الجمهوريـــــــة الجزائريـــــــة الديمقراطيـــــــة الشعبيـــــــة

وزارة التعليـــــــم العالـــــي والبحـــث العلمـــي

جامعـــــة ابن خلـــــدون ـ تيـــــارت ـ

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسـم العلـوم الانسانيـة تخصـص فلسفـة العلوم

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

الموسومة بـــ:

النظرية المنطقية عند المسلمين "ابـــــــن سيـــــــنا" "أنموذجـــــــــا"

من إعـــداد الطالبتـين: تحت إشـراف الأستـاذ:

قادري عائشة . بو عمود أحمد .

قداري فاطمـــة.

لجنة المناقشة:

حفصة الطاهر: . . . . . .رئيســا

راتيـا الحـاج :. . . . . مناقشـا

بو عمود أحمد : . . . . . مشـرفـا

السنة الجامعية : 2014 – 2015 م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

قال تعالى {ربّي أوزعني أن أشكر نعمتك التّي أنعمت عليّ و على والديّ و أن أعمل صالحاً ترضاه و أدخلني برحمتك في عبادك }

« سورة النمل الآية 19 »

فالحمد و الشكر لله تعالى الموفق لكل خير و هادينا بنور علمه لإتمام هذا العمل المتواضع الذّي نتمنى أن يكون خالصاً لوجه الكريم .

سطور كثيرة تمر في الخيال و لا يبق لنا في نهاية المطاف إلّا قليلا من الذكريات وصور تجمعنا برفاق كانوا إلى جانبنا ، فواجب علينا شكرهم و وداعهم و نحن نخطو خطواتنا الأولى في غمار الحياة و نخص بالشكر و العرفان كل من أشعل شمعة في دروب عملنا وإلى من وقف على منابر و أعطى من حصيلة فكره لينير دربنا الأستاذ المفضال بوعمود أحمد الذّي كابد عناء الإهتمام بهذا العمل منذ كان فكرة إلى أن أصبح عملاً جاهزاً فجزاه الله خيراً و له من كل التقدير و الإحترام .

و لاننس أن نشكر الأساتذة راتيا الحاج و حفصة الطاهر، كذلك نشكر كل من ساعدنا من قريب أو بعيد في إنجاز هذا العم كما نتقدم بالشكر الجزيل لكل أساتذة المعهد .

شكرا.....

فاطمة – سماح .

الإهداء

إلى من ينبئ حلمهم عن حبهم و صدقهم عن منطقهم

إلى النبع الطاهرالذّي إستمددت منه حياتي و وجودي

إلى ما اختصرا بعطائهما معنى الحياة

في دالة منطقية واحدة تصل

الحب و العطاء ، التضحية و التفاني

لا تحمل إلّا الصدق التام

إلى أسمى معاني النزاهة

إلى كل من أكن لهما الإحترام و التقدير

" أبي العزيز" " أمي الغالية " حفضهما الله

إلى خير رفاق في الحياة إخوتي : فاطمة ، نوال ، حنان ، عبد القادر ، محمد .

إلى رموز البراءة : بيسان ، رتاج .

إلى الصديقات : زينب ، فاطمة ، نورة ، نوال ، زهرة ، مليكة .

إلى كل طلبة الفلسفة .

سـهـام

الإهداء

أحمد الله على جزيل نعمته و اشكره شكر المعترف بمننه وآلائه و أصلي واسلم على صفوة أنبيائه محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ما تحرك بذكره اللسان و سارت بأخباره الركبان و ردد حديثه الإنس و الجان.

أهدي هذا العمل المتواضع:

إلى أروع و أجمل واعز و أحب امرأة إلي من نفسي إلى من كتبتها بلا قلم و لا مداد على سجل فؤادي و رسمتها بدمعي في قلبي فإذا ما جف الدمع رسمتها بدمي إلى التي كابدت و صبرت حتى صيرتني إمرأة ، إلى أغلى جوهرة امتلكها رمز الطيبة و الحنان... "أمي العزيزة الغالية" حفظها الله و رعاها .

إلى نور صباحي و مركب نجاحي و تأشيرة فلاحي إلى من علمني أن الحياة مثابرة وتحديات، إلى الذي لو كتبت بماء البحر ما أنصفته إلى مثال الشموخ والتحدي ... "أبي الغالي" حفظه الله وأطال في عمره.

إلى من تقاسمت معهم مسيرة الحياة حلوها و مرها أخواتي العزيزات وأزواجهن : أم النون ، بخيتة ومعمر، سعاد وبوزيان ، أمينة و محمد ، غنية ، أسماء .

إلى إخواني الأعزاء على قلبي، و إلى زوجاتهن:محمد ، علي وأمينة ،نورالدين و زهرة .

إلى الكتاكيت الصغار : شيماء ، يوسف ، بشرى ، سايح ، منصور ، خديجة ، إيناس ، عبد الله ، آية ، أمين .

إلى أصدقائي الأعزاء : يحي ، عائشة ، ناصر ،

إلى أصدقاء الجامعة: سماح ، سعدية ، مليكة ، سارة ، هدى ، آسيا ،

إلى كل مسلم غيور على دينه،الى حملة كتاب الله ورافعي مشعل السنة فوق رؤوسهم،إلى إخواننا في غزة.

إلى كل طلبة معهد فلسفة العلوم و كذلك الأساتذة الكرام والى

كل من قدم لي يد المساعدة و لو بالكلمة الطيبة .

شكرا.....فاطمة

مقدمة:

تشكل عملية فهم التراث و استيعابه هاجساً لدى الباحثين و الفلاسفة خاصة و إن المجتمع الإسلامي و العربي يزخر بتراث ضخم في مختلف مجالات المعرفة ، و إذا كانت الدراسات و الأبحاث متعددة و كثيرة في شتى فروع الفلسفة ، فنجدها في المنطق كعلم قائم بذاته قليلة و قليلة جداً ، رغم أنّ المسلمين كانوا من القلّة الّذين اهتموا بالمنطق ، حيث اعتبروا المنطق كمنهج للبحث في علوم اليونان الفكرية و الفلسفية منها على الخصوص.

ثمّ إنّ هذا المنطق هو أدق تعبير عن الروح اليونانية في نظرتها إلى الكون و محاولة إقامة مذاهبها في الوجود ، و لقد لفظ الإسلام علوم اليونان الفكرية لفظا قاسيا و حاربها أشدّ محاربة ، كانت الروح الإسلامية تستمد مقومتها من بيئة مخالفة و جنس مخالف و تصور حضاري جديد ، فكان من المحتم أن يكون لها منهج في البحث مختلف أشدّ الاختلاف عن منهج اليونان تستمد مقوماته من حضارتها العلمية ، بحيث يكون طابع تلك الحضارة الأساسي و جوهرها الوحيد ، فجعلوا دراساتهم من أهم المميزات التّي يجب أن يتميز بها المثقف ، فليكن اختصاصه العلمي أو الفكري أيا ما يكون ، و من هنا كثر الشراح و المهتمين بالمنطق الأرسطي فأقبلوا عليه بالشرح و التلخيص ، علاوة على النقد و التمحيص و حتى الإبداع و الإبتكار .

لقد تعددت الأبحاث و المؤلفات في مجالات الفلسفة و المنطق لدى فلاسفة الإسلام بداية بإسهامات "الكندي" و "الفارابي" كشارح لمنطق أرسطو ، و كمؤلف في السياسة و النفس و نظرية الفيض و "ابن سينا" كفيلسوف و طبيب مجرب إهتم بقضايا الفلسفة والنفس الإنسانية و حتى المنطق ، دون أن ننسى فلسفة ابن رشد و العقلانية الرشدية و مدى تأثيرها في العام الإسلامي و الغربي ؟

إن تأثير الفلسفة العربية الإسلامية في تأسيس الفكر العلمي الأوروبي قد طال كل العلوم بمختلف فروعها من بينها ، الطب فهو متطور للغاية عند المسلمين من بينهم " ابن سينا " ، و كذلك الرياضيات ، و العلوم الطبيعية ، علم الفلك ، و الكيمياء (ابن الهيثم و جابر بن حيان)... .

فعن طريق العرب المسلمين عرفت أوروبا في القرن 12 و 13 م مؤلفات " أ رسطو " ، لاسيما في شرقنا العربي و البلدان الإسلامية التّي عرفت أول ما عرفت المنطق التقليدي القديم ثمّ سارت به نحو التطوير و الإزدهار إلى العصور الحديثة .

و في هذا البحث حاولنا أن نظهر ما في رأي " ابن سينا " من جديد في مجال المنطق بالخصوص و تطبيقاته العملية في الطب بصفة خاصة ، و في التفكير الفلسفي بصفة عامة .

إنّ سبب اختيارنا لهذا البحث هو السعي وراء الجديد في المنطق عند المسلمين ، و مع الشيخ الرئيس " ابن سينا " خاصة بعد أن قرأت كتابه " منطق المشرقيين " الذّي أوضح فيه رأيه مخالف في ذلك رأي " أرسطو " في كثير من موضوعات المنطق ، خاصة التعريف ، و جديد " ابن سينا " نراه بوضوح في كتابه " القانون في الطب " ، بالإضافة إلى إتمامه بالقضايا و أنواعها المتعددة و بذلك يكون الشيخ الرئيس " ابن سينا " قد أعطى للمنطق مكانته اللائقة به في التفكير الفلسفي و العلمي معاً .

أما الدراسات السابقة لكتب "ابن سينا " فهي كثيرة و متعددة في مجال الفلسفة ، و علم النفس و لكن في المنطق قليلة و قليلة جداً ، و أهم دراسة في المنطق عند " ابن سينا " ، فهي شرح الطوسي لكتاب " الإشارات و التنبيهات " ، و كتاب محمد شطوطي " النظرية المنطقية عند ابن سينا"، و لكن لم نعثر عن دراسة تحليلية لمنطق " ابن سينا " كنسق متكامل يتميز عن غيره من خلال كتبه المنطقية ... .

إنّ أهمية البحث و قيمته العلمية و المعرفية هي استنطاق تراث المسلمين في مجال المنطق على ضوء الفكر المعاصر ، و إعادة تفسيره تفسيراً موضوعياً يتماشى و مواصفات البحث العلمي .

فالإشكالية هي البحث عن مبادئ نظرية ، و عملية عند المسلمين و خاصة " ابن سينا " تختلف عن آراء أرسطو ، و شراحه الأوائل من خلال ما كتبه في كتاب " الشفاء " ، و كتاب " النجاة " و خاصة " منطق المشرقيين " ، و كتاب " الإشارات و التنبيهات " .

إذا كان تأثر المسلمين بالمنطق الأرسطي واضحا وجليا ، فهل كانوا مجرد شارحين للمنطق الأرسطي ؟ أم أنّهم أبدعوا نظريات و أسس جديدة في تطويره ؟

هل أتوا بمناهج جديدة ؟ و هل صحيح أن المنطق متكاملا مع أرسطو ؟

بالإضافة إلى ذلك هل القياس الأرسطي كفيل بدراسة كل مجالات المعرفة و بالتالي يعترف منهجا عاما ؟ أم أنّه منهج متعدد بتعدد الموضوعات ؟ و هل كانت لابن سينا نظرية منطقية أصيلة ؟

و لحل هذه الإشكالية اعتمدنا على مناهج متعددة ، حيث أن المنهج المتبع في هذه الدراسة لبحث النظرية المنطقة عند المسلمين " ابن سينا " " أنموذجاً " هو المنهج التاريخي فكثرة المادة العلمية في هذا الموضوع و وقفنا موقف الحائرين في ارتقاء الكتب التّي تخدمنا أكثر في هذا الموضوع لتشابه المعارف فيها و اعتمادها على السرد التاريخي ، و اعتمدنا على منهج تحليلي و مقارن و الاستنباط كما أن التحليل المطروح يقتضي فهم كبير لفكر المنطق ، و الغاية من ذلك الوصول إلى أسس النظرية المنطقية ، و مبادئها من حيث أصالتها و حدود تطبيقها .

و لمعالجة هذه المشكلة ، ارتأينا بناء خطة فحواها ، تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول ، تناولنا في الفصل الأول آليات و منطلقات ، و فيه مباحث ثلاثة ، المبحث الأول : تضم شبكة المفاهيم و المبحث الثاني المنطق الأرسطي ، و المبحث الثالث يعالج فيه المنطق الأرسطي في الفكر الإسلامي (بين المؤيدين و المعارضين للمنطق الأرسطي) ، أمّا الفصل الثاني المعنون بتأسيس النظرية المنطقية السينوية ، و فيه ثلاثة مباحث ، المبحث الأول التعريف بالشيخ الرئيس " ابن سينا " ، و المبحث الثاني فقد تناولنا النظرية المنطقية عند "ابن سينا"،أمّا المبحث الثالث فيه المنطق و مواطن الإبداع عند

"ابن سينا"، أمّا الفصل الثالث ، فيه ثلاثة مباحث، المبحث الأول"ابن سينا "بين شرح منطق أرسطو و التأسيس للمنطق ، أمّا المبحث الثاني فقد تناولنا فيه النظرية المنطقية السينوية و تأثيرها في الشرق و الغرب أمّا المبحث الثالث ، فتناولنا مكانة المنطق في العالم الإسلامي ، و ننتهي إلى خلاصة و خاتمة بحثنا ، هكذا يصل بنا هذا البحث الفلسفي بروحه إلى الاستفادة منه

و أنهيت البحث بنتائج هي أربعة أوجه : الوجهة المنطقية ، و الثانية الوجهة العلمية بصفة عامة و الثالثة هي الوجهة المنهجية في البحث عند " ابن سينا " بصفة خاصة ، و الرابعة هي الوجهة الفلسفية التّي يسعى " ابن سينا " فيها بالتوفيق الجانب العملي و العلمي في التفكير الفلسفي .

و من حيث المصادر و المراجع لهذا البحث ، فيمكن تلخيصها فيما يلي : كتب الشيخ الرئيس " ابن سينا " و هي أساسية في هذا البحث ، و هي "الشفاء" ، "النجاة" ، "منطق المشرقيين" " الإشارات و التنبيهات " ، " عيون الحكمة " ، و " القانون في الطب " .

و كذلك دراسات حول " ابن سينا " في الفلسفة ، و علم النفس ، و كتب في المنطق الصوري و كتب المنطق في الفلسفة الإسلامية ، و كتب أجنبية في تاريخ المنطق و الفلسفة .

أمّا عن الصعوبات ، لا شك أن كل باحث موضوعي تعترضه جملة من الصعوبات و العقبات فكانت أول صعوبة إعترضت البحث تمثلت في استنطاق النصوص القديمة كتراث يحتاج إلى جهد و صبر كبير ، قلة الدراسات متعلقة بمنطق "ابن سينا"،صعوبة التمييز بين القضايا المنطقية الأرسطية و القضايا المنطقية لدى فلاسفة الإسلام ، و لتذليل الصعوبات اتبعت التحليل ، و التخطيط البياني و ضبط الألفاظ اللغوية خاصة في كتاب " منطق المشرقيين " التّي كانت لغته معجمية مقصودة كما أشار في مقدمته للكتاب و مع ذلك فقد استعنت تارةً بالأستاذ المشرف و حتى الأستاذ المناقش و تارةً بالمعاجم و القواميس و تارةً بالتخطيط البياني لبعض الأفكار .

و من أهداف البحث هي الوصول إلى تحديد مبادئ النظرية المنطقية عند المسلمين خاصة الشيخ الرئيس " ابن سينا " من كل كتبه المنطقية الأساسية التّي اختلفت من حيث العمق ، و الاتساع في الطرح ، و دراسة موضوعات المنطق و إذا كان قد أخذ كثيراً من آراء " أرسطو " و " الفارابي " فليس ثمة شك في النتائج التّي توصل إليها تختلف عن نتائجها اختلافا بينياً سواء من حيث العمق و الاستقصاء ، و من الاتساع و الشمول ، أو من حيث الغرض و الغاية .

و كذلك أن الهدف من هذا البحث هو الوصول إلى تحديد النسق المنطقي للنظرية المنطقية عند المسلمين و خاصة " ابن سينا " من الناحيتين العلمية و العملية ، وجعل هذا البحث كلبنة أولى لأبحاث أكثر عمق و موضوعيةً ، بهدف إثراء البحث في ميدان المنطق لدى المسلمين .

الفصل الأول:

آليات و منطلقات.

المبحث الأول : ضبط المفاهيم .

1. **تعريف المنطق** : (logiq) (logique) .

لغة :إشتقت كلمة المنطق من كلمة يونانية مأخوذة من لوغوس (logos) بمعنى الكلمة و العقل[1].

إصطلاحا : و هو ما وراء الكلمة من عملية عقلية ، ثم إرتباط الكلمة بكلمة أخرى لتكون قضية أو حكما ، ثم الإستدلال على الأحكام و البرهنة عليها و إ رتباطه إرتباطا عقليا ببعضها البعض و بالجملة كلمة (logiké) اليونانية التي لانجد لها عند المعلم الأول "أرسطوطاليس" ، معنى خاصا بحيث شملت الدراسات المنهجية العقلية التي وضعتها وأطلق عليها لفظ المنطق[2] .

فالمنطق عند "الفارابي" رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها، و عند " إبن سينا " خادم العلوم لأنه آلة لها و وسيلة إليها ، و عند "الغزالي" معيار العلم ، وعند الفلاسفة منهم "بور رويال"، فن التفكير ، وإنما سمي بالمنطق ، لأن النطق يطلق على اللفظ ، وعلى إدراك الكليات ، وعلى النفس الناطقة [3] .

أمّا المنطق عند "إبن سينا" : "العلم الذي يطلب ليكون آلة قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى "علم المنطق " و لعل له عنده قوم آخرين إسما آخر لكننا نسميه الآن بهذا الإسم المشهور ، وإنما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأنه يكون علما منبها على الأصول التي يحتاج إليها من يقتنص المجهول من المعلوم بإستعمال للمعلوم على نحو وجهة بحيث يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤديا بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول، فيكون هذا العلم مشيرا إلى جميع الأشياء و الجهات التّي تضلّ الذهن وتوهمه إستقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك " [4] .

بالإضافة إلى "هيجل" يعرف المنطق أنّه : "هو علم الصورة ، أعني الصورة في العنصر المجرّد للفكر" "و هو العلم الباحث في كيفية التفكير الصحيح للتأدي من المقدمات إلى النتائج ".[5]

---

[1] عبد الرحمان بدوي ،"موسوعة الفلسفة" ،ج 2 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،بيروت ،ط 1 ، 1984 م ، ص473.
[2] علي سامي النشار ،"المنطق الصوري "، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، د ط ، 2000 م ، ص3.
[3] جميل صليبا ، "المعجم الفلسفي " ، بالألفاظ العربية و الفرنسية الإنجليزية واللاتينية ، ج 2 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1982م ص 428.
[4] إبن سينا ، "منطق المشرقيين "، عينت بتصحيحه المكتبة السلفية ،القاهرة ، مطبعة المريد ، د ط ، 1610 م ، ص 6.
[5] عبد الرحمان بدوي ، "موسوعة الفلسفة " ، ج 2، المرجع السابق ، ص 474 .

2.**القياس**: (le sylogism) (le syllogisme).

لغة: تقدير شيء بشيء آخر كتقدير الوزن بالكيلو غرام و المسافة بالمتر و القياس و الدليل والحجة بمعنى واحد عند المناطقة ، و البرهان قسم من أقسام القياس .

إصطلاحا:قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر كقولنا الذهب معدن ، و كل المعدن موصل جيد للحرارة ، فهتان قضيتان إذا سلم بهما أحد لزمه التسليم بقول آخر هو : الذهب موصول جيد للحرارة [1] ، ولقد ميّز علم المنطق التقليدي بين أربعة أشكال (figures) للقياس بحسب الوظيفة التّي يقوم الحد الأوسط في المقدمتين [2] .

3.**الإستدلال** : (Raisonment) (Reasoning).

لغة:في اللغة العربية طلب الدليل ، و في عرف الأصوليين و المتكلمين ، النظر في الدليل سواء كان إستدلالا بالعلة على المعلول ، أو بالمعلول على العلة ، قد يخص الأول بإسم التعليل ، و الثاني بإسم الإستدلال.

إصطلاحا: هو تسلسل عدة أحكام مترتبة بعضها على بعض ، بحيث يكون الأخير منها متوقفا على الأول إضطرارا [3] ، فالإستدلال هو الإستنباط من قضية أخرى أو من عدة قضايا ، أو هو حصول التصديق بحكم جديد مختلف عن الأحكام السابقة التّي لزم عنها .

ولقد أطلق "أرسطو" على الإستدلال ، إسم "سولوجسموس " ، أي الجامعة، لجمع النتيجة بين المعنيين اللذين لم نكن نعلم ما إذا كانا يتوافقان أو يتخالفان، وترجم اللفظ اليوناني إلى العربية بلفظ قياسي .

الإستدلال هو الحركة التّي يتحقق بها الفكر في الأحكام المتتالية ، كما أنّه العملية التّي يسعى بها العقل إلى تعليل عملياته الحاضرة بينها و بين جميع العمليات الأخرى [4] .

---

[1] محمد حسن مهدي بخيت ، "علم المنطق المفاهيم و المصطلحات " ، " التصديقات" ، ج 2 ،عالم الكتب الحديث ، الأردن ، ط 1 ، 2013 م ص78 .

[2] جلال الدين سعيد ، "معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية " ، دار الجنوب للتحقيق ، فلسطين ، د ط ، 2004 م ، ص367 .

[3] جميل صليبا ، " المعجم الفلسفي "، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية ، ج 1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1982 م ص 67.

[4] نفس المرجع ، ص 36 .

4. **الإستقراء** : (Induction) (Induction) .

لغة :التتبع من إستقرأ ،يستقرئ ، إذا تتبعه لمعرفة أحواله ، وعند المنطقيين هو الحكم الكلي لثبوت ذلك على الجزئي، قال الخوارزمي :" الإستقراء هو تعرف الشيء الكلي بجمع أشخاصه ".

إصطلاحا : هو الحكم الكلي على الجزئي لثبوت الحكم على كل أو بعض ذلك الكل ثبوتاً تجريبياً قال "إبن سينا" : "الإستقراء هو الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم إما كلها و هو الإستقراء التام و إما أكثرها وهو الإستقراء المشهور "[1] .

و الإستقراء الصوري هو الحكم الكلي بما يوجد في جزئياته جميعها الذّي وحده وسماه (الإيباجوجيا) أو الحكم على الكلي بما يوجد في بعض أجزائها و هو الإستقراء القائم على التعميم ، وعلى الأخير إعتمد المنج التجريبي فهو ينتقل من الواقعةإلى القانون ، و مما عرف في الزمان أو المكان معين إلى ما هو صادق دائما و في كل المكان [2] ، والإستقراء نوعان : التام و الناقص .

5. **الإستغراق** : (Absoption) (Absoption).

لغة :إستغراق الحد شموله لجميع الأفراد بحيث لا يخرج منها شيء ، ويطلق عليه الإحتواء أو الشمول.

إصطلاحا : هو شمول الحكم على كافة أفراد الموضوع ، و هو نسبة التداخل بين المحمول و الموضوع إن إستغراق الموضوع في القضايا الكلية إستغراق كلي ، و في القضايا الجزئية إستغراق جزئي و في القضايا السالبة إستغراق كلي .

أمّا الإستغراق عند المتصوفين أن يلفت قلب الذاكر إلى الذكر في أثناء الذكر،و لا إلى القلب، و أول شروط التصوف ، كما قال "الغزالي : " تطهير القلب بالكلية عما سوى الله ، ومفتاحه إستغراق القلب بالكلية بذكر الله " [3] ،فالإستغراق الكلي في المنطق الرياضي : قانون الإستغراق (d'absorption) ، خاصية الجمع .

و الضرب المنطقيين تتمثل في صورتين التاليتين : أ × (أ + ب) = أ

أ + (أ × ب) = أ

[1] جميل صليبا ،" المعجم الفلسفي " ، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية و اللاتينية ،ج1 ، المرجع السابق ، ص71 .
[2] إبراهيم مذكور ، "المعجم الفلسفي " ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، د ط ، 1983 م ، ص 12.
[3] نفس المرجع ، نفس ص 71 .

6 .**التصور** : (Appréhension) (Apprehension).

سيكولجيا : إستحضار صورة في الذهن و يسمى أيضا (Représentation) .

و عند المناطقة العرب و المدرسيين إدراك الفرد ، عند المحدثين : المعنى الكلي المجرد ، و هو مجموعة الأفكار التّي يتصورها الإنسان حول الكون و الحياة ، فهو مذهب قائل بأن الكليات لا توجد إلا في الذهن و يقابل الواقعية و الإسمية ، فهي ليست مجرد رموز و أسماء على النحو ما قال بذلك الواقعيون و هي إحدى المذاهب الثلاثة التّي دارت حول مشكلة الكليات في القرون الوسطى [1].

7. **الحد** : (Définition) (Définition) .

لغة : في اللغة المنع و الفصل بين الشيئين و منتهى كل شيء حدّه ، و الحد أيضا تأديب المذنب و جمعه حدود ، و منعه أقمت عليه الحد ، و حدود الله تعالى الأشياء التّي بيّن تحريمها و تحليلها .

إصطلاحا : في إصطلاح الفلاسفة هو القول الدال على ماهية الشيء ، و هو تعريف كامل أو تحليل تام لمفهوم اللفظ المراد تعريفه ، أما الرسم و الصف (Description) فهو تعريف الشيء بصفاته العرضية اللازمة المميزة له من غيره ، كتعريف الإنسان الضاحك .

و ينقسم الحد إلى : الحد التام: وهو ما يتركب من الجنس و الفصل القريبين ، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق ، و الحد الناقص : و هو ما يكون بالفصل القريب وحده ، أو به بالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالجسم الناطق[2] .

أمّا الحد بصفة عامة هو عملية ذهنية تتمثل في تحديد المفهوم الخاص بتصور ما [3].

8. **القضية** : (proposition) (proposition).

القضية في المنطق قول أن يصح أن يقال لقائله أنه صادق أو كاذب ، أو هي كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب ، و القضية إما حملية و إما شرطية [4].

[1] إبراهيم مذكور ، " المعجم الفلسفي " ، ج 1 ، المرجع السابق ، ص 45 .
[2] جميل صليبا ، " المعجم الفلسفي " ج 1 ،المرجع السابق ، ص 447.
[3] أندريه لالاند ، " موسوعة لالاند الفلسفية " ، المجلد الأول ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط 2 ، 2001 م ، ص62 .
[4] جميل صليبا ، "المعجم الفلسفي " ، بالألفاظ العربية والفرنسية و الإنجليزية واللاتينية ، ج 2 ، المرجع السابق ، ص 195

9.**قوانين الفكر الأساسية** : (Fundamental laws of thought).

يلتزم الفكر المنطقي السليم بقوانين يسير عليها،و قد حددها أرسطو في ثلاثة هي التّي عرفت تقليديا بـ" قوانين الفكر الأساسية" و صيغت كما يلي: قانون الذاتية أو الهوية: (أ هو أ) ، قانون التناقض (أ ليست ب و لا ب معا). قانون الثالث المرفوع:(أ هي إما أن تكون ب أو لا تكون ب) [1] .

10. **المحمول** : (Attribute prédicate) (Attribut prédicat).

المحمول عند المنطقيين هو المحكوم به في القضيةالحملية دون الشرطية ، إما في الشرطية ، مثل زيد كريم زيد هو الموضوع ، و كريم هو المحمول ، والموضوع والمحمول عند المنطقيين بمنزلة السند و المسند إليه .

أمّا " أرسطو" يسمى المقولات محمولات ، لأنها تحمل على الجوهر ، و هو لا يحمل على شيء و المحمولات الجدلية (Attribut dialectique) ، عند "فورفوريوس" و غيره من القدماء هي الألفاظ الخمسة و هي: الجنس، النوع ، الفصل ، الخاصة ، و العرض العام [2] .

