإن أهل اللغة قد أطلقوه على الحيوان المفترس، فمن علم الوضع، ثم أطلق أمامه لفظ "أسد"، فإنه يدرك فورا هذا الحيوان المفترس المعروف، وقس على ذلك باقي الأمثلة.

---

[1] المنطق والفكر الإنساني، ص 53.

2- **الطبع**: و هو الجبلة التي خلق الشيء عليها. مثل دلالة "التأوه" على الألم، و"العبوس" على الغضب، فمتى سمعت "التأوه" أدركت من فورك أن هناك إنسانا يتألم، ومتى رأيت "العبوس" على وجه إنسان، أدركت من فورك أن هذا الإنسان غضبان، وقس على ذلك باقي الأمثلة.

3- **العقل**: وهو قوة الإدراك، مثل دلالة للفظ على حياة لافظه، فإذا سمعت إنسانا يتكلم من تحت الأنقاض، دلك عقلك على أن صاحب الصوت حيا[1].

وبذلك يتضح لنا أن الدلالة تنقسم إلى دلالة لفظية، ودلالة غير لفظية، وكلتاهما تنقسم باعتبار سبب الفهم إلى:

أولا: دلالة وضعية: وهي ما كان المرجع في فهم المدلول فيها إلى الوضع. وهي تنقسم إلى قسمين: لفظية كدلالة لفظ "إنسان" على الحيوان الناطق، ودلالة لفظ "حمار" على الحيوان الناهق، ودلالة لفظ "مسجد" على المكان الخاص بالصلاة. والقسم الثاني من الوضعية الدلالة غير اللفظية: كدلالة إشارة المرور الحمراء على الخطر، والخضراء على زوال الخطر.

ثانيا: دلالة طبيعية: وهي ما كان المرجع في فهم المدلول من الدال فيها إلى الطبيعة. وهي تنقسم بدورها كذلك إلى قسمين: لفظية مثل دلالة الأنين على المرض، ودلالة لفظ "آخ" على الوجع. وغير لفظية مثل دلالة حمرة الوجه على الخجل، وصفرته على الوجل، وعبوسه على الغضب.

ثالثا: دلالة عقلية: وهي ما كان المرجع في فهم المدلول من الدال فيها إلى العقل. وتنقسم الأخرى إل قسمين: لفظية وغير لفظية. مثال اللفظية: كدلالة المتكلم من وراء الجدار على حياته. فإذا انهار منزل على سكانه أمكن الاستدلال على حياة الحي منهم بانبعاث صوته من تحت الأنقاض. ومثال غير اللفظية: كدلالة التغير في العالم على حدوثه. وكدلالة أثر القدم في الرمل على المشي، وكدلالة الصفة على الصانع، وكدلالة طول الثوب على طول صاحبه.

ينتج من ذلك أن الدلالة تنقسم إلى ستة أقسام:

1- دلالة وضعية لفظية.

2- دلالة وضعية غير لفظية.

3- دلالة طبيعية لفظية.

4- دلالة طبيعية غير لفظية.

---

(1) السابق، ص 54.

5- دلالة عقلية لفظية.

6- دلالة عقلية غير لفظية[1].

والمعتبر لدى المناطقة من هذه الأقسام الستة من أقسام الدلالة، هي الدلالة اللفظية الوضعية. لكنهم يذكرون بقية أقسام الدلالة الستة استكمالا للتقسيم فقط. ولعل وجه تخصيص الدلالة اللفظية الوضعية بالبحث في علم المنطق دون قسيماتها الأخريات يرجع إلى كونها منضبطة وغير مختلفة، بالنسبة للأفراد والأزمان، ولذلك كان النفع بها أعم، بخلاف غيرها من العقلية والطبيعية، وذلك لاختلاف الطبائع والعقول، ثم إن الدلالة اللفظية الوضعية أيسر الدلالات، ذلك لأن الإنسان لا يحتاج فيها لشيء غير معرفته بأن هذا اللفظ وضع على هذا المصدق وكفى، وهذا سهل ميسور[2] فمثلا: إذا نطقت بكلمة إنسان، فإن هذا اللفظ يدل على المعنى المقصود بهذه الكلمة وهو الحيوان الناطق، ويدل كذلك على أحمد ومحمد وإسماعيل من أفراده فهي قد دلت على المعقول والمحسوس معا.

وإذا كان المناطقة، قد اختاروا هذه الدلالة من بين الدلالات، لتكون هي موضع دراسة هذا العلم. فما هي الدلالة اللفظية الوضعية وما هي أقسامها؟

تعريف الدلالة اللفظية الوضعية: هي جعل اللفظ بإزاء المعنى الخاص به في لغة ما.

أقسام الدلالة اللفظية الوضعية:

تنقسم الدلالة اللفظية الوضعية: إلى ثلاثة أقسام: مطابقية، تضمنية، التزامية.

أولا: الدلالة المطابقية: وهي دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له اللفظ. كدلالة لفظ إنسان على الحيوان الناطق، فإن لفظ إنسان موضوع ليدل على الحيوان الناطق، من حيث أن هذا يطابق لفظ الإنسان. وسميت مطابقية، لمطابقة أي موافقة الفهم المعنى الموضوع له اللفظ، من قولهم طابق الشيء الشيء إذا وافقه من غير زيادة ولا نقصان[3].

---

(1) كتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 80 – 81.

(2) توضيح المفاهيم، ص 40 – 41. وقارن: تيسير القواعد المنطقية، ص 30 وأيضا: كتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 81 وأيضا: نقد منطق أرسطو بين المسلمين ومفكري الغرب، ص 74. وعلم المنطق الحديث والقديم، ص 23.

(3) تيسير القواعد المنطقية، ص 31.

ثانيا: الدلالة التضمنية: وهي دلالة اللفظ على جزء من أجزاء المعنى المتضمن له. أي من حيث إن المعنى المستفاد من اللفظ هو جزء المعنى المطابق. كدلالة لفظ "إنسان" على الحيوان فقط، أو الناطق فقط الذي هو جزء معناه إذا علمت أن معناه: حيوان ناطق. وكدلالة لفظ "البيت على السقف وحده، أو الجدار وحده.

وسميت هذه الدلالة بالتضمنية، لفهم الجزء في ضمن الكل، فليس هناك إلا فهم واحد، وهو بالقياس إلى كل المعنى مطابقية، وإلى الجزء تضمن.

ثالثا: الدلالة الالتزامية: وهي دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الأصلي، واللازم له ذهنا، كدلالة الإنسان على الضاحك، الخارج عن معنى الإنسان، اللازم له، ومثل: دلالة لفظ "الثلاثة" على الفردية، ولفظ الأربعة على الزوجية، والإنسان على قبول العلم، وإنما وضع لمعنى آخر هو حيوان ناطق، فقبول العلم خارج عنه لازم له ذهنا.

وسميت هذه الدلالة التزامية: لأن اللفظ فيها لم يدل على تمام ما وضع له، ولا على جزئه، و إنما دل على معنى خارج عن حقيقته، ولكنه لازم له، فدلالة لفظ الاثنين على الزوجية – مثلا – خارج عن مدلول لفظ الاثنين، فلفظة الاثنين وضعت للدلالة على هذا العدد المعروف، أما الزوجية، فهي أمر خارج عما وضع له اللفظ، لكنه لازم له[1].

وقد جمع "ابن سينا" هذه الأنواع الثلاثة قائلا: اللفظ يدل على المعنى إما على سبيل المطابقة، بأن يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى، وبإزائه مثل: دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلاع وإما على سبيل التضمن، بأن يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه اللفظ، مثل: دلالة المثلث على الشكل، فإنه يدل على الشكل لا على أنه اسم الشكل، بل على أنه اسم لمعنى جزؤه الشكل، وإما على سبيل الاستتباع والالتزام، بأن يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره، كالرفيق الخارجي لا كالجزء، بل هو مصاحب ملازم، مثل دلالة "السقف" على الحائط، و"الإنسان" على قابل صفة العلم[2].

هذا، وقد اشترط المناطقة لتحقيق الدلالة الالتزامية، أن يكون اللازم لازما ذهنيا، سواء أكان لازما ذهنا وخارجا معا، أو ذهنا فقط، ولذلك قسموا اللزوم الذي هو عبارة عن: "ارتباط بين

---

(1) المنطق والفكر الإنساني ص 57. المنطق الميسر، ص 34. والمرشد السليم ص 406. ودراسات في المنطق ص 83.

(2) نقد منطق أرسطو بين المسلين ومفكري الغرب، ص 75.

شيئين، بحيث إذا وجد أحدهما بعينه وجد الآخر بدون عكس كلي[1]. وهذا الواحد المعين الذي إذا وجد وجد الآخر، هو الملزوم، والآخر هو اللازم.

وإذا كان لا بد في الدلالة الالتزامية من "اللزوم" – الذي هو عدم الانفكاك بين الشيئين عقلا وشرعا – بين المعنى الموضوع له اللفظ، وبين المعنى المراد من اللفظ الخارج عن هذا المعنى الأصلي للفظ، فقد اعتنى المناطقة بتقسيم هذا "اللزوم" بعدة اعتبارات أهمها:

أولا: أقسام اللزوم باعتبار المحل الذي يقع فيه:

ينقسم اللزوم بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

أ- **لزوم في الذهن فقط:** وهو ما لا تحقق له إلا في الذهن فقط مع التنافي بينهما في الخارج، مثل لزوم البصر للعمى ذهنا، والحركة للسكون ذهنا، إذ السكون عدم الحركة، والعمى عدم البصر، فهناك تلازم بينهما في الذهن، مع المنافاة بينهما في الخارج، فاللازم والملزوم لا يجتمعان في الخارج، لأنهما متعاندان.

ب- **لزوم في الخارج فقط:** وهو ما لا تحقق له إلا في الخارج فقط، مع عدم التلازم بينهما في الذهن، مثل لزوم السواد للغراب، فإنه لا يوجد في الخارج غراب غير أسود، أما في الذهن، فإن الذهن يتصور غرابا غير أسود، فلا لزوم بينهما ذهنا.

ت- **لزوم في الذهن والخارج معا:** وهو ما له تحقق في الذهن والخارج معا. كلزوم الزوجية للأربعة، والفردية للثلاثة، والشجاعة للأسد، فهذا لازم في الذهن والخارج معا، فالشجاعة للأسد لازمة ذهنا وخارجا، وكذلك الزوجية للأربعة، والفردية للثلاثة، لازمة ذهنا وخارجا معا[2].

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 35.

(2) المنطق الميسر، ص 36. وتوضيح المفاهيم، ص 41. وكتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 84 – 85.

ثانيا: أقسام اللزوم باعتبار الوضوح والخفاء:

يقسم المناطقة اللزوم باعتبار الوضوح والخفاء إلى قسمين:

أ- **لزوم بين واضح:** وهو الذي لا يحتاج في إثبات لزومه لغيره إلى دليل، سوى تصور الطرفين، اللازم والملزوم. مثل لزوم الشجاعة للأسد، والفردية للخمسة، فإن لزوم هذين للمزوميهما لا يفتقر إلى دليل.

ثم إن اللازم البين الواضح ينقسم إلى قسمين:

1- **لازم بين بالمعنى الأخص:** وهو ما يحتاج في الجزم به إلى تصور الملزوم وحده، كاللزوم بين الإثنين والزوجية، فإنه متى حصل تصور الإثنين حصل تصور الزوجية، وجزم العقل باللزوم بينهما فورا.

2- **لزوم بين بالمعنى الأعم:** وهو ما لا يكفي فيه تصور الملزوم فقط بل لا بد فيه من تصور اللازم أيضا حتى يجزم العقل باللزوم بينهما. وذلك كلزوم قابلية العلم وصنعة الكتابة للإنسان، فإنه لا يكفي تصور الملزوم وحده الذي هو معنى الإنسان، بل لا بد من تصور اللازم الذي هو "قبول العلم" أو "قبول الكتابة" حتى يمكن الجزم باللزوم بينهما.

وسمي هذا أعم، لأنه متى تحقق تحقق الأخص دون عكس، على أنه ينبغي أن يراعي هنا أن المعتبر في دلالة الالتزام هو "اللازم الذهني البين بالمعنى الأخص" وإنما كان الأول أخص، والثاني أعم: لأنه كلما تحقق الثاني تحقق الأول، أي كلما كان تصور الملزوم وحده كافيا في الجزم باللزوم كان تصورهما معا كافيا. وليس كلما تحقق الأول تحقق الثاني، أي ليس كلما كان تصور الملزوم واللازم كافيا في الجزم، كان تصور الملزوم وحده كافيا فيه.

وفي الواقع أن اللزوم بالمعنى الأخص، هو الذي يكفي في الجزم به تصور الملزوم فقط، مثل تصور الزوجية للأربعة، وأما اللزوم البين بالمعنى الأعم، لا يكفي في فهمه لزومه فقط، بل لا بد من فهم الملزوم واللازم حتى يعرف التلازم بينهما.

ب- لزوم غير بين: و هو الذي يحتاج في إثبات لزومه لغيره إلى دليل، مع تصور الطرفين اللازم والملزوم فهو لزوم في الواقع، و لكن لا يصدق به العقل إلا بعد الاستدلال عليه. مثل تصور اللزوم بين العالم والحدوث فإنه لا يكفي فيه تصور العالم والحدوث معا، بل لا بد فيه من تصور العلة، وهي "التغير" حتى يمكننا الجزم به، وهي لا شك خارجة عن الطرفين، اللازم

والملزوم. فنقول: العالم متغير، وكل متغير حادث... فالعالم حادث. فلا يمكن الجزم بلزوم الحدوث للعالم إلا بعد هذا الدليل[1].

وإذا تقرر هذا نقول: إن المعتبر لدى المناطقة من أقسام اللازم هو اللازم الذهني البين بالمعنى الأخص فقط. لأنه المطرد بخلاف غيره، فإنه ليس مطردا، وشرط الدلالة الاطراد. ثم إن اللفظ الدال لا يعقل أن يدل على كل معنى خارج عن معناه، إذ لو كان الأمر كذلك للزم أن يكون أي لفظ يفيد معان لا نهاية لها، وهو ظاهر البطلان، فلذلك فالمعتبر لدى المناطقة، هو اللازم الذهني البين بالمعنى الأخص.

وأما أنه لا يشترط في دلالة الالتزام اللزوم الخارجي، فلأن العدم كالصمم، يلزم من تصوره الملكة، لأن الصمم هو عدم السمع عما من شأنه أن يكون سمعيا. ومثله العمى فإنه عدم البصر، عما من شأنه أن يكون بصيرا مع المعاندة بينهما في الخارج، فلو اشترطوا اللزوم الخارجي لم يكن لفظ العمى متى أطلق وفهم معناه لزمه تصور البصر[2].

وهذا الرأي – كما يرى أحد الباحثين – يعبر، عن رأي المتأخرين من المناطقة، بينما يرى المتقدمون منهم أن اللوازم كلها معتبرة في دلالة الالتزام، وقد استدلوا على صحة رأيهم فقالوا: إن المجازات والكنايات تعتمد على اللازم العرفي، وعلى أساس ذلك فهي معتبرة عندهم. وإذا كان اللازم العرفي معتبرا، فمن باب أولى اللازم لعقلي سواء أكان بينا بالمعنى الأعم أو الأخص، أو غير بين[3]. والصواب من وجهة نظرنا: ما عليه المتأخرون من المناطقة، من أن المعتمد من أقسام اللازم هو اللازم الذهني البين بالمعنى الأخص فقط، وما دونه من أقسام، كاللزوم الخارجي، والعرفي، والبين بالمعنى الأعم، وغير البين، غير معتبر لديهم.

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 36. والمنطق والفكر الإنساني، ص 59. توضيح المفاهيم، ص 42 ودراسات في المنطق اليوناني، ص 86 – 87 د. محمد المهدي.

(2) تيسير القواعد المنطقية، ص 37، وتوضيح المفاهيم، ص 43.

(3) المنطق الميسر د. عبد المنعم شعبان، ص 37.

ثالثا: أقسام اللزوم باعتبار الحاكم:

أي من حيث المصدر الذي يحكم باللزوم بين المعنى الذي وضع له اللفظ، و بين المعنى المراد، وينقسم اللزوم، باعتبار الحاكم أو المصدر إلى قسمين:

1- لزوم عقلي: وهو ما يكون الحاكم فيه بعدم الإنفكاك هو العقل، وبذلك يكون الإنفكاك فيه بين اللازم والملزوم مستحيلا، مثل اللزوم بين الأربعة، والزوجية فإن الزوجية لازمة للأربعة لزوما، عقليا فلا ينفك عنها.

2- لزوم عرفي: وهو ما يكون الحاكم فيه بعدم الإنفكاك هو العادة والعرف، وبذلك يكون الإنفكاك فيه بين اللازم والملزوم ممكنا، وإن جرت العادة والعرف، بعدم الإنفكاك، كاللزوم بين الغيث والنبات[1].

بيان نسب الدلالات الثلاث و تلازمها:

لقد عرفت فيما سبق أن الدلالة اللفظية الوضعية، هي الدلالة المعتبرة من بين سائر الدلالات لدى المناطقة، كما عرفت أن هذه الدلالة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: المطابقية، وهي دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له، والتضمنية وهي دلالة اللفظ، على جزء معناه، والالتزامية، وهي دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه، لازم له.

وهنا نقول: هل هناك تلازم بين هذه الدلالات الثلاثة أم لا؟

يرى المناطقة أن الدلالة "المطابقية" لا تستلزم "التضمنية"، ولا "الالتزامية"، وذلك لجواز أن يكون المعنى الذي وضع له اللفظ بسيطا – بمعنى غير مركب – فتوجد دلالة "المطابقة" ولا توجد دلالة "التضمن"، لعدم وجود أجزاء، وذلك كواجب الوجود"، و"النقطة" و"الجوهر الفرد"، فإن كلا منها لا جزء له. وبذلك لا توجد دلالة "تضمنية" مع وجود "المطابقية". كذلك لا تستلزم الدلالة "المطابقية" الدلالة "الالتزامية"، ذلك لأن شروط وجود الدلالة الالتزامية اللزوم البين بالمعنى الأخص، وقد لا يتحقق هذا الشرط، فلا يوجد هذا التلازم.

أما الدلالة "التضمنية" و"الالتزامية"، فيستلزمان الدلالة المطابقية ضرورة أن كلا منهما تابع لها، والتابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع، فإذا ما وجدتا لزم وجود المطابقية.

---

(1) المنطق والفكر الإنساني، ص 58.

ومن ذلك يتضح لنا أن التلازم بين الدلالات يتمثل في صور ست، يوجد التلازم في إثنين منها، وينتفي في الأربعة الأخر، وبيان ذلك فيما يلي:

1- يلزم على وجود "التضمنية"، وجود المطابقية، ذلك لأنه لا توجد "التضمنية" دون وجود "المطابقية"، فالتضمنية تابعة في وجودها "للمطابقية"، والتابع لا يوجد إلا إذا وجد المتبوع، بمعنى أنه يلزم من وجود التابع وجود المتبوع.

2- يلزم من وجود "الالتزامية" وجود "المطابقية"، ذلك لأن "الالتزامية" كالتضمنية تابعة "للمطابقية"، والتابع لا يوجد بدون المتبوع.

هاتان هما الصورتان اللتان يوجد فيهما تلازم بين القضايا أما الصور الأربع الباقية، فإنه لا يوجد تلازم بين القضايا فيها وهي:

3- لا يلزم من وجود المطابقية وجود التضمنية، لجواز أن يكون المعنى بسيطا لا جزء له، مثل "النقطة"، فإنها لا جزء لها، ولجواز أن يوجد المتبوع ولا يوجد التابع.

4- لا يلزم من وجود المطابقية وجود الالتزامية، لجواز ألا يكون المعنى لازم ذهني بين بالمعنى الأخص.

5- لا يلزم من وجود التضمنية، وجود الالتزامية، لجواز أن يكون المعنى المطابقي مركبا، وليس له لازم ذهني بالمعنى الأخص، فتتحقق التضمنية ولا تتحقق الالتزامية.

6- لا يلزم من وجود الالتزامية، وجود التضمنية، لجواز أن يكون المعنى المطابقي بسيطا، وله لازم ذهني بالمعنى الأخص، فتتحقق الالتزامية ولا تتحقق التضمنية[1].

وجه دلالة الدلالات على ما تدل عليه:

اختلف المناطقة في وجه دلالة هذه الدلالات على ما تدل عليه. هل هذه الدلالات وضعية أم عقلية؟

---

(1) المنطق والفكر الإنساني، ص 62 – 63. وتيسير القواعد المنطقية، ص 38 – 40، وتوضيح المفاهيم، ص 44. وقارن: التفكير العلمي ومناهجه د. إبراهيم محمد إبراهيم، ص 60. ط: القاهرة 1980م. وقارن: دراسات في المنطق اليوناني، ص 88 – 90.

المتأمل لما ذكره المناطقة يرى أنهم يتفقون في أن الدلالة المطابقية وضعية بلا خلاف، إذ أنه ليس فيها انتقال عقلي مطلقا، حيث أن المعنى الموضوع له اللفظ، لا ينتقل إلى شيء آخر، فهي إذن وضعية بمعنى أن اللفظ وضع للمعنى الدال عليه.

أما الدلالتان "التضمنية" و"الالتزامية" فلهم فيهما رأيان: الرأي الأول: أن الدلالة الالتزامية عقلية، لأن فيها انتقالا عقليا من المعنى الذي وضع له اللفظ إلى لازمه، فهي تتوقف على مقدمة عقلية هي "كلما فهم المعنى فهم لازمه". أما الدلالة "التضمنية"، فقيل عقلية، لأن فيها انتقالا من المعنى الموضوع له اللفظ، إلى جزئه، وقيل إنها وضعية لأن الجزء داخل في ضمن الكل.

الرأي الثاني: إن الدلالتين، "التضمنية والالتزامية" معا فيهما أقوال ثلاثة: قيل وضعيتان: لأن للوضع فيهما مدخلا. وقيل عقليتان: لأن فيهما انتقالا عقليا. وقيل التضمنية وضعية، والالتزامية عقلية.

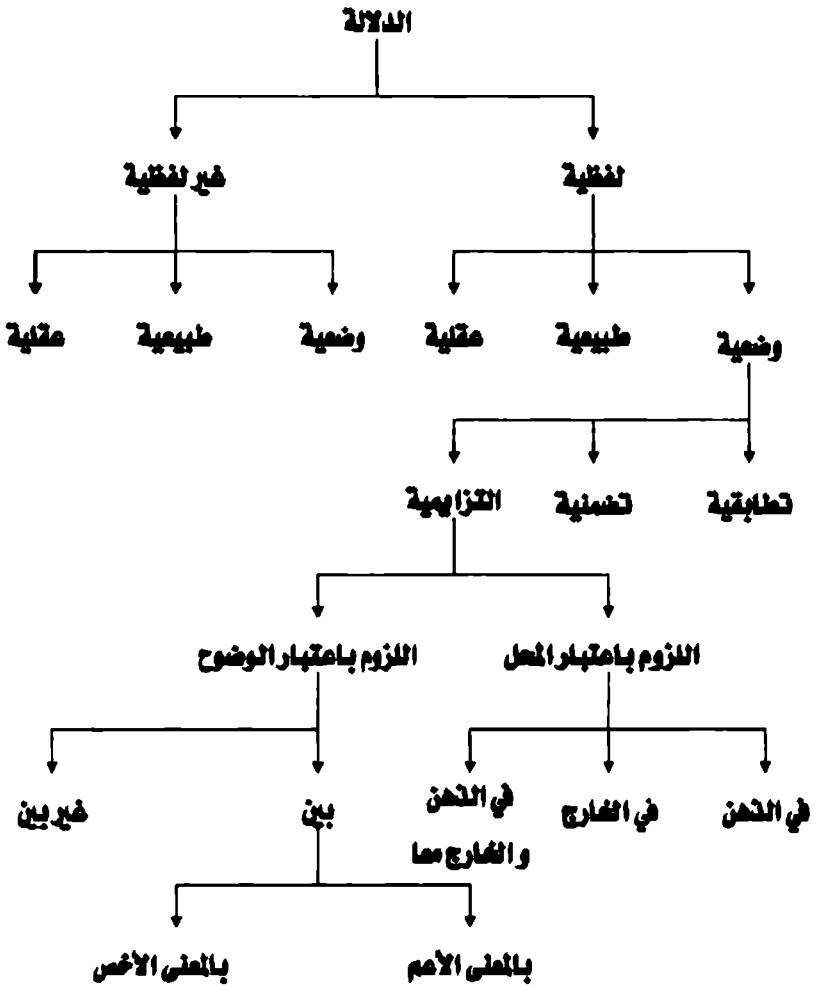
دلالة العام على بعض أفراده:

اختلف المناطقة في دلالة العام على بعض أفراده، كأن يكون اللفظ عاما شاملا يندرج تحته أفراد عديدون، كدلالة لفظ "الناس"، على أحمد، ومحمد، وعلي، وزيد، مثلا. فبعضهم يرى أنه من قبيل الدلاة التضمنية، - وهذا هو الرأي الراجح وهو ما نراه – وذلك باعتبار أن العام أصبح هيئة لها أجزاء وكل واحد من هذه الهيئة جزء. فالعام موضوع لجميع الأفراد، فدلالته على واحد من أفراده يقال لها تضمنية، لأنها دلالة اللفظ على جزء المعنى، لأن هذا الفرد المفهوم من اللفظ بعض معناه وجزؤه، وإن كان في ذاته جزئيا. كذلك لفظ "طلبتي"، من نحو قولك عن طالب بخصوصه، فهم طلبتي، وأنت تسأل أو تتحدث عن طالب واحد، لأن المراد به المجموع، وكل واحد جزء من المجموع.

وبعض المناطقة يرى، أنها دلالة مطابقية بالقوة، وحجتهم في ذلك: أن العام في قوة قضايا متعددة، فإنك إذا قلت "جاء أولادي"، فهذا التركيب في قوة، جاء محمد ابني، وعلي ابني، وأحمد ابني، فدلالة العام على بعض الأفراد تكون مطابقية، وهذا رأي مرجوح، وفي نظرنا غير سديد.

وقال بعضهم أنها: ليست مطابقية ولا تضمنية، ولكنها نوع غير ما ذكر المناطقة، فهي قسم مستقل بذاته، غير المطابقية والتضمنية والالتزامية. وهذا أيضا رأي غير سديد، فأصح الآراء إذن أن دلالة العام على بعض أفراده، دلالة تضمنية، لأن التضمن، هو دلالة اللفظ على جزء معناه[1].

وإليك الجدول الذي يوضح لك أقسام الدلالة المنطقية:



[1] المنطق الميسر، ص 38، وتوضيح المفاهيم، ص 45، والمنطق والفكر الإنساني، ص 63.

الفصل الثاني

اللفظ وأقسامه

اتضح لك فيما سبق، أن كل لفظ تستعمله يدل أولا وبالأصالة على تمام معناه المطابقي، وأنه إذا دل على معنى تضمني، أو التزامي فإنه يدل عليه بعد دلالته على المعنى المطابقي، ولما كان الأمر كذلك سنقتصر هنا في تقسيم اللفظ المستعمل وإفادة أحكامه على الدال بالمطابقة، لأن كل ما يثبت للفظ من حيث دلالته التضمنية أو الالتزامية، يثبت له من حيث دلالته المطابقية من غير عكس.

واللفظ كما نعلم، لدى علماء المنطق ليس مقصودا لذاته، لأن المنطق علم التفكير، فمقصوده الأول هو صيانة التفكير من الأخطاء التي قد يقع فيها، والغرض من دراسة المنطق هو الوصول إلى المجهول التصوري، أو التصديقي، والذي يوصل إلى هذين المجهولين إنما هو "معنى التعريف" لا لفظه، و"معاني المقدمات" في القياس لا ألفاظها، ولكن لما كانت الألفاظ هي قوالب المعاني، ووسيلة الفكر للتعبير عن نفسه، أقول: لما كانت الألفاظ بهذه الأهمية جعل لها المناطقة مباحث في علم المنطق، لا باعتبارها مقصودة لذاتها، بل لما تدل عليه، لأنه لا سبيل إلى توصيل المعاني إلى الغير، كما أنه لا سبيل إلى إدراك المعاني أو الاستفادة منها إلا عن طريق "الألفاظ"، فالألفاظ إذن هي: "الوسيلة لإدراك المعنى"، فلذلك بحث المنطقي عنها.

تعريف اللفظ:

اللفظ: هو الصوت الذي يفهم منه عند إطلاقه معنى معينا، وضع له هذا اللفظ.

أقسام اللفظ بالمطابقة:

أعلم أن اللفظ الدال على معناه، الذي وضع له، ينقسم لدى المناطقة، إلى قسمين: مفرد ومركب. [وتقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب، يشير إلى أن المناطقة قد أدركوا منذ القدم شدة الاتصال بين الفكر واللغة، أو بين المباحث اللغوية، والمباحث المنطقية.

إلا أننا ينبغي أن نوجه النظر منذ البداية إلى أن المنطقي إذا درس الألفاظ – مثلا – وأقسامها، فهو إنما يدرسها من حيث أنها تشير إلى الفكر، أو التصور، ولا يدرسها من النواحي الأخرى التي تتعرض لها علوم اللغة – كالنحو والصرف والبلاغة – فمثلا هذه النواحي لا تدخل في اعتبار المنطقي، ولا في دراسته. إلا أننا نلمس من زاوية أخرى، تلك الدقة الفائقة، التي يتلمسها المناطقة، وهم بصدد دراسة موضوعاتهم، فهم لا يطلبون الدقة والوضوح في التفكير وحسب، ولكنهم يطلبون أيضا الدقة المتناهية في استعمال الألفاظ والتراكيب اللغوية أداة هذا التفكير،... ولعل أول بحث يجعل التصورات تتردد بين المنطق وأبحاث اللغة هو ذلك البحث الخاص بتقسيم الألفاظ، إلى ألفاظ مفردة، وألفاظ مركبة[1].

أولاً: اللفظ المفرد:

اللفظ المفرد، هو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه المقصود دلالة مقصودة. بمعنى أن اللفظ المفرد هو اللفظ الذي يدل على معنى معين دون أن يدل جزء منه على جزء من المعنى. مثل إنسان، وكتاب وشجرة، ومنزل، وهمزة الاستفهام.

فهذه كلها ألفاظ مفردة؛ كل لفظ منها له معنى وضعي يدل عليه، وكل جزء من أجزائه لا يدل على جزء معناه، وفي هذا يقول صاحب البصائر النصيرية: "اللفظ المفرد هو الذي لا يدل جزء منه على شيء أصلا، مثل قولنا إنسان، فإن جزءا منه، وليكن "إنْ" مثلا، أو "سانْ" مثلا؛ لا يدل على جزء من معنى الإنسان، ولا على شيء خارج عن معناه. وكذلك "عبد الله"، إذا جعل اسم لقب لا نعتا له لإضافته إلى "الله" تعالى بالعبودية، فإن جزءا منه حينئذ لا يدل على شيء أصلا"[2].

واللفظ المفرد، يشمل الأنواع الآتية:

1- ما ليس له جزء أصلا: مثل همزة الاستفهام، وباء الجر، وتاء القسم.

2- ما له جزء لا يدل: مثل لفظ "محمد" و"عمر"، فإن "عمر" مثلا، له أجزاء ثلاثة هي: ع، م، ر، ولكن كل منها مهمل غير دال على معنى.

---

(1) المنطق الصوري، ومناهج البحث، د. علي عبد المعطي وزميله د. حربي عباس، ص 99 – 100، ط: دار المعرفة الجامعية 1994م.

(2) البصائر النصيرية في علم المنطق، عمر بن سهلان الساوي، تحقيق الشيخ محمد عبده، ص 11، ط: القاهرة.

3- ما له جزء له معنى، خارج عن المعنى المقصود، مثل: "عبد الله" و"سيف الإسلام"، فإن سيف الإسلام، مثلا لفظ مؤلف من كلمتين هما "سيف" و"إسلام" ولكل منهما معنى، ليس هو المعنى المقصود من اللفظ بعد أن صار علما، فإن معناه بعد العلمية، هو ذلك الشخص المعين، المسمى "بسيف الإسلام"، من غير ملاحظة لما كان يدل عليه كل جزء على حدة قبل العلمية.

4- ما له جزء يدل على جزء المعنى المقصود، لكن دلالة غير مقصودة: كما إذا سمي شخص "بحيوان ناطق"، وصار ذلك علما عليه، فإنه يكون حينئذ مفردا، لأن ذلك اللفظ، وإن كان له جزء هو "حيوان" و"ناطق"، ولجزئه معنى هو جزء معنى الشخص المعين، و لكن دلالة "حيوان" مثلا، والحالة هذه على معناه، الذي هو جزء المعنى المقصود ليست مقصودة، بل لم يقصد المنادي لهذا الشخص بقوله: "يا حيوان ناطق"، إلا استدعاء شخص مسمى بهذا الاسم. "فحيوان ناطق"، هنا: وضع علما على شخص معين، وكلا من جزئيه يدل على جزء معناه وهو الحيوانية والناطقية، ولكن الدلالة غير مقصودة[1].

تقسيمات المفرد:

ينقسم اللفظ المفرد، باعتبارات شتى إلى أقسام عدة:

أ- أقسام المفرد باعتبار ما يدل عليه:

ينقسم المفرد باعتبار ما يدل عليه إلى "كلمة" - أو فعل -، و"اسم"، و"أداة"، لأنه إن دل بذاته دلالة مطلقة مجردة عن الزمان فهو "الاسم"، وإن دل بذاته دلالة مقترنة بأحد الأزمنة الثلاثة، فهو الفعل، وإن توقفت دلالته على اقترانه بغيره فهو الحرف أو الأداة.

1- **الكلمة:** وهي الفعل عند النحاة، وهي لفظ مفرد يصلح للإخبار به وحده، ويدل بهيئته وصورته على زمان من الأزمنة الثلاثة، مثل: قام، ويقوم، وقم، فلا بد أن يتوفر في الكلمة ثلاثة أمور:

أحدها: صحة الإخبار باللفظ وحده.

الثاني: الدلالة على الزمان.

---

[1] كتابنا "دراسات في المنطق اليوناني"، ص 94، والمنطق والفكر الإنساني ص 66، والتفكير العلمي ومناهجه، ص 60 وأيضا: المنطق القديم د. سيد عبد التواب، ص 20، ط: القاهرة.

الثالث: أن تكون دلالة اللفظ على الزمان بهيئته لا بمادته.

والمراد بالهيئة الصورة التي يكون عليها اللفظ، أي الوزن، نحو دلالة "فعل" على الزمان الماضي، و"يفعل" على الحاضر أو المستقبل، فإن تخلف قيد من هذه القيود، لا يسمى اللفظ كلمة. فإذا لم يصلح للإخبار به وحده، فهو أداة، حتى ولو دل بهيئته على الزمان ككل الأفعال الناقصة، فإنها من قبيل الأدوات في عرف علماء هذا الفن[1].

2- **الاسم**: وهو اللفظ المفرد الصالح للإخبار به وحده، وليس دالا على الزمان بهيئته. مثل: محمد وإبراهيم وعلي، وأحمد... إلخ و بعض الأسماء لا يظهر فيها ضابط الاسم، كالضمائر المتصلة، ونظرا لأن الضمير المتصل له مرادف هو نظيره من الضمائر المنفصلة، يصلح أن يقع خبرا، لذلك فإن الضمائر المتصلة هي من قبيل الأسماء.

3- **الأداة**: وهي الحرف عند النحاة، وهي لفظ مفرد، لا يصلح للإخبار به وحده. مثل: باء الجر ولامه، وسائر الحروف المعروفة في علم النحو. وما لا يصلح للإخبار به وحده نوعان، الأول: ما لا يصلح للإخبار به أصلا، مثل "في" و"من"، وسائر حروف الجر فإنها إذا قلت "علي في الفصل"، كان المخبر به محذوفا، تقديره حصل أو حاصل، و لا مدخل لـ "في" في الإخبار أصلا. والثاني: ما لا يصلح للإخبار به وحده، وإن صلح لذلك مع شيء آخر، كـ "لا" في قولك "النبات لا حجر"، فإن، الخبر هنا هو مجموع "لا حجر"، فلفظ "لا" لها مدخل في الإخبار[2].

ويمكننا أن نضع ضابطا، لهذه الأقسام الثلاثة، يوضح المراد ويميز هذه الأقسام عن بعضها، هذا الضابط هو: أن اللفظ المفرد، إما أن يستقل بالإخبار، أو لا يستقل. فإن كان لا يستقل بإخبار فهو "الأداة". وإن كان يستقل بالإخبار، فإما أن يدل بصيغته على أحد الأزمنة الثلاثة، أو لا يدل، فإن كان لا يدل على أحد الأزمنة الثلاثة فهو "الاسم"، وإن كان يدل على أحد الأزمنة الثلاثة، ويستقل بالإخبار وحده فهو "الكلمة" والكلمة عند المناطقة يقابلها الفعل عند النحويين، والأداة عند المناطقة، يقابلها الحرف عند النحويين.

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 44.

(2) توضيح المفاهيم، ص 49. التفكير العلمي ومناهجه، ص 61، وتيسير القواعد المنطقية، ص 43 والمنطق الميسر ص 41 وأيضا: المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 100 - 101.

أنواع الاسم:

أنواع الاسم تسعة: الجزئي، والمتواطئ، والمشكك، والمشترك، والمنقول العرفي، والمنقول الشرعي، والمنقول الاصطلاحي، والحقيقة، والمجاز، والضابط في ذلك، أن الاسم، إما أن يدل بالمطابقة على معنى واحد، وإما أن يدل على أكثر من معنى، فإن كان الأول، فإما أن يكون ذلك المعنى الواحد شخصا غير قابل للمشاركة فيه، فهو العلم عند النحاة، وهو الجزئي[1] عند المناطقة، مثل "محمد" و"علي" و"أنا" و"هذا" و"هذه" و"الذي" و"التي".

وإما أن يكون الاسم، دالا على معنى واحد، غير مشخص، بل قابل للمشاركة، ومقول على كثيرين فهو "الكلي"، نحو "الإنسان" و"الفرس" و"المثلث" و"المربع" وحينئذ إما أن يكون معناه في أفراده بالسوية - أي لم تتفاوت أفراده في صدقه عليها - أو لا، فإن استوت أفراده فيه سمى بعضها "متواطئا"، كالإنسان، والفضة، وإن تفاوتت أفراده فيه، بأن كان في بعضها أولى منه في الآخر، أو أقدم أو أشد سمى "مشككا" كالبياض، فإنه في الثلج أشد منه في العاج، وكالوجود، فإنه في الواجب - تعالى - أولى وأقدم وأشد منه في الممكن.

وأما إن دل الاسم على أكثر من معنى، فإما أن يكون اللفظ قد استعمل فيها استعمالا لغويا، فهو المشترك اللفظي، "كالعين"، فإنها في اللغة بمعنى الباصرة، أو عين الماء، أو الذهب، وإن كان اللفظ قد استعمل في اللغة بمعنى، ثم نقل إلى معنى آخر سمي "منقولا"، وهو ثلاثة أنواع بحسب الناقل.

لأن الناقل إن كان هو العرف العام فهو "المنقول العرفي"، كلفظ "دابة"، فإنها استعملت أولا لكل ما دب عل الأرض، ثم نقلها العرف العام إلى ذوات الأربع، وإن كان الناقل هو الشرع، سمى منقولا شرعيا، "كالصلاة"، إذ هي في اللغة بمعنى الدعاء، ثم نقلها الشرع إلى العبادة المعروفة.

وإن كان الناقل هو "العرف الخاص"، سمى منقولا اصطلاحيا كلفظ "الفعل"، إذ معناه لغة كل ما يصدر عن الفاعل من قيام وقعود، ونوم وكتابة وقراءة،... إلخ، ثم نقله النحاة إلى الكلمة الدالة بهيئتها على أحد الأزمنة الثلاثة، وكلفظ "النظر"، فإن معناه لغة "الإبصار"، ثم نقله المناطقة إلى: ترتيب أمور معلومة بقصد الوصول إلى مجهول تصوري أو تصديقي.

---

(1) إن علماء المنطق يعنون بالجزئي، كل اسم يدل على واحد معين، كضمير المفرد، نحو "أنا" و"أنت" إلخ، وكاسم الإشارة للمفرد، نحو "هذا"، وكاسم الموصول المفرد، نحو "الذي" و"التي" انظر: تيسير القواعد المنطقية، ص 46.

ويجب أن نلاحظ هنا أمران: أحدهما: أن يكون بين المعنى المنقول عنه، والمعنى المنقول إليه منسابة ما. وثانيهما: أن يهجر المعنى الأصلي، فإذا لم يهجر المعنى الأصلي، بل استعمل اللفظ فيه، سمى "حقيقة" إذا استعمل في معناه الأصلي، و"مجازا" إذا استعمل في المنقول إليه، "كالأسد" فإنه حقيقة في الحيوان المفترس، ومجاز في الرجل الشجاع. ولفظ "غزالة" أيضا، فإنه حقيقة في الحيوان البري، ومجاز في الفتاة الجميلة[1].

ب- أقسام المفرد باعتبار مفهومه[2] ومعناه:

يقسم المناطقة المفرد باعتبار مفهومه ومعناه إلى قسمين: جزئي وكلي.

1- **الجزئي:**

هو اللفظ الذي يطلق على شيء واحد بعينه. ولا يصلح للصدق على كثيرين من حيث ذاته، أعني أن الذهن لا يستطيع حين يتصوره أن يجعل دلالته لأكثر من واحد. كأسماء الأعلام. واسم العلم: هو اللفظ الذي يشير إلى شيء واحد بعينه، ليميزه عن سائر الناس، وعن سائر الأشياء، وربما كان من أدق أسماء الأعلام وأكثرها وضوحا أسماء الإشارة، مثل: هذا، وذلك، ولذا يذهب "رسل" إلى أن أسماء الإشارة – وما في معناها – هي أسماء الأعلام بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، لأنه يستحيل عليك أن تستخدم اسم الإشارة هذا استخداما ذا معنى دون أن يكون هناك شيء في العالم تشير إليه. ويمكن أن نضيف إلى أسماء الإشارة كلمات أخرى مثل: "هنا" و"هناك" و"الآن"... إلخ.

كما إننا نستطيع أن نضيف كذلك إلى هذه الكلمات جميع أسماء البشر: محمد وأحمد وإبراهيم وعلي وزيد وعمر... إلخ هذه الأسماء. وكذلك إلى جانب أسماء البشر، أسماء الأماكن التي لا يطلق الاسم إلا عليها. كأسماء المدن: القاهرة، باريس، واشنطن، لندن، برلين،... إلخ[3].

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 46 – 47. والتفكير العلمي ومناهجه، ص 62 – 63. وتوضيح المفاهيم، ص 50 – 51 والمنطق الميسر، ص 43 – 44 ودراسات في المنطق اليوناني، د. محمد المهدي، ص 97 – 98. والمنطق الصوري ومناهج البحث، ص 102.

(2) مفهوم اللفظ، هو ما يحصل في العقل من اللفظ عند إطلاقه.

(3) محاضرات في المنطق، د. إمام عبد الفتاح، ص 65 – 66 ط: القاهرة وقارن: علم المنطق الحديث، د. محمد حسين عبد الرازق، ص 48، ط: القاهرة. والنحاة لابن سينا، ص 6.

وعلى هذا، فالجزئي يمنع تصوره من صدقه على كثيرين، مثل "هذا الإنسان"، فإن مفهومه بمجرد حصوله في العقل يمنع من صدقه، إلا عهلى إنسان واحد معين، لأن الإشارة قد حددته لواحد فقط. ومثله الأعلام الشخصية نحو: "محمد" و"زيد" مثلا، و"زيد"، من الناس إن شاركه غيره في اسمه، فذلك اشتراك لفظي عرض له من تعدد الوضع، فلا عبرة به، لأن المعتبر الاشتراك المعنوي.

وبذلك يتضح لنا أن الجزئي لا يدل على الاشتراك، ولا يقبل الاشتراك، وأما ما يتوهم من أن "زيد" مثلا قد يصدق على كثيرين، بأن يسمى به أفراد كثيرون فمردود، بأن "زيد" حين يطلق على كثرين يكون من قبيل المشترك اللفظي، ونحن نريد هنا الاشتراك المعنوي.

