



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة قاصدي مرباح ورقلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

شعبة: الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة



عنوان المذكرة:

نقد المنطق الأرسطي عند ابن تيمية

مذكرة لنيل متطلبات نيل شهادة الماستر أكاديمي

إعداد الطالبة: عامرة الهلة

الرقم	اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	المؤسسة الانتماء	الصفة
01	محمد صديق بن غزالة	أستاذ محاضر أ	جامعة ورقلة	رئيسا
02	د. عمر براج	أستاذ محاضر أ	جامعة ورقلة	مشرفا ومقرراً
03	أد. رياض طاهير	أستاذ	جامعة ورقلة	مناقشا

السنة الجامعية: 2025/ 2024

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال تعالى:

﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ
وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ
تَعْمَلُونَ﴾

[التوبة: 105]

إهداء

إلى من غرست في نفسي بذور الطموح، وسهرت على تربيّتي وتعليمي، إلى من كانت دعواتها سرّاً
توفّيقِي وسندي في كل مراحل حياتي، إلى أمي الحبيبة، أهدي ثمرة هذا الجهد عرفاناً وتقديراً.

إلى والدي العزيز، الذي علّمني أن العلم طريق العزّ والكرامة، وأن الجدّ والاجتهاد لا يُثمران إلا بخطى
ثابتة وإرادة صلبة، لك مني كل الامتنان والوفاء.

إلى من كانوا لي العون والسند في مسيرة العلم والكّد، إلى إخوتي الأعزاء: عبد القادر، قويدر، عمر،
عثمان، ميلودة، فضيلة، جدلة، وزهرة. لكم أقدم ثمرة هذا الجهد عربون المبحّة وامتنان، فقد كنتم دوماً مصدر
قوتي ومثلي في الصبر والثبات.

إلى صديقاتي العزيزات: صليحة، ربيعة، صفية، رميصاء، وإبتسام، رفيقات الدرب في لحظات التعب
والفرح، لكم كل الشكر على الدعم، والوقت، والكلمة الطيبة التي كانت ترفع من همّتي كلما ثقلت الخطى.

إلى السيدتين الفاضلتين: نصيرة زايدي وعائشة الهلة، اللّتين كانتا لي نعم السند والمرشدتين في مسيرة
إعداد هذه المذكرة، أهدي إليكما هذا العمل المتواضع، عرفاناً بجميلكما، وامتناناً لتوجيهاتكما النبيلة التي كان
لها أعظم الأثر في كل خطوة خطوتها.

عامرة الهلة

24/05/2025



شكر و عرفان

أحمد الله تعالى الذي وفقني لإتمام هذا العمل، وأعانني على اجتياز مختلف مراحلها، رغم ما واجهته من صعوبات وتحديات.

أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى أستاذي المشرف الدكتور عمر برباح، لما أولاني من رعاية علمية وتوجيهات قيّمة، ولما تحلى به من صبر وسعة صدر طيلة مراحل إعداد هذه المذكرة، فله مني خالص التقدير و الاحترام. وأشكر كل أساتذة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة قاصدي مرباح ورقلة وعلى رأسهم أساتذة شعبة الفلسفة.

منذ أن وضع أرسطو اللبنة الأولى لعلم المنطق، وبات هذا العلم يُنظر إليه بوصفه "آلة العلم" ووسيلة لضبط التفكير وقياس مدى اتساقه، والتمييز بين الحق والباطل في الخطاب النظري.

وقد انتقل المنطق إلى الفكر الإسلامي عبر حركة الترجمة، وخاصة خلال العصر العباسي، حيث اعتُبر أداة ضرورية لضبط الفكر الكلامي والفلسفي، فتبناه فلاسفة الإسلام مثل الفارابي، وابن سينا، والغزالي، وأُعيد توظيفه في بناء العقائد، وتأصيل الفهم العقلاني للدين، والدفاع عن الأصول ضد الخصوم.

إلا أن هذا القبول الواسع للمنطق لم يمنع من بروز مواقف نقدية تتهمه بالتعقيد والجمود، بل وبالإضرار أحياناً بصفاء التصور العقلي والإيماني، وكان من أبرز هؤلاء النقاد شيخ الإسلام ابن تيمية، الذي دوّن نقده للمنطق الأرسطي في مصنفه الشهير "الرد على المنطقيين"، حيث قام فيه بنقض وتفنيد مباحث المنطق الأساسية: التصورات والحدود، الأحكام والقضايا، الاستدلال وخصوصاً القياس المنطقي.

تكمن أهمية بحثي هذا في أنه يتقاطع مع قضايا عقلية ومنهجية وإبستمولوجية أساسية، إذ يمسّ جذور التفكير الفلسفي والمنطقي والعلمي، ويسمح بفهم طبيعة النقد الذي وجّهه ابن تيمية إلى منطق أرسطو، ويحدّد موقعه ضمن السياق العام للجدل بين النقل والعقل.

بناءً على هذا، تبرز الإشكالية الرئيسية لهذا البحث على النحو الآتي: كيف نقد ابن تيمية المنطق الأرسطي؟.

وتتفرع عن هذه الإشكالية عدة تساؤلات فرعية: ماهو المنطق الأرسطي؟ وماهي مقولاته ومباحثه؟ وما أبرز المآخذ التي وجّهها ابن تيمية إلى مباحث التصورات والحدود في المنطق

الأرسطي؟ وما الأسس التي اعتمد عليها نقده؟ وكيف انتقد ابن تيمية نظرية الأحكام والقضايا؟ وما مدى اتساق اعتراضاته مع تصوره للمعرفة العقلية؟ وما طبيعة النقد الذي وجهه إلى مبحث الاستدلال، وخصوصًا القياس المنطقي؟ وما البديل الذي قدمه؟ وكيف تفاعل العلماء والمفكرون مع نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي؟ وما أهم الاعتراضات التي وُجّهت إلى آرائه؟

ويعود اختياري لموضوع نقد المنطق الأرسطي عند ابن تيمية، إلى جملة من الدوافع الذاتية والموضوعية التي اجتمعت لتشكّل لديّ قناعة بجدوى هذا البحث و أهميته:

فعلى الصعيد الذاتي، يُعد موضوع نقد المنطق الأرسطي من القضايا التي تتطلب القدرة على الموازنة بين الفهم الفلسفي والتحليل الشرعي، وهو ما يوفر تحديًا علميًا حقيقيًا للباحث.

التعامل مع نصوص ابن تيمية في هذا السياق يقتضي منهجًا نقديًا دقيقًا، باعتبارها نصوصًا كثيفة في مفاهيمها، ومتعددة في مستويات خطابها، ما يسمح بتكون ملكة تحليلية صارمة.

اختيار هذا الموضوع يندرج ضمن سعي العلمي لاكتساب أدوات نقدية من داخل التراث، بما يسهم في تعميق الفهم وتوسيع الآفاق المنهجية في التعامل مع النصوص الخلافية التي شكلت محور جدل بين العلماء القدماء.

كما أن الاشتغال على هذا النوع من القضايا يرسّخ الممارسة البحثية الجادة، ويُعوّد الباحث على تتبع المسارات الخفية في الجدل الفكري، بعيدًا عن التناول الوصفي أو التقريري.

أما على الصعيد الموضوعي، إنّ المنطق الأرسطي لطالما أثار جدلاً في الفكر الإسلامي بين قبول ورفض، وقد مثّل ابن تيمية أبرز المعارضين له، ما يجعل من دراسة موقفه مدخلًا لفهم هذا الجدل من الداخل.

لأن نقد ابن تيمية لا يقتصر على الجانب العقدي أو الفقهي، بل يشمل الأسس المنطقية ذاتها، ما يجعل دراسته ذات قيمة فلسفية ومعرفية عميقة.

وبالتالي هذا النقد يفتح الباب لإعادة مساءلة التراث المنطقي والفلسفي في الإسلام، وإمكانية التأسيس لرؤية نقدية معاصرة تنطلق من الداخل التراثي لا من خارجه.

وللإجابة عن الإشكالية وتساؤلاتها، اعتمدنا خطة بحثية من فصلين أساسيين:

الفصل الأول: تناولنا فيه المنطق الأرسطي من حيث مفهومه لغة وإصطلاحًا ومقولاته ومباحثه الثلاثة: التصورات، والأحكام، والاستدلال.

الفصل الثاني: خصصناه لنقد ابن تيمية لهذا المنطق، فتناولنا نقده للتصورات، ثم الأحكام، ثم الاستدلال، وأخيرًا عرضنا أبرز الاعتراضات التي وُجّهت لنقده من قبل مفكرين كابن رشد وغيره.

وقد اقتضى ذلك اعتماد منهجين متكاملين:

المنهج التحليلي: لتحليل النصوص المنطقية والفلسفية، سواء من كتب المنطقيين أو من كتابات ابن تيمية.

المنهج النقدي: للوقوف على مواطن القوة والضعف في كل من المنطق الأرسطي ونقد ابن تيمية له.

وفي هذا السياق، وجدنا أن الدراسات السابقة لم تفصل في تحليل نقد ابن تيمية كما نهدف في هذه المذكرة، إذ تطرّق بعضها إلى موقفه من المنطق بصفة عامة أو ضمن مؤلفات كلامية، ولم تجمع بين تحليل المباحث المنطقية الثلاثة في ضوء نقده، وبين دراسة الردود على هذا النقد. لذا حاولت بهذه المذكرة أن أسهم إسهامًا متواضعًا في إثراء النقاش الفلسفي والمنطقي حول هذه القضية.

وقد اعترضتني مشكلات معرفية أثناء إنجاز هذه المذكرة، فلغة ابن تيمية وهي لغة تنتمي إلى عصر معين تختلف عن لغة عصرنا رغم أنها لغتنا العربية،

الفصل الأول: المنطق الأرسطي

المبحث الأول: تعريف المنطق الأرسطي

المبحث الثاني: مقولات المنطق الأرسطي

المبحث الثالث: مباحث المنطق الأرسطي

الفصل الأول: المنطق الأرسطي:

المبحث الأول: في مفهوم المنطق الأرسطي:

يهتم المنطق بدراسة قواعد التفكير السليم والاستدلال الصحيح، ويهدف إلى وضع أسس واضحة للتفكير المنهجي، مما يساعد في التمييز بين الحجج الصحيحة والخاطئة.

المطلب الأول: تعريف المنطق الأرسطي:

لغة: كلمة المنطق من الناحية اللغوية المنطق (logic) مشتقة من الكلمة اليونانية (logos) وتعني العقل أو الكلام. ويعرفه الجرجاني: آلة قانونية تعصم عند مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر.¹

وذهب عبد المنعم الحفني في معجمه " إلى أن تسمية المنطق مشتقة من كلمة النطق، ويطلق على اللفظ وعلى إدراك الكليات وعلى النفس الناطقة. كما يعتبر علماء بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات²، وهنا أشار الحفني في معجمه إلى أن لفظ "المنطق" يعود في أصله اللغوي إلى مادة "النطق" وهي كلمة تحمل أكثر من دلالة؛ إذ ترتبط أولاً باللفظ المنطوق، ثم بإدراك المعاني الكلية التي تميز التفكير الإنساني، وأخيراً بالنفس الناطقة التي يُعد النطق خصيصة لها.

وانطلاقاً من هذا الأصل اللغوي، اعتبر الحفني أن المنطق علم يُعنى بوضع القوانين التي تضبط العمليات العقلية، وتحدد كيفية الانتقال السليم من المعلومات المعلومة إلى المعلومات المجهولة، بما يحفظ التفكير من الوقوع في الخطأ أو التناقض.

¹ الجرجاني علي بن محمد بن علي، كتاب التعريفات، دار الديان للتراث. د س، ص 301.

² عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مديولي²، ميدان طلعت حرب، القاهرة، ط3، 2000، ص840.

أما من الناحية الاصطلاحية في تعبير الفلاسفة ومن بينهم الفيلسوف اليوناني أرسطو* طاليس (384-322 ق. م) يعدّ الواضع الأول لعلم المنطق¹.

ويعرفه على أنه «آلة النظر» (Organon)* التي ينبغي أن يتوصل بها الناظر أي صنف من أصناف الوجود إلى إدراك الحق فيه، فهو الأداة الضرورية لكل بحث نظري فوجب أن يتقيد الباحث في سائر العلوم². وبالتالي فالمنطق هو آلة نظرية يقصد بها أرسطو تساعد العقل في تنظيم أفكاره وإدراك العلاقات بين المفاهيم ووصف المنطق على أنه آلة للإدراك فهو أداة منهجية تستخدم للوصول إلى المعرفة الصحيحة.

وعرّف ابن سينا*، المنطق بأنه "صناعة نظرية تعرفنا من أي الصور والمواد، يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذي يسمى برهانا"³. بحيث أن هذه الصناعة تهدف إلى تمييز الحدود الصحيحة والقياسات الصحيحة، وهما الأداة الأساسيتان للوصول إلى الحقيقة. فالحدّ هو ما يُعبّر عن الماهية ويحدد هوية الشيء تعريفاً دقيقاً، بينما القياس هو ما يُفضي إلى البرهان الذي يؤدي إلى العلم.

وبحسب ابن سينا، فإن المنطق لا يُعدّ مجرد أداة للجدل أو التنظيم اللغوي، بل هو علم جوهري يرتبط ارتباطاً وثيقاً ببناء المعرفة اليقينية.

* أرسطو: (384ق.م-322ق.م) هو فيلسوف يوناني وُلد في مدينة "إسطاجيرا" شمالي اليوناني كان والده "نيقوماس" طبيباً خاصاً لأمينتاس الثاني، مؤسس للفكر المنهجي والمنطق الصوري بعد وفاة أفلاطون، أسس مدرسة الليسيوم في أثينا، وأثرت أعماله في الفلسفة والعلم على مدى القرون. ماجد فخري، أرسطو طاليس، المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958، ص 8.

¹ محمد مهرا، علم المنطق، دار المعارف، القاهرة مصر، ط1، 1978، ص16.

* organon : هو مصطلح أطلقوه تلاميذ أرسطو بعد جمع أبحاثه المنطقية وشرحها أطلقوا عليها اسم (الأورجانون)، أي الأداة أو الآلة، كما أطلقوا على هذا العلم اسم المنطق، أي النطق. محمد مهرا، المرجع نفسه، ص44.

² ماجد فخري، المرجع نفسه، ص23.

* ابن سينا: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا(372هـ/980م.428م/1037م) فيلسوف وطبيب مسلم، جمع بين علوم الطب والفلسفة والرياضيات، تأثر بالتراث الأرسطي وسعى إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، ومن أبرز كتبه: الشفاء والقانون في الطب. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص78.

³ علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، مصر، ط4، 1966(د، ت)، ص5.

يُعد الفيلسوف الفارابي * أحد أعلام الفلسفة الإسلامية الذين تناولوا موضوع المنطق بنظرة شمولية وجعلوه جزءًا أساسيًا من الفلسفة والعلوم العقلية. في عمله "منطق الفارابي" ويقول: قصدنا النظر في صناعة المنطق وهي الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي تُسدّد القوة الناطقة نحو الصواب في كل ما يمكن أن يغلط فيه وتعرف كل ما يُتحرز به من الغلط في كل ما شأنه أن يستتبط بالعقل، ومنزلتها من العقل منزلة صناعة النحو من اللسان.

والمنطق في هذا السياق هو العلم الذي يحدد القواعد والأسس التي تساعد العقل على تجنب الأخطاء وتوجيه التفكير نحو الحقيقة. الفارابي يحدد المنطق كأداة لحماية العقل من التشويش العقلي والخلط الذي قد يحدث أثناء استنباط الأفكار أو البراهين.¹

* الفارابي: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (ت 339هـ / 950م) من كبار فلاسفة الإسلام، لقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو، ومن أشهر مؤلفاته: آراء أهل المدينة الفاضلة، وإحصاء العلوم. وله تأثير بالغ في الفكر الإسلامي والفلسفي الوسيط. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط4، 2006، ص449).

¹ الفارابي، "المنطق عند الفارابي"، الجزء الأول، إعداد وتحقيق رفيع العجم، دار المشرق، بيروت لبنان، 1985، ص15.

المبحث الثاني: مقولات المنطق الأرسطي:

تُعد المقولات (Categories) في المنطق الأرسطي من أهم المفاهيم التي وضعها أرسطو لتنظيم عملية التفكير وتحديد ما يُقال عن الأشياء. وهي تمثل تصنيفات عقلية يُدرك من خلالها الموجود، وتشمل عشرة أقسام رئيسية، أبرزها: الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، الملك، الفعل والانفعال، وتكمن أهمية هذه المقولات في كونها الأساس الذي يُبنى عليه الحكم المنطقي، إذ تحدد العلاقة بين الموضوع والمحمول، وتسهم في تحليل طبيعة الأشياء وأوصافها.

المطلب الأول: الجوهر

تُعتبر مقولة الجوهر من أبرز المقولات العشر في فلسفة أرسطو، حيث يعتبره أرسطو على أنه الكيان المستقل الذي لا يعتمد في وجوده على شيء آخر. وهذا ما أشار إليه (عبد الرحمن بدوي الجزء الأول في كتابه منطق أرسطو)، أن "الجوهر" هو ما يُقال عن موضوع ولا يكون في موضوع. والمقصود بالقول على الموضوع هو ما يُنسب إليه، أما أن يكون في موضوع فمعناه أن يكون وجوده متوقفاً على وجود غيره. لذا فالجوهر هو الكائن الحقيقي المستقل قائم بذاته، مثل: "الإنسان"، "الحصان".¹

ويفرّق أرسطو بين نوعين من الجوهر:

1. الجوهر الأول: هو الموجود الفردي مثل "هذا الإنسان" أو "هذه الشجرة".