11. **الموضوع** : (Sujet) . (Suject)

الموضوع في المنطق هو الذّي يحكم عليه بأنّ شيئا آخر موجود له ، مثال الموضوع قولنا : زيد كاتب و الموضوع بهذا المعنى مقابل المحمول ، قال "الخوارزمي" : " الموضوع هو الذّي يسميه النحويون المبتدأ و هو الذّي يقتضي خبرا و هو الموصوف والمحمول هو الذّي يسمونه خبر المبتدأ و هوالصفة " [3] .

12.**الكم**: (Quantité) (Quantity).

الكم في الرياضيات هو المقدار ، وهوما يقابل القياس ، و قيل أنه الذّي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحدا ماعادا له سواء كان موجود بالفعل أو بالقوة ، و قيل أنه عرض يقبل لذاته القسمة و اللامساواة ، و الزيادة والنقصان ، و الكم إما متّصل وإما منفصل .

أ.**الكم المتّصل** : (Continu)، فالمتصل هو الذّي يوجد لأجزائه بالقوة حد مشترك عنده و تتحد به كالنقطة للخط ، فإن كانت جميع أجزائه مجتمعة في الوجود سمي إمتدادا ، و إن كانت غير مجتمعة و يتمثل الكم المتصل بالهندسة .

[1] عبد الرحمان بدوي ، " موموعة الفلسفة " ، ج 2 ،المرجع السابق ، ص 239 .
[2] جميل صليبا ، " المعجم الفلسفي " ، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية و اللاتينية ، ج 2، المرجع السابق ، ص357 .
[3] نفس المرجع ، ص 447 .

ب.الكم المنفصل : هو الذّي لا يوجد لأجزائه بالقوة ، ولا بالفعل حد مشترك ، كالعدد فإنك إذا إنتقلت من عدد إلى آخر يليه لم تجد بينهما حدا مشتركا [1] .

13. **الكيف** : (Qualité) (Quality).

الكيف في المنطق هو إحدى الخواص الصورية التّي تتّصف بها القضايا من جهة ما هي موجبة أو سالبة ، و الكيفي هو المنسوب إلى الكيف ، و هو ما مقابل للكمي ، وهو ما لا يمكن التعبير عنه بالكميات و لا بالعلاقات الدقيقة المحددة ، فالدراسة الكيفية لأحد المنحنيات تقوم على وصف هيئة المادية ، بخلاف دراسته الكمية التّي تحلل خواصه ، و تعبر عنها بصيغة رياضية ، و الطريقة الكيفية في البحث العلمي مقصورة على التعريف ، و التصنيف ، و أما الطريقة الكمية فهي التّي تعتمد على القياس للتعبير عن القوانين بالمعدلات [2] .

14. **التعريف** : (Définition) (Définition) .

لغة : التوضيح ، منه التعريف اللفظي أو الإسمي ، و هو قول يشرح المعنى الذّي يدل عليه اللفظ فيزيل ما تنطوي عليه الألفاظ من غموض ، و يقابل التعريف الحقيقي الذّي هو أساس التعريف المنطقي .

إصطلاحا :تحديد مفهوم الكلي يذكر خصائصه و مميزاته ، و التعريف الكامل ما يساوي المعرّف تماما المساواة و يسمى" جامعا مانعا " ، و قصره أرسطو على ذكر الصفات الذاتية و أقامه على أساس ميتافيزيقي فهو يدل على ماهية الشيء وحقيقته و يسمى التعريف الحقيقي ، و يتكون من الجنس القريب والفصول الذاتية ،ويقابل الرسم [3] .

15. **المفهوم** : (Compréhension) (Compréhension) .

المفهوم ما يمكن تصوره ، وهو عند المنطقيين ما حصل في العقل ، سواء أحصل فيه بالقوة أو بالفعل و الفهوم و المعنى متحدان بالذات، فإن كلا منهما هو الصورة الحاصلة في العقل أو عنده ، و هما

[1] نفس المرجع السابق ، ص 240 .
[2] نفس المرجع ، ص 253 .
[3] نفس المرجع ، ص 49 .

مختلفان بإعتبار القصد و الحصول ، فمن حيث أن الصورة مقصودة باللفظ سميت معنى ، و من حيث أنها حاصلة في العقل سميت بالمفهوم .

و في كليات "أبي بقاء" : المفهوم هو الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها اللفظ أولا ، كما أن المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها اللفظ [1] .

أما المدرسيون عبروا عن المفهوم (Comprehension Intension) ، و عرفوا المفهوم بأنه مجموعة الصفات أو المشاهدات (Notae) الجوهرية التي يحتويها التصور[2] .

16. **الماصدق** : (Extension) (Extension denotation) .

الماصدق عند المنطقيين مجموع الموضوعات التّي يدل عليها المعنى ، أو مجموع الأفراد الداخلين تحت صنف أو كلي ، على عكس المفهوم ، الذّي يدل على مجموع الصفات المشتركة بين الأفراد .

الماصدق و المفهوم : متناسبان تناسبا عكسيا ، و العكس بالعكس .

و المنطقيون يفرقون بين ما صدق اللفظ ، و ما صدق القضية ، و ما صدق العلاقة ، فما صدق اللفظ هو مجموع الأفراد الذّي يطلق عليهم ، و ما صدق القضية هو الحالات التّي تصدق فيها أو مجموع الفرضيات التّي تكون هذه القضية لازمة عنها ، وما صدق العلاقة هو مجموع أنظمة القيم التّي تحقق تلك العلاقة [3].

أما المدرسيون عبرواعن الماصدق بالتعبير الآتيين (Denotation Extension)، و أضاف المناطقة "بورت رويال" التعبير (Etendue) ، أي الإمتداد ، فعبر "نيكول وارنو" عن الماصدق تعبير الإمتداد و تعريف الماصدق عند المدرسيين التّي ينطبق عليها التصور [4] .

[1] جميل صليبا ، " المعجم الفلسفي "، ج 2 ، المرجع السابق ، ص 403 .
[2] علي سامي النشار ، " المنطق الصوري " ، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، المرجع السابق ، ص 153 .
[3] جميل صليبا ، " المعجم الفلسفي "، ج 2 ، المرجع السابق ، ص 311 .
[4] علي سامي النشار ، " المنطق الصوري " ، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، المرجع السابق ، ص 153 .

المبحث الثاني : المنطق الأرسطي .

يأتي علم المنطق في طليعة العلوم العقلية التّي أفرزتها الحضارة اليونانية و في طليعة العلوم التّي إنتشرت إنتشارا واسعا لدى الحضارات الأخرى و مع قدمه لا يزال في هذه الفترة التّي ما زالت تنال حظا وافرا في عالم التعليم و البحث [1] .

وكان"أرسطو" الفيلسوف الإغريقي (384 – 322 ق م) أول من هذب علم المنطق ورتب و فصوله و أول فيه ، و تعرف مجموعة مؤلفاته بـ "الأورغاون" ، و تضم الكتب التالية : المقولات ، العبارة التحليلات الأولى ، التحليلات الثانية ، الجدل ، السفسطة ، و لما قام به "أرسطو" من إهتمامات في خدمة هذا المعلم لقب بالمعلم الأول ، و هذا ما سنتطرق له .

1. التصورات و التصديقات :

التصور هو الفعل الذّي يرى العقل بواسطته الشيء أو الموضوع في ماهيته دون أن يثبت أو ينفي فهو يفترض إذن إدراكا أو معرفة بسيطة للموضوع منظور إليه كشيء معقول أما الحد و الاسم فهو إشارة أو تعبير أو علامة على التصور كما أن التصور علامة على شيء و لقد قرر أرسطو أن الاسم ليس إلا رباطا خارجيا لا صلة لتداخلية الشيء .

أما "أرسطو" فيذهب إلى أن التصور هو التعبير بكلمة واحدة عن تعريف الشيء في الفكر بدون أن نصل إلى الشيء الحقيقي ، لأن الشيء الحقيقي أو الشيء الموجود على الحقيقة هو الفرد ، و بمعنى أدق يرد القول إلى الفكرة الكلية ، الأفراد المحسوسة المتعددة ، و إذا نظرنا إلى التصور من وجهة نظر ذاتية فهو حدس مطلق معصوم ، هو في أفق أعلى من الخطأ والصواب [2].

إن المنطق يبحث في الأفكار و مطابقتها للقوانين الضرورية ، فعلاقة المنطق كلها بالأفكار و هو المعلومات التصورية والتصديقية.

و من هنا المناطقة قد اعتنوا بالألفاظ ، التي هي أداة التعبير عن المعاني ، و يقسم الكلام إلى قسمين

1.القسم الأول : في الألفاظ (الحدود) .

---

[1] روبير بلانشي ، " المنطق و تاريخه " ، ت : خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية ، لبنان ، د ط ، د ت ، ص 37 .
[2] علي سامي النشار ، " المنطق الصوري " ، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، المرجع السابق ، ص 111 .

2.القسم الثاني : في المعاني (التصورات) .

و لما كان الغرض الأول من الألفاظ يأتي من جهة استخدامها و دلالتها على المعاني، قدم الكلام على الدلالة و أقسامه.

عرفوا الدلالة : من حيث هو فهم أمر من أمر أو هي كون الشيء بحالة وصفة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، و المراد بالشيء الأول الدال ، وبالشيء الثاني المدلول ، و معنى التعريف أن الشيء إذا كان على حالة بحيث إذا علم منه شيء آخر سمي دالا و في التعميم اللفظ " شيء " إشارة إلى أن الدال لا يلزم أن يكون لفظيا ، بل أعم هو من اللفظ و غيره [1] .

والألفاظ تشبه المعاني المعقولة في أن الشيء ربما كان معقولا من غير أن يتصف بالصدق و الكذب كذلك اللفظ ربما كان مفهوما من غير أن يتصف بصدق ، ولا كذب ، و كما أنه ربما المعقول من الشيء بتصف بالصدق و الكذب ،كذلك اللفظ قد يكون ما يفهم منه يتصف بالصدق والكذب و الصدق و الكذب إنما يلحق المعاني المعقولة و الألفاظ الدالة عليها متى ركب بعضها إلى بعض أو فصل بعضها من بعض [2] .

أقسام الدلالة : إنقسمت الدلالة إلى قسمين :

أ. **الدلالة اللفظية** : مثل : لفظ " الدوحة " فإن هذا اللفظ يدل على " المدينة " أو " العاصمة " الهادئة المستقرة بالأمن و الأمان و هذه الدالة اللفظية .

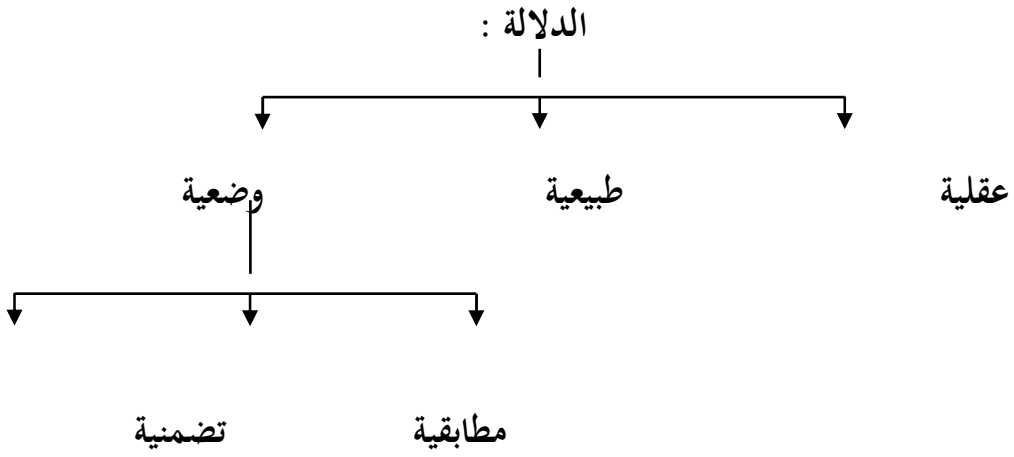
ب.**الدلالة غير اللفظية** : و ذلك مثل : النور الأحمر في إشارة المرور على التوقف و عدم السير بخلاف النور الأخضر الدال على السير [3].

أ.**الدلالة اللفظية** : هي وضعية كدلالة (أسد) على الحيوان المفترس ، و الإنسان حيوان ناطق فعندما نقول (الأسد) نفهم من ذلك أنه حيوان مفترس ، وعندما نقول فلان (أسد) نفهم من ذلك أنه شجاع ، و الدلالة اللفظية من ثلاثة أقسام : الدلالة اللفظية الطبيعية ، الدالة اللفظية

[1] يوسف محمود ، " المنطق الصوري " ،" التصورات و التصديقات " ، دار الحكمة ، الدوحة ، ط 1 ، 1994 م ، ص 36 .
[2] إبن رشد ، " تلخيص كتاب أرسطوطاليس "، في العبارة ، تحقيق : محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مطبعة دار الكتاب ، د ط 1978 م ، ص 15 .
[3] يوسف محمود ، " المنطق الصوري " ، التصورات و التصديقات ، المرجع السابق ، ص 37 .

الوضعية ، الدالة اللفظية الفعلية ، و تنقسم الدلالة اللفظية الوضعية إلى ثلاثة أقسام : الدلالة المطابقية ، الدلالة التضمنية ، الدلالة الإلتزامية [1].

ب. **الدلالة غير اللفظية** :هي الوضعية التّي بأن الملازمة بين الشيئين إنما تنشأ عن وضع و اصطلاح و هي ثلاثة : الدلالة الطبيعية ، الدلالةالوضعية ، الدلالة العقلية [2] .



تقسيم الألفاظ :

اتضح لنا فيما سبق أن لكل لفظ مستعمل للدلالة على المعنى يدل أولا وبالأصالة على تمام معناه المطابقي ، وأنه أي لفظ إذ دل على معنى تضمني ، أو التزامي فإنه يدل عليه بعد دلالته على المعنى المطابقي ، و إذا تقرر ذلك فأقول ينقسم اللفظ الدال بالمطابقة قسمين بمعنى أن اللفظ الدال على معناه الموضوع بالمطابقة ينقسم إلى قسمين [3] .

المفرد و المركب : و لما كان التركيب و الأفراد صنفين للفظ أولا بالذات ، و للمعنى ثانيا و بالعرض فسنبدأ بذكر ذلك :

أ.**اللفظ المفرد** : هو الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه دلالة مقصودة ، مثل لفظ إنسان و قلم و عبد الله ، و محمد الذي هو علما لشخص معين ، فإن أي واحد من هذه الألفاظ لا يدل جزءه

[1] علي سامي النشار ، " المنطق الصوري " ، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، المرجع السابق ، ص ، ص 113 ،114 .
[2] يوسف محمود ، " المنطق الصوري " ، التصورات و التصديقات ، المرجع السابق ، ص36 .
[3] نفس المرجع ، ص 40 .

على جزء معناه الموضوع له ، و من هنا قيل : كل لفظ لا تريد أن تدل بجزء منه على جزء معناه فهو مفرد [1] ، ينقسم اللفظ المفرد عند المناطقة إلى اسم و كلمة و أداة [2].

ب.**اللفظ المركب** : هو الذّي يدل جزؤه على جزء معناه دلالة مقصورة ، مثل : جامعة قطر الدوحة عاصمة القطر ، فإن كل جزء من أجزاء هذا التراكيب يدل على جزء معناه دلالة مقصورة إلا أن لفظ " جامعة " يدل بالوضع على المكان الذّي أعد لتعلي العلم لطلبة التعليم العالي و ولفظ " قطر " يدل بالوضع على الدوحة الموجودة في الخليج ، ومن هنا قال المناطقة في " اللفظ المركب " " و كل لفظ تريد أن بجزء منه على جزء معناه فهو مركب ، كقولك : رامي الحجارة ، فإنك تدل بـ"رامي"، على شيء ، و بـ"الحجارة" على شيء آخر ، وكل لفظ تدل به على أشياء كثيرة بمعنى واحد فهو كلي ، كقولك : حيوان ، سواء كانت كثيرة في التوهم أو في الوجود "[3] .

عنه ، و بصيغة أخرى فإن الكلمة هي اللفظ الذّي يصلح لأن يخبر به وحده و يدل بهيئته و صيغته علر زمان ما ، وينقسم المركب إلى قسمين المركب التام ، و المركب الناقص .

المركب التام ينقسم إلى : المركب الخبري ، المركب الإنشائي [4].

المركب الناقص : فينقسم بدوره إلى قسمين : المركب الناقص التقييدي ، –أما المركب الناقص غير التقييدي [5] .

2.**الكليات الخمس** :

بدأ أرسطو مؤلفاته المنطقية بكتابه عن " المقولات " ،و بالإشارة إلى نظرية خاصة عن المحمولات قائلا : " متى حمل الشيء على حمل المحمول على الموضوع " ، قيل كل ما يقال على المحمول و على الموضوع أيضا مثال ذلك : أن الإنسان لا يحمل على الإنسان ما ، و ما يحمل على الإنسان إلّاالحيوان ، فيجب أن يكون على إنسان ما أيضا محمولا ، فإن إنسانا ما هو إنسان و هو حيوان[6].

---

[1] إبن سينا ، " عيون الحكمة " ، حققه وقدم له : عبد الرحمان بدوي ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1980 م ، ص 1 .
[2] علي عبد المعطي محمد ، " المنطق و مناهج البحث العلمي " ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، د ط ، د ت ، ص 65 .
[3] إبن سينا ، " عيون الحكمة" ، المصدر السابق ، ص 1 .
[4] علي سامي النشار ، " المنطق الصوري " ، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ،المرجع السابق ، ص 118 .
[5]علي عبد المعطي محمد ، " المنطق و مناهج البحث العلمي " ، المرجع السابق ، ص 66 .
[6] ابن سينا ، " البرهان " ، تحقيق :عبد الرحمان البدوي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، د ط ، 1966 م ، ص، ص 201 – 208 .

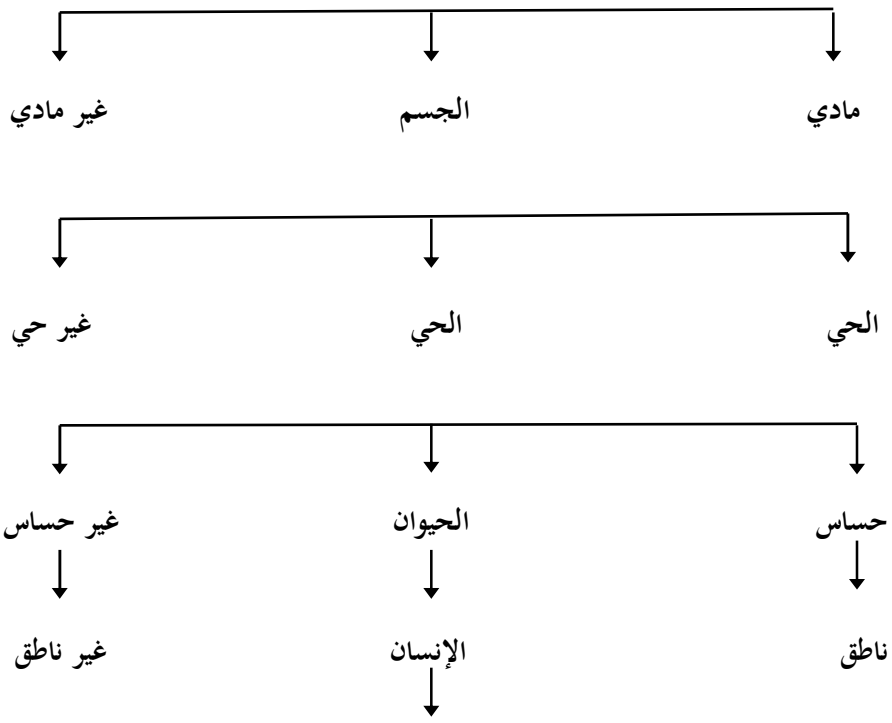
فالكليات الخمس عند "أرسطو" هي :

أ.الجنس : " وهو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو "[1] ، و الجنس على ثلاثة أنواع : * البعيد .

*المتوسط.

*القريب.

شجرة فورفوريوس



(زيد ، عمر، ابن سينا ...) .

ب.النوع : و هو المحمول على كثيرين مختلفين بالعدد ما هو الإنسان بالنسبة ل (زيد و عمر) .

ج.الفصل : و هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة ك (ناطق) لأفراد الجنس .

د.الخاصة : هي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة ك (ضاحك) لأنها خاصة بالإنسان دون غيره

هـ.العرض : و هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب أي هو ذاته ك (المتحرك) [2] .

[1] أرسطو ، " المقولات " ، ترجمة : إسحاق بن حنين ، تحقيق :عبد الرحمان بدوي ، ج 3 ، من "منطق أرسطو " ، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ، د ط ، 1948 م ، ص 1060.

[2] نفس المصدر ، ص 1061 .

3. **مقولات العقل** :

قد أشار كتاب " المقولات" الذّي وضعه أرسطو إلى أن المقولة : معنى كلي يمكن أن يكون محمولات في القضية ، فالمقولات على هذا النحو محمولات و عددها عشر ، و قائمة المقولات التّي وضعها أرسطو ، كانت تهتم أساسا بتصنيف الأشياء مستقلة عن علاقتها بالأشياء الأخرى على حين أن الكليات كانت تهتم بتصنيف الصفات على نحو ما يرتبط بموضوع ما و نستطيع أن نقول إن المقولات عند "أرسطو" ، تمثل الخواص الأساسية التّي تنتمي إلى كل شيء حقيقي ، أو إلى الموجود الحقيقي الواقعي ، وهو يعرف المقولة : " بأنها لفظ مفرد يطلق على الشيء الحقيقي و هو عام " [1] .

1- **الجوهر** : (Substance) .

و هو ما يقوم بذاته ، و بينما يقوم سائر ما عداه عليه ، ويتصف بالثبات خلال التغير ، ولقد ميّز "أرسطو" بين نوعين من الجوهر: الجوهر الأول مثل:أرسطو و إبن سيناوهي متعلقة بالأفراد و الجواهر الثانية و هي تتركب من الأولى و تتمثل في النوع أو الجنس مثل : إنسان و حيوان [2] .

2- **الكم** : (Quantity) .

وهو جانب الشيء الذّي يقع في جواب "كم " أي على ما يمكن عده أو قياسه أو وزنه مثل :عشرة أمتار ، وسبعة أرطال ، وقد حدد أرسطو مقولة " الكم " بأنها ما يقابل لذاته المساواة واللا مساواة وقسم الكم إلى : كم منفصل : وهو مكون من وحدات ليس بينها إستمرار ، و هذا هو العدد .

و كم متصل : و هو مكون من وحدات أطرافها مشتركة ، وهي الخطوط والسطوح .

3-**الكيف** : (Quality) .

و هي طريقة وجود الشيء ، أو خاصية مثل : أصفر ، أحمر ، حلو ، حار، بارد ... ، أو بمعنى آخر وهي الصفة التّي تحمل على الشيء يقع تحت جواب " الكيف "، فهي تدل على الأحوال الموجودات و هيئاتها ، كما تدل على ألوانها وطعمها و رائحتها و ملمسها [3] .

---

[1] محمد حسن مهدي بخيت ، " علم المنطق المفاهيم و المصطلحات " ،" التصورات " ، ج 1 ، عالم الكتب الحديث ، الأردن ، ط 1 ، 2013 م ص 212 .

[2] علي عبد المعطي محمد ، " المنطق و مناهج البحث العلمي " ، المرجع السابق ، ص 94 .

[3] محمد حسن مهدي بخيت ، "علم المنطق المفاهيم و المصطلحات " ، " التصورات " ، ج 1 ، المرجع السابق ، ص 214 .

4-**الإضافة** : (Relation).

و يراد بها نسب أحد الشيئين إلى الآخر ، أو الطريق التّي يرتبط بها شيء مع غيره من الأشياء الأخرى مثل:القليل الذّي لا تعرف القلية إلّا بالإضافة إلى الكثير و كذلك الأب و الابن ، و الحاكم و المحكوم ، الفعل والفاعل ، المتشابهين و المتساوين [1] .

5- **المكان** : (Place) .

وتأتي هذه جوابا عن السؤال بـ " أين " فهي تدل على نسبة الشيء إلى مكانه ، مثل : في الطريق على المنضدة ، في الجامعة ، فوق الجبل ... .

6-**الزمان** : (Time) .

و تأتي جوابا للسؤال بـ " متى " و هي نسبة الشيء إلى زمان معين ، ماضي، حاضر، مستقبل كالأمس ، الآن ، و غدا ، في جواب من يسأل : متي يعقد الامتحان ؟ مثلا : فتجيب الآن أو غدا ، أو الامتحان عقد البارحة .

7-**الوضع** : (Position) .

كيف يوضع أو يوجد الشيء ؟ مثل :جالس ، راكع ، متكئ ... ، فهي تكشف عرض الشيء [2] .

8-**الملك** : (State) .

هي الصفة الحاصلة للإنسان ، وهي إحدى المعقولات الأساسية ، وهو يعبر عن تبعية شيء لشيء ما آخر و تعلقه به ، فيقال : للعالم علم ، و لفلان قامة ، و لزيد قميص ... .

9-**الفعل**: (Activity).

و هي طريقة سلوك الإنسان و هو إحدى المعقولات الأساسية تعبر عن تأثير الجوهر في غيره ما دام مؤثرا عن الفعل منه في ذاته لا في غيره ، كالقيام ، المشي ، الكتابة ، وهي نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غير باقي الذات ،كالتسخين و التبريد ... [3] .

10-**الإنفعال** : (Passitivity) .

---

[1] محمود يعقوبي ، " دروس المنطق الصوري " ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط 2 ، 1999 م ، ص 22 .
[2] محمد حسن مهدي بخيت ، "علم المنطق المفاهيم و المصطلحات " ، " التصورات " ، ج 1 ، المرجع السابق ، ص 215 .
[3] محمود يعقوبي ، " دروس المنطق الصوري " ،المرجع السابق ، ص 23 .

تدل على قبول الشيء لأثر المؤثر فيه ، فالمنفعل هو المتهيئ لقبول الفعل، أو بعبارة أخرى ، هو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المتغير فإن كان منفعل فعن فاعل ، و كل متسخن و متبرد ، فعن مسخن مبرد [1] .

4. **القضايا و الأحكام** :

ذهب الكثير من المناطقة إلى أن القضية (Proposition) تختلف إختلافا عن الحكم (Judgment) من " إدراك المفرد " إلى " إدراك النسبة " ، أو بمعنى أدق من التصور إلى التصديق ، أو من التصور إلى الحكم ، أو من اللفظ إلى القضية ، وهنا تقابلنا المشكلة العتيدة : هل هناك قضية في المنطق هناك أم هناك حكم و هل نتكلم منطقيا في الأحكام فقط أم القضايا والأحكام ؟ [2] .

أقسام القضايا : تنقسم القضية إلى قسمين :

أ.**القضية الحملية** :هي القضية التي يحكم فيها بثبوت شيء لشيء وحكم فيا بنفي شيء عن شيء أو هي التي أطلق فيها الحكم إطلاقا بدون قيد ولا شرط ،مثل : التفاح فاكهة ، التفاح ليس برتقالا الإنسان مفكر ، الإنسان ليس جمادا ، فإن كل قضية من هذه القضايا قد حكم فيها بثبوت شيء لشيء آخر أو نفييه عنه ، وهي التّي يحكم فيها بوجود شيء هي محمول لشيء هو موضوع ، كقولنا : زيد كاتب ، زيد ليس كاتب ، فالأولى تسمى إيجابا والثانية تسمى سلبا [3] .

ب.**القضية الشرطية** : هي التّي حكم فيها بالتلازم أو العناد بين شيئين أو بنفيه بينهما ، أو هي القضية التّي يفيد فيها الحكم بشرط و قيد و ذلك ، مثل : – إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود : قضية شرطية متصلة تفيد اللزوم و الاتصال ، إما أن يكون الحاكم عادلا أو ظالما : قضية شرطية منفصلة تفيد الانفصال و العناد [4].