والفرق بين المشترك اللفظي، والمشترك المعنوي، هو: أن المشترك اللفظي هو ما اتحد وتعدد وضعه، ومعناه. أما المشترك المعنوي، فهو ما اتحد لفظه ووضعه ومعناه، وكان لذلك أفراد متعددة، "كنهر" و"قارة" و"محيط" و"بحر"... إلخ.

وهذا التعريف، إنما هو للجزئي الحقيقي، وهناك ما يسمى بالإضافي، وهو ما اندرج تحت كلي أعم منه، "كزيد" المندرج تحت "إنسان"، المندرج تحت "حيوان"[1].

2- الكلي:

الكلي هو المفهوم الذي لا يمتنع عند العقل صدقه على كثرين، من حيث ذاته. أو بمعنى آخر، هو ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه[2]. أي أن الذهن يصح له من مجرد تصوره أن يجعل معناه الواحد صادقا على الكثيرين، و ذلك كالإنسان و الحيوان والشجر والمعدن ونحوها، من كل ما يصح أن يصدق معناه على كثيرين. فإن تصور معاني هذه الألفاظ لا يمنع العقل من أن يطلقها على كثيرين، إذ معنى "المعدن" – مثلا – أنه المتمدد بالحرارة، وهذا المعنى يشترك فيه كثيرون، وقس على ذلك في باقي الأمثلة.

فالاسم الكلي: هو الذي يصلح لأن يشترك في معناه أفراد كثيرة، لوجود صفة أو مجموعة من الصفات في هذه الأفراد، مثل: الإنسان، المعدن، الكتاب، المدينة،... إلخ، ولا بد من توافر

---

(1) المنطق والفكر الإنساني، ص 75-76، وكتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 99 – 100.

(2) علم المنطق الحديث والقديم، عبد الوصيف محمد، ص 45. وقارن: نقد منطق أرسطو بين المسلمين ومفكري الغرب، د. سيد رزق الحجر، ص 104 ط: القاهرة 1988م.

خاصية، أو مجموعة من الخواص في مجموعة من الأفراد، لكي يطلق عليهم لفظ كلي واحد، ويمكن أن نقول: أن ثلاثة أرباع مفردات اللغة كلية.

ويمكن أن يحدث خلط بين الأسماء الكلية، وأسماء الأعلام، فنظن أنها أسماء كلية من حيث أنها تطلق على أفراد كثيرين. فلفظ "محمد" و"أحمد" و"علي"... إلخ تطلق على آلاف من الناس، أو من الأفراد، غير أن اعتبار مثل هذه الألفاظ كلية هو خطأ يقع فيه كثيرون، ذلك لأننا اشترطنا في اللفظ الكلي، وجود صفات، أو خصائص مشتركة تربط بين أفراده، بحيث يطلق عليهم جميعا لفظ واحد، وهذا الشرط لا يتوافر في الأفراد الذين يطلق اسم محمد أو أحمد أو علي،... إلخ، كما هو الحال في أفراد الإنسان الذين يشتركون في خصائص، وكذلك أفراد المعدن، أو غيره[1].

يقول ابن سينا في ذلك: "الكلي هو الذي نفس تصور معناه، لا يمنع وقوع الشركة فيه. فإن امتنع السبب من خارج مفهومه، فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل، مثل "الإنسان"، وبعضه مشتركا فيه بالقوة و الإمكان، مثل الشكل الكروي المحيط باثنتى عشرة قاعدة مجسمات. وبعضه ليس تقع فيه الشركة لا بالفعل، ولا بالقوة والإمكان لسبب غير نفس مفهومه، مثل "الشمس"، عند من لا يجوز وجود شمس أخرى. مثال الكلي "الإنسان" و"الشمس"[2].

وخلاصة القول: أن الجزئي هو المفهوم الذي لا يقبل الشركة، أو اللفظ الذي يدل على تصور أو مفهوم لا يمكن أن يصدق على أكثر من واحد، مثل محمد رسول الله ﷺ، و"سيناء" و"مصر" مثلا فإن كل واحد من الثلاثة غير قابل للشركة بحال من الأحوال. والكلي هو المفهوم الذي يقبل الشركة. أو بمعنى آخر، هو اللفظ الذي يدل على تصور أو مفهوم، يمكن بحسبه أن يصدق على كثيرين، مثل "معدن" "إنسان" "نبات"، فإن كل واحد من الثلاثة يمكن أن يطلق على كثيرين، ويشترط فيه أكثر من فرد.

أما وجه التسمية بالكلي والجزئي، فلأن الكلي جزء من جزئيه غالبا. فالإنسان – مثلا – جزء من مفهوم "محمد" لأن مفهومه، هو "إنسان" مشخص، فالإنسان جزء من مفهومه. والحيوان، جزء من مفهوم "إنسان"، لأن الإنسان هو حيوان ناطق، فحيوان جزء مفهومه... وهكذا.

---

(1) محاضرات في المنطق، د. إمام عبد الفتاح، ص 66 – 67.

(2) الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، ص 1 / 149 ط: دار المعارف.

وبناء على ذلك نقول: إذا نسبت الجزء إلى كله، قلت "كلي"، وإذا نسبت الكل إلى جزئه قلت "جزئي". فالكلي جزء نسب إلى الكل، والجزئي كل نسب إلى الجزء، "وهذا هو التسمية بالكلي والجزئي".

ثم إن الكلي والجزئي، اسمان للمعاني بالأصالة. وقد يسمى اللفظ كليا وجزئيا بالتبع، وعلى المجاز المرسل "من إطلاق اسم المدلول على الدال". كما أن الإفراد والتركيب، وصفان للفظ حقيقة، وللمعنى مجازا، من إطلاق اسم الدال على المدلول"[1].

تنبيه:

1- هناك مجموعة أخرى من الألفاظ، يدل كل لفظ منها على أفراد كثيرة مجتمعة، ولا يطلق إلا عليها وهي مجتمعة مثل "قوم"، شعب، جيش، رهط، قطيع، أمة، قبيلة،... إلخ، وهي التي يسميها النحاة "أسماء الجموع"، والتي يتصور البعض للوهلة الأولى أنها من الكلي، ولكنها ليست من الكلي في شيء، لأن اسم الجمع، ينطبق على مجموعة من الأشياء ككل، ويميز هذه المجموعة عن غيرها من المجموعات، ولكنه لا ينطبق على كل واحد من أفراد هذه المجموعة على حدة، فلا يقال مثلا "محمد قوم"، ولا "أحمد جيش"، ولا "أسامة رهط" أما "الاسم الكلي"، فهو الاسم الذي يشترك في معناه أفراد كثيرة، و يصدق على كل واحد منها على حدة، وعلى ذلك فإننا نقول: "محمد إنسان" و"أحمد إنسان" و"علي إنسان"،... إلخ[2].

2- قد أدى البحث في حقيقة الأسماء من ناحية جزئيتها وكليتها، أن انبثق عن هذا البحث سلسلةالموجودات كلها، وهو ما نسميه بنسبية الكلي والجزئي، فإذا فهمنا لاجزئي على أنه واحد من الألفاظ المشتركة في المعنى الكلي، لنتج عن هذا: أن كلا من الكلي والجزئي على السواء نسبيا، لأن الكلي يصبح جزئيا إذا ما اندرج تحت كلي أعم منه، والجزئي يصبح كليا إذا اندرج تحته جزئيات أخص منه، هنا تتسلسل الموجودات في نظام تصاعدي، الإنسان جزئي الحيوان، وكلي الأفراد، وهذه الكليات تنتهي بكلي، ليست فوقه كلي هو "جنس

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، شرح للرسالة الشمسية، ص 54.

(2) المرشد السليم في المنطق القديم والحديث، د. عوض الله حجازي، ص 48. ومحاضرات في المنطق، ص 67 والمنطق الميسر، ص 97. وكتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 101، وأيضا "المنطق، د. محمد سامي محفوظ ص 26، ط: التربية والتعليم.

الأجناس أو الجنس العالي، وتنزل إلى جزئي ليس هناك أخص منه، هو نوع الأنواع، أو النوع السافل[1].

وإذا حددنا اسم الجمع صار لفظا جزئيا، مثلا: قبيلة قريش – أمة العرب. وإذا صدق إطلاق اسم الجمع على كثيرين مشتركين في صفات معينة، بحيث يصدق على أي كثيرين آخرين لهم نفس الصفات، صار لفظا كليا. مثلا شعب لتدل على مواطني بقعة معينة من الأرض لهم تاريخ، وتربطهم مصالح وآمال واحدة، ويصدق إطلاقها على أي مواطنين لهم نفس هذه الصفات. ويمكن تحويل اللفظ الكلي إلى لفظ جزئي بتخصيصه وتحديده مثلا: هذه الشجرة – المنزل المجاور لمدرستنا – محافظة القاهرة عام 1967م[2].

وقد نتج عن هذا، تقسيم التصورات إلى: عليا وسفلى. التصور العالي: هو الذي يحتوي في ما صدقه التصورات السفلى ويسمى التصور العالي، تصورا بالقوة، أي تكمن فيه التصورات جميعا. بينما تسمى التصورات السفلى التي يحتويها هذا التصور العالي بالأجزاء الذاتية. ومن هنا نستنتج العلاقة بين الجنس والنوع، وهذا هو معنى نسبية الكلي والجزئي. وقد انبثقت شجرة فورفوريوس[3]، من هذا التقسيم، أو هي تطبيق لنسبية التصورات والانتقال من حد أسفل إلى حد أعلى يسمى لدى المدرسيين بالصعود، والانتقال من حد أعلى إلى حد أسفل يسمى بالنزول، وقد كان لهذه الأفكار كلها أهمية كبرى في المنطق، وبخاصة في نظرية الاستقراء[4].

3- الجزئي الحقيقي:

وهو المقابل للكلي – الذي سبق تعريفه – لا يتعلق به غرض المنطقي، ذلك أن غرضه هو عصمة الذهن من الخطأ في الفكر، والجزئيات الحقيقية مثل محمد وعلي، لا يقع فيها الفكر ولا النظر، ولا تحصل بواسطتهما، بل تجعل بطريق الحس، وأيضا الجزئيات متباينة ومتغايرة، فلا يجوز

---

(1) علم المنطق ص 127 – 128.

(2) المنطق، د. محمد سامي محفوظ ص 26.

(3) اصطلاح يطلق على ترتيب اتبعه فورفوريوس – منطقي – في ذكر تسلسل الموجودات، ومن أشهر الأمثلة في ترتيب الموجودات كائن حي غير حي – حيوان، غير حيوان – عاقل إنسان، غير عاقل.

(4) المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصرنا الحاضر د. علي سامي النشار، ص 154، ط، دار المعارف 1971م وأيضا: المنطق الصوري، علي عبد المعطي ص 106.

أن يكون بعضها مرآة لبعضها الآخر، بخلاف الكليات فإنها أمور عقلية، فيجوز أن تكون صورة بعضها مرآة للآخر، والجزئيات لا يمكن ضبطها لكثرتها. ولما كان الأمر كذلك فسوف لا نبحث عنها، لعدم جدوى البحث فيها[1].

وبعد أن عرفنا ما هو الكلي، وما هو الجزئي، فإننا لا حاجة بنا إلى الجزئي، إلا من حيث كونه قسيما للكلي – وقد فعلنا ذلك –، وبذلك فإننا سنخلص للحديث عن الكلي وأقسامه، لأنه هو المقصود بالذات، إذ هو مادة للحدود والبراهين، والمطالب، غالبا، بخلاف الجزئي، لأن مفهومه عدمي، ولا غرض للمنطق يه، لأن المنطق إنما يبحث عن أمور إذا رتبت على وضع مخصوص، وكانت معلومة أدت إلى تحصيل أمر مجهول، فإن كان المجهول أمرا تصوريا، وقع الترتيب في بعض الكليات، وسمي ذلك تعريفا.

أقسام الكلي:

يقسم المنناطقة الكلي قسمين مختلفين باعتبارين مختلفين، فيقسمونه تارة باعتبار وجود أفراده في الخارج أو عدمه، وتارة أخرى باعتبار كونه داخلا في الماهية أو خارجا عنها.

أ- **أقسام الكلي باعتبار وجود أفراده في الخارج وعدم وجوده:**

يقسم المناطقة الكلي بهذا الاعتبار إلى ستة أقسام:

1- **كلي لم يوجد من أفراده شيء**، مع استحالة وجود فرد منها، مثل اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما، أو الجمع بين الضدين، أو شريك الباري.

2- **كلي لم يوجد من أفراده شيء**، مع إمكان وجود فرد منها. مثل "العنقاء"، و"بحر من زئبق"، و"جبل من ياقوت".

3- **كلي وجد منه فرد واحد**، مع استحالة وجود غيره معه، مثل: الله سبحانه وتعالى، حيث قام الدليل على استحالة وجود غيره معه.

4- **كلي وجد منه فرد واحد**، مع جواز غيره، مثل: "شمس" و"قمر"، إذا العقل يجوز أن يخلق الله منهما الكثير.

---

[1] المرشد السليم في المنطق القديم والحديث، 56.

5- **كلي وجدت منه أفراد كثيرة متناهية أي محصورة في عدد، مثل: "الإنسان" و"الحيوان" و"الكواكب السيارة"، فكل هذا موجود، والموجود متناه ضرورة.**

6- **كلي وجدت منه أفراد كثيرة، مع عدم تناهيها، مثل: "كمال الباري"، وهو لا نهاية له، فلا يقف عند حد، ولا يحصره عد، ومثل "نعم الله وعلمه"، فإن ذلك لا يتناهى[1].**

ووجه الحصر هنا، أن الكلي إما أن يكون فرضا لا وجود له في الخارج، وبذلك لا تكون له أفراد خارجا، وإما أن تكون له أفراد في الخارج، وما له أفراد في الخارج إما أن يكون منه فرد واحد، أو أفراد متعددة. فالكلي – إذن – دائر بين ثلاثة أمور:

أ- **ألا يوجد منه فرد، فوجوده إذن فرضا.**

ب- **أن يوجد منه فرد واحد لا غير.**

ت- **أن توجد منه أفراد كثيرة. وكل إما أن يكون على سبيل الاستحالة، أو الجواز، فتكون القسمة إذن مشتملة على ستة أقسام ومنحصرة فيها، وغير قابلة الزيادة عليها أو النقص عنها.**

فالمانع من الشركة في الجزئي، وغير المانع عنها في الكلي، هو تصورها فقط، بقطع النظر عن شيء آخر، لأن من الكليات ما يمتنع صدقه في الخارج على كثيرين، "كواجب الوجود" – سبحانه وتعالى – فإن مفهومه هو ما كان وجوده من ذاته، وذلك المفهوم كلي، لأن مجرد حصوله عند العقل، لا يمنع من صدقه على كثيرين، وإلا لما احتجنا في إثبات الوحدانية إلى دليل". فهذا يسمى كليا من حيث إن نفس تصوره لا يمنع الشركة فيه، وإنما امتنع في الخارج صدقه على كثيرين بالدليل العقلي.

وأيضا من الكليات ما لا وجود لفرد من أفرادها في الخارج، كالكيات الفرضية، أي التي لا وجود لها في الخارج، إنما يفرض الذهن وجودها فيه"، مثل: "اللاشيء" و"اللاإمكان" و"اللاموجود"، مع أن مفاهيمها العقلية لا تمنع الشركة فيها.

---

(1) المنطق والفكر الإنساني، ص 78. وتوضيح المفاهيم، ص 56.

ومن هنا يتبين لنا، أنه لا يلزم أن يصدق الكلي في نفس الأمر على كثيرين، بل لا يلزم أن تكون له أفراد في الخارج، لأن المدار في كلية الكلي على أن مجرد تصوره لا يمنع من صدقه على كثيرين. فلو لم يفيد تعريف "الكلي" و"الجزئي"، بنفس التصور، لانتقض تعريف الجزئي بعدم منعه، لشموله بعض الكليات. وانتقض تعريف "الكلي" "جمعا" "لخروج بعض الكليات عنه، وهي تلك الكليات التي لا تصدق في الخارج على كثيرين"[1].

ب- أقسام الكلي باعتبار خروجه عن الماهية أو دخوله فيها:

إن أي كلي، إنما يدل على معنى هو ذاتي له، كما يدل على لازم لهذا المعنى هو عرضي. فكل من الذاتيات والعرضيات كليات ولنوضح ذلك بالمثال: لفظ "إنسان" – مثلا – معناه "حيوان ناطق" ويلزم هذا المعنى قبول العلم، وصنعة الكتابة، فكل من حيوان وناطق، أجزاء لمعنى الإنسان، وهي ذاتية له، أي أنها داخلة في حقيقته، وكل من قبول العلم والكتابة لوازم لهذا المعنى السابق، وهي عرضية بالنسبة للإنسان، لخروجها عن الحقيقة التي هي الماهية والمعنى الموضوع له الإنسان. وقل مثل ذلك في لفظ "مربع"، و"حيوان" و"نبات" و"معدن"... إلخ. فكلها كليات لها ذاتيات وعرضيات[2].

إذا أدركت هذا، فاعلم أن الكلي ينقسم باعتبار اندراجه تحت الماهية، أو عدم اندراجه تحتها إلى قسمين: ذاتي وعرضي.

1- الذاتي:

هو الكلي الذي لا يكون خارجا عن ماهية ما تحته من الأفراد، بأن كان جزءا لها. مثل: الحيوان، أو الناطق، بالنسبة للإنسان أو كان تمام الماهية، كالإنسان، بالنسبة لأفراده، فإنه تمام ماهية أفراده المندرجة تحته.

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 53 – 54.

(2) توضيح المفاهيم في المنطق، ص 58.

وعلى هذا، فالذاتي هو الذي يكون معناه جزءا أساسيا من ذات الموصوف به، أي أن معناه يعتبر مقوما له، وجزءا من حقيقته وجوهره، ويشمل الجنس والنوع والفصل. فالذاتي داخل في حقيقة موصوفه، أو مقدم لحقيقته[1].

وبذلك يتضح لنا أن الذاتي يتناول: ما كان تمام الماهية "كالنوع"، أو جزء الماهية، "كالجنس والفصل".

2- العرضي:

العرضي، هو ما كان خارجا عن الماهية، أو بمعنى آخر، هو الذي يمثل معناه صفة عارضة لذات الموصوف، أي ليس عنصرا تلتئم منه ذاتيته، وإنما هو عارض له بعد تقويمه، وهو يتناول "الخاصة" و"العرض العام"، لأنه إن كان مختصا بأفراد حقيقة واحدة، فالخاصة، وإن كان يشمل حقائق مختلفة فالعرض العام.

والعرض ينقسم إلى مفارق للموصوف ولازم له. والعرض اللازم للموصوف مثاله: قولنا عن الإنسان أنه "ضاحك" أو "مخترع"، والعرض المفارق له، مثاله، إطلاق وصف "أبيض" أو "أسود"، بالنسبة للإنسان[2].

هذا: والذاتي نسبة إلى الذات، والعرضي إلى العارض. إلا أن النسبة فيهما على غير قياس. إذ النسبة إلى الذات ذوي، وإلى العارض عارضي[3].

الفرق بين الذاتي والعرضي:

يفرق المناطقة بين الذاتي والعرضي، من وجوه أربعة:

---

(1) نقد منطق أرسطو، ص 113. وقارن: علم المنطق، ص 132 – 133 والإشارات لابن سينا، ص 31 والمنطق الصوري، ص 182. ومناهج البحث عند مفكري الإسلام، د. النشار، ص 46.

(2) الإشارات ص 30 – 31. وكتاب الهداية لابن سينا، تحقيق د. محمد إسماعيل ص 65. ونقد منطق أرسطو ص 113 – 114.

(3) توضيح المفاهيم، ص 59. وكتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 104.

1- أن الذاتي، هو الذي لا يمكن فهم الذات بدونه، كالمعدن بالنسبة للذهب، والنبات بالنسبة للقمح، والحيوان بالنسبة للإنسان، إذ يتوقف فهمهم على فهم ذاتهم المذكورة، ولا يتوقف فهمهم على فهم عرضهم، كالماشي بالنسبة للإنسان، إذ هو خارج عن معناه.

فالذاتي يتوقف على تعقل حقيقته، تعقل ماهية الذاتي نفسه، بخلاف العرضي، فإن تعقل ماهيته لا يتوقف على تعقله هو. وتوضيح ذلك، فمثلا تعقل حقيقة الإنسان، متوقف على تعقل الحيوان الذي هو ذاتي ولا يتوقف على تعقل كونه ماشيا، الذي هو عرض لها.

2- إن الذاتي هو الذي لا تبقى الذات مع توهم رفعه، بخلاف العرضي، إذ لا يوجد "الإنسان" مع فقد "الحيوانية" أو "الناطقية" الذاتية، و يوجد مع فقد الكتابة، أو الخياطة، إذ كل منهما عرضي.

3- إن الذاتي أسبق في التعقل والإدراك من العرضي. وتوضيح ذلك، أنه إذا وجد كليان كل منهما مساو للماهية، كالناطق بالنسبة للذاتي، و المتعجب بالنسبة للعرضي، فإن كلا منهما مساو للماهية الأول ذاتي، والثاني عرضي[1].

أو كان أعم من الماهية، مثل الحيوان، بالنسبة للإنسان في "الذاتي"، وكذا المتنفس بالنسبة للإنسان كذلك "العرضي"، فإن كليهما أكثر أفرادا من الماهية التي يطلق كلا منهما عليها. فإن الذاتي في كل منهما، أي فيما هو مساو للماهية، "كالناطق" تعريفا للإنسان، أو أعم من الماهية "كالحيوان"، مطلقا على الإنسان، سابق في تعقله و إدراكه على "التعجب" في المساوي العرضي، و"المتنفس" بالنسبة للعرض الأعم من الماهية، ذلك لأن إدراك حقيقة الشيء مقدم على وضعه إدراك أجزائه، و بنائه مقدم على ما يوصف به.

4- أن الذاتي لا يعلل، والعرضي يعلل. بمعنى أن الذاتي لا يثبت لما هو ذاتي له بعلة. فلا يقال: لم كان الإنسان ناطقا "مفكرا" لأن الإنسان لا يكون إنسانا إلا إذا كان مفكرا. وأما العرضي فيعلل، فيقال فيه مثلا: لم كان الإنسان "ضاحكا"؟ لأن الضحك معلول بالتعجب، المعلول بإدراك الغرائب، المعلول في النهاية بالقوة العاقلة، التي هي الناطقة. لأن الذاتي، هو كنه الشيء و حقيقته، فلا يستفسر عنه، لأنه بدونه لا يكون شيئا مذكورا مخاطبا، أما العرضي

---

[1] المنطق والفكر الإنساني، ص 80 - 81.

فإنه غير ثابت، فهو يطرأ ويزول، لذلك استدعى الطروء والزوال، السؤال عن سبب حدوث كل منهما[1].

وبذلك ينتهي الحديث عن تقسيمات الكلي، لنفرغ للحديث عن العلاقة بين مفهوم الكلي الواحد، وأفراده، ثم العلاقة بين الكليين، إذ ينبغي أن تعرف أن الكلي يدل على أمرين:

الأمر الأول: أنه قد يقصد منه معناه، أي "مفهومه".

والأمر الثاني: أنه قد يقصد منه أفراده، أي "ما صدقاته"[2].

وزيادة للإيضاح نعرف لك ما هو "المفهوم" وما هو "الماصدق"، مدّعمين لك ذلك بالأمثلة، ثم بيان النسبة بين كل كلي و آخر باعتبار معناهما، أي "مفهومهما"، وباعتبار أفرادهما أي "ماصدقاتهما" أيضا.

المفهوم والماصدق

المفهوم والماصدق، من أخصب المباحث التي خاضت في التصورات، ولا يزال يسيل حولها المداد حتى اليوم. والنظر إلى التصورات من حيث المفهوم والماصدق، إنما يرتبط بالنظر إليها من حيث اسم الذات واسم المعنى، كما يتصل بها من حيث التعريف والتصنيف، والنظرة الكيفية والكمية، وانقسام القضايا إلى موضوعات ومحمولات.

وسوف نرى بعد أن نحدد المفهوم والماصدق، أن "المفهوم" يرتبط بالكيف، وباسم المعنى، أو الاسم المجرد، كما ينشأ عنه التعريف ويكون دائما أو في معظم الحالات بمثابة "المحمول" الذي نحمله على الموضوع. أما "الماصدق" فعلى النقيض من المفهوم، يرتبط بالكم واسم الذات، أو الاسم العيني، كما ينشأ عنه التصنيف، ويكون دائما، أو في معظم الحالات بمثابة "الموضوع" الذي نحمل عليه المحمولات[3].

ويمكن أن نقول: أن كل "لفظ" من الألفاظ الكلية التي سبق أن ذكرناها هو اسم لشيء ما أو لمجموعة من الأشياء أو الأفراد التي ينطبق عليها، أو التي "يصدق" عليها، كما يقال عادة في المنطق.

---

(1) توضيح المفاهيم، ص 59، وأيضا: المنطق والفكر، ص 81.

(2) كتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 105.

(3) المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 133.

لكن هذا الاسم لم يطلق على هذه المجموعة من الأفراد، اعتباطا أو كيفما اتفق، وإنما بسبب اشتراك هذه الأفراد في صفة أو مجموعة من الصفات.

ومعنى ذلك، أن لكل اسم جانبين: جانب الأفراد التي ينطبق عليها، وهو ما يسمى في المنطق باسم "المصدق"، أعني جانب الإشارة إلى أفراد، أو أشياء يتحقق فيهم، أو يصدق عليهم اللفظ. ثم جانب الصفة أو مجموعة الصفات التي تحمل على هؤلاء الأفراد، أو ما يسمى في المنطق باسم "المفهوم".

خذ مثلا كلمة "إنسان"، لجد لها جانبان، جانب هو الأفراد الجزئية الموجودة في العالم الخارجي، "محمود، وعلي، وأحمد، وعمرو،.. إلخ وهذا هو "المصدق" أي دلالة اللفظ على الأفراد الذي يدل عليها لفظ الكلي. والجانب الآخر، هو صفة العقل والحيوانية... إلخ، وهذا هو المفهوم[1] أي دلالة اللفظ على مجموعة من الصفات التي يشترك في الاتصاف بها الأفراد الذي يصدق عليها الكلي، كدلالة لفظ "الإنسان" على الحيوان الناطق.

وإذا أردنا أن نحلل أية ألفاظ في أية قضية، لوجدناها على هذا النحو، أعني تشتمل على جانبين، جانب المفهوم، ثم جانب المصدق. خذ مثلا هذه القضية "القطط مستأنسة"، تجد أن لكل لفظ منهما مفهوما خاصا، وما صدقا خاصا. "فالقطط" لها ما صدق، هو القطط السوداء، والبيضاء، والقطط الأفريقية والآسيوية والأوربية،.. إلخ، ولها مفهوم هو الصفات والخصائص المشتركة، التي تتحقق في لون معين من الحيوانات فتجعله قطا. وكذلك لفظ "مستأنسة" أيضا، لها مفهوم وما صدق، أما مفهومها فانها ليست مفترسة، ويمكن أن نربيها في المنزل.. إلخ، أما المصدق فهو القطط على اختلاف أنواعها، وكذلك الكلاب وغيرها[2].

فكل اسم، أو حد، إما أن يشير إلى موضوع أو موضوعات معينة، وإما أن يشير إلى صفة أو صفات يحتويها ذلك الموضوع، أو تلك الموضوعات. والأشياء أو الموضوعات، التي يشير إليها الاسم أو الحد، وتسمى "بالمصدق" أما الصفات أو الكيفيات فتسمى "بالمفهوم". ومن ثم فكل حد يصدق على موضوعات، وله صفات تكون مفهومة، وبمعنى آخر كل حد له "ما صدق" و"مفهوم" في الآن عينه.

---

(1) محاضرات في المنطق، ص 77.

(2) المنطق الصوري، د. النشار، ص 42 – 43.

ويعبر "كينز" عن نفس هذا المعنى فيقول: "أن كل اسم كلي هو اسم لفئة حقيقية أو خيالية من الموضوعات التي تحتوي على صفات عامة مشتركة. ومن هنا فيمكن النظر إلى هذا الاسم من وجهتي نظر مختلفتين، الأولى ننظر فيها إلى الاسم من حيث علاقته بالموضوعات التي ينطبق عليها، والثانية ننظر إلى الاسم من حيث علاقته بالصفات التي تحتويها تلك الموضوعات، والناحية الأولى تتصل بالماصدق، بينما الثانية تتصل بالمفهوم. ومن ثم فما صدق الاسم يتكون من الموضوعات التي يحمل عليها، أما ماهيته أو مفهومه فيتكون من الكيفيات التي تحمل عليه"[1].

وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نعرف "المفهوم" و"الماصدق":

المفهوم: هو التصور الذهني، الذي نتصور به الصفة أو الصفات التي تميز أفراد فئة معينة من أفراد فئة أخرى. أو هو ما يثيره اللفظ في العقل من معان وصور ذهنية، أي ما يفهم من اللفظ.

الماصدق: هو مجموعة الأفراد في العالم الخارجي، أو المسميات في الوجود الفعلي، الذي يصدق عليها اللفظ، أو ينطبق عليها المفهوم[2].

خذ لذلك مثالا: مفهوم لفظ "معدن"، هو أنه "أحادي التركيب، موصل جيد للحرارة والكهرباء، سهل السحب والطرق والتشكيل، له بريق. ماصدق لفظ "معدن": هو الحديد، النحاس، الذهب، الفضة، الرصاص، الألومنيوم.. إلخ.

وزيادة في الإيضاح خذ مثالا آخر: مفهوم لفظ: "مثلث" هو أنه "شكل هندسي، ذو ثلاثة أضلاع، تنحصر بينها ثلاث زوايا مجموعها قائمتين. وما صدق لفظ "مثلث" هو: هو المثلث القائم الزاوية، المثلث المنفرج الزاوية، المثلث الحاد الزاوية، المثلث المتساوي الأضلاع، المثلث المتساوي الساقين، المثلث المختلف الأضلاع. وقس على ذلك أي مثال.

---

(1) المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 133 – 134.

(2) المنطق، محمد سامي محفوظ، ص 27. ومحاضرات في المنطق، ص 78. وكتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 107.

العلاقة بين المفهوم والماصدق:

قلنا أن "المفهوم" هو: التصور الذهني لاسم ما، في حين أن "الماصدق" هو: مجموع الأفراد الذي ينطبق عليها هذا التصور. ومعنى ذلك أن هناك علاقة وثيقة بين "المفهوم" و"الماصدق"، وأن كلا منهما يؤثر في تحديد الآخر. هذه العلاقة علاقة عكسية، كلما زاد "المفهوم" تحديدا قل "الماصدق"، وكلما نقص المفهوم تحديدا زاد "الماصدق" فهما يتناسبان تناسبا عكسيا[1].

خذ مثلا كلمة "طالب"، فإننا نجد أن هذا المفهوم يصدق على كل من يتلقى العلم، فالمفهوم إذن قليل، والماصدق كثير، فإذا زاد مفهوم كلمة "طالب"، بأن قلنا "طالب جامعي"، قل الأفراد الذي يصدق عليهم هذا المفهوم، فبدلا أن كان "الماصدق" هو الطلبة جميعا، الجامعي منهم وغير الجامعي، حين كان المفهوم هو "طالب"، إذا بالماصدق يكون طلبة الجامعة فقط. بدون باقي مراحل التعليم قبل الجامعي. فإذا زاد "المفهوم" كذلك بأن قلنا "طالب جامعي من جامعة القاهرة"، قل كذلك الماصدق، وهكذا فإذا قلنا "طالب جامعي من جامعة القاهرة في كلية الهندسة مثلاً"، قل كذلك ما يصدق عليهم هذا المفهوم من أفراد.

خذ مثالا آخر كلمة "إنسان"، إن مفهومها أو تصورها الذهني هو "الحيوان الناطق"، و"الماصدق" هو: "محمد وأحمد وصابر" وعلي، وزيد وعمرو،.. إلخ. لكن أفرض أنني أضفت إلى هذا المفهوم صنف جديد هو "أخضر العينين"، فأصبح المفهوم هو: "الحيوان الناطق أخضر العينين"، لا شك أن ذلك سوف يؤدي إلى حذف ملايين من الماصدقات التي كان ينطبق عليها المفهوم الأول.

إذ يخرج نتيجة لهذه الصفة الجديدة، جميع أفراد البشر سود العيون وهم ملايين، ثم هب أننا أضفنا صفة جديدة إلى هذا المفهوم الجديد، وهي: "يسكن في مدينة" فأصبح المفهوم: "حيوان ناطق أخضر العينين يسكن في مدينة"، كان معنى ذلك، أننا نحذف جميع أفراد البشر خضر العيون الذين يعيشون في الصحراء أو القرى.. إلخ. وافرض أننا أضفنا صفة جديدة هي "في أفريقيا" لكان معنى ذلك أننا نسقط أفراد البشر الآخرين الموجودين في أوربا وآسيا، وأمريكا.. إلخ. وافرض أن المفهوم أصبح "حيوان ناطق أخضر العينين، يسكن في مدينة في أفريقيا هي مصر" واضح أننا في هذه الحالة نحذف أعدادا هائلة من الماصدقات أو الأفراد الذين ينطبق عليهم المفهوم الأول، وهكذا فكلما

---

(1) محاضرات في المنطق، ص 79. وأيضا: المنطق والفكر الإنساني، ص 83. وأيضا: المنطق الصوري والرياضي د. بدوي ص 73.

نقص "المفهوم" زاد "الماصدق" من أفراده، وكلما زادت القيود في المفهوم قل "الماصدق"، كما وضحنا، فتكون العلاقة بين دلالتي اللفظ "المفهوم والماصدق" علاقة عكسية[1]. ففي هذا المثال، أستطيع أن أواصل السير، فأضيف صفات جديدة مثل "في محافظة سوهاج، مركز طهطا، قرية بنهو، شارع الدكتور المهدي... إلخ. فأخرج سكان الأحياء الأخرى، بل الشوارع الأخرى،.. إلخ. والعكس كلما حذفت صفة من هذه الصفات، كلما جمعت أعدادا أكبر من الماصدقات.

على أننا ينبغي أن نضيف ملاحظة هامة هي أنه وإن كانت العلاقة بين المفهوم والماصدق، علاقة عكسية، فإن ذلك لا يعني أنهما يتناسبان تناسبا عكسيا منتظما، بمعنى أنه كلما زاد أحدها نقص الآخر وبالعكس. أننا نخطئ حين نظن العلاقة على هذا النحو، فليست العلاقة حسابية بحيث يتكشف المفهوم ويزداد كلما نقصت الماصدقات والعكس. وبمعنى أدق ينبغي أن نميز بين الزيادة حين تكون هذه عرضية لا تزيد إلى مفهوم اللفظ شيئا، و بين الزيادة أو الصفة الجوهرية. فإذا قلنا مثلا إن مفهوم الإنسان هو الحيوان العاقل، ثم أضفنا إلى ذلك "الناطق المفكر"، لما أدت صفة الزيادة إلى نقص في عدد الماصدقات، فهي لا تضيف شيئا جوهريا إلى المفهوم السابق.

وإذا قلنا أن مفهوم الحيوان هو: "الكائن الحي الحساس المتحرك بالإرادة"، ثم أضفنا إلى هذا المفهوم قولنا "الذي ينمو ويتغذى ويتناسل، فإن هذه الصفات الجديدة لا تنقص من ماصدقات الحيوان ولا تزيد فيه، لأنها كلها من صفات الحياة العضوية التي هي صفة جوهرية للحيوان[2].

العلاقة بين اللفظين الكليين من حيث المفهوم:

العلاقة – أو النسبة – بين الكليين باعتبار المفهوم أحد أمرين: إما "الترادف"، وإما "التباين"، وذلك لأن معناهما إما أن يكون متحدا "كأسد وليث" "وقمح وبر"، وإما أن يكون مختلفا "كإنسان وفرس". فإن كان الأول، فالعلاقة بينهما الترادف، وهو: "اتحاد المفهوم"، واختلاف اللفظ". وإن كان الثاني: فالعلاقة بينهما "التباين"، وهو: "تغاير المفهوم واللفظ" مثل "إنسان وأسد"، فاللفظان مختلفان في مفهومهما وفي ماصدقاتهما.

---

(1) كتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 108 – 109.

(2) محاضرات في المنطق، ص 80. وأيضا: المنطق الصوري والرياضي، ص 74.

وهذا التباين، وهذا الاختلاف، قد يعبر عنه بالتقابل. وللتقابل صور أربع منحصرة فيما يلي:

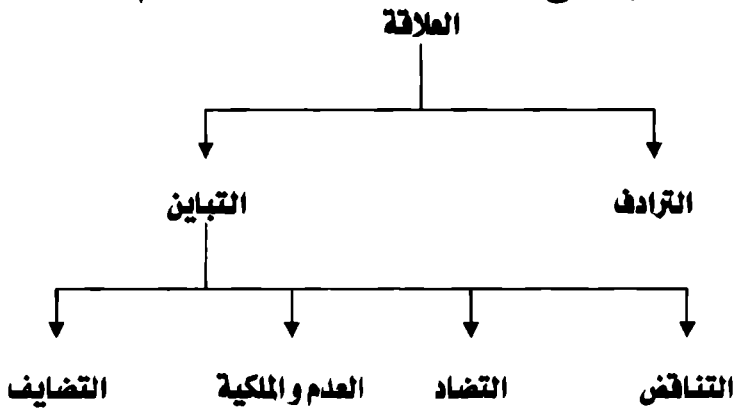
1- **النقيضان:** وهما الأمران اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمن واحد، ولا يرتفعان، مثل إنسان ولا إنسان.

2- **الضدان:** وهما الأمران اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمن واحد، ولكنهما قد يرتفعان في هذا الشيء الواحد، وذاك الزمن الواحد. مثال ذلك: أسود وأبيض، فإنهما لا يجتمعان ولكنهما قد يرتفعان، بأن يكون الشيء الموصوف بهما أخضر مثلا.

3- **تقابل العدم والملكة:** وهما الأمران اللذان أحدهما وجودي والآخر عدم ذلك الوجودي عما من شأنه الاتصاف به كالعمى والبصر، فإن البصر أمر وجودي، والعمى هو عدم ذلك الوجودي، وهو البصر عما من شأنه أن يكون متصفا بالبصر. كالإنسان الأعمى الشأن، والأصل فيه أن يكون بصيرا، فأحد هذين الأمرين وجودي، والآخر عدم هذا الوجودي.

4- **تقابل المتضايفين:** وهما الأمران اللذان لا يتصور أحدهما بدون الآخر. مثل البنوة والأبوة، فإنه لا يتصور الابن بدون أب، ولا يتصور الأب بدون ابن، أي لا يطلق على الإنسان كلمة أب إلا إذا كان له ابن والعكس[1].

وإليك هذا الجدول الذي يوضح لك العلاقة بين الكليين باعتبار المفهوم:



(1) المنطق والفكر الإنساني، ص 85. وكتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 109 – 110. وقارن: تيسير القواعد المنطقية، ص 48. وتوضيح المفاهيم، ص 56.

العلاقة بين الكليين باعتبار الماصدق:

تتنوع العلاقة بين كل كلي و آخر، باعتبار أفرادهما وما صدقاتهما، فإما أن تكون العلاقة بينهما "التساوي"، وإما "التباين الكلي"، وإما العموم والخصوص المطلق وإما "العموم والخصوص الوجهي" وذلك أن الكليين، إما أن يصدق كل منهما على كل فرد مما يصدق عليه الآخر. أو يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر. أو لا يصدق واحد منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر. وهكذا فإن كل كليين قورنا فإما أن يتلاقى أفرادهما في كل شيء، أو بعض الشيء أو لا يتلاقيا في شيء".

فإن تلاقيا في كل شيء فالتساوي. وإن تلاقيا في بعض الشيء، فإن كان أحدهما يصدق على كل ما يصدق عليه الآخر، ثم تمتد أفراده إلى ما لا يصدق عليه الآخر دون الآخر فهو العموم والخصوص المطلق، وإن تلاقيا في بعض الشيء، ثم امتد الأول إلى ما لا يمتد إليه الثاني، على حين أن الثاني قد امتد في غير هذا الذي قصر فيه عن الأول إلى ما لا يمتد إليه الأول، فالعموم والخصوص الوجهي. وإن لم يتلاقيا في شيء فالتباين[1] فانحصرت الوجوه في هذه الأربعة. وإليك البيان:

1- التساوي:

هو صدق كل واحد من الكليين على جميع ما يصدق عليه الآخر، أي أن أفرادهما واحدة، "كإنسان وناطق" فإن كل ما يصدق عليه إنسان، يصدق عليه ناطق، وكل ما يصدق عليه ناطق يصدق عليه إنسان، فهما متساويان، والنسبة بينهما التساوي.

2- التباين الكلي:

وهو أن لا يصدق واحد من الكليين على شيء مما يصدق عليه الآخر. فالكليان المتباينان هما المتفارقان كليا، بمعنى أن أحدهما لا يصلح حمله على الآخر، لا بواسطة كل، ولا بواسطة بعض، مثل الوجود والعدم، والإنسان والفرس، والنور والظلمة، فلا يصدق الإنسان – مثلا –

---

(1) المنطق والفكر الإنساني، ص 87.

على شيء مما يصدق عليه الفرس، ولا يصدق الفرس على شيء مما يصدق عليه الإنسان، فهما متباينان، والنسبة بين هذين الكليين هي التباين الكلي[1].

3- العموم والخصوص المطلق:

ويسمى أيضا التباين الجزئي، و ذلك إذا كان أحد الكليين يصدق على كل ما يصدق عليه الآخر، بدون عكس، كإنسان وحيوان. فإن الحيوان يصدق على كل أفراد الإنسان، فيقال: كل إنسان حيوان ولا يصدق الإنسان على كل أفراد الحيوان، فإن من أفراد الحيوان الفرس والنمر والأسد والحمار... إلخ. ولا يقال عليها إنسان، بل حيوان فقط. فالنسبة بين هذين الكليين هي العموم والخصوص المطلق، إذ الحيوان أعم مطلقا، والإنسان أخص مطلقا.

فالكليان اللذان بينهما عموم وخصوص مطلق هما المتصادقان كليا من جانب واحد فقط بأن يعمل أحدهما وهو الأعم على كل أفراد الآخر الذي هو الأخص دون عكس مثل معدن وذهب فكل ما يصدق عليه ذهب يصدق عليه معدن وليس كل ما يصدق عليه معدن يصدق عليه ذهب، والذي يصدق منهما على كل أفراد الآخر يسمى أعم مطلق والذي لا يصدق على كل أفراد الآخر أخص مطلقا.

4- العموم والخصوص الوجهي:

وهو صدق كل واحد من الكليين عل بعض ما يصدق عليه الآخر. مثل إنسان وأسود، إذ يصدق كل منهما على الإنسان الأسود، فيقال عليه إنسان، ويقال عليه أسود، فيجتمعان في هذه الصورة، وينفرد الإنسان في الأبيض، فيقال عليه إنسان، ولا يقال عليه أسود وينفرد الأسود في الفحم، فيقال عليه أسود، ولا يقال عليه إنسان.

إذن فبعض ما يصدق عليه إنسان، يصدق عليه أسود، وبعض ما يصدق عليه أسود يصدق عليه إنسان، وليس كل ما يصدق عليه أحدهما يصدق عليه الآخر، فكل منهما أعم من الآخر من وجه، وأخص منه من وجه، فيجتمعان فيما هو أخص من كل منهما، وينفرد كل عن الآخر فيما

---

[1] توضيح المفاهيم في المنطق القديم، ص 57، قارن: تيسير القواعد المنطقية، ص 85.

هو أعم فيه. هذا بخلاف العموم والخصوص المطلق، فإن الأعم هو الذي ينفرد، أما الأخص فلا يمكن انفراده عن الأعم[1].

وعلى هذا فالنسبة بين كل كليين يجتمعان في بعض الأفراد، وينفرد كل منهما بأفراد تخصه، هي العموم والخصوص الوجهي. وسبب تسميته "بالوجهي" أن كل واحد من الكليين له وجه من العموم، ووجه من الخصوص، كما اتضح لك من خلال المثال الذي ذكرناه.