2. الجوهر الثاني: هو النوع أو الجنس الذي يُنسب إليه الأفراد، مثل "الإنسان" أو "الحيوان"، والذي يُطلق على الأفراد لكنه لا يوجد بذاته، بل يوجد في الأفراد.

¹ عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، الجزء الأول، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1980، ص36.

خلاصة القول: بأن الجوهر الثاني ليس كياناً منفصلاً، بل تصنيف عقلي للجوهر الأول، بحيث يستخدم في المنطق والفلسفة لتحديد وتعريف الأشياء، وأما النوع يكون أكثر دقة في تحديد الهوية من الجنس، لذا فهو أقرب إلى الجوهر الأول.¹

المطلب الثاني: الكم

الكم هو إحدى المقولات العشر الأساسية عند أرسطو، ويشير إلى صفة الشيء التي تتعلق بالمقدار أو الامتداد، أي أنه يحدد كمية الشيء سواء من حيث العدد أو الامتداد المكاني أو الزماني، وبالتالي فإن أرسطو قسم الكم إلى نوعين رئيسيين هما، الكم المتصل، والكم المنفصل.²

الكم المتصل: هو الذي يمكن تقسيمه إلى أجزاء تظل متصلة ببعضها البعض، مثال على ذلك في: الخط، السطح، الحجم، الزمن، والمكان... ويتميز بأنه إذا قُسم، فإن أجزاءه تبقى متصلة ببعضها البعض.

وأما الكم المنفصل: هو الذي يتكون من وحدات مستقلة لا تترايط بأي إتصالاً مباشراً، ومثال لذلك: في الأعداد، القول (الكلمات المنطوقة)، الأشياء القابلة للعد.

ويتميز بأن أجزاءه مستقلة، بحيث لو تم تقسيمه لا تبقى الأجزاء متصلة ببعضها البعض.³

وخلاصة القول: يكمن الفرق بينهما في اتصال أو استقلال الأجزاء بعد التقسم.

¹ عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 37.

² المرجع نفسه، ص 43.

³ المرجع نفسه، ص 45.

المطلب الثالث: الكيف

الكيف تعدُّ واحدة من أهم المقولات العشر التي وضعها أرسطو لتصنيف الوجود، بحيث يعرف على أنه الصفة التي تميز الشيء وتحدد ماهيته دون الإشارة إلى مقداره أو علاقته بشيء آخر، يستخدم الكيف للإجابة عن سؤال: كيف هو الشيء؟ أو يشمل الصفات النوعية مثل: اللون، الشكل الفضيلة، والعلم.

ويقسم أرسطو الكيف إلى أربعة أنواع رئيسية:

منها الصفات الحسية مثل: الألوان (أبيض، أسود).

والحرارة (ساخن، بارد) والطعم (حلو، مر).

والصفات الشكلية تتعلق بالشكل والترتيب مثل: الاستقامة والانحناء.¹

وأيضاً الحالات النفسية والأخلاقية مثل: العدالة، الشجاعة، الفضيلة، الرذيلة.

وأخيراً القدرات والاستعدادات مثل: القدرة على التعلم أو القوة البدنية.

وبالتالي فإن أرسطو يشير إلى نوعين من الصفات داخل الكيف ألا وهي الملكة وبين الحال، "فيكون الفرق بين الملكة والحال أن هذه سهلة الحركة، وتلك أطول زماناً وأعسر تحركاً"²

أي أن الملكة: هي الصفة الراسخة في النفس أو الجسد والتي لا تزول بسهولة مثل: العلم أو الفضيلة.

¹ عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 58.

² المرجع نفسه، ص 55.

وأما الحال: وهي الصفة المؤقتة التي يمكن أن تتغير بسرعة مثل: الشعور بالسعادة أو المرض.

مما يعني أن مقولة الكيف عند أرسطو تعدُّ أداة أساسية لفهم طبيعة الأشياء وتتميز خصائصها الجوهرية، فهي لا تتعلق بالمقدار أو العلاقة بل تعبر عن الصفات الذاتية للأشياء والفرق بين الملكة والحال يساعد في تحليل مدى ثبات الصفة في الكائنات المختلفة.

المطلب الرابع: الإضافة

تُعد "الإضافة" إحدى المقولات العشر الأساسية في منطق أرسطو، وهي التي يعبر بها عن العلاقة بين شيئين لا يفهم أحدهما إلا بوجود الآخر. ويوضح أرسطو أن هذه المقولة لا تصف جوهر الشيء أو كمه أو كيفه، بل تصفه من جهة نسبتته إلى غيره.

وهذا ما أشار إليه في كتابه منطق أرسطو (الجزء الأول تحقيق عبد الرحمن بدوي). "فيقال الأشياء إنها من المضاف من كانت ماهياتها إنما تقال بالقياس إلى غيرها. أو على نحو آخر من أنحاء النسبة إلى غيرها"¹

وهذا ما يوضحه أرسطو من خلال أمثلة توضيحية لهذه المقولة (الإضافة) وأولها:

الأكبرية: يُقال عن شيء ما "إنه أكبر من غيره" أي أن كلمة (أكبر) لا تُفهم أو لا يكون لها معنى إلا إذا عرف "بماذا هو أكبر" أو مقارنة بمن؟. فصفة "الأكبر" قائمة على المقارنة. والملكة: "ملك لشيء" أي الملكية لا تفهم بذاتها بل بكونها تنتمي إلى شيء.

ومثالاً على ذلك "هذا القلم ملك محمد" فلا معنى للملكية دون بيان العلاقة بمن يملك.

¹ عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص48.

وأيضاً العلم والإدراك: العلم هو "علم بشيء" أي أن وجود العلم يفتر وجود "موضوع يُعلم به"، وهكذا يكون العلم مضافاً.

وأخيراً الحس والاحساس: يُقال "حس بشيء" فالحس لا يكون مطلقاً بل توجه إلى شيء محسوس.¹

فالإحساس ذاته لا يُفهم دون الإضافة إلى الموضوع المحسوس.

وخلاصة القول: أن جميع هذه الأمثلة حسب أرسطو تشترك في خاصية واحدة:

أنها لا تقال أو لا تفهم إلا بالإضافة إلى غيرها.

المطلب الخامس: المكان

يُعد المكان من أبرز المقولات التي تناولها أرسطو بحث خصه بتحليل فلسفي دقيق، ساعياً إلى تحديد ماهيته وخصائصه في ضوء تصوراته عن الطبيعة والحركة، وقد عالج أرسطو هذا مفهوم بوصفه إشكالاً فلسفياً حقيقياً، نتيجة الخلط الذي وقع بين المكان والجسم، أو بين المكان والفراغ، وهذا ما أشار إليه في كتاب "الفيزياء" من خلال تعريفه للمكان على أن "المكان هو الحد الثابت من الجسم الحاوي، المماس للجسم المحاط".²

ومن خلال هذا تعريف يتضح أن المكان ليس شيئاً موجوداً بذاته أو مادة مستقلة، بل هو علاقة أو موضع يتمثل في السطح الداخلي للجسم الذي يحتوي جسماً آخر. فمثلاً على ذلك: إذا وُضع حجر داخل إناء، فإن المكان هو السطح الداخلي للإناء الملامس للحجر.

وينفي أرسطو بعض التصورات السابقة بحيث رأى البعض أن المكان هو الفراغ المطلق، أي حيز خال من المادة، مستقل عن الأجسام.

¹ عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 49.

² أرسطو، الفيزياء: السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 2017، ص 99.

وذهب آخرون إلى أن المكان هو الهواء، أو أنه الجسم نفسه.

وهنا أرسطو يرفض كلا التصورين لانهما من وجهة نظره لا يفسران كيف يمكن للجسم أن يتحرك من مكان إلى آخر، ولا كيف يبقى المكان بعد أن يُنقل الجسم منه. وبناء على هذا التعريف تميز المكان عند أرسطو بمجموعة من خصائص الأساسية كما يفهمه أرسطو لعلا أبرزها:

- المكان لا يوجد إلا بوجود الأجسام: لا معنى للمكان في غياب المادة، فلا مكان بلا جسم، ولا جسم بلا مكان.
- المكان ثابت، بينما الأجسام تتحرك: الجسم يتحرك من مكان إلى آخر، لكن المكان ذاته يبقى، وهذه إحدى الحجج التي بنى عليها أرسطو رفضه لفكرة أن المكان هو الجسم.
- المكان ليس فراغاً: لأن أرسطو لا يقبل بإمكانية وجود "العدم"، فلا يوجد حيز يمكن أن يسمى مكاناً دون أن يحيط بجسم.¹
- المكان ذو بعدين فقط: أي أنه سطح، وليس حجماً أو فضاء ثلاثي الأبعاد كما نفهمه اليوم.²

وتجمع بين المكان والحركة علاقة أي أن المكان عند أرسطو هو أحد الشروط الأساسية لفهم الحركة، والتي يعرفها بأنها "تغير في المكان"، فبما أن الجسم يتحرك من موضع إلى آخر، فإن فهمنا لحركته لا يكون ممكناً إلا إذا فهمنا المكان الذي كان فيه، والذي انتقل إليه.

¹ أرسطو، مرجع سابق، ص 100.

² المرجع نفسه، ص 101.

ولذلك، فإن أرسطو يرى أن تصور المكان يجب أن يراعي العلاقة بين الجسم والمحيط به، لأن هذه العلاقة هي التي تسمح لنا بتفسير الظواهر الطبيعية المتعلقة بالحركة.¹

وعليه فإن أرسطو قدم تعريفاً للمكان يخالف كل التصورات السابقة التي كانت تهتم بالتجريد أو الفراغ، ويجعله مفهوماً واقعياً ملموساً يرتبط بعلاقة احتواء بين الأجسام، وتكمن أهمية هذا المفهوم في كونه مدخلاً لفهم نظرية الحركة عند أرسطو، التي تبنى على التغير في المكان، وبالتالي يصبح المكان جزءاً لا يتجزأ من النظام الكوني الطبيعي الذي يفسر التغير والوجود والحركة.

المطلب السادس: الزمان

تُعد مقولة الزمان من أبرز المقولات المرتبطة بالتصور الأرسطي للطبيعة، وهي إن كانت تنتمي إلى المجال الطبيعي في كتاب (الفيزياء)، إلا أن لها صلة عضوية بمنظومة المقولات المنطقية التي اعتمدها أرسطو في تصنيفه للوجود الممكن القول، فالزمان عند أرسطو لا يدرك بوصفه جوهرًا، بل هو عرض تابع لا وجود له مستقل، وإنما يتحقق من خلال الحركة التي هي الأخرى عرض، وقد عرفه أرسطو بقوله "الزمان، هو عدد الحركة بحسب قبل وبعد".²

هذا التعريف يبرز تلازماً بنيوياً بين الزمان والمقولات المنطقية الأخرى: ف"العدد" هنا يستند إلى مقولة الكم، و"الحركة" إلى مقولة الفعل والانفعال، و"قبل وبعد" إلى مقولة الوضع، وهكذا يبدو أن الزمان ليس مقولة مستقلة بذاتها ضمن العشر المقولات، بل هو تجل الترابط المقولات في التجربة الطبيعية، وهذا ما يجعل الزمان عند أرسطو منطقياً من جهة المفهوم، وطبيعياً من جهة الوجود.

¹ عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 112.

² أرسطو، مرجع سابق، ص 132.

يرى أرسطو أن الزمان هو قضية تثير العديد من التساؤلات حول وجوده وحدوده وطبيعته، في بداية طرحه، يعترف بصعوبة تصور الزمان، لأنه ليس شيئاً مادياً محسوساً. ولا يمكن إدراكه إدراكاً مباشراً مثل بقية الموجودات.

يبدأ أرسطو تحليله: هل الزمان موجود أم لا؟ فإذا كان موجوداً، فكيف يكون كذلك، وهو دائم الانقسام، حيث لا يبقى منه شيء، فإن الزمان لا يدرك بذاته، وإنما يُدرك بواسطة الحركة، وهو لا يوجد كموجود مستقل، بل كامتداد قابل للإقسام إلى ما كان (الماضي) وما يكون (المستقبل) أما الآن، فهو مجرد حد فاصل بين هذين القطبين، لا يكون الزمان بذاته، بل يمثل نقطة عبور لا قرر لها.

هذه الصيغة تضع مقولة الزمان في موضع غامض من ناحية الوجود والمنطق: إذ كيف يكون الزمان موجوداً. ومن شيء لم يوجد بعد؟ ويتابع أرسطو في تحليله مشيراً إلى أن كل منقسم يتطلب أن تكون أجزاؤه إما موجودة كلها معاً، أو موجودة بعضها وانعدمت الأخرى لكن الزمان بحسب طبيعته لا يمكن أن تجتمع أجزاؤه في آن واحد. فالماضي قد فني، والمستقبل لم يأت بعد¹، أما الآن وهو الحد بينهما (المستقبل والماضي) لا يملك إمتداداً حقيقياً، ومن ثم، فإن القول بوجود القول بوجود الزمان يصطدم بمنطق الهوية والثبات، حيث لا يبقى من الزمان شيء ساكن يُمكن وصفه بأنه "هو"، ولأن "الآن" دائم التغيير، فلا يمكن الإمساك به، ولا حتى الاعتماد عليه القياس الزمان نفسه، إذ هو غير مستقر ولا ثابت، وهنا تظهر إشكالية منطقية الكبرى: هل يمكن اعتبار الزمان مقولة حقيقة وهو يخلو من الثبات و الانضباط؟.

وكيف يكون للزمان وجود حقيقي إذا لم يكن يحمل صفات الوجود الثبات التي تفترضها المقولات المنطقية؟ إنَّ أرسطو يُشير إلى حل هذه القضية بقوله إن الزمان هو عدد

¹ أرسطو، مرجع سابق، ص 133.

الحركة من جهة قبل وبعد، أي أنه يحسب بقياس التغير لا غير، لكن هذا التحديد يربط الزمان بالحركة لا كجوهر مستقل، بل كصفة نابعة من العلاقة بين المتغيرات، وهذا يجعل مقولة الزمان عند أرسطو قائمة بذاتها.¹

بالتالي يختم أرسطو تحليله بتأكيد على أن الزمان لا يوجد كشيء مستقل أو جوهر خاص به، بل هو مرتبط بالحركة والتغير، ولا يمكن تصويره بمعزل عنهما.

المطلب السابع: الوضع

تُعد "مقولة الوضع" واحدة من مقولات العشر التي اعتمد عليها أرسطو في تصنيفه للوجود والتي يقصد بها "هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى أمور خارجية بالقرب و البعد و المحاذات وغيرها، كالقيام و الانتكاس"²: أي أن مقولة الوضع من المقولات العرضية التي تناولها أرسطو في تصنيفه لمقولات الوجود، بحيث يتضح من هذا التعريف أن "الوضع" ليس خاصية جوهرية، بل عرض يلحق بالجسم نتيجة الترتيب المكاني لأجزائه، سواء داخلياً أو خارجياً فالجزء الأول من التعريف يُشير إلى "النسبة الداخلية"، أي الكيفية التي تنتظم بها أجزاء الجسم في ما بينها، مثل كون اليد ممتدة أو منثنية. أما الجزء الثاني فيدل على "النسبة الخارجية". أي علاقة الجسم بما حوله من أجسام أو نقاط مرجعية. كالجولوس قرب جدار أو الانحناء باتجاه معين.

وتظهر أمثلة "القيام والانتكاس"، الطابع النسبي لهذه المقولة، حيث أنها تتغير بتغير موقع الجسم أو طريقة اصطفاؤه. وعليه فإن الوضع لا يفهم إلا ضمن إطار الحركة والمكان، ولا وجود له في الذوات المفارقة أو المجردات التي لا تقبل القسمة أو الامتداد.

¹ عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 135.

² محمد أبي عليان الشافعي، تعريف المقولات، دار النوادر، 2016، ص 27.

ويُذكر أيضاً لتوضيح قول بعض المناطقة "لا للجسم المجرد، ولا للعرض، لأنها لا تعوضها مكان. وما يتوهم من أن هذه الأعراض تقبل تبويضها لموضوعاتها"، وهو الرد على من أنكر إمكان قيام الوضع بغير الجسم"¹.

بناء على ذلك فإن "الوضع"، من الصفات العارضة للجسم التي تتغير بالحركة أو بتغيير العلاقة بين أجزائه، دون أن تمس جوهره أو حقيقته.

المطلب الثامن: المُلْك

تُعدّ مقولة " الملك " إحدى المقولات العرضية العشر التي وضعها أرسطو لتصنيف ما يعرض للموجودات من صفات وأحوال ويُقصد بها: هيئة تحصل للجسم بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله"²، يُفهم من تعريف أرسطو لمقوله " الملك " أنه يُراد بها الحالة التي يكون فيها الجسم مرتبطاً بشيء خارجي يحيط به أو يلزمه، دون أن ذلك الشيء جزءاً من طبيعته أو مكوناً من مكوناته الذاتية، فالمقصود بالملك هنا ليس الملكية بالمعنى القانوني أو الاقتصادي، بل هي علاقة جسم بشيء خارجي بكتبه عرضاً، وبزوال بزوال السبب الذي أوجده.