و القضية عند "أرسطو" : إما كلية ، وإما جزئية ، و إما مهملة ، فالمنطق الصوري له نوعين من الأحكام في مقولة الكيف : الموجبة و السالبة ، و نوعين في مقولة الكم : الكلية و الجزئية ، و هذا

[1] محمد حسن مهدي بخيت ، " علم المنطق المفاهيم و المصطلحات " ، " التصديقات " ، ج 2 ، المرجع السابق ، ص 216 .
[2] علي سامي النشار ، " المنطق الصوري " ، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، المرجع السابق ، ص 233 .
[3] إبن سينا ، "عيون الحكمة " ، المصدر السابق ، ص 26 .
[4] يوسف محمود ، " المنطق الصوري " ، التصورات و التصديقات ،المرجع السابق ، ص 83 .

هو التقسيم الرباعي للقضايا فإذا ما اعتبرنا المقولتين معا ، نتج لنا أربع أنواع من القضايا رمز لها المدرسيون بالحروف الآتية : A – E – I – O :

1- A تشير إلى الكلية الموجبة : كل الطلبة ناجحون ، كل جزائري إفريقي .

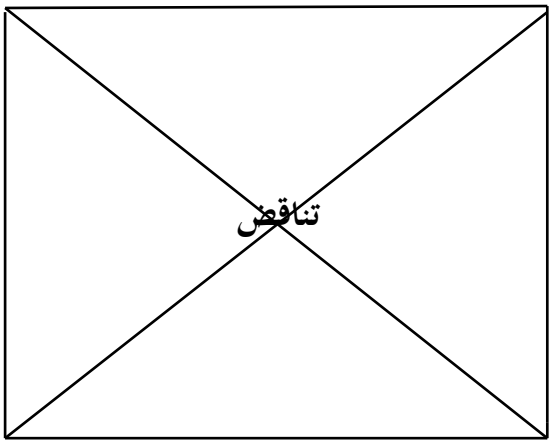
2- I تشير إلى الجزئية الموجبة : بعض الإفريقي عربي .

3- E تشير إلى الكلية السالبة : لا واحد من الطلبة بناجح ، لا واحد من الإفريقي أسيوي .

4- O تشير إلى الجزئية السالبة : ليس بعض الحيوان إنسان .

المربع الأرسطي :

A (ك م) **E (ك س)**



I (ج م) **O (ج س)**

و إما مهملة : فهي ما قيل على الشيء ، أو لم يقل عليه بعد أن لا يذكر الكل ، ولا البعض و قد سميت المهملة لإهمال ذكر الكل ، أوالبعض في مقدمة القول ، أي القضية ، بغيرذكر عدد أفرادها [1] . فإن لم يذكر في القضية لفظ يدل كمية الأفراد سميت مهملة مثل : الكاتب إنسان ، المثلث شكل الذهب معدن ، و هي كذلك قضية التّي يكون موضوعها كليا و حكم فيها على الأفراد ، و لكن لم يبين كمية الأفراد لا كلا و لا جزءًا ، و ذلك مثل : الإنسان حيوان .

[1] أرسطو ، " المقولات " ، ج 1 ، من " منطق أرسطو " ، المصدر السابق ، ص 139 .

5.المفهوم و الماصدق :

إن التصورات من حيث المفهوم و الماصدق إنما يرتبط بالنظر إليها من حيث اسم الذات و اسم المعنى كما يتصل بها من حيث التعريف و التصنيف و النظرة الكيفية و الكمية و انقسام القضايا إلى موضوعات و محمولات و على هذا سوف نحدد المفهوم و الماصدق .

الموضوع و المحمول في القضية الحملية إما أن يكون جزئيا و إما أن يكون كليا ، و على هذا فإن لكل من الجزئي و الكلي الدلالتين : الدلالة على المفهوم ، والدلالة على الماصدق [1] .

الماصدق : هو مايصدق عليه المحمول أو الصفة التّي تتعلق به دون غيره .

المفهوم : هو المحمول و ما يفهمه من الموضوع بصفة خاصة ، وكلما زاد الماصدق قبل المفهوم في قولنا : ذو أربع قوائم فيكون محمولا على الحصان ، الغنم ، الجمال ، و كلما زاد المحمول نقص الماصدق في قولنا : حيوان ذو أربع قوائم ناطق ، فلا يصدق على الحمار فقط ، و كذلك إذا قلنا الإنسان فان ، فنحن نستطيع أن نفسر الموضوع من ناحية المفهوم ، فتعبر صفة " فان "، متعلقة بالموضوع ، الإنسان أنني هنا أعرف التصور إنسان و التعريف يكون في المنطق الصوري [2].

6. **الحد و الرسم** : التعريف هو بمثابة عبارة تشير إلى كل الطبيعة الجوهرية للشيء معرف أو بعبارة أخرى إن التعريف هو القول الشارح لمفهوم الحد [3]،إن التعريف كما يرى أرسطو هو البحث عن الماهية ، و هو غاية علم التصورات بل إن التصور و التعريف فكرتان متماثلتان [4].

إذن قسم التعريف في المنطق إلى قسمين : حد و رسم و يقسمون كل منهما إلى : تام و ناقص .

1 .**التعريف بالحد** : و معناها تحديد ماهية (طبيعة) شيء المراد تعريفه ، بمعنى أن الحدود تشمل على الذاتيات الخاصة بالشيء المراد تعريفه ، و يكون شرح المفرد " اللفظ " التصوري لها ، و من هنا فإن أرسطو يعرف التعريف بالحد بأنه " القول الدال على ماهية الشيء " [1]، و يقسم إلى حد تام و حد ناقص .

---

[1] يوسف محمود ، " المنطق الصوري " ، التصورات و التصديقات ، المرجع السابق ، ص 83 .
[2] علي سامي النشار ، " المنطق الصوري " ، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، المرجع السابق ، ص 153 .
[3] نفس المرجع ، ص 101 .
[4] علي سامي النشار ، " مناهج البحث عند مفكري الإسلام " ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1984 م ، ص 62 .

أ.الحد التام : و هو ما كان تعريفا للشيء بذكر تمام ذاتيته أي بذكر جنسه و فصله القريبين مثل الإنسان حيوان ناطق ، فالإنسان نوع من أنواع: محمد ، إبراهيم .....إلخ والحيوان جنس و ناطق فصل .

ب.الحد الناقص : و هو ما كان تعريفا للشيء بذكر بعض الذي فصله عن غيره من ذاتياته ، أي بذكر القريب من جنسه البعيد مثل : الإنسان جسم ناطق ، الإنسان كائن ناطق .

التعريف بالرسم : و ينقسم إلى تام و ناقص :

أ.الرسم التام : هو ما كان تعريفا للشيء بذكر جنسه القريب مع خاصته اللازمة الشاملة مثل تعريف الإنسان قولنا : الحيوان الضاحك .

ب.الرسم الناقص : هو ما كان تعريفا للشيء بذكر خاصته اللازمة الشاملة وحدها و هو ما كان من جنس بعيد و الخاصة ، أو الخاصة فقط في قولنا : الإنسان جسم ضاحك .

7 . **الإستدلال** :

حاول أرسطو أن يبين طبيعة البرهنة فقال : إن الاستدلال أو البرهنة هي : التصور إلى حكم تصديقي مجهول بواسطة حكم تصديقي معلوم ، و هو غاية المنطقي ، و الهدف الأعلى له ، لأنه بالاستلال لا ليطلب الحقيقة و الوقوف على ماهية و حقيقة الشيء الذي يبحث فيه [2] .

و ينقسم الاستدلال إلى قسمين : 1 – استدلال مباشر .

2 – استدلال غير مباشر .

أ . **الإستدلال المباشر** : (epntpollence) هو استدلال قضية من قضية أخرى موضوعه دون اللجوء إلى واسطة ما ، أي أننا لسنا في حاجة إلى قضية ثالثة لكي نصل إلى نتيجة من مقدمة موضوعه [3] .

---

[1] Commentaries sur Aritote perdus en GRE , et autres épitres , publiés et annotés Dr abdurahman Badawi , dar El macherq éditeurs Bp 946 , Beyrouth , p 474 .

[2] يوسف محمود ، " المنطق الصوري " ، التصورات و التصديقات ، المرجع السابق ، ص 115 .

[3] علي سامي النشار ، المنطق الصوري ، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، المرجع السابق ، ص 324 .

تقابل القضايا : يقال لقضيتين من القضايا إنهما متقابلتان أو بينهما أو بينهما تقابل ، إذا كانتا مع اشتراكهما في الموضوع والمحمول مختلفتين إما كما و إما كيفا و إما كما و كيفا معا ، و نحن نعلم أن عندنا 4 أنواع من القضايا :

أ.تقابل بالتناقض : و ذلك إذا كان لدينا قضيتان لا يمكن أن تصدقا معا ، كما لا يمكن تكذبا معا بل لابد أن تكون إحداهما صادقة بالضرورة و الأخرى كاذبة بالضرورة .

و التناقض يوجد بين ك ج و ج م ، ثم بين ك س و ج س مثلا : لا واحد من الطلبة ناجح بعض الطلبة ليس بناجحون.

ب.تقابل بالتضاد : وذلك إذا كانت القضيتان لا تصدقان معا و يمكن أن تكذبان معا فإن النسبة بينهما تسمى " التضاد" ، و التضاد يوجد بين كلية موجبة و كلية سالبة، مثل :كل الطلبة ناجحون لا واحد من الطلبة بناجح .

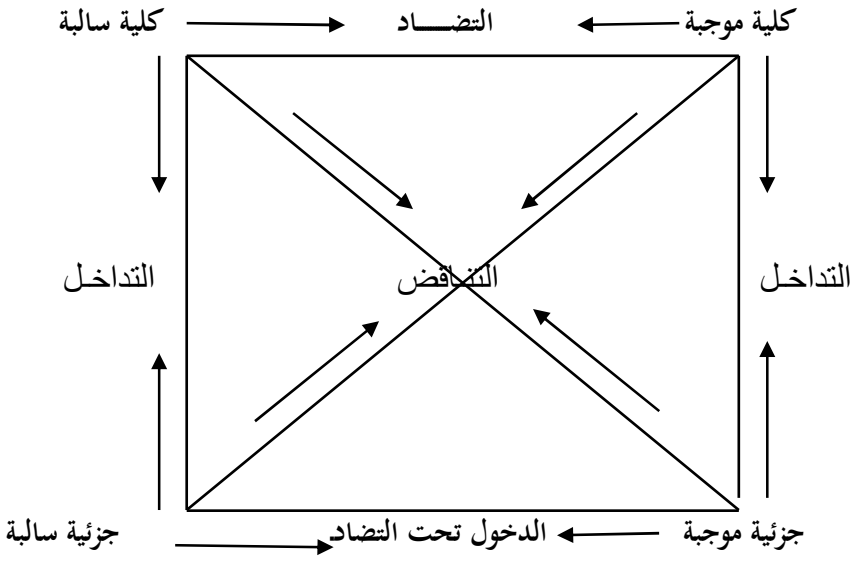
ج.تقابل بالدخول تحت التضاد : إذا كانت القضيتان لا تكذبان معا و قد تصدقان معا فإن النسبة تسمى الدخول تحت التضاد ، وهو يوجد بين جزئية موجبة و جزئية سالبة ، مثل

بعض طلبة ناجحون ← ليس بعض الطلبة بناجحون .

د.تقابل بالتداخل : و ذلك إذا ثبت من صدق الكلية صدق الجزئية المتفقة معها في الكيف فإن النسبةبين القضيتين تسمى " تداخل " ، توجد بين كلية موجبة و جزئية موجبة ، و كلية سالبة و جزئية سالبة . مثل : كل الطلبة ناجحون← بعض الطلبة ناجحون

لا واحد من الطلبة بناجح ← ليس بعض الطلبة بناجح [1].

[1] الشيخ حسن العطار ، " شرح التهذيب الإمام الخبصي " ، مطبعة الأزهر ، بمصر ، ط 3 ، 1927 م ، ص 192 .



-تمثيل الإستغراق :

الكم و الكيف	المـوضـوع	المـحـمـول
كـلـيـة مـوجـبـة	مـسـتـغـرق	غـيـر مـسـتـغـرق
كـلـيـة سـالـبـة	مـسـتـغـرق	مـسـتـغـرق
جـزئـيـة مـوجـبـة	غـيـر مـسـتـغـرق	غـيـر مـسـتـغـرق
جـزئـيـة سـالـبـة	غـيـر مـسـتـغـرق	مـسـتـغـرق

العكس المستوي : عند أرسطو أن الكلية السالبة تنعكس في قولنا :

لا شيءمن اللذّة خير ⟵ لا شيء من الخير بلذّة ، و كلية موجبة تنعكس و لكن جزئية في قولنا :

كل لذّة خير ⟵ بعض الخير لذّة، و أحيانا تنعكس الكلية الموجبـــة في قولنا:

كـل إنسان ناطق⟵كل ناطق إنسان ، جزئية موجبة في قولنا :

بعض اللذّة خير ⟵ بعض الخير لذّة .

و أما فيما يخص الجزئية السالبة فإنها لا تنعكس أصلا[1] .

[1] أرسطو ، " المقولات " ، ج1 من " منطق أرسطو " ، المصدر السابق ، ص ، ص 133 – 144 .

النقيض :

هو الحصول على قضية أخرى بتسليط النفي على طرفي القضية الأصلية و المحافظة على كلها، مثل كل إنسان حيوان (أصلية) ⟵ نقيضها : كل ما ليس إنسانا ليس حيوانا .

الكم و الكيف	العكس المستوي	نقيض المحمول
كـلـيـة مـوجـبـة	جـزئـيـة مـوجـبـة	جـزئـيـة سـالـبـة
كـلـيـة سـالـبـة	كـلـيـة سـالـبـة	كـلـيـة سـالـبـة
جـزئـيـة مـوجـبـة	جـزئـيـة مـوجـبـة	جـزئـيـة سـالـبـة
جـزئـيـة سـالـبـة	لا عكس لهـا	لا نقـيض لـهـا

-ك م : كل إنسان حيوان⟵ بعض الحيوان إنسان ⟵ ليس بعض الحيوان هو غير إنسان .

-ك س : لا شيء من النبات بجماد⟵ لا شيء من الجماد بنبات⟵ كل جماد هو لا نبات .

-ج م : بعض المثلث متساوي الساقين⟵ بعض متساوي الساقين مثلث ⟵ ليس بعض متساوي الساقين غير مثلث.

-ج س : لا عكس لها ⟵ لانقيض لها [1] .

ب. الاستدلال غير المباشر :

هو الاستدلال الذّي ينتقل العقل فيه من أكثر من مقدمة واحدة حتى يصل إلى النتيجة التّي يهدفها و ينقسم هذا النوع من الاستدلال إلى : القياس ، الإستقراء ، التمثيل .

1 . القـيـــاس :

عرف "أرسطو" القياس بقوله :" بأنه متى وضعت فيه أشياء معينة تنتج عتها بالضرورة شيء آخر" [2].

[1] علي سامي النشار ، " المنطق الصوري " ، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، المرجع السابق ، ص 355 .
[2] أرسطو ، " المقولات " ، ج 1 ، من " منطق أرسطو " ، المصدر السابق ، ص 124 .

القياس الحملي : هو أهم أنواع هذه الأقيسة جميعا في نظر أرسطو على الأقل و يمكن رد الأنواع الأخرى إلى قضايا بسيطة تتكون من موضوع و محمول و رابطة و علامة الكم ، بينما الأنواع الأخرى تتكون من أكثر من موضوع ومحمول و للقياس الحملي قواعد لهي :

يجب أن يتألف القياس من ثلاثة حدود لا أكثر و لا أقل .

يجب أن لا يستغرق في النتيجة حد لم يستغرق في المقدمة التّي ورد فيها ، و إلّا كانت النتيجة أوسع مما تسمح به المقدمتان .

يجب أن لا تحتوي النتيجة على الحد الأوسط ، لأنه علتها ، و وجوده فيها يبطل كونها نتيجة .

يجب أن يستغرق الحد الأوسط على الأقل مرة واحدة [1] .

لا إنتاج من مقدمتين جزئيتين .

لا إنتاج من مقدمتين سالبتين .

النتيجة تتبع أخص و أقل ما في المقدمتين كما و كيفا : فإذا كانت إحدى المقدمتين جزئية كانت النتيجة جزئية ، وإذا كانت إحدى المقدمتين سالبة كانت النتيجة سالبة.

لا إنتاج من مقدمة كبرى جزئية و صغرى سالبة ، لأن هذا يخرق قاعدة من قواعد الاستغراق[2] .

أشكال القياس: إن للقياس أربعة أشكال، ذكر أرسطو منها الأشكال الثلاثة و أضاف "جالينوس"[3] الشكل الرابع ، و يتمثل الحد الأكبر و الحد الأوسط و الحد الأصغر لكافة الأشكال الأربعة على النحو التالي :

الشكل الأول : فيه أربعة ضروب هي :

- الضرب الأول : (ك م ، ك م ، ك م) الذّي نجد رموزه اللاتينية : A – A – A .
- الضرب الثاني : (ك س ، ك م ، ك س) الذّي نجد رموزه اللاتينية: E – A – E .
- الضرب الثالث : (ك م ، ج م ، ج م) الذّي نجد رموزه اللاتينية : A – I – I .
- الضرب الرابع : (ك س ، ج م ، ج س) الذّي نجد رموزه اللاتينية : E – I – O .

[1] محمود يعقوبي ، " دروس المنطق الصوري "،المرجع السابق ، ص 137 .
[2] علي عبد المعطي محمد ، " المنطق ومناهج البحث العلمي " ، المرجع السابق ، ص 154 .
[3] جالينوس (130 – 200 م) طبيب وفيلسوف ، نظم و صنف المعلومات الطبعة المعاصرة له ، وهو واضع الشكل الرابع للقياس .

الشكل الثاني : فيه أربعة ضروب هي :

- الضرب الأول : (ك م ، ك س ، ك س) الذّي نجد رموزه اللاتينية E – E – A.
- الضرب الثاني : (ك س ، ك م ، ك س) الذّي نجد رموزه اللاتينية: E – A – E .
- الضرب الثالث : (ك س ، ج م ، ج س) الذّي نجد رموزه اللاتينية : O – I – E .
- الضرب الرابع : ضرب الأول : (ك م،ج س،ج س) الذّي نجد رموزه اللاتينية: O – O – A.

الشكل الثالث : فيه ستة ضروب هي :

- الضرب الأول : (ك م ، ك م ، ج م) الذّي نجد رموزه اللاتينية : I – A – A .
- الضرب الثاني : (ك س ، ك م ، ج س) الذّي نجد رموزه اللاتينية: O – A – E .
- الضرب الثالث : (ك م ، ج م ، ج م) الذّي نجد رموزه اللاتينية : I – I – A .
- الضرب الرابع : (ج م ، ك م ، ج م) الذّي نجد رموزه اللاتينية : I – A – I .
- الضرب الخامس : (ك س ، ج م ، ج س) الذّي نجد رموزه اللاتينية : O – I – E .
- الضرب السادس : (ج س ، ك م ، ج س) الذّي نجد رموزه اللاتينية: O – A – O .
- **الشكل الرابع** : فيه خمسة ضروب هي :
- الضرب الأول : (ك م ، ك م ، ج م) الذّي نجد رموزه اللاتينية : I – A – A .
- الضرب الثاني : (ك م ، ك س ، ك س) الذّي نجد رموزه اللاتينية E – E – A .
- الضرب الثالث : (ج م ، ك م ، ج م) الذّي نجد رموزه اللاتينية : I – A – I .
- الضرب الرابع : (ك س ، ك م ، ج س) الذّي نجد رموزه اللاتينية: O – A – E .
- الضرب الخامس : (ك س ، ج م ، ج س) الذّي نجد رموزه اللاتينية : O – I – E.[1]

القيـاس الاستثنائي : وقد سمي الاستثنائي لاشتماله على أداة الاستثناء في قولنا :

-إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، لكن الشمس طالعة ، إذن النهار موجود ، فالنتيجة في القياس الاستثنائي مذكورة فيه بالفعل ، أي بصورتها و هي : النهار موجود .

[1] محمود يعقوبي ، " دروس المنطق الصوري " ، المرجع السابق ، ص ، ص 150 ، 151 .

فأما الأقيسة المركبة بعد أرسطو لا يمكن أن ينطبق عليها تعريفه للقياس و يطلق القياس الإستثنائي على القياس الشرطي المتصل ، و القياس الشرطي المنفصل في قولنا :

– الجسم إما جماد ، و إما حيوان

– لكنه جماد .

– إذن ليس حيوان[1] .

–ينقسم القياس الاستثنائي إلى قسمين : اتصالي ، و انفصالي :

أ. **القياس الاتصالي** : و هو ما تتركب من الشرطية المتصلة ، و استثناء عين المقدم ، أو نقيض التالي مثل: –كلما أمطرت السماء ابتلت الأرض .

– لكن السماء أمطرت .

– إذن: ابتلت الأرض، إذا قلت لكن لم تبتل الأرض، أنتج: السماء لم تمطر.

ب.**القياس الانفصالي**: و هو ما تتركب من الشرطية المنفصلة، واستثناء عين أحد الجزأين أو نقيضه مثل : –دائما إما أن تكون نتيجة الامتحان نجاحا أو إخفاقا.

–لكنها نجاح .

– إذن: ليست بإخفاق، و لو قلت: لكنها ليست بإخفاق أنتج: أنها نجاح[2] .

2.**الاستقراء** :

الاستقراء هو حكم كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي ، إما و هو الاستقراء التام و إما أكثرها و هو الاستقراء المشهور، و معنى الاستقراء عند أرسطو هو إقامة البرهان على قضية كلية بالرجوع إلى أمثلة جزئية تؤيد صدقها ، غير أنّه لا يريد بالأمثلة الجزئية أفرادا ،بل يري أنواعا [3] . و منه نرى أن أرسطو لم يكن يهتم بالجزئيات بقدر ما كان يهتم بالكليات ، و إذا كانت هناك جزئيات فهي أنواع لا أفراد ،الاستقراء هو انتقال الذهن من الجزئيات إلى الكلي الذّي يشملها ففيه يلاحظ الإنسان الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات إلى الصفات الجوهرية التّي تربط هذه الجزئيات

[1] محمد علي التهاوني ، " موسوعة كشاف إصطلحات الفنون والعلوم " ، ج 2 ، دارالمعارف ، لبنان ، د ط ، 1997 م ، ص 1351 .
[2] محمد حسن مهدي بخيت ، " علم المنطق المفاهيم و المصطلحات " ، المرجع السابق ، ص 120 .
[3] زكي نجيب محمود ، " المنطق الوضعي " ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط 4 ، القاهرة ، 1966 م ، ص 156 .

بعضها ببعض ، أي إلى الماهية العامة أو النوع ، ثم يرتفع من الأنواع شيئا فشيئا حتى يصل إلى ما هو مشترك بين عدة أنواع و هو الجنس ثم يرتفع من الأجناس و هي ماهيات أعم من الأنواع ، إلى ما هو مشترك بينها أيضا هذا هو الاستقراء [1] ، و ينقسم الاستقراء إلى :

أ.الاستقراء التام : و قد ضرب لنا أرسطو مثالا واضحا :

-الإنسان و الحصان و البغل و الثور ، طويلة العمر .

- الإنسان و الحصان و البغل و الثور ، هي كل الحيوانات التّي لامرارة لها .

- إذن كل الحيوانات التّي لامرارة لها ، طويلة العمر.

ب.الإستقراء الناقص : - القط : يحرك فكه السفلي .

-كل حيوان -الكلب : يحرك فكه السفلي .

-لكن هناك التمساح حيوان : يحرك فكه السفلي و العلوي ، و هنا نلاحظ الاستقراء الناقص[2] .

المبحث الثالث : المنطق الأرسطي في الفكر الإسلامي .

مفكري الإسلام بين المؤيدين و المعارضين للمنطق الأرسطي :

عرف المسلمين علوم اليونان الفلسفية و العلمية ومنها المنطق الأرسطي عن طريق المشافهة أولا ، ثم عن طريق الترجمة إلى اللغة العربية التّي كانت لغة العلم و الحضارة الإسلامية آنذاك ، و قد تم ذلك على أيدي مسيحي الشام و العراق من سريان .

أمّا عن معرفة المسلمين الشفهية للعلوم الفلسفية و منها المنطق ، فكانت عن طريق الإختلاط و تبادل الرأي مع حملتها من أبناء البلاد المفتوحة ، التّي كانت تدرس بها هذه العلوم ، و قد كانت الثقافة اليونانية منتشرة في الشام و العراق و مصر أثناء الفتح العربي لتلك البلاد [3] ، حيث كانت الكنائس و الأديرة ، تدرس فيها علوم اللاهوت و الفلسفة اليونانية خاصة منطق أرسطو ، منها مكن

[1] عبد الرحمان مرحبا ، " من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية " ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط 3 ، 1983 م ، ص 125 .
[2] إبراهيم مصطفى ، " منطق الاستقراء " ، دار المعارف ، الإسكندرية ، د ط ، 1999 م ، ص33 .
[3] أحمد أمين ، " فجر الإسلام " ، مطبعة اللجنة للتأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة ، ط 5 ، 1945 م ، ص 122 .

معرفة المسلمين للمنطق اليوناني الذّي كان ضروريا لأهل الجدل ، لمساعداتهم و مناقشاتهم الدينية ففي القرن 7 م حصل نقاش بين المسلمين و جدل عنيف حول القضاء و حرية الإرادة ، لتسرب مثل هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين ، بحكم الإختلاط الشخصي وغيره هذه من أفكار الإغريق كأفكار أرسطو و الأفلاطونية المحدثة ، تسرب إليهم بواسطة النقل الشفوي وهكذا كانت مرحلة اللقاء الشفهي دور تمهيدي في تعرف المسلمين على المنطق الأرسطي، ثم جاءت حركة الترجمة لكتب المنطق، فكانت أول نقل في الإسلام أو آخر العصر الأموي ، حيث يقال أن خالد بن يزيد بن معلوية (المتوفي 25 هـ) أمر الجماعة من الفلاسفة بنقل في صنعة من اللسان اليوناني و القبطي إلى العربي [1].

و لكن حركة الترجمة الحقيقية لم تبدأ إلّا في القرن 2 هـ على يد الكبار العباسيين أمثال : "المنصور" (158هـ) ، "الرشيد" (193 هـ) ، و "المأمون" (218 هـ) ، فكان أول العلوم التّي أخذها المسلمون من التراث اليوناني هو المنطق ، ويقال أن "إبن المقفع" (المتوفي 139 هـ) هو أول من إضطلع بحركة الترجمة بحيث ينسب إليه أنه ترجم – بأمر من الخليفة "أبي جعفر المنصور" – ثلاث من كتب أرسطو المنطقية و هي المقولات (قاطيغورياس) ، و العبارة (باري أرمنياس) ، والتحليلات (أنالوطيقا) و أنه ترجم المدخل المعروف بالإيساغوجي الذّي صنفه فورفوريوس الصوري (المتوفي 305 هـ)[2] .

و بعد ذلك قام "أبو نوح" بترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى آخر الأشكال الحملية ، ثم قام "حنين بن إسحاق" (المتوفي 264 هـ) وكان صاحب مدرسة في الترجمة ، بترجمة المنطق كله إلى العربية ، إمّا من اليونانية إلى السريانية ومنه إلى العربية ، أو إلى العربية مباشرة .

ثم توالت ترجمات المنطق سواء جزءا منه أو كله على يد "إسحاق بن حنين" (المتوفي 298 هـ)، وإبن بشر متى بن يونس ، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي ، و "يحي بن عدة" (المتوفي 362 هـ) و الذّي لقب بالمنطقي لكثرة إنشغاله بالمنطق ترجمة وتأليفا [3] .

---

[1] أبو نصر الفارابي ، " الجمع بين رأيين الحكمين " ، قدم له وعلق عليه : ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 1980 م ص53 .

[2] Ibn Al Tayyib commentary on pophyry's Esagoge , Arabic text edited with introduction and aglossary of greek Arabic , Logical Terms by kwame hyekye , Dar El Machreq editeurs , Bp 946 , Beyrouth , p12

[3] علي سامي النشار ، " مناهج البحث عند مفكري الإسلام " ، المرجع السابق ، ص 22 .