وبعد أن فرغنا من توضيح فكرة "المفهوم"، وفكرة "الماصدق"، ونوع العلاقة بينهما، وأيضا نوع العلاقة بين كل كليين من ناحية المفهوم، وناحية "الماصدق" كذلك، بقي معنا استكمالا لهذا الموضوع أن نوضح ما إذا كان المنطق "مفهومي" أو "ما صدقي"، من خلال إجابات المناطقة على هذا الموضوع.

هل المنطق مفهومي أم ما صدقي؟

هل يفكر العقل، وهو بإزاء التصورات المختلفة، أو حتى بإزاء القضايا، أو الأحكام "على أساس المفهوم أو على أساس الماصدق؟ وبمعنى آخر، هل ينظر العقل إلى هذا التصور أو ذاك نظرة كمية أم نظرة كيفية؟

لقد اختلفت إجابات المناطقة في الإجابة على هذين السؤالين اختلافا بينا فمنهم من اعتبر المنطق مفهومي لا يعبأ بالموضوعات، أو الماصدقات. ومنهم من اعتبره ما صدقي لا يعبا بالمفاهيم، أو الصفات أو الكيفيات.

أما المناطقة الذين نظروا إلى المنطق على أنه [ماصدقي]، فكثيرون، نذكر منهم بعض المناطقة، المدرسيين وعدد من المناطقة المحدثين والرياضيين، ومنهم على وجه الخصوص، "جورج بول" وكانتور ودافيدهلبوت وبيانو، وفريجة، وهاملتون وأولر ورسل... وغيرهم كثيرون. وهؤلاء جميعا أقاموا المنطق على أساس "الكم"، وابتعدوا ابتعادا كاملا عن "الكيف"، وحولوا الكيف إلى كم يخضع للعدد، و للحساب، وللقياس.

---

(1) توضيح المفاهيم في المنطق القديم، ص 57 – 58. وأيضا: المنطق الميسر، ص 49 – 50. والمنطق والفكر ص 88 وكتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 112 – 113. وتيسير القواعد المنطقية، ص 86.

وأما المناطقة الذين نظروا إلى المنطق على أنه [مفهومي]، فهم يرون أن العقل وهو يحكم، أو وهو ينظر إلى التصورات، لا يهتم بمجموعة الماصدقات، أو الموضوعات، وإنما يوجه اهتمامه بالدرجة الأولى إلى صفات الأشياء، أو ماهية، أو جوهر هذه الأشياء، كما أنهم يردون "الماصدق" إلى المفهوم، قائلين إن الماصدق يفترض المفهوم في معظم الحالات.

وفي هذا يقول "ماريتان": "لا يعني نظرنا إلى تصور ناحية ماصدقية، أننا لا نعبأ بمفهومه، أو أننا نأخذه كمجموعة بسيطة من الأفراد لا صفات لها، وأننا إذا فعلنا هذا، أي إذا جردنا الماصدق من المفهوم، فإننا بذلك نحطم التصور" ويقول "تريكو": "إن التصور لا يكون كليا إلا من حيث إشارته إلى التركيب الضروري لماهية ما"[1].

حقا إننا نلحظ منذ بداية القرن السابع عشر، محاولة كاملة، قام بها جميع المتخصصين في العلوم، ونادى بها كثير من الفلاسفة و المناطقة، وعلماء النفس، والاجتماع، محاولين إخضاع المعرفة برمتها إلى الرياضة، أي تحويل الكيف إلى كم، أو المفهوم إلى ما صدق.

ولكن بالرغم من هذا، نجد أن الكثيرين غيرهم، قد ثبتوا على فكرة الكيف، أو المفهوم هذا، و رفضوا إخضاع كل فكرهم، وكل معرفتهم إلى ذلك الجانب الكمي الجامد. ومن هؤلاء "ليبنتز"، الذي ذهب إلى أن الذرات الروحية التي يتكون منها العالم، يجب أن تختلف كيفا، "لأنها لا تختلف من حيث الكم". ومن ثم نستطيع أن نميز ذرة روحية عن غيرها "بالكيفيات الداخلية، وبأوجه نشاطاتها التي ليست إلا إدراكاتها وشغفها". فالذرات الروحية، إذن بما أنها لا تختلف كما، فيجب أن تختلف كيفا، وهذا هو ما يشكل مبدأ ليبنتز الشهير، الذي يدعه "بمبدأ ذاتية اللامتميزات"[2].

ومنهم أيضا الفيلسوف الفرنسي الشهير "هنري برجسون" الذي أقام مذهبه الميتافيزيقي كله على أساس الكيف، ورفض رفضا قاطعا، بل وهاجم كل اتجاه مادي كمي. كما نادى "بالديمومة"، وهي عنده كيف خالص، ورأى أن الدين، والأخلاق، والفلسفة، والحرية، كلها مسائل تتصل بالكيف ولا كم فيها، كذلك لا زال للكيفة أو للمفهوم الصدارة في العلوم "البيولوجية"، و"العلم النفسي" و"الميتافيزيقيا والأخلاق، بينما اصطبغت العلوم الطبيعية والكيميائية بالطابع الكمي الرياضي.

---

(1) المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 143.

(2) السابق، ص 144.

وعلى ذلك نستطيع أن نقرر بأن الكيف، أو أن المفهوم لا يزال يحتفظ بمجال واسع رغم هجوم "ديكارت" والنزعة الرياضية الكمية عليه، ولقد رأى الكثير من المناطقة والفلاسفة، أن التفسير المفهومي له أهمية كبرى لا يستطيع مفكر إغفالها، ومن هؤلاء "لاشيليه" و"رودبيه" و"هاملان" و"جوبلو".. ولقد ذهب هؤلاء إلى أن النظرة المفهومية للمنطق قد نتج عنها النتائج الهامة التالية:

1- لقد كان للتفسير المفهومي، أكبر الأثر في حل مسألة الاستقراء، ومشكلة الاستقراء، ذلك أننا في الاستقراء حين نصل من مقدمات نقوم باستقرائها، وإجراء التجارب عليها إلى القانون الكلي العام، فإننا نلاحظ أن هذا القانون الكلي العام أكبر بكثير من مقدماته، أي من ماصدقاته.

أما إذا استعملنا التفسير المفهومي، فإننا نستطيع أن نتجاوز هذه المشكلة تجاوزا كاملا، وذلك أن ما يهمنا هنا لم يعد عدد المقدمات، أو الماصدقات، وإنما الصفات العامة التي تميز تلك المقدمات أو الماصدقات. ومن ثم نصل إلى حكم أو قانون يقرر هذه الصفة العامة، ويقرر في نفس الوقت أن المقدمات أو الماصدقات التي توجد فيها هذه الصفة تخضع لنفس القانون.

2- يؤدي التفسير المفهومي إلى النظر في المضمون، أو محتوى الأفكار من ماهيات وصفات، ومن ثم فهو بنكرذلك الاتجاه الماصدقي الذي ينظر إلى المنطق على أنه مذهب آلي صرف يهتم بإدراج الأجناس بعضها بدون النظر إلى مضمونها أو مفهومها، ومن ثم فإن المنطق المفهومي يعتبر المنطق الماصدقي على أنه منطق شكلي لا روح فيه ولا حياة.

3- يؤدي التفسير المفهومي للمنطق، إلى استحالة قيام المنطق الرياضي بكافة صوره، لأن المنطق الرياضي إنما يقوم على أساس الكم، ولا يضع أدنى اعتبار للكيف، أو الجانب المفهومي[1].

وفي النهاية نقرر: أن المنطق ليس مفهوميا وحسب، كما أنه ليس ماصدقيا وحسب، إن المنطق مفهومي وماصدقي معا، كيفي وكمي معا ويؤيد هذا، أن المعلم الأول "أرسطوطاليس". وهو واضع المنطق الصوري، قد قرر هذا بصدد المنطق، فالجانب المفهومي عنده يبدو في النقاط التالية:

1- العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول، هي علاقة قائمة على أساس المفهوم.

2- الحد الأوسط – جوهر الاستدلال والبرهنة في القياس الأرسطي – هو فكرة قبل كل شيء.

---

(1) المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 144 – 145.

3- نظرية الاستقراء الأرسطية، وهي نظرية منطقية هامة تقوم على فكرة المفهوم.

4- العلم بأسرة عند أرسطو، هو المعرفة بالماهية أو بالعلة، والماهية والعلة متصلتان بالمفهوم أشد اتصال. والجانب الماصدقي عنده يبدو في النقاط التالية:

- الحد الأكبر والأوسط والأصغر، تشير إلى علاقات ماصدقية وكمية، بين ما هو أكبر وأوسط وأصغر.
- مبدأ المقول على الكل، وعلى اللاشيء، - كما سيتضح عند دراسة القياس الأرسطي - يقوم على الماصدق.
- إن العلم الأرسطي، رغم أنه مفهومي، يقوم على الماهية، إلا أنه ماصدقي أيضا، لأنه لا علم عند أرسطو إلا بالكلي، والمعرفة الكلية تختلف عن المعرفة الجزئية، ومن ثم فهي تهتم بالكم أي بالماصدق.

ولهذا كله فنحن نقرر بأن المنطق "مفهومي وماصدقي" في آن واحد، و ليس مفهوميا فقط أو ماصدقيا فقط.

ثانياً: المركب:

هذا هو القسم الثاني من أقسام اللفظ المستعمل، حيث قسمه المناطقة إلى قسمين: مفرد ومركب. وقد فرغنا من الحديث عن "المفرد" وسنتحدث هنا عن المركب وأقسامه.

تعريف المركب:

اللفظ المركب هو: ما دل جزؤه على جزء معناه المقصود دلالة مقصودة مثل "علي كريم" و"الله قادر" و"غلام أحمد" وإليك بيان المحترزات في هذا التعريف:

قولنا: "ما دل جزؤه"، يخرج به ما لا جزء له أصلا، مثل لام الجر، وهمزة الاستفهام.. إلخ. ويخرج أيضا: ما له جزء و لكن لا يدل، مثل الفاء من "فهم"، والعين من "علي".. إلخ.

وقولنا: "على جزء معناه المقصود": يخرج به ما له جزء يدل على معنى غير المعنى المقصود، مثل: "سيف الإسلام" و"عبد الله" إذا كان كل منهما علما على شخص معين، فإن "عبد الله" على سبيل المثال لفظ مؤلف من كلمتين هما "عبد" و"الله"، ولكل كلمة منهما معنى وليس هو المعنى المقصود من

اللفظ، بعد أن صار علما، فإن معناه بعد العلمية، هو ذلك الشخص المعين المسمى "عبد الله"، من غير ملاحظة لما كان يدل عليه كل جزء على حدة قبل أن يكون علما.

وقولنا: "دلالة مقصودة"، يخرج به ما له جزء يدل على جزء معناه المقصود، لكن الدلالة ليست مقصودة كما إذا سمي شخص بـ"حيوان ناطق"، وصار ذلك علما عليه، فإنه يكون حينئذ مفردا، لأن ذلك اللفظ وإن كان له جزء هو "حيوان" و"ناطق"، ولجزئه معنى هو جزء معنى الشخص المعين، ولكن دلالة "حيوان" مثلا والحالة هذه على معناه الذي هو جزء المعنى المقصود، ليست مقصودة، بل لم يقصد المنادي لهذا الشخص بقوله: "يا حيوان ناطق"، إلا نداء شخص مسمى بهذا الاسم، ومتى خرجت هذه الأمور بتعريف المركب، دخلت في تعريف المفرد، وقد اتضح لك ذلك من قبل فارجع إليه في موضعه.

أقسام المركب:

يقسم المناطقة اللفظ المركب إلى قسمين: مركب تام، ومركب ناقص.

1- **المركب التام:**

هو ما أفاد المخاطب فائدة يحسن السكوت عليها. مثل: "زيد في الدار"، "تم النصر"، "ساد السلام"، "قام محمد"، "ذاكر دروسك"، "لا تأخر عمل اليوم إلى الغد". والمركب التام ينقسم إلى "خبر" و"إنشاء".

أ- **مركب تام خبري:**

وهو ما احتمل الصدق و الكذب لذاته، مثل: "جاء علي"، و"قام محمد" و"أحمد عالم" مثلا، ويسمى ذلك في عرف المناطقة "قضية"، كما يسمى "تصديقا". فثبوت العلم لأحمد، مركب خبري وهو يحتمل المطابقة للواقع فيكون صادقا، كما يحتمل عدم المطابقة للواقع فيكون كاذبا، لكنه على كلا الحالتين مركب تام خبري.

وقولنا: "لذاته" يدخل الأخبار المقطوع بصدقها بالنسبة إلى قائلها، مثل قول الله تعالى، وقول رسوله ﷺ ويدخل الأخبار المقطوع بصدقها بالنسبة للواقع المشاهد. كما يدخل الأخبار المقطوع بكذبها ابالنسبة لقائلها، كأخبار مسيلمة الكذاب مثلا، كما يدخل الأخبار المقطوع بكذبها بالنسبة للواقع. فإن هذه كلها بالنسبة لذاتها تحتمل الصدق والكذب[1].

---

(1) المنطق والفكر، ص 96. توضيح المفاهيم، ص 47، وتيسير القواعد المنطقية، ص 49. التفكير العلمي ومناهجه، ص 63.

ب- مركب تام إنشائي:

وهو ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته. والإنشاء يشمل: الأمر، والنهي، والدعاء، والاستفهام، والالتماس، والنداء، والتمني، والترجي، مثل: "ذاكر محاضراتك"، "لا تؤجل عمل اليوم إلى الغد"، "هل ذهبت إلى المسجد اليوم"، "يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزا عظيما".. إلخ.

2- المركب الناقص:

وهو ما لم يفد المخاطب فائدة يحسن السكوت عليها. مثل "إن جاء محمد" و"محمد العاقل". والمركب الناقص، ينقسم إلى قسمين: تقييدي، وغير تقييدي:

أ- مركب ناقص تقييدي: وهو ما كان الجزء الثاني منه قيد للأول، وينقسم قسمين: تقييدي توصيفي: مثل: "زيد المجتهد"، و"الكتاب الأبيض"، و"الحيوان الناطق". وتقييدي إضافي: مثل: "كتاب محمد".

ب- مركب ناقص غير تقييدي: وهو ما كان الجزء الثاني فيه غير قيد فهو ما تألف من اسم وأداة، أو من كلمة وأداة، مثل: "قام في.."، "ومحمد من"، "وفي البيت" و"على المنضدة"، "وقد يقوم"، و"إن قام"، بدون ملاحظة الفاعل، وإلا كان مركبا تاما[1].

هذا: ويقتصر المناطقة في بحثهم في المنطق على المركب الخبري التام، لأنه الموصل للمطالب التصديقية. وعلى المركب الناقص التقييدي، بقسميه، لأنه الموصل للمطالب التصورية. وأما بقية الأقسام فهي ليست بمعتبرة عند المناطقة.

وإلى هنا ينتهي الحديث عن مباحث الألفاظ.

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 51 وتوضيح المفاهيم، ص 48 والتفكير العلمي ص 64 والمنطق الميسر، ص 50 – 51 والمنطق والفكر، ص 97 – 98. وكتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 116 – 117.

الفصل الثالث

الكليات الخمس

بعد أن تحدثنا عن "مباحث الدلالات"، ثم عن "مباحث الألفاظ" فإننا ننتقل إلى الحديث عن "الكليات الخمس"، وهي: ألفاظ عامة، يحتاج إليها في التعريفات، أو تقع محمولات في القضايا، وهذه الكليات الخمس، هي مبادئ للتصورات، فإن للتصورات مبادئ ومقاصد، أما مبادئها: فالكليات الخمس، وأما مقاصدها: فالتعريف، ويقال له: "القول الشارح".

ولما كان "القول الشارح"، هو طريق اكتساب المجهولات التصورية، وهو المقصد للتصورات، وكان تركيبه من تلك الكليات الخمس، كانت تلك الكليات وسيلة إليه، ولذلك قدمها المناطقة عليه[1].

والكليات الخمس هي: "الجنس"، و"النوع"، و"الفصل"، و"الخاصة"، و"العرض العام".

وإنما انحصرت الكليات في هذه الخمسة، لأن المحمول على الشيء، إذا نسب إلى أفراده فإما أن يكون عين الماهية، أو جزء منها، أو خارجا عنها، فإن كان تمام الماهية فهو "النوع"، كالإنسان، بالنسبة لأفراده، فإنه تمام الماهية، وإن كان جزء الماهية، فإما أن يكون أعم منها، وهو "الجنس"، كالحيوان، بالنسبة للإنسان، وإما أن يكون مساويا لها، وهو "الفصل"، كالناطق بالنسبة للإنسان، وإن كان خارجا عنها، فإن كان خاصا بها فهو "الخاصة" كالضاحك، بالنسبة للإنسان، وإن كان عاما يشملها ويشمل غيرها فهو "العرض العام"[2]، كالمشي بانسبة للإنسان، فإنه عرض عام لا يختص بالإنسان.

فالكليات الخمس، تنقسم إلى ثلاثة أقسام: لأن الكلي إن كان تمام ماهية ما تحته من أفراد، فهو "النوع". وإن كان داخلا فيها، - أي جزءا من الماهية - فهو "الجنس والفصل" وإن كان خارجا عن الماهية، فهو "الخاصة والعرض العام".

هذا، والداخل في الماهية يسمى ذاتيا، و الخارج يسمى عرضا. "وقد يطلق الذاتي على ما ليس بخارج، فيكون ما هو تمام الماهية داخلا في الذات، وتكون القسمة ثنائية. أما على الأول يكون

---

(1) توضيح المفاهيم، ص 60.

(2) المنطق والفكر، ص 99 – 100.

ما هو تمام الماهية واسطة بين الذاتي والعرض، وتكون القسمة ثلاثية. وقيل "الذاتي" ما كان داخلا، و"العرضي" ما ليس بداخل، وعليه فما هو تمام الماهية "وهو النوع" عرضيا، والقسمة ثنائية[1].

والمشهور المعروف، أن أول من كتب في الكليات الخمس، وألف فيها هو "فورفوريوس الصوري"[2]، أحد فلاسفة مدرسة الإسكندرية، - توفي عام 303م - الذي بحث هذا الموضوع، وكتب فيه كتابه المسمى "المدخل إلى مقولات أرسطو"، والذي ترجمه العرب باسم "إيساغوجي" أو الكليات الخمس.

والواقع أننا لو نظرنا إلى هذا الموضوع نظرة موضوعية، فإننا نجد أن "أرسطو" لم يهمل الكلام فيه، بل تناوله بالبحث في كتاب "الجدل"، الذي هو أحد كتب أرسطو المنطقية، ولكنه لم يكن يسميها بالكليات وإنما كان يطلق عليها اسم "المحمولات"، وذكر أرسطو في هذا الكتاب: أن أنواع المحمولات تنحصر في خمسة.

وذلك لأن المحمول في القضية لا يخلو حاله عن واحد من الأمور الخمسة التالية:

1- فإما أن يكون المحمول شرطا، وبيانا لماهية المحكوم عليه. وهذا مما نسميه "بالتعريف"، مثل "حيوان ناطق" في قولنا: الإنسان حيوان ناطق.

2- وإما أن يكون المحمول "صفة"، هي جزء من حقيقة الشيء المحكوم عليه، توجد فيه وفي غيره، وهو ما نسميه "بالجنس"، مثل "حيوان" في قولنا: الإنسان حيوان، وهذا هو ما يسمى بالجنس.

3- وإما أن يكون المحمول صفة المحكوم عليه تميزه عن غيره، وتكون جزءا من حقيقته، مثال "ناطق" في قولنا: الإنسان ناطق، وهذا ما يسمى "بالفصل".

4- وإما أن يكون المحمول صفة تميز المحكوم عليه عن غيره، ولكنها ليست جزءا من حقيقته، مثل: "ضاحك" في قولنا: الإنسان ضاحك، وهذا هو الذي يسمى "بالخاصة".

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 56.

(2) يكتنف حياة "فورفوريوس" غموض كثير، بحيث يصبح من العسير باسم البحث العلمي الجزم بوقائع شتى من سيرته. وترجع العلة في ذلك إلى أن أحدا من تلاميذه، أو أصدقائه، أو معاصريه لم يكتب عنه، مع أنه كان صاحب الفضل في تدوين سيرة أستاذه أفلوطين. وقد ولد "فورفوريوس" على أرجح الآراء عام 232، أو 233م. وقد عرفه العرب وترجموا له، ولكنها ترجمة موجزة، لا تكشف عن سيرته شيئا. راجع: إيساغوجي لفرفريوس، د. أحمد فؤاد الأهواني 7 - 24.

5- وأما أن يكون المحمول صفة غير داخلة في حقيقة الشيء المحكوم عليه، وليست خاصة به، وإنما توجد في أفراده وفي أفراد غيره وذلك مثل: "ماشي على رجلين" في قولنا: الإنسان ماشي على رجلين، وهذا هو الذي نسميه "بالعرض العام"[1].

وبهذا نرى أن "أرسطو" قد تكلم في الكليات الخمس، ولكنه تكلم فيها من ناحية تخالف تلك الناحية التي تكلم عنها "فورفوريوس الصوري"، فقد تكلم عنها "أرسطو" من ناحية "الحمل"، بخلاف "فورفوريوس" الذي تكلم عنها من ناحية أنها أنواع اللفظ الكلي، ولما كان يرى أن الموضوع دائما في القضية هو "النوع" كان المحمول في نظره لا يخلو عن هذه الأحوال الخمسة التي تقدم الكلام عنها.

ومن هنا يبدو واضحا أنه لا فرق بين كلام "أرسطو" واضع علم المنطق، وبين كلام "فورفوريوس" في الكليات الخمس **إلا في نقطتين هما:**

1- لقد كان "أرسطو" يسمي الألفاظ الخمسة بالمحمولات، ويسميها "فورفوريوس" بالكليات.

2- لقد جعل "أرسطو" تمام الماهية هو "التعريف" أو "الحد" وجعله "فورفوريوس" "النوع"، وذلك لأنه نظر إليها لا على أنها محمولات كما رأي أرسطو، وإنما نظر إليها على أنها أنواع للفظ الكلي، ودرس النسب بينها على أنها أسماء كلية، وبذلك أسقط كليا. أيضا أن التعريف بالحد، من المعاني المركبة، والنوع من المعاني المفردة. وظاهر من هذا البيان، أن الخلاف بينهما ليس كبيرا، فإن النوع هو تمام الماهية دائما[2].

وإلى هنا نستطيع أن نقول: أن المحمول عند "أرسطو" مندرجا تحت هذه الكليات الخمس، فهو إما أن يكون تعريفا، أو جنسا، أو فصلا، أو خاصة، أو عرضا. و"التعريف" يشير إلى الماهية بتمامها، والخاصة تشير إلى صفة خارجة عن الماهية، خاصة بها، و"الجنس" يشير إلى جزء الماهية الخاص بها، والذي يفصلها عن غيرها، و"العرض" يشير إلى صفة خارجة عن الماهية، مشتركة بينها وبين غيرها.

---

(1) المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، ص 94- 95 وأيضا: المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 148 – 149. وقارن: علم المنطق، د. أحمد رمضان، ص 138 – 139.

(2) السابق، ص 95 – 96، وعلم المنطق، ص 139.

وإذا ميزنا كما ميز "أرسطو" بين ما هو داخل في ماهية النوع و ما هو خارج عنها، فسمينا الأول "ذاتيا"، و"الثاني" عرضيا"، كان الذاتي من المحمولات، "الجنس والفصل"، والعرضي "الخاصة والعرض العام"[1]. بمعنى آخر أن إضافة "الفصل" إلى "الجنس"، ينتج عنه "النوع" أما "الخاصة والعرض العام"، فهما من الصفات التي تحمل على الشيء، ولا تعتبر من مكونات ماهيته، ولكن الخاصة تتعلق بالضرورة بماهية الموضوع، بينما العرض يمكن ألا يتعلق بالموضوع[2].

هذه هي مجمل آراء"أرسطو" فيما يتعلق بالمحمولات، إلا أن هذه الآراء قد أصابها بعض التعديل على يد مناطقة مختلفن، أهمهم "فورفوريوس الصوري"، الذي نظر إلى محمولات أرسطو نظرة أخرى، فأسقط "التعريف"، وحل محله "النوع"، واعتبر "النوع مع الجنس والفصل والخاصة والعرض العام"، أسماء كلية، أو كليات خمس، أو ألفاظ خمسة، فصارت معروفة بهذا الاسم في كتب المنطق العربية إلى يومنا هذا، فهكذا نجدها عند "الساري"، وعند غيره من المناطقة العرب، إلا أن "ابن سينا" أسماها بالألفاظ المفردة، وسماها "الغزالي"، بالخمس المفردة، وجعلها إخوان الصفا" ستة لأنهم أضافوا إليها الشخص. ولكن عاد الاسم الذي وضعه "فورفوريوس" إلى الظهور، وأصبح المنطقيون العرب، والباحثون في مجال المنطق يطلقون عليها اسم "الكليات الخمس"، وأضحت الكليات الخمس هي على هذا الترتيب: "النوع" و"الجنس" و"الفصل" و"الخاصة" و"العرض العام"[3].

وهذه "الكليات الخمس"، بعضها يقع في جواب سؤال، وبعضها لا يقع جوابا، فما لا يقع جوابا لسؤال مطلقا هو "العرض العام". وما يقع في جواب سؤال: إما أن يكون السؤال "بما" أو "بأي"، فإن هاتين الصيغتين المعتبرتان لدى المناطقة. أما غير "ما" و"أي"، من صنع الاستفهام "كمتى" و"كم" و"أين" و"كيف"، فليست معتبرة عندهم.

1- أما "ما" فيسأل بها عن الحقيقة، وفي هذه الحالة، إما أن يسأل عن "جزئي واحد": كأن يقال: "ما أحمد؟"، أو جزئي متعدد متماثل الحقيقة النوعية، كأن يقال: "ما محمد وزيد وخالد؟"، فالجواب في الحالتين بالنوع، فيقال: "إنسان"، لأن النوع تمام الماهية.

---

(1) المنطق التوجيهي، أبو العلا عفيفي، ص 32.

(2) تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، د. محمد علي أبو ريان، ص 42 ط: دار المعرفة الجامعية.

(3) المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 149 – 150.

وإما أن يسأل عن كُلي واحد، كأن يقال: "ما الإنسان؟"، فالجواب بالحد أي التعريف بالذاتيات فالحد: هو الحقيقة مفصلة فيقال في الجواب: "حيوان ناطق"، لأنه هو حقيقة الإنسان.

وإما أن يسأل عن "متعدد كلي" مختلف الحقيقة، كأن يقال: "ما الإنسان والأسد والفرس" فالجواب عن ذلك إنما يكون "بالجنس"، فيقال: "حيوان"، فإن الجنس هو الحقيقة المشتركة بينهم.

2- وأما "أي"، فيسأل بها عن المميز للشيء عما يشاركه، سواء كان المميز ذاتيا أو عرضيا، وينحصر المسئول عنه "بأي" في موضعين: الموضع الأول: إن كان المميز ذاتيا، بأن قيل أي شيء يميز الإنسان في ذاته؟ فيكون الجواب "بالفصل"، وهو "ناطق" لأن حقيقة الإنسان "حيوان ناطق" فحيوان جنسه، وناطق فصله، وبه تميز عن مشاركه في جنسه.

والموضع الثاني: إن كان المميز عرضيا، بأن قيل أي شيء يميز الإنسان في عرضه، فيكون الجواب "بالخاصة"، فيقال: "ضاحك"، أو متدين، أو عالم، أو غير ذلك، فإن هذه الخاصة ميزت الإنسان عن المشارك له في جنسه الذي هو الحيوان[1].

نخلص مما سبق، إلى أن الذي يقع في جواب من الكليات أربع وهي: "الجنس" و"النوع" و"الفصل" و"الخاصة" فأما "الجنس والنوع"، فإنهما يقعان في جواب ما هو. "والفصل والخاصة"، فإنهما يقعان في جواب "أي شيء هو"، غاية ما هناك أن الفصل يقع في جواب "أي شيء هو في ذاته"، و"الخاصة"، تقع في جواب أي شيء هو في عرضه.

أما "العرض العام"، فإنه لا يقع في جواب أصلا، لأنه خارج عن الماهية، فلا يكون تماما لها، ولا جزءا منها مميزا لها، وليس مختصا بالماهية حتى يقع جوابا عن أي شيء هو في عرضه.

---

(1) توضيح المفاهيم، ص 60 – 61. وأيضا: المنطق والفكر، ص 119 – 120. وكتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 119 – 121.

وإليك الآن هذا الجدول الذي يوضح أنواع السؤال، وصيغة الجواب عن كل نوع:

نوع السؤال	صيغته	الجواب عنه	مثاله
1- عن حقيقة جزئي أو أكثر.	ما هو؟	بالنوع	ما هو عمرو وزيد وأحمد وعبد الرحمن؟ والجواب عنه: إنسان.
2- عن حقيقة كلي واحد.	،،	بالحد	ما هو الإنسان؟ والجواب عنه: حيوان ناطق.
3- عن حقيقة أكثر من كلي.	،،	بالجنس	ما الإنسان والأسد؟ والجواب عنه حيوان.
4- عن حقيقة كلي وجزئي.	،،	بالجنس	ما هو عمرو والأسد؟ والجواب عنه حيوان.
عن المميز الذاتي.	أي شيء هو في ذاته	الفصل	أي شيء يميز الإنسان في ذاته؟ ويجاب عنه: ناطق.
6- عن المميز العرضي.	أي شيء هو في عرضه	الخاصة	أي شيء يميز الإنسان في عرضه؟ ويجاب عنه: ضاحك.

وإذا كنت قد أدركت هذا وفهمته، فعلينا الآن تفصيل القول لك في الكليات الخمس كل على حدة، كي تتضح لك الفائدة المرجوة من دراسة هذه الكليات، التي شغلت المناطقة من قديم الزمان.

المبحث الأول

الجنس

تعريفه: هو كلي مقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة، واقع في جواب ما هو[1]. وذلك مثل: "حيوان"، فإنه يقال على: الإنسان والأسد والفرس والنمر. فإن كلمة [حيوان] كلي يصدق على الإنسان والفرس والأسد، وهي في الواقع حقائق يختلف بعضها عن بعض، وتشترك في شيء واحد يصدق على كل منها وهو "الحيوان"، فهو الحقيقة المشتركة بينها ولذلك صح الجواب به حين يسأل عنها مجتمعة "بما"، بأن يقال: ما الإنسان والأسد والفرس والنمر؟ فيكون الجواب "حيوان"، فالحيوان جنس.

فالجنس هو: ذلك الجزء من التعريف، الذي يعبر عن فئة واسعة من الأشياء، تشترك جميعا في صفات مشتركة، لكنها تنتقل بعد ذلك إلى أنواع، أو إلى فئات أضيق، فالجنس في حالة "الإنسان" هو "الحيوان" وفي حالة "المثلث"، هو سطح مستوي، وفي حالة "المسجد" هو "بناء".. إلخ. وواضح أن كل جنس من هذه الأجناس يشمل أنواعا كثيرة، تشترك في خاصية واحدة، ثم تنفصل بعد ذلك، "فالحيوان" يشمل الإنسان، والفرس، والجمل، والفيل.. إلخ، و"السطح المستوي"، يشمل جميع الأشكال الهندسية، و"البناء" يشمل ألوانا مختلفة من الأبنية، ودور العبادة ودور اللهو.. إلخ[2].

إذن الجنس هو: جزء من الماهية المشترك، أي الذي تشارك الماهية نوعا آخر، أو أنواعا أخرى فيه، ويكون تمام المشترك بين الماهية والنوع، أو الأنواع الأخرى. والمراد "بتمام المشترك": أن الجزء الذي هو الجنس يكون بحيث لو اشتركت الماهية مع أخرى، في جزء ما، يكون ذلك الجزء إما نفسه، أو جزءا منه. ولتوضيح ذلك بالمثال فنقول: "الحيوان" مثلا هو تمام المشترك بين الإنسان والفرس، وهو جزء من ماهيتهما. أما أنه جزء من ماهيتهما، فلأن ماهية الإنسان مركبة من جزئين هما: "حيوان" و"ناطق"، فحيوان جزء ماهية الإنسان، وماهية الفرس هي الأخرى مركبة من: "حيوان" و"صاهل"، فحيوان جزء منها.

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 60، وأيضا: إساغوجي لفورفوريوس، نشرة الدكتور الأهواني، ص 69، ط: القاهرة 1952م.

(2) محاضرات في المنطق، ص 97.

وأما أنه تمام الجزء المشترك بينهما، فلأن أي جزء يشترك فيه الإنسان والفرس، فلا بد أن يكون إما نفس الحيوان، أو جزءا من الحيوان. مثلا يشترك الإنسان مع الفرس في أنهما "جسم نام"، والجسم النامي جزء من الحيوان ويشتركان في "الجوهر"، وهو جزء من الحيوان، ويشتركان في "الحساس"، وهو جزء من الحيوان،.. وهكذا، فلا يوجد جزء تشترك فيه ماهية الإنسان والفرس إلا ويكون إما نفس الحيوان، أو جزء منه، فالحيوان "جنس"، لأنه تمام الجزء المشترك بين الإنسان والفرس[1].

ومثال آخر: "الحيوان" مثلا يشترك مع "النبات" في أنهما "جسم نام"، وهو تمام الجزء المشترك بينهما، بحيث لا يوجد جزء مشترك بينهما إلا ويكون إما نفس الجسم النامي، أو داخلا فيه، فيكون الجسم النامي جنسا، لأنه تمام الجزء المشترك بين "الحيوان والنبات".

وبناء على ذلك: "فالجنس" لا يقال إلا بحسب الشركة المحضة، لأنه لا بد أن يكون تمام الجزء المشترك بين ماهيتين أو أكثر ويقع جوابا للسؤال "بما هو" عن الماهية وما يشاركها فيه. فإذا قيل: ما هو الإنسان والفرس؟ كان الجواب أنهما "حيوان"، لأن السائل بما هو" طلب تمام الماهية، وتمامها في الإنسان والفرس هو "الحيون"، إذ هو تمام الجزء المشترك بينهما. أما إذا أفرد أحدهما في السؤال وقال: "ما الإنسان"؟، فلا يصح في الجواب "الحيوان"، لأنه ليس تمام ماهية الإنسان، بل جزء منها، إذ ماهية إنسان "حيوان ناطق".

إذا تقرر هذا فنقول: أن "الجنس" قد عرف: بأنه "كلي مقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة واقع في جواب ما هو".

شرح التعريف:

قولنا "المقول": معناه المحمول، فالجنس محمول على كثيرين، والمحمول على كثيرين لا يكون إلا كليا، لذلك تارة يذكر لفظ "الكلي" في التعريف، وتارة لا يذكر، لأن المقول على الكثيرين يغني عنه. وقولنا: "المقول على كثيرين": جنس في التعريف، يشمل المعرف وغيره من النوع والفصل والخاصة والعرض العام، إذ كلها تقال على كثيرين.

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 60 – 61.

وقولنا: "مختلفين في الحقيقة": فصل أول وقيد في التعريف، يخرج به "النوع" لأنه مقول على كثيرين متفقين في الحقيقة لا مختلفين وقولنا: "في جواب ما هو" فصل ثان وقيد في التعريف، خرج به "الفصل والخاصة والعرض العام"، وذلك لأن "الفصل" و"الخاصة" يطلقان على كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب "أي شيء هو"، و"العرض العام" لا يقع في جواب "ما" و"لا أي"[1].

هذا، وقد قدم الكلام على "الجنس" على "الخاصة والعرض العام"، لأنهما خارجان عن الماهية، و"الجنس" جزء لها. كما قدم "الجنس" على "الفصل" لحاجتنا إليه في معرفة الفصل القريب والبعيد. وقد قدم على "النوع" كذلك، لأن معرفة "النوع الإضافي" - وهو قسم من النوع - متوقفة على الجنس[2].

أقسام الجنس وبيان مراتبه:

ينقسم الجنس إلى قسمين: جنس قريب، وجنس بعيد. ووجه الحصر في هذين القسمين: أنه لا يخلو من أن يكون الجواب عن الماهية وعن بعض ما يشاركها فيه، هو نفس الجواب عنها وعن كل ما يشاركها فيه، أولا.

1- الجنس القريب:

وهو ما كان جوابا عن الماهية وعن جميع ما يشاركها فيه، فهو يكون جوابا عن الماهية، كما يكون جوابا عن بعضها على حد سواء مثل "حيوان"، فإنه يقع جوابا عن الماهية - وهي الحقيقة -، وليكن المراد بها هنا "الإنسان"، وعن كل مشارك لها في الحيوانية، وهو الأسد، والفيل والفرس... إلخ، فهو تمام المشترك، فإذا تساءلنا ما هو الإنسان والفرس والأسد؟ مثلا، كان الجواب بالجنس القريب، وهو "حيوان"، لأنه جواب عن الإنسان وعن جميع ما يشاركه في الحيوانية.

وكذلك لو تساءلنا عن البعض، وقلنا ما الإنسان والزرافة؟ وهي بعض أنواع الحيوان، كان الجواب كذلك بالجنس القريب "حيوان". وبذلك يتضح لنا أن "الجنس القريب"، يكون جوابا عن البعض، كما يكون جوابا عن الكل.

---

(1) كتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 122 - 123.

(2) توضيح المفاهيم، ص 62.

2- الجنس البعيد:

وهو ما يكون جوابا عن الماهية، وعن بعض ما يشاركها فيه. كالجسم النامي، بالنسبة للإنسان، إذ الجسم النامي يقع جوابا عن الإنسان وعما يشاركه في الجسم النامي فقط، لا عما يشاركه في الحيوانية، لأنه ليس تمام المشترك بينها، إذ بينه وبينها مشترك آخر، وهو الحساس والمتحرك بالإرادة. فإذا قيل: ما الإنسان والنبات؟ كان الجواب: جسم نام.

أما إذا قيل: ما الإنسان والزرافة؟ لم يصلح أن يكون الجسم النامي جوابا، مع كونهما – أي الإنسان والزرافة – متشاركين في الجسم النامي، لأن الزرافة لم تشارك الإنسان في الجسم النامي فقط بل شاركته في الحيوانية التي هي عبارة عن الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، وعلى هذا فلا يصلح الجسم النامي في الجواب، لأنه ليس تمام المشترك بينهما، بل تمام المشترك بينهما هو الحيوان، وإن كان الجسم النامي، جنسا قريبا بالنسبة إلى النبات، لأنه جوابا عنه وعن كل ما يشاركه فيه[1].

فكلمة نام، وهي المثل للجنس البعيد، ليست تمام المشترك، والجواب عن السؤال بما هو لا بد أن يكون تمام المشترك، بمعنى (أن يكون جامعا كل عناصر الاشتراك بين الأفراد)، فكلما كانت عناصر الاشتراك في المثال السابق هي النمو، كان الجواب بنام، ذلك لأن الجامع بين الحيوانية والنباتية هو النمو. لكن النمو ليس جامعا بين الإنسان والغزال والفرس، بل عناصر الاشتراك بينها هي الحيوانية.

وكذلك الجسم المطلق، هو بالنسبة إلى الإنسان والنبات "جنس بعيد"، لأنك إذا قلت: "ما هو الإنسان والنبات والمعدن"؟ كان الجواب "جسم". أما إذا قلت: ما الإنسان والنبات؟ فلا يصح الجسم جوابا، لأن تمام المشترك بينهما هو "الجسم النامي"، وليس الجسم المطلق، ولكنه جس قريب بالنسبة إلى "المعدن والحجر" مثلا.

وكذلك الجوهر، هو بالنسبة إلى الإنسان والنبات والمعدن، جنس بعيد، وبالنسبة إلى العقل والنفس "جنس قريب، فإذا قيل ما العقل والإنسان؟ كان الجواب، هما "جوهر"، وإذا أشركت مع العقل أي شيء يشاركه فيه، كان الجواب هو "الجوهر". أما إذا سئل عن شيء من المهايا، ولم يشرك السائل معها العقل أو النفس، فلا يصلح الجوهر جوابا[2].

---

(1) المنطق والفكر، ص 102، وتيسير القواعد المنطقي، ص 65. والمنطق الميسر، ص 57، وكتابنا: ص 123 – 124.

(2) تيسير القواعد المنطقية، ص 65 – 66. وتوضيح المفاهيم، ص 64.

إذن فالجنس البعيد: يكون جوابا عن مجموع الماهية، كما يكون جوابا عن بعضها دون البعض الآخر، وسمي هذا الجنس بعيدا، لأنه يبعد عن الماهية، والبعد عن الماهية يكون بواحدة من ثلاث مراتب.

1. البعيد بمرتبة واحدة: مثل: "جسم نامي" بالنسبة للإنسان فإنه يبعد عن الإنسان بمرتبة واحدة هي "الحيوان".
2. البعيد بمرتبتين: مثل "جسم مطلق" بالنسبة للإنسان، فإنه يبعد عن الإنسان بمرتبتين هما "حيوان" و"نامي".
3. البعيد بثلاث مراتب: مثل "جوهر" بالنسبة للإنسان، فإنه يبعد عن الإنسان بثلاث مراتب، وهي "حيوان" و"نام" و"جسم"[1].

ومن أجل ذلك، تختلف الأجوبة عن الماهية؟ فإن كان الجنس بعيداً بمرتبة واحدة – كالجسم النامي بالنسبة للإنسان – كان هناك جوابان: الحيوان جواب، وهو جواب ثان، وإن كان بعيد بمرتبتين – كالجسم المطلق بالنسبة للإنسان – كان هناك ثلاثة أجوبة: الحيوان جواب، والجسم النامي جواب ثان، وهو جواب ثالث، وإن كان بعيداً بثلاث مراتب – كالجوهر بالنسبة للإنسان- كان هناك أربع أجوبة: الحيوان جواب، والجسم النامي جواب ثان، والجسم المطلق جواب ثالث، والجوهر جواب رابع، وهكذا تتعدد الأجوبة بعدد مراتب البعد، مع زيادة الجواب بالجنس القريب[2].

والأجوبة هكذا: إذا قيل ما الإنسان والفرس؟ قيل: حيوان، وإذا قيل ما الإنسان والنبات؟ قيل نام، وإذا قيل ما الإنسان والجماد؟ قيل: جسم، وإذا قيل ما الإنسان والعقل؟ قيل: جوهر.

وهكذا تترتب الأجناس تصاعدياً، فتبدأ بالحيوان الجنس القريب، وتنتهي بالجوهر وهو أعلاها، ولذلك يسمى "جنس الأجناس".

---

(1) المنطق والفكر، ص 104، وكتابنا، ص 125.

(2) توضيح المفاهيم، ص 65، وتيسير القواعد، ص 66.

مراتب الأجناس

اتضح لك فيما سبق أن الجنس إما قريب أو بعيد، والبعيد إما بمرتبة واحدة؟ أو أكثر، فإذا أردت أن ترتب الأجناس قرباً وبعداً، فإنك تأتي أولاً بالجنس القريب من الماهية، مثل "حيوان" بالنسبة للإنسان، ثم بالأعلى منه "كالنامي" بالنسبة للإنسان، ثم الأعلى منه "كالجسم" بالنسبة للإنسان، وهكذا حتى تصل إلى آخر الأجناس "كالجوهر" بالنسبة للإنسان، فإن "الجوهر" هو أعلى الأجناس فلا جنس فوقه[1]، وعلى هذا الأساس فقد ترتبت الأجناس ترتيباً تصاعدياً على الوجه التالي:

1- الجنس السافل أو القريب: وهو ما لا جنس تحته، وفوقه أجناس، وذلك "كالحيوان" بالنسبة للإنسان والفرس – مثلاً – فإنه لا جنس تحته؟ بل تحته أنواع، هي الإنسان والفرس والأسد والفيل، ... الخ، وفوقه أجناس هي: النامي، والجسم، والجوهر.

2- الجنس المتوسط: وهو ما اندرج تحته جنس، واندرج هو تحت جنس آخر، مثل "النامي" بالنسبة للانسان، فانه يندرج تحته "الحيوان" وهو يندرج تحت "الجسم" الذي يشمله ويشمل الجماد.

3- الجنس العالي أو البعيد:

وهو الذي ليس فوقه جنس وتحته أجناس، وذلك مثل "الجوهر" فإنه ليس فوقه جنس أعم منه، وتحته أجناس مثل: الجسم، والنامي، والحيوان[2].