ويُلاحظ من خلال التأمل في هذا المفهوم أن "الملك" يدل على حالة التلبس من الإحاطة لا تستند إلى الجوهر، بل تُضاف إليه من الخارج وتنتقل بزوال الشرط المرتبط بها، ولهذا السبب، فإن أرسطو لم يعتبر "الملك" من الصفات الجوهرية، بل من المقولات العرضية التي تطرأ على الموجود من غير أن تمس حقيقته الذاتية.

ويمثل اللباس أبرز مثال على هذه المقولة: فالشخص لا يتصف باللباس كجزء من طبيعته، بل يلبسه ويخلعه، وينطبق الأمر نفسه على امتلاك الحيوان لوبر أو ريش، أو حمل

¹ المرجع نفسه، ص32.

² محمد أبي عليان الشافعي، مرجع سابق، ص27.

الإنسان لأداة أو سلاح، مادامت تلك الأمور غير داخلية في تكوين الذات، بل هي أعراض مكتسبة لها طابع ظرفي مؤقت.

ومن هذا المنظور، يمكن القول إن مقولة الملك تتسم بعدة خصائص لعلا أبرزها:

ليست ذاتية: فالشيء المملوك ليس جزءاً من الذات ولا لازماً لها، وإنما يكون من خارجها.

يتغير بانتقال الجسم: فالجسم الذي يمتلك شيئاً، يفقده إذا ابتعد عنه أو انفصل عنه.

يدل على حالة من التلبس أو المصاحبة: كما في لبس الثوب أو حمل السلاح، فهي

أوصاف خارجية عارضة¹.

يختلف الملك عن الوضع، لأن الوضع يشير إلى هيئة الجسم من حيث الترتيب أو

الشكل (كأن يكون قائماً أو جالساً)، أما الملك فيتعلق بما يضاف إليه من الخارج.

كما يختلف عن الإضافة، لأن الإضافة تقتضي وجود طرفين يتبادلان النسبة

(كالابن والأب)، أما الملك فلا يتطلب هذا التبادل.

المطلب التاسع: الفعل

تُعد مقولة "الفعل" من بين المقولات الأرسطية العشر التي يعتمد عليها أرسطو في تحليله

للوجود والموجودات. ويقصد بها: ما يصدر عن الشيء من تأثير في غيره، وهي حالة غير

قارة، أي أنها مرتبطة بوجود الفعل المستمر من طرف المؤثر.

وقد عبر أرسطو عن هذه المقولة بقوله: "الفعل، هو هيئة تحصل للشيء بسبب تأثيره في

غيره، مادام يؤثر، كالمسخن ما دام يسخن"².

¹ محمد أبي عليان الشافعي، مرجع سابق، ص 43.

² مرجع نفسه، ص 29.

فالفعل لا يكون إلا بوجود من يؤثر، وهو ما يجعل هذه المقولة متعلقة بالزمن والتغير لأن الفعل لا يتحقق دفعة واحدة، بل عبر الامتداد الزمني الذي يظهر فيه أثر الفاعل في المنفعل.

ومثال لذلك: النار تسخن الحديد، فالتسخين هنا فعل ناتج عن النار، وهو لا يكون إلا في حالة التأثير الفعلي المباشر.

وترتبط هذه المقولة بمقولات أخرى، خاصة مقولة الزمان والحركة، لكون الفعل لا يتحقق إلا عبر التغير، الذي هو الحركة في أحد أبعاد الموجود.

المطلب العاشر: الانفعال

أما مقولة الانفعال فهي تقابل مقولة الفعل، وتعني: ما يتلقاه الشيء من تأثير صادر عن غيره قارة، بمعنى أنها تزول بزوال المؤثر، ولا تقوم بذاتها.

وقد عرفها أرسطو بقوله: "الانفعال هو هيئة تحصل للشيء بسبب تأثير بغيره، مادام يتأثر، كالمسخون ما دام يسخن"¹.

فالانفعال هو القابلية للتأثير بالفعل، وهو لا يظهر إلا بوجود فاعل خارجي يحدث في الشيء تغييراً ما، سواء في كميته، أو حالته، أو بنيته.

ومثال ذلك: الحديد يُسخن من قبل النار، فالسخونة هنا ليست فعلاً من الحديد، بل هي انفعال ناتج عن تأثير النار فيه.

وهذه المقولة ترتبط أيضاً بالحركة، لكون الانفعال هو الوجه الآخر للفعل، ويفترض وجود تغير في الكيف أو الكم، وهو ما لا يحدث إلا بدون الزمن.

وقد بين أرسطو أن الفعل و الانفعال متلازمان، فلا يتصور أحدهما دون الآخر، إذ أن:

¹ عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 62.

" الفعل لا يُفهم إلا بانفعال شيء به، والانفعال لا يظهر إلا من فعل شيء فيه".

المبحث الثالث: مباحث المنطق الأرسطي :

يُعدّ المنطق الأرسطي من أبرز النظم الفكرية التي سعت إلى تنظيم عملية التفكير الإنساني وفق قواعد دقيقة تهدف إلى الوصول إلى نتائج صحيحة. وقد وضع أرسطو أسس هذا المنطق في مؤلفاته المعروفة بـ "الأورغانون"، حيث قسّم العمليات العقلية إلى ثلاث مراتب رئيسية: التصور، الحكم، والاستدلال.

ويُبنى على هذا التقسيم ثلاثة مباحث أساسية، هي: مباحث التصورات والحدود، مباحث الأحكام والقضايا، ومباحث الاستدلال. وتمثّل هذه المباحث الهيكل الأساسي لكل دراسة منطقية، إذ تعكس تطوّر التفكير من إدراك المفاهيم المفردة، إلى بناء القضايا، ثم إلى استخراج المعارف الجديدة بواسطة القياس المنطقي.

المطلب الأول: التصورات والحدود:

أولاً: التصورات

يمثل التصور الأساس الأول في التفكير المنطقي، ويُقصد به إدراك الماهية المجردة للأشياء، دون إصدار حكم بالصدق أو الكذب. فهو إدراك للشيء من حيث هو، دون أن يُنسب إليه شيء أو يُسند إليه أمر، ويُفهم التصور على أنه إدراك للمفهوم أو المعنى الدّهني المجرد الذي يُمثّل الموضوع في الفكر، ويقابله في اللغة ما يُعرف بالحدّ أو اللَّفظ المفرد.

ولا يحمل هذا التصور في ذاته أي حكم، بل يُعدّ مجرد صورة عقلية لشيء ما؛ مثل تصور الإنسان أو الشجرة أو الدائرة، دون أن تُسند إليها حكمًا¹.

كما يعرف في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: "تصور: هو مفرد التصورات وهو الأمر المقصود، أي المعلوم المتصوّر. والتصورات أو المعاني أفكار مجردة عامة كلية فالتصور فكرة بمعنى أن وجوده ذهني، وهو فكرة كلية بمعنى أنها تنطبق على عدد من الأفراد من ناحية الصفات التي تدل عليها، أي من ناحية مفهومها"².

يُفهم التصور في الاصطلاح المنطقي على أنه إدراك ذهني لمفهوم مجرد يمثل موضوعا معينا في الفكر دون أن يتضمن حكما عليه. فهو عبارة عن صورة عقلية لشيء ما، مثل تصور الإنسان أو الشجرة أو الدائرة، حيث يقتصر دور الفكر هنا على إدراك المعنى أو المفهوم، دون أن يُثبت له أو ينفي عنه شيئاً.

ومن جهة لغوية ومعجمية يُعرف التصور بأنه مفرد التصورات، ويُراد به الأمر المقصود، أي المعلوم الذي يتوجه إليه الإدراك الذهني. وتمثل التصورات أو المعاني في هذا السياق أفكارًا مجردة وعامة، تتميز بكونها كلية، أي أنها لا تختص بفرد بعينه، بل تنطبق على عدد من الأفراد بحسب الصفات المشتركة التي يدل عليها المفهوم. ومن ثم فإن التصور يتميز بكونه وجودًا ذهنيًا محضًا يحمل طابع الكلية والشمول، من حيث إنه يعبر عن مجموعة أفراد يجمعهم مفهوم مشترك.

ويفرّق عبد الرحمن بدوي في كتابه المنطق الصوري والرياضي (الطبعة الثانية) بين فكر: بوصفه إدراكًا للمفاهيم.

اللغة: باعتبارها اللفظ أو التعبير عن تلك المفاهيم.

¹ عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1963، ص49.

² عبد المنعم الحفني، مرجع سابق، ص197.

ومن هنا، تُعدّ التصورات اللبّات الأولى في بناء التفكير المنطقي، إذ تقوم عليها سائر الأحكام والاستدلالات اللاحقة.

أنواع التصورات:

يُقسّم عبد الرحمن بدوي التصورات إلى نوعين رئيسيين:

تصورات بسيطة (أولية): وهي التي لا يمكن تحليلها إلى تصورات أخرى، مثل: "الوجود"، "الجوهر"، أو "الكمية".¹

تصورات مركبة: وهي التي تتكوّن من عدّة تصورات أولية، مثل: "إنسان فاضل"، أو "دائرة ذات نصف قطر معيّن".

وهذه التصورات قد تكون:

كلية: تشمل جميع الأفراد الواقعيين تحتها، كـ "الإنسان".

جزئية: تخص فردًا واحدًا أو شيئًا معيّنًا، كـ "سقراط".²

وظيفة التصورات في المنطق:

التصورات هي اللبّات الأساسية في بناء المنطقي بحيث لا يمكن تكوين الحكم أو الاستدلال بدونها، لأنها تشكّل أطراف القضايا المنطقية (الموضوع والمحمول)، ولهذا فإن المنطق التصورات يعتبر الأساس الذي يُبنى عليه منطق الأحكام والاستدلال.

ثانياً: الحدود

¹ عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص50.

² المرجع نفسه، ص51.

يرتبط مفهوم التصورات بمصطلح "الحدود" في منطق، وهي الألفاظ التي تعبر عن تلك التصورات، ويطلق على الحد اسم "اللفظ" المفرد، لأنه لا يدل على نسبة أو حكم، بل شيء مفرد أو معنى مفرد في الذهن.¹

ويعرف أيضا الحد في المعجم الفلسفي للحفني: "يطلق في باب التعريفات على القول الدال وعلى ماهية الشيء، وينقسم إلى الحد تام وناقص. والحد التام هو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق والحد الناقص ما يكون بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق أو بالجسم الناطق"². أي أن مفهوم التصورات في المنطق الأرسطي بما يُعرف بـ الحدود، وهي الألفاظ أو الكلمات التي تُعبر بها عن المعاني الذهنية المفردة، ويسمى الحد أيضا اللفظ المفرد، لأنه يدل على معنى واحد فقط في الذهن ولا يدل على نسبة بين شيئين أو على حكم، كما هو الحال في القضايا.

فالحد يُستخدم في المنطق كوسيلة للتعبير عن المعنى المجرد الموجود في الذهن مثل: (إنسان أو شجرة أو عدالة). هذا المعنى يعتبر أساسًا ضروريًا قبل الانتقال إلى أي تفكير أو استدلال منطقي، لأن كل قضية أو حكم لا بد أن تُبنى أولاً على تصور المعاني المفردة.

نستنتج أن الحد يُطلق على القول الدال على ماهية، أي أنه لا يكتفي بالإشارة إلى الشيء بل يوضح ماهيته، أي حقيقته الداخلية التي تميزه عن غيره وينقسم الحد إلى قسمين رئيسيين: الحد التام وهو التعريف الذي يتكون من جنس قريب وفصل قريب ويعني ذلك الجنس القريب هو الفئة العامة التي ينتمي إليها الشيء: مثل (حيوان بالنسبة للإنسان) ومثال على ذلك: تعريف الإنسان بأنه: حيوان ناطق، حيث حيوان هو الجنس وناطق هو الفصل، وهذا التعريف يظهر الماهية الكاملة للإنسان.

¹ المرجع نفسه، ص52.

² عبد المنعم الحفني، مرجع سابق، ص281.

وأما بالنسبة الحد الناقص: وهو تعريف لا يكتمل فيه بيان الماهية، لأنه يكتفي إما بالفصل وحده أو يضيف إليه جنسًا بعيدًا، ومثال على ذلك: تعريف الإنسان بـ ناطق فقط (فصل بدون جنس) أو جسم ناطق (جنس بعيد + فصل). وهذا النوع من الحدود لا يُعطي تصورًا دقيقًا وكاملاً عن ماهية الشيء، لذلك يعتبر ناقصًا من وجهة نظر المنطق.

أنواع الحدود:

ويُقسم الحد إلى:

- حد عام: يدل على جنس أو نوع: مثل (حيوان، نبات)
- حد خاص: يدل على فرد بعينه: مثل (أفلاطون، هذه الشجرة)

والغاية من الحد:

هو رفع الغموض وتحديد الموضوع بدقة حتى لا يخالط بينه وبين غيره من المفاهيم القريبة، ومن ثم فإن بدوي يعتبر أن الحد ليس مجرد أداة لغوية، بل هو أداة عقلية منهجية تعين على تصفية الفكر وتنظيمه.¹

المفهوم والماصدق:

يُميز عبد الرحمن بدوي بين المفهوم والماصدق بوصفهما عنصرين أساسيين في تحليل الدلالة المنطقية للألفاظ، حيث يمثل كل منهما وجهًا مختلفًا لطبيعة المعنى.

أولاً: المفهوم

المفهوم هو التصور الذهني الذي يتشكل في العقل عند تلقي لفظٍ معين، ويتعلق هذا التصور بجملة من الخصائص أو الصفات المشتركة التي تميز نوعًا معينًا من الموجودات.

¹ عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص 27.

فعندما يُقال "إنسان"، لا يُفهم شخص بعينه، بل يتكون في الذهن تصور عام يجمع خصائص مثل: الحياة، القدرة على النطق، وغيرها. ومن ثم، فإن المفهوم لا يشترط فيه أن يكون مطابقاً لشيء موجود في الواقع، إذ يمكن أن يكون حقيقياً أو خيالياً، لكنه يظل مكوناً من خصائص يمكن تمييزها ذهنياً.

يقول جميل صليبا في تعريف المفهوم: "هو الذي يدل على مجموع الصفات المشتركة بين الافراد"¹، أي يعد المفهوم نتاجاً ذهنياً ينشأ في العقل عند استقبال لفظ معين، ويتعلق هذا الناتج بمجموعة من الصفات أو الخصائص المشتركة التي تميز نوعاً مخصوصاً من الموجودات. فعندما يُذكر لفظ "إنسان"، لا ينصرف الذهن إلى فرد بعينه، بل تتشكل صورة ذهنية عامة تتضمن صفات مثل الحياة والعقل والنطق.

بذلك يظهر أن المفهوم يمثل تصوراً عاماً، لا فردياً يستخلص الخصائص الجوهرية المشتركة بين أفراد النوع الواحد. ومن الجدير بالذكر أن تحقق المفهوم لا يتوقف على وجوده في الواقع الخارجي؛ إذ قد يتعلق المفهوم بالأشياء الحقيقية كما قد يتعلق بكيانات خيالية طالما أنه يتضمن صفات محددة يمكن تمييزها في الذهن.

قد أكد المعجم الفلسفي لصليبا هذا المعنى، حيث عرّف المفهوم بأنه يدل على مجموع الصفات المشتركة بين الأفراد، مما يبرز طبيعته الكلية والعامّة.

ثانياً: الماصدق

الماصدق هو مجموع الأفراد أو الأشياء التي ينطبق عليها المفهوم في الواقع، أي كل ما يُعد تجسيداً فعلياً أو مفترضاً لذلك التصور الذهني. فمثلاً، الماصدق لمفهوم "إنسان" يشمل كل أفراد النوع البشري الموجودين في الخارج، كأفراد معينين في المجتمع. ويُصنف

¹ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، د س، ص311.

الماصدق إلى كلي إذا كان يشمل عددًا غير متناهٍ من الأفراد، أو جزئيًا إذا انطبق على فرد واحد فقط.

يرى جميل صليبا أن الماصدق مجموعة من الموضوعات التي يدل عليها المعنى، أو مجموعة من الأفراد الداخلين تحت صنف أو الكلي.¹ وبالتالي فالماصدق فهو يشير إلى مجموع الأفراد أو الأشياء الخارجية التي يصدق عليها المفهوم، أي كل ما يمثل تجسيدًا واقعيًا أو افتراضيًا للتصور الذهني الذي يتكون في العقل. فمثلًا، حين نتحدث عن مفهوم "الإنسان"، فإن الماصدق يشمل كل الأفراد المنتمين إلى النوع البشري والموجودين فعليًا في الواقع.

يتفاوت الماصدق بحسب اتساع دائرته، فقد يكون كليًا إذا انطبق المفهوم على عدد غير متناهٍ من الأفراد، كما في مفهوم "حيوان"، أو يكون جزئيًا إذا انطبق على فرد واحد بعينه. وقد عرف المنطقيون الماصدق بأنه مجموعة الموضوعات التي يدل عليها المعنى أو هو مجموع الأفراد المنضمين تحت الكلي أو الصنف الذي يشمل المفهوم. والماصدق هي علاقة فكرية وواقعية معًا: فالمفهوم يعبر عن المعنى الذهني، بينما الماصدق يمثل امتداد هذا المعنى في الخارج.