و قد ترك لنا صاحب الفهرست "إبن نديم" صورة من جهود النقل و الشراح المختصرين للكتب المنطقية الأرسطية ، و هو بيان يدل على ما بذله كل من "الكندي" و "الفارابي" ... وغيرهم في هذا الميدان ،وهكذا نستطيع القول أن المسلمين عرفوا المنطق الأرسطي منذ زمن مبكر ، حيث عرفوه في البداية معرفة شفهية ، ثم توالت ترجماته بعد ذلك ، فإستفادوا منه إستفادة لا ينكرها جاحدا في إقامة حججاتهم في الدفاع عن الدين [1].

المؤيديين للمنطق الأرسطي :

ما إن وصل منطق أرسطو إلى العالم الإسلامي حتى كان المفكري الإسلام منه مواقف مختلفة بين مؤيدين و معارضين :

1.أبو نصرالفارابي :

إهتم "الفارابي" بالمنطق إهتماما خاصا سمي بالمعلم الثاني بعد "أرسطو" ، وله في هذا العلم تأليفات عدة مثلا شرح كتاب العبارة لأرسطو ، ومقطوعات مبثوثة هنا وهناك كما في كتابه:" تحصيل السعادة " ، و " إحصاء العلوم " ، فقد إعتبر المنطق جزءا من الفلسفة في كتاب " الجمع بين الرأيين الحكمين " فيقول : " إن موضوعات العلوم و موادها لا تخلو من أن تكون إمّا إلهية ، و إمّا منطقية و إمّا رياضية ، و إمّا سياسية " [2] ، ويرى "الفارابي" أن الغرض من صناعة المنطق أنها تعطي بجملة القوانين التّي من شأنها أن تقوّم العقل و تسدد الإنسان نحو طريق الصواب ، و نحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه المعقولات[3] .

و ذلك أن في المعقولات أشياء لا يمكن أن يكون العقل غلط فيها ، و هي التّي يجد الإنسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها و اليقين بها ... و هذه الصناعة تناسب صناعة النحو و ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل و المعقولات ، كنسبة صناعة النحو إلى اللسان و الألفاظ [4] .

[1] إبن نديم ، " الفهرست " ، ص ، ص 261 – 264 .
[2] أبو نصر الفارابي ، " الجمع بين رأيين الحكمين " ، المصدر السابق ، ص : ح – ي .
[3] عفاف الغمرى ، " المنطق عند إبن تيمية " ، دار القباء للطباعة و النشرو التوزيع ، القاهرة ، د ط ، 2001 م ، ص84 .
[4] أبو نصر الفارابي ، " إحصاء العلوم " ، حققه وقدم له : عثمان أمين ، دار الفكر ، مصر ، ط 2 ، 1948 م ، ص 53 .

و هذا فإن الجهل بقوانين المنطق لا يجعل في إستطاعة التمييز بين الأراء الصحيحة و الأراء الفاسدة لأننا فقدنا المقياس الذّي بمقتضاه نميز بين الصحيح و الفاسد من الأقاويل و الحجج .

و على حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق عنده قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم ، يقول "الفارابي" أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين تعم ألفاظ الأمم كلها [1] .

و العلم عند "الفارابي" ينقسم إلى قسمين : الأول التصور ، و يشمل على مسائل المعاني و الحدود و الثاني التصديق ، و يشمل على مباحث القضايا و الأقيسة و البراهين ، و يقرر "الفارابي" كما قرر "أرسطو" من قبل أن البرهان الذّي نتوصل به من المعلوم اليقين إلى المجهول هوالمنطق على الحقيقة وليس البحث في المعقولات ، و كذلك الأقيسة إلّا توطئة للبرهان .

أمّا عن أنواع الأقيسة فهي خمسة :

القياس البرهاني : و هو الذّي من شأنه أن يفيد علم اليقين في المطلوب الذّي نلتمس معرفته .

القياس الجدلي : و هو مؤلف من المشهورات و المسلمات ، أمّا المشهورات فهي القضايا والأراء التّي أوجب التصديق بها إتفاق جميع النّاس عليها ، كقولنا " العدل جميل و الكذب قبيح " أمّا عن المسلمات فهي المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب سواءا أكانت حقة أو مشهورة أو مقبولة لكن لا يلتفت فيها إلّا إلى تسليم المخاطب

البرهان السوفسطائي : و هو الذّي من شأنه أن يوهم فيها ليس بحق أنه بحق .

القياس الخطابي : و هو الذّي يرمي إلى الإقناع القريب من الظن القوي .

القياس الشعري : و هو الذّي يستميل الإنسان عن طريق العاطفة و الخيال [2].

و من هذا كله يمكن القول أن "الفارابي" قد درس منطق "أرسطو" دراسة وافية من خلال كتبه و هي المقولات ، العبارة ، و القياس، و هي بمثابة توطئات و مداخل للبرهان – و هو أشدها تقدما

[1] نفس المصدر السابق ، ص 54 .
[2] حنا الفاخوري ، الحجر خليل ، " تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب " ، الشركة المصرية العالمية ، مصر ، ط 1 ، 2002 م ، ص 26 .

للشرف و الرئاسة – و الأربعة الباقية كالجدل ، الخطابة ، الشعر ، و السوفسطائية ، ما هي إلّا لواحق للجزء الرابع ، أي البرهان .

بالإضافة إلى إهتمامه بالمنطق إهتم باللغة التّي كان يراها أداة أساسية و ضرورية لدراسة المنطق والبحث فيه ، إن ما صنفه "الفارابي" من شروحات و تعليقات حول فلسفة المعلم الأول ، لا يستغني عنه دارس يريد فهم منطق "أرسطو" ، و لعل هذا ما دفع إبن سينا إلى الإطلاع عن هذه الشروحات والتأثر بها ، حيث إستمر ذلك الإستعاب في كتابه : " الشفاء " ، يقول "عبد الأمير الأعسم" أن "ابن سينا" إستثمر إستعاب الفارابي لمنطق أرسطو إستثمارا شاملا في كتاب " الشفاء " ، على نحو لا نظير له عند الفلاسفة العرب .

2.**إبن سينا** :

من أشد المؤيدين لمنطق أرسطو ، ومنطق إبن سينا يتفق مع منطق الفارابي في التفاصيل ، و كثيرا ما يؤكد "إبن سينا" نقص العقل الإنساني ، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية .

و يرى "إبن سينا" مثل "الفارابي" ، أن العلم حزبان : تصور يراد به إدراك المفكر (كما يتصور الإنسان أو حساس) ، وتصديق يراد به إدراك النسبة فيضم مفردان أحدهما إلى آخر ، و تعقد بينهما صلة تحمل الصدق و الكذب، مثل قولنا : الإنسان حساس، و هذان في رأيه باب المعرفة العادية الوحيدان أمّا الفطرة و البديهية فهي قليلة المعونة لأن العلم في أغلبه مكتسب لا فطري .

و عن منفعة المنطق أن يقول إبن سينا في " الإ شارات و التنبيهات " ، المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها على أن يضل في فكره [1] ، ونكتفي بهذا القدر عن الحديث عن إبن سينا في تأييده للمنطق الأرسطي بما أن نظريته المنطقية هي أساس دراستنا في هذا البحث.

3.**أبو حامد الغزالي** :

و هناك مؤيد آخر لمنطق "أرسطو" عند الإمام "الغزالي" (المتوفي 505 هـ) ، حتى سماه معيار العلم أي ميزان الإدراكات التّي يعرف صحيحها من فاسدها .

[1] إبن سينا ، " الإشارات و التنبيهات " ، قسم المنطق ، تحقيق و تقديم : سليمان دنيا ، دار المعررف ، القاهرة ، ط 3 ، 1960 م ، ص167 .

فيحاول "الغزالي" في مقدمة المقاصد ، و هي أول ما كتبه في المنطق فيما نعلم ، أن يعرض لعلوم اليونان فيقسمها إلى أربعة أقسام : الرياضيات ، الإلهيات ، المنطقيات ، و الطبيعيات ، و فكرة "الغزالي" عن المنطقيات أن " أكثرها على منهج الصواب و الخطأ نادر فيها ، و إنما يخالفون أهل الحق بالإصطلاحات و الإيرادات دون المعاني و المقاصد ، إذ غرضها تهذيب طرق الإستدلالات و ذلك مما يشترك فيه النظار[1] .

و في معيار العلم قد قرر"الغزالي" أن المنطق يشمل جدواه العلوم النظرية العقلية منها و الفقهية و النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه و شروطه ، بل مآحذ المقدمات فقط [2] أي أن النظر في الفقهيات لا يختلف عن النظر في العقليات من حيث الصورة ، ولكن الخلاف من حيث المادة فقط ، لذا عمت فائدة المنطق جميع العلوم النظرية عقلية كانت أو فقهية .

فقد دخل "الغزالي" المنطق في تلك العلوم و إتخذه قانونا لها ، و يرى أن الإنسان لا يصل إلى المجهول إلّا بما هو معلوم عنده فالفقيه بما لديه من فقه ، و المتكلم بما لديه من كلام ، و الفيلسوف بما لديه من فلسفة لا يحلل أيضا في كتاب " معيار العلم " .

الإستقراء الناقص و القياس التمثيلي على أنهما طريقان من طرق الفقه التّي لاتوصل إلى اليقين بل إلى الظن و هذا هو المطلوب في الفقه [3] ، و القصور الأول عن اليقين أنه لم يتصفح الجزئيات تصفحا لا يشد عنه شيء و لكن إذا كثرت الأصول قوي الظن ، و مهما إزدادت الأصول الشاهدة أعني الجزئيات إختلافا ، كان الظن أقوى فيه [4] ، فهو يرى أن الإستقراء الفقهي عنصران : إستقراء سلاسل الجزئيات أولا ثم ترجيح تلك السلاسل على الأخرى ، و إستخلاص الحكم العام نتيجة لهذا الترجيح ثانيا ، أمّا ضعف القياس التمثيلي فناتج عن أن المقدمة الكبرى فيه ظنية ثم يعالج الغزالي هذا القياس علاجا أصوليا بحتا ، ففي المعيار إذن نقدمادة المقدمات نقد للمعرفة الإنسانية و في بحثه للعلية لا ينكرها بمعناها المطلق .

---

[1] أبو حامد الغزالي ، " تهافت الفلاسفة " ، قدم له : أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 2008 م ، ص 6 .
[2] أبو حامد الغزالي ، " معيار العلم في المنطق " ، شرحه : أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1990 م ، ص 26 .
[3] علي سامي النشار ، " مناهج البحث عند مفكري الإسلام " ، المرجع السابق ، ص 169 .
[4] أبو حامد الغزالي ، " معيار العلم في المنطق " ، المرجع السابق ، ص 27 .

كما نجد "الغزالي" قد إستبدل بعض المصطلحات المنطقية بمصطلحات أخرى خاص به مثلا القياس الحملي بميزان التعادل ، والقياس الشرطي المتصل بإسم نمط التلازم ، و المنفصل بنمط التعاند، و هنا نصل إلى نتيجة كان يرددها الغزالي ، و هي أن المنطق لا ينبغي أن يختلف المسلمون فيه عن اليونان إلّا في الإصطلاحات و و لا متاحة في الألفاظ [1].

فكان "الغزالي" يرى أن المسلمون كي يتخلصوا من أخطائهم في شتى علومهم يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسطاليسي ، فكان يزعجه إستخدام الأصوليين لغير هذا القانون ، و رغم كل ماذكرنا عن "الغزالي" و جاء في كتبه لتأييد المنطق إلّا أنه في كتابه " المنقذ من الظلال " ، و هو كتاب متأخر عن كل كتبه المنطقية ، قسم درجات الطالبيين للحق إلى المتكلمين ، الباطنية الفلاسفة ، و الصوفية ، و هو حين يرفض طرق الفرق الثلاث الأخرى من البحث يدليه برأي جديد يهدم به كل أفكاره السابقة فيه يقوا : " أمّا المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين ففيّا بتا ، بل هو النظر في طرق الأدلة و المقاييس و شروط مقدمات البرهان و كيفية تركيبها و شروط الحد الصحيح و كيفية تركيبه ، و أن العلم إمّا تصور و سبيل معرفته الحد ، و إمّا تصديق و سبيل معرفته البرهان و ليس في هذا ما ينبغي أن ينكر ، بل هو من جنس ما ذكره ، المتكلون و أهل النظر من الأدلة و إنما يفارقونهم بالعبادات و الإصطلاحات و بزيادة الإستقصاء في التعريفات و التشبيعات [2] .

4.إبـن رشـد :

كان منما أثر فيه فكر "إبن سينا" في شروحاته للمنطق فتناول دراسته تلك الكتب خاصة كتاب " الشفاء " كما إنكب على شرح كتب أرسطو فلخص كتاب " الطبيعيات "و "الإلهيات" ، و كذا كتاب " المنطق " ، و كتاب " البرهان " و غيرهم من كتب أرسطو ، قال "دي بور" : " و يشبه أن يكون قد قدّر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص إبن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ، ثم تفنى بعد بلوغ هذه الغاية ، كان إبن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل و المفكر الأعظم الذّي وصل إلى الحق الذّي لا يشوبه باطل ...،و يجوز أن يخطئ النّاس في فهم أرسطو و كثيرا ما نقل "إبن رشد"

[1] إبن رشد ، " تهافت التهافت " ، قدم له : أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2008م ، ص 5 .
[2] نفس المصدر ، ص 92 .

من كتب "الفارابي" و "إبن سينا" ، فخالفهم و كان فهمه خيّيرا من فهمهم ، و قد عاش "ابن رشد" ما عاش معتقدا أن مذهب "أرسطو" ، إذ فهم على حقيقته ، لم يتعارض في أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها الإنسان ، بل كان يرى أن الإنسانية في تطورها بلغت في شخص أرسطو درجة عالية لا يمكن أن يسموا عليها أحد ... ، لأن أرسطو فوق طور الإنسان ، وكأن الغاية الإلهية أرادت أن تبيّن فيه مدى قدرة الإنسان على الإقتراب من العقل الكلي ، و إبن رشد بعد أرسطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني حتّى أنه ليميل إلى تسمية بالفيلسوف الإلهي [1] .

المعارضين للمنطق الأرسطي :

1. **موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسي** : و مدى جهودهم في تكوين المنطق الإسلامي قبل أن نبحث موقف علماء أصول الدين – المتكلمين – ، و أول مسألة ينبغي توضيحها هي إعتبار علم الأصول بالنسبة إلى الفقه كإعتبار المنطق بالنسبة للفلسفة ، يجمع مؤرخو " علم الأصول " على أن أول محاولة لوضع مباحث الأصول كعلم نجده عند الشافعي ، و أنه لم يكن قبل هذا العهد ثمة محاولات لوضع منهج أصولي عام يحدد للفقيه الطرائق التّي يجب أن يسلكها في إستنباط الأحكام كما نرى الإمام "غبن حنبل" (241 هـ – 855 م) يقول : " لم نكن نعرف العموم و الخصوص حتّى ورد" الشافعي" ، كما يقول "الجويني" : " والد إمام الحرمين و شارح ممتاز من شراح الرسالة " وأنه لم يسبق "الشافعي" أحد في تصنيف الأصول و معرفتها ، كما يقول "إبن رشد" " النظر في القياس الفقهي هو شيء إستنبط بعد العصر الأول" [2].

و في الحقيقة إن تاريخ وضع المنهج الأصولي يذهب إلى حد أبعد من عصر الشافعي بكثير ، بحيث أن معظم القوانين التّي يحتاج إليها في إستفادة الأحكام :

فكرة القياس: فإبن عباس وضع فكرة الخاص و العام ، و ذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم ، بل إن فكرة القياس و هي غاية الأصولي لم توضع في عصر النّبي –صلى الله عليه و سلم – و في عصر صحابته أنواع الفكر البدائي ، بل وضع قواعد القياس و شرائط العلة ، و هو يرى أن

[1] حنا الفاخوري ، الحجر خليل ، " تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب " ، المرجع السابق ، ص ، ص 804 ، 805 .
[2] إبن رشد ، " فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة " ، تحقيق : محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 3 ، 1198 م ، ص 24 .

البحث في هذه الطرق لم يبدأ إلّا بعد رسول الله – صلى الله عليه و سلم – ، إن كثيرا من الواقعات بعد صلوات الله و سلامه لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت ، و ألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح بين الشبيهين أو المثلثين ، حتى يغلب الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، و صار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه ، و هو القياس [1] .

المنهج الأصولي : ماخضع له المنهج الأصولي ، فهو أخذه لبعض طرق المتكلمين و الأصوليين كما يذكر "إمام الحرمين" و "الزركشي" و "الإيجي" ، فقد قام الشافعي بتحليل هذا المنهج و عرضه في صورة منظمة ، و أضاف إليه أبحاثا كثيرة أهمها المباحث البيانية ، فالشافعي وضع المنهج فضل لا ينكر ، يقول "الرازي" : " كان الناس قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه و يستبدلون ويعترضون ، و لكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة و في كيفية معارضتها و ترجيحها ، فإستنبط الشافعي علم أصول الفقه و وضع للخلق قانونا كليا يرجع في معرفة مراتب أدلة الشرع إليه " .

و يقول "مصطفى عبد الرزاق" : " كان إتجاه المذاهب الفقهية قبل "الشافعي" إلى جمع المسائل و ترتيبها و ردها إلى أدلتها التفصيلية خصوصا عندما تكون دلائلها نصوصا و أهل الحديث لكثرة إعتمادهم كانوا أكثر تعرضا لذكر الدلائل من أهل الرأي [2] " .

فلما جاء "الشافعي" بمذهبه الجديد كان قد درس المذهبين ، و لاحظ ما فيهما من نقص بدا له أن يكمله ، و أخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد في الطريقة فلسفية بحتة ، بعد ذلك نرى "إبن حنبل" يعتبره فيلسوفا " الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء ، في اللغة وإختلاف الناس و المعاني و الفقه " و يمكننا أن نقول إذا كان قد وُجدت قبل أرسطو مناهج منطقية كالإستقراء السقراطي أو القسمة الأفلاطونية ، كان لها أثر بالغ في تكوين " الأورغانون " ، فقد الشافعي قبله مناهج أصولية أثّرت في تكوين " الرسالة " [3] .

[1] علي سامي النشار ، " مناهج البحث عند مفكري الإسلام " ، المرجع السابق ، ص 81 .
[2] مصطفى عبد الرزاق ، " تمهيد تاريخ الفلسفة الإسلامية " ، القاهرة ، د ط ، 1363 هـ ، 1944 م ، ص 230 .
[3] علي سامي النشار ، " مناهج البحث عند مفكري الإسلام " ، المرجع السابق ، ص 84 .

إن تأثر "الشافعي" بالمنطق الأرسطاليس يتمثل في اللجوء إلى النصوص يتبين لنا أن الشافعي يشارك "أرسطو" في إعتبار " القياس الأصولي هو التمثيل عند أرسطو ظنيا " ،و كان أغلب ما أضاف إليه "الشافعي" عناصر بيانية و نقلية خاصة بطرق الإسناد أو عدالة الناقلين أو على العموم مباحث حاصة بالكتاب و السنة ، بجانب هذا كانت هناك طرق عقلية أو مدارك للعقول يلجأ إليها نظار المسلمين و فقهاؤهم ، أما معرفة "الشافعي" لليونانية ليست برهانا واضحا على دخول المنطق الأرسطاليسي في أصول "الشافعي" و أسلوب الرسالة و طريقة البحث فيها لا يشعران بوجود أية علاقة بينها و بين أية دراسة أجنبية عن التفكير العربي واللغة العربية ، حقا إن في الرسالة نظاما منطقيا لا شك فيه ومن مظاهر هذا النظام : الإتجاه المنطقي وضع الحدود و التعاريف أولا ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل و الإستشهاد لكل قسم مع الإعتماد على النقل أولا بالذات و إتصاله بأمور شرعية خالصة [1] .

"الشافعي" لا ينكر إلى أن لم تكن هذه الحدود و التعاريف المنطقية الأرسطاليسية تقوم على فكرة الماهية تقسيمها إلى أجناس و فصول و لم يكن هذا الأسلوب الجدلي المنطقي أسلوب المنطق الأرسطاليسي القائم على صور من الأقيسة و الإستدلالات الموجودة في الأورغانون بل بالعكس نرى أن أهم مباحث الأصول تخالف في جوهرها مباحث الأرسطاليسسيين المنطقية بيقت المسألة الأخيرة و هي إعتبار نتائج القياس الفقهي ظنية أو إحتمالية و مشابهته في هذا التمثيل المنطقي، و في الواقع ظنية القياس تتصل بالمبدأ الفقهي العام الذّي يقرر أن الأحكام الفقهية و ألا مدخل لليقين فيها ، ومن هنا يتبين أنه لا صلة مطلقة لفكرة ظنية التمثيل عند أرسطو بفكرة ظنية القياس عند "الشافعي" [2] .

لم يكن موقف "الشافعي" من المنطق الأرسطاليسي سلبيا فحسب فإقتصر على عدم التأثر بالمنطق الأرسطاليسي بل كانت فيه ناحية إيجابية في مهاجمة المنطق الأرسطاليسي مهاجمة شديدة تصل

[1] نفس المرجع السابق ، ص 85 .
[2] نفس المرجع ، ص 86 .

إلى حد التحريم ، و علل هذا الهجوم بعلل مختلفة : أستاذ المنطق الأرسطاليسي إلى خصائص اللغة اليونانية و اللغة اليونانية مخالفة للغة العربية ، وعلى العموم يمكننا أن نقول :

" إن "الشافعي" لم يصدر في هجومه على المنطق الأرسطاليسي من إتجاه خاص ومزاج فرد و لكن عن الإسلام ذاته هذا الإسلام الذّي لم يكن يمثله و يتطابق معه أشد تطابق لا المتكلمون و لا الفلاسفة و لا الصوفية ، وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء وعلى رأس هؤلاء الشافعي " [1] .

2.**موقف الأصوليين من المنطق الأرسطاليس** :

موقف عالماء أصول الدين من هذا المنطق ، و أول مانراه في هذا الموقف المتكلمين كانوا رجال الدين و في الواقع إن المنطق الأرسطاليسي قوبل في المدرسة الكلامية الأولى حتى القرن 5 م أسوء مقابلة فهاجمتهم جميع الفرق الكلامية من بينها الأشاعرة:

الحد : إختلاف نظرة المتكلمين و المشائيين غي مبحث الحد ونقد الأوليين في مبحث الحد أرسطاليس إن تعريف الحد في الواقع يتوقف على ما هو الغرض من الحد هل هو حصر الذاتيات أو مجرد التمييز كيف ما اتفق ، أما الأرسطاليسيون و غايتهم من الحد حصر الذاتيات ، فكان الشرط عندهم أن يكون الوصف خاصا أي يرجع إلى وصف حقيقة المحدود .

فالحد إذن هو : " القول المفصل المعرف للذات بماهيته " [2] .

أما عند الأصوليين و غايتهم من الحد مجرد التمييز فيرجع الحد إلى قول الواصف أي أنه القول المفسر لإسم الحد و صفته عند مستعمله على وجه يخصه و يحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه و لا يخرج ما هو فيه ، مثل "الباقلاني" و هو ممثل الفكر الأصولي الأول : الحد هو المحدود بعينه و لو كان غيره لم يكن حده ، و إنما على الحاد أن يأتي بعبارة الظن السائل عالما بها إن جهل ما سأله عنه ، فإن جهل العبارات كلها سحقا فسحقا [3] .

[1] محمد علي السايس ، " تاريخ الفقه الإسلامي " ، إعتنى به و ضبطه وعلّق عليه : محمد فاصلي ، دارالمدار الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 د ت ، ص 160 .
[2] ابن سينا ، " منطق المشرقيين " ، المصدر السابق ، ص 34 .
[3] نفس المصدر ، ص 41 .

إذن هناك اختلاف كبير في تعريف الحد و غايته عند الأصوليين و الأرسطاطالسيين ، فإن المنطق الأرسطاطاليسي يعتبر الإقتصار على تمييز المحدود عن غيره دون تتميم حقيقته بمقوماتها إخلالا بالحد فإذا عرفنا الإنسان بأنه جسم ناطق وحذفنا ذو النفس الحساس التحرك بالإرادة ، إعتمادا على أنه لا شيء غيره جسم ناطق كأن هذا التعريف غير تام ، أما الأصليون فالبعض منهم أنكروا أن يتكون الحدمن أي نوع من أنواع الماهيات ، و هؤلاء يكاد يكون الحد عندهم لفظيا بحتا ، قد أثار بعض الأصلييون المتأخرين الذين لم يقبلوا فيما يرجّح المنطق الأرسطاطاليسي إعتراضات هامة على إستناد الحد الأرسطاطاليسي على فكرة العلل ، تتلخص في أن الأرسطاطالسيين يرون أن الفصل هو صورة علّة وجود الجنس و هو المادة [1] .

قانون العلّية : إعتبر " أرسطو" قانون العلّية من المقدمات بالإطلاق فلا يمكن القدح في بداهته و قد عالج أرسطو العلّية لا على أنها فقط مبدأ أو مشكلة طبيعية أو ميتافيزيقية بل أيضا على اعتبار أنها قانون عقلي منطقي ، تستند عليه أبحاث المنطق جميعا منذ نشأة الفكر الإسلامي من العلّية بمعناها الأرسطاطاليسي ، و أول ما يقابلنا في هذه النشأة و هو موقف القرآن نفسه ، و من الواضح أن القرآن في مواضيع عديدة ينكر العلّية و يتحدّى الأسباب و يفكر الصعود إليه ، هذا الموقف القرآني اتجاه الأسباب أطلق مشيخة [2] .

الأشاعرة : مسار الأشاعرة بمباحثهم في العلّية ، فأنتجوا لنا نظرية العادة و جريانها على أكمل صورة لفكرة العلّية الإسلامية إنما نجدها لدى المفكر الأشاعري الكبير : "أبو بكر الباقلاني" (المتوفي عام 403هـ) فقد اعترف " بالعلّية بمعناها العام المطلق " و اعترف بأن القدرة الإلهية هي علّة وجود العالم و لكن بشكل خاص يختلف باختلاف عن القائليين : " صانع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها " لأن هذه الطبيعة القديمة التي يذهب إليها القائلون بفعل الطبائع لا تخلو أن تكون " معنى موجودا أو معدوما ليس بشيء " لم يجز أن تفعل شيئا في أن ، أو أن يكون عنها أو ينسب إليها بشيء لأنه لو جاز ذلك جاز وجود الحوادث من كل معدوم و ذلك باطل باتفاق

[1] عضد الدين عبد الرحمان الإيجي ، " شرح المواقف " ، ج 3 ، مطبعة السعادة ، د ط ، د ت ، ص 61 .
[2] علي سامي النشار ، " مناهج البحث عند مفكري الإسلام " ، المرجع السابق ، ص 157 .

أما إن كانت الطبيعة التي ينسب إليها حدوث العالم بها معنى موجودا لم تخلو تلك الطبيعة من أن تكون قديمة أو محدثة ، فإن كامت قديمة وجب أن تكون الحوادث الكائنة عنها قديمة مثلها ، لأن الطبيعة لم تزل موجودة ولا مانع من وجود الحوادث الموجوبة عنها فيجب وجودها مع طبيعة في القدم كما يجب اعتماد الحجر مع وجود طبعه ، و إحراق النار ،وانحلال الطبع والإسكار مع وجود الطبع النار و الشراب إذ لم يمنع من ذلك مانع ، فكذلك يجب وجود العالم في القدم و إن كان محدثا ، مع وجود الطبع الكائن عندهم إذ لم يمنع من ذلك مانع ، و لكن هناك إستحالة متفق عليها بين مختلف العقلاء على استحالة قدم الحوادث ، و هذا دليل على أنها لا تجوز أن تكون الحادثة عن طبيعة القدم أراد الباقلاني من كل هذه الإلزامات و الإنتقادات التي وجهها إلى القائلين بفعل الطباع الأرسطاليسيين و القائليين بقدم العالم إنكار الأساس الذي تقوم عليه هذه الأبحاث وهو التلازم الضروري بين العلة و المعلول ، لكي يثبت قدرة الله شاملة لكل شيء، و إرادته خالقه لكل شيء [1].