4- الجنس المنفرد:

هو ما لم يندرج تحت جنس أصلا، واندرج تحته أنواع مثل: "النقطة" على القول ببساطتها، وأن ما تحتها أنواع ذوات حقائق مختلفة، ومثل "العقل" على القول ببساطته وأن ما تحته أنواع كذلك[3]. فالجنس المنفرد، هو ما ليس فوقه جنس، وتحته أنواع حقيقة، وقد ذكر أحد الباحثين أنه ليس له مثال متفق عليه، وقد مثل له الفلاسفة "بالعقل"[4].

---

(1) للمؤلف: دراسات في المنطق اليوناني، ص 126.

(2) توضيح المفاهيم، ص 66. والمنطق الميسر، ص 58 – 59.

(3) المنطق والفكر، ص 105.

(4) توضيح المفاهيم، ص 66.

وبهذا يكون قد تم الحديث عن "الجنس" وأقسامه ومراتبه. وقد بينا أن "الجنس العالي" هو أعم الأجناس، وأنه يطلق عليه "جنس الأجناس" لأن الأصل في الجنس هو العموم. وأما "الجنس السافل"، فإنه يقال له أخص الأجناس، وأما "الجنس المتوسط"، فإنه يطلق عليه أعم الأجناس من وجه، وأخصها من وجه آخر. وأما "الجنس المنفرد" فإنه يقال له الجنس المباين للأجناس.

المبحث الثاني

النوع

يقسم المناطقة النوع إلى قسمين: نوع حقيقي، ونوع إضافي.

أولا: النوع الحقيقي:

تعريفه: هو كلي مقول على كثيرين، متفقين في الحقيقة، واقع في جواب ما هو. مثل: إنسان، وفرس، وذهب وفضة.. إلخ. فإن الإنسان يصدق على كثيرين متفقين في الحقيقة، مثل "محمد وعلي ومحمود وأحمد.. إلخ ويصدق على كل منهم أنه "إنسان"، إذ يقال محمد إنسان، وأحمد إنسان، ومحمود إنسان.. إلخ.

شرح التعريف:

قولنا: "كلي مقول على كثيرين": جنس في التعريف، يشمل بقية الكليات الخمس، فكلها مقولة على كثيرين. وقولنا: "متفقين في الحقيقة": قيد في التعريف، خرج به الجنس والعرض العام، فإن كليهما مقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة.

وقولنا: "في جواب ما هو": قيد في التعريف، خرج به "الفصل"، فإنه في جواب "أي شيء هو في ذاته"، كما خرج به "الخاصة"، فإنها في جواب "أي شيء هو في عرضه"، كما خرج به "العرض العام"، لأنه لا يقال في جواب أصلا. وبذلك يكون تعريف "النوع" قاصرا عليه وحده، مخرجا لما عداه من بقية الكليات الخمس.

هذا وينبغي أن تعلم: أن النوع لما كان تمام ماهية الأفراد، فإن أفراده تكون متفقة في الحقيقة، فإذا سأل عن أحدها، أو عن جميعها، صلح النوع في الجواب. مثال ذلك: إذا قيل ما زيد؟ قيل إنسان. وإذا قيل ما زيد وعمر وأحمد وعلي.. إلخ؟ قيل إنسان أيضا. إذ الإنسان مقول على أفراد كثيرة متحدة في حقيقتها، وقل مثل ذلك في بقية الأنواع الحقيقية، مثل: "غزال" و"قمح" و"أسد"، فإن كلا من هذه الكليات أنواع، تحتها أفراد واحدة، وإن اختلفت بالمشخصات[1].

---

(1) السابق، ص 67، وكتابنا: ص 128.

والعلة في تسمية هذا النوع "بالحقيقي"، هو أن ما تحته أفراد حقائقها واحدة، لا تختلف إلا بالعوارض التي لا تأثير لها في "الماهية"، فمثلا "الإنسان"، أفراده: زيد، وأحمد، وعلي.. إلخ، حقائقها متفقة، لا تختلف إلا بالعوارض فقط. وكذلك "الفرس" أفراده الحيوانات الصاهلة، وأيضا "المثلث" أفراده: المتساوي الساقين، المتساوي الأضلاع، والمختلف الأضلاع، فهذه الكليات أنواع حقيقية لأفراد حقائقها متفقة، لا تختلف إلا بالعوارض فقط.

وأعلم أن الصدق في النوع على أفراده، يصح سواء جمعت في السؤال، نحو ما زيد ومحمد وعلي؟ أو أفردت بعضها نحو ما محمد؟ بخلاف الصدق في تعريف "الجنس"، فإنه لا يصح إلا إذا جمعت، نحو ما الإنسان والغزال والجمل؟ ولا يصح الأفراد، وإلا كان الجواب بالحد، لأنه و الحالة هذه سؤال عن واحد كلي، والمعروف أن الإجابة عن الواحد الكلي بالحد[1].

ثانيا: النوع الإضافي:

وهو الكلي المقول على كثيرين، المندرج تحت جنس، الواقع في جواب ما هو[2].

وأنت حين تتأمل التعريفين للنوع الحقيقي والإضافي، ستجد أن في آخر كل منهما قيد يخالف ما في الآخر. إذ قيد النوع الحقيقي "متفقين في الحقيقة"، فيكون أخص بهذا القيد من الإضافي، الذي لم يقيد به. وأعم من الإضافي لعدم تقييده بالاندراج الذي اعتبر فيه. فهو إذن: أخص من الإضافي، باعتبار قيد الاتفاق في الحقيقة، وأعم منه باعتبار عدم التقييد بالاندراج.

وقيد الإضافي "بالمندرج تحت جنس"، فيكون أخص من الحقيقي بهذا القيد، حيث لم يقيد به، وأعم من الحقيقي لعدم تقييده بالاتفاق بالحقيقة أو عدم الاتفاق. فهو إذن أخص من الحقيقي باعتبار قيد الاندراج تحت جنس آخر، وأعم منه باعتبار عدم التقييد باتفاق حقيقة الإفراد، أو عدم اتفاقها.

وعلى هذا، فيكون بين النوع الحقيقي والنوع الإضافي، "عموم وخصوص وجهي". أي أنهما يجتمعان في شيء، وينفرد كل منهما في شيء آخر فمثلا يجتمعان في "الإنسان"، فهو "نوع حقيقي"، لصدق تعريف النوع الحقيقي عليه، إذ تحته أنواع حقائقها متفقة، كما يقال له نوع إضافي، لاندراجه

---

(1) توضيح المفاهيم في المنطق القديم، ص 67.

(2) كتابنا دراسات في المنطق اليوناني ص 129.

مع غيره تحت جنس، وهو "الحيوان" فيصدق عليه تعريف النوع الإضافي. وينفرد "النوع الإضافي" في الجنس المندرج فيما فوقه، سواء أكان تحته أنواع حقيقة، كالجنس السافل مثل "حيوان"، أو كان تحته أجناس مثل "النامي". وينفرد النوع الحقيقي في "النقطة"[1]. لأنها لا تندرج تحت جنس، إذ لا أجزاء لها لا حسا ولا عقلا، وتحتها أفراد[2].

أقسام النوع الحقيقي:

ينقسم النوع الحقيقي باعتبار ما يندرج تحته من أفراد إلى قسمين:

1- **حقيقي منفرد:** وهو ما لم يندرج تحت جنس، واندرج تحته أفراد، مثل: "النقطة".

2- **حقيقي غير منفرد:** وهو ما اندرج تحت جنس، واندرج تحته أفراد "كإنسان"، فإنه مندرج تحت الحيوان، وهو "جنس"، ومندرج تحته أفراد، مثل محمد وأحمد وعلي.. إلخ.

أقسام النوع الإضافي:

ينقسم النوع الإضافي باعتبار ما يندرج تحته من أفراد وعدم اندراجه إلى ثلاثة أقسام:

1- **نوع عال:** وهو ما اندرج تحت جنس عال، واندرج تحته أنواع إضافية، مثل "الجسم"، فإنه مندرج تحت جنس عال هو "الجوهر"، ويندرج تحته أنواع إضافية، مثل "الجماد" و"الحيوان" و"النبات"، وهي أنواع إضافية للجسم.

2- **نوع متوسط:** وهو ما اندرج تحت جنس غير عال، واندرج تحته أنواع إضافية، وذلك مثل "النامي"، المندرج تحت الجسم" والمندرج تحته "النبات والحيوان".

3- **نوع سافل أو نوع الأنواع:** وهو ما اندرج تحت جنس، واندرج تحته أفراد "لا أنواع"، مثل "الإنسان" المندرج تحت "الحيوان"، والمندرج تحته أفراد، كزيد، وإبراهيم، وأحمد، وإسماعيل.. إلخ[3].

---

(1) النقطة: عرض موجود لا يقبل القسمة أصلا، لا حسا ولا عقلا، فهي بسيطة، ولا شيء من البسيط بمندرج تحت جنس، وإلا لتركب من ذلك الجنس وفصله الخاص به، والفرض أنه بسيط.

(2) توضيح المفاهيم، ص 68. المنطق الميسر، ص 60.

(3) المنطق والفكر، ضمن 108، وتوضيح المفاهيم، ص 69 - 70.

وهذا التعريف، "للنوع السافل"، هو على مذهب قدماء المناطقة الذين اعتبروا أن أنواع الحيوان لا يدخل تحتها إلا الجزئيات. أما مذهب المحدثين منهم، فهو أن الإنسان الذي هو من أنواع الحيوان، ينطبق عليه تعريف الجنس، إذ هو كلي يدخل تحته كليات أخرى مثل: أوربي، وأفريقي، وأسيوي، وأمريكي واسترالي، ومثل "سامي" و"حامي"، وآري"، و"أبيض"، و"أسود"، و"أصفر"، ومثل "فرنسي"، و"انجليزي" و"ألماني" و"طلياني"[1].

والنوع السافل، يسمى نوع الأنواع، لأن التخصص في جانب "النوع" أولى، أما "الجنس العالي"، فإنه يسمى "جنس الأجناس"، لأن التعميم في جانب الجنس أولى.

ويلاحظ أن الأجناس والأنواع ليست أمورا ثابتة، بل هي متغيرة باعتبار ما تحتها وما فوقها، فالجنس جنس بالنسبة لما تحته، ونوع بالنسبة لما فوقه[2].

ويشير "فورفوريوس"، إلى أنه يمكن اعتبار بعض الأجناس أنواعا، بالإضافة إلى الأجناس التي هي أعلى منها. ويمكن اعتبار بعض الأنواع أجناسا بالإضافة إلى الأنواع التي هي دونها، ولذلك انقسمت الأجناس والأنواع إلى مراتب: أعلى مرتبة هي "مرتبة الجنس العالي"، أو الأقصى، أو جنس الأجناس". وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر، وإنما تحته أجناس هي أنواع له. وأدنى مرتبة هي مرتبة "النوع السافل"، الذي فوقه أجناس وليست تحته سوى الأفراد الجزئية، وهو ما يسمى "بالنوع الأدنى" أو السافل، ونوع الأنواع"، وبين هاتين المرتبتين – العليا والدنيا – توجد مراتب كثيرة متوسطة، تسمى "الأجناس والأنواع المتوسطة" بحسب ما فوقها، أقرب الأجناس إلى اللفظ المراد تعريفه – وهذا اللفظ هو نفسه نوع –، يسمى بالجنس القريب.

يقول فورفوريوس: "في كل واحدة من المقولات، أشياء هي أجناس، وأشياء هي أنواع، وفيما بين أجناس الأجناس، وأنواع الأنواع أشياء أخرى "وجنس الأجناس" هو: الذي ليس فوقه جنس يعلوه. و"نوع الأنواع" هو: الذي ليس دونه نوع آخر يوضع تحته، وفيما بين [جنس الأجناس ونوع الأنواع] أشياء هي بأعيانها أجناس وأنواع، إلا أنها كذلك إذا قيست إلى أشياء مختلفة.

وينبغي أن نوضح ما نحن ذاكروه في مقولة واحدة فنقول: إن الجوهر هو أيضا جنس، وتحته الجسم، وتحت الجسم الجسم المتنفس، وتحت الجسم المتنفس الحي، وتحت الحي، الحي الناطق، وتحت هذا "الإنسان"، وتحت الإنسان، سقراط، وأفلاطون، والجزئيون من الناس لكن "الجوهر" من

---

(1) علم المنطق الحديث، د محمد حسين عبد الرازق، ص 56.

(2) التفكير العلمي ومناهجه، ص 69. وكتابنا: ص 130.

هذه الأشياء هو "جنس الأجناس"، و"الإنسان" هو "نوع الأنواع". فأما الجسم فنوع للجوهر، وجنس للجسم المتنفس، والجسم المتنفس نوع للجسم، وجنس للحي، والحي أيضا نوع للجسم المتنفس، وجنس للحي الناطق، والحي الناطق، نوع للحي، وجنس للإنسان، والإنسان نوع للحي الناطق، وليس هو جنسا للجزئيين من الناس، لكنه نوع فقط، وما كان قريبا من الأشخاص، فهو نوع فقط وليس بجنس[1].

وكما أن "الجوهر" هو جنس الأجناس، لأنه في أعلى منزلة، إذ ليس بعده شيء، كذلك الإنسان، فإنه نوع فقط، والنوع الأخير، ونوع الأنواع، إذ هو نوع ليس دونه نوع. ولا شيء من الأشياء التي يتهيأ فيها أن تنقسم إلى أنواع، بل إنما دونه الأشخاص، فإن "سقراط" وهذا الأبيض، وأفلاطون أشخاص. وأما المتوسطة فإنها لما قبلها أنواع، ولما بعدها أجناس، فلذلك صار لها نسبتان: النسبة إلى ما قبلها التي بحسبها يقال إنها أنواع لها، والنسبة إلى ما بعدها التي بحسبها يقال إنها أجناس لها.

فأما الطرفان، فإنما لهما نسبة واحدة، وذلك أن جنس الأجناس له نسبة إلى ما دونه، إذ هو أعلى الأجناس كلها، وليس له نسبة إلى شيء قبله، إذ كان في أعلى منزلة والمبدأ الأول. ونوع الأنواع" أيضا إنما له نسبة واحدة، وهي النسبة التي له إلى ما فوقه، وهي الأشياء التي هي نوع لها. وأما النسبة التي له إلى ما دونه، فليست غير تلك، إذ كان يقال له أيضا إنه نوع للأشخاص، إلا أنه نوع للأشخاص من قبل أن يحويها، ونوع لما قبله من قبيل أن الأشياء التي قبله تحويه.

فقد يحدون "جنس الأجناس" بأنه: جنس و ليس بنوع. ويحدونه أيضا بأنه: الذي ليس فوقه جنس يعلوه. ويحدون "نوع الأنواع" بأنه: نوع وليس بجنس، والذي ليس هو نوع لا يجوز لنا قسمته إلى الأنواع، هو المحمول على كثيرين مختلفين بالعدد من طريق ما هو[2].

ويستطرد فورفوريوس في بيان أمر الجنس والنوع، وجنس الأجناس، ونوع الأنواع، والأشياء التي هي بأعيانها، أجناس وأنواع، وأشخاص. فيقول: إذا كانت الأشياء العالية تحمل على ما هو تحتها دائما، فالنوع يحمل على الشخص، والجنس على النوع، وعلى الشخص، وجنس الأجناس، يحمل على الجنس والأجناس، إن كان المتوسطة التي بعضها تحت بعض كثيرة، وعلى النوع، وعلى الشخص، وذلك أن جنس الأجناس، يحمل على جميع الأجناس والأشخاص التي

---

(1) إيساغوجي، لفورفوريوس، الصوري، ص 72.

(2) السابق، ص 73.

تحته. والنوع الذي هو نوع فقط يحمل على جميع الأشخاص، والشخص يحمل على واحد فقط من الجزئيات[1].

علاقة الجنس بالنوع:

ليست الأجناس والأنواع ثابتة على ما تدل عليه، بل هي تتغير بالنسبة لما فوقها وما تحتها في الترتيب. فالنوع نوع بالإضافة إلى الجنس الذي فوقه، والجنس جنس بالإضافة إلى النوع الذي تحته.

فمثلا: كائن 'جنس'

↓

حي 'نوع' – حي 'جنس'

↓

حيوان 'نوع' – حيوان 'جنس'

↓

إنسان 'نوع'

ومن أجل تحديد العلاقة بين كل التصورات في شجرة 'فورفوريوس' مجتمعة، نطلق عليها الأجناس والأنواع كما يلي:

جوهر: 'جنس الأجناس' – جنس عال

↓

جسم: 'نوع عال و جنس متوسط'

↓

جسم متنفس: 'نوع عال وجنس متوسط'

↓

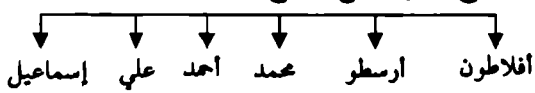
حي: 'نوع متوسط وجنس متوسط'

↓

حي ناطق: 'جنس قريب أو سافل ونوع متوسط'

↓

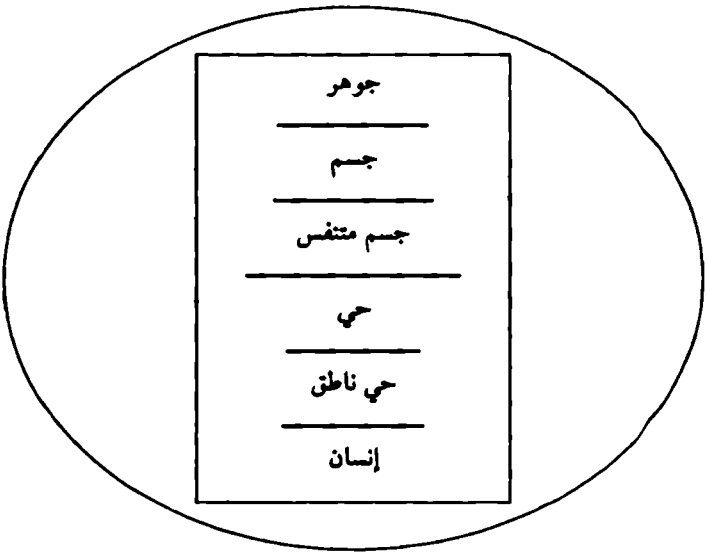
إنسان: 'نوع سافل أو نوع الأنواع'



---

(1) المصدر نفسه، ص 76.

ويمكن أيضا أن نوضح شجرة فورفوريوس عن طريق الدوائر على النحو التالي[1]:



من هذا الترتيب للأجناس والأنواع في هذه السلسلة يظهر: أن الأجناس تترتب متصاعدة، حيث تصعد من الجنس السافل إلى الجنس المتوسط، ثم إلى الجنس الحقيقي، وهو جنس الأجناس وأن الأنواع، تترتب متنازلة من أعلى إلى أسفل، حيث تتدرج من أعلى حتى تصل إلى النوع الحقيقي، وهو ما يسمى بنوع الأنواع.

(1) المنطق، محمد سامي محفوظ ص 32 – 33، وأيضا: محاضرات في المنطق، د. إمام عبد الفتاح، ص 101 – 102. وأيضا: التفكير العلمي ومناهجه، ص 68 – 69.

المبحث الثالث

الفصل

الفصل: هو لفظ كلي ذاتي، يميز أفراد النوع، بصفات أساسية، لا توجد في الأنواع الأخرى، أي تفصلهم عن غيرهم من أنواع، و بها يقوم الشيء، فهي جزء رئيسي من أصله. مثلا: فصل لفظ: "الحيوان": أنه حساس يتحرك بالإرادة، وبذلك ينفصل عن النبات، الذي لا يمكنه أن يتحرك من مكانه بإرادته[1].

فالفصل هو الصفة، أو الصفات الجوهرية، التي تميز نوعا معينا عن بقية الأنواع، التي تشترك في نفس الجنس، فصفة "عاقل" هي الصفة الأساسية التي تميز الإنسان عن بقية أنواع الحيوانات الأخرى، وعلى ذلك فإن ذكر "الجنس والفصل"، يعني تحديد نوع بعينه، أو بعبارة أخرى: الجنس + الفصل = النوع. ويكون النوع هنا محددا بصفته الجوهرية، وهي الفصل ولأن الفصل كما قال جوزيف هو: "ذلك الجزء من ماهية أي شيء، أو إن شئت، أي نوع، ويميزه عن الأنواع الأخرى في نفس الجنس[2].

تعريف الفصل:

الفصل هو: المقول على كثيرين، متفقين في الحقيقة، واقع في جواب أي شيء هو في ذاته، وذلك "كالناطق" بالنسبة للإنسان"، فإنه: يصدق على كثيرين نحو: محمد وأحمد وعبد الرحمن وطه وأسماء ودعاء وحسناء ... الخ، وهؤلاء متفقون في الحقيقة، وإذا سألت عن المميز للإنسان في ذاته؟ فقلت أي شيء يميز الإنسان في ذاته؟ فيقال في الجواب: "ناطق"، وهو ما يعرف عند المناطقة "بالعقل"، وكذلك "الزئير" فإنه يصدق على أفراد الأسد الكثيرة، وهم متفقون في الحقيقة النوعية، وإذا سألت عن المميز الذاتي للأسد فقلت: أي شيء يميز الأسد عن بقية الحيوانات، كان الجواب: الزئير.

---

(1) المنطق، ص 34.

(2) المدخل إلى المنطق الصوري، د. محمد مهران رشوان، ص 85. ط: القاهرة 1998م.

محترازات التعريف

"مقول على كثيرين" جنس في التعريف، يشمل سائر الكليات الخمس، و"متفقين في الحقيقة" خرج به الجنس، والعرض العام، فإنه كلا منهما مقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة، و"في جواب أي شيء هو" يخرج النوع، والجنس، والعرض العام، لأن النوع والجنس لا يقالان في جواب أي شيء هو بل يقالان في جواب "ما هو"، والعرض العام، لا يقال في جواب أصلاً، و"في ذاته" يخرج الخاصة لأنها وإن كانت مقولة على الشيء في جواب "أي شيء هو" لكن لا في جوهر ذاته، بل في عرضه[1].

فالفصل إذن، لفظ كلي ذاتي، يميز أفراد النوع بصفات أساسية، لا توجد في الأنواع الأخرى، أي تفصلهم عن غيرهم من أنواع، وبها يقوم الشيء فهو جزء رئيسي من أصله، فهو يفصل نوعاً عن غيره من الأنواع المشتركة معه في جنس واحد، وذلك كلفظ "الناطق" الذي يحمل على الإنسان، فيفصله عن الفرس والثور، اللذين يشتركان في الجنس وهو "الحيوانية".

ومن هنا يظهر أن الفصل يعتبر بالنسبة إلى النوع الذي هو فصله "مقوماً"، وإن كان يعتبر بالنسبة إلى جنس ذلك النوع "مقسماً" فاذا اعترنا أساس تقسيم الحيوان هو النطق وعدمه، قسمناه إلى ناطق وغير ناطق، فكان كل منهما مقسماً، وإذا اعتبرنا أساس تقسيمه الإلف وعدمه، قسمناه إلى أليف ومتوحش، وكان كل منهما مقسماً[2].

وقد أشار الى ذلك "فور فوريوس" في كتابه ايساغوجي حيث قال: "فإذا كنا نجد أنواع الفصل ثلاثة، وكان منها ما هو مفارق، ومنها غير مفارق، ومن غير المفارق ايضاً منها ما هي بذاتها، ومنها ما هي على طريق العرض، فالفصول ايضاً التي هي بذاتها، منها ما بها تقسم الاجناس إلى الأنواع، ومنها ما بها تصير المنقسمة أنواعاً، فان هذه الفصول بأعيانها إذا ما أخذت بنحو من الانحاء تكون مقومة، وإذا أخذت بنحو آخر تصير مقسمة، سميت بأجمعها محدثة الأنواع، والحاجة في قسمة الأجناس، والحاجة في الحدود، إنما هي الى هذه الفصول خاصة، لا إلى الفصول غير المفارقة التي على طريق العرض والحدود، فأحرى ألا تحتاج إلى المفارقة[3].

---

(1) توضيح المفاهيم، ص 71، والمنطق والفكر، ص 110، والمنطق الميسر، ص 612، وكتابنا، ص 131.

(2) نقد منطق أرسطو، ص 116-117.

(3) ايساغوجي، لفورفوريوس الصوري، ص 78-79.

أقسام الفصل:

أولاً: يقسم المناطقة "الفصل" باعتبار الماهية الداخل فيها الى قسمين: فصل قريب، وفصل بعيد.

الفصل القريب:

هو ما يميز الماهية – أي النوع – عما يشاركها في جنسها القريب، أو هو ما يميز الماهية عن جميع ما عداها. مثل "ناطق" بالنسبة للإنسان، فإنه يميزه عما يشاركه في جنسه القريب، وهو "الحيوان"، كما أنه يميز الماهية عن كل ما عداها، ذلك لأن التفكير مما اختص به الإنسان دون غيره. وكذلك "صاهل" بالنسبة للفرس، و"ناهق" بالنسبة للحمار.

الفصل البعيد:

وهو ما يميز الماهية عما يشاركها في جنسها البعيد. أو هو ما يميز الماهية عن بعض ما عداها، لا عن كل ما عداها. مثل "الحساس" بالنسبة للإنسان، فإنه يميزه عما يشاركه في جنسه البعيد، وهو "النامي"، لكنه لا يميزه عن جنسه القريب، وهو "الحيوان". مثلا "فحساس" بالنسبة للإنسان يميزه عما يشاركه في جنسه البعيد، وهو "النامي"، من نبات وغيره، وهو كذلك يميزه عن بعض ما يشاركه، وليس عن كل مشارك له. فكلمة "حساس"، تميز الإنسان عن النبات والحجر، ولكنها لا تميز الإنسان عن الحيوان، فكلاهما "حساس"[1].

قد يقال أن لفظ "حساس"، الذي اعتبر فصلا بعيدا هو جنس أيضا، لأنه يشمل "الحيوان والإنسان" فكيف يطلق على لفظ واحد، "جنس وفصل"؟. ويجاب عن ذلك بأن الكليات الخمس، من الأمور الاعتبارية، فلفظ "حساس" مثلا يكون جنسا وفصلا باعتبارين مختلفين: فإن وقعت في جواب [ما] كانت جنسا، وإن وقعت في جواب "أي"، كانت فصلا، ولا تضارب إذن[2].

ثانيا: ينقسم الفصل باعتبار ما ينسب إليه من نوع وجنس إلى قسمين: فصل مقوم، وفصل مقسم:

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 73، وكتابنا: ص 132 – 133.

(2) توضيح المفاهيم ص 72، والمنطق والفكر ص 112.

1- الفصل المقوم:

وهو الذي يقوم الماهية، ويدخل في قوامها. وهو الذي يميز النوع عن غيره من باقي الأنواع المشاركة له في الجنس، مثل "الناطق" بالنسبة للإنسان، فإنه جزء منه، وداخل في قوامه، ويميز الإنسان عن كل مشاركة في الحيوانية. ومعنى [مقوم] أي داخل في قوام الشيء وحقيقته.

2- الفصل المقسم:

وهو الذي يضم إلى الجنس، فيقسمه إلى الماهية المحصلة له، وغيرها. بمعنى آخر أنه يضم إلى الجنس، ليميز عنه بالتقسيم، أي بتحصيل قسم آخر، "كالناطق" بالنسبة للحيوان، فإنه إذا ضم إلى الحيوان، صار قسما من أقسام الحيوان، أي صار الإنسان قسما من أقسام الحيوان.

فالفصل إذن: إذا نسب إلى النوع كان داخلا في قوامه، وإذا نسب إلى الجنس أفاد ضمه قسم جديد إلى أقسامه، فهو إذن مقوم للنوع، مقسم للجنس[1].

الفرق بين الجنس والفصل:

الجنس والفصل، كل منهما جزء الماهية، وذلك لأننا نعرف الإنسان، الذي هو تمام الماهية، لأنه نوع بأنه "حيوان ناطق" فحيوان جنس، وهو جزء الماهية، و"ناطق" فصل، وهو كذلك جزء الماهية، إذن فالجنس والفصل كلاهما جزء الماهية. لكن الجنس أعم من الفصل: لأن الجنس تمام المشترك بين الماهية وبين غيرها، "فحيوان" في مثالنا هذا، تمام المشترك بين الإنسان وبين غيره من أفراد الحيوان، كالفرس والغزال والأسد، بمعنى أنه صفة الحيوانية، تشمل الجميع، فهم جميعا مشتركون فيها، فهذا الجنس يقع جوابا عنها جميعا، فإذا قلت: ما الإنسان والفرس والجمل؟ - مثلا - كان الجواب: حيوان وهذا هو معنى تمام المشترك الذي يعنيه المناطقة.

إذن "فالجنس" هو تمام المشترك بين الماهية وبين غيرها، و"الفصل" لا يكون كذلك. فإن "ناطق" بمعنى مفكر، لا يشترك فيها الحيوان مع الإنسان، وكون الفصل ليس تمام المشترك، صادقا بصورتين:

1- ألا يقع اشتراك أصلا، "كالناطق" فإنه خاص بالإنسان لا يتعداه إلى غيره.

---

(1) المرشد السليم، ص 70 - 71 والمنطق والفكر، ص 113، وتوضيح المفاهيم، ص 72، وإيساغوجي، ص 79.

2- أن يقع فيه اشتراك بين ماهية وأخرى، لكنه لا يكون تمام المشترك مثل "نام" بالنسبة إلى الإنسان والأسد مثلا، فإنهما مشتركان في النمو، لكن "نام" ليس تمام المشترك بينهما، فإذا سئلت عن الإنسان والأسد؟ فإنك لا تستطيع أن تجيب عنهما بـ "نام"[1].

إذن: فالجنس والفصل، وإن اشتركا في أن كلا منهما جزء الماهية، إلا أن الجنس أعم من الفصل، ولذلك كان الفصل هو المميز للماهية عما عداها. إذ الفصل هو: ما به تختلف أشياء ليست تختلف في الجنس. فإن الإنسان والفرس، لا يختلفان في الجنس، لأنا نحن وغير الناطقين حيوان، ولكن إذا أضيف إلى الحيوان "الناطق"، فصلنا منهم. ونحن والملائكة ناطقون، لكن إذا أضيف إلينا "المائت"، فصلنا منهم. ولما زادوا في شرح أمر الفصل قالوا: إن الفصل ليس هو أي شيء اتفق، مما يفرق من أشياء تحت جنس واحد بعينه، لكن هو الشيء النافع في الإنية، وفيما هو الشيء، والشيء الذي هو جزء من المعنى[2].

---

(1) المنطق والفكر، ص 110 – 111، وكتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 133 – 134.

(2) إيساغوجي، لفورفوريوس الصوري، ص 80 – 81.

المبحث الرابع

الخاصة

علمت مما سبق، أن الكلي إن كان تمام الماهية، فهو "النوع"، وإن كان جزءا لها فهو الجنس والفصل، وإن كان خارجا عنها فهو "الخاصة" و"العرض العام".

تعريف الخاصة:

هي كلية خارجة عن الماهية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط، قولا عرضيا[1].

شرح التعريف:

قولنا: "خارجة عن الماهية" قيد يخرج به غير "العرض العام" من "الجنس"، والنوع، والفصل"، فكل كلي منها ليس خارجا عن الماهية. وكلمة "فقط" تخرج "العرض العام"، لأنه مقول على أفراد حقيقة واحدة وعلى غيرها، فالماشي مثلا يشمل الإنسان وغيره من الحيوان. فهذا التعريف – الذي معنا – ينطبق على الخاصة فقط ويخرج ما عداها من باقي الكليات، ومثالها "ضاحك" بالنسبة للإنسان. وقولنا: "قولا عرضيا". يخرج النوع، والجنس، والفصل كما لا يخفى.

وهذا القيد – أعني "قولا عرضيا" – يرى أحد الباحثين، أنه مستدرك، اللهم إلا أن يحمل على أنه ذكر بعد تمام التعريف، لبيان الواقع، وعلى سبيل التوضيح، لا الاحتراز، والأولى حذفه من تعريف الخاصة والعرض العام، ما دام أن كلمة "الخارج" مغن عنه[2]. إذ العرض خارج عن "الماهية" بخلاف "الذاتي" ولذا مثل المناطقة للخاصة "بالضاحك" بالنسبة للإنسان، لأن الضحك ليس داخلا في ماهية الإنسان، كما مثلوا لها في تعريف الإنسان – أيضا – بأنه حيوان قابل للتعليم، لأن قبول التعليم شيء خارج عن ماهية الإنسان بخلاف "الناطق"، بمعنى المفكر، فهو ذاتي، لأن التفكير جزء من ماهية الإنسان، لكن قبول التعليم خارج عن حقيقة الإنسان وماهيته.

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 78.

(2) توضيح المفاهيم، ص 73.

أقسام الخاصة:

تنقسم الخاصة إلى قسمين:

1- **خاصة لازمة:** مثل الزوجية للأربعة، ومثل قبول العلم والكتابة، بالنسبة للإنسان، وهذه تسمى خاصة بالقوة أيضا، لأنها شاملة لجميع الأفراد.

2- **خاصة مفارقة:** كالشباب بالنسبة للإنسان، فإنه مختص به، ولكنه مفارق ببطء، وأما المفارق بسرعة فهو كحمرة الوجه عند الخجل، وصفرته عند الوجل، فإنهما خاصتان للإنسان يزولان بزوال السبب[1].

وتنقسم الخاصة أيضا باعتبار الماهية إلى:

1- **نوعية:** إذا كانت الماهية نوعية، مثل الضاحك بالنسبة للإنسان.

2- **جنسية:** إذا كانت الماهية جنسية، مثل الماشي بالنسبة للحيوان[2].

وقد يقسمون الخاصة على أربع جهات: وذلك أن منها ما يعرض لنوع ما وحده، وإن لم يعرض لكله، كالطب والهندسة للإنسان، ومنها: ما يعرض للنوع كله، وإن لم يعرض له وحده، كذي الرجلين للإنسان، ومنها: ما يعرض للنوع وحده، ولجميعه، وفي بعض الأوقات كالشرط لجميع الناس في وقت الشيخوخة.

والخاصة الرابعة: هي التي يجتمع فيها أنها تعرض لجميع النوع، وله خاصة، وفي كل وقت، كالضحك للإنسان، وإن لم يضحك دائما، ولكن يقال له ضحاك، من طريق أن من شأنه أن يضحك، لا لأنه يضحك دائما.

وهذه الخاصة أبدا هي غريزة فيه، كالصهيل للفرس، ويسمون هذه خواصا على الحقيقة، لأنها تنعكس، وذلك أنه إن كان الفرس موجودا، فالصهيل موجود، وإن كان الصهيل موجودا فالفرس موجود[3].

---

(1) كتابنا: دراسات في المنطق، ص 135.

(2) توضيح المفاهيم، ص 73. والمنطق والفكر، ص 117.

(3) إيساغوجي، ص 81 – 82.

الاشتراك والاختلاف بين الفصل والخاصة:

الخاصة والفصل، هما المميزان اللذان يميزان الماهية عن غيرها، فهما يتفقان في أنهما المميزان للماهية. كما يتفق الفصل والخاصة، في أن الأشياء التي تشترك فيهما تشترك بالسوية، فإن الناطقين ناطقون بالسوية، والضحاكين ضاحكون بالسوية. ويتفقان أيضا في أنهما: يوجدان للشيء دائما، ولجميعه ذلك أن ذا الرجلين، وإن عدم رجليه، فقد يوصف بأنه ذو رجلين دائما، من قبل أنه مطبوع على ذلك. ذلك لأن "الضحاك" أيضا إنما يوصف بأنه ضحاك أبدا من قبل أنه مفطور على ذلك، لا من قبل أنه يضحك أبدا[1].

- ويختلفان في أن الفصل "ذاتي" و"الخاصة" عرض. ويترتب على ذلك عدة نقاط:

1- "الفصل" لا يسأل عن سبب وجوده، لأنه ذاتي، لكن "الخاصة" يسأل عن سبب وجودها، لكونها عرض، فلا يصح أن يسأل لما كان الإنسان ناطقا؟ لأن التفكير من طبيعة الإنسان وتكوينه، وما هو من ذات الإنسان لا يسأل عنه لأنه لا يسمى الإنسان إنسانا بدونه. ولكن السؤال لم كان الإنسان ضاحكا؟ جائز لا غبار عليه، لأن الضحك معلول بالتعجب.

2- أن "الفصل" لا يمكن تصور الماهية بدونه، أما "الخاصة" فإنه يمكن تصور الماهية بدونها، ذلك لأن الفصل ذاتي فلا تدرك الماهية بدونه، أما الخاصة فهي عرض، والعرض يمكن تصور الماهية بدونه.

3- الصفة الذاتية "الفصل" عامة في جميع الأفراد فلا يوجد فرد بدونه، كالناطق بالنسبة للإنسان، أما الصفة العرضية "الخاصة"، فليست عامة، فقد توجد، وقد لا توجد، مثل متعلم وضاحك، فهي صفات عرضية، وقد توجد عند البعض وتعدم عند آخرين، فليس كل إنسان متعلم وضاحك، بخلاف ناطق، فإن كل إنسان لا بد أن يكون ناطقا[2].

الاشتراك والاختلاف بين الجنس والخاصة:

الجنس والخاصة، يعمهما أنهما تابعان للأنواع، وذلك أنه متى كان الإنسان موجودا، فالحي موجود، ومتى كان الإنسان موجودا، فالضحاك موجود. ويعمهما أيضا، أن "الجنس" يحمل

---

(1) السابق، ص 90 – 91.

(2) المنطق والفكر، ص 116، وكتابنا، ص 136 – 137.

على الأنواع بالسوية، وكذلك "الخاصة" على الأشياء التي تشترك فيها، وذلك أن الإنسان والثور حيوان بالسوية، وأحمد وعبد الرحمن ضاحكان بالسوية. وتعميمهما أيضا، أن الجنس يحمل على الأنواع التي دونه على طريق التواطؤ، وكذلك الخاصة على الأشياء التي هي خاصة لها[1].

ويختلفان، بأن "الجنس" أقدم من "الخاصة" إذا الحيوان يوجد أولا، ثم يقسم تبعا لفصوله وخواصه. وأن "الجنس" يحمل على أنواع كثيرة، والخاصة لا تحمل إلا على النوع الذي هي خاصة له وأيضا فإن الخاصة تحمل على الشيء الذي هي خاصة له، فأما الجنس فلا ينعكس، فليس يجب إذا كان الحيوان موجودا أن يوجد الإنسان، وكذلك ليس يجب إذا كان الحيوان موجودا أن يوجد الضحاك، أما إذا كان الإنسان موجودا، فالضحاك موجود.

وأيضا فإن "الخاصة" توجد للنوع الذي هي خاصة له، وحده، ودائما، ولجميعه. أما "الجنس" فيوجد للنوع الذي هو جنس له، دائما ولجميعه، ولكن لا للنوع وحده، كالحال في الخاصة. وأخيرا فإن "الخواص" إذا رفعت، فلا ترفع الأجناس برفعها، أما الأجناس فإنها ترفع بارتفاعها الأنواع التي توجد فيها الخواص، فإذا رفعت الأشياء التي توجد فيها الخواص ارتفعت الخواص بارتفاعها[2].

---

(1) إيساغوجي، لفورفوريوس، ص 87.

(2) السابق، نفس الصفحة.

المبحث الخامس

العرض العام

تعريفه:

هو الكلي الخارج عن الماهية، المقول على أفراد كثيرة مختلفة في الحقيقة، غير واقع في جواب أصلا[1].

شرح التعريف:

قولنا: "الخارج عن الماهية" يخرج غير "الخاصة" من الكليات. وقولنا: "مختلفين في الحقيقة" قيد أول خرج به "النوع" و"الفصل" و"الخاصة". وقولنا: "غير واقع في جواب أصلا" قيد ثان، خرج به باقي الكليات، ومثال العرض العام: الماشي والمتنفس بالنسبة للإنسان.

فالعرض العام: هو صفة أو صفات، يصح الحكم بها على أفراد وحقائق مختلفة، وقد سمي عرضا عاما، لأنه يشمل أنواعا كثيرة، سواء وصفت به جملة النوع، كالأبيض الذي تشترك في الاتصاف به جملة الثلج وجملة "اللبن" مثلا، أو وصفت به أشخاص النوع، كالمتحرك الذي تشترك في الاتصاف به أشخاص النبات وأشخاص الإنسان مثلا[2].

وقد عرفه "فورفوريوس" بعدة تعريفات منها: أنه ما يكون ويبطل من غير فساد الموضوع له[3].

---

(1) المنطق والفكر، ص 117. وتوضيح المفاهيم، ص 73، وكتابنا: ص 138.

(2) نقد المنطق الأرسطي بين المسلمين ومفكري الغرب، ص 118.

(3) إيساغوجي، ص 82.

أقسام العرض العام:

ينقسم العرض إلى قسمين:

1- لازم أو غير مفارق وهو ما امتنع انفكاكه عن الماهية، كالزوجية للأربعة، وكالتنفس بالقوة بالنسبة للإنسان والسواد، للغراب والزنجي. ولا يمكن أن يتوهم غراب أبيض وزنجي، قد ذهب عنه لونه، من غير فساد الموضوع.

2- مفارق أو غير لازم: كالمتنفس بالفعل، والماشي بالفعل، بالنسبة للإنسان والنوم بالنسبة للإنسان[1] والكتابة بالفعل للإنسان.

والعرض اللازم ينقسم إلى قسمين:

1- ما يلزم الماهية من حيث هي كالزوجية للأربعة، فإنها – أي الزوجية – لازمة لماهية الأربعة، ولا تفارقها. وكالفردية للثلاثة، فإن الثلاثة من حيث هي لا يفارقها أن تكون فردا.

2- ما يلزم الماهية بالنظر إلى الوجود، وذلك كالسواد للحبشي والزنجي، فإنه – أي السواد – لازم لوجود الحبشي وشخصه، لا لماهيته، لأن ماهيته هي "الإنسانية"، والسواد لا يلزمها، فلو أن السواد من لوازمها لكان كل إنسان أسود، وهذا باطل[2].

أقسام لازم الماهية:

ينقسم اللازم، سواء كان لازم "الماهية" أو "لازم الوجود"، إلى ثلاثة أقسام:

1- لازم غير بين:

وهو الذي لا يدرك العقل، اللزوم بينه وبين الماهية، إلا بالدليل. مثل: لزوم الحدوث للعالم. فإن هذا الحدوث وإن كان لازما للعالم، إلا أن العقل يحتاج في الجزم به إلى الدليل.

---

(1) السابق، وكتابنا: ص 138.

(2) تيسير القواعد، ص 75 – 76 وتوضيح المفاهيم، ص 74 – 75.

2- لازم بين بالمعنى الأعم:

وهو ما يكون تصور الملزوم واللازم كافيا في جزم العقل باللزوم بينهما. وذلك كالانقسام بمتساويين للأربعة، فإنه لا يلزم من تصور الأربعة فقط تصور الانقسام، لكن يلزم من تصور الأربعة وتصور الانقسام، جزم العقل باللزوم بينهما، من غير توقف على دليل.

3- لازم بين بالمعنى الأخص:

وهو ما يكفي فيه تصور الملزوم كي يجزم العقل باللزوم بينه وبين لازمه. وذلك ككون الاثنين ضعف الواحد، فإن من أدرك الاثنين أدرك بمجرد تصورهما أنهما ضعف الواحد دون حاجة إلى شيء آخر.

والعلة في جعل هذا اللزوم، أخص من سابقه، هي أنه متى اكتفى في اللزوم بتصور واحد يكتفي بتصورين من باب أولى، أما إذا كان لا بد من تصورين فلا يكفي تصور واحد. ومن أجل ذلك قال المناطقة: إنه كلما تحقق اللزوم بالمعنى الأخص، تحقق بالمعنى الأعم، ولا عكس[1].

هذا فيما يتعلق بالعرض اللازم وأقسامه. أما العرض المفارق وهو: ما يمكن انفكاكه عن الماهية، فهو إما أن يدوم للمعروض، كالفقر الدائم، أو يزول عنه بسرعة، كحمرة الوجه عند الخجل، وصفرته عند الوجل، أو يزول عنه ببطء، كالشباب والشيب. وإما دائم لا يزول، مع إمكان زواله كحركات الأفلاك[2].

وقد يتساءل المرء كيف يدوم العرض المفارق؟ حيث أنه لو كان دائما لم يكن مفارقا؟

ويجاب عن هذا التساؤل بأن: المراد من المفارق هنا، المفارق بحسب الإمكان، سواء وقعت المفارقة بالفعل أو لا، فالدوام بحسب الواقع لا ينافي المفارقة بحسب الإمكان[3].