ثالثًا: العلاقة بين المفهوم والماصدق

تقوم العلاقة بين المفهوم والماصدق على قاعدة عكسية: فكلما زادت خصائص المفهوم، ضاق نطاق ما صدقه، وكلما قلّت الخصائص، اتسع نطاق الماصدق. فمفهوم "كائن حي" هو أوسع من "إنسان"، وبالتالي يشمل عددًا أكبر من الموجودات. أما "فيلسوف يوناني" فهو أضيق من "إنسان"، وبالتالي ما صدقه محدود بعدد أقل من الأفراد.²

¹ جميل صليبا، مرجع سابق، ص 312.

² عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص 68.

المطلب الثاني: الأحكام والقضايا:

يشكل مبحث "الأحكام والقضايا" المرحلة الثانية في نظام المنطق الأرسطي بعد مبحث "التصورات والحدود". ويمثل هذا مبحث مرحلة مهمة في فهم كيفية بناء الاستدلالات المنطقية.

أولاً: تعريف الحكم

الحكم يُمثل "عملية ذهنية يقوم فيها العقل بإثبات علاقة معينة بين عنصرين، يُطلق عليهما في المنطق، الموضوع والمحمول. فحين يتصور الذهن شيئاً ما، ثم ينسب إليه صفة أو ينفى عنها، يكون قد أجرى حكماً. ومثال ذلك أن نقول: الإنسان عاقل، حيث يُمثل "الإنسان" موضوع القضية، بينما عاقل هو المحمول الذي يُسند إليه"¹.

يُعرف الحفني في معجمه الفلسفي: "الحكم في العرف إسناد أمر آخر إيجابياً أو سلباً، وإدراك وقوع النسبة أولاً وقوعها وهو الحكم المنطقي وفي الاصطلاح هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير"². وبالتالي يُعد الحكم من أهم العمليات الأساسية التي يباشر بها العقل أثناء تفكيره في القضايا المختلفة، ويحتل منزلة مركزية في مبحث "الأحكام والقضايا" ضمن المنطق الأرسطي.

فبعد أن يتصور الذهن مفهوماً ما، ينتقل إلى مرحلة الربط أو الفصل بين هذا المفهوم وغيره، وهو ما يُعرف بالحكم، في صورته المبسطة على أنه إسناد أمر إلى أمر

¹ عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص 89.

² عبد المنعم الحفني، مرجع سابق، ص 309.

آخر، سواء بالإثبات أو النفي ففي قولنا: الإنسان عاقل ، نجد أن الإنسان هو الموضوع الذي يُسند إليه المحمول، وهو عاقل، وفي هذا السياق لا يكتفي الذهن بتصوير مفردات الجملة، بل يدرك العلاقة بينهما، أي أنه يُقرر إيجاباً أو سلباً أي وجود رابطة بين الطرفين. وأما بالنسبة إلى ما ورد في تعريف الحكم في المعجم الفلسفي يُفهم من ذلك أن هذا الحكم يتطلب إدراكاً مزدوجاً: أي إدراكاً للموضوع والمحمول كل على حدة، ثم إدراكاً لوجود العلاقة أو عدمها بينهما.

وأيضاً في المجال الفقهي، يتأخذ الحكم معنى آخر، حيث يُعرف بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير، مما يدل على أن لفظ، الحكم يتعدد مدلوله بحسب السياق المعرفي الذي يُستعمل فيه.

لكن في سياق المنطق الصوري، ينصرف الحكم تحديداً إلى النسبة العقلية التي تربط بين تصورين. وهكذا، يتبين أن الحكم ليس مجرد تجميع لألفاظ، بل هو تعبير عن عملية عقلية دقيقة، تؤسس لما يُعرف لاحقاً بالاستدلال، أي الانتقال من أحكام معلومة إلى أحكام مجهولة وفق ضوابط منطقية.

ثانياً: تعريف القضية:

القضية هي " التعبير اللغوي عن الحكم. هي الجملة التي تُستخدم للحديث عن حكم معين، وتحمل دلالة الصدق أو الكذب. بمعنى آخر، القضية هي الجملة التي يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة، وتُعبّر عن محتوى حكم معين ومثال لذلك، الإنسان عاقل، فإن القضية المقابلة له ستكون، الإنسان عاقل (جملة خبرية يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة)".¹

¹ عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص 89.

وتُعرف كذلك القضية في معجم صليبا "القضية في المنطق قول يصح أن يقال لقائله أنه صادق أو كاذب"¹. وبالتالي تُعد القضية من المفاهيم المحورية في المنطق، إذ تمثل الصيغة اللغوية التي يُصاغ بها الحكم العقلي، فبعد أن يُجري العقل حكماً معيناً، يأتي التعبير عن هذا الحكم على هيئة جملة لغوية تُسمى "قضية" وتمتاز القضية بكونها قابلة لأنها توصف بالصدق أو بالكذب، مما يميزها عن سائر الجمل الخبرية التي قد لا تحتل هذا التقييم. فمثلاً، عندما نقول: "الإنسان عاقل"، فإن هذه العبارة لا تكتفي بمجرد الجمع بين مفهوميين، بل تتضمن نسبة تحمل إمكان التحقق أو الإبطال ما يجعلها قضية منطقية.

ويتضح من هذا أن العلاقة بين الحكم والقضية علاقة تلازمية؛ فالحكم هو مضمون ذهني بينما القضية هي الإطار اللفظي الذي يُعبر عنه، وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن كل قضية تتضمن حكماً، لكن ليس كل تعبير لغوي يُعد قضية، بل لا بد أن يكون قابلاً للوصف بالصدق أو الكذب.

وأما بالنسبة لما ورد في المعجم الفلسفي من تعريف للقضية على أنه تعريف يُبرز البعد المعرفي للقضية بوصفها محلاً للحكم المنطقي. فهي ليست مجرد جملة، بل جملة تكتسب دلالتها من علاقتها بمضمون واقعي أو ذهني يمكن التحقق منه.

ثالثاً: أنواع القضايا:

يقسم عبد الرحمن بدوي القضايا، في ضوء التحليل المنطقي، إلى أنواع رئيسة تُبنى على بعدين اثنين: الكم والكيف.

فمن حيث الكم، تنقسم القضايا إلى:

¹ جميل صليبا، مرجع سابق، ص 195.

قضايا كلية: وهي التي تشمل كل أفراد الموضوع من دون استثناء، كأن يُقال: "كل إنسان فان" ¹، حيث يُسند المحمول إلى جميع أفراد فئة الإنسان.

قضايا جزئية: وتتناول فقط بعض أفراد الموضوع، مثل: "بعض الطلاب مجتهدون"، حيث يقتصر المحمول على جزء من الفئة المذكورة.

أما من حيث الكيف، فتتقسم القضايا إلى:

قضايا موجبة: وفيها يُثبت المحمول للموضوع، مثل: "الإنسان كائن حي".

قضايا سالبة: حيث يُنفي المحمول عن الموضوع، كما في المثال: "لا أحد من الناس خالد".

وهذا التصنيف يُعد أداة أساسية لفهم بنية القضية المنطقية وتحليل صلاحية الأحكام التي تتضمنها. ²

وتتقسم كذلك القضايا إلى القضايا الحملية والشرطية:

أولاً: القضية الحملية بحيث تُعد من أبسط أنواع القضايا في المنطق وتعرف على أنها "هي التي يُحكم فيها بوجود علاقة بين موضوع ومحمول، والعلاقة الوجودية بينهما تُعبر عن الرابطة" ³، ويتكون هذا نوع من القضايا من ثلاثة عناصر رئيسية:

الموضوع: وهو المفهوم الذي يُراد الإخبار عنه، ومثل: الأسد.

المحمول: وهو المفهوم الذي يُسند إلى الموضوع، مثل: ك مفترس.

الرابطة: وهي الواسطة التي تربط بين الموضوع والمحمول، وتُدل على الوجود أو النفي

مثل: في قولنا (الأسد حيوان مفترس)، نجد أن:

¹ عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص89.

² عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص90.

³ المرجع نفسه، ص121.

الأسد (هو الموضوع).

ومفترس (هو المحمول).

أما الرابطة فهي الحكم بالاتحاد بين الإثنين: أن الأسد فعلاً كائن يتصف بالافتراس.

لذلك قد أشار إلى أن هذه العلاقة التي تربط بين الطرفين ليست دائماً محسوسة أو مادية، بل قد تكون عقلية أو مفهومية لهذا قال " القضية الحملية تنتمي من حيث الإضافة إلى حالة يُرى أنه يربط فيها بين موضوع ومحمول بالإيجاب أو السلب، إلى صورة نسبة مفهومية منطقية"¹. أي أن الحكم في القضية الحملية قد يتعلق بنسبة معنوية عقلية

(كالقول: الإنسان كائن ناطق)، أو بحكم تجريبي مادي (كالقول: الحديد يتمدد بالحرارة).

ويُفَرَّق كذلك بين نوعين من العلاقات في القضية الحملية إلى:

علاقة انفصال: مثل (الإنسان نباتاً).

علاقة اتصال واستلزام: مثل (إذا كان الجسم ساخناً فإنه يتمدد).

ثانياً: القضية الشرطية: هي أحد أنواع الرئيسة للقضايا في المنطق وهي تختلف عن القضايا الحملية بتركيبها المعقد القائم على الربط بين قضيتين أو أكثر وكما ورد في تعريفها " القضية الشرطية المتصلة هي القضية التي تربط فيها بين قضية وقضية أخرى على أساس أن إحداهما تستلزم الأخرى"². أي أن القضية الشرطية تتكون من قضيتين جزئيتين تُدْعيان المقدم والتالي، بحيث يفترض في المنطق أن صدق الأولى يستلزم صدق الثانية، مثل:

(أشرفت الشمس، فالدنيا مضيئة).

ف (أشرفت الشمس هي المقدم، فالدنيا مضيئة هو التالي والعلاقة بينهما علاقة استلزام)

¹ عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص120.

² المرجع نفسه، ص128.

ويُفرق أيضا بدوي بين أنواع مختلفة من القضايا الشرطية:

القضية الشرطية المتصلة: وهي التي يكون فيها الربط باللفظ: (إذا... فإن).

إذا تساقطت أوراق الشجر، فإن الخريف حل¹.

القضية الشرطية المنفصلة: وهي التي تربط بين قضيتين يفترض أن إحداها تنفي الأخرى. ويستخدم فيها لفظ (إما...أو) مثل: إما أن يكون صحواً، أو يكون ممطراً².

رابعاً: العلاقة بين الحكم والقضية

الحكم والقضية مترابطان، لكنهما ليسا نفس الشيء. الحكم هو الفكرة التي تكون في ذهننا عندما نقرر علاقة بين الموضوع والمحمول، أما القضية فهي الجملة التي تُعبّر عن هذه الفكرة.

خامساً: أهمية القضايا في بناء الاستدلال المنطقي:

تُعد القضايا المكون الأساسي الذي يقوم عليه الاستدلال المنطقي في المنطق الصوري، إذ إنها تُستخدم كمواد أولية في بناء البراهين واستخلاص النتائج. ومن هذا المنطلق، فإن تحليل بنية القضية - من حيث تركيبها وصيغتها - يُعد خطوة ضرورية لفهم آلية البرهنة المنطقية وإدراك طريقة توليد الأحكام من مقدمات معينة. فكل عملية استدلال لا تتفك عن الاعتماد على قضايا ذات تركيب منطقي منضبط.

سادساً: شروط القضية المنطقية السليمة:

لكي تؤدي القضية دورها في الاستدلال، لا بد أن تتوافر فيها جملة من الشروط التي تُكسبها طابعها المنطقي، ومن أبرزها:

¹ المرجع نفسه، ص129.

² عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص131.

- الانسجام بين الموضوع والمحمول: من حيث إمكانية قيام علاقة عقلية معتبرة بينهما.
- قابلية القضية لأن توصف بالصدق أو الكذب: إذ تُفترض فيها إمكانية التحقق من مطابقتها للواقع.¹
- وضوح المفاهيم المستعملة فيها: لا سيما الموضوع والمحمول، بما يمنع الغموض أو الالتباس في دلالة الألفاظ.

وخلاصة القول: يُبرز عبد الرحمن بدوي في هذا المبحث الأهمية الجوهرية التي تحتلها مفاهيم الحكم والقضية في بنية التفكير المنطقي، مبيِّناً أن كل عملية استدلال تقوم على أساس إدراك العلاقة بين هذين المكونين. كما يُلفت النظر إلى التمايز بين الحكم بوصفه فعلاً ذهنياً، والقضية باعتبارها تعبيراً لغوياً عن هذا الفعل. ويُسهّم تصنيف القضايا وفق بعدي الكم والكيف في تطوير أدوات تحليل البنية المنطقية للأفكار، مما يُعد مدخلاً لفهم أعمق للقياس والاستنباط.

المطلب الثالث: الاستدلال

يُعد مبحث الاستدلال الحجر الأساس في بناء التفكير المنطقي، ويحتل مكانة مركزية ضمن بنيته المنهجية، إذ يُعنى بدراسة الطرق التي ينتقل بها العقل من المقدمات إلى النتائج.

أولاً: تعريف الاستدلال:

الاستدلال: هو العملية العقلية منطقية ننقل فيها من قضية أو أكثر إلى قضايا أخرى تستخلص منها مباشرة أو بطريقة غير مباشرة². وكما يعرف الاستدلال في المعجم الفلسفي

¹ المرجع نفسه، ص 94.

² عبد الرحمن بدوي، المنطق السوري والرياضي، مرجع سابق، ص 139.

لصليبا" الاستدلال هو استنباط قضية من قضية أو من عدة قضايا أخرى، أو هو حصول التصديق بحكم جديد مختلف عن الاحكام السابقة التي لزم عنها.

المعرفة التي تحصل في الذهن بطريق الاستدلال هي المعرفة غير المباشرة، اما المعرفة التي تحصل في الذهن بطريق الحدس، فهي المعرفة المباشرة أو انتقالية أو النظرية والثانية معرفة حدسية¹. بالتالي يُعد الاستدلال من أهم العمليات العقلية التي يعتمد عليها التفكير المنطقي، إذ يمثل انتقال الذهن من قضية أو مجموعة القضايا إلى قضية أخرى تُستنتج منها، إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وتكمن أهمية هذا المفهوم في كونه الوسيلة التي تُمكن الإنسان من توسيع معارفه، عبر استخراج أحكام جديدة من معطيات سابقة.

قد ورد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا تعريف دقيق لهذا المفهوم، حيث عرّف الاستدلال بأنه استنباط قضية من قضية أو من عدة قضايا أخرى، كما عرفه أيضا بأنه حصول التصديق بحكم جديد مختلف عن الاحكام السابقة التي لزم عنها. هذا التعريف يميز بين نوعين من المعرفة: المعرفة الاستدلالية، وهي المعرفة التي لا تحصل في الذهن مباشرة، بل تحتاج إلى انتقال ذهني من مقدمات إلى نتائج. والمعرفة الحدسية، وهي المعرفة التي تدرك فوراً دون توسط أو استنتاج، وتُعد مباشرة، آنية، وأقرب إلى البديهية.

انطلاقاً من هذا، يمكن القول إن الاستدلال يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمنطق باعتباره الأداة التي تنظّم العمليات الذهنية التي تفضي إلى نتائج صحيحة أو مقبولة عقلاً، كما أنه يشكل الأساس في كل تفكير نظري يتطلّب تبريراً أو تعليلاً، بخلاف الحدس الذي يُعتمد عليه في الحالات التي يكون فيها الإدراك فورياً دون حاجة إلى تفكير متسلسل.

بحيث يرى عبد الرحمن بدوي أن الاستدلال المباشر هو نمط من أنماط التفكير يُبنى فيه الحكم واحد فقط. لا على من مقدمة كما هو الحال في القياس التقليدي. بمعنى آخر، يعتمد

¹ جميل صليبا، مرجع سابق، ص 68.

هذا النوع من الاستدلال على الانتقال من قضية واحدة إلى آخر تستنبط منها مباشرة، دون الحاجة إلى وسائط أو قضايا أخرى.

يُعتبر الاستدلال المباشر أبسط صور الاستدلال، لأنه يقتصر على تحويل أو عكس الحكم الأصلي للوصول إلى نتيجة لها صلة به، وتكون النتيجة إما خاطئة بحسب الصيغة المنطقية وطبيعة العلاقة بين الحدود.

يُشير بدوي إلى أن الاستدلال المباشر لا يُعد استدلالاً بالمعنى الدقيق الذي يستخدم في العمليات المنطقية الكبرى، لأنه لا يضيف معرفة جديدة تماماً، بل يعيد صياغة القضية أو يبدل ترتيب عناصرها بما يؤدي إلى نتيجة مقبولة منطقياً.

ثانياً: أنواع من الاستدلال المباشر

من أبرزها:

• العكس المستوي:

يُبنى على تبدل بسيط بين الموضوع والمحمول دون نفي أي منهما، لكن هذا التحويل لا يصح في جميع أنواع القضايا، بل يُشترط فيه أن تكون القضية:

موجبة كلية (مثل: كل إنسان فإن، بعض الفنانين بشر).