3. **إبن تيمية** :

نقد "إبن تيمية" للمنطق الأرسطاليسي في ثلاثة:الحد، القضية، القياس ، إذن سينقدهم "ابن تيمية" من جانبين : الجانب الهدمي ، و الجانب الإنشائي ، نقد إبن تيمية الحد الأرسطاليسي :

أ.**الجانب الهدمي** :ينقسم هذا الجانب إلى قسمين أو مقامين : مقام سالب و مقام موجب .

فالمقام السالب : هو التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد ، و المقام الموجب : الحد يفيد العلم بالتصورات ، و نستطيع فصل مناقشة كل واحد من هذين المقامين عن الآخر لسببين :

أولهما : أن ابن تيمية ينقد كل مقام من هذين المقامين بحجج مستقلة .

ثانيهما : أن المقام السالب ليس عملا مبتكرا بل كان ابن تيمية مجرد ناقل فيه ، بينما دخلت عناصر مبتكرة في مقام الموجب .

أما المقام السالب : فوجه ابن تيمية نحو نقده احدى عشرة حجة استمدها من الشكاك ليونانيين من ناحية ومن السوفسطائيين من ناحية ، و ليس فيها – فيما يرجع – أي إبداع بل يكاد يكون متابعة للشكاك في جوهر الفكر أحيانا و في عبارتهم أحيانا أخرى ، و من بين هذه الحجج نذكر

[1] نفس المرجع السابق ، ص 158 .

منها الحد الأرسطاليسي الحقيقي يتكون من الذاتيات المشتركة و المميزة ،أي من الجنس و الفصل والتوصل إلى هذا الحد إما متعذر و إما متعسر فلن نصل إذن إلى تصور من التصورات ، و لكن نرى في جميع النواحي العلوم تصورات قد وصلنا إليها ، إذن لا حاجة للتوصل إلى التصور بواسطة الحد الأرسطاليسي [1] .

نقد مقام الموجب : و ينقسم هذا النقد إلى قسمين : قسم يتمثل في صورة الحجج يوجهها "ابن تيمية" إلى هذا المقام ، و قسم ينقد به "إبن تيمية" عناصر الحد وفي هذا القسم يظهر إبتكاره ظهورا تاما على عكس الأول ، إذ يبدو فيه غمله الإبتكاري ضئيلا ، ففي القسم الثاني : الحد الحقيقي عند المناطقة يتكون ومن التكوين يستند في الحقيقة إلى تقسيم الصفات إلى ذاتية و عرضية فالذاتي المقوم هو ما كان داخلا في الماهية ، و العرضي هو ماكان خارجا عن الذاتمع كونه لازما لها و تقسيم هذا العرضي إلى نوعين لازم للماهية و لازم لوجودها ، و يعتبرها المناطقة الصفات الذاتية مقدمة على الموصوف في الذهن و الخارج ، بل تكون أجزاء سابقة لحقيقة الوصف نفسه في الوجودين الذهني

و الخارجي ، ولكن "إبن تيمية" يقرر آخر الأمر ، و هذا تناقض في فكره ، أن هناك فرقا بين الحد و الإسم ، فإن في الأول من تفصيل بعض الصفات ما ليس في الآخر " إن قول القائل حيوان ناطق فيه من الدلالة على النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الإنسان [2].

ب.الجانب الإنشائي : المقصود بالجانب الإنشائي لنقد إبن تيمية للحد الأرسطاليسي هو آراء "ابن تيمية" نفسه في الحد عند المسلمين ، فإبن تيمية لم ينكر الحدود على العموم ولكنه أنكر الحد الأرسطاليسي التام .

إن فائدة الحد عند إبن تيمية لا تتجاوز الإسم من حيث التنبيه علي التصورالمحدود كماينبه الإسم فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشيء فإذا سمع إسمه أو حده أقبل بذهنه إلى شيء الذّي أشير إليه بالإسم أو الحد فيتصوره فتكون فائدة الحد من فائدة الإسم ، إلّا أن الحد : " بأنه تفصيل مايدل

[1] نفس المرجع السابق ، ص 188 .
[2] نفس المرجع ، ص 199 .

عليه الإسم بالإجمال " ، و يقول كذلك : " فلا الإسم و لا الحد إذن يوصلان إلى حقيقة المحدود " فالحد لا يفيد معرفة الحدود، فالغاية من الحد عند إبن تيمية ، و التوصل إلى الكنه و الماهية كانت غاية الحد عند الأرسطاليسين هو التمييز بين المحدود و غيره ، أما تصور المحدود فلا يستطيع الحد القيام به ، و لكن قد ينبه على تصور المحدود كما بينبه الإسم [1] .

الجديد الذّي أتى به إبن تيمية هو دور المنهجي للحد إذن هو : " الترجمة بلفظ عن لفظ و من هذا يقوم على تفسير القرآن و غيره من أنواع الكلام " [2] ، يذكر إبن تيمية أن هذه الحدود معرفتها من الدين في كل لفظ هو كتاب الله تعالى ، و سنة رسوله

– صلّى الله عليه وسلم – ، ثم قد تكون معرفتها فرض عين و قد تكون فرض كفاية ، و هذا الحد اللفظي : هو الذّي يحتاج إليه في قراءة العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب ، بل في جميع أنواع المخاطبات ، فإن من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء و يعرف مرادها بالكلام المؤلف ، وكذلك من قرأ كتب الفقه و الكلام و الفلسفة و غيره .

فالحد اللفظي : إذن هو الوحيد الذّي يستخدم في العلوم ، وهذا مايجعلنا نقول إذن نقد الحد التيمي هو عمل إبتكاري في معظمه على الأقل،فإن إبن تيمية إذن نقد الحد الأرسطاليسي لكنه وضع مبحثا في الحد يمكن إعتباره جديدا[3] .

نقد المنطق الأرسطي:

بعد أن إنتهينا من دراسة المنطق الأرسطي ، يجدر بنا أن نختم هذه الدراسة بالحديث عن قيمة هذا المنطق كمنهج من مناهج التفكير ظل سائدا في الساحة الفكرية ، و مسيطرا على عقول العلماء و المفكرين أكثر من ألفي عام من الزمان ، لم يفقد سلطانه طوال هذه المدة و إنما بقي كذلك إلى أن في الغرب رجال ذو عقول فذة تمكنت من مقد هذا البناء الشامخ ، و هدمه من أساسه ، لتحل محله منهجا جديدا هو المنهج الإستقرائي الذّي فتح باب الرقي الإنساني [4] .

[1] عفاف الغمرى ، " المنطق عند إبن تيمية " ، المرجع السابق ، ص 114 .
[2] علي سامي النشار ، " منهج البحث عند مفكري الإسلام " ،المرجع السابق ، ص 204 .
[3] عفاف الغمرى ، " المنطق عند إبن تيمية " ، المرجع السابق ، ص 118 .
[4] محمد حسن مهدي بخيت ، " علم المنطق المفاهيم و المصطلحات " ، " التصديقات " ، ج 2 ، المرجع السابق ، ص 141 .

لقد ذهب البعض إلى تحريم المنطق الأرسطي ، و قالوا من تمنطق فقد تزندق ، أي أن المنطق ليس أداة تفكير سليم ، و لايؤدي إلّا إلى المغالط ، و التلاعب بالألفاظ ، و أنه ليس علما حتّى يتبع في طلب العلم و العرفة و من هؤلاء : "ابن تيمية" ، " لقد رفض المنطق اليوناني برمته دون النظر إلى مادته أو صورته ، لإنه إذا كانت مادة القياس فاسدة ، فإن صورته لن تغير من الأمر شيئا " .

و "إبن تيمية" ليس وحده الذّي يرفض المنطق الأرسطي ، فهناك غيره من الفلاسفة الغرب ، و من هؤلاء الفلاسفة : "بيكو وجر" الذّي قال : " إذا كان لدي أية سلطة على مؤلفات "أرسطو" لحرقتها جميعا لأن دراستها لا تفيد إلّا في إضاعة الوقت ، و في مضاعفة الوقت، وفي مضاعة مصادر الخطأ و الجهل " [1] ، و يفسر بعض الباحثين قول بيكون روجر هذا بأنه لم يكن يقصد مؤلفات "أرسطو" في حد ذاتها ، بل ترجماتها اللاتينية الشائعة .

أما فيما يخص إهتمام أرسطو بالكليات ، فإن الفكر اليوناني كان يرى بأن النوع و و الجنس قديمان و عامان ، و لا ننكر بان المنطق اليوناني يعترف بالمعرفة الحسية ، ولكنه لم يهتم بهذه المعرفة الحسية بمثل إهتمامه بالمعرفة العقلية و هي المعرفة النظرية ، ويقول "ول ديوانت" في كتابه " قصة الفلسفة " بقوله : " كما أن خطأ فلاسفة اليونان الكبير هو أنهم صرفوا وقتاكبيرا في النواحي النظرية ، و القليل من الملاحظة و البحث العلمي " [2] .

إن النقد كان ينبغي أن لا يوجه لأرسطو ، وذلك العبقري الذي إصطنع لزمانه منهجا يواكب الظروف التي عاش فيها ، ولم يطلب لأرسطو من علماء العصور التي تلته من المفكرين الذين جاءوا بعده أن يقفوا عندما وقف ، أو يعتبروا منطقه كتابا منزلا لا يقبل التغير فيجمدوا الفكر و يصيبوا العقول بالتحجر و الحقيقة أن أرسطو نفسه كان أول من ينتقد منطقه لو علم أنه سوف يساء إستخدامه على نحو ما حدث في العصور الوسطى [3] .

كما ظهرت بدايات لرفض المنطق الأرسطي في عصر مبكر من تاريخ الإسلام ربما عاصر ذلك مرحلة النقل و التعريب و ظهر ذلك لدى كبار الأئمة ، أمثال "الشافعي" و "أحمد حنبل"، و" أبي حنيفة"

[1] زينب محمود الخضيري ، " إبن سينا و تلاميذه اللّاتين " ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، د ط ، 1986 م ، ص 108 .
[2] ول ديوانت ، " قصة الفلسفة " ، ترجمة : فتح الله المشعشع ، مكتبة المعارف ، ط 2 ، بيروت ، 1972 ، ص 162 .
[3] محمد حسن مهدي بخيت ، " علم المنطق المفاهيم و المصطلحات " ، ج 2 ، المرجع السابق ، ص 143 .

وغيرهم إلّا أن نقد المسلمين له بدا واضحا و مؤسسا على منهج علمي إبتداءًا من القرن 6 ﻫ ، و برز جماعة من الكبار المحدثين أمثال " بن صلاح " ، أفتى تحريم المنطق تعليما و تعلما و قال في فتراه " إن المنطق مدخل الفلسفة ، وليس الإشتغال بتعليمه و تعلمه مما أباحه الشرع " لهذا الفتوى أثر كبير في موقف بعض فقهاء من بعده .

نقد "إبن تيمية" منطق "أرسطو" بعد دراسة و إستعاب للمقاصد و الغايات من هذا العلم ، فهو ليس نقدا شكليا كما يزعم البعض ، كما أنه ليس نوعا من الجدل كما يدعي البعض و إنما هو منهج في النقد ينبغي أن يتحذى ، و قد إحتذاه فلاسفة معاصرون ، فأخذوا بأسلوب الشيخ الإسلام إبن تيمية في نقده لأرسطو و فلسفته ، أمثال : "دافييد هيوم" و "جون ستيوارت ميل" ، بل إن الموقف المعاصر من منطق أرسطو مدين لموقف المسلمين منه ، و لا يخفى على كل باحث أن "إبن تيمية" هو أول من نقد هذا المنطق ، و بيّن أن القياس لا يفيد جديدا في ذهن العارف و إنما يكرر به الشخص معلومات سبق تحصيلها [1] .

و موقف "إبن تيمية" في نظرية التعريف الأرسطي يرفضها رفضا صريحا لأن التعريف بالكليات على النمط ، و الوضع اليوناني خطأ لأنه غير جامع ، و غير مانع بمفهوم الحدود ، أما فيما يخص الرسم فهو تعريف بطريق الحواس ، ثابت لا يحتاج إلى دليل [2] .

وفيما يخص القول في المقدمة الكبرى ، فقد جرت العادة عند الكثير من المسلمين ، و غير المسلمين في أسبقية المقدمة الصغرى عن الكبرى ، و هذا نجده عند " إبن سينا " بقدر كبير من الوضوح و خاصة في مجال الطب .

و فيما يخص النقد القياس الأرسطي ، يقول "جون ستيوارت ميل" أن الإستنتاج في القياس يعتمد عل المقدمة الصغرى ، ومن هنا لا ضرورة مطلقة للمقدمة الكبرى ، و نقرر أن الإستنتاج من مقدمة واحدة ، إما إستنتاج مباشر أو إستدلال تمثيلي ، مثل فهل نستنتج مثلا من قضية الطالب المتفوق

[1] نفس المرجع السابق ، ص 145 .
[2] إبن تيمية ، " مجموع فتاوى ، المنطق " ، المجلد السابع ، جمع و ترتيب : عبد الرحمان بن محمد بن قاسم ، مكتبة الرباط ، د ط ، د ت ، ص 52.

أبيض البشرة ، أن كل طالب أبيض البشرة لابد أن يكون متفوقا ، إن العلاقة هنا عرضية غير متكررة و ليست علاقة ثابتة [1] .

و جملة القول نختم بها حديثنا عن منطق أرسطو وهي أنه بالرغم من نقد الناقدين للنتائج التي ترتبت على القياس ، فإنهم لم يستطيعوا أن يثبتوا عليه أخطاء جوهرية يرجع الخطأ إليه بمقدار مل يرجع إلى المادة أو المضمون الذي يملأ هذا الشكل ، و الخطأ في المادة و المضمون و ليس عينا في القياس نفسه و لكنه غيب في الباحث الذي ملأ هذا الإطار أو هذا الشكل جمادة لم يتأكد من صدقها أو مطابقتها للواقع [2] .

[1] محمد حسن مهدي بخيت ، " علم المنطق المفاهيم و المصطلحات " ، " التصديقات " ، ج 2 ، المرجع السابق ، ص 147 .
[2] نفس المرجع ، ص 148 .

الفصل الثاني:

تأسيس النظرية المنطقية السينوية.

المبحث الأول : التعريف بالشيخ الرئيس ابن سينا .

مولده و أصله :

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا سنة (370 هـ – 980 م) بأفشنة من قرى بخاري من أصل فارسي، و هو الملقب بالشيخ الرئيس و لعله لقب بسبب الوزارة التي شغلها أو لعله بسبب رئاسته على الأطباء أو هما معا و بقي يلقب (الشيخ الرئيس) إلى اليوم يشير إلى ابن سينا وحده بدون غيره[1] .

سيرته :

نقل أبو عبيد عبد الواحد"الجورجاني" الشيخ جملة عندما يذكر فيها سيرة حياته ، يقول الشيخ "ابن سينا" إن أبي كان رجلا من أهل بلخ[2] و انتقل منها إلى بخاري[3] في أيام نوح بن منصور ، تزوج أبي منها بوالدتي ، و قطن بها وسكن و ولدت منها بها ، ثم ولدت أخي ،أحضرت أمي لي معلم القرآن ، و معلم الآداب ، و أكملت العاشرة من العمر ، و أتيت على القرآن،و على كثير من الأدب، و أخذ والدي يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل، و يقوم بحساب الهندسة حتى أتعلمه منه[4] .

أساتذته :

يذكر "ابن سينا" بعض أساتذته قائلا"ثم جاء البخاري (أبو عبيد الله الناتلي) و كان يدعى المتفلسف ، و أنزله أبي دارنا ، و جاء تعلمي منه و قبل قدومه كنت أشتغل بالفقه و التردد فيه إلى إسماعيل الزاهد و كنت من أجود السالكين ، و قد ألفت طرق المطالبة ، ووجوه الاعتراض على الوجه الّذي جربت عادة القوم به " [5] .

دراسته للمنطق : يواصل ابن سينا قوله في ذكر أساتذته قائلا "ثم ابتدأت بكتاب إيساغوجي[6] على الناتلي و لما ذكر لي حد الجنس إنه :"هو القول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو "

---

[1] حسن عاصي ، " ابن سينا الرجل و الأثر " ، دار الفكر العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1990 م ، ص 9 .
[2] بلخ : كانت المدينة السياسية لولاية خراسان ، ثم المركز الثقافي ، و الديني لطخارستان .
[3] بخاري : هي مدينة في أوزبكستان على مفترق الطرق بين روسيا و فارس .
[4] إبن أبي أصيبعة ، " عيون الأنباء في طبقات الأطباء " ، ج 2 ، المطبعة الوهبية ، ط 1 ، 1883 م ، ص 2 .
[5] نفس المرجع ، ص 3 .
[6] إيساغوجي : كتاب في المنطق معروف باسم (المقولات) ، وهي كلمة يونانية معناها مدخل .

فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع مثله و تعجب مني كل العجب ، و حذر والدي من شغلي بغير العلم ، و كأن أي مسألة قالها أتصورها خير منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ، و أما حقائق فلم يكن عنده منها خبرة ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي ، و أطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق و كذلك (كتاب إقليدس) فقرأت منه أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ثم توليت بنفس يحل بقية الكتاب بأسره [1] .

مشاركته في الطب :

يقول "ابن سينا":رغبت في علم الطب ، و صرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ، و علم الطب ليست من العلوم الصعبة فلا جرم أني أبرزت فيه في أقل مدّة حتى بدأ فضلاء الطبّ يقرؤون عليّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، و أنا مع ذلك اختلف إلى الفقه[2]، و أنا ظرفيه ، و أنا في هذا الوقت من أبناء ستة عشر سنة [3]

طريقته في البحث :

يقول" ابن سينا" في هذا الموضوع قوله : " توفرت على العلم ، و القراءة سنة و نصفا ، فأعدت قراءة المنطق ، و جميع أجزاء الفلسفة ، و في هذه المدة ما نمت ليلة بطولها ، و لا اشتغلت النهار بغيره و جمعت بين يدي ظهورا [4] فكل حجة كنت أنظر فيها ، أثبت مقدمات قياسي، و رتبها في تلك الظهور ، ثم نظرت فيما عساها تنتج ، و راعيت شروط مقدماته حتى تحقق لي حقيقة الحق في تلك المسألة ...، و كلما كنت أتحير في مسألة ، و لم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع ، و صليت ، و ابتهلت إلى مبدع الكلّ حتى فتح لي المنغلق ، و تيسر المتعسر ، و كنت أرجع بالليل إلى داري واضع السراج بين يدي ، و أشتغل بالقراءة و الكتابة (...)

و مهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل حتى أرى كثيرا من المسائل اتضح لي وجوههما في المنام

[1] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ،المصدر السابق ، ص 2 .
[2] إختلف إلى الفقه ، ويقرأه من حين إلى حين عن قاموس المحيط ، ج 3 ، ص 141 .
[3] نفس المرجع ، ص ج 3 .
[4] ظهورا : أي بطاقات إبن سينا يكتب عليها مقتبسات من النصوص ، وهي تشبه البطاقة التّي يستخدمها الباحث اليوم في تقميس المعلومات من المراجع و المصادر و غيرهما .

ثم يقول ابن سينا : " حكمت على المنطق ، والطبيعي و الرياضي ، ثم عدلت إلى الإلهي ، و قرأت كتاب (ما بعد الطبيعة) ، فما كنت أفهم ما فيه ، و التبس علي عرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، و صارت لي محفوظا ، و أنا مع ذلك لا أفهمه و لا المقصود به ، و آبست من نفسي و قلت هذا الكتاب لا سبيل إلى فهمه ....[1] .

و إذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين ، و بيد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه عليّ ، فرددته ردّ متبرم معتقد أن لا فائدة من هذا العلم ، فقال لي اشتر مني هذا ، فإنه رخيص أبيعه بثلاث دراهم ، و صاحبه محتاج إلى ثمنه ، و اشتريته ، فإذا هو كتاب لأبي نصر الفرابي في أعراض كتاب " ما بعد الطبيعة " و رجعت إلى بيتي ، و أسرعت قراءته ، فإنتفتح عليّ في الوقت أعراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان محفوظا على ظهر القلب ، و فرحت بذلك ، و تصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكرا لله تعالى ....

كان سلطان البخاري في ذلك الوقت "نوح بن منصو"ر و اتفق له مرض أثلج الأطباء فيه ، و كان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة فأجروا ذكري بين يديه وسألوه إحضاري فحضرت، وشاركتهم في مداولته ، و توسمت بخدمته ، فسألته يوما الإذن لي في دخول دار كتبهم و مطالعتهم و قراءة ما فيها من كتب الطب .

أذن لي السلطان "نوح بن منصور" ، فدخلت دار ذات بيوت كثيرة كل صناديق كتب منضدة بعضها على بعض في بيت منها الكتب العربية ، و الشعر ، في أخرى الفقه ، و كذلك في كل بيت كتب علم مفرد ، فطالعت فهرست كتب الأوائل ، و طلبت ما احتجت إليها منها ، و رأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ،و ما كنت رأيته من قبل ، ولا رأيته أيضا من بعد فقرأت تلك الكتب ، و ظفرت بفوائدها ، و عرفت مرتبة كل رجل في علمفلمّا بلغت ثماني عشرة سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها [2].

[1] إبن أبي أصيبعة ، " عيون الأنباء في طبقات الأطباء " ،المرجع السابق ، ص 3 .
[2] نفس المرجع ، ص 4 .

قال الجورجاني : في أساتذته و صاح به : " كان من عجائب أمر الشيخ أني صحبته ، و خدمته خمسا و عشرين سنة ، فما رأيت – إذا وقع له كتاب مجدد – ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضيع الصعبة منه ، و المسائل المشكلة ، فينظر ما قاله مصنفة فيها ، فيتبين مرتبته في العلم في الفهم [1] .

مؤلفـاته :

كان "ابن سينا" من المنتجين رغم أنه لم ينعم في حياته بالهدوء و السكينة التي تمكن المؤلف من تأليف هذا العدد الضخم من المؤلفات ، المتوسطة و المختصرة و منها الرسائل أيضا .

و أهم مسألة ينبغي الالتفات إليها فيما يختص بمؤلفاته الفلسفية هي ابن سينا كتب نوعين من الكتب الفلسفية : نوعاً ألفه للجمهور ، و نوعاً ألفه لنفسه و لخاصته [2] .

1.الكتب المنطقية و الفلسفية :

الشفاء (مجموعة أجزاء) منها الفن الأول من جملة العلم الرياضي أصول الهندسة ، و القياس و الجدل ، و الشعر ... .

عندما ذهب "ابن سينا" إلى إصفهان ، ثم أكمل كتاب " الشفاء " و حرر كتاب " النجاة " لهو ملخص " للشفاء " .

"الإشارات و التنبيهات" يصف فيه "ابن سينا" بمنتهى الدقة مقامات الإرتفاع الصوفي .

"منطق المشرقيين": يشمل تلميذه الجورجاني .

"عيون الحكمة"[3] .

2-رسائل في الفلسفة و المنطق :

لما بلغ "ابن سينا" العشرين من العمر كتب بناء على طلب نفر من أصدقائه رسائل في بعض المسائل الفلسفية مما كان يثور لها اهتمامهم و بقيت من ثم في حوزتهم ، و على ذلك النحو وضع رسالة في الحكمة العروضية و هي عبارة عن موسوعة صغيرة في جميع الفروع المعرفة كما وضع رسالته في :

[1] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ، المصدر السابق ، ص 9 .
[2] فتح الله خليف ، " إبن سينا و مذهبه في النفس " ، دار الأحد البحيري إخوان ، بيروت ، د ط ، 1974 م ، ص 28 .
[3] نفس المرجع ، ص 29 .

رسالة " الحاصل و المحصول "

رسالة " البر و الإثم " بتكليف من رجل أهل الشرع يعرف باسم أبي بكر البرقي [1] .

و كذلك حرر "ابن سينا" رسائل منها تلك القصة المجازية الصوفية (حي بن يقضان) التي ينبغي ألاّ نخلط بينها و بين رسالة "ابن طفيل" التّي تحمل نفس العنوان .

و كذلك موسوعة وضعها بالفارسية برسم الأمير علاء الدولة بعنوان " داتيش نامة العلائي " فقد عالج فيها المنطق ، ما بعد الطبيعة ، الطبيعيات ، الهندسة ، للفلك ، الحساب ، و الموسيقى ، فقد ترك لنا "ابن سينا" مصنف بعنوان " الحكمة الشرقية " كما يفهم المستعربون المحدثون و على هذا فإن "ابن سينا" ألف عددا كبيرا من التصانيف و قد تضمن ثبت مؤلفات ابن سينا الذي نشره في القاهرة سنة 1950 م الأب قنواني ، 276 عنوانا لا يزال كثير منها مخطوطا [2] .

3.المؤلفات الطبية :

القانون في الطب (ثلاث مجلّدات) .

الأدوية القلبية .

الأرجوزة في الطب ، شرح ابن رشد.

لقد عرف "ابن سينا" مشقة في سبيل التحقق من صحة النظريات،والمسائل العلميةالتي كان يطالعها و قد تغلّب عليها مستعينا بما يوازي أحدث طرق الدراسة العلمية و هي ما يسميه بـ " التظهير " أي أخذ بطاقات لمقتبسات من النصوص التي يقرأه ا ليعمل فكره في الربط بين هذه النصوص المقتبسة و معالجتها ، و تحري الحقيقة فيها [3] .

و في الأخير أرى أن حياة ، و سيرة الفلاسفة هي جزء من حياتهم الفكرية ، و لاشك أن الشيخ الرئيس "ابن سينا" هو واحد من الفلاسفة الذين استطاعوا أن يلتمسوا الطريق ، و المشقة للوصول إلى معارف جديدة بمناهج هي الأخرى جديدة .

[1] جورج طرابيشي ، " معجم الفلسفة " ،(الفلاسفة – المناطقة – اللاهتيون – المتصوفون) ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 1987 م ، ص 27 .
[2] نفس المرجع ، ص ، ص 28 – 29 .
[3] محمد خير حسن عرقوسي ، و حسن ملّا عثمان ، " إبن سينا و النفس الإنسانية " ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 1 ، 1982 م ، ص 25 .

و في الأخير قد ظهرت عبقريته ، و معرفته في مجالين اثنين هما : الطب ، و المنطق ، فأما الطب فقد ألّف فيه ضخما هو المعروف ب (القانون في الطب) ، و كتاب (في الأدوية القلبية) ، و أما المنطق فقد ألّف فيه كتب عديدة لا تختلف في موضوعاتها كثيرا و لكنها تختلف في أسلوبها لمعالجة موضوعاتها ، و قد كان له رأي في منطق أرسطو ، و شرحه الأوائل ، و كذلك أثر" أبي نصر الفارابي" .

تلامـذتـه :

من تلاميذ "ابن سينا"، أبو محمد الشيرازي ، و غيره لأن ابن سينا باشر التعليم ، و التصنيف بجرجان مدة ليست قصيرة ، و كل من طلب منه كتابة رسالة ، أو كتاب في علم من العلوم يعتبر تلميذا له ويقول "ابن سينا " كان في جواري رجل يقال له أبو حسن العروضي ، فسألني أن أؤلف له كتابا جامعا في العلم [1] ، فصنفت له المجموع ، و سميت به ، و كان في جواري أيضا رجل يقال له "أبو بكر البرقي" ، متوحد في الفقه و التفسير ، و الزهد مائل إلى هذه العلوم فسألني شرح الكتب له ، فصنفت له كتاب (الحاصل و المحصول)في تقريب من عشرين مجلدة، وصنفت له في الأخلاق كتاب سميته كتاب (البر ، و الإثم) [2].