وعلى هذا، فكل من العرض اللازم، والعرض المفارق، ينقسم إلى قسمين: الخاصة، والعرض العام. فإن اختص بأفراد حقيقة واحدة، فهو الخاصة، كالضاحك بالنسبة للإنسان. وإن لم يختص بحقيقة واحدة بل يعمها وغيرها، فهو العرض العام، كالماشي، الذي يعم أنواع الحيوان.

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 76 – 77. وقارن: توضيح المفاهيم، ص 75.

(2) تيسير القوعد المنطقية، ص 77.

(3) توضيح المفاهيم، ص 76.

قيمة دراسة الكليات الخمس

وهنا سؤال يفرض نفسه على دارس علم المنطق، وهو: ما قيمة دراسة هذه الكليات الخمس، وما فائدتها في الدراسة المنطقية؟

ويجيب على هذا السؤال "فورفوريوس الصوري"، الذي وضع بحثه في الكليات الخمس، وأسماه "إيساغوجي" أي المدخل. حيث يقول: "لما كان من الضروري لمعرفة مذهب أرسطو، في المقولات أن تعرف ما الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض، وكان العلم بها ضروريا كذلك في تركيب الحدود، وبوجه عام في معرفة ما يخص القسمة والبرهان، وهي أمور عظيمة النفع، فسوف أعرض عليك – ياخر يسارويوس –[1] بيانا دقيقا، في قول وجيز على سبيل المدخل[2].

فقيمة الكليات الخمس إذن، تتمثل في جانبين أحدهما: فهم مقولات أرسطو. وثانيهما: تركيب الحدود، ومعرفة القسمة، والبرهان، وتلك مسائل من أساسيات المنطق[3].

ويستفاد من هذه الأغراض التي ذكرها "فورفوريوس" في صدر كتابه إيساغوجي، أن للكليات الخمس وجهين أحدهما: ميتافيزيقي. والآخر منطقي. هذا الوجه المنطقي يفيد في التعريف والقسمة والبرهان، ومن هذا الوجه كما يقول الدكتور "الأهواني": الحق الشراح كتاب "فورفوريوس" بجملة كتب أرسطو المنطقية، وجعلوه مدخلا للأرجانون. لذلك نجد "الحسن بن سوار" في تعليقه على تسلسل الأنواع يقول: إن غرض "فروفوريوس" إفادتنا "خمسة مطالب يحتاج إليها الطالب في الصناعة المنطقية". ومنها المطالب الثلاثة، وهي الخاصة بالقسمة، وصناعة التحديد، وصناعة البرهان، وأنها "هي التي ذكرها في صدر كتابه فقال: إن هذا النظر نافع أيضا فيها"[4].

وقد سمى "فورفوريوس"، هذه الكليات ألفاظا، وهي ألفاظ كلية، لأنك إما تنظر إلى الموجود الجزئي المشار إليه، مثل زيد، وهذا الشخص، وإما أن تنطق بلفظ يشمل جميع هذه الجزئيات، مثل "إنسان". وقد فطن "أرسطو" إلى هذه التفرقة، فسمى الضرب الأول، أي زيد، وهذا الشخص الجوهر

---

(1) ياخر يسارويوس: هو تلميذ فورفوريوس، كان عضوا في مجلس الشيوخ بروما، وهو الذي طلب من أستاذه أن يصنف له مدخلا إلى مقولات أرسطو، انظر إيساغوجي، هامش ص 67.

(2) إيساغوجي، ص 67.

(3) السابق، ص 52. وقارن: نقد منطق أرسطو، ص 120.

(4) إيساغوجي، ص 52.

الأول، وسمى الضرب الثاني، أي الإنسان، أو الصورة فقط، الجوهر الثاني، والجوهر عند أرسطو، هو رأس المقولات[1].

المقولات

ويتعلق بالجوهر، الثلاث الذاتية من الكليات الخمس، وهي الجنس والنوع والفصل، بينما تتعلق الكليتان العرضيتان، وهما الخاصة والعرض العام، ببقية المقولات. وقد بحث أرسطو في كتابه المقولات، التصورات الذهنية، أو الحدود، والأوجه التي تقال على الوجود.

فالمقولات على ذلك:، ألفاظ كلية، يمكن أن تحمل على الموضوع في القضية المنطقية. وقد جاء في المعجم الفلسفي، أن المقولة عند أرسطو هي ما يحمل على غيره، وأحد الأجناس العشرة التي تكون مقولات الوجود، هي الجوهر وأعراضه التسعة: الكيف، والكم، والإضافة، والمتى، والأين، والوضع، والفعل، والانفعال، والملك[2].

وقد أشار كتاب المقولات، الذي وضعه أرسطو إلى أن المقولة: معنى كلي، يمكن أن يكون محمولا في قضية، فالمقولات على هذا النحو محمولات، وعددها عشر[3]. ومن هنا فثمة علاقة بين المقولات ونظرية المحمولات، ولكن المقولات الأرسطية، وبالتالي المحمولات، قد أصابها كثير من التغير والتبديل، ولعل أكثر تغيير أو تعديل، هو ذلك الذي جاء به فورفوريوس الصوري[4].

وقائمة المقولات التي وضعها أرسطو، كانت تهتم أساسا بتصنيف الأشياء مستقلة عن علاقاتها بالأشياء الأخرى على حين أن الكليات، كانت تهتم بتصنيف الصفات على نحو ما يرتبط بموضوع ما.

ونستطيع أن نقول: إن المقولات عند أرسطو، تمثل الخواص الأساسية التي تنتمي إلى كل شيء حقيقي، أو إلى الموجود الحقيقي الواقعي، وهو يعرف المقولة: بأنها لفظ مفرد، يطلق على الشيء الحقيقي وهو عام[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص 53.

(2) المعجم الفلسفي، ص 190.

(3) تاريخ الفكر الفلسفي د. أبو ريان، 2 / 41.

(4) المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 147.

(5) محاضرات في المنطق، ص 89.

فالمراد من المقولات إذن: ما يقال في جميع حالات الحمل، ذلك لأن ما يقوله القائل في وصف أي موجود كان، لا يمكن أن يخرج عن أن يكون واحدا من هذه المقولات العشر، فإذا تساءلنا عن حقيقة أي شيء ما فإن الجواب لابد أن يقع تحت واحد منها، فإذا جاء الجواب مبينا ماهية الشيء، فإنه بذلك يتناول "جوهره"، وإذا جاء بالوزن، أو القياس، فإنه يتناول "الكم"، وإذا جاء بذكر لونه أو هيئته، كان يتناول "الكيف". وهكذا كانت المقولات كل ما يمكن أن يقال على الشيء في جميع حالات الحمل، والسبب في ذلك أنها ناتجة عن قسمة حاصرة لجميع أصناف الموجودات، "ولذلك نجدها مسماه عند أرسطو" بالأصناف، أو الأجناس العليا للموجودات"[1].

وهذه "المقولات" جعلها أرسطو "أنواعا" للوجود، فإذا سألت عن أي شيء وما هو؟ كان لا بد أن يقع الجواب تحت واحد منها. فإذا سألت عن فرد معين ما هو؟ وأجبتك بأنه إنسان، أو فرس، أو معدن، فقد أخبرتك بجوهره، وإذا سألتني عن شيء، وكان جوابي أنه: ثلاثة أمتار، كان ذلك وصفا للكمية. وقد أصفه "بكيفيته" فأقول: أبيض، أو "بإضافته" إلى آخر، فأقول أنه نصف، أو "بمكانه"، فأقول إنه في المنزل، أو "بزمانه" فأقول إنه حدث أمس، أو "بوصفه"، فأقول إنه جالس، أو "بملكه"، أي بحالته، فأقول إنه شاكي السلاح و"بالفعل"، كالقطع، أو "بالانفعال"، مثل مقطوع.

وفي هذا المعنى يقول أرسطو في كتاب المقولات: "كل واحدة من التي تقال بغير تأليف أصلا، فقد يدل إما على "جوهر"، وإما على "كم"، وإما على "كيف"، وإما على "إضافة"، وإما على "أين"، وإما على "متى"، وإما على "موضوع"، وإما على أن يكون له"، وإما على "يفعل"، وإما على "ينفعل".

فالجوهر على طريق المثال كقولك: "فرس"، و"إنسان" و"الكم" كقولك: ذو ذراعين، وذو ثلاث أذرع، و"الكيف" كقولك: "بيض" و"كاتب" و"الإضافة" كقولك: ضعف، ونصف، و"الموضوع" كقولك: في السوق، في الجامعة. و"متى" كقولك أمس وتماما أول". و"الموضوع" كقولك: متكئ، جالس، أن يكون له" كقولك: منفعل، مسلح. و"يفعل" كقولك: يقطع، ويخترق. و"ينفعل" كقولك: ينقطع ويحترق"[2].

وقد لخصها الشاعر العربي القديم في هذين البيتين فقال:

زيد، الطويل، الأزرق، ابن برمك

في داره، بالأمس، كان متكئ

في يده سيف، لواه، فالتوى

---

(1) نقد منطق أرسطو، ص 122.

(2) منطق أرسطو، نشرة د. عبد الرحمن بدوي، 1 / 6.

فهذه العشر المقولات سوا[1]

والمقولات العشر هذه، ليست في مرتبة سواء، فالجوهر يكون موضوعا، والمقولات التسع الأخرى تكون محمولات له. وهناك اتجاه آخر يجعل "الجوهر" والعلاقة "الإضافة" في مرتبة أعلى من حيث التعميم[2].

وإليك الآن نبذة مختصرة عن كل مقولة من هذه المقولات العشر التي ذكرها أرسطو طاليس:

1- الجوهر: وهو ما يقوم بذاته، بينما يقوم سائر ما عداه عليه، ويتصف بالثبات خلال التغير. ويعرفه ابن حزم فيقول: القائم بنفسه، القابل للمتضادات. فإن النفس قائمة بنفسها، تقبل العلم والجهل، والشجاعة والجبن، والسخاء، والشح، وسائر المتضادات من أخلاقها، التي هي كيفيانها[3].

فالسماء والأرض، وأصناف النبات والحيوان ونحوها، يطلق على كل منها أنه جوهر. وقد ميز "أرسطو" بين نوعين من الجواهر: جواهر أولية، وجواهر ثانوية، فالجواهر الأولية، هي أفراد مثل "سقراط، أفلاطون، محمد، علي، عبد الرحمن.. إلخ"، وهي الجواهر بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ. أما الجواهر الثانوية، فهي إما أن تكون جنسا مثل "حيوان" أو نوعا مثل "إنسان"... إلخ[4].

2- مقولة الكم: وهو جانب الشيء، الذي يقع في جواب "كم" أي على ما يمكن عده، أو قياسه، أو وزنه، مثل: عشرة أمتار، وسبعة أرطال، وثلاث ياردات، وذراع، أو بوصة.. إلخ.

وقد حدد أرسطو مقولة "الكم"، بأنها ما يقبل لذاته المساواة واللامساواة، وقسم الكم إلى: "كم منفصل" وهو: المكون من وحدات ليس بينها استمرار، وهذا هو العدد. "وكم متصل" وهو: المكون من وحدات أطرافها مشتركة، وهي الخطوط والسطوح. وكذلك قسمه من جهة أخرى إلى: ما يراعي فيه وجود الأشياء بجوار بعض، مثل: السطح، وما يراعي فيه ترتيب الوحدات بعضها بالنسبة إلى بعض، مثل: لحظات الزمان[5].

---

(1) محاضرات في المنطق، ص 91.

(2) المنطق الوضعي، د. زكي نجيب محمود، 1 / 125.

(3) التقريب لحد المنطق، ص 16 - 17.

(4) محاضرات في المنطق، ص 91. وقارن: المنطق الصوري، ومناهج البحث، ص 147.

(5) أرسطو، د. عبد الرحمن بدوي، ص 62.

3- **مقولة الكيف**: وهي طريقة وجود الشيء، أو خاصيته، مثل: أصفر، أحمر، حلو، مر، حار، بارد./ . إلخ. أو بمعنى آخر، هي الصفة التي تحمل على شيء يقع تحت جواب "الكيف"، فهي تدل على أحوال الموجودات وهيئاتها، كما تدل على ألوانها، وطعمها، و رائحتها وملمسها. **وتنقسم الكيفيات إلى قسمين**: جسمانية، ونفسانية. فالجسمانية، تكون للأجسام جميعها، كاللون والطعم والرائحة. والنفسانية: تكون للنفوس جميعها، أو بعضها كذلك، كالعقل، والحمق، والعلم، والجهل، ونحوها من أحوال النفس[1].

4- **مقولة الإضافة أو العلاقة**: ويراد بها نسب أحد الشيئين إلى الآخر، أو الطريق التي يرتبط بها شيء مع غيره من الأشياء الأخرى، كالقليل الذي لا تعرف قلته إلا بالإضافة إلى الكثير، والقصير الذي لا يفهم إلا بإضافته إلى الطويل. ومثل أن تقول: نصف كذا أو ضعفه، وابن فلان أو والده وأكبر من فلان أو أصغر منه، أو يساويه.. وهكذا.

5- **مقولة المكان أو الأين**: وتأتي هذه جوابا عن السؤال بـ "أين"، فهي تدل على نسبة الشيء إلى مكانه، مثل في الطريق، على المنضدة، في الجامعة، فوق الجبل... إلخ.

6- **مقولة الزمان أو الـ "متى"**: و تأتي جوابا، للسؤال بـ "متى"، وهي نسبة الشيء إلى زمان معين، ماض، أو حاضر، أو مستقبل، كأمس، والآن، وغدا، في جواب من يسأل: متى يعقد الامتحان؟ مثلا: فتجيب: الآن، أو غدا، أو الامتحان عقد البارحة.

7- **مقولة الوضع**: كيف يوضع أو يوجد الشيء؟ مثل: جالس، راكع، متكئ.. إلخ فهي تكشف عن وضع الشيء[2].

8- **مقولة الملك أو "له"**: وقد عرفها بعض المناطقة بقولهم: هي الصفة الحاصلة للإنسان بحيث تقررت في محلها، ولا يمكن للمتصف بها إزالتها[3]. فهي نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق عليه، أو على جزء منه، كاللبس والتسلح للإنسان[4].

---

(1) نقد منطق أرسطو، ص 124.

(2) محاضرات في المنطق، ص 92. والمنطق الصوري ومناهج البحث، ص 148.

(3) مدخل إلى علم المنطق، د. مهدي فضل الله، ص 33.

(4) نقد منطق أرسطو، ص 126.

9- **مقولة الفعل:** ومعناها التأثير في الشيء الذي يقبل الأثر. وهي طريقة سلوك الإنسان، مثل: التقطيع، الكتابة، يذبح.. إلخ وقد عرفها الغزالي بقوله: "هي نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره باقي الذات، كالتسخين، والتحديد، والقطع".

10- **مقولة الانفعال:** وتدل على قبول الشيء لأثر المؤثر فيه، فالمنفعل هو المتهيئ لقبول الفعل، أو بعبارة حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: "الانفعال هو: نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المغير، فإن كان منفعل فعن فاعل، وكل متسخن ومتبرد، فعن مسخن ومبرد"[1].

تلك بإيجاز هي "المقولات العشر" مرتبة بحسب ترتيب أرسطو لها، وقد ثار حولها العديد من المشكلات، بعضها يتعلق بطبيعتها، و بعضها يتعلق بمكانها بين المنطق والفلسفة، وبعضها يدور حول الطريقة التي تعرف بها أرسطو على هذه المقولات، وغير ذلك من المشاكل التي ذكرها بعض الباحثين أمثال الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في تقديمه لكتاب "إيساغوجي" لـ "فورفوريوس الصوري"[2].

والواقع أن أرسطو حين وضع هذه المقولات، كان يضع في ذهنه أن يحصر أنواع الخصائص التي تطلق على الشيء الحقيقي، أو تتصف بها الموجودات الحقة. لكنا حين ندرسها نلاحظ أنها ليست تامة، وأن تحقيق الغاية التي كان ينشدها "أرسطو" هي عملية صعبة وشاقة للغاية. وربما كان "أرسطو" نفسه أول من يدرك مدى صعوبة تصور هذه القائمة، ولهذا فإننا نجد قائمة المقولات الأرسطية تتعرض لنقد عنيف في العصر الحديث، خصوصا من جانب الفلسفة الألمانية.

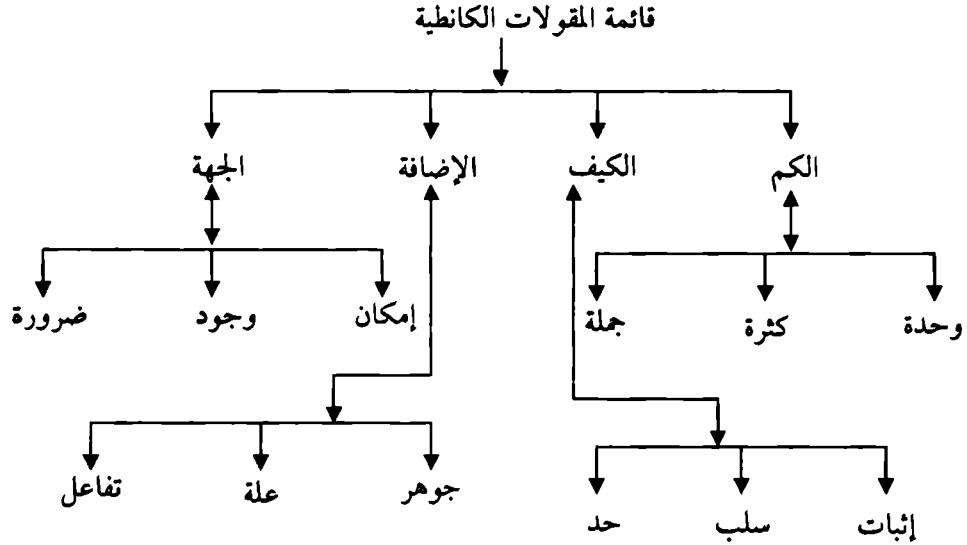
ولقد كان "إمانويل كانط" – 1724 – 1804 – ينقد هذه المقولات، ويضع قائمة جديدة للمقولات، هي المقولات الإثني عشرة، فهو يقسم المقولات أربعة أقسام رئيسية هي: الكم، والكيف، والإضافة، والجهة، ثم يعود ويقسم كل قسم من هذه الأقسام إلى ثلاثة أقسام أخرى، على النحو التالي: يقسم الكم إلى: "وحدة، كثرة، وجملة". والكيف إلى: "إثبات، وسلب، وحد" والإضافة: "جوهر، علة، تفاعل" والجهة إلى: "إمكان، وجود، ضرورة"[3].

---

(1) مدخل إلى علم المنطق، ص 33.

(2) إيساغوجي، ص 53 – 62.

(3) محاضرات في المنطق، د. إمام عبد الفتاح، ص 92.



ومن الملاحظ، أن أرسطو وضع بمقولاته العشر جدولا يصنف فيه الأشياء. أما "كانط" فقد وضع جدولا يصنف فيه الوظائف العقلية، وبمعنى آخر أن "أرسطو" يهتم بالوجود، أو "الانطولوجيا" ولهذا توصف المقولات الأرسطية بأنها مقولات "أنطولوجية" أما "كانط"، فهو يهتم بالمعرفة أو "الإبستمولوجيا".

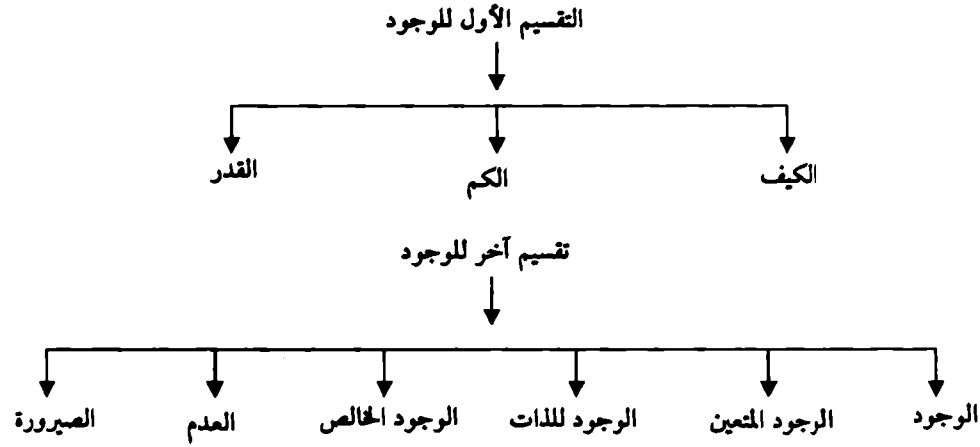
ولقد قام الفيلسوف الألماني "هيجل" بنقد المقولات الأرسطية والكانطية معا، ورأى أن المقولة: "حسب التعريف الأرسطي هي ما يحمل على الموجود، أو يقال على الأشياء، ولهذافإنه يمكن أن تكون هناك مقولات كثيرة متعددة لها عشر مقولات كما ذهب أرسطو، لا اثنتي عشرة مقولة كما ذهب كانط[1].

ومن هنا كانت المقولات الهيجلية كثيرة ومتعددة، ويمكن أن نسوق منها على سبيل المثال: الوجود، الكيف، الكم، القدرة، وهذا هو التقسيم الأول للوجود. ثم يقسم الوجود إلى الوجود والوجود المتعين، والوجود للذات. ثم الوجود الخالص، العدم، الصيرورة[2].

---

(1) المنهج الجدلي عند هيجل، د. إمام عبد الفتاح، ص 137.

(2) السابق، ص 169 و ما بعدها.



وما يقال على التقسيمات الكثيرة المتفرقة لمقولة الموجود، يقال أيضا على تقسيم مقولات الماهية وكذلك مقولات "الفكرة الشاملة".. إلخ.

وإذا كان "أرسطو" اعتبر "المقولات" خصائص للوجود، بينما اعتبرها "كانط" خصائص للعقل العارف، فإن "هيجل"، يجمع بينهما معا، فهو يعتقد أن المقولة تعبر عن خاصية من خصائص الشيء، لكنها في نفس الوقت تمثل مرحلة من مراحل المعرفة. فمقولة "الوجود" عند "هيجل" – مثلا – تعبر عن خاصية للأشياء، لكنها تمثل أدنى درجة من درجات المعرفة أيضا، لأنني إذا لم أعرف عن شيء ما إلا أنه موجود فحسب، فأنا تقريبا لم أعرف عنه شيئا قط، أما إذا عرفت أنه يصير، فقد عرفت شيئا أكثر. وإذا ما تدرجت في سلم المقولات، كنت أسير صعدا في سلم المعرفة، حتى إذا ما وصلت إلى أن الشيء ماهية،كنت قد قطعت شوطا لا بأس به في فهم الأشياء، فإذا ما انتهيت إلى أن الأشياء ليست إلا فكرا، أو أنها على وجه الدقة الفكرة المطلقة، كنت قد وصلت إلى المعرفة الفلسفية، أو المعرفة المطلقة، التي هي أعلى مراتب المعرفة[1].

---

(1) نفس المصدر، ص 147.

مقارنة بين المقولة الأرسطية والكانطية والهيجلية

المقولة الأرسطية	المقولة الكانطية	المقولة الهيجلية
1- خاصية الوجود أنطولوجية.	1- خاصية للعقل أبستمولوجية.	1- خاصية للوجود والعقل معا أنطولوجية وابستمولوجية.
2- عددها عشر مقولات.	2- عددها اثني عشرة مقولة.	2- أكثر من مائة مقولة.
3- جدول لتصنيف الأشياء.	3- جدول لتصنيف الوظائف العقلية.	3- جدول للاثنين معا.
4- المقولات موضوعية.	4- المقولات ذاتية.	4- المقولات موضوعية وذاتية.

هذه هي مجمل آراء أرسطو فيما يتعلق بالمقولات وبالمحمولات – أقصد بالمحمولات الكلية الخمس – إلا أن هذه الآراء قد أصابها بعض التعديل، على يد مناطقة مختلفين، ولقد ذكرنا أن أهم تعديل، هو الذي جاء به فورفوريوس الصوري، فقد نظر إلى محمولات أرسطو نظرة أخرى – كما عرفت سابقا – فأسقط التعريف، وحل محله النوع، واعتبر النوع مع الجنس والفصل، والخاصة والعرض، أسماء كلية، أو كليات خمس، أو ألفاظ خمسة، فصارت معروفة بهذا الاسم في كتب المنطق العربية إلى يومنا هذا.

فهكذا نجدها عند الساوي، وعند غيره من المناطقة العرب، إلا أن ابن سينا أسماها بالألفاظ المفردة. وسماها الغزالي بالخمس المفردة، وجعلها إخوان الصفا ستة لأنهم أضافوا إليها الشخص. ولكن عاد الاسم الذي وضعه فورفوريوس إلى الظهور، وأصبح المنطقيون العرب، والباحثون في مجال المنطق، يطلقون عليها اسم الكليات الخمس[1].

(1) المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 149 – 150.

الفصل الرابع

التعريف أو القول الشارح

تمهيد:

من الأمور التي تعرض لها علم المنطق بالبحث والدراسة هو "موضوع التعريف"، وبيان معاني الألفاظ وتحديدها، وذلك لأن تعريف الكلمة وتحديدها، وفهم معناها، هو الذي يعين الناس على استخدامها في معاملاتهم، ويساعد العلماء على أن يستخدموها في أبحاثهم العلمية بهذا التحديد. وذلك لأن لغة التخاطب والتفاهم بين الناس إنما تقوم على فهم مدلولات الألفاظ وبيان المعنى المراد منها، عند كل من المتكلم والسامع، وعندئذ يمكن التخاطب والتفاهم، على أسس وقواعد علمية ثابتة[1].

وقد سبق أن رأينا أن "سقراط" كان أول من اتجه إلى البحث في تحديد معاني الألفاظ عند التكلم، و كان يهدف من وراء ذلك إلى قطع الطريق على "السوفسطائيين"، ومنعهم من التلاعب بالألفاظ، فكان إذا تحدث أحدهم عن "الشجاعة"، أو "الشرف" أو "الاعتدال"، أو "العفة"، مثلا، يسأله "سقراط" بإلحاح: ما معنى الشجاعة؟ فكان بذلك يطلب حقائق الأشياء، أو جوهرها. وقد تمكن بمنهجه المعروف بمنهج "التهكم والتوليد"، من وضع مبحث التعريف، أو فلسفة "التصور"[2].

والواقع، أن "التعريف" لازم بشكل أساسي للتفكير الواضح، ومن ثم لاتصال الفكر واستمراره عبر القرون وقد يحدث الخلط في التفكير، إما لأننا لم نر بوضوح ما هي المقدمات المتضمنة، أو لأننا لا نعرف على وجه الدقة ما هو هذا الذي نفكر فيه. "وفي الحالة الأخيرة، فإننا قد ننجح في أن نفكر بدقة أكثر لو استطعنا أن نحدد أو نعرف الكلمات، ونحن نعرف الكلمات فقط حين نفهمها، ونحن نفهمها حين نعرف ما هو الشيء الذي تشير إليه الكلمة، أو حين نستخدمها بشكل له معنى مع غيرها من الكلمات"[3].

---

(1) كتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 139.

(2) نقد منطق أرسطو، ص 133 – 134.

(3) محاضرات في المنطق، ص 107.

والحقيقة أن الكثير من الخلاف بين الناس في آرائهم، مرجعه عدم اتفاقهم حول معان محددة للألفاظ التي يستعملونها، بل إن بعض الناس من هواة الجدل، أو رجال السياسة قد يعمدون إلى استعمال ألفاظ عامة غامضة في معناها، كذلك الكلمات التي يمتلئ بها قاموس السياسة المعاصرة، مثل "الحرية"، و"الديمقراطية"، و"التقدمية"، و"الانهزامية".. إلخ وقصدهم من ذلك – وكما كان قصد السوفسطائيين قديما – هو التأثير على السامعين، وإقناعهم بما أرادوا لهم سلفا أن يقتنعوا به، وإن كان ذلك مخالفا للحقيقة، أو على حسابها[1].

ومن هنا تأتي أهمية تحديد مدلولات الألفاظ تحديدا دقيقا، يوضح تلك المدلولات أو المعاني ويميزها عن غيرها، وتلك مهمة "التعريف" المنطقي. وقد أشار "ريد" إلى ذلك، حين قرر أن الإبهام في اللغة، يدعو إلى الخطأ في الفهم، والارتباك في الفكر، فيجب حينئذ تجنبه، وتحديد معنى الكلمة عند استعمالها يستدعي وضوح المعاني في النفس، وتقدما في العلم، وقدرة في الفكر[2].

فالتعريف عند "أرسطو" هو بداية العلم و منتهاه، لأن غايته البحث عن الماهية، ونحن في كل فكرة علمية، أو في أي تصور علمي إنما نبدأ ببعض المعارف، أو المعلومات المتعلقة بالموضوعات قيد الدراسة. أو بمعنى أدق نبدأ ببعض الصفات التي نعرفها عن هذه الموضوعات، وهذه المعرفة الأولى تؤهلنا لأن نصل إلى تعريفها وتمييزها عن غيرها.

والتعريف الذي نصل إليه بهذه الطريقة، سوف يكون تعريفا سطحيا، يعتمد على الوصف والتمييز، ولا يتعمق الأشياء، بهدف الوصول إلى صفاتها الجوهرية، التي لا تظهر لنا للوهلة الأولى. إننا لم نستخدم في هذه المرحلة الأولى، قوى التحليل والتركيب، أو الفصل والوصل، ولكن بالتدريج ومن خلال المحاولة والخطأ، ومن ثنايا الصعوبات التي نقابلها، ونحن نحاول تحديد الأشياء، يكتشف العقل الإنساني أن ثمة صفات للشيء متأصلة فيه، ومتعمقة بداخله، تكون حقيقته، وتعطيه جوهريته ويقينيته، وهنا نكون على العتبة الحقيقية للعلم، وفي الزاوية السليمة منه[3].

إن كل هدف العلم، وكل ما يصبو إليه العلماء، كما تصور ذلك أرسطو، هو محاولة التعمق في الطبائع الجوهرية للأنواع المتلفة من الأشياء، والذهاب إلى رؤية ماهيات هذه الأشياء، والغوص في حقيقتها الدقيقة، وهذه المحاولة توصلنا إلى الكشف عن كيفيات الأشياء الجوهرية التي

---

(1) نقد منطق أرسطو، ص 134.

(2) علم المنطق الحديث، د. محمد حسين عبد الرازق، ص 85.

(3) المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 155.

لا يكون النوع نوعا إلا بها، وهذه الكيفيات الأولية أو الجوهرية، هي بمثابة تعريف للنوع، ومن هنا فإن الكليات الخمس، تلعب دورا كبيرا في الوصول إلى التعريف الدقيق[1].

والتعريف بمثابة عبارة تشير إلى كل الطبيعة الجوهرية للشيء المعرف، أو بعبارة أخرى، إن "التعريف" هو القول الشارح، لمفهوم الحد وهو يلعب دورا مهما في حياتنا الاجتماعية والعلمية والسياسية، وغير ذلك من أوجه النشاط الإنساني. فكثيرا ما ينشأ الجدل والخلاف بين شخصين لأن كلا منهما يفهم معنى لفظ معين، بطريقة مختلفة، وكان من الممكن حسم هذا الخلاف، لو كان معنى هذا اللفظ واحدا عند الاثنين.

وكثيرا ما يكون غموض الألفاظ المستخدمة في القرارات والمعاهدات السياسية مصدر خلاف بين الدول، وفي المحافل السياسية. ويرجع هذا إلى أن ألفاظ اللغة التي نستخدمها ليست على درجة كافية من الوضوح، بحيث يمكن أن تزيل ما قد يحدث من لبس وغموض. ولعل هذا هو السبب في أن الباحث في أي علم من العلوم يلجأ دائما إلى تحديد معاني الألفاظ التي يستخدمها وذلك عن طريق ما يسمى بـ "التعريف" بل إننا كثيرا ما نلجأ في حياتنا اليومية إلى تحديد ما نريد أن نقوله، حين نقول شيئا إذا شئنا لقولنا أن يكون مفهوما بالمعنى الذي نريده له عند من نتحدث إليهم، لأن التعريف بوجه عام هو "محاولة تحديد معنى اللفظ تحديدا دقيقا"[2].

وإذا كان موضوع "التعريف" من الموضوعات الرئيسية التي يعرض "المنطق" لدراستها، فإن المنطق لا يعنى بمشكلات التعريف الخاصة، بل يعنى بمشكلاته العامة، فهو لا يقصد إلى تعريف ألفاظ مما يرد في الفن أو العلم، بل يقصد إلى فض المشكلات التي تنشأ في التعريف، كائنا ما كان اللفظ المعرف[3].

وينطوي أي تعريف على جزئين: أولهما اللفظ أو الشيء الذي نريد تعريفه، ويسمى "المعرف".

وثانيهما: "التعريف"، الذي نقدمه للمعرف، وغالبا ما يكون مشتملا على أكثر من لفظ، ويسمى "التعريف".

---

(1) السابق، ص 155 – 156 وقارن: أسس المنطق الصوري، د. أبو ريان وزميله، ص 145 – 146.

(2) المدخل إلى المنطق الصوري، د. محمد مهران رشوان، ص 75 – 76، ط: دار قباء 1998م.

(3) السابق، ص 76.

فالتعريف: هو مجموع الصفات التي تكون مفهوم الشيء مميزا عما عداه، وإذا كان كذلك، فإن التعريف والشيء المعرف سواء، وهما إذن تعبيران، أحدهما موجز، والثاني مفصل، عن شيء واحد بالذات، ومن هنا أطلق عليه في الكتب العربية اسم "القول الشارح"[1].

والمناطقة، يعتبرون أن مبحث "الحد" أو "التعريف"، ومبحث "القياس"، لب المنطق وجوهره حتى اشتهر بين الباحثين قولهم: "الحد المنطقي" و"القياس الأرسطي"، وما عدا هذين المبحثين فهو متفرع عنهما، أو مكمل لهما.

ومن المعروف في منطق "أرسطو"، أن تصور الأشياء عقلا وإدراكه ذهنا، لا يمكن الوصول إليه إلا بالحد المنطقي، أي ببيان ماهيته، والتعريف بحقيقته، ولذلك فمن القضايا المتفق عليها بينهم أن التصور لا ينال إلا "بالحد" أي بالتعريف[2].

حقيقة التعريف:

التعريف هو: الذي يستلزم تصوره تصور المعرف، أو امتيازه عن كل ما عداه[3]. والتعريف يقال له المعرف أو القول الشارح، لأنه يشرح الماهية، ويكشف حقيقتها بعد أن كانت مجهولة. فمثلا: إذا ذهبت إلى حديقة الحيوان، وجهلت حقيقة ما فيها من حيوانات، احتجت إلى من يبين حقيقتها لك، فيأتي الحارس المختص، ويشرح لك حقيقتها، فهذا الشرح قولا شارحا.

فالتعريف: طريقة لإيضاح معنى شيء مبهم، فهو تحليل لمعنى اللفظ الكلي، أو هو تحديد الصفات الهامة التي يشترك فيها الأفراد المندرجة تحت أي كلي من الكليات الخمس[4].

فالتعريف المنطقي إذن هو: تحديد معنى اللفظ تحديدا دقيقا يمنع أي التباس له بغيره. أو كما يقول الشيخ الرئيس "ابن سينا" "تحديد معنى اللفظ تحديدا يتصور به المعنى كما هو"[5].

---

(1) المنطق الصوري والرياضي، د. عبد الرحمن بدوي، ص 75، ط: النهضة المصرية 1997م.

(2) كتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 140.

(3) تيسير القواعد المنطقية، ص 106.

(4) المنطق والفكر، ص 129.

(5) منطق أرسطو، 2 / 474.

شرح التعريف:

قولنا: "الذي يستلزم"، أي يقتضي، وقولنا: "تصوره"، أي إدراك معناه وفهمه، والضمير في "تصوره"، يرجع إلى المعرف – بالكسر – وقولنا: "تصور المعرف" – بفتح الميم –، أي إدراك صورته، وإدراك معناه وفهمه، خذ مثلا على ذلك: "الحيوان الناطق" في تعريف "الإنسان"، فإن من تصور "الحيوان" وتصور "الناطق" ورتبهما يوضع "الجنس" وهو "الحيوان" أولا، ثم "الفصل" وهو "الناطق" ثانيا، وتصور هذا المركب "حيوان ناطق"، يحصل له بمجرد ذلك التصور، تصور الإنسان بكنه حقيقته[1].

ولا شك أن صاحب التعريف، حين يحاول تقديم تعريف للفظ معين، إنما يرمي من وراء ذلك على تحقيق غرض أو أكثر، وهذه الأغراض قد تختلف من شخص إلى شخص آخر تبعا لموضوع التعريف واتجاهه، ولذلك يجدر بنا أن نلقي الضوء على أهم الأغراض التي تهدف إليها التعريفات، كي نكون على بصيرة من أمرنا، ونحن بصدد الحديث عن "التعريف" وما يتعلق به من نقاط.

أغراض التعريف:

إذا كان الهدف الأساسي من التعريف، توضيح ما يريد أن يقوله القائل، إلا أن هذا الهدف يتفرع عنه عدة أهداف أخرى، هذه الأهداف تلتقي في النهاية عند هذا المعنى، الذي هو توضيح ما يريد أن يقوله القائل.

1- إزالة اللبس في المعاني:

يحدث في كثير من الأحيان، أن يكون للفظ معنيان متميزان، أو أكثر، وعادة لا تكون هناك مشكلات ناشئة، عن هذا الأمر، إذ أن السياق الذي يرد فيه اللفظ يكفي لتمييز المعنى المقصود، إلا أنه قد يحدث في بعض الأحيان أن يكون المعنى المقصود باللفظ غير واضح، وهنا قد ينشأ اللبس الذي يؤدي إلى أخطاء جسيمة،... وتكون وسيلتنا إلى ذلك اللجوء إلى التعريفات المختلفة للفظ، وبذلك يمكن تمييز المعاني المختلفة بوضوح، ويزول بالتالي اللبس.

ولنضرب لذلك مثلا بلفظ "نهاية"، فقد يستخدم أحيانا ليعني آخر شيء "يحدث في أمر من الأمور، كقولنا: "الموت نهاية الحياة"، ويكون معنى اللفظ هنا واضحا من سياق الجملة، ولكنه قد

---

[1] كتابنا: دراسات في المنطق اليوناني، ص 141.

يستخدم أيضا ليعني "هدف"، أو "مقصد"، كما يبدو من القول "لقد حدد لنفسه ما يريد، وسار إليه حتى النهاية"، فالمقصود هنا من النهاية، الهدف الذي حدده لنفسه.

إلا أن الخلط بين هذين المعنيين يقود إلى المغالطة المعروفة باسم مغالطة ازدواج المعنى. والمثال التقليدي الذي يقال عادة ليجسد هذا النوع من المغالطات هو: "نهاية الشيء كماله، والموت نهاية الحياة. إذن فالموت كمال الحياة". ففي هذه الحجة استخدم لفظ "نهاية" بمعنيين مختلفين، فهو مستخدم بمعنى "الهدف"، وبمعنى آخر حدث وقع. ولكن مثل هذه الحجج لا تكون مضللة إلا إذا فشلنا في إدراك اللبس الذي يحيط بالألفاظ المستخدمة. ولكي نزيل هذا اللبس نلجأ إلى التعريفات لتحديد المعاني المختلفة للفظ الذي يثير اللبس، أو للعبارة التي تقود إليه[1].

وهكذا يكون من أهداف "التعريف"، إزالة اللبس لتفادي مغالطات ازدواج المعنى، وحسم النوع الذي يكون مجرد نزاع لفظي.

2- توضيح المعنى:

توضيح معاني الحدود، وهو بلا شك الأساس الأول للتعريف، فحينما نرغب في استخدام حد من الحدود لا نكون على ثقة كاملة من إمكانات تطبيقه – مع أننا نعرف معناه على وجه ما –، فإننا نلجأ إلى تعريفه حتى نحدد المقصود به تماما.

ولا شك أن الدافع من التعريف هنا، مختلف عن الدافع السابق، أعني إزالة اللبس، إذا كان الدافع هناك معرفة معنى حد غير مألوف، بينما هنا توضيح معنى حد معروف بالفعل. وحينما يكون الحد في حاجة إلى توضيح، نقول عنه إنه غامض، وتوضيح معناه يعني التقليل من غموضه، ويكون ذلك بتقديم تعريف له يسمح بتطبيقه على الموقف الذي نتحدث عنه.

إلا أن الخلط بين الدافع هنا، والدافع هناك لا يزال قائما، لأن اللبس والغموض، قد يختلطان في معنيهما، ولكن على الرغم من أن اللفظ الواحد قد يكون "موضع" لبس وغموض" في آن واحد، إلا أنهما خاصيتان مختلفتان، فالحد يكون "موضع غموض"، في سياق معين، حين يكون له معنيان متميزان، ولا يساعدنا السياق على أن نتبين أيهما هو المقصود. ومن ناحية أخرى، يكون

---

(1) المدخل إلى المنطق الصوري، ص 77.

الحد "ملتبساً" حين توجد حالات متوسطة، يتعذر فيها أن نقرر ما إذا كان الحد ينطبق عليها أم لا ينطبق"[1].

3- ازدياد حصيلة الإنسان اللغوية:

فاللغة أداة اجتماعية، غاية في التركيب، ويتعلمها الناس بنفس الطريقة التي يتعلمون بها أي شيء آخر، مثل قيادة السيارات، واستخدام أدوات المطبخ. فكثيرا ما يجد المرء أمامه أثناء المحادثة أو القراءة، أن هناك "ألفاظا غير مألوفة"، ولا يكفي السياق الذي ترد فيه لمعرفة معانيها فيلجأ هنا إلى تعريفها وتوضيح ما تعنيه، حتى يتم لنا الفهم، وبذلك تزداد الحصيلة اللغوية عند الفرد، ويكون ذلك هو أحد الأغراض التي يهدف إليها التعريف.

4- الشرح بطريقة نظرية:

وقد يكون الغرض من تعريف حد من الحدود هو أن يصاغ هذا الحد بشكل ملائم من الناحية النظرية، أو هليكون من الناحية العملية مفيدا في التعميم على الموضوعات التي ينطبق عليها. فتعريف العالم للفظ "القوة"، لا يزيد من حصيلة المفردات اللغوية عند أي فرد، ولا يرفع لبسا. حقيقة إن مثل هذا التعريف يقلل من غموض الحد المعرف، إلا أن الغرض الأول منه ليس هو هذا الغرض، بل لغرض آخر. مثل هذا يقال عن تعريف عالم الكيمياء "للحامض"، وبوجه عام فإن العالم عندما يقدم تعريفات من هذا القبيل فإن غرضه يكون نظريا في أساسه[2].

وواضح مما سبق، أنه على الرغم من وجود بعض الأغراض الفرعية للتعريف، فإن الغرض العام للتعريف هو الأساس الأول لتقديم التعريفات، وهذا الغرض هو: أن التعريف هو تحديد ما يقصه القائل حين يقول شيئا، سواء أراد بذلك إزالة لبس، أو توضيح معنى، أو صياغة الحد بشكل معين يكون ملائما من الناحية النظرية.

---

(1) السابق، ص 78.

(2) نفس المصدر، ص 79 – 80.

أنواع التعريفات:

يتنوع التعريف أو القول الشارح إلى: تعريف حقيقي، وهو المعتبر لدى المناطقة، وتعريف غير حقيقي، وهو تعريف غير منطقي. أو بمعنى آخر تنقسم التعريفات إلى قسمين: غير منطقية، ومنطقية.

أولا: التعريفات غير المنطقية:

وهي ما تقال لإحضار صورة حاصلة من قبل. كأن تعرف الليث بالأسد، والتبر بالذهب، والبر بالقمح، أو تعرف الشيء بالتمثيل له أو بتقسيمه، أو بالإشارة إليه.. إلخ. والغرض منه، الالتفات إلى ما هو حاصل بالفعل، فالغرض منه، هو إطلاق اللفظ، لا البحث عن كنهه وحقيقته، لأنها معلومة معروفة[1].