موجبة جزئية (مثل: بعض الناس علماء، بعض العلماء ناس).

أما بالنسبة إلى السوالب الكلية والجزئية، فلا يجوز مباشرة دون فقد المعنى أو الوقوع في مغالطة منطقية.¹

• نقض المحمول:

¹ عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص140.

كما أشار إليه بدوي "هو عملية تحويل فيها قضية معلومة إلى قضية أخرى تساويها في الصدق، وموضوعها موضوع الأصل، أما محمولها فنقيض محمول الأصل".¹ أي هو إحدى صور التحويل المنطقي التي تستهدف تحويل قضية ما إلى أخرى مساوية لها في الصدق غير أن هذا التحويل يتم بطريقة تختلف عن نقيض القضية بأكملها، ففي (نقيض المحمول) لا يتم مساس بموضوع القضية الأصلية، بل يُحافظ عليه كما هو، بينما يُستبدل المحمول بضده أو نقيضه.

يقوم على تحويل القضية الموجبة إلى سالبة، وذلك من خلال نفي المحمول دون المساس بالموضوع، والهدف من هذا التحويل هو إبراز أن صدق القضية الأصلية يستلزم صدق القضية الناتجة، أو على الأقل أن صدقهما يتساوى، مثل: إذا قلنا (كل إنسان فإن) فإن نقيض المحمول ينتج عنه (لا إنسان هو غير فإن) حيث بقي الموضوع: الإنسان ثابتاً لكن المحمول (فإن) قد تم نفيه وتحويله (إلى غير فإن).

• نقض العكس المستوى:

يُبرز مفهوم العكس المستوى كأداة فعالة لفحص العلاقات بين الموضوعات والمحمولات داخل القضايا، ويقصد به تحويل القضية إلى صورة جديدة يتم فيها تبادل الموقع بين الموضوع والمحمول، بحيث يصبح المحمول موضوعاً والموضوع والمحمولاً مع الاحتفاظ بتركيب القضية الأصلية.

غير أن هذا التحويل لا يقتضي بالضرورة صدق القضية المعكوسة، بل يكون صدقها متوقفاً على طبيعة العلاقة بين الطرفين²، مثل (إذا كانت القضية الأصلية تقول: كل إنسان كاتب، فإن العكس المستوى لها يكون: بعض الكُتّاب إنسان).

¹ المرجع نفسه، ص142.

² عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص143.

وهنا نلاحظ أن القضية الأصلية لا تستلزم صدق العكس، إذ قد يكون بعض الكتاب غير إنسان في سياقات مجازية أو غير بشرية، ومن ثم، فالعكس المستوى لا يُعتبر عملية استدلال يقيني، بل أداة تحليل منطقي لفهم البنية العكسية للعلاقات بين المفاهيم.

• عكس النقيض:

ويقصد به صياغة قضية جديدة تُبنى على نفي كل من الموضوع والمحمول في القضية الأصلية، مع تبديل موقعيهما، مثل:
القضية الأصلية: كل إنسان فانٍ.

عكس النقيض: كل من ليس فانياً ليس إنساناً¹.

هذا النوع من العكس يُحتفظ فيه بقيمة الصدق المنطقية للقضية الأصلية، ويُستخدم غالباً في تحليل قضايا كلية موجبة أو سالبة.

مربع التقابل:

بعد الحديث عن صور الاستدلال المباشر، يُعد مربع التقابل، والمعروف أيضاً بمربع أرسطو، هو أحد الركائز الأساسية في المنطق الأرسطي، حيث يقدم إطاراً منهجياً لفهم العلاقات المنطقية بين أنواع القضايا الأربعة الأساسية "ويطلق عادة على عرض هذه النتائج في صياغة كلية مبسطة اسمها مربع التقابل"² ويقصد هنا بالنتائج أي هي ما يتم التوصل إليه من خلال دراسة الاستدلال المباشر، وخاصة ما يتعلق بعلاقات القضايا من حيث الصدق والكذب، ولعلا أبرز أنواع هذه القضايا:

¹ عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص144.

² المرجع نفسه، ص137.

1. الكلية الموجبة (ل) مثل: "كل إنسان فإِن".
2. الكلية السالبة (س) مثل: "لا شيء من الإنسان بخالد".
3. الجزئية الموجبة (ك) مثل: "بعض الناس فانون".
4. الجزئية السالبة (ع) مثل: "بعض الناس ليسوا بفانين".

تُرسَم هذه القضايا في شكل مربع، تربطها خطوط تعبر عن نوع العلاقات المنطقية بينها:

التناقض: (ل ↔ ع) و (ك ↔ س)

يعني أنه لا يمكن أن تصدق القضيتان المتقابلتان في آن واحد، كما لا يمكن أن تكذبا معًا. فإذا صدقت الكلية الموجبة (ل)، كذبت الجزئية السالبة (ع)، والعكس بالعكس. وهذا النوع من التقابل هو أقوى العلاقات، ويُستعمل في البرهان والنفي المباشر.

التضاد: (ل ↔ س)

العلاقة بين الكليتين المتناقضتين الكم والكيف. لا يمكن أن تصدقا معًا، لكن أن تكذبا معًا. فإذا قلنا: "كل إنسان فان" (ل) "ولا شيء من الإنسان فان" (س)، لا يمكن أن تكونا صادقتين معًا، لكن يمكن أن تكونا كاذبتين (مثلاً إذا كان بعض الناس فقط فانون، وبعضهم لا).

الدخول تحت التضاد: (ك ↔ س)

العلاقة الجزئيتين المختلفتين في الكيف. يمكن أن تصدقا معًا، لكن لا يمكن أن تكذبا معًا، مثلاً: بعض الناس فانون" (ك)، و"بعض الناس ليسوا بفانين" (ع) يمكن أن تكونا معًا صادقتين، لكن لا يمكن أن تكونا كاذبتين، إذ يلزم من كذبهما صدق الكليتين (ل و س) وهو محال بسبب التضاد بينهما.

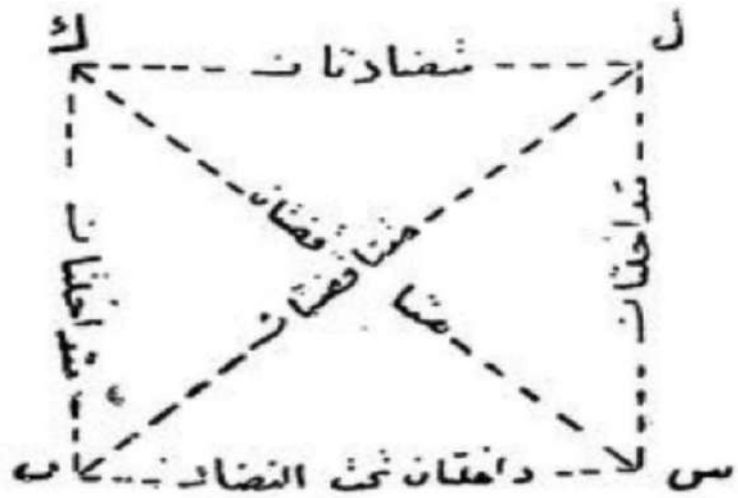
التلازم (أو التضمن): (ل ↔ ك) و (ع ↔ س)

العلاقة بين الكلية والجزئية من نفس الكيف، صدق الكلية يستلزم صدق الجزئية (إذا كان كل الناس فانون، فمن باب أولى بعضهم كذلك)، لكن العكس غير صحيح: كذب الجزئية يستلزم كذب الكلية، لكن العكس غير صحيح أيضًا.¹

يُعبّر عن هذه العلاقات كلها في شكل مربع بياني، بحيث يُمكن الناظر فيه من فهم العلاقات الاستنتاجية الممكنة بين القضايا دون الحاجة إلى تطبيق قواعد المنطق الصوري في كل مرة.

وهذا المربع لا يقتصر على التمثيل الرمزي فقط، بل يُعد أداة تحليلية تُستعمل لاختبار صدق أو كذب القضايا بعضها بالنسبة إلى بعض، سواء بالقياس أو الاستدلال المباشر.

رسم تخطيطي للمربع التقابل:



ويمثل هذا المربع بالحروف التالية:

• ل: الكلية الموجبة (مثال: كل إنسان فإن)

¹ عبد الرحودي، المنطق الصوري والرياضي، المرجع سابق، ص 138.

- ك: الجزئية الموجبة (مثال: بعض الناس فانون)
- س: الكلية السالبة (مثال: لا إنسان خالد)
- ع: الجزئية السالبة (مثال: بعض الناس ليسوا خالدين)¹

يظهر مربع التقابل كيف يتعامل المنطق الأرسطي مع البنية الشكلية للقضايا، دون الالتفات إلى مضامينها الواقعية. وهذه العلاقة الشكلية يمكن أن تكون مفيدة في اختيار الاتساق المنطقي الداخلي، لكنها ليست كافية وحدها لإثبات الصدق الواقعي. ومن هنا نقد ابن تيمية وغيره من المناطقة الإسلاميين، الذين رأوا أن مثل هذه النماذج إن لم تُربط بالتجربة أو النص، فإنها تتحول إلى ألعاب عقلية لا تنتج معرفة مفيدة.

أهمية الاستدلال المباشر في المنطق الأرسطي:

على الرغم من بساطته، فإن الاستدلال المباشر يُعد أداة هامة في التحليل المنطقي الأرسطي، لأنه يُستخدم في توليد صيغ بديلة من نفس القضية الأصلية، بما يُساعد على فحص صدقها، واكتشاف تناقضها أو توافقها مع قضايا أخرى.

ويؤكد بدوي أن هذا النوع من الاستدلال يمثل "أبسط أشكال التفكير المنطقي"، لكنه يُمهّد لفهم أعمق لأليات التحليل المنطقي الأكثر تركيباً كالقياس والاستنباط.²

وأما الاستدلال غير المباشر، والذي يُعرف اصطلاحاً بـ "القياس"، فيتطلب مقدمتين على الأقل، يُربطان بواسطة "الحد الأوسط"، وتُستنتج منهما قضية جديدة (نتيجة)³. وهذا ما أشار إليه في كتاب منطق الصوري والرياضي، وهنا تتضح العلاقة بين النوعين من الاستدلال: فالاستدلال المباشر يُمهّد للبناء القياسي عبر كشف صور القضايا وتحديد إمكانية تعارضها أو توافقها مما يُعدّ الذهن لقبول العلاقة المركبة التي يتطلبها القياس وهذا

¹ عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص 137.

²، المرجع نفسه، ص 140.

³ المرجع نفسه، ص 141.

التدرج من البسيط إلى المركب يعكس منهج أرسطو في تعليم المنطق، إذ يبدأ بالقضايا (والاستدلال المباشر)، ثم ينتقل إلى القياس بوصفه الشكل الأكمل والأدق من أشكال الاستدلال البرهاني.

وهكذا لا يمكن فهم القياس إلا بإتقان صور الاستدلال المباشر، والعكس كذلك: فبنية القياس تُعيدنا إلى قواعد تحويل القضايا ونفيها وربطها، مما يُظهر الترابط بين هذين النمطين من التفكير المنطقي.

الفصل الثاني: ابن تيمية والمنطق الأرسطي

المبحث الأول: نقد التصورات والحدود

المبحث الثاني: نقد الأحكام و القضايا

المبحث الثالث: نقد الاستدلال في ضوء القياس القرآني

المبحث الرابع: الرد على نقد ابن تيمية للمنطق الارسطى

الفصل الثاني: ابن تيمية ونقد المنطق الأرسطي:

يُعد المنطق الأرسطي من أبرز م ورثته الفلسفة الإسلامية عن اليونان، وقد احتل موقعاً مركزياً في المدارس الكلامية والفكرية لقرون، وبوصفه "آلة للعلم" وميزاناً للفكر سليم غير أن هذا المنطق بكل ما فيه من صرامة شكلية إلا أنه لم يخلُ من الانتقادات والمعارضة خصوصاً من بعض المفكرين المسلمين لعل أبرزهم ابن تيمية*، كان من أهم هؤلاء النقاد حيث قدم نقداً منهجياً شاملاً للمنطق الأرسطي وقد توزع نقده عبر أهم المباحث في المنطق وأصوله لعل أهمها مبحث التصورات (التعريفات) و حدودها، ومبحث الأحكام والقضايا ومبحث الاستدلال الكبرى للمنطق.

* ابن تيمية: هو تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية (661هـ / 1263م حران – ت 728 هـ / 1328م دمشق)، فقيه حنبلي وإمام سلفي، اشتهر بنقده للفلسفة والمنطق اليوناني، ودعوته إلى الاعتماد على نصوص الكتاب والسنة وفهم السلف، ومن أهم مؤلفاته: (الرد على المنطقيين) التي حاول فيها نقد المنطق اليوناني ودعوى كبار الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا وابن سبعين، وأهم كتبه أطلاقاً منهاج السنة الي وضعه بين (716 هـ / 1316م – و720 هـ / 1320م) رداً على منهاج الكرامة للعلامة الحلبي ودرء تعارض العقل و النقل، وتلميذ نصير الدين الطوسي، توفي في سجنه في دمشق سنة 728هـ، تاركاً مؤلفات ضخمة كتب بعضها في حبسه و كان أشهر تلاميذه ابن قيم الجوزية الذي تبعه إلى السجن وشرح مصنفاته (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت لبنان، د ط، 2006، ص 78).

المبحث الأول: نقد مبحث التصورات والحدود:

يُعد مبحث التصورات حجر الأساس في المنطق الأرسطي وبالتالي يُفهم التصور على أنه إدراك ذهني لمفهوم مجرد، من غير أن يُسند إليه حكم بالإثبات أو النفي، ويُعبر عنه إما بلفظ مفرد أو بحد منطقي مركّب، يُراد به الكشف عن ماهية الشيء بدقة وقد اعتمد في هذا التقليد المنطقي أن التصور يسبق الحكم والاستدلال، بل أن صحة هذين الآخرين مشروطة بدقة التصور.

المطلب الأول: نقد التصور والحد:

يُصنف مبحث التصورات من الأسس الجوهرية في المنطق الأرسطي، حيث المنطقيون أن المعرفة تبدأ بالتصورات، وأن هذه التصورات، مالم تكن بديهية، فلا سبيل إلى تصورها إلا عبر الحد أي بالتعريف المنطقي الذي يكشف عن الماهية كشفًا تامًا جامعًا مانعًا.

وقد وجّه ابن تيمية نقدًا جذريًا لهذا الأساس، من خلال التشكيك في صحة دعوى أن كل تصور غير بديهي لا يُنال إلا بالحد، مبيّنًا أن هذه الدعوى نفسها لا دليل عليها، بل تُعد قولاً بلا علم، لهذا يقول: "فمن أين لهم ذلك؟ وإذا كان هذا قولاً بلا علم، كان في أول ما أنشأ، وقولاً بلا علم، فيكون ذلك القول بلا علم أساسًا لتصورات العلم"¹. وهنا يعني ابن تيمية أن دعوى المنطقيين بأن الحد ضروري لتحصل التصور ليست قضية بديهية ولا مبرهنة، وبالتالي فهي لا تصلح أن تكون أساسًا معرفيًا معتبرًا. ومن ثم، فإن اعتماد المنطق عليها يعد من قبيل الدور الباطل.

ثم ينتقل إلى التصور من حيث أساسه، فيرى أن المعاني لا تُدرك في الذهن إدراكًا تامًا بمعزل عن اللغة أو الحس أو العرف، وإنما تنشأ من خلال ما يسميه بـ "الاعتبارات الاجتماعية

¹ ابن تيمية، الرد على المطقيين: نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، 1426 هـ -2005، ط1، ص49.

واللغوية"، أي أن الذهن لا يكون تصورًا مستقلًا للمفاهيم إلا من خلال استعمالها في اللغة، أو مشاهدتها بالحس، أو تداولها في الحياة اليومية، و عليه فإن جعل الحد الأداة الوحيدة لتحصيل التصورات، كما يذهب إليه المناطقة أمر غير واقعي.

لينتقل في ما بعد إلى تفكيك فكرة الحدّ نفسها من جهة بنائها، ويشير إلى أن القول بأننا نعرف الشيء بحده يؤدي إلى تسلسل أو دور، فإذا كنا نحتاج إلى حدّ لتعريف الشيء، ثم نحتاج إلى حد لتعريف ذلك الحد، وهكذا، فإننا لا ننتهي، أو نعود إلى البداية، وكلا الأمرين ممتنع عقلاً، ويقول: "فالحجة إن كان قد عرف المحدود بحدّ، فالكلام في الحدّ الثاني كالكلام في الأول، وهو مستلزم للدور أو التسلسل في الأسباب و العلل، وهما ممتنعان باتفاق العقلاء"¹.

كما يضرب ابن تيمية مثلاً واقعياً لدحض تلك الدعوى، مؤكداً أن الناس في حياتهم العلمية: من أهل العلم والمقالات، ومن أرباب الحرف والصناعات يعرفون الأشياء التي يحتاجون إليها بغير حاجة إلى الحدود المنطقية، لذلك يقول: "إن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد المنطقي"².