المرجعية الفكرية لإبن سينا :

إن "ابن سينا"كتب نوعين من الكتب الفلسفية : نوعا ألفه للجمهور ،و نوعا ألفه لنفسه و لخاصته و يقصد "ابن سينا" بالجمهور عامة طلاب بالفلسفة وكل من يريد دراسة الفلسفية على طريقة أرسطو و تلاميذه و شراحه ، وهي الطريقة الذائعة المشهورة بين الناس في عصر ابن سينا ، أما كتبه التّي ألفها لنفسه ولخاصته و أوصى بسترها عن عامة الناس فقد أودع فيها أسرار " الحكمة المشرقية " أو مذهبه الخاص الذّي لم يترجح فيه من مخالفة أرسطو و المشائين الذين يسميهم " بالشركاء في الصناعة " ، و بدا لنا الفرق بين المذهب المشهور و المذهب المستور واضحا في تقسيم "ابن سينا"

[1] يعني بالعلم هنا ماتعلمه إبن سينا ، و إكتسبه من مطالعته في دار كتب سلطان بخاري سوى العلم الرياضي .
[2] عبد الأمير الأعسم ، " المصطلح الفلسفي عند العرب "، الدار التونسية للنشر، تونس ، و المؤسسة الوطنية للكتاب ، د ط ، 1990 م ص 76.

للعلوم بحسب كل مذهب [1] ، لقد مرّ فكر "ابن سينا" بمراحل ثلاث هي ، **المرحلة الأولى** : هي مرحلة الشباب التي عرف فيها "ابن سينا" فلسفة المعلم الثاني "أبي نصر الفارابي" [2] ، و قد ذكر الشيخ الرئيس "ابن سينا" في سيرته أنه شغوفا كل الشغف بتحصيل العلم ، لا يعوقه عن ذلك نصب و لا ملل و لعل ذلك يبدو واضحا مما رواه ابن سينا نفيه عمّا لاقاه من مشقة في فهم كتاب " ما بعد الطبيعة " لأرسطو حتى قرأ أربعين مرة فلم يستطع فهم أغراضه ، ثم وقع في يده صدة كتاب "أبي نصر الفارابي" في " أغراض مابعد الطيبعة " فقرأه و فهم أغراض هذا الكتاب ، ففرح بذلك فرحا عظيما ، و تصدّق كثيرا على الفقراء ، و شكر الله تعالى [3] .

المرحلة الثانية :

هي مرحلة النظريات الكبرى ، و هي مرحلة "ابن سينا" الجادة لدراسة منطق أرسطو بنفسه دراسة تحليلية نقدية ، وقد ظهر "لإبن سينا" أن هناك ما يقال في منطق لا يهتم إلّا الكليات فكانت المرحلة الثالثة .

المرحلة الثالثة :

هي التي تميز بها فكر الشيخ رئيس "ابن سينا" ، و فيها اتضحت مواقفه من "أرسطو" و "الفارابي" معا خاصة في مجال المنطق [4] .

لقد كان" للفارابي" دورا في تاريخ الفلسفة الإسلامية بمصنفاته ، و شروحاته العديدة حول فلسفة أرسطو ، و يقول "عادل فاخوري" : " لاشك أن "ابن سينا" اقتبس مادة الشفاء عن "الفارابي" يكفي أن تقابل ما بين شروحات "الفارابي" ، و كتب "ابن سينا" الموافقة لها حتى يتأكد لنا الشبه الكبير في الأفكار و التركيب ، و يجعلنا نجزم أن "ابن سينا" متمم "الفارابي" ، و ليس خصما له ... " وهذا دليل على أن "ابن سينا" قد اطّلع على مصنفات الفارابي في مجال المنطق أيضا .

[1] فتح الله خليف ، " إبن سينا و مذهبه في النفس " ،المرجع السابق ، ص 11 .
[2] أبو نصر الفارابي هو : محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي ، ولد في (259 هـ - 872 م) بمدينة فاراب وهي من بلاد الترك ، لقب الفارابي بالمعلم لما قدّمه من أعمال في مجال الفلسفة و المنطق ، و لبراعته في التحليل و شرح مؤلفات أرسطو ، توفي في دمشق ، (339هـ - 950 م) .
[3] محمد عثمان نجاتي ، " الإدراك الحسي عند ابن سينا " ، دار الشروق ، ط 3 ، 1980 م ، ص 31 .
[4] محمد عبد العزيز معايطة ، " الفلسفة الإسلامية " ، دار الحامد للنشر و التوزيع ، الأردن ، ط 1 ، 2008 م ، ص 176 .

فالمنطق عند "الفارابي" هو الصناعة التي تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل و تسدّد الإنسان نحو طريق الصواب و نحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من مقولات [1] .

و إذا سلّمنا بهذا الرأي في مرحلة الشباب،فإننا نرى "ابن سينا" في كتابيه الأخيرين وهما "الإشارات والتنبيهات " ، " منطق المشرقيين " قد كان له رأيا يخالف فيه كلا من "أرسطو" و "الفاربي" في بعض موضوعات المنطق ، لقد أعجب الفارابي بأرسطو فشرح كتبه ، وخاصة المنطقية منها ، و علق عليها و أظهر غامضها ، ولكن فكر أرسطو لم يصل إليه خالصا ، وإنما وصل إليه من خلال الأفلاطونية الجديدة [2] التّي شوهت كثيرا من آراء "أرسطو" [3] .

لقد فهم "الفارابي" منطق "أرسطو" ، و أوضح غامضه في كتب " كتاب القياس، العبارة ، البرهان " وهو جهد معتبر سجّله التاريخ للفارابي و ماقدمه من مؤلفات أخرى لها علاقة بالمنطق ك " كتاب الألفاظ " و هو من الكتب الهامة ، و النافعة في دراسة المنطق و هناك كتاباً لا يقل أهمية في هذا المجال هو " كتاب الحروف " [4] .

قسم "الفارابي" كتابه " إحصاء العلوم " إلى خمسة فصول تحتوي على ثمانية علوم : علم اللسان علم المنطق ، علم التعليم ، علم الإلهي ، علم الطبيعي ، علم المدني ، علم الفقه ، علم الكلام .

ونلاحظ أن الفارابي في تقسيمه للعلوم قد بدأ بعلم اللسان ، و فروعه ، وأعقبه بعلم المنطق ، لأن علم اللسان أداة لضبط الألفاظ ، و تقويم عبارتها عند كل أمّة [5] .

و حتى تتبلور فكرة هذه المرحلة في صورة حقيقية لابد أن نتطرق إلى أعمال "الفارابي" المنطقية ، ومن ثمّ نستطيع أن نقارن ، و أن نحكم على هذه المرحلة ، مرحلة الدراسة و البحث للذّين عرفهما الشيخ الرئيس "إبن سينا" .

---

[1] جعفر آل ياسين ، " الفارابي في حدوده و رسومه " ، عالم الكتب ، بيروت ، ط 1 ، 1985 م ، ص 176 .

[2] الأفلاطونية الجديدة : نشأت أولا في مصر الإسكندرية مع آمونيوس ساكاس ، وقد أسس أفلوطين مدرسة أفلاطونية جديدة في ، وهي معادية أساسا للمسيحية .

[3] محمد عبد الرحمان مرحبا ، " من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية " ، المرجع السابق ، ص 374 .

[4] جورج طرابيشي ، " معجم الفلاسفة " ، المرجع السابق ، ص 455 .

[5] أبو نصر الفارابي ، " إحصاء العلوم " ، المصدر السابق ، ص 45 .

و هنا تكمن أهمية المنطق في تقديم الدليل عل الصدق أو الكذب ، و تقديم دراسة المنطق على الفلسفة الضرورية في هذه الحالة لكل دارس للفلسفة و غير دارس للفلسفة ، و يلزم من هذا أن المنطق ليس جزءا من أي علم ،بل هو علم تحتاج إليه كل العلوم .

المبحث الثاني : النظرية المنطقية عند ابن سينا .

كان "ابن سينا" في عصره من أقطاب الفكر ، فأعطى الإنسانية أكثر من العطاء في شتى مجالات الفلسفة و العلوم و الفنون ، حتى أنه لم يترك فنا عرف في عصره إلّا و ترك فيه مؤلفا أو كتابا أو رسالة في الفلسفة ، في الطب ، في العلوم ، في السياسة ، حتى تخال أنه موسوعة ، لقد جمع علوم اليونان ، و الإسلام و قدمها للإنسانية جمعاء ، فإستحق لقب المعلم الثالث بعد أرسطو والفارابي ، لم يكتف "إبن سينا" بتقديم العلوم كما وصلت إليه ، بل أعاد صياغتها و أحسن إخراجها حسب منهجية و أسلوب إبتداعهما ، فبدى كأنه المبتكر لتلك العلوم .

ففي مجال الفلسفة وجد الباحثون أن إبن سينا قد سجل فيه إنتصاره الخالد حيث تحل كتبه محل كتب أرسطو عند فلاسفة الأجيال الاحقة [1]، ربما أن غرضنا هو البحث عن الفكر المنطقي عند هذا الفيلسوف ، كان لابد أن نتناول ذلك من خلال أبحاثه المنطقية ، المتمثلة في كتبه المنطقية : "النجاة" "الشفاء" ، "الإشارات و التنبيهات" ، "منطق المشرقيين"، و"إبن سينا"حين تناول علم المنطق فإنه يعرض أولا الغرض منه " أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يظل في فكره" [2].

1.التصورات و التصديقات :

التصور و التصديق أهم المصطلحات المنطقية العامة لأنهما موضوع علم المنطق ذلك أن علم المنطق يبحث في المعلوم التصوري ، و هو المعرّف أو التعريف بأنواعه من أجل ان يوصلنا إلى مجهول تصوري و يبحث في المعلوم التصديقي و هو الحجة أو الدليل بأنواعه من أجل أن يوصلنا إلى مجهول تصديقي فالتصور و التصديق هما مدار الدرس المنطقي و فيهما و عليهما تقوم بحوثه[3] .

[1] عبد الأمير شمس الدين ، " المذهب التربوي عند إبن سينا " ، دارالكتاب العالمي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1988 م ، ص 12 .
[2] إبن سينا ، " الإشارات والتنبيهات " ،القسم الأول ، المصدر السابق ، ص 23 .
[3] نفس المصدر ، ص 68 .

فكل معرفة أو علم هي إمّا تصور ، وإمّا تصديق عند "ابن سينا" حيث يرى أن المعرفة نوعان .

المعرفة التصورية أي تعرف وتدرك ما يقال ، و الأخرى معرفة تصديقية وتكون بإسناد تصور لتصور بنسبة بينهما[1] .

أ.التصور : هو إدراك الماهية دون الحكم عليها بالنفي أو بالإثبات ، أو هو إدراك المفرد إذا كان له إسم فنطق به ويمثلون هذا الإسم في الذهن و التصور يكتسب بالحد ، وما يجري مجراه مثل تصورنا مهية الإنسان [2].

أي تصورنا مفهوم الشيء الذي لا يوجد حقا على الأعيان بل في العقل.

و كلمة التصور يطلقها "إبن سينا" على إدراك المعنى المفرد للفظ ما مثل : العالم ، الشجرة ، فهي ألفاظ لها دلالات ولكنها تعبر عن شيء كلي من الأشياء التي تدل عليها ، كلمة شجرة تدل على عدة أنواع من الأشجار فلا نستطيع على أي حال من الأحوال أن نحكم عليها بالنفي أو الإثبات .

والأشياء عند "إبن سينا" ، أشياء خارج الذهن فهي موجودة في الأعيان وتكون مفردة أي تدل على شيء واحد مثل (عمر) ، وإما تصور ذهني أي موجودة في الأذهان أي معنى كلي يدل على شيء كلي مثل قولنا أوتصورنا إنسان .

ب.التصديق : هو تصور مصحوب بحكم سواءاً كان سلبياً أو إيجابياً و يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه ، كتصديقنا مثلا : " بأن للكل مبدأ " فهو فعل عقلي ، و بالتالي يكون كل تصديق هو تصور و لا عكس و التصديق منه مركب ،و بسيط ،و ظني و جازم،بإختلاف درجات التصديق وتصورها و بذلك يكون التصديق هو إدراك للعلاقة الناشئة عن ارتباط تصورين ، بحيث يمكن وصف هذا الإرتباط بالإيجاب أو السلب ، و بالتالي يكون الحد و القياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجهولة فتصير معلومة بالرؤية.

و الوسيلة إليهما هي مقدمات منها يتوصل إلى معرفة الغرضين المطلوبين – التصوروالتصديق و تلك هي صناعة هذا العلم – التي تكتسب بطريقة خاصة ، و نسبة هذه الصناعة إلى الرؤية الباطنة التي

[1] Ibn sina , le livre de science, le savoire et de deux sortes l'une est de concept (…) tu comprends et tu concois ce qu'il ententend par la (…) l'autre le jugement , P 23.

[2] إبن سينا ، "النجاة " ، قسم المنطق ، ج2 ، تحقيق : عبد الرحمان عيره ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1992 م ، ص 9 .

تسمّى النطق الداخلي ، كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة (النطق الخارجي) و هذه الصناعة لا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر و الرؤية و هذا ما دعا الفيلسوف إلى النظر في الألفاظ لضرورتها و أهميتها من جهة المخاطبة و المحاورة فماهي علاقة اللفظ بالمعنى؟ [1].

ج.الحدود :

اهتم بها الفيلسوف بإعتبار ضرورتها من جهة المخاطبة و المحاورة مؤكدا أهمية المعاني مقرونة بألفاظها لأن الكلام على الألفاظ المطابقة لمعانيها ، كالكلام على معانيها ، ولكن وضع الألفاظ – في رأي الحكيم – أحسن عملا ، و الألفاظ المقصودة هنا دلالتان : مركبة و مفردة ، فالمركب هو جزء يدل على معنى هو جزء من المعنى المقصود بالجملة دلالة بالذات ، كقولنا : الإنسان ، الكاتب ، حيث يكون في مجال التركيب (الإنسان ، الكاتب) فلكل لفظة إذن منهما دلالة معنى.

و بخلافه المفرد حيث لايدل جزء منه على جزء من معنى الكل حيث يقول إبن سينا تحديد اللفظ المفرد هو اللفظ الّذي لايريد الدال به على معناه أن يدل بجزء منه البتة على الشيء [2] .

فلفظ إنسان يدل على معنى بالتأكيد و هو أنه (حيوان ناطق) و أمّا جزء اللفظ (إن) و(سان) فلا يدل الجزء الواحد منها على الإنسان ، و اللفظ المفرد يكون كلي أو جزئي و الكلي (هو الذّي

[1] جعفر آل ياسين ، "المنطق السينوي "، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، ط 1 ، 1983 م ، ص 24 .
[2] إبن سينا ، " منطق المشرقيين" ، المصدر السابق ، ص 11 .

يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق)أمّا كثيرين كالإنسان فهو اللفظ الذّي لا يمنع أن يشترك في معناه كثيرون ، فإن منع من ذلك فهو غير نفس مفهومه إمّا اللفظ المفرد الجزئي (هو الذّي لا يمكن أن يكون معناه الواحد لا بالوجود و لا بحسب التوهم لأشياء فوق الواحد بل يمنع نفس مفهومه من ذلك كقولنا زيد المشار إليه فإن معنى زيد إذا أخذ واحدا هو ذات الواحد فهو لا في الوجود و لا في التوهم يمكن أن يكون لغير ذات زيد الواحد إذ الإشارة تمنع ذلك .

و تنحو الدراسات المنطقية غالباً إلى الإهتمام باللفظ الكلي دون الجرئي ، لأن الأخير عبير متناه و لا يمكن حصره ، أمّا الكلي فليس كذلك لإرتباطه بجزئيات يحمل عليها حمل مواطأة أولا كقولنا : زيد إنسان ، فالإنسان هنا محمول على زيد حقيقة ، وحمل إشتقاق ثانيا كحال البياض إذا قيس إلى الإنسان فيقال : إن الإنسان أبيض ، ولا يقال أنه بياض [1] .

3.**الكليات الخمس** :

يسميها إبن سينا الألفاظ الخمسة و قد إعتبره الأوائل من المنطقيين المدخل إلى علم المنطق و أول من عنى بجمعها في كتاب إيساغوجي هو فورفوريوس الصوري المتوفي 304 م ، وقد قسمت إلى خمسة :

الجنس : هو القول على كثيرين مختلفي الحقائق في جواب ما هو ؟ [2] ، فهو الكلي الدال على ماهية مشتركة لذوات حقائق مختلفة أي أن الكلي يقع بالإشتراك مثلا : الإنسان ، الفرس ، بالنسبة للحيوان الذّي هو جنس لهما لإشتراكهما في الحيوانية .

الفصل : هو المقول على كلي في جواب أي شيء هو ، أي هو الكلي الذّي يميز به كلي عن غيره تميزا في ذاته [3] ، فالإنسان يختلف عن الفرس و غيره من الحيوانات بالنطق ، فالنطق هو الفصل الذّي يفصل بين الإنسان و الحيوان .

النوع : هو الدال على ماهيةما يختلف بالعدد فقط في جواب ماهو ؟ كأفراد الإنسان (زيد ، عمر خالد) و قد إعتبر "إبن سينا في كتابه" منطق المشرقيين" أن الجنس و النوع و الفصل هم مقومات الشيء فهي إذن ذاتية[1] لأنها مقومة لماهية [2] الشيء وجوهره.

[1] جعفر آل ياسين ، " المنطق السينوي " ، المرجع السابق ، ص 25 .
[2] إبن سينا ، " عيون الحكمة " ، المصدر السابق ، ص 2 .
[3] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ، المصدر السابق ، ص18 .

لكننا ننبه القارئ إلى أن "أرسطو" لا يذكرالفصل إلّا مع الجنس مثل قوله : الإنسان حيوان ناطق أمّا "ابن سينا" فيذكره دون أن يذكر الجنس كمقوم للشيء كالنطق للإنسان .

و بعد هذا العرض للألفاظ الخمسة في نظر إبن سينا فهو لم يخالف "أرسطو" و لا "الفارابي" فيما يخص الذاتيات و إنما له رأي في الخاصة و العرض العام اللذّان إعتمدهما في التعريف و أطلق عليهما بالتركيب اللوازم و اللواحق ، و هما من مبادىء التعريف عنده **أمّا الخاصة و العرض العام** ، فهما قول غير ذاتي أي عرضي [3] ، فالخاصة " ترسم بأنها تقال على ماتحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي " أي أنه لا تعبر عن ماهية الشيء و هي بمثابة عرض له فقط كالضحك بالنسبة للإنسان فهو خاص به دون غيره ، وقد قسم إبن سينا الخاصة إلى اللازمة للجمع كالحركة و اللازمة للبعض كالضحك بالقياس إلى الحيوان ، **أمّا العرض العام** فيرسم بأنه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة و على غيرها قولاً غير ذاتي [4] ، أي يطلق على أفراد حقيقة واحدة أو أكثر قولاً عرضيا ، و يشترك في معناه أنواع جمة كالبياض للثلج و غيره ، ومصطلح العرضي قد يطلق على الجوهر ، و يطلق أيضا على الذاتي ، و الذاتي قد يكون عرضا و قد يكون نظيرا للجوهر ، وهذا المعنى الأخير لم يلتفت إليه "فورفوريوس الصوري" في كتابه " الإيساغوجي " ، فإنتقده إبن سينا و أظهر خطى رأيه [5] .

الكليات الخمس :

الجنس	الفصل	النوع	الخاصة	العرض العام
(**ماهيات : تدل على الذاتيات (مقومات)**)			(**عوارض : غير ذاتية تدل على العوارض(لا مقومات**)	

و العرض عند أرسطو من نوعين فقط مفارق كالنوم ، و غير مفارق كالسواد للغراب ،" فالعرض هو ما يكون و يبطل من غير فساد الموضوع له " [6] ، الألفاظ الخمسة من أدوات المنطقي عندالتعريف

[1] الذاتي : هو الكلي الذّي يعد حقيقة مستقلة (إنسان) أو جزء حقيقة مثل إنسان حيوان ناطق فحيوان جزء حقيقة و نطق أيضا .
[2] الماهية : هي تلك الصفات التّي تلزم الجوهر و لا تفارقه و يقابلها العرض ، و عليه فهي النوع و الجنس و الفصل و هي من مقومات الشيء لا أعراض له .
[3] العرضي : هو الكلي الذّي يعد وصفا للحقيقة مثل : ضاحك الذّي يعد وصفا للإنسان .
[4] إبن سينا ، " الإشارات و التنبيهات " ، المصدر السابق ، ص 248 .
[5] جعفر آل ياسين ، " المنطق السنيوي " ، المرجع السابق ، ص 37 .
[6] أرسطو ، " المقولات "، ج 3 ، من " منطق أرسطو " ، المصدر السابق ، ص 1086 .

بالحد أو بالرسم ، و لكنها لا يكونان الأعلى موضوع ، فما معنى الموضوع ،والحد و الرسم والمحمول في مجال المنطق ؟ و ماذا يعني التعريف و المحمول ؟

أ.التعريف: لقد إهتم "إبن سينا" بهذا المصطلح كثيرا في كتبه المنطقية و المقصود منه " فعل الشيء إذا شعر به شاعر تصور شيئاً ما ، و هو المعرّف و ذلك الفعل قد يكون كلاما ، و قد يكون إشارة [1] سواءاً كان منه تعريفاً حقيقياً – تحصيل ما ليس بحاصل من تصورات – أو تعريفا لفظيا – إشارة إلى تصور حاصل في الذهن – بمعنى أن التعريف يشمل جميع المعاني الذاتية للشيء بما يدل عليه دلالة مطابقة أو دلالة تضمن و كذا يتضح معنى التعريف من خلال هدفه ، فقد ذكره "إبن سينا" في كتابه (العلم) بقوله : " الهدف من التعريف هو معرفة حقيقة ماهية الشيء " [2] ، و بالنسبة للتعريف فينبغي التفرقة و التمييز بين مايعرف (مع)الشيء ، وبين ما الذّي (به) الشيء ،وهذا الأخير هو مما يعرف بنفسه ويصير جزءاً من تعريف الشيء .

ب.الحد : الشيء الذّي يطلق عليه الحد إمّا يكون بحسب الإسم و إمّا بحسب الذات ، و الأول هو " القول المفصل الدال على مفهوم الإسم عند مستعمله " و الذّي بحسب الذات هو " القول المعرف للذات بماهيته " [3] لأن الغاية من الحد هي عصر الذاتيات أي وصف حقيقة الحدود ، مثل قولنا الإنسان حيوان ناطق فلا يتناول إلّا نوعا من أنواع الأشياء سواء كان نوعا فوقه جنس ، أو كان نوعا بإعتبار كليته في نفسه بالقياسإلى ما يعرض تحته يقول شيخ الرئيس "فحدّ الحد ما ذكرهالحكيم في كتاب " الطوبيقا " أنه القول الدال على ماهية الشيء ، أي على كمال الشيء و وجوده الذاتي و هو ما يتحصل له من جنسه و فصله [4].

كما علق "ابن سينا" قوله : " الله الباري عزّ و جلّ لا حد له ، و لا رسم لأنه لاجنس له و لافصل له و لا تركيب فيه و لا عوارض تلحقه ، و لكن له قول يشرح إسمه و هو موجود (واجب الوجود) الذّي لا يمكن أن يكون من غيره .

---

[1] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ، المصدر السابق ، ص 29 .

[2] Ibn sina , le livre de science (logique , métaphisique , tome 1 , traduit par , mohamed , ahmed et henri massé , société d'édition (les belles lettres) paris , 1955 , p 32 .
النص المترجم :. le but de la définition c'est connaitre la vérité l'essence d'une chose , livre de science , p 32

[3] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ، المصدر السابق ، ص 34 .

[4] إبن سينا ، " رسالة الحدود و الرسوم " ، ، حققها و قدم لها : عبد الأمير الأعسم ، دارالمناهل ، بيروت ، لبنان ، 1993 م ، ص 122 .

ج.**الرسم** : هو قول يعرّف الشيء تعريفا غير ذاتي ، ولكنه خاص أو بمعنى آخر هو قول مميز للشيء عما سواه لا بالذات [1] ، و الرسم منه التام و هو الذّي يتركب من الجنس القريب و الخاصة (تعريف الإنسان بالحيوان الضاحك) ومنه ماهو ناقص خاصة ما يكون عادة بالخاصة وحدها،أوبها و بالجنس البعيد (كتعريف الإنسان بالضاحك أو الجسم الضاحك) و أجود أنواع الرسم في رأي إبن سينا ما يوضع فيه الجنس أولا ليفيد ذات الشيء [2].

فقد ذكر "إبن سينا" في كتابه " الإشارات و التنبيهات " في تعريف الرسم (إذا عرف الشيء بقول مؤلف من أعراضه و خواصه التّي تختص جملتها بالإجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه [3] ، و مثاله المثلث إنه الشكل الذّي له ثلاث زوايا ، فالشكل أصل الذات و هو جنس له ، و أمّا ثلاث زوايا فهي خاصة بالشكل المثلث وحده دون غيره .

د.**المحمول** : هو ما يسند إلى الموضوع ، و به فقط يتم التصديق ، لأن الحكم لايتم إلّا من تصورين أحدهما مسند إلى الآخر، و الشيخ يرى بأن المحمولات [4] ثلاث : المحمولات جنسا مثل الإنسان حيوان ، و يكون المحمول فصلا مثل : الإنسان ناطق ، و يكون المحمول فصل جنس مثل قولنا الإنسان حساس .

5.المقولات:

كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات : فإمّا أن يدل على الجوهر قوامه بنفسه مقرر و ليس بالموجود في الموضوع مثل وجود اللون و التوسع مثل إنسان و مثل شجرة [5] ، و إمّا يدل على الكمية و هو ما ذاته يحتمل المساواة بالتطبيق أو التفاوت فيه، إمّا تطبيقا متصلا في الوهم مثل : الخط السطح ، العمق ، الزمان ، وإمّا منفصلا كالعدد ، وإمّا يدل على الكيفية و هو كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها مثل : البياض و الصحة و القوة ، و إمّا يدل على إضافة كالنبوة و الأبوة [6]

[1] إبن سينا ، " رسالة في الحدود والرسوم " ، المصدر السابق ، ص 121 .
[2] إبن سينا ، " الإشارات و التنبيهات " ،المصدر السابق ، ص 58 .
[3] نفس المصدر ، ص 255 .
[4] نفس المصدر ، ص 123 .
[5] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ،المصدر السابق ، ص 6 .
[6] إبن سينا ، " عيون الحكمة " ، المصدر السابق ، ص 3 .

و إمّا يدل على أين كنسبة الشيء إلى المكان ، كقولنا : البيت ، و إمّا يدل على متى كنسبة الشيء إلى الزمان كقولنا : الغد أو الآن ، و إمّا يدل على الوضع كقولنا : القائم أو الراكع أو الساجد و الوضع حال نسبة الأجزاء بالإنحراف على السواء إلى جهات [1] ، و إمّا على الملك كالتلبس و التسلح و إمّا على أن يفعل شيء مثل ما يقال : هو ذا يقطع ، و هو ذا يحرق ، وإمّا أن ينفعل شيء كما يقال: هو ذا ينقطع ، هو ذا يحترق فهذه هي النعوت العشرة .

6.**القضـايا** :

من مبادىء نظرية الشيخ الرئيس " إبن سينا " مبدأ القضايا ، لأنها أساس كل قياس و كل حكم و قد إهتم بها ، وإعطى لها الأولوية و هو يدرس منطق أرسطو و القضية قول يمكن أن يقال لقائله أنه إمّا أن تكون صادقا أو كاذبا ، وبعبارة أبسط هي جملة خبرية تحتمل الصدق أو الكذب ، لذلك أطلق المناطقة العرب على القضية إسم القول الجازم ذلك لأن (القول الجازم يقال لجميع ما هو صادق أو كاذب أمّا الأقاويل الأخرى فلا يقال لشيء منها أنه جازم كما يقال أنه صادق أو كاذب.

ويعرف "إبن سينا" القضية و الخبر بقوله : " هو كل قول فيه نسبة بين شيئين ، بحيث يتبعه بحكم صدق أو كذب " [2] لذا فإن جميع العبارات و الأقوال التّي لا تتصف بهذه الصفة (صفة الصدق و الكذب) لا تشكل جزءاً من القضايا ، كجمل الأمر ، و النهي و الإستفهام و التعجب و التمني و الدعاء و المدح و غيرها من الجمل الإستثنائية .