أنواعه: يتنوع التعريف غير الحقيقي إلى الأنواع الآتية:

1- **التعريف بالإشارة:** وهو توضيح الشيء بالإشارة إليه. وهو أبسط أنواع التعريف، ويتكون من الإشارة إلى الشيء الذي نعرفه ثم ذكر اسمه. مثاله: إنسان يسألك: ما معنى طائر؟ فتشير إلى دجاجة أو عصفورة، وتقول هذه طائر. وكأن تشير إلى الأسد وتقول هذا أسد والإنسان الذي لا يعرف ما هو التمر، ولا ما هو العنب، فتمسك بكل منهما في يد وتقول له: هذا تمر، وذاك عنب.

وهذا التعريف كالتعريف بالمثال، يفيد في تعليم المبتدئ، ولكنه معيب بأنه ربما أوهم غير المراد، كأن تشير إلى محل المعرف، فيتوهم السائل أن المحل هو المعرف، فيخطئ في الفهم والإدراك[2].

2- **التعريف بالمرادف:** وهو تعريف الفظ بواسطة اللفظ أوضح منه في الدلالة على المعنى المراد. أو بواسطة مرادف له معروف لنا. كأن يسألك شخص "ما هي الحافلة؟" فترد عليه أنها: "السيارة العامة" أو "الأتوبيس" أو يسألك ما هو البر؟ فتقول له: هو القمح. وماهو الغضنفر؟ تقول هو الأسد، وما هي الحنطة؟ تقول هي الشعير.. إلخ.

---

(1) المنطق والفكر، ص 130.

(2) المرشد السليم، ص 75. وأيضا: المنطق الصوري ومناهج البحث. والمنطق والفكر، ص 122.

ومن هذا النوع التفسير اللغوي للكلمة، وبيان معناها لغة، أو ما يسمونه بالتعريف القاموسي. وهذا النوع من التعريف، لا يفيد السامع معرفة جيدة، وعلما جديدا كان يجهله قبل ذلك، وإنما يفيد أن ما كان يعلمه الشخص سابقا مسمى بالبر هو القمح، وما كان يعلمه سابقا بالأسد هو الغضنفر، وما كان يعله سابقا بالخمر هو العفار. فكل الذي يفيده هذا التعريف، أن هذا اللفظ المفسر – بفتح السين، موضوع لهذا المعنى[1].

3- **التعريف بالمثال:** وهو الذي يكون بذكر أمثلة تقرب إلى الذهن المعنى المراد بالشيء الذي ينبغي تعريفه. كأن تجيب حين تسأل ما هي الفاكهة؟ تقول مثل العنب والتين والموز.. وإن سئلت ما هو النهر؟ أجبت: مثل نهر النيل، أو مثل نهر الفرات[2].

وهذا النوع من التعريف، يستعمل غالبا في تعليم المبتدئين، وهو معيب أيضا، لأنه لا يحدد المعنى العام للفظ المعرف، والذي ينطبق على جميع أفراده ولذلك فإنه ربما يفهم السامع والمتعلم أن التعريف مقصور على المثال الذي مثل به، أو على ما هو قريب الشبه به دون غيره[3].

4- **التعريف بالسلب:** مثل ما هي الحركة؟ فتقول ما ليس بسكون. وما هو الحيوان؟ فتقول: ما ليس بنبات.

5- التعريف بالمجاز: كتعريف "الجمل" بأنه سفينة الصحراء. أو تعريف "الزمن" بأنه الصورة المتحركة للأزلية.

6- تعريف الشيء بنفسه، كتعريف العلم بالعلم، أو تعريف النار بالنار.

7- تعريف يعتمد في معناه على المعرف، كتعريف "النفس" بأنها مجموعة القوى النفسية، و"الحياة" بأنها مجموعة القوى الحيوية[4].

---

(1) المنطق د. محمد سامي محفوظ، ص 35. وعلم المنطق، ص 167، والمنطق والفكر، ص 131. وقارن: التفكير العلمي ومناهجه، ص 71.

(2) المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 158، و أسس المنطق الصوري و مشكلاته، د. أبو ريان، ص 148. والمنطق، د. محفوظ ص 35.

(3) علم المنطق، ص 166.

(4) المنطق، ص 35. وقارن: التفكير العلمي ومناهجه، ص 71.

ثانيا: التعريفات المنطقية:

التعريف المنطقي هو: إدراج اللفظ تحت جنسه، وتحديده تحديدا تاما، بحيث لا يقبل الشبهة ولا يختلط بغيره[1] أو بمعنى آخر: هو ما يقال على الشيء لإفادة تصوره بالكنه، أو بما يميزه عن جميع ما عداه، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، وكتعريفه بأنه حيوان ضاحك[2].

والتعريفات المنطقية نوعان: التعريف بالحد، والتعريف بالرسم.

1- التعريف بالحد:

وهو تحليل تام لمفهوم اللفظ الدال على الشيء المراد تعريفه[3]. مثل: الطائر: حيوان له جناحان وحوصلة وريش وبيض. ومثل "الذهب" معدن أصفر غالي الثمن. ومثل: "الإنسان": حيوان ناطق.

ويعرفه أرسطو بأنه: القول الدال على ماهية الشيء[4]. وإنما يكون القول دالا على ماهية الشيء أو طبيعته إذا كان يجمع صفاته الذاتية واللازمة على وجه يتم به تميزه عن غيره.

وقد وضح ذلك الشيخ الرئيس في قوله: "الحد قول دال على ماهية الشيء، ولا شك في أنه يكون مشتملا على مقوماته أجمع، ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله، لأن مقوماته المشتركة هي "جنسه"، والمقوم الخاص "فصله"، وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك، وما هو خاص، لم تتم للشيء حقيقته المركبة. وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته، لم يكن أن يدل عليها بقول، فكل محدد مركب في المعنى[5] فالتعريف بالحد؛ لا يكون إلا بالذاتيات فقط، كالجنس والفصل، وهو ينقسم إلى قسمين: حد تام، و حد ناقص.

أ- الحد التام:

هو التعريف بذكر الجنس القريب، والفصل القريب. مثل تعريف الإنسان، بأنه حيوان ناطق، فالحيوان، جنس قريب له، و"ناطق" فصله القريب أيضا. وكتعريف "الأسد" بأنه حيوان مفترس. و"الحصان" بأنه حيوان صاهل. و مثل: المعدن مادة صلبة قابلة للسحب والطرق، "فمادة صلبة" "جنس

---

(1) المنطق، ص 35، التفكير العلمي، ص 72.

(2) المنطق والفكر، ص 123.

(3) المنطق ص 35.

(4) منطق أرسطو، ص 2 / 474.

(5) الإشارات والتنبيهات، للشيخ الرئيس، ص 168. وقارن: نقد منطق أرسطو، ص 136.

قريب"، و"قابلة للسحب والطرق" "فصل". ومثل: تعريف السمك: بأنه "حيوان فقري يعيش في الماء ويبيض" "فصل".

وسمي هذا القسم بالحد: لأنه يمنع دخول غير المحدود فيه، ويمنع خروج فرد من أفراده عنه، إذ "الحد" في اللغة المنع. كما سمي تاما، لاشتماله على جميع الذاتيات، وتقدم الجنس فيه على الفصل[1].

فالتعريف بالحد التام: هو تعريف الشيء بذكر مقوماته الذاتية المشتركة "الجنس أو الأجناس"، ومقوماته الذاتية الخاصة "الفصل أو الفصول"، أو تقول: إن التعريف بالحد التام هو: ما يكون بالجنس القريب والفصل، إذ بهذين يكون التعريف مشتملا على مقومات المعرف جميعها، مشتركة وذاتية.

ب- الحد الناقص:

وهو ما كان ببعض الذاتيات، ويتركب من الجنس البعيد والفصل القريب، أو يكون بالفصل القريب وحده[2] كتعريف الإنسان بالناطق، والفرس بالصاهل، والمعدن، بالمتمدد بالحرارة. ومثال ما كان بالجنس البعيد والفصل: تعريف الإنسان بالجسم الناطق، والفرس: بالجسم الصاهل، والمعدن: بالجوهر المتمدد بالحرارة. والمنطق: علم يدرس صحيح الفكر ويميزه عن فاسده "فعلم" جنس بعيد، و"يدرس صحيح الفكر ويميزه عن فاسده" "فصل". وسمي هذا القسم "بالحد الناقص"، لخروج بعض الذاتيات عنه.

والتعريف بالحد التام: هو أكمل أنواع التعريف، ويشتهر في المنطق بأنه التعريف الجامع المانع" إذ الجامع هو الشامل لكل أفراد النوع المعروف، و"المانع" أي المستبعد للأنواع الأخرى من الدخول تحته. والتعريف "بالحد التام" هو التعريف بالماهية الدالة على الشيء المعرف[3].

---

(1) تيسير القواعد، ص 109. وتوضيح المفاهيم، ص 82.

(2) تيسير القواعد المنطقية، ص 109.

(3) المنطق، ص 36. التفكير العلمي، ص 73.

2- التعريف بالرسم أو الوصف:

وهو تعريف الشيء تعريفا غير ذاتي، يتم بذكر خاصة من خواص الشيء المعرف، تميزه عن بقية الأشياء الأخرى، ولكنه لا يوضح طبيعة هذا الشيء، أو خواصه الذاتية، بل كل ما يهدف إليه هو أن يميز الشيء عن غيره من الأشياء[1].

وهذا النوع من "التعريف" يؤلف من الصفات العرضية، أو بعضها للشيء المعرف، ويسمى بالتعريف الوصفي، أو التعريف بالرسم، لأنه يعرف الشيء عن طريق وصفه بأعراضه الخاصة، أو رسم صورة ظاهرية له، بالاستعانة بمجموعة من أعراضه العامة التي تساويه وتدل عليه، فهو لا يكشف عن مادية الشيء، وإنما يدل على ما يميزه فحسب عما سواه من الأشياء[2] وهو ينقسم إلى قسمين: تام وناقص.

أ- التعريف بالرسم التام:

هو المؤلف من الجنس القريب والخاصة. أي من مميز ذاتي مشترك مع صفة ليست جزءا من الماهية، لكنها لازمة لها، وهي الخاصة. ومثاله تعريف الإنسان: بأنه حيوان ضاحك. "فحيوان" جنس قريب، و"ضاحك" خاصة. وتعريف المثلث: بأنه سطح مستو ذو ثلاثة زوايا داخله.

ب- التعريف بالرسم الناقص:

وهو التعريف المؤلف من الجنس البعيد والخاصة، أو من الخاصة وحدها. وذلك كتعريف الإنسان بأنه "ضاحك"، فهذا بالخاصة وحدها. أو بأنه جسم ضاحك، فهذا بالخاصة والجنس البعيد.

وسمي التعريف المشتمل على "الخاصة" رسما: لأن رسم الدار أثرها، والخاصة من العوارض اللازمة للماهية، فكأنها من آثار الماهية. وكان الأول تاما لمشابهته الحد التام في ذكر الجنس القريب فيه والثاني ناقصا، لحذف بعض أجزاء الرسم التام منه[3].

ونلاحظ هنا أن التعريف بالحد: أفضل من التعريف بالرسم، بل أنه هو المقصود عند أرسطو، ومن تابعه "باسم التعريف" لأنه هو وحده الذي يكشف عن ماهية الشيء المعرف وجوهره. والتعريف بالحد التام على وجه الخصوص هو بلا شك الصورة المثلى للتعريف. وإذا استطعنا

---

(1) المدخل إلى المنطق الصوري، ص 86.

(2) نقد منطق أرسطو، ص 139، المنطق الصوري والرياضي، ص 75.

(3) تيسير القواعد المنطقية، ص 110. وتوضيح المفاهيم، ص 82 - 83.

تحقيقه – وهذا أمر متعذر في معظم الأحيان – لحققنا أعلى درجة من كمال التعريف، وهذه الدرجة من التعريف هي ما تعرف عادة باسم "التعريف الجامع المانع"، أي الذي ينطبق على جميع أفراد النوع المعرف، ويمنع من دخول أي أفراد أخرى من أي نوع آخر[1].

وقد علق أحد مشايخنا الأجلاء على التعريف بالحد فقال: التعريف بالحد بقسميه أصعب أنواع التعريف، لأن التمييز بين الفصل "الذي هو من ذاتيات الماهية"، وبين الخاصة "التي هي من العوارض"، عسير في أكثر الأشياء، كما أن الاشتباه واقع بين الجنس والعرض العام[2].

وإلى هنا نستطيع أن نقول: إن الذي يدخل في التعريف من الكليات هو: الجنس، قريبا أو بعيدا. والفصل، والخاصة. وأما النوع والعرض، فلا يدخلان في التعريف، لأن النوع هو الحقيقة المعرفة، فلا يكون معرفا، لأن الشيء لا يعرف بنفسه. والعرض العام، لأنه عام، فلا يميز الماهية عن غيرها، ولذلك فإنه لا يقع وحده معرفا أصلا. وقد ينضم إلى: "الحد" أو "الرسم"، فلا يؤثر شيئا. فإذا وقع مع الفصل كتعريف الإنسان بأنه ناطق ماش"، كان من قبيل الحد الناقص، لأن التعريف بالفصل وحده ناقص، فالعرض العام إذن لم يؤثر شيئا. وكذا إذا انضم إلى الخاصة، كتعريف الإنسان بأنه ضاحك ماش"، فإنه يكون من قبيل الرسم الناقص، فالعرض لم يؤثر شيئا، حتى الخاصة و هي مميز عرضي، لو انضمت إلى الفصل، وهو مميز ذاتي لم تؤثر شيئا، ولو كان التعريف كذلك من قبيل الحد الناقص، كتعريف الإنسان بأنه ناطق ضاحك[3].

وقبل أن ننهي حديثنا عن أنواع التعاريف، نود أن نقول: أننا لو تصفحنا بعض الكتب الحديثة في المنطق، فإننا بلا شك سنجد أمامنا عدة أنواع للتعريف على وجه قد يثير دهشتنا، وإذا حاول أحدنا أن يقارن بين ما تذكره الكتب المنطقية لهذه الأنواع، فإنه لا يجد في الغالب اتفاقا بينها على هذه الأنواع.

ولنذكر على سبيل المثال أن "آرثرباب" يقدم لنا عشرة أنواع للتعريف، ويقدم الباحثان "كارني وشير" سبعة أنواع أو أنماط له، بينما يذكر "كوبي" خمسة أنماط فقط.

ومهما يكن من أمر تلك التقسيمات المختلفة: فإننا نستطيع من جانبنا أن نميز نوعين للتعريف، وذلك على أساس موضوع التعريف، فإذا كان موضوع تعريفنا هو "الألفاظ"، ويكون

---

(1) المدخل إلى المنطق الصوري، ص 87. وأيضا محاضرات في المنطق ص 109.

(2) تيسير القواعد المنطقية د. محمد شمس الدين، ص 109.

(3) المنطق والفكر، ص 138.

هدفنا توضيح معاني الألفاظ، أو العبارة اللفظية، لكان نوع تعريفنا هو التعريف اللفظي أو "الاسمي"، أما إذا كان موضوعه هو "الشيء" المسمى بهذا الاسم أو اللفظ، وكان هدفنا توضيح طبيعة الشيء، لكان تعريفنا شيئيا أو واقعيا[1].

اللامعرفات:

نحن نلاحظ أن "الجنس"، شرط أساسي لكمال التعريف ودقته، كما أن "الفصل" و"الخاصة"، شرطان ضروريان لقيام التعريف. ومعنى ذلك أن ما لا جنس له لا يمكن أن يكون له تعريف دقيق، وما لا فصل له ولا خاصة، لا يمكن أن يقوم له تعريف على الإطلاق.

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن هناك أشياء لا يمكن تعريفها، ولا تقبل التعريف، فهي لا تدخل تحت جنس، ولا ينتسب إليها فصل نوعي، وهذه يطلق عليها المناطقة اللامعرفات، وهي:

1- المعطيات المباشرة للتجربة:

وهي ليست في ذاتها قابلة للتعريف، وليس هناك طريق من طرق المعرفة يستطيع أن يصل إليها، وأن يعبر عن ماهيتها، وأن يعرفها أكثر مما تعبر به هي عن نفسها، كما تبدو في التجربة المباشرة.

وهذه المعطيات، إما أن تكون إدراكات حسية، وإما أن تكون عواطف أولية. أما عن الإحساسات، فنحن لا نستطيع أن نعرف الضوء واللون مثلا لمن عدم البصر منذ الميلاد، أو الصوت لمن عدم السمع منذ الميلاد[2].

وأما العواطف الأولية، فهي كعاطفة الحب، أو عاطفة الأمومة، أو عاطفة الأبوة، فنحن مثلا نعاني عاطفة الحب، ومع ذلك لا نستطيع أن ننقلها في لغة إلى غيرنا، فهي شعور داخلي، ومعاناة وجدانية، ومهما حاول المتحابان أن يعبرا عن حبهما بإشارات، أو بكلمات، فإنهما لن يستطيعا أن يعبرا عن كنه ما يشعران به في ألفاظ، ولا أن يعرفا ماهية الحب، كذلك لا يمكن أن نعرف لغير الأم عاطفة الأمومة، ولا لغير المتزوج عاطفة الأبوة، فهذه كلها مشاعر وعواطف تستعصي على التعريف.

---

(1) المدخل إلى المنطق الصوري، ص 80.

(2) المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 162. والمنطق، ص 37. وأيضا: المنطق والفكر، ص 149 والمنطق الصوري والرياضي، ص 81.

2- الأجناس العليا:

التي ليست أنواعا لأجناس أعلى منها. وذلك كجنس الأجناس، فإنه لا تعريف له، لعدم وجود جنس أعم منه يمكن أن يندرج تحته، فيميز "بفصل" أو "بخاصة" عن سائر الأجناس الأخرى، وذلك مثل لفظ "جوهر"، فإن تحته أجناس، وليس فوقه أجناس، ولذلك يسمى جنس الأجناس[1].

3- الأفراد الجزئية:

لا تخضع للتعريف، لأنه ليس للأفراد مفهوم محدد كما ذهب إلى ذلك "أرسطو"، كما أنهم لا يختلفون في الصورة، وإن كانوا يختلفون عددا، ومن هنا فليست تنطبق عليهم فكرة الفصل. وهذا ما أدى "بجوبلو" أن يقرر بأن ما نستطيع أن نعرفه هو "النوع" لا "الأفراد"[2].

والحجة مع ذلك – كما يرى "جوزيف" – أننا لا نستطيع أن نحصر ما يقال عنه من صفات، أو أن نفرز صفة أو بعض الصفات لتكون هي صفاته الجوهرية، وليس لها وجود عند أي فرد آخر، فليس في استطاعتنا أن نحدد ما يجعل الفرد هو "هذا" الفرد دون غيره، لأن ما يجعلني أنا هوانا، قد يجعلك أنت هو أنت أيضا، لأن ما يمكن حمله علي يمكن حمله على أي شخص آخر، ولتكن أنت. فلم تجعل مني نفس الصفة "أنا" وتجعلك أنت "أنت"، ولا تجعلني "أنا أنت"، وتجعلك "أنت أنا"، أو تجعلنا أنا وأنت في آن واحد.

وهكذا لا يكون هناك تعريف للفرد، بل التعريف دائما كلي، أعني لما يمكن حمله على الأفراد، وهذا يعني أن الأنواع، وكل ما هو كلي بوجه عام هو وحده القابل للتعريف. والسبب في ذلك كما هو واضح، أننا حتى إذا استطعنا أن نعثر للفرد على نوع، فمن المستحيل أن نعثر له على فصل أو خاصة، لأن الصفات الجوهرية والخواص مشتركة بين جميع أفراد النوع[3].

ولكن ينبغي أن نلاحظ، خلافا لما ذهب إليه "جوبلو" و"جوزيف" واتفاقا مع الاسمين من الرواقيين والمحدثين، وعلى رأسهم "جون استيوارت مل"، أن التعريف الوحيد الممكن هو تعريف "المفرد الجزئي"، وأنه ليس ثمة تعريف عام[4]. والصواب هو ما ذهب إليه أنصار الاتجاه الأول.

---

(1) المنطق، ص 38. والمنطق والفكر، ص 149. والمنطق الصوري ومناهج البحث، ص 162. المنطق الصوري والرياضي، ص 81.

(2) المنطق الصوري، ص 163. وأيضا: المدخل إلى المنطق الصوري – ص 87.

(3) المدخل إلى المنطق الصوري، ص 87 – 88.

(4) المنطق الصوري، ص 163.

شروط التعريف:

لكي يؤدي التعريف الغاية المقصودة منه، لا بد أن تتوافر فيه عدة شروط هي:

1- **أن يكون التعريف جامعا مانعا:** أي شاملا لجميع أفراد الشيء المراد تعريفه، و مستبعدا جميع أفراد الأشياء الأخرى التي لم تدخل في التعريف. فإذا لم تدخل فيه جميع أفراد المعرف قيل إنه غير "جامع"، وإذا لم يمنع من دخول أفراد أخرى غير أفراده، قيل إنه غير "مانع"، فيجب أن يكون التعريف "جامعا مانعا"، مثل تعريف الإنسان: بأنه "حيوان ناطق"، فهو يجمع أفراد النوع الإنساني، ويمنع دخول أفراد الأنواع الأخرى. وكتعريف "المثلث" بأنه: سطح مستو محاط بثلاثة خطوط مستقيمة متساوية، فهذا التعريف ينطبق على المثلث المختلف الأضلاع، وعلى جميع أنواع المثلث الأخرى.

ومعنى ذلك أن التعريف، لا بد أن يكون مساويا للمعرف من جهة الصدق، فلا يكون أعم منه، ولا أخص. فلا يصح التعريف "بالأعم" مثل تعريف "الإنسان" بأنه حيوان ماشي، فذلك أعم من المعرف، إذ يصدق على سائر الحيوانات التي تشترك مع الإنسان في صفة المشي، فهذا التعريف ليس يمنع من دخول غير المعرف فيه، كالجمل والزرافة والغزال والأسد... إلخ.

كما لا يصح التعريف بالأخص، مثل تعريف "الإنسان" بأنه حيوان يقرأ و يكتب. فهو تعريف للإنسان بما هو أخص منه في صدقه، فهو غير جامع لجميع أفراد المعرف، وهو الإنسان، إذ من أفراد الإنسان من لا يقرأ ولا يكتب، مثل "الأميين"، وعلى ذلك فلم يشملهم التعريف. كما لا يصح التعريف "بالمباين" للماهية، لعدم الصدق من الجانبين، فلا يصح أن تقول في تعريف "الإنسان" أنه حيوان مفترس، ولا في الذهب، بأنه جسم نام، فإن كل تعريف من هذين التعريفين يغاير الماهية ويخالفها تمام المخالفة، فلا يصح أن يكون تعريفا منطقيا صحيحا[1].

والخلاصة: أنه يجب أن يكون التعريف، بحيث كلما وجد وجد الشيء المعرف، وكلما لم يوجد في شيء لم يوجد المعرف فيه، ولك أن تسمي هذا الشرط: "مساواة التعريف للمعرف في

---

(1) المنطق الميسر، ص 66 – 67، وأيضا: تيسير القواعد المنطقية، ص 107 وتوضيح المفاهيم، ص 83. ونقد منطق أرسطو، ص 140 – 141. وكتابنا: ص 141 – 142 ومحاضرات في المنطق، ص 114 والمنطق الصوري والرياضي، ص 77.

الصدق أو تسميه جمعا ومنعا أو اطرادا و انعكاسا[1]. مثلا: إذا عرفت المعدن بأنه جسم يتمدد بالحرارة. قيل إن هذا التعريف مساو للمعدن، لأنه كلما وجد التمدد بالحرارة في شيء كان معدنا، وكلما وجد المعدن في شيء صدق فيه هذا التعريف.

كما يقال: تعريف جامع أو منعكس، لشموله جميع أنواع المعدن، ولأنه إذا انتفى، انتفى المعدن. كذلك هو مانع أو مطرد لأنه لا يدخل فيه ما ليس بمعدن، وكلما وجد تحقق المعدن. أما لو قيل في تعريف المعدن مثلا هو: جسم غير نام، كان تعريفا غير مساو للمعدن، بل هو أعم، لصدقه على الحجر، حيث لا يصدق المعدن عليه، ويقال إنه تعريف غير مانع، أو غير مساو، ولو قيل في تعريف المعدن: إنه جسم يتمدد بالحرارة قابل للصدأ، كان تعريفا غير مساو أيضا، لكونه أخص من المعدن، وكان أيضا غير جامع، أو غير منعكس.

2- يجب أن يكون التعريف أوضح من المعرف وأجلى منه معرفة عند السامع: و إلا لا يتم الغرض المقصود منه، إذ الغرض من التعريف، هو الوصول إلى فهم المعرف. فلا يصح التعريف بالأخص معرفة، مثل تعريف النار بأنها جوهر لطيف مثل النفس، فإن النفس أخفى منها، لعدم الإحساس بالنفس، والإحساس بالنار. ومثل تعريف الإنسان بأنه مخلوق ذكي، فإنه لا يصح ذلك، لأن الذكاء أخفى من الإنسان المحسوس.

وكذلك لا يصح التعريف بالمساوي في العلم والجهالة، لأن التعريف شارح وموضح للمعرف، ويجب أن تكون معرفته سابقة على المعرف، وما يساويه جهالة وعلما لا يكون أقدم معرفة، مثل تعريف الحركة، بما ليس بسكون أو السكون بأنه ما ليس بحركة، فإن الحركة والسكون كلاهما في مرتبة واحدة من حيث المعرفة والجهالة، فمن عرف الحركة عرف السكون، وبالعكس، ومن جهل السكون جهل الحركة، وبالعكس، فهما يعلمان معا، ويجهلان معا. والتعريف يجب أن

---

(1) معنى الاطراد: التلازم في الثبوت، بحيث يكون كلما صدق التعريف صدق المعرف، وذلك عين كونه مانعا. إذ لو صدق التعريف على شيء، ولم يصدق معه المعرف، فقد دخل في التعريف ما ليس من أفراد المعرف، فلا يكون مانعا ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفاء، بحيث يكون كلما انتفى التعريف انتفى المعرف، وذلك عين كون التعريف جامعا. فإنه لو انتفى التعريف انتفى المعرف، وذلك عين كون التعريف جامعا. فإنه لو انتفى التعريف في فرد يصدق عليه المعرف، فقد خرج فرد من أفراد الماهية معرفة، فرد لم يشمله التعريف، فلا يكون التعريف جامعا. انظر: تيسير القواعد المنطقية، ص 108.

يكون أقدم معرفة من المعرف، لأنه علة في العلم بالمعرف والعلة مقدمة على المعلول حتما. ومن هذا الباب، تعريف "الإنسان" بأنه حيوان بشري. فإنه يساوي الإنسان في الجهالة والمعرفة[1].

وقد بين ذلك الشيخ الرئيس ابن سينا في قوله: "وقد يسهو المعرفون في تعريفهم، فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة، كمن يعرف "الزوج" بأنه العدد الذي ليس بفرد. وربما تخطوا ذلك، فعرفوا الشيء بما هو أخفى منه، كقول بعضهم: إن النار هي الاسطقس - أي الأصل - الشبيه بالنفس، والنفس أخفى من النار"[2].

3- عدم توقف التعريف على المعرف، وإلا لزم الدور: على معنى أن المعرف تتوقف معرفته على التعريف، والتعريف يتوقف على المعرف، فيلزم الدور الباطل، ولا يصح التعريف بما يلزم عليه الدور. ومعنى الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء[3]. ثم إن التوقف إن كان بمرتبة واحدة يسمى دورا صريحا، وإن كان بمراتب، يسمى دورا مضمرا. مثال الدور الصريح، أن يعرف "الإنسان"، بأنه "ابن آدم" ثم يقال "ابن آدم هو الإنسان" ومثل أن تقول: الكيفية هي: ما بها تقع المشابهة، ثم يقال: المشابهة اتفاق في الكيفية. ومثل: تعريف: العلم "بأنه ما به انكشاف المعلوم. فأخذ المعلوم في التعريف متوقف على العلم، لاشتقاقه منه، وكتعريف: "الشمس" بأنها كوكب نهاري مضيء. فإن معرفتنا بالنهار يتوقف على طلوع الشمس، لأن النهار هو وقت طلوعها، وإذا فقد توقف المعرف وهو "الشمس" على التعريف، وهو "كوكب نهاري مضيء"، وهذا هو الدور الصريح، ولذلك كان التعريف فاسدا.

ومثال الدور المضمر: أن يعرف "المعدن" بأنه جسم صلب، ثم يعرف الجسم الصلب بأنه: القابل للطرق ثم يعرف القابل للطرق، بأنه: المعدن. ومثل: الاثنان زوج أول، ثم يقال: الزوج الأول هو المنقسم بمتساويين، ثم يقال المتساويان هما الشيئان الذان لا يفضل أحدهما على الآخر، ثم يقال: الشيئان هما الاثنان.

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 111، توضيح المفاهيم ص 84. المنطق الميسر، ص 68. كتابنا: ص 142 محاضرات في المنطق، ص 115. المنطق الصوري والرياضي، ص 77.

(2) الإشارات والتنبيهات، ص 59.

(3) المنطق والفكر، ص 144.

ومن الدور أيضا تعريف أحد المتضايفين بالآخر، كتعريف الإبن بأنه ما كان له أب، والأب بأنه ما كان له ابن[1]. فلذلك اشترط المناطقة في صحة التعريف، عدم توقفه على المعرف. لما يلزم على توقفه من الدور الباطل، لذلك يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به.

4- يجب أن يكون التعريف خاليا من المجاوز والكناية والمشترك اللفظي والسلب: مثال التعريف بالمجاز: تعريف "العالم" بأنه: بحر زاخر متلاطم الأمواج. فلا يصح هذا التعريف، لأنه خال من القرينة الي تبين المراد منه فإن لفظ "البحر" يحتمل أن يراد منه "الرجل الكريم"، وأن يراد منه "العالم" أما لو اشتمل التعريف على القرينة التي تبين المراد من المجاز، بأن يقال في التعريف: "بحر متلاطم الأمواج فصيح اللسان قوي الحجة"، فإن هذه الزيادة، قرينة دالة على المعنى المطلوب، وعندئذ يصح التعريف به.

ومثال آخر: لو عرفت "البليد" بأنه حمار دون قرينة توضح المراد، فإن التعريف يكون باطلا، لأنه لم يوضح المعرف، كما أنه لم يبين حقيقته. أما لو عرفت "البلد" بأنه حمار يمسك القلم، أو حمار لا يعني ما يتفوه به من كلام فإن القرينة التي تحدد المراد هنا، تصحح التعريف، لأنها توضح المعنى المراد. وبذلك يتضح أن التعريف بالمجاز الخالي من القرينة التي تحدد المراد يكون باطلا فاسدا. أما إذا وجدت قرينة تدل على المراد، فإن التعريف يكون صحيحا، مثل قولك: رأيت أسدا بيده مدفع يضرب به على الأعداء. فهذه قرينة تعين لنا المعنى المراد، وهو الرجل الشجاع، وتمنع من إرادة المعنى الحقيقي، وهو الأسد الحيوان المعروف[2] لأن المعنى الحقيقي هو الذي يتبادر عادة إلى الذهن أولا، فإن لم تكن ثم قرينة، فات الغرض المقصود من التعريف.

ومثال التعريف "بالكناية": تعريف "البليد" بأنه: إنسان عريض القفا. وتعريف "الكريم" بأنه: إنسان كثير الرماد. وهذه التعريفات لا تصح إلا إذا قامت قرينة تبين المراد من الكناية.

ومثال التعريف الذي فيه المشترك اللفظي مع قرينته المعينة: تعريف "الجاسوس" بأنه عين ينقل الأخبار، فهذا صحيح لذكر القرينة المعينة، وهي "ينقل الأخبار"، أما بدونها فلا يصح، لأن لفظ "عين" يطلق على "العين الباصرة"، وعلى "عين الماء" و"عين الذهب والفضة".. إلخ. وبدون هذه القرينة لا

---

(1) تيسير القواعد المنطقية، ص 112. والمنطق الصوري والرياضي، ص 77 والمنطق الميسر، ص 68.

(2) المنطق والفكر، ص 142، وتوضيح المفاهيم، ص 84. وتيسير القواعد، ص 112، المنطق الصوري والرياضي، ص 78 والإشارات لابن سينا، ص 59.

يعلم المراد من هذه المعاني، فإذا عرفنا "الجاسوس" "بالعين" فقط، دون أن نوضح المراد منها، يكون التعريف فاسدا[1].

فإذا كان في التعريف، لفظ مشترك يصلح لمعان متعددة، فلا بد من قرينة تعين لنا المراد من اللفظ، فإن لم توجد قرينة تحدد المراد من اللفظ، فإن التعريف يكون باطلا. لأن المعنى المراد من هذه المعاني الكثيرة للفظ لا يكون معلوما آنذاك، فلا يحصل الغرض من التعريف، وهو توضيح المعنى المراد منه.

ومثال التعريف بالسلب: كأن تسأل ما هو الحيوان؟ فيجاب عليك بأنه ما ليس بنبات ولا جماد، فهذا تعريف غير سليم. فيجب أن يكون التعريف إيجابيا لا سلبيا على قدر الإمكان، فلا يجوز تعريف الشيء بضده أو نقيضه، كتعريف "العدم" بأنه "اللاوجود"، أو تعريف "الظلم" بأنه "اللاعدل"، و"الفقير" بأنه غير الغني، أو تقول: المعرفة ضد الجهل، أو النوم ضد اليقظة، فإن هذا التعريف يشبه التعريف الدائري، وهو باطل.

لكن ذلك لا يمنع من إمكان التعريف "بالسلب"، في الحالات التي يكون فيها المعرف نفسه فيه معنى السلب، و ذلك كتعريف "العاصي" بأنه غير المطيع، و"الأجنبي" بأنه غير المواطن، و"المؤلم" بأنه غير اللذيذ، و"الكافر" بأنه الذي لا يؤمن بالله، و"المؤمن" بأنه هو الذي لا يشرك بالله تعالى... إلخ[2].

5- أن يكون التعريف خاليا من كلمة "أو" التي هي للشك أو الإبهام:

لأن الغرض من التعريف، إيضاح المعرف، و "أو" التي للشك، أو الإبهام تنافيه. أما "أو" التي للتقسيم فيجوز ذكرها في "الرسم" فقط كقولنا في تعريف "المعرف": ما يقتضي تصوره تصور المعرف بالكنه، أو بوجه ما، فما قبل أو قسم من التعريف، هو "الحد"، وما بعدها قسم هو "الرسم"[3].

6- أن يكون التعريف خاليا من ذكر الأحكام فيه: فلا يصح ذكر الأحكام في التعاريف مطلقا، حدودا أو رسوما، لأن التعريف كما وضحنا هو ما كان بالذات، وهذا هو "الحد" بشقيه التام والناقص، على حد سواء. أو ما كان "بالعرضيات" وهو "الرسم" التام والناقص، على حد

---

(1) توضيح المفاهيم، ص 84. كتابنا: ص 143. والمنطق والفكر، ص 143.

(2) محاضرات في المنطق، ص 115 – 116 والمنطق التوجيهي، د. أبو العلا عفيفي، ص 47 والمنطق الصوري ومناهج البحث، ص 159، وكتابنا، ص 143، و المدخل إلى المنطق الصوري، ص 93.

(3) توضيح المفاهيم، ص 85.

سواء. ولا شك أن الأحكام ليست من الذاتيات فلا تدخل في التعريف، كما أنها لا يصح أن تكون من "الرسم" الذي هو عرضي، ذلك لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وتصور المعرف إنما يكون بالتعريف. فإذا ذكر الحكم وجعل جزءا من التعريف، فقد حكمنا على المعرف قبل تصوره، فيكون حكما لاغيا.

مثال ذلك: تعريف "الفاعل" بأنه: اسم مرفوع تقدمه فعل. وتعريف "الحال" بأنه وصف فضلة منتصب "فجعل" الرفع" جزءا من تعريف "الفاعل" و"النصب" جزءا من تعريف "الحال"، خطأ يبطل التعريف، أما لو جعلناهما خارجين عن أجزاء "التعريف" فإن التعريفين يكونان صحيحين، وبذلك قال النحاة دفاعا عن هذين التعريفين، بأن الحكمين خارجان عن أجزاء التعريفين[1].

7- **ألا يكون التعريف للشيء بنفسه:** ومعنى تعريف الشيء بنفسه تعريفه بمرادفه أو ببعضه، لا بنفس لفظه ومعناه. إذ لا يعقل أن يكون من باب التعريف القول بأن الأرض هي الأرض، والسماء هي السماء، فالمقصود هنا بالتعريف المعيب، تعريف الشيء بمرادفه، أو بعضه، كتعريف الحركة بأنها هي "النقلة"، وتعريف "الإنسان" بأنه هو "الحيوان البشري"، وتعريف "الزمان" بأنه "مدة الحركة"، إذ المدة مرادفة للزمان، والنقلة من أقسام الحركة[2].

وخلاصة القول: أن هناك أمور تؤدي إلى وجود خلل في التعريف، يمكننا أن نحصرها في الآتي:

1- أن يكون التعريف أخص من المعرف.
2- أن يكون التعريف أعم من المعرف.
3- أن يكون التعريف أخفى من المعرف.
4- أن يكون التعريف مشتملا على الدور.
5- أن يكون التعريف مشتملا على المجاز أو المشترك اللفظي، الخالي من القرينة التي تعين المراد.
6- أن يكون التعريف مشتملا على الألفاظ السالبة، في حين يمكن استبدالها بألفاظ موجبة.
7- أن يكون التعريف مشتملا على حكم هو جزء من التعريف.
8- أن يكون التعريف مشتملا على "أو" التي هي للشك أو الإبهام.
9- أن يكون التعريف معرفا بنفسه.

---

(1) المنطق والفكر، ص 144 – 145. توضيح المفاهيم، ص 85.

(2) الإشارات والتنبيهات، ص 215، ونقد منطق أرسطو، ص 142.

10- أن يكون التعريف متوقفا على المعرف[1].

أخطاء التعريفات و أسبابها:

أي مخالفة لقواعد التعريف سالفة الذكر، سوف تؤدي إلى مغالطة من خلال الخطأ، أو التصور الناقص للألفاظ، والواقع أن المنطق لأنه يريد الفكر واضحا، ودقيق فإنه يجد أمامه الكثير من الأخطاء. وجميع المغالطات التي ترتد في النهاية إلى غموض الألفاظ أو اللبس فيها، أو ازدواج الدلالة في معناها.. إلخ، هي في أعماقها مغالطة في التعريف، فإذا ما جعلنا: معنى اللفظ واضحا اختفت هذه المغالطات التي كانت موجودة.

والأخطاء الواقعة في التعريف متعددة و متنوعة من أهمها:

1- عدم ملاحظة قواعد التعريف وشروطه، ثم تطبيق هذه القواعد ومراعاة تلك الشروط.

2- الخطأ في إدراك الجنس، وهي أخطاء كثيرة من أهمها:

أ- أخذ اللازم للشيء على أنه جنس، كتعريف "الإنسان" بأنه موجود ناطق. اعتقادا من المعرف أن "موجود" جنس للإنسان، والحقيقة أن موجود لازم للإنسان، وليس بجنس داخل في ماهيته.

ب- وضع "الفصل" مكان "الجنس" مثل تعريف "العشق" بأنه: إفراط المحبة، فإفراط "جنس" في الحد التام يتقدم "الفصل"، فتعريف "العشق بالحد التام"، هو المحبة المفرطة، فاستعملت كلمة "إفراط" التي هي "فصل" مكان "المحبة" التي هي جنس في التعريف.

ت- وضع "النوع" مكان الجنس في التعريف، كتعريف "الشر" بأنه ظلم الناس، والظلم نوع من الشر.

ث- وضع المادة مكان "الجنس"، كتعريف "السيف" بأنه حديد يقطع به رقبة العدو، فقد استعملت كلمة "حديد"، وهي مادة السيف، مكان "آلة" وهي جنس داخل تحته السيف، والتعريف الصحيح للسيف هو آلة يقطع بها رقبة العدو.

---

[1] المنطق والفكر، ص 146.

3- الخطأ الوقع في الفصل: ومن أهمه: أن توضع الصفة العرضية اللازمة مكان الفصل، وذلك كأن تعرف الأوربي بأنه إنسان أبيض، فقد وضعت الخاصة اللازمة، وهي للأوربي مكان الفصل. مثال آخر: تعريف الزنجي بأنه: إنسان أسود، فقد وضعت الخاصة اللازمة للزنجي وهو السواد، مكان الفصل[1].

فالتمييز بين ما هو ذاتي للشيء، وما هو عرضي له من الصعوبة بمكان، فقد تلتبس العوارض اللازمة للشيء بالأمور الذاتية، وربما يؤخذ الجنس البعيد على أنه قريب، أو يؤخذ الفصل على أنه جنس، ولذلك كثيرا ما يقع الخطأ في التعريف لهذا الالتباس، أو لفقد شرط من شروط التعريف أو قاعدة من قواعده سالفة الذكر.

نقد ابن تيمية للحد الأرسطي

يعتبر مبحث الحد - أو التعريف - والقياس، لب المنطق الأرسطي وجوهره، حتى اشتهر بين الباحثين قولهم: الحد المنطقي، والقياس الأرسطي، وما عدا هذين المبحثين فهو متفرع عنهما أو مكمل لهما، ولذلك اهتم شيخ الإسلام ابن تيمية بنقدهما اهتماما كبيرا.

ومن المعروف لدى المناطقة أن تصور الأشياء عقلا وإدراكه ذهنا لا يمكن الوصول إليه إلا بالحد المنطقي، أي ببيان ماهيته والتعريف بحقيقته، ولذلك فمن القضايا المتفق عليها بينهم أن التصور لا ينال إلا بالحد، - أي بالتعريف -، وكلمة الحد تعني تحديد الشيء بذكر خصائصه التي لا يشركه فيها غيره، فهي كالحد الفاصل بين الشيء وغيره، بحيث لا يختلط مفهوم الشيء بغيره عند ذكر خصائصه. وقد عرف الحد بأنه: القول الدال على ماهية الشيء بذكر الصفات الذاتية المقومة له[2].

وأن التام منه يتركب من المقومات الذاتية المشتركة للمعرف ومن مقوماته الذاتية الخاصة، أي يتألف من الجنس القريب والفصل، أما الحد الناقص فيتألف من الجنس البعيد والفصل، أو يكون بالفصل وحده، والمهم أن الحد لا بد أن يكون مركب، وإلا لم تتم حقيقة المعرف، وفي ذلك

---

(1) المنطق والفكر، ص 147 - 148. والمرشد السليم، ص 87 - 88.

(2) منطق أرسطو، د. عبد الرحمن بدوي، 1 / 474.

يقول الشيخ الرئيس: "وما لم يكن للشيء المعرف تركيب في حقيقته لم يمكن أن يدل عليه بقول، فكل محدود مركب في المعنى"[1] هذا المعنى الذي يستلزم من الحد ضروري للتوصل إلى الماهية والكشف عن الحقيقة، والكنه وقد تابع فلاسفة الإسلام في ذلك أرسطو طاليس.

ولتوضيح ذلك نقول: إذا أردت – مثلا – تعريف "الفرس" فينبغي أن تعرف أن الجنس الذي ينتمي إليه هو "الحيوان"، وأن الفصل الذي يميزه عن بقية أنواع الحيوان الأخرى هو "صاهل"، ولذلك وجب اعتبار الجنس والفصل عند تعريف الفرس، فنقول هو "حيوان صاهل". فإذا تركب الحد من الجنس، والفصل كان حدا تاما، وهذا النوع من الحد يسمى "الحد التحليلي"، بمعنى أنك قد حللت الشيء المعرف إلى الذاتيات المقومة، وهي الجنس، والفصل، اما إذا لم يذكر في التعريف الذاتيات المقومة، ووضع مكانها "العرضات" فلا يكون التعريف تاما، ولا يسمى حينئذ حدا، وإنما يسمى "رسماً" أو تعريفا بالرسم، وهو ما يكون بذكر الصفات العارضة، سواء كانت عامة أم خاصة كما إذا قلت في تعريف الإنسان بأنه "الضاحك أو الكاتب، لأن ذكر هذه الصفات العارضة لا يكفي في تصور ماهية الإنسان، وإن دلت على بعض صفاته.