وفي هذا السياق، ينتقد ابن تيمية الحدّ المنطقي ذاته، ويرى أنه ليس وسيلة يقينية للمعرفة، وإنما كثيراً عن سائر الأساليب التعبير، ويظهر ابن تيمية أن المعرفة الإنسانية لا تعتمد على الحدّ المنطقي، بل تحصل بالتجربة، أو بالعود، أو بالتصور الفطري، ما يُسقط دعوى المنطقيين بأن الحد وسيلة ضرورية لتحصيل التصورات.

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص 49.

² المصدر نفسه، ص 49-50.

المطلب الثاني: نقد ابن تيمية لدعوى حصر التصور في الحد المنطقي:

يُشير ابن تيمية إلى أن الحدود التي يضعها المناطقة تُثير اعتراضات متعددة يصعب حصرها، بل حتى أشهر الحدود ك الإنسان: حيوان ناطق، لم تسلم من النقد، كما أن النحاة لم يتفقوا على حد موحد لكلمة (اسم)، رغم محاولاتهم العديدة، لذلك يقول: "ذكروا للاسم سبعين حدًا، لم يصح منها شيء، كما ذكر ذلك ابن الأنباري"¹. وهذا الطعن يدل على فشل المنهج الحدّي في الوصول إلى نتائج مستقرة، ويُبين أن المفاهيم تتغير بحسب المدارس والسياقات، فلا يمكن حصرها بحدود جامدة.

بناءً على ذلك يُثير ابن تيمية تساؤلاً منطقيًا مهما: لو كان التصور موقوفًا على الحد كما يدعي المناطقة، لكان الناس إلى يومنا هذا عاجزين عن تصور أي شيء، إذ إن غالبية البشر لا يعرفون الحدود المنطقية. ويقول في هذا: "فلو كان تصور الأشياء موقوفًا على الحدود، لم يكن إلى الساعة قد تصور شيئًا من هذه الأمور، والتصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق وهذا من أعظم المغالطة"². وهنا يوجه نقدًا من زاوية واقعية، فيُظهر أن الالتزام بقولهم يؤدي إلى نتيجة باطلة، وهي أن البشر لا يمكن أن يتصوروا شيئًا من العلوم والمعارف ما لم يُعطوا حدودًا منطقية لكل مفهوم، وهذا مخاف لواقع المشاهد: لأن الناس منذ القدم يتصورون، ويتعلمون، ويفهمون دون أن يعرفوا شيئًا عن الحدود المنطقية. وبوصفه لهذا القول بأنه "من أعظم المغالطة"، يؤكد ابن تيمية هنا أن فيه تعميمًا باطلاً، وانفصالاً عن التجربة الإنسانية.

شكّل مفهوم "الحد" ركنًا أساسيًا في نظرية التصورات عند المناطقة، حيث اعتُبر الطريق الأمثل لتحصيل المعرفة الدقيقة بالماهيات عبر تركيب منطقي من الجنس والفصل غير أن هذا التصور تعرّض لنقد جذري من قبل ابن تيمية بحيث يعترض على دعوى بعض

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص 50.

² المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

المنطقيين بأن "التصديق لا يقف على التصور تام الذي يحصل بالحد الحقيقي"¹ ويرى أن هذه الدعوى غير لازمة للمعرفة، بل متعذرة في كثيرة من الأحيان. ويبين أنهم يعترفون أن الحد ليس ضروريا لكل تصور، بل يكفي فيه "أدنى تصور"² أو تصور إجمالي بالخاصة أو اللازم. وهذا ينقض أصل دعواهم في اشتراط الحد الحقيقي.

المطلب الثالث: إعادة نظر في وظيفة الحد عند ابن تيمية: من أداة تصور إلى وسيلة

تميز.

يتناول ابن تيمية في نقده لمبحث الحدود مسألة إدراك المعاني من خلال الحدّ، ويناقش فيها إشكالية الدائرة المنطقية في عملية التعريف، وذلك بقوله: "فإن لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ودلالاتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام... وإذا كان متصوراً لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه - وإن لم يعرف دلالة اللفظ عليه"³.

يبين ابن تيمية أن فهم الحد المنطقي نفسه متوقف على معرفة سابقة لمعاني الألفاظ التي يتألف منها. فإذا لم يكن السامع عارفاً مسبقاً بما تعنيه المفردات التي يتكون منها الحد (مثل: حيوان، ناطق، عاقل)، فلن يتمكن أصلاً من فهم الحد ولا الاستفادة منه، وهذا يؤدي إلى تسلسل المعرفي أو دور منطقي، حيث لا يمكن فهم الكلي إلا بفهم جزئياته، ولا يمكن فهم الجزئيات إلا إذا فهم الكلي، وهو باطل من جهة العقل والتجربة.

يوضح أيضاً أن هذا الإشكال لا يقتصر على دلالة الألفاظ المفردة، بل يشمل كذلك الحدود المنطقية المركبة، لأن كليهما يشير إلى معنى واحد، غير أن الاسم يدل عليه بإجمال في حين يقوم الحدّ بتفصيله وشرحه.

1 ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص51.

2 المصدر نفسه، ص50.

3 المصدر نفسه، ص52.

ثم يقرر مسألة في غاية الأهمية، لهذا يقول: "ونبين أن فائدة الحدود التمييز لا التصور"¹. وهنا ينتقل ابن تيمية من تنفيذ دعوى المناطقة إلى إعادة تعريف وظيفة الحدّ، فيرى أن الحد لا يُنتج تصورًا جديدًا للمعنى، بل وظيفته محصورة في التمييز بين المعاني المتشابهة. وهو بذلك يُقوّض جوهر الموقف المنطقي القائل إن الحد ضروري لنيل التصور، مبيّنًا أن التمييز يمكن أن يتم دون حد منطقي، بل بكلمات دالة تكفي للدلالة على الفروق النوعية.

يؤسس ابن تيمية نقده لوظيفة الحد، بين الاكتفاء بالحس ومشكلة الانعكاس على رؤية معرفية وجودية، حيث يبيّن أن إدراك الإنسان للموجودات لا يتوقف على التعريفات الحدية، بل يتم عبر التجربة المباشرة من خلال الحواس الظاهرة كالبصر والسمع، والحواس الباطنة كالإحساس بالجوع أو الفرح أو الألم.

ويُبرز أن هذه التصورات تتكون في الذهن دون الحاجة إلى الحدّ المنطقي، بل إن الإنسان يتعامل مع المفاهيم ويميز بينها من خلال ما تدركه قواه الإدراكية المختلفة، لا من خلال تركيب الألفاظ المجردة لذلك يقول: "جميع الموجودات يتصورها الإنسان بمشاعره فقط، وكل من الأمرين قد يتصوره معيّنًا، وقد يتصوره مطلقًا أو عامًا، وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد"².

وفي هذا السياق يطرح ابن تيمية حُجة ذات طابع تجريبي، أن المعرفة بالمفاهيم تبدأ بالحس، وأن الحد ليس سوى توضيح لفظي لمعنى تم تصوره مسبقًا عن طريق الحواس، وهنا يُعد تشكيل العلاقة بين اللغة والمعنى، إذ يرى أن المعنى متقدم على اللفظ، وبالتالي فإن الحدّ تابع له لا منتج له.

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص 52.

² المصدر نفسه، ص 53.

ثم ينتقل إلى نقد تقني لمعيارية الحد عند المناطقة، وبالخصوص اشتراطهم لما يُعرف بـ الانعكاس، أي أن يكون الحدّ مساوياً تماماً للمحدود: لا يشمل ما ليس منه، ولا يُسقط شيئاً مما هو منه، فيقول: "فمتى كان أحدهما أعمّ، كان باطلاً بالاتفاق، وسُمّي ذلك نقصاً"¹.

يُفهم من هذا أن ابن تيمية يكشف عن مأزق تطبيقي يعتري المنهج المنطقي، إذ يرى أن اشتراط الانعكاس الدقيق يؤدي إلى إبطال معظم الحدود، لأن كثيراً منها لا يطابق المحدود تطابقاً تاماً، بل يُصاب إما بـ النقص أو الطرد.

يُشير أيضاً إلى تمييز بين الحدود من جهة، الأدلة أو القضايا الكلية من جهة أخرى، فبينما يمكن التغاضي عن عدم الانعكاس في الدليل إن دل على المطلوب من أحد الطرفين (كاللزام)، فإن الحد لا يُقبل فيه ذلك، لأن وظيفته تعريفية محضة. وهو ما يعقد مسألة إنتاج حدّ جامع مانع.

وفي أخير نستنتج من خلال تحليل نقد ابن تيمية لوظيفة الحد المنطقي أنه لا يرى الحد شرطاً ضرورياً لتصور المعاني، فالتصورات تتولد لدى الإنسان أما عبر إدراك حسي مباشر للموجودات الظاهرة، أو الإحساس الباطني، كالشعور بالجوع والفرح، أو بالتجربة والاعتبار. ومن هنا، يفند ابن تيمية دعوى المناطقة بأن التصورات لا تُنال إلا بالحدود، ويؤكد أن هذه الدعوى تقضي إلى لوازم باطلة، منها إنكار إدراك الإنسان لمعظم الموجودات قبل تعلمه للحدود، وهو ما يخاف الواقع والمشاهدة.

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص53.

المبحث الثاني: نقد الأحكام والقضايا:

قدم شيخ الإسلام ابن تيمية نقداً منهجياً دقيقاً لمبحث الأحكام والقضايا الذي يُعد الحجر الأساسي في البناء القياسي للمنطق الصوري، وجاء نقده على وجه الخصوص بحيث يبين أن المنطقيين يزعمون أن القضايا تُشكل مادة القياس، الذي هو عندهم الطريق الأمثل لتحصيل العلم اليقيني، ولذلك اشترطوا أن يكون القياس مؤلفاً من القضايا كلية صادقة وهنا جاءت مقولتهم الشهيرة " العلم لا يُحصل من التصديقات إلا بالقياس " ¹، وهو ما اعتبره دعوى باطلة لا تستند إلى تحقيق معرفي أو برهان تجريبي، حيث يرى أن هذا الحصر في طريق العلم بالقياس الكلي هو نوع من المصادرة على المطلوب و يُخالف الواقع المعرفي كما تدركه الحواس و التجارب، بل وحتى النصوص الشرعية، فالمعرفة بحسبه لا تنحصر في مجرد القضايا الكلية و المقدمات المنطقية، بل قد يحصل العلم بالخبر المتواتر أو بالإدراك الفطري أو الحدس الصادق وهي كلها طرق معرفية لا يمكن إدراجها في إطار القياس الأرسطي .

كما يُبين ابن تيمية أن هذا الادعاء المنطقي يُعاني من إشكال داخلي، حيث إن معظم العلوم التي اعترف بها المنطقيون أنفسهم لم تتأسس على القياس الصوري، بل على الاستقراء والتجربة والمعانية، وبالتالي فإن هذه الدعوى بأن القياس هو الطريق الوحيد للعلم هو ادعاء يناقضه الواقع الذي يشهد بتنوع مصادر المعرفة.

ومن جهة أخرى فرق ابن تيمية بين ما هو "ذهني" وهو "وجودي" مشيراً إلى أن البناء المنطقي قد يكون سليماً من الناحية الصورية الذهنية للحكم أو القضية و"التحقيق الوجودي" لها في الخارج لكنه لا يلزم أن يُنتج علماً مطابقاً للواقع، وهنا يُبرز خلافاً منهجياً في المنطق الأرسطي الذي يهتم بشكل القياس أكثر من محتواه ومصداقيته الواقعية.

¹ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص130.

ومن هذا المنطلق فإن ابن تيمية لا ينفى قيمة الترتيب العقلي لكنه يرفض حصر المعرفة بطريق واحد، بل يؤكد أن العقل الشرعي والتجريبي أوسع من قالب الارسطي الجامد، وأن الحكم يجب أن يُبنى على المعطيات الواقعية لا على صور ذهنية قد تكون خادعة.

المطلب الأول: الفرق بين الذهني والنظري والوجودي

يمثل مبحث الأحكام والقضايا في المنطق الأرسطي ب عملية التفكير المنطقي، إذ تُبنى عليه بقية أقسام المنطق، خاصة القياس والاستدلال، ويقوم هذا المبحث عند المناطقة على تقسيم التصديقات إلى قسمين:

- بديهيات: وهي القضايا التي لا تحتاج إلى برهان، تُعلم فوراً بمجرد تصور الطرفين.
- نظريات: وهي القضايا التي لا تُعلم إلا بواسطة القياس المنطقي، وفقاً لقواعدهم في الشكل والمادة.

وهنا يتوجه ابن تيمية لنقد هذا أساس في البناء، منطلقاً من تنفيذ دعوى المناطقة بأن "كل تصديق نظري لا يُعلم إلا بالقياس". حيث يراها دعوى باطلة من حيث الدليل والمنهج والعقل والواقع. وهي تدخل في صميم مبحث الأحكام والقضايا، لأن التصديق عند المناطقة هو الحكم بوجود نسبة أو نفيها بين موضوع ومحمول، ولا يُعقل عندهم حصول هذا التصديق إلا بواسطة قياس منطقي. ومن هنا يبدأ ابن تيمية بتنفيذ الدعوى القائلة:

"إنه لا يُعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس ... قضية سلبية نافية، ليست معلومة بالبديهية، ولم يذكروا على هذا السلب دليلاً أصلاً"¹. وهنا ابن تيمية يعترض على أن هذه القضية هي نفي لإمكانية العلم بأي تصديق إلا عن طريق القياس، ليست قضية بديهية، أي لا تدرك مباشرة دون نظر، وليست قضية قد أقاموا عليها برهاناً، وبالتالي فهي مجرد دعوى بلا

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص130.

دليل، وهنا يطبق قاعدة عقلية مفادها: وهي أن السلب الكلي (أي نفي حصول التصديق إلا بالقياس) لا يمكن إثباته إلا بعد الإحاطة بجميع صور المعرفة الممكنة، وهو أمر مستحيل بشرياً. وبالتالي، فإن قولهم هذا ليس بديهياً ولا مبرهنًا، مما يبطله من جهة البرهان.

ويوضح ذلك متسائلًا باستتكار في قوله: "فمن أين لهم أنه لا يمكن أحدًا من بني آدم أن يعلم شيئًا من التصديقات-التي ليست بديهية عندهم-إلا بواسطة القياس المنطقي الشمولي الذي وضعوا مادته وصورته؟"¹. هنا يُشير ابن تيمية إلى أن الواقع يخالف هذا الحصر فالناس يُدركون تصديقات كثيرة، مثل: حصول المطر عند رؤية الغيوم الكثيفة، أو العلم مسبقًا بأن النار محرقة، دون المرور بتركيب قياس منطقي من مقدمتين فنتيجة. وهذا يُثبت أن التصديق لا يتوقف على القياس الأرسطي.

ثم ينتقل ابن تيمية لتمييز بين ما هو البديهي وما هو النظري، بحيث يقول: "الفرق بين البديهي والنظري إنما هو بالنسبة". وهنا يلفت النظر إلى أن التصنيف البديهي والنظري هو تصنيف نسبي وليس مطلقًا. أي أن ما يُعد بديهياً عند شخص، قد لا يكون كذلك عند آخر. فمثلاً، إدراك أن الكل أكبر من الجزء قد يكون بديهياً للبالغ العاقل، لكنه ليس كذلك للطفل أو قليل الذهن.

وعلى هذا، فإن بناء القول بأن كل تصديق غير بديهي لا يُعلم إلا بالقياس المنطقي، هو افتراض عام مطلق مبني على تمييز نسبي متغير، وهو ما يضعف الاستدلال المنطقي ويجعل دعواه مضطربة.

ثم يُشير إلى أن قياسهم المزعوم ليس الوسيلة الوحيدة لتحصيل التصديقات النظرية، بل يوجد غيره من الوسائل العقلية والفطرية، مثل:

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص130.

- الاستقراء: وهو التوصل إلى الحكم عام من خلال تكرار ملاحظة جزئيات متشابهة، كالحكم بأن الحديد يتمدد بالحرارة بناء على تجارب متكررة.
- الحدس: ويُقصد به إدراك العقل للحقيقة مباشرة دون حاجة إلى تسلسل استدلالي أو وسائط منطقية.
- الخبر الصادق: وهو ما يُكتسب به التصديق من خلال النقل الثابت عن مصدر موثوق، دون استدلال مباشر من العقل.
- العادة الذهنية والعرف العقلي: وهي ما يتكون في النفس من معارف نتيجة التكرار والممارسة، كما في التجارب الصناعية والحرفية التي تؤدِّد يقيناً علمياً دون حاجة إلى قياس الصوري.¹

ويُفهم من ذلك أن ابن تيمية يوسِّع مفهوم العقل، ولا يحصره في النموذج الأرسطي المبني على القياس الشكلي، بل يجعله ميداناً واسعاً لتلقّي المعارف بطرق شتى، تُراعي الفطرة والتجربة والواقع.

وفي أخير نستنتج أن نقد ابن تيمية لمبحث الأحكام والقضايا يتأسس على رفضه لحصر التصديقات النظرية في القياس المنطقي، وتشكيكه في صحة التمييز بين البديهي والنظري، وبيانه لتعدد الطرق التي يُدرك بها الإنسان الأحكام في حياته الواقعية.