أصناف القضايا : عند العودة إلى أصناف القضايا نجد الشيخ يقسمها إلى ضربين كما فعل المعلم الأول من قبل هما :

أ.**القضية الحملية** : يقول "ابن سينا " " هي التي يحكم فيها بوجود شيء هو المحمول لشيء هو الموضوع أو بعدمه له " [3] ، كقولنا : زيد كاتب ، زيد ليس كاتب، فالأول يسمى إيجابا و الثاني سلبا، أي الحكم في هذه القضية يكون بثبوت شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء .

[1] إبن سينا ، " منطق المشرقيين "، المصدر السابق ، ص 7 .
[2] إبن سينا ، " النجاة " ،المصدر السابق ، ص 12 .
[3] ابن سينا ، " عيون الحكمة " ، المصدر السابق ، ص 4 .

ب. القضية الشرطية : تكون من قضيتين حمليتين يقرن بها حرف الشرط و يذكر "ابن سينا" في كتابه "منطق المشرقيين" مايلحق في قضية من القضايا زيادة تحرفها عن أن تكون قضية و تجعلها جزء قضية .

الشرطية المتصلة : و هي التي يحكم فيها بتلو قضية تسمى تاليا لقضية أخرى تسمى مقدما أو لا تلوّه ، و الأول هو الإيجاب كقولك : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، و الثاني هو السلب ، كقولنا : ليس كانت الشمس طالعة فالليل موجود ، أي هي القضية التي توجب أو تسلب[1] لزوم قضية لأخرى .

الشرطية المنفصلة : هي التي يحكم فيها بتكافؤ القضيتين في العناد ، أو السلب مثال : إما أن يكون هذا العدد زوجا ، و إما أن يكون فردا ، أي هي القضية التي توجب [2] أو تسلب عناد قضية لأخرى .

أجزاء القضايا : – الحملية أركانها :– المحكوم عليه و يسمى الموضوع .

– المحكوم به و يسمى المحمول .

– لحكم و يسمى النسبة .

– الشرطية أركانها : – المقدم مثال : أشرقت الشمس .

– التالي مثال : النهار موجود .

– الرابطة مثال : كاذا ، الفاء .

الرابطة : هي النسبة أو العلاقة القائمة بين الموضوع و المحمول ، و الّتي تحدد هوية القضية إذ سلباً أو إيجاباً ، فإن كانت الرابطة مثبتة مثل : هي ، هو ، هم كانت القضية موجبة ، و إن كانت سالبة مثل : لا ، ليس ، غير، كانت القضية سالبة .

السور : هو اللفظ الذي يدل على مقدار الحصر مثل : كل ، و لا واحد ، و بعض و لا كل .

[1] السلب : الحكم في وجود محمول الموضوع .
[2] الإيجاب : الحكم بوجود محمول الموضوع .

أنواع القضايا :

القضية الثنائية :هي القضية التي ترفع فيها الرابطة بين المحمول و الموضوع لعدم الإحتياج إليها إعتمادا على الفهم الضمني للعلاقة القائمة بين طرفي القضية مثل : الكل هو أكبر من الجزء [1] .

القضية الثلاثية : تسمى القضية الثلاثية في حال وجود الرابطة في القضية .

القضية الرباعية : هي التّي تقرن بها الجهة فتصير رباعية و الجهة لفظ يدل على النسبة التّي للمحمول عند الموضوع ، تعيين أنها نسبة ضرورية أو لا ضرورية فتدل على التأكيد أو الجواز .

جهات القضية : الواجب ، الممكن ، و الممتنع ، الواجب كقولك:الإنسان حيوان ، و الممتنع كقولك: الإنسان حجر ، و الممكن كقولك : الإنسان كاتب .

أنواع القضية الحملية : القضية الحملية ثمان :

الشخصية الموجبة : مثل : زيد كاتب ، الشخصية السالبة مثل : زيد ليس كاتب ، و الموضوع فيهما جميعا لفظ جزئي .

و المهملة الموجبة : مثل : " إن الإنسان لفي خسر" [2] ، و مهملة السالبة : الإنسان ليس في خسر و الموضوع كلتيهما كلي ، و تقدير الحكم عليه مهمل .

و محصورة كلية موجبة مثل : كل إنسان حيوان ، و محصورة كلية سالبة مثل : ليس و لا واحد من الناس بحجر ، و جزئية موجبة مثل : بعض الناس كاتب ، و جزئية سالبة مثل : ليس كل إنسان بكاتب ، و بعض الناس ليس بكاتب ، فإن كلتيهما تسلبان عن البعض و يجوز أن يكون في البعض إيجاب .

النقيضان في الشخصيات هما قضيتان مختلفات بالإيجاب و السلب بعد الإتفاق في معنى الموضوع و المحمول و الشرط و الإضافة و الجزء و الكل – إن كان هناك جزء و كل – و الفعل و القوة و الزمان و المكان ، و في المحصورات أن تكون هذه الشرائط موجودة ثم أحدهما كلي و الآخر جزئي.

[1] أبو حامد الغزالي ، " معيار العلم " ، المصدر السابق ، ص 83 .
[2] سورة العصر ، الآية 02 .

أنواع القضايا :

أ.**القضية المطلقة** : هي نوعان عامة كقولنا : الإنسان عادل و خاصة كقولنا : بعض الناس كاتب و يقول إبن سينا هي أن نأخذ الجهة عنها قولا و تصورا حذفا [1] ، أي لا يلتفت إلى الجهة التّي يجب لها في التصور ، مثل قول كل إنسان حيوان ، و إن كان حقيقة الحال في أن الحيوان موجود لكل ما هو إنسان ما دام ذاته موجودة ، بل إلى ما تشترك فيه هذه القضية غيرها ،– و هو أنه الحيوان موجود للإنسان –، فهو من حيث أنه موجود فقط فهي موجبة مطلقة ، و من حيث التخصيص فهي أمر أخس و هو أنها ضرورية ، و كذلك قول كل حيوان متنفس فإنه يجب أن لايلتفت فيه إلى ما يقابل الضرورة من حيث أنه كذلك وقتا ما لا دائما ما دام ذاته موجودا ، بل من حيث هو موجود من غير زيادة جهة تقال أو تصور فيكون المطلق أعم من الضروري ، و يقول "إبن سينا" في المطلقة قوله كل مريض ناقص قوة [2] ، فما هي الضرورية ؟

ب.**القضية الضرورية** : يقول "ابن سينا" عنها هي التّي الحكم فيها على إيجاب على كل واحد من الموضوع [3] أي إيجاب المحمول للموضوع . و في قول آخر يعرفها : بأنها هي التي الحكم فيها موجود مع شرط دوامه [4] ، و هو يرى أن الحمل ضروري على ستة أوجه في الدوام .

الله تعالى حي لم يزل ، و لا يزال – كل إنسان حيوان – كل أبيض ذو لون مقرف للبصر – زيد (بالضرورة) ماش ما دام ماشيا – إن القمر ينكسف (بالضرورة) لكن ليس دائما ، بل وقتا بعينه معينا – كل إنسان (بالضرورة) يتنفس أي في وقت غير معين [5] .

ج.**القضية المعدولة و البسيطة** : هذا نوع من القضايا يخص مؤلفات "إبن سينا" دون غيره فالبسيطة هي التّي موضوعها محصل و محمولها إسم محصل ، و المعدولة هي التّي موضوعها أو محمولها إسم غير محصل ، كقولنا الإنسان أبيض ، و القضية المطلقة في وصفها بالعدول هي التّي محمولها كقولنا زيد هو غير بصير فهي قضية موجبة معدولة ، و الفرق بين الموجبة المعدولة ، قولنا زيد هو غير

[1] إبن سينا ، " النجاة " ، المصدر السابق ، ص 24 .
[2] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ،المصدر السابق ، ص 78 .
[3] ابن سينا ، " النجاة " ، المصدر السابق ، ص 22 .
[4] ابن سينا ، "منطق المشرقيين " ، المصدر السابق ، ص 71.
[5] إبن سينا ، " النجاة " ،المصدر السابق ، ص 30 ، 31 .

بصير ، و بين السالبة البسيطة قولنا زيد ليس هو بصير ، فحرف السلب في المعدولة جزء من المحمول فإذا أوجبت الجملة كان إيجابا معدولا ، إذا سلبت فكان سلبا معدولا ، و البسيطة يكون فيها السلب على الرابطة لا غير ، لأن حرف السلب جزءًا من المحمول ، بل هو شيء خارج عنه داخلا عليه [1] .

د.القضية المخصوصة : هي قضية حملية موضوعها شيء جزئي لا غير [2] كقولنا زيد كاتب و هذه موجبة،أو قولنا زيد ليس بكاتب و تكون سالبة و قد إهتم بها "إبن سينا" خاصة في ممارسته الطبية .

هـ. القضية الممكنة : هي القضية التّي لا يكون الحكم فيها ضروري ، هو لا نقيضه مثال زيد كاتب ليس بالضرورة أن يكون كاتبا و أن عكسها زيد ليس بكاتب كذلك ليس بالضرورة أن يكون كاتبا ، فالحكم غير ضروري ، بل ممكن أن يكون كاتبا، وممكن إن لا يكون كاتبا .

و.القضيةالوجودية : القضية الوجودية هي الصلة بين الموضوع و المحمول بالإيجاب أو بالسلب في الوجود كقولنا زيد موجود فإن الحكم فيها على الوجود ، فإذا كان هذا صحيح مطابقا للواقع كان الحكم أو القول صادقا ، و إن لم يكن للواقع كان الحكم كاذبا ، أي أننا في هذا النوع من القضايا نعود إلى حقيقة وجود المحمول و الموضوع ، و إبن سينا يرى أن هذه القضية لا تصدق إلّا في حال الإمكان كقولنا الإنسان عادل .

ي.القضية العدمية : هي التّي محمولها أخس المتقابلين كقولنا زيد حائر ، أمّا في التحقيق فهي التّي محمولها دال على عدم شيء من شأنه أن يكون لشيء أو لنوعه أو لجنسه .

7.**الإستدلال** :

إن الإستدلال صنعة ما تؤدي إلى غرض و كل صنعة فإنها تتعلق بمادة و صورة ، وبحسب إختلاف كل واحد من المادة و الصورة يختلف المصنوع في الصنعة .

أ.**الإستدلال المباشر** : هو الذي يطلق عليه بأنه إستنتاج قضية من قضية و هو نوع من الإستدلال ينتقل فيه الذهن من قضية واحدة مسلّم بها إلى قضية أخرى تلزم عن الأولى ، يحكم على هذه

[1] نفس المصدر السابق ، ص 25 .
[2] نفس المصدر ، ص 22 .

القضية الجديدة بالصدق أو الكذب تبعا للقضية الأصلية ، و مجاله التقابل بالتضاد ، و التقابل بالدخول تحت التضاد ، و التقابل بالتداخل ، و تقابل بالتناقض ، و هذا ما يبينه أرسطو في مربعه المشهور بوضوح ، في حين نجد ابن سينا حصرها في أنواع :

1.**التقابل بين القضايا** : و جعلها أربعة : المتضادة ، الداخلة تحت التضاد ،المتناقضة ، المتداخلة .

أ.التناقض : يقول "ابن سينا" هو إختلاف قضيتين بالإيجاب و السلب يلزم منه أن يكون أحدهما صادقا و الآخر كاذبا [1]، و من هنا نستنتج أن القضيتين المتناقضيتين لا تصدقان معا و لا تكذبان معا و هو يكون بين الكلية الموجبة و الجزئية السالبة مثال كل الطلبة حاضرون تناقض ليس بعض الطلبة حاضرون ، و بين كلية سالبة و جزئية موجبة مثال : بعض الماء عذب ، لا ماء عذب.

ب.المتداخلتين : التداخل ، حال القضيتين المتفقتين في كيفية بالإيجاب و السلب مختلفتين في الحصر [2] فهما قد تصدقان معا ، و قد تكذبان معا ، والتداخل في هذه الحالة يكون بين المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد معا .

الكلية الموجبة و الجزئية الموجبة : مثل كل إنسان فان ، بعض الإنسان فان ، وبين الكلية السالبة والجزئية السالبة : مثل لاإفريقي أوروبي ، ليس بعض الإفريقي أوروبي .

ج.المتضادة : من شأن أن يسموا الكليتين المختلفتين في الإيجاب و السلب متضادتين [3] هما يصدقان معا و قد يكذبان معا ، و التضاد يكون بين الكلية الموجبة و الكلية السالبة مثل كل إنسان كاتب و ليس و لا واحد من الناس كاتب .

د.الدخول تحت التضاد : و إن كانت جزئيتان و تسميان الداخليتين تحت التضاد [4] أي الدخول تحت التضاد يكون بين القضيتين المتفقتين في الكم و مختلفتين في الكيف و هما : الجزئية الموجبة و الجزئية السالبة مثل : بعض الناس كاتب، و ليس بعض الناس بكاتب، و هناك صور أخرى يظهر من خلالها الإستدلال المباشر و هي عكس المستوي ، و نقض المحمول ، و نقض عكس المحمول .

[1] ابن سينا ، " منطق المشرقيين " ، المصدر السابق .ص 74 .
[2] نفس المصدر ، ص 76 .
[3] نفس المصدر ، ص 76 .
[4] إبن سينا ، " النجاة " ، المصدر السابق ، ص 33 .

2.**العكس المستوي** : يصير الموضوع محمولاً ، و المحمول موضوعاً مع بقاء الإيجاب و السلب و الصدق و الكذب على حالة[1] أن يكون موضوع ا لقضية ا لأصلية محمولا في القضية العكس و المحمول القضية الأصلية موضوعا في العكس على بقاء الكيف و الإحتفاظ بالصدق و الكذب على حالته في القضيتين و من ذلك نقول : ك س مثل نفسها : فإنه إذ لم يكن شيء من كذا و ذاك فلا شيء من ذاك كذا ، مثل إذ لم يكن أحد من الناس حجرا .

في الإفتراض أنها صادقة فلا يكون أحد من الحجارة إنسانا ، أمّا كلية موجبة و جزئية موجبة فلا يجب أن تنعكس كليتين فإنه ليس إذا كان كل إنسان حيوان ، أو بعض المتحرك أسود ، يجب من ذلك إن يكون كل حيوان إنسانا ، وكل أسود متحركا و لكن يجب أن تنعكس جزئية ، فإنه إذا كان كل كذا أو بعض كذا ذاك فبعض ذاك هو كذا و ج س لا تنعكس ، فإذا صح قولنا ليس كل إنسان كاتبا يجب أن يصدق ليس بعض الكاتب بإنسان و هذه كذب فهي لم تحافظ على شرطي العكس (المحافظة على الصحة و الكذب)[2].

3.**نقض المحمول** : هو طريقة من طرق الإستدلال المباشر تنتقل فيها من قضية معلومة إلى أخرى تعادلها مكافئة لها بحيث يكون موضوع القضية الأصلية الجديدة، هو نفس موضوع القضية الأصلية و محمول القضية الجديدة هو نقض المحمول في القضية الأصلية مثال : أ هو ب ، نقض المحمول أ هو لا ب و إبن سينا في كتابه منطق المشرقيين يأكد أن حرف السلب لايقرن إلّا بالمحمول ، أمّا إذا كانت القضية ثلاثية أي ذكره الرابطة فإن حرف السلب يلحق بالرابطة مثل : زيد هو عاقل ، زيد ليس هو عاقل [3] ، نقض المحمول يحافظ على الكم .

ب.الإستدلال غير المباشر : أمّا النوع الثاني من الإستدلال فهو من نوعين : الإستدلال القياسي (القياس) ، الإستدلال الإستقرائي (الإستقراء) .

[1] إبن سينا ، " عيون الحكمة " ، المصدر السابق ، ص 5 .
[2] ينبه إبن سينا إلى إبهام في بعض القضايا كقولنا كل ثلج ، كل ورق أبيض ، فليس كل أبيض ثلج ، و لا ورقة ، أنظر إلى كتاب " الإشارات و التنبيهات " ص 411 .
[3] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ، المصدر السابق ، ص 66 .

1.**القياس** :

يعرف "إبن سينا" بأنه مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر [1] بمعنى أنه قولا مؤلف من قضايا إذا وضعت لزم عنها قول آخر بالضرورة لوجود علاقة منطقية .

و القياس منه إقتراني ، و منه إستثنائي جاء في قول إبن سينا في كتاب" منطق المشرقيين " :

فمنه مايلزم بإقتران و منه بالشرط و ذاك ثان

ولاإقتران قط ما لم يذكر في خبريين واحد مكرر

و كل ما سميته قضية شرطية تكون أو حملية

ففي القياس سميته مقدمة و جزءها حدا و ما قدلزم

نتيجة وسمي حدا أو سطىً ماقيل في القولين حتى إرتباطا [2] .

ومعنى هذا أن القياس عند "إبن سينا" منه إقتراني خاص بحمليات و إستثنائي خاص بالقضايا الشرطية و أن القضايا التّي تتألف من القياس سواءاً حملية كانت أو شرطية ، تسمى مقدمات و كل مقدمة تتألف من حدين بشرط أن يكون واحداً منها مكرراً في المقدمتين و هو الذّي يسمى بالحد الأوسط (العلة) ، القياس عند "إبن سينا" يكون بترتيب الحجة [3] من المقدمة الصغرى إلى الكبرى و ليس العكس كما هو معروف في منطق "أرسطو"، و الإقترانيات في الحمليات ثلاثية الأشكال . ويقول "إبن سينا" أن الشكل الأول قد وجد كاملا فاضلا جدا بحيث تكون قياسيته ضرورية النتيجة بيّنة بنفسها لاتحتاج حجة [4] .

الشكل الأول : يكون الحد الأوسط محمولا في إحدى القضيتين موضوعا في الثاني و يرى"إبن سينا" أنه لا ينتج إلّا إذا كانت الصغرى موجبة و الكبرى كلية .

الشكل الثاني : يكون الحد الأوسط محمولا فيها جميعا ، بشرط أن تكون الكبرى كلية و يختلفان بالإيجاب و السلب .

[1] إبن سينا ، " عيون الحكمة " ، المصدر السابق ، ص 5 .
[2] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " المصدر السابق ، ص 10 .
[3] الحجة عند إبن سينا هي الدليل لإثبات المدلول ، لأن القضايا هي مبادىء المطالب ، شرح الطوسي في كتاب " الإشارات و التنبيهات " ،ص 415.
[4] إبن سينا ، " الإشارات و التنبيهات " ، المصدر السابق ، ص 435 .

الشكل الثالث : يكون الحد الأوسط موضوعا فيها جميعا بشرط أن تكون الصغرى موجبة و لابد من الكلية .

أمّا **الشكل الرابع** من أشكال القياس الحملي لم تذكر في كتب "إبن سينا" .

وقد ذكر "إبن سينا" أنه قد يقرن من الشرطيات متصلة القرائن على نمط هذه الأشكال ، القياسات الإستثنائية إمّا أن تكون من المتصلات و إمّا المنفصلات .

أ.القياس الشرطي المتصل : إمّا يكون : الإستثناء بعين المقدم فينتج عين التالي كقولنا :

إن كان هذا إنسانا فهو حيوانا .

لكنه إنسان. ←المقدم .

إذن فهو حيوان. ←التالي . و لاينتج إستثناء نقيض المقدم كقولنا : - لكنه ليس إنسان .

إذا كان إنسان فهو حيوان .

لكنه ليس إنسان .← نقض المقدم . يتعذر إنتاج لايلزم عنه أنه حيوان أو ليس حيوان .

فإذا كان الإستثناء من التالي فإن إستثنينا نقيض التالي ينتج نقيض المقدم مثال

إذا كان هذا إنسانا فهو حيوان .

لكنه ليس بحيوان ← نقيض التالي .

فليس بإنسان ← نقيض المقدم.

و أمّا إذا إستثنينا عين التالي لا يلزم أن ينتج شيئاً :

لكنه حيوان .

فلا يلزم أنه إنسان أو ليس بإنسان .

نستنتج أنه إستثناء المقدم ينتج التالي ، و إستثناء نقيضه مقدم يتعذر إنتاج .

و إستثناء التالي لا ينتج في حين إستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم .

ب. القياس الشرطي المنفصل : فإذا إستثنينا عين واحد منها أنتج نقيض البواقي :

هذا العدد إمّا زائدا ، و إمّا ناقصا ، و إمّا مساو .

إنه ناقص .

فليس بزائد و لا مساو .

إمّا إذاإستثنيت نقيض واحد منها ، نتج عين البواقي – أو الباقي – :

لكنه ليس بزائد .

فهو إمّا ناقص و إمّا مساو .

و أمّا إن كانت المنفصلات غير حقيقية ، وهي التّي تكون من الموجبات و السوالب ، فلا ينتج إلّا إذا إستثنينا النقيض مثاله : إمّا أن يكون عبد الله في البحر ،و إمّا أن لا يغرق ، لكنه يغرق ، فهو في البحر لكنه ليس في البحر ، فهو لا يغرق ، وإذا قلت : لكنه في البحر أو لا يغرق ليس يلزم منه شيء [1] .

و بعد عرضنا للقياس الإستثنائي ينتج أن القياس الشرطي هو الذّي تظهر فيه النتيجة بالفعل سواءاً بالإيجاب أو السلب .

إن القياس الشرطي عند إبن سينا قد تقع فيه الشركة بين الحملية المنفصلة و بين الحملية المتصلة كما في قولنا : إذا كان" أ "فإمّا إن يكون "ب " و إمّا أن يكون "ج" و إمّا أن يكون "د" ، و كل من " أ " و "ب" و "ج" هي "هـ" ، إذن كل " أ " هي "هـ" [2] .

أنواع القياس :

أ.قياس التمثيل : هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء آخر معينة على أن ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه،فيكون المحكوم عليه هوالمطلوب، والمنقول من الحكم هو المثال [3] ، و المعنى المتشابه فيه هو الجامع و الحكم هو المحكوم به على المطلوب المنقول من المثال ، كقولنا إن العالم محدث لأنه جسم مؤلف فشابه البناء ، و البناء محدث ، فعالم محدث و قد أشار الشيخ إلى أن قياس التمثيل هو قياس الغائب عن الشاهد .

[1] إبن سينا ، " عيون الحكمة " ، المصدر السابق ، ص 10 .
[2] إبن سينا ، " الإشارات و التنبيهات " ، المصدر السابق ، ص 493 .
[3] إبن سينا ، " النجاة " ، المصدر السابق ، ص 74 .

ب.قياس الضمير : هو قياس طويت مقدمته الكبرى ، إمّا لظهورها و الإستغناء عنها ، كما جرت العادة في التعاليم كقولنا خطا (أ ب) و (أج) خرجا من المركز إلى المحيط ، و كل خطين خرجا إنهما متساويان ، و قدحذقت الكبرى و إمّا لا خفاء كذب الكبرى إذ صرح به كلية كقول الخطابي هذا الإنسان مخاطب العدو ، و كل مخاطب العدو و خائن ، إذن هذا الإنسان خائن .

ج.قياس الدليل : هو قياس إضماري حده الأوسط واحد إذ وجد للأصغر تبعه وجود شيء آخر للأصغر دائما ، و يكون في نظام الشكل الأول : لو صرح بمقدمتيه كقولنا :

هذه المرأة ذات لبن ← (مقدمة صغرى) .

و كل ذات لبن قد ولدت ← (مقدمة كبرى) .

فهذه المرأة قد ولدت ← (النتيجة) .

د.القياس الفراسي : يقول "ابن سينا" أنه شبيه بالدليل من وجه ، و بالتمثيل من وجه ، و الحد الأوسط فيه هيئة بدنية توجد للإنسان المفترس فيه ، و الحيوان آخر غير ناطق ، ومثاله فلان عريض الصدر شجاع لأن الأسد عريض الصدر شجاع [1] .

– صورته: – إن زيد عريض الصدر.

– كل عريض الصدر شجاع .

– لأن الأسد عريض الصدر شجاع .

هـ.القياس بالخلف: لفظ الخلف بضم الخاء ، لفظ يعود إلى "إبن سينا" و الخلف أي القياس الذّي يرد الكلام إلى المحال فإن الخلف إسم المحال [2] و يقول عنه الشيخ في كتاب " النجاة " ، هو القياس مركب من شرطين فقط ، أي مقدمتاه شرطيتان إحداهما لا يتغير حالها في جميع المواضيع أي أعني مقدمها تكذيب المطلوب و تاليها نقيض المطلوب و الثانية لا يتغير حال مقدمها ، و يتغير حال تاليها ، فإن المقدمة تكون تكذيب المطلوب ، و تاليها أي حال لزم من تأليف نقيض المطلوب في

[1] نفس المصدر ، ص 76 .

[2] إبن سينا " القياس " ، تحقيق سعيد زايد ، الهيئة المصرية العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، 1964 م ، ص 411 .

مقدمة حقه ، أحد أنحاء التأليفات المنتجة للحمليات إن كان المطلوب حمليا المنتجات الشرطيات إن كامن المطلوب شرطيا .

و.قياس الدور : يقول "إبن سينا" هو أن تأخذ النتيجة و عكس إحدى المقدمتين ، فينتج المقدمة الثانية ، و إنما يمكن هذا إذ كانت الحدود في المقدمات متعاكسة متساوية ، تنعكس بلا تغيير الكمية و ذلك في الموجبة كقولنا كل إنسان مفكر ، و كل مفكر ضاحك ، إذن فكل إنسان ضاحك [1] .

ي.قياس الجدل : يقول "إبن سينا" إن الغرض في الصناعة الجدلية هو الإقتناع و الإلتزام [2] و قد عدد الشيخ شروط الصناعة الجدلية إلى خمسة هي : الإستعداد في بعض الناس و ليس في كل الناس التجارب التّي تحصل من الممارسة و الإستعمال للجزئيات .

القوانين الكلية التّي تعتبر معايير يقيس بها الجدلي ، الموضوعات المناسبة .

الآلة المستخدمة في الصناعة لبلوغ الغرض المقصود .

ز.القياس المغالطي : هو قياس مؤلف من مقدمات مراد بها إيقاع الخصم في الغلط لأن الفيلسوف مضطر إلى علم القياسات و خاصة لأن القياس يشتمل على البرهان الذّي يستعمله الفيلسوف بمنزلة القانون و الميزان في جميع ما يطلب من الفلسفة [3] ، أما المغالطي فهو شبيه بالحق و لا يكون حقا كصورة الفرس المنقوشة على الجدار و هو يسمى في بعض الكتب المنطقية بالقياس السفسطائي هذا فرس ، و كل فرس صهال ، إذن هذا صهال (مغالطة) .

2.**الإستقراء** : هو الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في الجزئيات ، أي جزئيات ذلك الكلي إمّا كلها و هو الإستقراء التام ، و إمّا أكثرها و هو الإستقراء المشهور [4] فهو إثبات حكم على كلي لأنه موجود في جزئياته على إبهام إستوفت ، منع أن يكون لها مخالف ، و هو يثبت به مطلوب كلي فيصير مرة مقدمة كبرى و مرة صغرى ، و قال في كتاب " الإشارات و التنبيهات " : "الإستقراء فهو الحكم على الكلي بما يوجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل

[1] إبن سينا ، " النجاة " ، المصدر السابق ، ص 69 .
[2] إبن سينا ، " الجدل " ، حققه و قدم له أحمد فؤاد الأهواني ،الدار المصرية للتأليف و الترجمة ، القاهرة ، 1965 م ، ص 27 .
[3] نفس المصدر ، ص ، ص 55 ، 56 .
[4] إبن سينا ، "النجاة " ، المصدر السابق ، ص 73 .