وقد حرص شيخ الإسلام على تحرير العقل من قيود المنطق الأرسطي المصطنعة، والتي تكبله بالأغلال، وتمنع انطلاقه على سجيته المفطور عليها طلبا للعلوم والمعارف. وهذه القيود قد وضعها المناطقة، إما في تعريفهم للحد أو اصطناعهم لأشكال قضايا صورية، وأوهموا الناس بأن الفكر الإنساني لا يعمل إلا في إطارها.

وقد قسم ابن تيمية المعارف إلى عامة وخاصة، فالعامة لا تحتاج إلى تقييدها بحدودهم لأنها معروفة،و الخاصة معروفة لدى المتخصصين فيها في العلوم والصناعات والحرف المختلفة، وهي أيضا لا تحتاج إلى استعمال الحدود المنطقية للتعريف بها. أما الأمور التي تحتاج إلى تعريف وبيان فيكفي في التعريف بها استخدام الأشياء والنظائر، وعندئذ يدركها السائل، وهي أيضا لا تحتاج إلى الحد المنطقي، فضلا عن الحدود الشرعية الغنية بذاتها عن تعريف من خارج الشرع.

ويرى ابن تيمية أن الذي ذكره المناطقة في الحدود منها ما هو موجود في سائر ما يرمون بيانه بحدودهم عند التدبر والتأمل، لكن منها ما هو بين لكل أحد، كالأمور العامة، ومنها ما هو بين لبعض الناس. كما يعرف أهل الصناعات والمقالات أمورا لا يعرفها غيرهم، فحدودها بالنسبة إلى

---

(1) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، 1 / 56.

هؤلاء كحدود تلك الأمور التي يعم علمها بالنسبة إلى العموم. وأما الأمور التي تخفى فمجرد الحدود لا تفيد تعريف حقيقتها بعينها، وإنما تفيد تمييزها، ونوعا من التعريف الشبهي.

والتحقيق السديد في مسألة التحديد: هو القول في جواب "ما هو؟" المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال: "ما كذا؟"، كما يقول: ما الخمر؟ أو ما الإنسان؟ أو ما الثلج؟ فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور في السؤال، إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه، وإما أن يكون عالما بمسماه. فالأول كالسائل عن اسم في غير لغته، أو عن اسم غريب في لغته، أو عن اسم معروف في لغته لكن مقصوده تحديد مسماه، مثل العربي إذا سأل عن معاني الأسماء الأعجمية والعجمي إذا سأل عن معاني الأسماء العربية[1].

وهذا الحد، هم – أي المناطقة – متفقون على أنه من "الحدود اللفظية"، مع أن هذا هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة، بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات فإن من قرأ كتب النحو والطب أو غيرها لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف، وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك[2].

وقد تناول ابن تيمية الحد الأرسطي بالنقد والمعارضة، موجها حججه إلى الأسس التي يقوم عليها، و قد اتخذت هذه الحجج شكلين مختلفين في كل واحد من هذين الشكلين متوجه إلى الحد في مقاميه السالب والموجب، فقد حدد "ابن تيمية" نفسه بنقض الحصر الذي يدعيه المناطقة حين يقولون على طريق السلب، "إن التصورات النظرية لا تنال إلا بالحد"، وما يقولونه على سبيل الإيجاب، "إن الحدود هي طريق التصورات النظرية".

وقد وجه ابن تيمية اعتراضات كثيرة على قول المناطقة: "إن التصورات النظرية لا تنال إلا بالحد"، يتبين بها ضعف الحد عن إفادة التصور، نذكر من هذه الاعتراضات أهمها:

الوجه الأول: قولهم إن التصور الذي ليس بديهي لا ينال إلا بالحد باطل. لأن "الحد" هو قول الحاد، فإن الحد هنا هو القول الدال على ماهية المحدود فالمعرفة بالحد لا تكون إلا بعد الحد. فإن الحادث الذي ذكر الحد إن كان عرف المحدود بغير حد، بطل قولهم "لا يعرف إلا بالحد"، وإن كان عرفه بحد آخر فالقول فيه كالقول في الأول، فإن كان هذا الحاد عرفه بعد الحد الأول لزم الدور، وإن كان تأخر لزم التسلسل.

---

(1) الرد على المنطقيين، ص 47 – 48.

(2) السابق، ص 49.

الوجه الثاني: أنهم – أي المناطقة – إلى الآن لم يسلم لهم حد لشيء من الأشياء، إلا ما يدعيه بعضهم وينازعه فيه آخرون، فإن كانت الأصول لا تتصور إلا بالحدود لزم أن لا يكون إلى الآن أحد عرف شيئا من الأمور، ولم يبق أحد ينتظر صحته، لأن الذي يذكره يحتاج إلى معرفة بغير حد، وهي متعددة، فلا يكون لبني آدم شيء من المعرفة، وهذه سفسطة ومغالطة.

الوجه الثالث: إن المتكلمين بالحدود طائفة قليلة في بني آدم، لا سيما الصناعة المنطقية، فإن واضعها هو أرسطو، وسلك خلفه فيها طائفة من بني آدم. ومن المعلوم أن علوم بني آدم – عامتهم وخاصتهم – حاصلة بدون ذلك، فبطل قولهم إن المعرفة متوقفة عليها أما الأنبياء – عليهم السلام – فلا ريب في استغنائهم عنها، وكذلك أتباع الأنبياء من العلماء والعامة، لم يكن تكلف هذه الحدود من عاداتهم وكذلك علم الطب والحساب والنحو، والفقه، وغير ذلك لا تجد أئمة هذه العلوم يتكلفون هذه الحدود المركبة من الجنس والفصل، إلا من خلط ذلك بصناعتهم من أهل المنطق. فإذا كان حذاق بني آدم في كل فن من العلم، أحكموه بدون هذه الحدود المتكلفة، بطل دعوى توقف المعرفة عليها[1].

الوجه الرابع: إن دعوى المناطقة أن التصورات لا تنال إلا بالحد ليست من الأوليات التي يسلم بها لبداهتها فتحتاج إلى دليل لإثبات صحتها، لأن النافي عليه الدليل على صحة نفيه، كما أن المثبت عليه الدليل على صحة إثباته، وهذا شأن القضايا غير البديهية، يجب على القائل بها أن يقرنها بدليل صدقها سلبا أو إيجابا، وهذا السلب الذي زعمه المناطقة التصور لا ينال إلا بالحد سلب بلا دليل، فهو قول بلا علم، وأين لهم الدليل على ذلك، وإذا كان هذا قولا بلا علم و قد وضعوه أساسا للمنطق الذي جعلوه ميزانا للعلوم، فكيف يكون القول بلا علم أساسا لميزان العلم، ولما يزعمون أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

الوجه الخامس: إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة، وهو المركب من الجنس والفصل، وهذا الحد إمامتعذر أو متعسر، كما قد أقروا بذلك، وحينئذ فلايكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائما، أو غالبا، وقد تصورت الحقائق، فعلم استغناء التصورات عن الحد[2].

---

(1) نقض المنطق، ص 184 – 185.

(2) الرد على المنطقيين، ص 7 – 9.

الوجه السادس: إن التعريفات عندهم إنما تكون للحقائق المركبة، وهي الأنواع التي لها جنس وفصل فأما ما لا تركيب فيه، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس، كما مثله بعضهم بالعقل، فليس له حد وقد عرفوه، وهو من التصورات المطلوبة عندهم، فعلم استغناء التصور عن الحد، بل إذا أمكن معرفة هذا بلا حد، فمعرفة تلك الأنواع أولى، لأنها أقرب إلى الحس والمشاهدة.

الوجه السابع: إن المتكلم بالحد إنما يستعمل ألفاظا دالة على معنى في المحدود، فإذا كان السامع غير عارف بمفردات تلك الألفاظ ودلالتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام، والعلم بدلالة اللفظ على المعنى مسبوق بتصور العقل للمعنى نفسه، فمن لم يتصور معنى الخبز والماء والسماء والأرض لم يعرف دلالة اللفظ عليه، وإذا كان متصورا لمعنى اللفظ قبل سماعه لم يكن قد فهم معنى الخطاب من الحد المنطقي.

الوجه الثامن: إن هناك وسائل كثيرة لتصور الأشياء غير الحد المنطقي، فإن الإنسان قد يتصور الأشياء من خلال حواسه الظاهرة كالطعم واللون والريح، أو بحواسه الباطنة كالجوع والشبع واللذة والألم، والحب والبغض، والفرح والحزن، وأمثال ذلك. وكل من الأمرين قد يتصوره معينا، وقد يتصوره مطلقا عاما، وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد، ولا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده[1].

وهنا يحاول ابن تيمية وضع أسس لمنهج قائم بذاته في المعرفة التجريبية التي تفيد تصور الأشياء والتصديق بها في وقت واحد، وأكثر من هذا فهو يؤكد أن التجربة لا بد أن تكون سابقة على معرفتنا بالحد حتى نستطيع أن نعرف دلالة الألفاظ على معانيها، وفهم الحد متوقف على معرفتنا بدلالة الألفاظ، وعلى العقل أن يطابق الألفاظ التي يسمعها على المعاني التي سبق إدراكها والتي حصلها بفعل الممارسة اليومية، وإدراكه المستمر.

وإلى هنا نكون قد انتهينا من إيراد بعض حجج ابن تيمية التي وجهها إلى الحد المنطقي في المقام السالب وكلها كما لاحظنا تدور حول نقض ما زعم أن المنطقيين يقولون به، وهو قصر طريق التصور على الحد.

أما عن الشق الثاني من نقد ابن تيمية للحد المنطقي، وهو أنه هل يمكن تصور الأشياء بالحدود؟ قد أجاب ابن تيمية عنه بقوله: المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين

---

(1) صون المنطق، 2 / 13 – 14. وقارن: الرد على المنطقيين، ص 10 – 11.

المحدود وغيره، كالاسم، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم، تقليد لهم من الإسلاميين وغيرهم. فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا، وإنما دخل هذا في كلامهم من تكلم في أصول الدين والفقه، بعد أبي حامد الغزالي أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة، وهؤلاء الذين تكلموا في "الحدود" بعد أبي حامد هم الذين تكلموا بطريقة أهل المنطق اليوناني.

وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف – المعتزلة والأشعرية، والكرامية، والشيعة، وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم – فعندهم إنما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره، بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره، ولا يجوز أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره، سواء سمي جنسا أو عرضا عاما، وإنما يحدون بما يلازم المحدود "طردا وعكسا". ولا فرق عندهم بين ما يسمى "فصلا" وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره. وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الإثبات وغيرهم، "كالأشعري"، و"القاضي أبي بكر الباقلاني"، و"أبي المعالي الجويني"، و"النسفي" وغيرهم، وقبلهم "أبو علي" و"أبو هاشم" و"عبد الجبار" وأمثالهم من شيوخ "المعتزلة"، وكذلك "ابن النوبختي" و"المسوي"، و"الطوسي" وغيرهم من شيوخ الشيعة، وكذلك "محمد بن الهيضم" وغيره من شيوخ الكرامية، فإنهم إذا تكلموا في "الحد" قالوا: إن حد الشيء وحقيقته خاصته التي تميزه[1].

فاكتفاء المسلمين في الحد بالخواص، ونظرتهم إلى الحد على أنه ما يعرف المطلوب ويميزه عما سواه، ورفضهم لفكرة التوصل بالتعريف إل إدراك الماهية والحقيقة، وهي الفكرة الأرسطية في الحد؛ يكشف عن أمرين: أحدهما: إن المسلمين – ونعني بهم جمهور المتكلمين والفقهاء والسلفيين – رفضوا فكرة الحد الأرسطي القائم على حصر ذاتيات المحدود المشتركة وذاتياته الخاصة اللازمة له، والرامي إلى إدراك كنه المحدود وحقيقته.

ثانيهما: أنهم قاموا لأنفسهم تصورا خاصا في الحد، باعتباره يهدف إلى تمييز المحدود عن غيره، دون تقيد بالذاتيات أو العرضيات. فالحد عندهم يرجع إلى قول الحاد، أي أنه القول المفسر لاسم الحد و صفته عند مستعمله، على وجه يخصه ويحصره[2].

---

(1) الرد على المنطقيين، ص 14 – 15 وقارن: صون المنطق، 1 / 16 – 17.

(2) ابن سينا، د. أحمد فؤاد الأهواني، ص 43، ط: دار المعارف.

ثم إن ما ذكره أهل المنطق من صناعة "الحد" لا ريب أنهم وضعوها وضعا، وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع، وعامة الأمم بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية وهم إذا تدبروا أنفسهم وجدوا أنفسهم يعلمون حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية، ثم إن هذه الصناعة الوضعية زعموا أنها تفيد تعريف حقائق الأشياء ولا تعريف إلا بها، وهذا خطأ، ولما رأموا ذلك لم يكن بد من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعض، إذ جعلوا التصور بما جعلوه ذاتيا، فلا بد أن يفرقوا بين ما هو ذاتي عندهم وما ليس كذلك، فأدى ذلك إلى التفريق بين المتماثلات، حيث جعلوا صفة ذاتية دون أخرى مع تساويهما أو تقاربهما، وطلب الفرق بين المتماثلات ممتنع، وبين المتقاربات عسر، فالمطلوب إما متعذر أو متعسر.. فليس ماوضعوه من الحد طريقا لتصور الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد، وإن كان قد يفيد من تمييز المحدود ما تفيده الأسماء.. فالحد إذن لا يفيد تصور المحدود[1].

هذه بعض ردود ابن تيمية على الحد المنطقي، يظهر منها رفضه القاطع لمنهج المناطقة في مبحث "الحد" أو التعريف، وإذا كان الأمر هكذا فماذا عن رأيه هو بالنسبة "للحد"؟ لقد اعتنق ابن تيمية رأي المتكلمين في الحدود، ويقر معهم بأن فائدة الحد هي التمييز بين المحدود وغيره، لا تصوير الماهية كما يرى المنطقيين، والدليل على ذلك استشهاده بآراء المتكلمين في هذا الصدد و على رأسهم إمام الحرمين الجويني، يقول ابن تيمية: نقل أبو القاسم الأنصاري عن الجويني قوله: "القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره"[2]. وإذا كانت هذه غاية الحد، فلا تتجاوز فائدتها فائدة الأسماء من حيث التنبيه، اللهم إلا ما يفرق بينهما بالتفصيل والإجمال.

ويرى ابن تيمية أن الحدود تكون للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات. وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية أخرى، وحقيقة الحد في الموضعين بيان مسمى الاسم فقط، وتمييزه عن غيره، لا تصوير المحدود، وإذا كانت فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي وضعي، رجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته، ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يعرف حده باللغة ومنه ما يعرف حده بالشرع ومنه ما يعرف حده بالعرف[3]. "وكأني بابن تيمية في هذا المقام

---

(1) صون المنطق، 2 / 17 – 18.

(2) الرد على المنطقيين، ص 16.

(3) السابق، ص 40.

يقرر أصول منطق جديد في الحدود، ظهرت آثار هذا المنطق في المنطقية الوضعية، وخاصة في تقريرهم التعريف الاشتراطي، ولكن مع بعد الاختلاف بين ابن تيمية وبين هؤلاء في الغاية[1].

ومن فوائد الحد بناء على هذا الفهم: تفسير الكلام وشرحه، إذا أريد به تبيين مراد المتكلم، وهذا من جنس تبيين 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 الإمكان. إما إلى عينه وإما إلى نظيره، و لهذا يقال الحد: تارة يكون للاسم، وتارة يكون للمسمى[2].

إذن الحد يستهدف عند ابن تيمية "التمييز بين المحدود وغيره"، وليس الغرض منه "تصوير المحدود وتعريف حقيقته"، كما ادعى أهل المنطق اليوناني، ومن سلك سبيلهم، وحذا حذوهم، تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم، وبذلك يكون ابن تيمية قد شارك في "هدم فكرة الحد الأرسطية" مع كثير من مفكري الإسلام على اختلاف مشاربهم، "كالسهروردي" و"فخر الدين الرازي"، و"أبو البركات البغدادي" وغيرهم.

ويؤكد شيخ الإسلام بن تيمية على أن تكون معرفة الحدود مستمدة من طبيعة العلم موضوع البحث وهذه فكرة متقدمة توسع فيها المحدثون، الذين بحثوا موضوع العلوم وصلتها بالمنطق. وكأنه كان يريد بذلك ألا تقتحم الحدود المنطقية نطاق الدين، فتخضع حدوده للمنطق[3].

ويتمثل في ذلك قول الله تعالى في ذم من لم يعرف حدوده: ﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ﴾[4]. والذي أنزل على رسوله ﷺ، منه ما يكون اسمه غريبا بالنسبة للمستمع، كلفظ "ضيزي" و"قسورة" و"عسس"، وأمثال ذلك، و قد يكون مشهورا، لكن لا يعلم حده، بل يعلم معناه على سبيل الإجمال كاسم "الصلاة" و"الزكاة" و"الصيام" و"الحج"، فإن هذه وإن كان جمهور المخاطبين يعلم معناها على سبيل الإجمال، فلا يعلم مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول ﷺ، وهي التي يقال لها الأسماء الشرعية[5].

---

(1) المدرسة السلفية، ص 356.

(2) الرد على المنطقيين، ص 40.

(3) المدرسة السلفية، ص 357.

(4) سورة التوبة آية: 97.

(5) الرد على المنطقيين، ص 49 – 50.

فالتعريف بالحد إذن لدى ابن تيمية هو تعريف بالوصف، فإنه لا بد أن يذكر من الصفات ما يميز الموصوف والمحدود من غيره، بحيث يجمع أفراده وأجزاءه ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه. وبعبارة أخرى، فإن الحد ينبه على تصور المحدود، كما ينبه الاسم، فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد في تصوره، فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب، وهو التمييز بين الشيء المحدود وغيره»[1].

ومهما يكن من أمر: فإن هذه النظرة، إلى الحدود أكثر نفعا، في الحياة العملية من الحدود المنطقية، مما يجعلنا نقرر في ثقة، أن شيخ الإسلام ابن تيمية كان مفكرا عمليا، لا ينظر إلى قيمة الشيء إلا من خلال نفعه للفرد والمجتمع، وقد وجدت حديثا هذه النزعة، لدى كثير من المناطقة المحدثين، وعلى الأخص لدى أصحاب الوضعية المنطقية.

ومما هو جدير بالذكر هنا، أن فكرة تحديد الأشياء عن طريق صفاتها، التي تميزها عن غيرها، أو خواصها الظاهرة ولواحقها، هذه الفكرة هي التي أخذ بها "المنطق الاستقرائي الحديث"، وعدل – كما عدل المسلمون من قبل – عن فكرة أرسطو وأتباعه في التعريف المؤدي إلى إدراك حقائق الأشياء" فهذه الفكرة تمثل عند "بيكون"، وكذا عند "جون استوارت مل" أساس الطرق الاستقرائية»[2].

وبهذا يحق لنا أن نقول: أن فكرة "التعريف"، كما حدده المسلمون، قد لعبت دورا كبيرا في نشأة المنطق الحديث، لا سيما إذا علمنا أن أول مفكر غربي يأتي اسمه مقترنا بنشأة الاستقراء العلمي، وهو "روجربيكون"، كان شديد الحماس لعلوم المسلمين، وأن تأثير هذه العلوم فيه كان كبيرا. ومن دلالات تأثره بالنزوع العلمي الإسلامي، اعترافه بذلك في كتاباته، وقد فطن إلى قيمة المنهج التجريبي ومنفعته، ودعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة»[3].

---

(1) السابق، ص 39.

(2) المنطق الحديث ومناهج البحث، د. محمود قاسم، ص 172 – 173.

(3) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص 184، ط: النهضة المصرية.

الفصل الخامس

القسمة والتصنيف

بعد أن فرغنا من الحديث عن "التعريف" كوسيلة موصلة إلى المجهول التصوري، أو كمعلوم تصوري موصل إلى مجهول تصوري، فإننا ننتقل إلى وسيلة أخرى تقرب المجهول التصوري إلى ذهن المنطقي وهذه الوسيلة هي "القسمة والتصنيف المنطقي".

فإذا كان "الحد" هو تعريف الشيء عن طريق تحليله إلى مقوماته الذاتية، أي إلى العناصر التي تقومه وهي في "الحد التام" الجنس القريب والفصل"، فإن القسمة من حيث هي منهج يفيد في معرفة هذه العناصر، ولها مدخل في التوصل إلى التعريف، فإذا كانت الغاية من التعريف بيان المعرف بذكر ذاتياته المشتركة، ومميزاته الخاصة، فإن الغاية من القسمة هي "بيان الأنواع التي يتحقق فيها الجنس، بالإشارة إلى الأمثلة والماصدقات التي ينطبق عليها التعريف"[1].

وإذا كان "التعريف" يتعلق بمفهوم "الحد"، فإن القسمة تتعلق بما صدق "الحد"، وبذلك نقول: إن "التعريف" كان "تحليلا للمفهوم"، على حين أن القسمة المنطقية هي "تحليل للماصدق". وذلك لا يعني أن القسمة هي إحصاء أو حصر للأفراد التي تكون فئة يطلق عليها لفظ ما وإنما هي تقرير للفئات الفرعية التي يمكن أن تنقسم إليها تلك الفئة، وبمعنى آخر، أنها تفتيت "لجنس من الأجناس" إلى الأنواع التي يتألف منها. فهي ليست مجرد تعديد لموضوعات ماصدقات "الحد"، ولكنها تحليل للأجناس إلى أنواعها المختلفة، وإلى ما يندرج تحت هذه الأنواع من أنواع سفلى وأفراد[2].

فالقسمة تعني التجزئة، أي جعل الشيء أقساما، والشيء القابل للقسمة يسمى "المقسم" أو "مورد القسمة"، والجزئيات، أو العناصر والأجزاء، التي ينقسم إليها الشيء تسمى "الأقسام"، ويسمى كل قسم منها بالنسبة إلى القسم الآخر، "القسيم". ومثال ذلك: تقسيم "المادة" في قولنا: المادة إما عضوية وإما غير عضوية، فالأول كالنبات والحيوان، والثاني كالماء والهواء، "فالمادة" هي في هذا المثال هي

---

(1) علم المنطق الحديث، 1 / 88 و مدخل إلى علم المنطق، د. مهدي فضل الله، ص 3. ونقد منطق أرسطو، ص 143.

(2) محاضرات في المنطق، ص 127. المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 163.

المقسم، أو مورد القسمة، وعناصرها، العضوية وغير العضوية هي الأقسام، والعضوية هي قسيم غير العضوية، والعكس صحيح[1].

والجنس الذي يقسم، يسمى "الجنس المقسم"، أو "الكل المقسم". وتسمى الأنواع التي تنتج من هذا التحليل بالأعضاء المقسمة. وحيث نقسم جنسا ما، فإننا نبحث عن خاصية يملكها بعض أعضائه دون البعض الآخر، وهذه الخاصية هي تلك التي يطلق عليها اسم "أساس التقسيم"[2].

ومن الواضح أن الجنس الواحد، يمكن أن يقسم عدة تقسيمات مختلفة على أسس مختلفة، إلى فئات فرعية مختلفة، طبقا للخواص التي تختار لأن نقيم عليها التقسيم. ومن ثم فإن "المثلث: يمكن أن ينقسم إلى: متساوي الأضلاع، متساوي الساقين، مختلف الأضلاع، بحسب نسبة طول أضلاعه بعضها إلى بعض، أو إلى زاوية قائمة، أو حاد الزاوية، أو منفرج الزاوية، حيث يكون أسس التقسيم هو "حجم الزاوية".

وكذلك نستطيع أن نقسم "الإنسان"، إلى أبيض وأسود وأصفر وأحمر.. إلخ، بحيث يكون أساس القسمة هنا هو "لون البشرة الإنسانية". كما أننا قد نقسم البشر إلى: أفريقيين، أو أوربيين، وآسيويين.. إلخ و يكون أساس القسمة هنا هو "الموطن الجغرافي". وإذا قسمنا "الحيوان" إلى آكلة اللحوم، وآكلة النباتات، كان أساس القسمة هو "نوع الغذاء" الذي يأكله الحيوان،.. وهكذا يمكن تقسيم "الجنس الواحد" بعدة طرق مختلفة، بل يمكن أن يقسم إلى أنواع لا حصر لها، وفقا لأساس القسمة الذي تختاره، فإننا نستطيع أن نقسم "الإنسان" على أساس "لون البشرة" أو على أساس "اللغة" التي يتكلمها أو "جهات الأرض الجغرافية" التي يسكنها، أو على أساس "حجم الجمجمة"، أو "طول القامة"، أو "قدرته العقلية، أو الدين، أو العادات والتقاليد.. إلخ"[3].

فالقسمة المنطقية، هي توضيح الشيء، أو تقريبه إلى الذهن، بذكر أقسامه التي يتكون منها بناء على أساس التقسيم. وبهذا تكون القسمة المنطقية من الموضوعات التي تتصل بمبحث "التعريف" و"الكليات الخمس". "وقد رأينا من قبل "أفلاطون"، يقيم منهجه في الجدل على أساس القسمة المنطقية، لأنه كان كما عبر عن ذلك "أرسطو" يطلب جوهر الأشياء، أي تعريفها الذي يدل على ماهيتها"[4].

---

(1) نقد منطق ارسطو، ص 144.

(2) محاضرات في المنطق، ص 127.

(3) السابق، ص 128، والمنطق والفكر ص 155.

(4) نقد منطق أرسطو، ص 143 – 144.

والقسمة المنطقية عملية تنازلية، أعني أنها تبدأ عادة بجنس ما، ثم نقسمه إلى أنواع، ثم نقسم هذه الأنواع إلى أنواع أخرى داخلة تحتها، وهذه الأنواع إلى أنواع أخرى. وهكذا حتى نصل إلى الأنواع السافلة التي لا يندرج تحتها سوى الأفراد فحسب. وهذه الأنواع الأخيرة تسمى بالأنواع الدنيا، وتسمى القسمة التالية، بالقسمة الفرعية، والأنواع المتوسطة بالفئات الفرعية[1].

أنواع القسمة:

تتنوع القسمة إلى ثلاثة أنواع هي:

1- القسمة الطبيعية:

هي تقسيم الكلي المركب من أجزاء موجودة في الخارج إلى أجزائه التي تركب منها، بقصد تقريبه إلى الذهن. مثل تقسيم "المكتب" إلى خشب، ومسمار وطلاء. ومثل تقسيم "الشجرة" إلى جذر، وجذع، وأغصان، وأوراق، وفي القسمة الطبيعية لا يصح الإخبار بالكل عن أجزائه التي يتركب منها، فلا يقال: الخشب مكتب، في المثال الأول. كما لا يقال: الجذع شجرة، في المثال الثاني.

هذا، ويسمى كل جزء من أجزاء القسمة الطبيعية بالنسبة لباقي الأجزاء "قسيماً". أما بالنسبة للكل فيسمى الجزء "قسماً". أما الكلي الحاوي لهذه الأجزاء، فإنه يسمى "مورد القسمة"[2].

2- القسمة النفسية:

هي تقسيم الكلي، المشتمل على عديد من الأعراض إلى أعراضه التي اشتمل عليها، بقصد تقريبه غلى الذهن. كتقسيم "البرتقالة" من ناحية لونها، أو شكلها، أو طعمها، فإن هذا التقسيم يكون في النفس أو الذهن فقط أما في الواقع الخارجي فإننا لا نستطيع في مثالنا هذا، أن نعزل البرتقالة عن لونها، ويكون اللون عنصرا قائما بذاته، يخالفه في القسمة الطبيعية، فإن كل جزء، أو قسيمة منها، يمكن أن يكون قائما بذاته[3].

---

(1) المنطق الصوري، ومناهج البحث، ص 164. ومحاضرات في المنطق، ص 128.

(2) المنطق والفكر، ص 151.

(3) السابق، ص 151 – 152.

فالفارق إذن بين كلا النوعين هو أن الموضوعات في القسمة الطبيعية قابلة لأن تنقسم إلى أجزاء في الخارج، أما في القسمة "النفسية" فلا يمكن هذا، لأن القسمة النفسية تهتم بالصفات، أي تقوم على أشياء ذهنية فحسب[1].

3- القسمة المنطقية:

هي تقسيم الكلي باعتبار ما يصدق عليه، و بيان الأنواع التي تندرج تحته، بحيث يمكن تمييز بعضها عن بعض، بقصد تقريبه إلى الذهن كذلك. فهي العملية التي بها تتميز الأنواع التي يتألف منها "الجنس" بعضها من بعض، وليس المراد هنا ذكر أفراد الكل واحدا واحدا، وإنما المراد ذكر الأنواع التي يتألف منها جنس من الأجناس بالتفصيل، وإبراز وجوه الاتفاق والاختلاف فيها، لتوضيح الكلي إلى المخاطب. مثل تقسيم "المصري" باعتبار الديانة إلى: مسلم ونصراني، ويهودي. ومثل تقسيم المرحلة التعليمية إلى: ابتدائي، إعدادي، ثانوي، جامعي.

وفي القسمة "المنطقية"، يسمى الكلي المنقسم إلى الجزئيات "مورد القسمة. كما يسمى الجزء المنقسم بالنسبة للكل "قسماً"، ويسمى بالنسبة للجزء المماثل قسيما. وفي هذا النوع من التقسيم يصح الإخبار بالمقسم عن كل قسم.

ففي مثالنا السابق، و نحن نشير إلى المسلم القاطن في مصر، ونقول هذا مصري، وكذا إشارتنا إلى النصراني القاطن في مصر، وكذا اليهودي القاطن في مصر، ثم قولنا عن كل واحد منهم هذا مصري، وكل واحد من هؤلاء الثلاثة جزء من الكل، بخلاف القسمة الطبيعية كما عرفت.

ومن هنا يتضح لنا الفرق بين القسمات الثلاث: فالقسمة النفسية أو الذهنية، لا وجود لأفرادها إلا في الذهن فقط. أما القسمة الطبيعية والمنطقية، فإن أفراد كليهما موجودة في الخارج. وتختلف المنطقية عن الطبيعية في أن "المنطقية" يصح فيها الإخبار بالكل عن أجزائه، أما "الطبيعية" فإنه لا يصح فيها الإخبار بالكل عن أجزائه. ففي "المنطقية" يصح أن تقول: الاسم كلمة، والفعل كلمة، وفي "الطبيعية" لا يصح أن تقول الخشب كرسي، والمسمار كرسي[2] والمعتبر لدى المناطقة من هذه القسمات الثلاث هي "القسمة المنطقية" فحسب.

---

(1) المنطق الصوري، ومناهج البحث، ص 164. والمنطق الصوري والرياضي، ص 88.

(2) المنطق والفكر، ص 152 – 153.

علاقة القسمة المنطقية بالتعريف:

للقسمة المنطقية علاقة واضحة بالتعريف. فهي ترتبط بالتعريف ارتباط المفهوم بالماصدق، ذلك أن القسمة المنطقية، ليست قسمة عقلية بحتة، بل يعتمد فيها "المقسم" على الملاحظة والتجربة، واستقراء الحقائق، ومعرفة حقيقة الجنس المقسم، فإن هذا "الجنس" المقسم، لا بد أن يكون له ماهية، وأن تكون تلك الماهية معلومة للعالم المقسم.

فنحن لا نقسم مجموعة من الأشياء أياما كانت، بل نقسم أفراد جنس، أو نوع، له ماهية محددة في الذهن، فلا بد بالتالي من العلم بتعريف الشيء المقسم، بل إن مجرد العلم بتعريف الشيء المراد تقسمه لا يكفي، لأنه لا بد من معرفة الصفات الخاصة من الذاتية وغير الذاتية التي تمتاز بها أنواع ما نقسمه. ومن هنا: فإن العلم بتعريف الشيء المقسم وتعريفات أقسامه، وصفاتها ضروري في القسمة[1]. فمثلا من لا يعرف ما هو الاسم؟ فإنه لا يستطيع تقسيمه إلى ظاهر ومضمر، ومن لا يعرف ما هو الفعل؟ فإنه لا يستطيع تقسيمه إلى ماض وأمر ومضارع. بل إن الشخص الذي يعرف ما هو الفعل؟ ولكنه لا يعرف ما هو الفعل الماضي أو المضارع أو الأمر – مثلا – لا يستطيع أن يقسم الفعل، ذلك لأن العلم بمفهوم الفعل وحده دون معرفة أفراده لا يكفي.

ومع هذه العلاقة و الصلة الواضحة بين "التعريف" و"القسمة المنطقية" إلا أن هذا لا يمنع من وجود بعض الفروق بينهما من أهمها: أن التعريف بمثابة الأساس للقسمة، وهناك فرق بين الأساس وما بني عليه. فالتعريف توضيح للشيء بكنهه وحقيقته، في حين أن "القسمة المنطقية" توضيح للشيء بذكر أفراده التي ينقسم إليها. كما أن التعريف أجلى من القسمة المنطقية بكثير، ذلك "التعريف" للتوضيح كل التوضيح لكن القسمة المنطقية قد تكون للتوضيح أو للتقريب[2].

---

(1) المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 167، والمرشد السليم، ص 79. ومحاضرات في المنطق، ص 129. والمنطق التوجيهي، ص51 – 52.

(2) المنطق والفكر، ص 159.

شروط القسمة المنطقية:

يجب أن تتوافر في "القسمة المنطقية" مجموعة من الشروط يمكن أن نوجزها على النحو التالي:

1- ينبغي أن يكون لكل قسمة "أساس" واحد فحسب للتقسيم، يسمى "أساس التقسيم"، وهذا الشرط أساسي في القسمة المنطقية، لأن القسمة التي يكون لها أكثر من أساس واحد لا قيمة لها. فمثلا لا يصح أن يقسم الاسم على أساس الإعراب والبناء وعلى أساس، الإفراد والتثنية والجمع، في وقت واحد، فيقال: الاسم ينقسم إلى: معرب ومبني، ومفرد ومثنى وجمع. وكذلك لا يصح أن نقسم الكتب الموجودة في المكتبة إلى: كتب في الأدب، وفي الفلسفة، وكتب حمراء وسوداء،.. إلخ، فها هنا اتخذنا أساسين، الأول هو مضمون الكتاب، والثاني هو لونه. وكذلك لا يجوز أن نقسم المواطن المصري إلى: عامل ومزارع وتاجر ورأسمالي ووطني.. إلخ وغني وفقير، أو من دخله ألف جنيه في العام، ومن دخله مائتا جنيه.. إلخ[1].

والواقع أن هذا الشرط، هو أهم القواعد التي يجب مراعاتها في القسمة المنطقية، وربما كانت القواعد الأخرى مرتبة عليه.

2- يجب أن تكون حلقات السلسلة في القسمة متصلة، بحيث لا تترك واحدة منها، أي أن تكون الأنواع التي ينقسم إليها "الجنس" متسلسلة تسلسلا متصلا من أعلى إلى أسفل. فلا يصح – مثلا – تقسيم "الكلمة" إلى: اسم، وفعل، وحرف، ثم تقسم "الفعل" إلى: مرفوع، ومنصوب، ومجزوم، وذلك لأن المرفوع والمنصوب والمجزوم، أقسام للفعل المضارع، وقد تركنا تقسيم "الفعل" إلى "الماضي والأمر والمضارع، وهو سابق على تقسيم الفعل[2]. وهذا ما تعبر عنه كتب المنطق بقولها: "ينبغي للقسمة ألا تقفز"، وأهم مثال لهذه القاعدة هي قسمة العدد إلى: زوجي وفردي، فها هنا استنفذ الزوج والفرد كل مجال العدد، فلا ينبغي أن تكون هناك حدود وسطى[3].

---

(1) محاضرات في المنطق، ص 130. المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 165، نقد منطق أرسطو، ص 145.

(2) المنطق التوجيهي، ص 53. والمنطق والفكر، ص 155 والمنطق الصوري، ص 165.

(3) محاضرات في المنطق، ص 130.

3- يجب أن يكون أفراد الأنواع التي انقسم إليهما الجنس، تساوي أفراد الجنس المقسم نفسه. أي يجب أن تكون أفراد الأقسام مساوية لأفراد الكل المقسم. فلا يصح - مثلا - أن نقسم الفعل إلى ماضي ومضارع فقط، ثم نغفل الأمر، لأن التقسيم لايكون شاملا لجميع أفراد الماهية المقسمة[1].

4- يجب ألا تتداخل الأنواع. أو بعبارة أخرى، يجب أن يمنع كل نوع من دخول أفراد النوع الآخر، فلا يقسم الحيوان ذو العمود الفقري إلى: ما له رئة، وما له ثدي، لأن الحيوانات ذوات الثدي من ذوات الرئة. كما لا يصح أن تقسم الاسم إلى: ظاهر ومضمر، ومتصل ومنفصل، حيث أن المتصل والمنفصل، قسمان من أقسام المضمر. فلا بد أن تكون الأقسام متباينة، بحيث لا يصدق قسم على ما يصدق عليه القسم الآخر، فإن لم تتباين الأقسام، كان التقسيم فاسدا[2].

مغالطات القسمة المنطقية:

المغالطة المنطقية هي: مخالفة أي مبدأ منطقي. ومغالطات القسمة بناء على المفهوم هي: مخالفة قواعد أو شروط القسمة السابق ذكرها وهي تتلخص في الآتي:

1- تغير أساس القسمة.

2- حذف جزء من الجنس المقسم، أو وجود وسط مفقود.

3- تداخل الأنواع التي ينقسم إليها الجنس[3].

---

(1) المنطق الصوري، ص 165. والمنطق والفكر، ص 154. والمنطق التوجيهي ص 52 ونقد منطق أرسطو، ص 145.

(2) محاضرات في المنطق، ص 131، والمنطق والفكر، ص 154. والمنطق التوجيهي، ص 52.

(3) محاضرات في المنطق، ص 135.

أنواع القسمة المنطقية:

تنقسم القسمة المنطقية إلى نوعين: قسمة ثنائية أو عقلية، وقسمة تفصيلية:

أولا: القسمة الثنائية:

وهي التي تقسم أي جنس إلى قسمين أحدهما محصل، والآخر معدول. أو هي التي يقسم فيها "الجنس" إلى الشيء ونقيضه، ثم يقسم هذا النقيض إلى الشيء ونقيضه، وهكذا. مثل: انقسام دور التعليم في مصر مثلا إلى: مدارس ابتدائية وغير ابتدائية. وغير الابتدائية تنقسم إلى مدارس إعدادية وغير إعدادية. وغير الإعدادية تنقسم إلى ثانوية وغير ثانوية، وغير الثانوية تنقسم إلى جامعية وغير جامعية، وهكذا[1].

وسمي هذا النوع من أنواع القسمة المنطقية بالثناية: لأن الجنس فيها ينقسم إلى شيئين إثنين فقط. و يمكن للقسمة المنطقية أن تتسم بالصحة الصورية الكاملة، لو أنها سارت ثنائية، أعني إذا ما قسمت الشيء في كل مرحلة من مراحلها إلى حد إيجابي وحد سلبي يقابله، وهذه العملية كاملة من الناحية الصورية، لأنها تقوم أساسا على مبدأ "التناقض والثالث المرفوع"[2].

ويمكن للقسمة الثناية أن تسير باستمرار على أساس تقسيم "الجنس" إلى نوعين: نوع له صفة من الصفات، ونوع ليست له هذه الصفة، مثل تقسيم الحيوانات إلى فقارية وغير فقارية وتقسيم الطيور إلى جارحة وغير جارحة.

ولهذه القسمة الثنائية عيوب رغم صحتها من الناحية الصورية، من هذه العيوب:

1- أنها مطولة، إلا في الحالات التي يتفق أن الأقسام فيها محصورة ومحددة. كما إذا قسمنا المثلث إلى متساوي الأضلاع وغير متساوي الأضلاع، متساوي الساقين، وغير متساوي الساقين.

2- إنها عقلية افتراضية، تبتعد عن الواقع، ذلك أن العقل يحتم ذكر كذا وغير كذا، مع أن غير كذا هذا قد لا يكون له وجود.

3- يبدو من العبث، أن نقسم "الجنس" إلى فئتين، على حين أننا نعرف أنه ينقسم إلى فئات أخرى، ولهذا قيل أن هذا اللون من القسمة مربك للغاية[3]. وهذا واضح في الأمثلة الآتية:

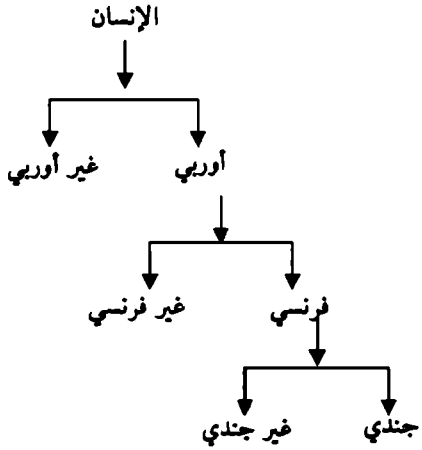
---

(1) نقد منطق ارسطو، ص 144 – 145 والمنطق والفكر، ص 156.

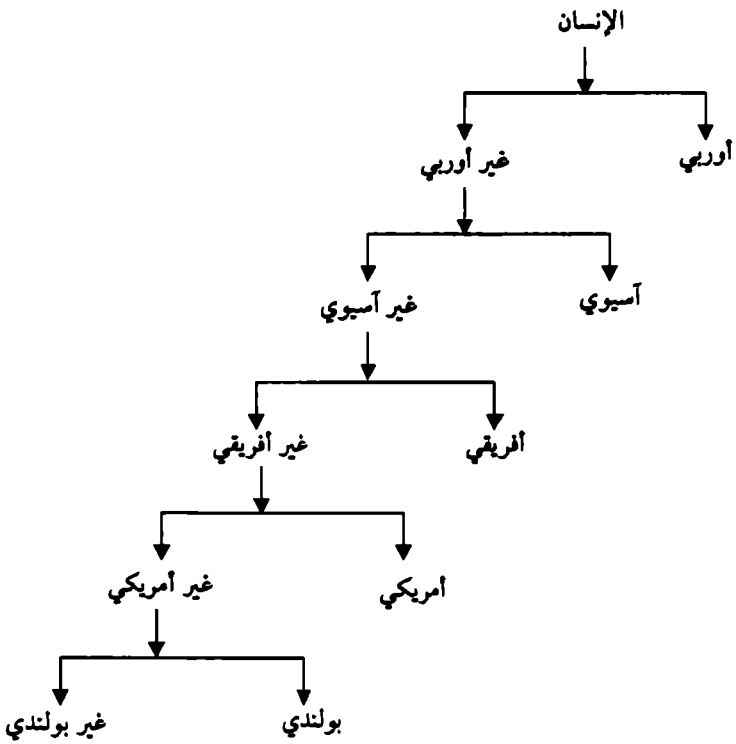
(2) محاضرات في المنطق، ص 131.

(3) المنطق الصوري، ص 167، المنطق التوجيهي، ص 51. محاضرات في المنطق، ص 122.

مثال (1):


الإنسان
غير أوربي
أوربي
غير فرنسي
فرنسي
غير جندي
جندي

مثال (2):


الإنسان
غير أوربي
أوربي
غير آسيوي
آسيوي
غير أفريقي
أفريقي
غير أمريكي
أمريكي
غير بولندي
بولندي

ومن الواضح أن هذه التقسيمات – مثلها مثل التقسيمات الأخرى – لها أساس مادي بمقدار ما تبتعد عن الافتراض، فلا شك أننا نلجأ إلى "المادة" نعرف أن بعض الناس أوربي، أما غير الأوربي فيكون وجوده افتراضيا ما لم نلجأ مرة أخرى إلى "المادة" في العالم الخارجي. وهذا يبين لنا من جديد، كيف أننا لا نستطيع أن نجد قسمة ثنائية لا تتركنا في الحد الأخير ونحن نجهله، ومن ناحية أخرى، لا نجد قسمة ثنائية، يمكن أن تسير خطوة واحدة دون أن نلجأ إلى "المادة"، أعني مادة الواقعة التي تقسمها.

ثانيا: القسمة التفصيلية:

وهي التي تعين كل ما ينطوي عليه المقسم من أقسام، بطريق الحصر والاستقراء. ومثالها: تقسيم الجسم إلى: جماد ونبات وحيوان. وتقسيم الكلمة إلى: اسم وفعل وحرف. وتقسيم الفصل إلى: ربيع وصيف وخريف وشتاء. والغرض من القسمة التفصيلية هو: بيان كل الأقسام التي ينقسم إليها الجنس المنقسم[1].