المطلب الثاني: نقد ابن تيمية لوحدية الدليل المنطقي:

يُهد ابن تيمية لنقده المنهجي للمنطق الأرسطي بإثبات حقيقة معرفية أولية، وهي أن الناس يختلفون في طرق إدراكهم للمعارف وفي مدى حاجتهم إلى الدليل، مما يدل على أن المعرفة ليست نمطاً موحدًا عند الجميع، بل تتفاوت بتفاوت الأفراد ووسائلهم الإدراكية.

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص131.

وهذا ما أشار إليه في قوله: "الناس دون بعض، فهذا أمر بين"¹. وهنا يُبين أن بعض المعارف تكون حسية مباشرة عند شخص، في حين تكون نظرية أو خبرية عند آخر، ويمثّل لذلك بقية رؤية الهلال أو الكوكب، التي قد تكون يقينية حسية لمن رآها، وظنية أو مشكوكة لغيره، لذلك يقول: "فمن أكثر من يرى الكواكب ويرى الهلال، وتكون هذه القضية له حسية. وقد تكون عند غيره مشكوكا فيها، أو مظنونة، أو خبرية"². وهذا المثال يوضّح أن (الحسية) ليست مشتركة دائماً بين الأفراد، بل تختلف بحسب قدرة الحواس وخبرة الشخص. فالمعرفة الحسية عند فرد، قد تكون مظنونة أو مرفوضة عند غيره، مما يدل على أن الاحتجاج العقلي لا يتطلب وحدة في الطريقة أو الوسيلة، بل يتطلب إقناعاً بحسب حال المخاطب.

من هنا ينتقل ابن تيمية إلى نقد رأي المشهور عند المنطقيين، وهو أن القضايا التي تُعلم ب التواتر أو الحدس أو التجربة، لا يُحتج بها على من لم يعلمها بتلك الطرق. فيرد عليهم بقوله: "وقد بيّنا في غير هذا الموضوع أن هذا تفريق فاسد"³. ومعنى كلامه أن التمييز بين الحسيات والمتواترات وغيرها من حيث صلاحيتها للاحتجاج باطل، لأن الحسيات كذلك منها ما هو خاص لا يثبت إلا لمن شاهده، ومع ذلك نُقرّ بها، ويؤكد أيضاً أن الإقناع لا يكون على نمط واحد، بل يُراعى فيه حال المخاطب ومداركه.

في الختام، يتبيّن من تحليل نقد ابن تيمية أن المعرفة لا تخضع لنمط إدراكي موحد، وأن اختلاف الناس في طرق تحصيلهم للمعرفة أمر معتبر ينبغي أن يُؤخذ بعين الاعتبار في بناء الحجج وإقامة البراهين، كما يظهر من نقده أن اشتراط المنطقيين لوحدة الدليل، وربطه بمقدمات عقلية كلية مشتركة بين الناس، فيه تغافل عن واقع التجربة البشرية وتنوّع مداركها.

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص133.

² المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

لذلك، فإن ابن تيمية لا يرفض المنطق من حيث هو ترتيب للفكر، وإنما يعارض طبيعته الصورية الجامدة التي تُقصي الحواس والتجربة والتواتر من ساحة المعرفة اليقينية، وهو ما يُعد توجّهًا نقديًا مبكرًا نحو منطق أكثر واقعية وإنسانية.

المطلب الثالث: المعرفة تُدرك بالحس والعقل (المجربات بين الحس والعقل):

تُشير المجربات إلى الأفعال أو الأقوال أو المواد التي يُعتقد أنها تؤثر في الواقع تأثيرًا مباشرًا من خلال تكرارها وارتباطها بنتائج معينة، وقد شاع استخدامها في المجالات متنوعة مثل الطب الشعبي والروحانيات. ويعتمد مناصرو المجربات على ما يسمونه بـ "تكرار التجربة" بوصفه أساسًا لثبوت الفعل وفاعليته، سواء أكان ذلك في الشفاء أو قضاء الحاجة أو غيرها.

هذا ما أشار إليه في قوله: "فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري، وأن قطع العنق يحصل معه الموت، وأن الضرب الشديد يوجب الألم"¹. أي أن الاعتماد على تكرار الفعل ونتيجته الظاهرة يفتقر إلى المنهجية العلمية المحكمة التي تميز بين العلاقة الحقيقية والارتباط العارض، فمجرد تكرار ظاهري لأثر لا يعني بالضرورة وجود علاقة سببية بين الفعل والنتيجة، إذ قد تتدخل عوامل نفسية واجتماعية أو حتى وهمية (مثل الإيحاء) تفسر ذلك التأثير.

كما ورد في ذلك "فهذه القضية الكلية لا تُعلم بـ (الحس) بل بما يتركب من (الحس والعقل) وليس (الحس) هنا هو (السمع)"². وهذا يؤكد أن التجربة المحضة، وإن كانت تقدم بعض القرائن فإنها لا تكفي وحدها لإثبات الحقيقة، بل ينبغي أن تُعرض على ضوابط العقل والنقل معًا، فالحقيقة الشرعية لا تُؤخذ بالتجربة فحسب، وإنما تُبنى على توازن بين الوحي والعقل، وبين الحس والنقد.

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص 134.

² المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

يعترض ابن تيمية على الاعتماد المفرط للمجربات بحيث يعتبرها أن من الخطأ المنهجي أن تُبنى العقائد أو الأحكام الشرعية على المجربات دون ضبطها بأدلة نصية صحيحة أو عقلية واضحة. فكما ذكر: "فإن الرجل قد يكون له حظ من حظوظ النفس، فيظن أنه ولي، وإنما هو متبع لهواه"¹. وهذا دليل على أن الاعتماد على التجربة فقط قد يوقع الإنسان في التوهم، وربما يُسند الأمر إلى ما لا دليل له، بل إلى رغبات النفس أو الهوى. ولذلك فإن من شروط العمل بالمجربات أن تكون محكومة بضوابط علمية وشرعية، وإلا انقلبت إلى باب من أبواب الدجل أو البدعة.

وفي ختام، يتبين من نقد ابن تيمية على الاعتماد على التجربة وحدها في تحصيل المعرفة، وإن كان مفيداً في بعض المواضع، إلا أنه غير كافٍ لبناء حقائق يقينية، لا سيما في القضايا الشرعية والعقدية، فالمجربات لا ترقى إلى أن تكون مصدراً مستقلاً للمعرفة، بل تُعد من القرائن التي ينبغي فحصها والنظر في دلالتها ضمن إطار الشرع والعقل السليم، وعليه فإن المعرفة عند ابن تيمية تُبنى على الحس والتجربة، لكن بتوجيه من العقل والنقل معاً.

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص135.

المبحث الثالث: نقد ابن تيمية للاستدلال الأرسطي في ضوء القياس القرآني:

يُعدّ مبحث الاستدلال أحد أهم الركائز الأساسية في المنطق الأرسطي ويقوم في جوهره على الانتقال من مقدمات معلومة أو مُسلم بها إلى نتيجة تلزم عنها عقلياً، وهو ما يعرف بـ " القياس الشمولي" أو " القياس المنطقي"، وقد اعتبر المنطقة هذا الأسلوب أرقى صور البرهنة، وأوثق وسائل تحصيل اليقين غير أنّ هذا البناء برغم ما يبدو عليه من اتّساق داخلي، ولم يسلم من النّقد خاصة من قبل شيخ الإسلام ابن تيمية الذي نظر في مدى مطابقته للمنهج القرآني والعقلي السليم، حيث ناقش طريقة الاستدلال الأرسطية ومفاهيمها.

يفتح ابن تيمية نقده ببيان المناطق بـ " الاستدلال" ليس هو الطريق الوحيد لتحصيل العلم، بل إن طريقتهم هذه التي تقوم على المقدمات الكلية والقياس الشمولي قد تفضي إلى الغلط أكثر مما تفضي إلى اليقين، ما لم تكن مبنية على مقدمات معلومة بالضرورة أو الحس أو الخبر الصادق.

وهذا ما أشار إليه في قوله: "ولهذا كانت طرقهم في الاستدلال لا بد أن تنتهي إلى معلومة بالفطرة أو الحس أو الخبر صادق"¹. ويتضح هنا أن القياس المنطقي ما لم يكن مؤسساً على أصول قطعية، فإنه لا ينتج علماً يقينياً. فالاعتماد على مقدمات ذهنية مجردة دون تحقيق من صدقها، سواء بالحس أو بالتجربة أو بالنقل الثابت يجعل نتيجة الاستدلال غير موثوقة. ثم ينتقل ابن تيمية إلى نقد " القياس الشمولي" وهو الأساس في الاستدلال الأرسطي، بحيث يقول "وأما القياس الشمولي الذي بدعوته ليس هو الطريق إلى معرفة الأمور الكلية ولا هو يفيد علماً إلا أن تكون مقدماته ضرورية أو حسية "².

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص193.

² المصدر نفسه، ص193.

بهذا القول يضع ابن تيمية قيوداً صارمةً على مشروعية الاستدلال بالقياس المنطقي، إذ يرى أنه لا يفيد علمًا ما لم تكن مقدماته يقينية، وهنا يلتقي مع منهج القياس الشرعي عند الفقهاء، الذين يفترضون صحة مقدماتهم غالبًا دون تحقيق واقعي أو نفي ويؤكد أن هناك كثيرًا مما يسمونه " البرهان " لا يعدو كونه ظنًا، وبالتالي هنا يبرز ابن تيمية نقدًا منهجيًا: أن البرهان المنطقي عند المناطق لا يفيد القطع غالبًا، بل هو أقرب إلى التخمين أو الظن المنتظم أو العلم الحقيقي.

المطلب الأول: الاستدلال العقلي في دعوة الأنبياء والرسول:

تمثل طريقة الأنبياء في دعوة الناس إلى الإيمان بالله نموذجًا متميزًا في الاستدلال العقلي، يعتمد على مخاطبة الفطرة والعقل من خلال الآيات الكونية والشرعية، دون اللجوء إلى الأساليب المنطقية المجردة المستمدة من الفكر اليوناني، وقد وقف ابن تيمية موقفًا نقديًا من هذه المناهج المنطقية، مؤكد أن ما جاء به الأنبياء أعظم برهانًا وأقرب إلى تحقيق الهداية، لأنه يجمع بين الحق في الدلالة والصدق في المقصد.

وفي السياق، يقدم بن تيمية نمطًا من القياس العقلي الذي استخدمه الأنبياء، وهو " قياس الأولى"، ويعدّه أقوم من القياس الشمولي والقياس التمثيلي الذي يغلب استعمالها عند المتكلمين والفلاسفة، بحيث يقول ابن تيمية في بيانه لمنهج الأنبياء في الاستدلال العقلي على وجود الله وصفاته: "ولهذا كانت طريقة الأنبياء-صلوات الله عليهم وسلامه-الاستدلال على الرب الاستدلال بالآيات تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا في ذلك القياس استعملوا قياس الأولى، لم يستعملوا قياس شمول، تستوي أفرادها، ولا قياس تمثيل محض".¹

ويعني من خلال هذا أن ابن تيمية يرفض الاعتماد على أنواع القياس المنطقي الموروثة عن اليونان، وخاصة القياس الشمولي الذي يستند إلى "الكليات" المجردة، والقياس

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص193.

التمثيلي الذي يُعقد بين شيئين بناءً على مجرد التشابه. وبدلاً من ذلك، يؤكد أن الرسل (عليهم السلام) استخدموا نوعاً خاصاً من القياس يُعرف بـ "قياس الأولى"، وهو استدلال يقوم على المقارنة بين صفات الكمال في المخلوق وبين صفات الله، فيُقال مثلاً: "إذا كان المخلوق يتصف بالعلم أو بالقدرة على وجه ناقص، فإن الخالق من باب أولى بهذه الصفات على وجه الكمال، والفيلسوف الفرنسي ريني ديكارت Rene Descartes (1596-1650) في إثبات وجود الله استعان بفكرتي الكمال والنقص، ملاحظاً أن النقص الذي يعتري النفس البشرية يثبت وجود كائن كامل هو الله

ويعلل ابن تيمية رفضه للقياس الشمولي والتمثيلي بقوله: "فإن الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي أفرادها"¹. وهذا تعبير صريح عن رفضه لإدخال الخالق والمخلوق في إطار تصنيفي واحد يشملهما تحت جنس عام، كما هو مألوف في منطق أرسطو. ذلك لأن إثبات كلي عام يجمع الله وخلقه يقتضي التماثل أو التشابه من بعض الوجوه، وهو مرفوض شرعاً وعقلاً.

ثم ينتقل ابن تيمية ليقرر أن هذا نوع من الاستدلال العقلي هو المعتمد في القرآن الكريم حيث يقول: "ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب"². ويعدد مجالات هذه الأقيسة القرآنية في دلائل الربوبية والوحدانية والعلم والقدرة والمعاد.

ومثلاً على ذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا﴾³، حيث يُستدل على عظمة الله من خلال آياته الكونية، لا من خلال قواعده منطقية صورية.

ويؤكد ابن تيمية أن المعرفة لا تُعتبر كاملة إلا إذا اقترنت بالعمل، لذلك يقول: "فلا بد من عباده الله وحده المتضمنة لمعرفته، ومحبته، والذل له". وهنا في نظره لا ينحصر الكمال

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص 193.

² المصدر نفسه والصفحة نفسها.

³ سورة ق، الآية 6.

الإنساني في مجرد تصديق عقلي، بل في المعرفة التي تثمر المحبة والخضوع، أي في التوحيد العلمي الذي يجمع بين العلم والعمل.

وهنا يوضح ابن تيمية أن القرآن لا يعارض الاستدلال بالمنطق الصوري المجرد، بل يستخدم ما يسميه "الآيات" ويقصد بها الشواهد حسية أو عقلية أو نقلية تُقرب الحقائق وتثبت المعاني في النفوس، وهذا ما أشار إليه في قوله: "وأما استدلاله تعالى ب الآيات فكثير في القرآن، والفرق بين الآيات وبين القياس أن (الآية) هي العلامة، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول"¹، فالآية القرآنية ليس مجرد نتيجة من مقدمات بل هي كشف حقيقة عبر شاهد حي أو مثال محسوس.

وفي الأخير يستنتج أن كل ما قدمه ابن تيمية لا يرفض "الاستدلال" من حيث أنه أداة عقلية، بل يرفض اقتصاره على منهج المناطق المجرد، ويدعو إلى منهج قرآني فطري يجمع بين العقل والنقل بقياس القرآن قائم على ضرب المثل والتقريب لا على تركيب شكلي مجرد، كما يفرق بين "علم صورة" الذي يهتم به المناطق و "علم الحقيقة" الذي هو مقصود الشرع والعقل السليم وقد قدم بديلاً استدلالياً يقوم على "الآيات" التي تشمل دلائل التوحيد والوحي، وهي أداة ذات طابع إنساني، يخاطب العقل والفطرة ويستند إلى الحس والواقع والنصوص المعصومة.

المطلب الثاني: نقد ابن تيمية لشرط المقدمتين في الاستدلال القياسي

من القواعد الأساسية التي يعتمدها المنطق الأرسطي أن كل استدلال لابد أن يتركب من مُقدّمتين تُؤدّيان إلى نتيجة بالضرورة، وقد جعل المناطق هذا القيد أحد أصولهم، حتى اعتبروا كل ما خرج عنه ليس جنس "القياس التام". غير أن ابن تيمية يُفكك هذا التصور، ويرى أنه باطل من جهة الواقع العقلي، ومن جهة اصطلاحه الذاتي.

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص 194.

حيث يقول ابن تيمية منتقداً هذا التقييد: "وأما قولهم: إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان، فإن كان الدليل مقدّمة واحدة قالوا: (الأخرى محذوفة)، وسمّوه هو (قياس الضمير). وإن كان مقدمات قالوا: (هي أقيسة مركبة، ليس هو قياساً واحداً. فهذا قول باطل طرداً وعكساً)¹. ويُظهر ابن تيمية أن القول بضرورة المقدمتين مجرد تقييد اصطلاحى لمضمون مرّن بطبيعته. وهو يرفض هذا القيد من جهتين:

من جهة الطرد: أي في الحالات التي تكون فيها المقدمات أكثر من اثنتين، فليس من المنطقي أن يُقال إن استدلال هنا مركب من عدة أقيسة، وكأنه تركيب صناعي، بينما هو في الحقيقة استدلال واحد يتدرّج بحسب الحاجة.

من جهة العكس: أي إذا كانت هناك مقدمة واحدة فقط، فإن القول بأنها "قياس ضمير" يعني ببساطة أن المقدمة الثانية مفترضة، وهو أمر لا يمكن التحقق منه، وقد يُبنى عليه الاستدلال وهمي.

ينتقل ابن تيمية بعد ذلك إلى بيان أن الناس في الواقع لا يلتزمون بهذا القيد، بل تختلف حاجاتهم الاستدلالية بحسب درجة علمهم السابق لذلك يقول "فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك... ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث"². وهنا يُحلل ابن تيمية هذا التنوع على أنه خاصية طبيعية من خصائص التفكير البشري، فالعقل لا يتعامل مع القضايا دائماً بدرجة واحدة من الجهل أو اليقين، بل تختلف الحاجة إلى المقدمات بحسب ما يعرفه المستدل أو المخاطب سلفاً.

ويضرب ابن تيمية المثال الشرعي الذي يوضح اختلاف الحاجة إلى المقدمات، فيقول: "فمن أراد أن يعرف أن هذا المسكر المعين، فإن كان يعرف أن كل ما أسكر حرام ولكن لا

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص211،210.