والقسمة التفصيلية، تنقسم إلى قسمين: عقلية، واستقرائية: العقلية هي: ما لا يجوز العقل فيها قسما آخر، كتقسيم الحكم العقلي إلى ثلاثة أقسام هي: الوجوب، والاستحالة، والإمكان. والاستقرائية: هي: ما يجوز العقل فيها قسما آخر. ولكن ما ذكر فيها هو ما علم لنا بطريق الحصر، ولا مانع من أن يكون هناك من الأقسام ما لم يكتشفه العلم. مثل تقسيم المعدن إلى: نحاس، وحديد، والمنيوم، وقصدير... إلخ من عناصر معلومة معروفة، فلعل هناك من الأنواع ما لم يكتشف بعد[2].

التصنيف

رأينا أن القسمة المنطقية هي، تحليل لماصدقات اللفظ بقدر الإمكان، وعلى أسس صورية، رغم أننا لا نستطيع أن نتجنب الإشارة إلى "المادة" في كل خطوة من خطوات السير، ورأينا أيضا أن "التقسيم" هابط بمعنى أنه يبدأ من جنس ما ثم يقسم هذا الجنس إلى أنواعه، ويعود فيقسم الأنواع الجديدة إلى أنواع أخرى وهكذا.. حتى يصل إلى النوع السافل الذي يندرج تحته الأفراد. أما

---

(1) نقد منطق ارسطو، ص 145. والمنطق والفكر، ص 157.

(2) المنطق والفكر، ص 158. وعلم المنطق، أ. احمد عبده خير الدين، ص 60.

"التصنيف" فهو يتخذ الطريق المضاد أعني أنه يصعد من الأفراد الذين تجمعهم صفة مشتركة، أو مجموعة من الصفات المشتركة، و تفترق عن طريق صفات أخرى.

يجمع المنطق هذه الأفراد في فئات، ثم يجمع الفئات في أنواع، ثم يجمع الأنواع في جنس، ومعنى ذلك أن الحركة في "التصنيف" صاعدة من أسفل إلى أعلى، على حين أن الحركة في "القسمة" كانت هابطة من أعلى إلى أسفل[1].

والتصنيف ليس شيئا مخالفا للقسمة، بل إنه مجرد تطوير لها، وأكثر فاعلية ونسقية منها. فالتصنيف عملية منطقية، فيها ترتيب الأجناس والأنواع وفقا لدرجات عمومها، وهو غاية العلم، وسر تقدمه، وهو يعمل على دفع العلم إلى الأمام باستمرار[2].

وتصنيف أية مجموعة من الأشياء، معناه وضعها في اصناف مرتبة عل أساس خاص، بحيث يسهل معرفتها، وتميز أفرادها وأصنافها، ويسهل الانتفاع بها، وقد لجأ الإنسان منذ وجد على ظهر البسيطة إلى تصنيف الأشياء الطبيعية، بقصد الانتفاع بها ومعرفة أنواعها، ورد الكثرة الهائلة والمتفاوتة إلى وحدة ونظام موحد يجمعها.

يدل على ذلك ما حفظته كل لغة من اللغات، من الأسماء الكلية التي وضعها الإنسان للأجناس والأنواع والأصناف، كشجرة، وزهرة، وحيوان، وإنسان، وفرس، وكلأ.. إلخ وليس الاسم الكلي في حقيقته إلا نتيجة تصنيف من التصنيفات، ووضع الأشياء المتشابهة تحت هذا الاسم. وفي هذا يقول "ولتون": "التصنيف يرد الكثرة المتفاوتة إلى نظام مشابه، ذاهبا إلى جمع الأشياء على أساس تشابهها وفصلها على أساس تمايزها طبقا لغرض الجمع، ثم يطلق الإنسان على ما تشابه من الأشياء اسما كليا[3]".

علاقة التصنيف بالتعريف:

التعريف يقتضي التصنيف، لأن التعريف كما رأينا يتم بالجنس والفصل، فلا بد من معرفة الجنس الذي يندرج تحته التصور، والفصل النوعي الذي يميزه في داخل الجنس. ولكي نعرف "الجنس" الذي يندرج تحته النوع المراد تعريفه لا بد إذا من ترتيب المعاني الكلية بعضها بالنسبة إلى بعض في

---

(1) محاضرات في المنطق، ص 135 - 136.

(2) المنطق الصوري والرياضي، ص 82. والمنطق الصوري ومناهج البحث، ص 167.

(3) المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 169.

نظام تصاعدي، أو على أساس قاعدة أو مبدأ ما، وهذا هو "التصنيف". فالتصنيف إذن هو تحليل الأجناس إلى أنواع من أجل بيان الرابطة التصاعدية بين الأجناس بعضها وبعض، وكذلك بين الأنواع في داخل الأجناس[1].

إن التعريف و التصنيف، هما عملية عقلية واحدة، منظورا إليها من وجهتي نظر المفهوم والماصدق، فإذا كان "التعريف" يتصل بالمفهوم، فإن "التصنيف" يتصل بالماصدق، وبعبارة أخرى، بينما يتجه "التعريف" إلى الكيف، نجد أن "التصنيف" يتجه إلى الكم، فالتصور من وجهة نظر "المفهوم" هو "ماهية" أو "صورة"، وتمييز الماهية هو تعريفها. والتصور من وجهة نظر "الماصدق" هو "جنس" أو "مجموعة"، وتمييز الأجناس هو تصنيفها وينبغي أن نلاحظ، أننا حين "نعرف نصنف"، وحين "نصنف نعرف"، فنحن إذا أمام عمليتين متكاملتين، تكمل إحداهما الأخرى[2].

وينبغي أن نلاحظ، أن التفسير المفهومي يسبق التفسير الماصدقي، أي أن "التعريف" يسبق "التصنيف". وكلما كانت تصوراتنا واضحة ومتميزة، كلما استطعنا أن نعرف، وأن نقسم، وأن نصنف، والعكس بالعكس فمبحث التصورات مبحث واحد منظور إليه من وجهات نظر متعددة.

شروط التصنيف:

لكي يكون التصنيف صحيحا لا بد أن تتوافر فيه ثلاثة شروط هي:

1- يجب أن يكون التصنيف كاملا شاملا، أي أن يستنفد كل التصورات الكلية التي يشتمل عليها التصور موضوع التصنيف، فلا يبقى منها شيء خارج التصنيف. بيد أن هذا الشرط يتعذر تحقيقه عمليا في أغلب الأحوال، ولا سبيل إلى الوفاء به إلا بالقسمة الثنائية، فهي وحدها التي تضمن استنفاد جميع الأفراد والأنواع والأجناس التي يصدق عليها التصنيف.

ولتحقيق هذا الشرط فائدتان: نظرية وعملية: أما الفائدة النظرية: فهي استيعاب جميع الأفراد، وكل الصفات التي يصدق عليها التصور، وبهذا نعرفه معرفة تامة، ونفهم كيفية تركيب أجزائه التي ينحل إليها، والعلاقات القائمة بين هذه الأجزاء أو العناصر. وإنا لنرى بعض العلوم

---

(1) المنطق الصوري والمنطق الرياضي، ص 82.

(2) المنطق الصوري، د. النشار، ص 197 – 198. والمنطق الصوري ومناهج البحث، ص 170.

يقوم الشطر الأعظم فيها على مثل هذا التصنيف. مثل "علم النبات" الذي يقوم في جوهره على مجموعة تصنيفات.

والفائدة العملية: تظهر في القوانين، فإذا أردنا مثلا أن نفرض ضريبة الدخل، فيجب أن نقوم بالتصنيف الشامل الذي يضمن لنا تحديد الذين ينطبق عليهم قانون هذه الضريبة. فهل ينطبق مثلا على من يسكن في منزله، ولو أنه أجره لغيره لاستفاد منه ما لا يدخل في طريق الدخل؟ ومثل هذا الحصر الدقيق الشامل لا يمكن أن يتم إلا إذا كان التصنيف شاملا كاملا، أي مستنفدا لجميع الأفراد الذين يصور حصولهم على دخل بأية طريقة مباشرة أو غير مباشرة[1].

2- أن يكون التشابه بين الأنواع الموجودة في مرتبة، أكبر منه بين الأنواع الموجودة في مراتب مختلفة. ولإيضاح هذا، ننظر في الغاية من التصنيف، وهل نقصد منه إلى أن يشمل جميع الصفات، أو أن يقتصر على صفات معينة نحتاجها في أحوال معلومة. ذلك لأنه إذا كان التصنيف يراد منه تحقيق غاية جزئية معينة، فمن الواضح أنه لا يمكن الوفاء بهذا الشرط الثاني وفاء حقيقيا.

فمثلا حينما أريد أن أصنف الكتب التي في مكتبتي، فإنني أستطيع أن أتخذ أسسا مختلفة لهذا التصنيف فأصنفها بحسب الحجم، إذا كنت أريد من الرفوف أن تحتوي على أكبر قدر ممكن. أو أصنفها بحسب اللغات، إذا كنت أرى في ذلك سهولة أكبر من أجل التحصيل والاستفادة، وقد أصنفها ثالثا بحسب المادة والموضوع لكي يسهل علي البحث في الموضوع الواحد المعين... وهكذا تتعدد أساس التصنيف وفقا للغاية التي أنشدها منه.

ومن الواضح أن التشابه بين الأنواع في المرتبة الواحدة أقل منه بين المراتب المختلفة إذا اتخذت الأساسين الأول والثاني، إذ سأجد كتب المنطق إلى جوار كتب السياسة أو الطب أو الزراعة.. إلخ لأنني راعيت الحجم في الحالة الأولى، و اللغة في الحالة الثانية، ولم أراع الموضوع، ولا نستطيع أن نقول إن التشابه بين كتاب في المنطق، وكتاب في الزراعة من نفس الحجم، أو بنفس اللغة، أكبر منه بين كتابين في المنطق، أو المنطق والفلسفة العامة، من حجمين مختلفين، أو بلغتين مختلفتين.

---

(1) المنطق الصوري والرياضي، ص 83 – 84.

ولهذا فإن اتخاذ الأساسين الأول و الثاني في التقسيم يجعل منه تقسيما صناعيا، لأننا لا ننظر إلى الصفات الأساسية المقومة لجوهر التصور، ونصف على أساسها، بل ننظر إلى بعض الصفات المفيدة لنا عمليا في وقت معين، ونجري على أساسها التصنيف، ولهذا يسمى التصنيف هنا تصنيفا عرضيا.

أما في حالة اتخاذ صفات أساسية مكونة لماهية الشيء وذاتية له، فلا بد أن يكون التشابه بين أفراد المرتبة الواحدة أكبر منه بين أفراد مراتب مختلفة. ولهذا يسمى التصنيف الذي من هذا النوع باسم التصنيف الذاتي أو الجوهري. وإذا أعوذ التصنيف أحد هذين الشرطين سمي ناقصا.

والتصنيف الناقص، قد يفيد أحيانا في إيجاد تصنيف أكمل، لأن صفات الأشياء لا تظهر لنا دفعة واحدة، بل تنكشف شيئا فشيئا وفقا لتقدم العلم. ولهذا فإننا مضطرون دائما إلى تعديل تصنيفات وفقا للتقدم العلمي، ويجب أن نتخذ من الصفات المهمة أساسا للتصنيف، والصفات المهمة إما أن تكون هي المقومة لماهية الشيء، أو تلك التي تستتبع نتائج تغير من ماهيته[1].

3- أن يكون أساس التصنيف واحدا طول عملية التصنيف وإلا حدث عن ذلك تقاطع في القسمة، ومن المعلوم أن القسمة التقاطعية أسوأ أنواع القسمة. فمثلا إذا أردنا تقسيم الجيش وجب أن نقسمه من وجهة نظر واحدة، فنقسمه على سبيل المثال، من ناحية السلاح: إلى مدفعية، ومدرعات، وطيران، ووحدات نووية، وبحرية، واستطلاع، ومشاة، أو بالنسبة إلى الرتب، فنقسمه إلى: ضباط، وصف ضابط، و خدمة عامة، ولا نستطيع تصنيف الجيش تصنيفا حقيقيا على كل هذه الأسس معا، فنقسمه إلى مدفعية وصف ضباط ومشاة خفيفة لأن التشابه بين أفراد القسم الواحد أقل منه بين أفراد قسم وقسم آخر. ولهذا فإن ذلك إخلالا بالشرط الثاني، والواقع أن الشرط الثالث، وهو تعبير آخر عن الشرط الثاني[2].

أساس التصنيف:

التصنيف شأنه في ذلك شأن القسمة، يعتمد على أساس يختاره المصنف لغرض من الأغراض، وهو يسمى: أساس التصنيف، وأساس التصنيف يجب أن يكون واحدا طوال عملية

---

(1) نفس المصدر، ص 83 – 86.

(2) المنطق الصوري، ص 83 / 87 – 88.

التصنيف. ولا حد لعدد الأسس التي يمكن أن يصنف الإنسان أية مجموعة من الأشياء بحسبها، فيمكن مثلا تصنيف مجموعة من النباتات تصنيفات مختلفة على أسس مختلفة، فيصنفها عالم النبات، ويصنفها الكيماوي، ويصنفها الطبيب، ويصنفها الفلاح، ويصنفها عالم الاقتصاد تصنيفات متفاوتة طبقا للغرض من تصنيفها، فالطبيب يصنف النبات من حيث خواصه الطبية، والفلاح من حيث نفعها وعائدها، والكيماوي من حيث احتوائها على بعض الخواص الكيميائية، أما عالم النبات، فيصنفها تصنيفا علميا دقيقا، وكلما اختلف أساس التصنيف، كلما تفاوتت التصنيفات[1].

علاقة التصنيف بالقسمة:

الفرق بين التصنيف والتقسيم نظري بحت وأما من الناحية العملية، فإن العالم يلجأ إلى العمليتين معا، إذ أن كل تصنيف علمي يعتمد على التقسيم، كما أن كل تقسيم يعتمد على التصنيف، فالعالم الذي يصنف النباتات يضع نصب عينيه تقسيم النباتات إلى فصائل وفئات، وإن كان له أن يغير في تقسيمات من سبقه، بحسب ما وصل إليه من علم بخصائص أفراد النباتات التي يريد أن يدخلها في هذه الفئة أو الفصيلة، أو يخرجها منها.

كما أن الغاية من التصنيف العلمي هي الغاية من التقسيم العلمي، ونتيجة التصنيف هي نتيجة التقسيم، حتى أن الناظر إلى نتيجة أحدهما يكاد يستحيل عليه معرفة ما إذا كانت الطريقة التي استعملت في الوصول إليها تصنيفا أو تقسيما[2].

أقسام التصنيف:

ينقسم التصنيف إلى قسمين: صناعي، وطبيعي:

أولا: التصنيف الصناعي:

وهو ترتيب مؤقت، نضعه من عند ياتنا لكي نرد الكثرة إلى وحدة، ونحن نختار أساس التصنيف طبقا لغرض معين. والمثال الشهير على هذا النوع من التصنيف، هو ترتيب الحروف من

---

(1) المنطق الصوري ومناهج البحث، ص 169. وأسس المنطق الصوري، ص 158 – 159. ومحاضرات في المنطق، ص 139.

(2) المنطق التوجيهي، ص 58 – 59. المنطق الصوري، ص 168.

الألف إلى الياء، الذي نستخدمه ونستفيد منه عمليا في المعاجم والكتالوجات المكتبية، وفهارس الكتب.

وهذا التصنيف، اتفاقي، ولا يتم بالمعرفة الدقيقة والجوهرية لطبيعة الأشياء، ولا يبين الصفات الذاتية أو العرضية لها. فالتصنيف الصناعي، بمثابة ترتيب للأشياء، ووضعها في نسق نضعه نحن من أجل غاية عملية.

ثانيا: التصنيف الطبيعي:

وهو يتبع غرضا نظريا لا عمليا، نجد فيه الوحدة، أو النسقية متحققة في الأشياء، ولا نضع نحن الوحدة أو ذلك النسق كما هو الحال في التصنيفات الصناعية، والتصنيف العلمي أو الطبيعي يحاول إبراز النظام الطبيعي للموجودات طبقا لصفاتها الذاتية أو الجوهرية المستندة إلى الماهية وهي أهم التصنيفات، لأنها تكون العلم، وهي غاية في ذاتها، أو كما قلنا من قبل هي غاية العلم وسر تقدمه[1].

وبذلك يتم الكلام عن القسم الأول من أقسام المنطق، وهو "مباحث التصورات"
والحمد لله رب العالمين.

---

(1) أسس المنطق الصوري، ص 159 والمنطق الصوري ومناهج البحث، ص 169 – 170.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، الذي أتم علينا نعمة الإسلام، وكفى بها نعمة، كما أحمده تعالى على توفيقه لي وإعانتي على الانتهاء من هذا المؤلف الذي سميته: "المنهج السليم في توضيح مفاهيم المنطق الأرسطي القديم" والصلاة والسلام على أشرف الخلق سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد: فهذا هو كتاب: "المنهج السليم في توضيح مفاهيم المنطق الأرسطي القديم"، قد فرغت منه بعون الله تعالى وتوفيقه في شهر "ذو الحجة" المبارك 1424 هـ - الموافق شهر فبراير 2004 م. بعد بحث وعناء، أسفر عن هذا العمل الذي نقدمه اليوم للقارئ الكريم، أدعو الله تعالى أن ينفع به طلاب العلم والدين، وأن يجعله في ميزان حسناتنا يوم العرض عليه.

وبعد التطواف والتجوال بين مباحث التصورات في علم المنطق اتضحت لي حقائق من أهمها:

1- أن القول بأن أرسطو طاليس "هو واضع علم المنطق – أي منشأه – ليس من قبيل الصواب. فالحقيقة أن جهوده في ذلك إنما كانت مكملة لجهود سابقيه، ومنظمة لها، ولا نحسب أنه كان يضع نظريته في "القياس"، لو لم تكن قد وجدت قبله بحوث الفلاسفة الإيليين، والفيثاغوريين، والذريين، وكذلك بحوث أستاذيه "سقراط وأفلاطون".

2- إن الإيغال في التجريد، أو الصورية، التي وصف بها المنطق الأرسطي لم تكن مسئولية أرسطو وحده، ولكن مسئولية تلامذته وشراحه أولا، والحقيقة أن أرسطو ذاته كان أول من ينقد منطقه لو علم أنه سوف يساء استخدامه – على نحو ما حدث في العصور الأوربية الوسطى – وأن المنطق الحديث – إحقاقا للحق – قد استمد أصوله من المنطق الأرسطي، بعد أن بعث فيه الحياة، و جعلها ديناميكية متطورة، ملائمة للتطور الحضاري.

3- اهتم منطق أرسطو بجواهر الأشياء، من أجل الحديث عما يسميه "الثبات" الذي لا يتغير، في حين أن العوارض المتغيرة، والتي يدرسها العلم حاليا، هي فعلا الجانب المشاهد في حياتنا، والذي ينبغي الاهتمام به، فالتطور والتقدم هما سنة الحياة، مهما اختلفت عوارضهما، فالعلم يتغير دائما، في حين افترض المنطق الأرسطي ثبات العلم والفكر، وهذا هو سبب صورية المنطق الأرسطي.

4- ركز المنطق الأرسطي اهتمامه على ذاتيات الأشياء وجواهرها، فغرق في بحث ما لا ضرورة منه، وأهمل العلاقات بين الأشياء، وأغفل بذلك جانبا هاما من جوانب الحقيقة، وهذا ما عمل المنهج العلمي الحديث على تلافيه، بدراسته لكيفية حدوث الظواهر وعللها، وعلاقاتها ببعضها، وترك الاهتمام بدراسة كنه الأشياء وجواهرها.

5- كانت معرفة المسمين للمنطق اليوناني أمرا ضروريا؛ تفرضه طبيعة الدين الإسلامي العالمية والحضارية. ولا يقدح هذا في أية أمة، فالعلم ملك شائع، ومرفق مباح، يغترف منه الناس جميعا، وليس له حدود فاصلة، كالتي ترسمها السياسة الدولية، وإنما يقدح في الأمة حقا أن تغمض عيونها، وتسد آذانها، عما حولها من نظريات وأفكار.

6- كما أظهرت لنا هذه الدراسة موقف مفكري الإسلام من المنطق الأرسطي. فقد انقسموا اتجاهه إلى فريقين متعارضين: **الفريق الأول**: قرر أنصاره وجوب دراسته، وقد كان موقفهم من المنطق قائما على اتخاذه منهاجا تتنزل إليه جميع العلوم، لأنه يتخذ من بدهيات العقل الأساسية التي هي مشتركة بين جميع الأمم أساسا لمباحثه وقوانينه، وقد بين هؤلاء، وعلى الأخص "ابن حزم" و"الغزالي"، أنه لا خوف على العقائد الدينية من استعمال المنطق عند من زكت فطرته، واستقام خلقه، فالمنطق شأنه شأن العلوم الرياضية التي لا شأن لها بالدين، نفيا أو إثباتا.

أما الفريق الثاني: فقد رأى أن في دراسة المنطق خطرا على الدين، لأنه منهج حضارة تخالف في تصورها الميتافيزيقي تصور الإسلام لإلهياته. وقد بينا موقف المعارضين للمنطق الأرسطي، ووجهات نظرهم في هذه المعارضة، وتبين لنا من بين طوائف المعارضين، جماعة من السلفيين الفقهاء، كانت أحكامهم على المنطق، تقوم على الفتوى الشرعية، كما كان أهم الأسس التي قامت عليها فتواهم، أنه لم يكن لدى الصحابة والتابعين – رضوان الله عليهم أجمعين، شيء من المنطق، وانتهوا من ذلك إلى أنه علم مبتدع في نطاق الفكر الإسلامي.

ثم جاء "ابن تيمية"، ونقد المنطق الأرسطي، موجها حججه إلى الأسس التي يقوم عليها كل من "الحد" و"القياس". وقد آثر في جانبه البنائي بالنسبة للحد "موقف المتكلمين من الحدود". وقد استمد "ابن تيمية" في جانبه البنائي في "القياس" من القرآن الكريم عناصر الاستدلال بالآيات، وقياس الأولى، وقد طبق هذين الطريقين على بعض المسائل الفلسفية والكلامية. وكان "ابن تيمية" مبشرا بكثير من الأفكار المنطقية التي وجدت لدى مناطقة العصر الحديث.

7- كان المسلمون أسبق من مفكري الغرب في نقد المنطق الأرسطي، وقد جاء نقد مفكري الغرب لهذا المنطق مرددا لكثير من الأفكار الإسلامية. كما لم يكن دور مفكري الإسلام في نقد المنطق الأرسطي، دورا سلبيا، يقف عند مجرد الهدم، وإنما أقاموا لهم منطقا خاصا بهم، ونابعا من روح عقيدتهم و حضارتهم كما هو واضح في منطق "ابن تيمية" حيث يختلف تماما عن منطق أرسطو فيما يتعلق "بالحد" أو القضايا أو الاستدلال.

8- لم يكن مفكري الإسلام أتباعا لأرسطو، أو شراحا لمنطقه فحسب إذ القول بتبعية المسلمين في ذلك مؤسس على فكرة خاطئة، مؤداها أن كل مفكري الإسلام، من أولئك الذين ساروا على طريق المشائية، كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد، ومن تابعهم، لكن ذلك ليس صحيحا، إذ يهمل الجمهور الأكبر من مفكري الإسلام، وهم علماء أصول الفقه، والمتكلمون، والمحدثون، ومن سار في تفكيره على طريقة السلف الصالح.

9- المنطق هو علم الفكر، ولذا اضطلع منذ البدء بدراسة طبيعة الفكر وقوانينه وبديهياته وأصوله الموضوعية، وما يتصل بها من قضايا أولية وعامة بين بني البشر. ولقد كانت هناك منذ عصر "أرسطو" ثلاثة قوانين أساسية هي: قانون الهوية، أو الذاتية، وقانون عدم التناقض، وقانون الثالث المرفوع.

10- كانت هذه الدراسة خاصة بقسم التصورات، تناولنا فيها مباحثه فقط وهي: الدلالة وأقسامها. اللفظ وأقسامه، والكليات الخمس، والتعريف أو القول الشارح، والقسمة والتصنيف، ثم ذيلنا هذا القسم بمجموعة من الأسئلة والتمرينات تغطي هذه المباحث سالفة الذكر.

هذا وبالله التوفيق، والحمد لله رب العالمين أولا وآخرا،،،

د. محمد المهدي

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف

22 من ذي الحجة 1424 هـ

13 من فبراير 2004 م

5 أمشير 172

أسئلة وتمرينات على القسم الأول

مباحث التصورات

س1 - تحدث عن معنى كلمة منطق؟ ثم وضح كيف نشأ هذا العلم وتطور؟ ثم أذكر موضوع علم المنطق؟ والثمرة المرجوة من دراسته؟ ثم عرف علم المنطق واشرح التعريف؟

2 - يرى مؤرخو المنطق أن أرسطو هو الواضع الحقيقي لهذا العلم. والمطلوب منك: توضيح هذه القضية على ضوء دراستك لهذا العلم؟

س3 - ناقش بالتفصيل نشأة علم المنطق و تاريخه؟

س4 - عرف التصور مع التمثيل؟ ثم اشرح التعريف؟ ثم وضح لماذا قدم التصور في البحث على التصديق؟ ثم عرف التصديق عند الإمام الرازي والحكماء، مبينا الفرق بين التعريفين؟ ثم بين أقسام كل من التصور والتصديق مع التمثيل لكل ما تذكر؟

س5 - تحدث عن صلة المنطق بفروع المعرفة الأخرى؟

س6 - كيف انتقل المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي وما الطرق التي انتقل بها؟

س7 - ناقش بإيجاز موقف مفكري الإسلام من المنطق الأرسطي؟ ثم تحدث عن منهج ابن تيمية في نقده لمنطق أرسطو؟

س8 - عرف القانون؟ ثم تكلم بإيجاز عن قوانين الفكر الثلاثة؟

س9 - أيهما أنفع في الدراسة المنطق القديم أم المنطق الحديث؟

س10 - ما الفرق بين المنطق القديم والحديث تعريفا وموضوعا؟ وهل يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر؟

س11 - ما الفرق بين المنطق الأرسطي والإسلامي والهيجلي؟ وأيهما أنفع في حياة الإنسان؟

س12 - عرف الدلالة واشرح التعريف شرحا وافيا مع التمثيل؟ ثم وضح بالتعريف والتمثيل أقسام الدلالة المنطقية؟

س13 - عرف الدلالة اللفظية الوضعية؟ ثم اشرح التعريف شرحا وافيا مع التمثيل؟ ثم علل لماذا كانت هي الدلالة المعتبرة لدى المناطقة؟ ثم تناول بالتعريف والتمثيل والشرح أقسامها؟

س14 - هل هناك تلازم بين أقسام الدلالة اللفظية الوضعية الثلاثة؟ ولماذا؟ وما هو وجه الدلالة كل واحدة من ثلاثتها على ما تدل عليه؟

س15 - ما اللزوم؟ وما أقسامه؟ مع التمثيل لكل قسم؟ وما اللزوم المعتبر في الدلالة الالتزامية؟

س16 - يرى البعض أن دلالة العام على بعض أفراده دلالة تضمنية؟ ويرى البعض الآخر أنها مطابقية والمطلوب مناقشة رأي الفريقين، مع بيان الرأي الراجح؟

س17 - من أي أنواع الدلالات ما يلي: دلالة الدخان على وجود النار؟ دلالة لفظ الجلالة على ذاته تعالى؟ دلالة رفع الراية البيضاء على التسليم؟ دلالة الجامعة على كلية واحدة منها؟ دلالة الاثنين على الزوجية؟ دلالة الصوت على وجود صاحبه؟

س18 - عرف اللفظ ومثل له؟ وما هو وجه البحث عنه في علم المنطق؟ ثم قسم اللفظ مع التمثيل؟

س19 - عرف المفرد؟ ثم بين لماذا بحث المناطقة إياه؟ ثم قسمه باعتبار ما يدل عليه؟ وباعتبار معناه؟ مع تعريف كل قسم وشرحه شرحا وافيا مع التمثيل لكل ما تذكر؟

س20 - عرف الجزئي ومثل له ثم اشرح التعريف؟

21 - عرف الكلي ثم اشرح التعريف؟ ثم قسمه باعتبار وجود أفراده في الخارج وعدم وجودها مع التمثيل لكل ما تذكر؟ ثم قسم الكلي باعتبار خروجه عن الماهية أو دخوله فيها؟ وعرف كل قسم مع التمثيل؟

س22 - بين المفرد والمركب في الأمثلة الآتية: المسجد الحرام؟ التصور؟ التصديق؟ محمد؟ أحمد؟ الكذب؟

س23 - ما المفهوم؟ وما هو الماصدق؟ مثل لما تذكر؟ ثم وضح النسبة بينهما على مثال من عندك؟

س24 - عرف اللفظ المركب ومثل له ثم اشرح التعريف؟ ثم علل لماذا تحدث المناطقة عنه؟ ثم اذكر أقسامه وعرف كل قسم؟

س25 - عرف الكليات الخمس؟ ولماذا انحصرت في هذه الأقسام الخمسة؟ اذكر أنواعها مع التمثيل؟

س26 - ما صيغة السؤال عند المناطقة؟ وبما تكون الإجابة عنه؟

س27 - عرف الجنس واذكر أقسامه مع تعريف كل قسم؟ ثم عرف النوع ومثل له؟ ثم اذكر أقسامه؟

س28 - عرف الفصل ومثل له؟ ثم اشرح التعريف؟ ثم اذكر الفرق بين الفصل والجنس؟ ثم الفرق بين الفصل والخاصة؟ ثم اذكر أقسام الفصل مع التمثيل؟

س29 - عرف الخاصة والعرض العام مع التمثيل؟

س30 - عين الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام فيما يأتي: الماشي بالنسبة للحيوان؟ الناطق بالنسبة للإنسان؟

الحيوان بالنسبة للفرس؟ الكاتب بالنسبة للإنسان؟ الضاحك بالنسبة للإنسان؟ و النام بالنسبة للنبات؟

س31 - بين مع التمثيل والتوضيح مهمة التعريف وحقيقته؟ ثم بين مع التمثيل أنواع التعريف؟ ثم اذكر شروط صحة التعريف؟

س32 - عرف القسمة ومثل لها؟ ثم بين الغرض من دراستها؟ ثم اذكر أنواع القسمة وعرف كل قسم منه؟ ثم بين المعتبر منه لدى المناطقة؟ ولماذا؟ ثم تحدث عن العلاقة بين القسمة والتعريف؟ وبين التعريف والتصنيف؟ وبين التصنيف والقسمة؟

س33 - عرف التصنيف ومثل له؟ ثم اذكر أنواعه؟ وأساسه؟ وشروطه؟ ثم تحدث عن أغراضه؟

قائمة المراجع والمصادر

1- القرآن الكريم، جل من أنزله.
2- إحصاء العلوم، الفارابي، ط: دار الفكر العربي، 1948م.
3- الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، ط: دار المعارف.
4- أرسطو، عبد الرحمن بدوي، ط: بيروت.
5- أثر الثقافة الإسلامية في تكوين الإنسانية، بريفولت، ط: مصر 1957م.
6- إيساغوجي، فرفريوس الصوري، ط: القاهرة، 1952م.
7- أسس الفلسفة، توفيق الطويل، ط: النهضة المصرية، 1976م.
8- أسس المنطق الصوري، د. ابو ريان، ط: دار المعرفة الجامعية.
9- ابن سينا، الأهواني، ط: دار المعارف.
10- الإمام أبو حنيفة المتكلم، عناية الله ابلاغ، ط: المجلس الأعلى، 1987م.
11- آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ط: ليدن، 1895م.
12- البصائر النصيرية في علم المنطق، عمر بن سهلان الساوي، ط: القاهرة، 1316هـ.
13- تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، عبد الحليم منتصر، ط: مصر.
14- تيسير القواعد المنطقية، د. محمد شمس الدين إبراهيم، ط: القاهرة، 1981م.
15- توضيح المفاهيم في المنطق القديم، رشدي عزيز، ط: القاهرة، 1981م.
16- التفكير العلمي ومناهجه، إبراهيم محمد إبراهيم، ط: القاهرة، 1980م.
17- تطور المنطق العربي، نيقولا وبشر، ط: دار المعارف، 1985م.
18- تاريخ التمدن الإسلامي، جرجس زيدان، ط: القاهرة، 1902م.
19- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، عبد الرحمن بدوي، ط: دار النهضة، 1965م.
20- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ديبور، ط: النهضة المصرية، 1948م.
21- تهافت الفلاسفة، الإمام الغزالي، ط: دار المعارف، 1972م.
22- التقريب لحد المنطق، ابن حزم، ط: بيروت، 1959م.
23- تلبيس إبليس، ابن الجوزي، ط: بيروت، 1986م.
24- تاريخ الحكماء، القفطي، ط: ليتيك، 1903م.

25- تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، محمد علي أبو ريان، ط: دار المعرفة الجامعية.
26- الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون، محمد حسن مهدي، ط: الصفا والمروة، 1997م.
27- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، محمد البهي، ط: القاهرة، 1982م.
28- جهد القريحة في تجريد النصيحة، الإمام السيوطي، ط: مصر.
29- جدلية الإسلام، محمد الفنجري، ط: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
30- دراسات في المنطق اليوناني، محمد حسن مهدي، ط: المطبعة العربية الحديثة.
31- ربيع الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، ط: النهضة المصرية.
32- الرد على المنطقيين، الإمام ابن تيمية، ط: الهند، 1949م.
33- سقراط، الفرد اديتلر، ط: مصر، 1962م.
34- شمس الله تسطع على الغرب، زيجفر هونكة، ط: بيروت، 1969م.
35- صون المنطق والكلام، الإمام السيوطي، ط: مجمع البحوث الإسلامية، 1970م.
36- طبقات الأمم، القاضي صاعد الأندلسي، ط: بيروت، 1992م.
37- علم المنطق، أحمد السيد علي، ط: الدار الإسلامية، 1998م.
38- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن ابي أصبيعه، ط: القاهرة، 1982م.
39- عيون المسائل، الفارابي، ط: القاهرة، 1907م.
40- علم المنطق الحديث، محمد حسين عبد الرازق، ط: القاهرة.
41- علم الاجتماع والفلسفة، قباري اسماعيل، ط: القاهرة، 1966م.
42- علم المنطق، أحمد عبده خيرالله، ط: القاهرة.
43- الفلسفة الإغريقية، محمد حسن مهدي، ط: الصفا والمروة، 1997م.
44- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، أحمد فؤاد الأهواني، ط: القاهرة، 1954م.
45- الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، عزت قرني، ط: القاهرة.
46- فلاسفة الإغريق، ريكس وورتر، ط: الهيئة المصرية.
47- الفكر العربي ومكانته في التاريخ، اوليري ويلاس، ط: المؤسسة المصرية.
48- فجر الإسلام، أحمد أمين، ط: الهيئة المصرية، 1996م.
49- الفهرست، لابن النديم، ط: القاهرة، 1930م.

50- في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات، د. نصار، ط: الأنجلو، 1982م.
51- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ط: القاهرة، 1348هـ.
52- الفرق بين الفرق، الإمام البغدادي، ط: القاهرة.
53- فتاوي ابن الصلاح، ابن الصلاح، ط: القاهرة.
54- الفلسفة الحديثة، نازلي إسماعيل، ط: القاهرة، 1979م.
55- الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، محمد حسن مهدي، ط: الصفا والمروة، 1997م.
56- القرآن والفلسفة، محمد يوسف موسى، ط: دار المعارف.
57- قصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل، ط: دار النهضة العربية، 1979م.
58- قواعد المنهج السلفي، مصطفى حلمي، ط: دار الأنصار، 1976م.
59- القسطاس المستقيم، الإمام الغزالي، ط: دار الثقافة العربية، 1962م.
60- كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوني، ط: القاهرة.
61- كشف الظنون، حاجي خليفة، ط: ليبترج، 1835م.
62- كتاب الجمع بين راي الحكمين، أفلاطون وأرسطو، الفارابي، ط: القاهرة، 1907م.
63- الكافية في الجدل، الإمام الجويني، ط: بيروت.
64- المنهاج القويم في منطق العلم الحديث ومناهج البحث، محمد حسن مهدي، ط: المطبعة العربية الحديثة، 2001م.
65- المنطق والفكر الإنسان، عبد السلام عبده، ط: القاهرة، 1981م.
66- المنطق الحديث والقديم، عبد الوصيف محمد، ط: القاهرة.
67- المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، عوض الله حجازي، ط: القاهرة.
68- المنطق الميسر، عبد المنعم شعبان، ط: القاهرة.
69- مدخل الى الفلسفة، د. إمام عبد الفتاح، ط: دار الثقافة، 1975م.
70- المنطق الصوري، علي سامي النشار، ط: دار المعارف، 1996م.
71- مقاصد الفلاسفة، الإمام الغزالي، ط: القاهرة، 1936م.
72- المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، ط: الأنجلو المصرية.
73- المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم، ط: الأنجلو.
74- المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، محمد حسن مهدي، ط: المطبعة العربية، 2000م.

75- المنطق، محمد سامي محفوظ، ط: وزارة التربية والتعليم.
76- المدخل الى المنطق الصوري، محمد مهران، ط: القاهرة، 1998م.
77- مقدمة للمنطق، الفردتارسكي، ت: عزت إسلام، ط: بيروت.
78- المنطق الصوري والرياضي، عبد الرحمن بدوي، ط: النهضة المصرية، 1986م.
79- المنطق الحديث، إبراهيم محمد إبراهيم، ط: مصر.
80- مقدمة في المنطق الرمزي، بيسون واوكرنر، ط: دار المعارف، 1971م.
81- مدخل الى علم المنطق، مهدي فضل الله، ط: بيروت، 1979م.
82- محاضرات في المنطق، إمام عبد الفتاح، ط: دار الثقافة، 1973م.
83- المنهج الجدلي عند هيجل، إمام عبد الفتاح، ط: القاهرة.
84- المختار من شرح السلم، شهاب الدين الملوي، ط: الأزهر، 1974م.
85- مبادئ الفلسفة، رابوت، ط: لجنة التأليف والترجمة، 1918م.
86- معاني الفلسفة، الأهواني، ط: القاهرة.
87- المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، ط: شقرون القاهرة.
88- مقولات أرسطو، ط: بيروت، 1984م.
89- منطق أرسطو، عبد الرحمن بدوي، ط: القاهرة 1948م.
90- منطق المشرقين، ابن سينا، ط: القاهرة، 1991م.
91- المنقذ من الضلال، الإمام الغزالي، ط: القاهرة، 1934م.
92- المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، عبد الستار نصار، ط: القاهرة، 1979م.
93- ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة، الفارابي، ط: القاهرة.
94- المدخل من كتاب الشفاء، لابن سينا، ط: طهران.
95- المستصفى، الإمام الغزالي، ط: القاهرة.
96- معيار العلم، الإمام الغزالي، ط: المطبعة المحمودية، 1329هـ.
97- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ط: دار المعارف، 1965م.
98- موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، جولدزيهر، ط: النهضة المصرية.
99- معيد النعم ومبيد النقم، تاج الدين السبكي، ط: القاهرة.

100- مفتاح دار السعادة، ابن قيم الجوزية، ط: الاسكندرية، 1979م.
101- المنطق الصوري، نازلي إسماعيل، ط: القاهرة، 1979م.
102- منطق البرهان، يحيى هويدي، ط: القاهرة.
103- مبادئ المنطق الرمزي، نازلي إسماعيل، ط: القاهرة، 1983م.
104- المنطق الصوري، علي سامي النشار، ط: دار المعارف، 1963م.
105- منطق أرسطو بين المسلمين ومفكري الغرب، سيد رزق الحجر، ط: 1988م.
106- المنطق الصوري ومناهج البحث، علي عبد المعطي وآخرون، ط: دار المعرفة الجامعية، 1994م.
107- المنطق القديم، سيد عبد التواب، ط: القاهرة.
108- المنطق الصوري عند أرسطو حتى عصرنا الحاضر، علي سامي النشار، ط: دار المعارف، 1971م.
109- المنطق التوجيهي، أبو العلا عفيفي، ط: القاهرة.
110- المدخل الى المنطق الصوري، محمد مهران، ط: القاهرة، 1998م.
111- المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ط: بيروت.
112- مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، ط: الكويت، 1977م.
113- نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، محمد السيد الجليند، ط: القاهرة، 1985م.
114- النجاة، لابن سينا، ط: القاهرة.
115- نقض المنطق، الإمام ابن تيمية، ط: القاهرة، 1951م.
116- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، ط: دار المعارف، 1977م.
117- نظريات الاستقراء والتجربة، لاندريه لالاند، ط: باريس، 1929م.
118- الوسيط في المنطق الصوري، محمد عبد الستار نصار، ط: القاهرة.

كتب للمؤلف

1- الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد. ط: الصفا والمروة 1997م.
2- ابن رشد وفلسفته الإلهية. ط: الصفا والمروة 1997م.
3- القول السديد في أهم قضايا علم التوحيد. ط: الصفا والمروة 1997م.
4- الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبرقلوس. ط: الصفا والمروة 1997م.
5- الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها. ط: الصفا والمروة 1997م.
6- المدينة الفاضلة في فلسفة الفارابى وموقف الإسلام منها. ط: الصفا والمرورة 1997م.
7- التيارات الفكرية المعاصرة وخطرها على الإسلام. ط: الصفا والمروة 1998م.
8- الأخلاق الإسلامية وأثرها على الفرد والمجتمع. ط: الصفا والمروة 1998م.
9- قضية الإمامة نشأتها وتطورها بين الفرق الإسلامية. ط: المطبعة العربية الحديثة 1999م.
10- الأباضية نشأتها وعقائدها. ط: المطبعة العربية الحديثة 1999م.
11- الإسلام في مواجهة الغزو الفكرى الاستشراقى والتبشيري. ط: المطبعة العربية الحديثة 1999م.
12- المنطق الأرسطى بين القبول والرفض، ط: المطبعة العربية الحديثة 2000م.
13- القول المبين في أهم قضايا علم أصول الدين، ط: المطبعة العربية الحديثة 2000م.
14- العقيدة وأثرها في سلوك الإنسان. ط: المطبعة العربية الحديثة 2001م.
15- المنهاج القويم في منطق العلم الحديث ومناهج البحث. ط: المطبعة العربية الحديثة 2001م.
16- لمحات من الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ط: المطبعة العربية الحديثة 2001م.
17- ظاهرة الشك بين الغزالى وديكارت. ط: المطبعة العربية الحديثة 2002م.
18- إخوان الصفا وفلسفتهم الدينية. ط: المطبعة العربية الحديثة 2002م.
19- التصوف الإسلامي بين الاعتدال والتطرف. ط: المطبعة العربية الحديثة 2003م.
20- الروح بين الإيمان والإلحاد المعاصر. ط. المطبعة العربية الحديثة 2003م.
21- عقيدة المؤمن في النبوات والسمعيات. ط: المطبعة العربية الحديثة 2003م.
22- المنهج السليم في توضيح مفاهيم المنطق الأرسطى القديم. ط: المطبعة العربية الحديثة 2004م.
23- الإسلام في مواجهة الاتجاهات الفكرية المعاصرة. ط: المطبعة العربية الحديثة 2004م.
24- ابن رشد وقضية التأويل. مقال منشور في حولية كلية الدراسات الإسلامية بسوهاج 2004م.
25- الجانب الأخلاقي في فلسفة الفارابي عرض ونقد. مقال منشور في حولية كلية الدراسات الإسلامية بسوهاج 2005م.

26- تأملات في الفلسفة العامة والأخلاق. ط: مطبعة دار السلام الحديثة 2006م.

27- موقف المستشرقين من التفكير الفلسفي في الإسلام. مقال منشور في حولية كلية الدراسات بسوهاج 2006م.

28- وقفات حول أهم الأديان الوضعية القديمة. ط: دار السلام الحديثة 2006م.

29- بهجة المجالسة حول آداب البحث والمناظرة. ط: المطبعة العربية الحديثة 2008م.

30- الفلسفة الغربية القديمة عرض ونقد