² المصدر نفسه، ص211.

يعرف فعل هذا المعين، لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة¹. ومن خلال هذا المثال أن الاستدلال الشرعي لا يحتاج دائماً إلى مقدمتين صرحتين، بل قد يُبنى على واحدة فقط، إذا كان الطرف الآخر يعلم الأخرى. وهذا يُبطل قاعدة المناطقة من حيث التطبيق الواقعي.

ويؤكد كذلك أن الاستدلال لا يقف على مقدمة واحدة أو حتى مقدمتين بل حتى أكثر ولهذا يقول: "لما كان الاستدلال تارة يقف على مقدمة، وتارة على مقدمتين، وتارة على مقدمات، كانت طريقة نُظار المسلمين أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه"². وهنا يُشير ابن تيمية إلى مرونة الاستدلال العقلي الواقعي مقارنة بما قرره المناطقة من لزوم وجود مقدمتين في القياس المنطقي. فالنظر العقلي كما يراه لا يتقيد بعدد معين من المقدمات، بل قد يكفي بمقدمة واحدة إذا كنت كافية للوصول إلى نتيجة وقد يحتاج إلى مقدمتين أو أكثر بحسب طبيعة المسألة ومستوى وضوحها لدى الناظر.

ومن هذا المنطلق نرى أن ابن تيمية يمدح طريقة نُظار المسلمين (المتكلمين والفقهاء والمفسرين وغيرهم)، إذا لم يُقيدوا أنفسهم بالبنية الشكلية للقياس المنطقي، بل كانوا يوردون من الأدلة ما تدعو إليه الحاجة فقط، دون التزام الصارم بعدد معين من المقدمات.

وهذا يعني أن طريقة المسلمين في الاستدلال كانت أقرب إلى الطبيعة العقلية والفطرية للإنسان، وهذا نقد يدل على ابن تيمية لا يرفض الاستدلال العقلي في ذاته، بل يرفض تقييده بقوالب منطقية جامدة، كما في المنطق الأرسطي.

ومن جهة أخرى يفهم من هذا أن المنهج الإسلامي في الاستدلال يتسم بالواقعية، حيث تُراعى مراتب الإقناع وحاجات السامع، فيُذكر من الأدلة ما يكفي دون إغراق أو تعقيد.

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص 212.

² المصدر نفسه، ص 237..

المطلب الثالث: نقد ابن تيمية لفائدة القياس المنطقي في تحصيل العلم:

يُقدم ابن تيمية نقدًا جوهريًا للقياس المنطقي الأرسطي من حيث تأثيره الحقيقي في تحصيل العلوم، إذ يرى إن الصور الشكلية للقياس التي وضعها أرسطو وتداولها المناطق من بعده، مع ما تطلبه من جهد ذهني واستغراق في الصياغات المجردة، لا تثمر فائدة حقيقية في باب العلم، غير أن ابن تيمية يرى أن هذا نوع من الاستدلال لا يؤدي الغرض الذي يدّعيه أصحابه، بل عديم التأثير في تحصيل العلم، بل قد يكون من أسباب الانصراف عن العلم الصحيح والانشغال عنه.

وقد عبر ابن تيمية على هذا المعنى بوضوح في قوله: "كل ما يمكن عمله بالقياس المنطقي، يمكن علمه بدونه، وما لا يمكن علمه بدونه لا يمكن علمه به. فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يُعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه، فصار عديم التأثير في العلم وجودًا وعدمًا، ولكن فيه تطويل كثير متعب. فهو مع أنه لا ينفع في العلم، فيه إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان، وكثرة الهذيان"¹.

يبين ابن تيمية هنا موقفه الحاسم من القياس المنطقي، حيث يرى أن هذا النوع من القياس لا يقدم أي فائدة حقيقية في تحصيل العلم، بل يعتبره عديم الجدوى من الناحية المعرفية. فكل ما يمكن الوصول إليه بواسطة القياس المنطقي، يمكن التوصل إليه بغيره من الوسائل العقلية أو التجريبية، بل ربما بطرق أيسر وأقرب.

أما ما لا يمكن معرفته إلا عن طريق هذا القياس وهذا بحسب تصور المناطق فإنه في الحقيقة لا يمكن التوصل إليه به أيضًا، مما يجعل القياس المنطقي غير منتج للعلم في كلا الحالين.

¹ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص 292.

يركز في ابن تيمية في هذا الطرح على وصف القياس المنطقي بأنه مجرد تطويل لا طائل تحته، وأنه يشغل الذهن بلا طائل، ويستهلك الوقت في غير فائدة، مما يؤدي إلى ما يسميه "كثرة الهديان"، وهو تعبير يعبر به عن كثرة الكلام المعقد الذي لا يؤدي إلى نتائج علمية حقيقية.

وأخيراً، أن نقد ابن تيمية لا يقتصر فقط على الجوانب الشكلية للقياس المنطقي، وإنما يمتد إلى أصل بنيته المعرفية ووظيفته العلمية في تحصيل العلم، حيث يرى أنه ليس فقط غير ضروري، بل يضر بالذهن والعقل ويشوش على طرق الاستدلال السليمة التي يعتمدها العقل الفطري والشرع.

المبحث الرابع: الرد على نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي :

رغم شهرة ابن تيمية في نقده الشامل للمنطق الأرسطي وخاصة في مباحث المنطق: التصورات والحدود، والأحكام والقضايا، والاستدلال، إلا أن عددًا من العلماء خالفوه في هذا المسلك، معتبرين أن هجومه على المنطق لم يكن دقيقًا في جميع المواضيع، وأنه خلط أحيانًا بين المنطق كآلة الفكر، والفلسفة كمذهب، ومن أبرز هؤلاء: ابن رشد*.

المطلب الأول: رد ابن رشد على نقد ابن تيمية

ابن تيمية كان ينتقد المنطق الأرسطي بشدة، ويرى أن بعض مباحثه مجرد ألعاب لفظية لا تعطي معرفة حقيقية، وأن الاعتماد على المنطق وحده لا يكفي لفهم الدين أو الوصول إلى الحقائق، خاصة إذا كان منفصلاً عن الوحي الشرعي، بحيث يمثل الاستدلال أحد الأركان الأساسية في المنطق الأرسطي، إذا يقوم على الانتقال من مقدمات معلومة إلى نتائج مجهولة من خلال روابط عقلية مضبوطة، ويُعد القياس المنطقي أبرز صور هذا الاستدلال وقد أولاه أرسطو أهمية كبرى في تنظيم التفكير وتحصيل اليقين.

غير أن هذا المبحث، لا سيما في شقه المتعلق بالقياس تعرض لنقد لاذع من طرف ابن تيمية، الذي رأى أن كثيرًا من أنواع القياس المنطقي لا تحقق اليقين، بل تقضي إلى الظن، وقد تكون أداة للتعقيد والتشويش بدلاً من التوضيح، واعتبر أن الاعتماد عليه في المعرفة الحقائق خاصة في مجال العقيدة أو النصوص الشرعية، يُعدّ تجاوزًا لمقام النصوص نفسها، بل قد يُفضي إلى تقديم العقل على النقل، لذلك ميز ابن تيمية بين القياس المنطقي الذي رفضه والقياس الفقهي الذي قبله بشرط أن يظل خادمًا للوحي مقيّدًا بأصول الشريعة.

* ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، فيلسوف عربي، ولد في قرطبة (الأندلس) سنة 520 هـ/1126 م. توفي في 9 صفر 595 هـ/10 كانون الأول 1198 م في مراكش (المغرب)، ابن رشد رجل جم المعرفة عبقرية التفكير، أعظم شارح للفلسفة، ومن مؤلفاته تهافت التهافت رد على تهافت الفلاسفة للغزالي، وشروح ابن رشد لأعمال أرسطو تدرج في ثلاث مجموعات من النصوص: الشرح الأكبر و الأوسط والتلخيص. (جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 23).

في مقابل هذا الموقف نجد عند ابن رشد دفاعًا واضحًا عن مشروعية الاستدلال العقلي بل وجوب استخدامه، خاصة في النظر في الموجودات، وقد أسس موقفه على الجمع بين المعقول والمنقول، معتبرًا أن المنطق بما فيه القياس، لا يتعارض مع الشريعة، إذا استُعمل بطريقة صحيحة.

وقد بين موقفه هذا في قوله: "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من الاستنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو القياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"¹.

وهنا يرد ابن رشد بشكل منهجي على موقف ابن تيمية الراض لكثير من مباحث المنطق الأرسطي وخاصة القياس، وانطلاق ابن رشد من مقدمة شرعية مفادها أن النظر العقلي في الموجودات مأمور به شرعًا، كما يتضح من نصوص قرآنية عديدة تدعو إلى أعمال الفكر والتأمل، مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾² وَقَالَ: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾³.

ثم يوضح ابن رشد أن هذا "الاعتبار" الذي يدعو إليه الشرع ليس سوى استدلال عقلي يشتمل في استخراج المجهول من المعلوم، أي في الانتقال من مقدمات إلى نتائج، وهي العملية التي يُطلق عليها اسم "القياس" في المنطق، وبذلك لا يكون القياس مجرد أداة فلسفية يونانية، بل أداة عقلية مشروعية يتحقق بها الأمر الإلهي في النظر.

وانطلاقًا من ذلك نصل إلى نتيجة مفادها أن استعمال القياس العقلي في فهم الموجودات واجب شرعي، وليس أمرًا مرفوضًا كما ذهب إليه ابن تيمية، فطالما أن الاعتبار لا يتم إلا بالقياس وأن الشرع قد أمر بالاعتبار فإن النتيجة المنطقية هي وجوب استخدام القياس

¹ ابن رشد، فصل المقال: فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار المعارف، القاهرة مصر، 1999، ط3، ص23.

² سورة الغاشية، الآيتان 17-18.

³ سورة آل عمران، الآية 191.

في هذا السياق، ويبدو كذلك من هذا الطرح أن ابن رشد يسعى إلى رد الاعتبار للمنطق الأرسطي، لا يوصفه علمًا وإفدًا يجب تقليده، بل باعتباره أداة عقلية مشتركة بين البشر، ويمكن توظيفها في خدمة الشريعة نفسها، وأخيرًا فإن ابن رشد يدعو إلى استعمال العقل في ضوء الشرع، لا على حسابه.

ومن وجهة نظري، فإن موقف ابن رشد يبدو أكثر توازنًا واتساقًا مع طبيعة التكامل بين العقل والنقل، لا سيما حين ينطلق من نصوص شرعية تحت على النظر والتأمل في الموجودات. فحينما يقرر أن "الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استخراج المجهول من المعلوم، وهذا هو القياس"¹. فإنه لا يجعل من القياس الأرسطي أداة فلسفية محضة، بل يضيف عليه صبغة شرعية، من حيث كونه وسيلة عقلية مأمورًا بها، أما ابن تيمية، فرغم دقته في التحذير من نتيجة تقديم العقل على النص، إلا أن رفضه العام للقياس المنطقي فيه نوع من التعميم، خاصة وأنه يقبله في الفقه إذا خضع للضوابط الشرعية.

وعليه، فإن المسلك الذي سار عليه ابن رشد في الدفاع عن الوحي يفتح المجال للاستفادة من أدوات المنطق في خدمة المقاصد الشرعية، دون الوقوع في الغلو العقلي الذي حذر منه ابن تيمية.

¹ ابن رشد، مرجع سابق، ص 23.

خاتمة

من خلال هذا البحث يمكن أن نصل إلى مجموعة من النتائج ، إذ بعد استعراض المباحث المنطقية الثلاثة في المنطق الأرسطي، وتحليل نقد ابن تيمية لها، يمكننا القول إن ابن تيمية لم يكتفِ برفض المنطق بوصفه علمًا دخيلًا، بل قدّم تنفيذًا منهجيًا لأصوله ومقدمته، مركزًا على ما رآه من تهاافت في بناء التصورات بالحدود، وتناقض في بناء القضايا والأحكام، وضعف في صلاحية القياس الأرسطي لإنتاج المعرفة. وقد اعتمد في ذلك على رؤية معرفية تنطلق من الوحي وتُعلي من شأن الفطرة السليمة، رافضًا الاستغراق في التجريد المنطقي المنفصل عن الواقع.

كما تبين من خلال الدراسة أن ابن تيمية لم يكن يرفض العقل، بل انتقد استعمالًا معينًا له، متأثرًا بالتصورات اليونانية التي رأى أنها لا تتسجم مع أصول الإسلام. وقد أظهر نقده عمقًا في الفهم، وقوة في الاستدلال، رغم ما وُجه إليه من اعتراضات، خاصة من قبل أنصار المنطق كابن رشد، الذين دافعوا عن المنطق الأرسطي بوصفه أداة للبرهان وضبط التفكير.

وقد كشف الدراسة أيضًا عن أن موقف ابن تيمية يُمثل لحظة فارقة في تاريخ الفكر الإسلامي، حيث يُعيد النظر في مسلمات معرفية كانت سائدة، ويفتح الباب أمام تأسيس رؤية نقدية للتراث الفلسفي والمنطقي من داخل المنظومة الإسلامية نفسها، وهو ما يجعل من نقده موضوعًا جديرًا بالدراسة المعمقة والربط بالقضايا الفكرية المعاصرة.

وفي ضوء ذلك، نأمل أن تكون هذه المذكرة قد ساهمت، ولو بقدر يسير، في تسليط الضوء على طبيعة الجدل بين العقل والنقل، وفتحت أفقًا لفهم أعمق لنقد ابن تيمية، ليس بوصفه موقفًا تقليديًا مصادًا للفلسفة، بل باعتباره دعوة إلى مراجعة المنهج من أجل تأسيس معرفة شرعية وعقلية متوازنة.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

القرآن الكريم:

1. ابن تيمية، الرد على المطقيين: نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطوق اليونان، ط1، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، 1426 هـ -2005.

المراجع:

2. ابن رشد، فصل المقال: فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ط3، دار المعارف، القاهرة مصر، 1999.
3. أرسطو، الفيزياء: السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 2017.
4. الجرجاني علي بن محمد بن علي، كتاب التعريفات، دار الديان للتراث.
5. عبد الرحمن بدوي، المنطق السوري والرياضي، ط2، مكتبة النهضة المصرية، 1963.
6. عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، الجزء الأول، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980.
7. علي سامي النشار، المنطق السوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ط4، دار المعارف، مصر، 1966.
8. الفارابي، "المنطق عند الفارابي"، الجزء الأول، إعداد وتحقيق رفيع العجم، دار المشرق، بيروت لبنان، 1985.
9. ماجد فخري، أرسطو طاليس، المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958.
10. محمد أبي عليان الشافعي، تعريف المقولات، دار النوادر، 2016.
11. محمد مهران، علم المنطق، ط1، دار المعارف، القاهرة مصر، 1978.

المعاجم:

12. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
13. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة، بيروت، 2006.
14. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفية، ط3، مكتبة مدبولي2، ميدان طلعت حرب، القاهرة2000.

قائمة المحتويات

الصفحة	العنوان
/	إهداء
/	شكر وعرقان
أ-ب-ج-د	مقدمة
الفصل الأول: المنطق الأرسطي	
8 - 6	المبحث الأول: في مفهوم المنطق الأرسطي
20 - 9	المبحث الثاني: مقولات المنطق الأرسطي
41-21	المبحث الثالث: مباحث المنطق الأرسطي
الفصل الثاني: ابن تيمية ونقد المنطق الأرسطي	
50-45	المبحث الأول: نقد التصورات والحدود
57-51	المبحث الثاني: نقد الأحكام والقضايا
65-58	المبحث الثالث: نقد الإستدلال في ضوء القياس القرآني
68-66	المبحث الرابع: الرد على نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي
70	الخاتمة
72-71	قائمة المصادر والمراجع
73	الفهرس
75-74	الملخص

المخلص:

تسعى هذه المذكرة إلى تحليل نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي من خلال دراسة مباحثه الأساسية: التصورات، الأحكام، والاستدلال، مع التركيز على تفكيك الأسس التي اعتمدها في رفض الحدود والقياس المنطقي. وتناولت الدراسة أبرز الردود التي وُجّهت إلى هذا النقد من قبل مفكرين كابن رشد، في سياق الجدل بين التيار السلفي والمدرسة الفلسفية. وقد اعتمدنا منهجين تحليليًا ونقديًا للكشف عن القيمة المعرفية لهذا الموقف، وإبراز موقعه ضمن الإشكاليات المنهجية في التراث الإسلامي، سعيًا إلى إسهام علمي في فهم العلاقة بين العقل والنقل.

الكلمات المفتاحية: منطق - عقل - فلسفة - حكم

Abstact:

This research seeks to analyze Ibn Taymiyyah's criticism of the Aristotelian Logic by studying his basic discussions, judgments, and inference, with a focus on the dismantling of the foundations he adopted in rejecting borders and logical measurement. The study dealt with the most prominent responses to this criticism by thinkers such as Ibn Rushd, in the context of the controversy between the Salafī current and the philosophical school. We have adopted an analytical and critical approach to reveal the cognitive value of this position, and to highlight its position within the methodological problems in Islamic heritage, in an effort to understand the relationship between reason and islamic law.

Keywords:

Logic- Reason – Philosophy –Judgment .