عند المضغ إستقراء ناقص ،و الدواب البرية و الطير و الإستقراء غير موجب للعلم الصحيح ، فإنه ربما كان ما لم يستقرأ بخلاف ما إستقرئ ، مثل التمساح في مثالنا [1] : التمساح يحرك فكه العلوي كما هو معروف ، و في هذا القول إشارة إلى الإستقراء الناقص الذّي لا تنطوي تحته كل جزئياته و مثل هذا الإستقراء لا يمكن أن يكون علمي ، و قد عرف الشيخ الإستقراء التام كما أشرنا من قبل كما قد تطرق إليه في كتابه " القانون في الطب " عندما يشير إلى نوع من العلاجات و ذكر بعض العقاقير و قد أضاف إلى الإستقراء الزمان و المكان و بذلك قربه إلى المنهج العلمي ، و يحق لنا أن نقول أن الإستقراء عمل عظيم و لا أدل على ذلك أن فيه معني كريم هو (البحث) إلى أن ينتهي المستقرئ إلى الحقيقة [2] ، و قد ذكر في الآية الكريمة في قوله تعالى : " و كذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات و الأرض و ليكون من الموقنين ، فلما جنّ عليه اللّيل رءا كوكبا قال هذا ربّي فلمّا أفل قال لا أحبّ الأفلين ، فلما رءا القمر بازغاً قال هذا ربّي فلمّا أفل قال لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضّالين ، فلمّا رءا الشمس بازغةً قال هذا ربّي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون "[3] ، و الآية الكريمة تشير إلى التجربة الحسية أو الممارسة الفعلية،والإستقراء يحتاج إلى معطيات ومعارف سابقة تمام الأجزاء بالتدريج و يقول إبن سينا في موضوع الإستقراء :

و إن يكن الحكم على كلي لأجل ما شوهد في الجزئي .

فذلك المعروف بالإستقـراء قوته بكثرة الأجزاء [4] .

بمعنى أن الإستقراء هو الحكم الكلي المستمد من الأحكام الجزئية .

[1] إبن سينا ، " الإشارات و التنبيهات " ، المصدر السابق ، ص 418 .
[2] نفس المصدر ، ص 121 .
[3] سورة الأنعام ، الآية 75 – 79 .
[4] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ، المصدر السابق ، ص 12 .

المبحث الثالث : المنطق و مواطن الإبداع عند ابن سينا .

إن المنطق عند المسلمين أداة للتمييز بين الحق و الباطل ، فقد تناول "إبن سينا" علم المنطق في معظم كتبه الأساسية في كتاب "الشفاء" على أوسع نطاق عرفناه في العالم الإسلامي، و في كتاب "الإشارات والتنبيهات" وفي "منطق المشرقيين" الذّي هو من بقايا كتاب (الأنصاف) و في "النجاة" و في "عيون الحكمة" ، و في "القصيدة المزدوجة" في "منطق المشرقيين" فتناوله تناولا منظما ، و "ابن سينا" حيث تناول علم المنطق تطرق أولا لغرضه حيث يقول " أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ " [1]، و يقصد بالفكر إجماع الإنسان في أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه ، مقصورة أو مصدق بها تصديقا عليها ، أو ظنيا أو وصفيا تسلما إلى أمور حاضرة فيه وهذا الإنتقال لا يخلو من ترتيب قد يقع عليه الصواب و الخطأ و قد جرت العادة بأن يسمي الموصل إلى التصور المطلوب قولا شارحا ، فمنه حد و منه رسم و نحوها ، و أن يسمي الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب فمنه قياس و منه إستقراء و نحوها و يحمل غاية المشتغل بالمنطق في قوله " فقصارى أمر المنطقي أن يعرف بالمبادئ لقول الشارح ، و كيفية تأليفه حدا كان أو غيره و أن يعرفه مبادئ الحجة ، وكيفية تأليفها قياسا كانت أو غيره "[2] ، ثم يتناول اللفظ و دلالته على المعنى و تحقيق معنى الحمل ، ويشير إلى الذاتي و العرضي ، و يفرق بين الذاتي و بين المقول في جواب ما هو ؟ ، ويتناول الجنس النوع و ترتيبها بين الحد و الرسم، ويشير إلى التركيب الخبري وأصناف القضايا من حمليات وشرطيات بمادة القضايا و جهاتها المختلفة و يتناول فيه الكلام عن تناقض للقضايا و عكسها ، و كذلك الإشارة إلى القضايا من جهة ما يصدق بها فيعرض للأوليات و الشاهدات و الحدسيات و المشهورات و الوهميات و المقبولات و التقديرات و المظنونات المشبهات ، ويتناول الإستقراء والتمثيل والقياس ، و في النهاية يشير إلى أشهر القياسات المغالطية لكن السؤال **هل أتى إبن سينا بشيء جديد إضافة إلى ما ورد عند أرسطو و شراحه اليونان أو شراحه العرب ؟**

[1] إبن سينا ، "الإشارات و التنبيهات " ، المصدر السابق ، ص26 .
[2] إبن سينا ، " النجاة " ، المصدر السابق ، ص 8 .

في الكل و الكلي: فالشيخ الرئيس "إبن سينا" يفرق بين الكل [1] و الكلي ، فالكل متقوم بالأجزاء غير محمول عليها كما في قول "نصر الدين الطوسي" : كل واحد من الناس شخصاً واحد و ليس كل الناس شخص واحدا [2] ، و يقول "ابن سينا : "السالب الكلي الضروري سواءً جعلته قولك كل ب ليس ج أو قلت لا شيء من ب ، ج منه كل واحد منها يوصف بـ (ب) كيف وصف ، و أي وقت وصف ، فإنه مسلوب عنه مادام موجود الذات أنه ج"[3] و الكلي مقوم للجزئيات محمول عليها كما في قولنا زيد و عمر و خالد هم أناس ، فإذا قلنا خالد فقد أسرنا إلى فرد من أفراد المعنى الكلي الإنسان ، فهو كلي محمول على كل أفراده ، فهي تفرق بين ما يحمل وما يحمل عليه .

في التعريف : يرى "إبن سينا" أن التعريف نوعان : ما كان بالكلام ، و ما كان بالإشارة و هذا الأخير لايعتبره من مهام المنطقي في شيء و أمّا الذّي هو بالكلام فمشروط بالقول في تصور الشيء قوله " التعريف هو أن يقصد شيء إذا شعر به شاعر تصور شيئا ما هو المعرّف ، و ذلك الفعل قد يكون كلاما ، و قد يكون إشارة [4]، و الفعل مقصود به الكلام و الإشارة معا ، فالكلام غير الإشارة و الكلام قول و الإشارة حركة .

في المحمولات : فرق "ابن سينا" بين المحمول في القضية الحملية و المحمولات في موضوع التعريف بقوله في القضية الحملية عن المحمول " هو المحكوم به أنه موجود ، وليس بموجود لشيء آخر [5] ، أمّا فيما يخص محمولات التعريف فمنها المفرد و هو ما كان من فصل مثل الضحك للإنسان ، و منها ما هو مركب و هي لا تكتفي بالمفرد ، ولا يتم التعريف في هذه الحالة هذه إلّا بالجنس و الفصل ، وقد يضاف إليها الخاصة والأعراض ، و في موضوع المحمولات لا نجد "ابن سينا" مجددا بقدر ما كان محللا و شارحا ، حيث قد إكتشف من تحليلاته أن محمولات التعريف كليات و لاشأن لها بالواقع العيني فأبقى على الجنس و الخاصة في كل تعريف خاصة و هو يمارس صناعة الطب .

على مستوى القضايا :

في القضايا الممكنة : لم يكن " إبن سينا " مقلدا كما هو الحال عند القدامى الذّي كانوا يرددون ما يقوله أرسطو بل طوره و حسنه ،ومن الأسباب التّي جعلت "إبن سينا" يختلف عن "أرسطو في" مجال المنطق بالخصوص ، هو إهتمامه بالقضايا الممكنة ، وقد قالت الآنسة "جواشون" في هذا

[1] لفظ الكل عند إبن سينا يدل على كلمة الإستغراق في معناه العموم لإن الإستغراق هو الشمول لجميع الأفراد بحيث لا يخرج عنه شيء .
[2] إبن سينا ، " الإشارات و التنبيهات " ، المصدر السابق ، ص 326 .
[3] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ،المصدر السابق ، ص 69 .
[4] نفس المصدر ، ص 29 .
[5] إبن سينا ، " النجاة " ، المصدر السابق ، ص 21 .

الموضوع اهتم "ابن سينا" في كل مؤلفاته بموضوع ليس بالتحديد أرسطيا هو جهة تحقيق العلم عن طريق القضايا الممكنة[1]، و يقول "ابن سينا" حسب قوم من صنعاء النظر من شرط الممكن أن لايكون موجودا في الحال ، فيكون قد وجب من حيث وجد في الحال ،ولم يعلموا أنه قد صار وجوده واجبا لانه حصل موجودا في الحال ، فيصير لا وجوده واجبا في الحال [2] مثل قول زيد ممكن أن يكون كاتبا و في هذه الحالة لا يكون موجودا في الحال و إذا ما وجد في الحال كان واجبا .

في القضية المعدولة : لم يتكلم أرسطو عن القضايا المعدولة في منطقه أمّا إبن سينا فقد تحدث عنها و أطال الحديث موضحا الفرق بينها و بين القضايا السالبة ، فالقضية المعدولة ينصب فيها النفي على المحمول في حين أن النفي في القضية السالبة ينصب على النسبة .

فمنطق إبن سينا كان أكثر تفصيلا و أغزر مادة لاسيما ما تعلق بالحديث عن القضايا و تقسيمها إلى حملية و شرطية ، في حين نرى المنطق الارسطي يفتقر إلى المنهج التجريبي و يصلح لمعالجة الكليات أكثر مما يصلح للبحث في الأمور الجزئية، فإن إبن سينا قرب المنطق من المنهج التجريبي (الإستقراء) عن طريق معالجة الجزئيات ثم الإنتقال إلى الكليات أي التعميم .

في القضايا الشرطية : يرى أن القضية الشرطية مركبة و كل تركيب يحتمل الصدق أو الكذب و إذا ما كان هناك شرط الإتصال بين التركيب بحال من الأحوال ، كان كل تركيب

لا يحتمل الصدق ولا الكذب ، و في القضايا الشرطية له وجهة نظره و الغاية منها التفرقة بين القضية الجزئية و القضية الشرطية و هو بذلك يخالف فيها كل من "أرسطو" و"الفارابي" .

في الزمان و المكان: أهم ماجاء به هو إدخال الزمان و المكان في حدي القضية ، و بذلك قد يكون قرب القياس إلى المنهج التجريبي لإعتماده على الجزئي بدل الكلي ، و زمان هذا الجزئي في القضية المنطقية .

في الماهيات و الوجود : التمييز بين الوجود و الماهية يعد أهم تميزا إصطنعته ميتافيزيقا "إبن سينا" وهذا عكس أرسطو ، إذا أنه ركز على الجواهر الموجودة في الواقع ،أمّا الفيلسوف الشيخ الرئيس ففي رأيه نستطيع تصورجواهر لا وجود لها ، و يميز إبن سينا بين الوجود و الماهية غلى نحو يؤكد أن لاطبيعة الماهية يفسر الوجود و يبين أن هناك من الأشياء مالا يؤخذ في حدة معنى الوجود كالمثلث مثلا فإننا نتمثله خطا مسطحا و لا تتمثله موجودا مثل هذا الشيء وجوده زائد على ماهيته بقول

[1] Iben sina , livre directives et remarques , traduction avec introduction et notespour A M , Goichon , librarie plilosoplqe , j, vrin , p 58 , 59 .

[2] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ، المصدر السابق ، ص 73 .

"إبن سينا" في ذلك أعلم أنك قد تفهم معنى المثلث و تشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم ليس بموجود ، بعدما تمثل عندك أنه من خط في سطح و لم يتمثل لك أنه موجود [1] ، فالوجود معيار للذات ، فهو ليس بماهية الشيء و لا جزءاً من ماهية شيء أعني الأشياء التّي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها [2] ، يميز "إبن سينا" خبيرا منطقيا بين الوجود والماهية كذلك يميز بينهما تمييزا ميتافيزيقيا و يحاول أن يبين أن الماهية و الوجود في الله شيء واحد .

في الكليات و الجزئيات : : أرسطوطاليس إعتبر الحد غاية العلم لأن العلم الحقيقي عنده موضوعه هو الكلي ، بينما نجد أن عالمه الواقعي الذّي ندركه هو الجزئي لا غير ، فهل تناقض المعلم الأول في رأيه ؟ وهل كان علاج بن سينا في موقفه من الكلي والجزئي وقضية و الحد نهاية سليمة لهذا التضارب في أقوال المعلم الأول ؟[3] ،كان "ابن سينا" مهتما أكثر بالجزئيات عكس أرسطو الذّي كان إهتمامه من منصب على الكليات أي بأن تكون العناصر المطلوبة في قياسه لإقامة الدليل من الذاتيات أي مما يعبر عن الماهية و بالتالي المعرفة المتوصل إليها بطريق القياس تكون معرفة كلية ، لكن ممارسة "ابن سينا" لمهنة الطب جعله يعطي الأولوية للجزئيات ، فكان يبدأ الجزئي ، ثم يعمم القانون بعد ذلك فمعررفة العلة عنده لا تتم بمعرفة الماهية ، بل بمعرفة الأمور التّي تقترن بمرض معين ، فهو يهتم بكيفية حصول العلم بالممكنات ، –على عكس أرسطو الذّي يرى العلم الحقيقي هو العلم المسند إلى الضروريات –، مراعيا شروط الزمان و المكان والأحوال الخاصة لتعبيرها عن الواقع المحسوس .

فهو لا يكتفي بظام الماهية ليست إلّا كليات مجردة ، فتمسك بنظام الواقع و تطبيقه له في ممارسته للطب جعل من الواقع موضوعا للعلم ، و أصبحت معرفة العلة التجريبية هي الدافع إلى هذا الإنتقال من العلة الضرورية المعقولة إلى العلة الممكنة المحسوسة فكانت للتجربة في فكره مكانة عظيمة فقد جعل "ابن سينا" للتجربة مكانا عظيما في دراستها و تحرياته ، ولجأ إليهما في طبه ، و توصل عن طريقها إلى تشخيص بعض الأمراض و تقرير علاجها [4] .

في الجدل : هناك إختلاف بين أرسطو وابن سينا لفظ الجدل فعند أرسطو الطوبيقا أي الجدل وأمّا عند "إبن سينا" فالمواضيع، وعند "سقراط" و "أفلاطون" هو في صورة حوار مثل مؤلفات أفلاطون كمحاورة و غيرها ... ، و الجدل يختلف بإختلاف الأزمنة و الأمكنة ، وهو عند "إبن سينا" منطق

[1] إبن سينا ، " الإشارات و التنبيهات " ، المصدر السابق ، ص 443 .
[2] نفس المصدر ، ص 477 .
[3] جعفر آل ياسين ، "المنطق السينوي " ، المرجع السابق ، ص 29 ، 30 .
[4] نفس المرجع ، ص 66.

رجحان و هو يختلف عن منطق البرهان [1] لأن الجدل من المباحث الإنسانية في الدين ، الأخلاق... أمّا البرهان ، فيتصل بالعلوم الطبيعية و إذ كان الجدل عند أرسطو منهجا ، وعند إ"بن سينا" صناعة لأنه ليس منهجا بعد إلّا إذا تهيأت ظروف الجدل من وجود موضوع ، و القدرة على الإقناع و الصبر على المواجهة عنها ، فعن لا يتصور معناه من المحال أن يسلب عنه وجود و يحكم عليه بحكم سواءً كان إثباتا أو نفيا [2] فإن الوجود صفة رئيسية للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمول عليها خارج عن تقويم ماهياتها [3] .

في القياس :فيما يخص المقدمات القياسية فكان "إبن سينا" يبدأ بالمقدمة الصغرى ثم الكبرى خلافا لأرسطو الذّي كان يبدأ بالكبرى فالصغرى ، قال "جيفونز" إن بدء القياس بالمقدمة الصغرى من العوامل التّي تسهل إدراك قوة القياس الإقناعية [4] ، و كثيرا مانجده إبن سينا يستخدم الرموز في القياسات المنطقية التّي قد إنتبه إليها في كتابه "الإشارات و التنبيهات" لأنها تجنبنا التكرار.

مثال في القياس الإستثنائي ماذكره إبن رشد في الأرجوزة قوله "الأعراض هي العليل أمراض وهي عند الطبيب أدلة على الأمراض هي سبب الأعراض كانت الأعراض أدلة على الأمراض" وقد ذكر الشيخ الرئيس هذا البيت الشعري : هذه الأعراض في ذي العلّة أمراضه و عندنا أدلّة .

مثال : إن كانت هذه الحمى حمى اليوم ، فهي لا تغير النبض تغييرا شديدا .

كأنها غيرت النبض شديدا ، فينتج ليست حمى اليوم .

القياس الشرطي لم يكتف بالقياس بالصوري بل إعتمد بالإستقراء بداية من الملاحظة .

في الملاحظة : في مجال الصناعة الطبية إستخد م الملاحظة لمرضاه و رصد النتائج و الأمراض و موسوعته الطبية "القانون" دليل واضح في ميدان الطب ، و بذلك يرى أن العلاج يقوم على مدى مايحقق أفضل نتيجة يحققها الطبيب في مرضاه عن طريق إبتكار أساليب تهدى إليها المشاهدة و يؤكد "إبن سينا" أن الملاحظة يجب أن تنصب علىحالو أوظاهرة معينة ثم تستمر لكي تستخلص النتيجة الصحيحة لتفسير أسبابها [5] ، ولا يمكن صياغة القانون الكلي في معالجة إلّا بعد تفحص الأحكام الجزئية للدلالة على ذلك القانون [6].

---

[1] إبن سينا ، " الجدل " ، المصدر السلبق ، ص 17 .
[2] جميل صليبا ، " تاريخ الفلسفة العربية " ، دار الكتاب العالمي ، بيروت ، لبنان ، د ط . 1989 م ، ص 272 .
[3] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ، ص 22 .
[4] عبد المتعالي الصعيدي ، " تجديد على المنطق في شرح الخبيصي " ، مكتبة الأداب ، القاهرة ، ط 3 ، ص 152 .
[5] إبن سينا ، " القانون في الطب "، ج 1 ، شرح وترتيب : جبران جبّور ، منشورات مؤسسة المعارف للطباعة و النشر ، بيروت ، 1983م ، ط 3 ص 167 .
[6] عبد الزهرة البندر، " منهج الإستقراء في الفكر الإسلامي " دار الحكمة ، ط 1 ، 1992 م ، ص 8 .

و لقد أسهم "إبن سينا" في تطوير الملاحظة الفلكيةبإستخدامه الأجهزة العلمية للإستعانة بها في تحصيل النتائج الصحيحة فإستطاعأن يفسر طبيعة الأجرام المضيئة و المعتمة ظاهرة إنعكاس الضوء بالنسبة لطبيعة الجسم المعتم.

في التجربة : تقول "جواشون" في موضوع التجربة عند "إبن سينا" قولها : نعتقد أن رغبة البحث والتجربة كانت أكبر ميل عند "إبن سينا" [1] ، و تقر "غواشون "بأن "إبن سينا"كان شغوفا بالبحوث والتجارب و دليلها في كتاب " القانونفي الطب" ، الحق أنه لاغنى لكل من القياس ، و الإستقراء عن الآخر لأن طريق العلم بمقدمات القياس هو الإستقراء ، و بهذا يكون الإستقراء متقدما على القياس و هكذا نلاحظأن التجربة ، و النظر العقلي كانا متلازمين في منهج "إبن سينا" ، إذا كان الطبيب والمنطقي يتكاملان و يندمجان في فلسفته ، و لقد إستفاد الطب من القياسات المنطقية كما إستفاد المنطق من التجارب ، و الممارسات الطبية .

في الطب: لقد رغب " إبن سينا " في تعلم الطب ، لأنه وجده من العلوم السهلة [2] ، يعرف "إبن سينا" الطب في كتابه "القانون" : " أن الطب علم يتعرف منه أحوال بدن الإنسان من جهة مايصح و يزول عن الصحة ليحفظ الصحة حاصلة و يستردها زائلة "[3] ، و يتضح من هذا أن "إبن سينا" ، أدرك أهمية الطب و غايته الإنسانية ، و هو عمل يتطلب العناية و الدقة في إنجازه و ممارسته و هي دعوة للباحثين في مجال الطب بإتباع المنهج التجريبي ، و يعتقد "كلورد بارنارد" " أن الطب تخصص ليكون علم التجربة و أخذ في تقدم " [4]، و ذلك بتطبيق المنهج التجريبي بالإضافة إلى إستخدام الوسائل الحديثة في الكشف و العلاج ، فالشيخ الرئيس يؤكد من جهة على دور العقل في كل تجربة وملاحظة علمية ، زمن جهة أخرى يعدل المنطق الصوري التجريدي في إتجاه يضع فيه الأخذ بعين الإعتبار الظروف العينية للتجربة ، وهنا يمكن القول أن "إبن سينا" كان يرفض الخضوع للعقل وحده بقدر ما كان يرفض الإنصياع للتجربة المحسوسة وحدها ، فالنظري و العملي إذن عنصران متكاملان في منهج بحثه العلمي [5] ، لقد إعتمد إبن سينا كغيره من الفلاسفة المسلمين على منطق " أرسطو" وسلك في شروحه و مصنافاته مسلك " الفارابي "، لكنه عندما نضج تفكيره

[1] Goichon A M (notes sur livres des directives et remarque) p 35.
[2] محمد زهير البابا ، " من مؤافات إبن سينا الطبية " ، كتاب المضار الكلية عن الأبدان ، الأرجوزة في الطب ، و كتاب الأدوية القلبية ، معهد التراث الوطني ، جامعة حلب ، دمشق ، د ط ، 1984 م ، ص ل .
[3] إبن سينا ، " القانون في الطب " ، ج 1 ، المصدر السابق ، ص 3 .
[4] Claurd Ber nard , Introduction a l'études de la médcien expérimental , le lettre francais , paris , 1865 , p 26 .
[5] محمد المهدي المسعودي ، " إبن سينا " ، دار سراس للنشر ، تونس ، د ط ، 1981 م ، ص 81 .

و أحس بإستقلاله وبسبب إشتغاله بالطب ، وجد نفسه مسوقا إلى تعديل رأيه في المنطق ، ذلك المنطق الذّي لايهتم إلّا بالكليات ولاتهتم موضوعاته بالواقع المحسوس ، فكان في ممارسة صناعة الطب إنطلاق تجديد في بعض موضوعات منطق أرسطو ، و المهم هو أن " إبن سينا " ثنائية العقل و التجربة خاصة في كتاب "القانون" وتعتبرهذه الثنائية من مبادئ نظريته المنطقية و جانبها العلمي .

في العقل و التجربة : قد كان يؤمن "ابن سينا" بأن التجربة هي الجانب العملي الضروري لكل علم و لكل جانب عملي لابد له من جانب نظري ينظمه و هو العقل (فالشيخ الرئيس يؤكد من جهة على دور العقل في كل تجربة ، و ملاحظة العلمية(....) و من جهة أخرى يعدل المنطق الصوري التجديدي في إتجاه يضع فيه الأخذ بعين الإعتبار الظروف العينية للتجربة) . و هذا ما جاء على حد قول "محمد المهدي المسعودي" في كتابه المعنون "بإبن سينا" ، و المهم أن ابن سينا في ممارسته للطب وجب نفسه أمام تعديل المنطق الذي لا يهتم إلّا بالكليات ،وتبنّى الثنائية العقل والتجربة خاصة في كتابه"القانون في الطب" ، و تعتبر هذه الثنائية مبدأ من مبادئ نظريته المنطقية فيجانبها العملي .

يقول "ابن سينا" بأن "الأدوبة تتعرف قواها من طريقتين إحداهما طريق القياس والآخرطريق التجربة "[1] فالقياس هو رد الشيء إلى مثيله ، أو بالمشابهة له ، فكثيرا ما يركّب الدواء قياسا بشيء سبق تركيبه لإشتراكه في جوهر ما معه ، ففي علاج وجع الأسنان يؤخذ الثوم كمادة أساسية تضميدا أو تقطيرا في الأذن ، و يمكن تعويضه بمادة الخل الأحمر لإشتراكهما في جوهر واحد هي الحرارة و البرودة .

أمّا التجربة فهي الطريق الصيدلي في تحضير الأدوية لو يدخل القياس حتما في هذه المرحلة كمقادير و إختيار مواد مضادة لمرض ما ، و قد مرت مرحلة تحضير الأدوية في التاريخ على مراحل عدة مرحلة التجريب على الحيوان لبعض المواد ، و أيضا في النبات الذّي عرف الإستعمالات لبعض المواد المركبة ، فالتجربة هي الممارسة العملية و المعرفة الدقيقة للمواد المركبة لدواء، فلا يمكن الفصل بين القياس و التجربة ، كما لا يمكن الفصل بين العقل و الممارسة العملية بصفة عامة ، وفي الطب بصفة خاصة كما أقره "إبن سينا" في كتاب "القانون في الطب" .

[1] ابن سينا ، " القانون في الطب " ، ج1، المصدر السابق ، ص 224 .

الفصل الثالث:

دراسة نقدية للنظرية المنطقية عند" ابن سينا"

المبحث الأول : ابن سينا بين شرح منطق أرسطو و التأسيس للمنطق .

لقد أثّر "ابن سينا" كثيرا على المذاهب المسيحية المختلفة بدءاً من القرن 13م و خاصة في الفلسفة التوماوية، و لذا البحث عن مصادر الفلسفة السينوية هو عين البحث عن مصادر الفلسفة المسيحية و لعل عدد الأبحاث التّي تناولت مسألة (الفلسفة المشرقية) و الإهتمام البالغ بهذه المشكلة خير دليل على الأهمية الحيوية لهذه المسألة ، إن الفلسفة مثل التوماوية مازالت فلسفة تؤمن بها طائفة بأسرها فإذا عرفنا أن السينوية قد شكلت هذه الفلسفة إلى حد كبير أدركنا أهمية مصادر هذه الفلسفة العربية الإسلامية ، إذ علينا أن نقف على موقف " ابن سينا " مع أرسطو خاصة و أن "ابن سينا" كان أول من شرح من الفلاسفة العرب المسلمين جل منطق أرسطو إن لم يكن كله في موسوعته الشهيرة "الشفاء "حتي يتسن لنا الوقوف بعد ذلك على موقف الفلاسفة المسيحيين المشائيين من"ابن سينا" .

يقول "ابن سينا" في منطق المشرقيين محدداً موقفه من "أرسطو" و من الأرسطيين العرب " و بعد فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما إختلف أهل البحث فيه لا نلتفت فيه لفتة عصبية أو هوى أو عادة أو إلف و لا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلموا كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة و قلة الفهم ، و لما سُمع منا في الكتب ألفناها للعالميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائية الظانين أن الله لم يهدي إيّاهم ... مع اعتراف منا بفضل سلفهم (يقصد أرسطو) هي تنبه لما نام عنه ذووه ... و لما كان المشتغلون بالعلم شديدي الإعتزاء إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا و مخالفة الجمهور فانحزنا إليهم ، و أكملنا ما أرادوه و فسروا فيه "[1] .

هذا النص الخطير للغاية يلخص كل موقف"ابن سينا" الفلسفي و كل منهجه ، فهو فيلسوف و ليس مجرد متعلم لكتب اليونانيين ، يردد ما جاء في هذه الكتب ، أي أنه إحتفظ بعقليته النقدية إتجاه كل أعمال السابقين عليه و على رأسهم"أرسطو"، درس"ابن سينا" "أرسطو"دراسة وافية متعمقة و شرحه شرحاً تفصيلياً خاصة على " الشفاء " ، بل و أكمله فيما لم يعرض له مثل الرياضيات و الموسيقى

[1] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ،المصدر السابق ، ص، ص 2 ، 3 .

فعل ذلك لسببين ، أولا لإيمانه بأنه خير السلف ، ثانيا لأن جمهرة الفلاسفة المسلمين يؤمنون به إيماناً عميقاً لا يتزحزح ، و لكن هذا لم يحل – و هو صاحب العقل الذّي لا يهدأ و الذّي لا يكف عن التقليب في الأمور دوماً – دون تبنيه لأوجه القصور في "أرسطو" ، كما لم يحل دون اجتهاده لتجاوز "أرسطو" طمعاً في وضع فلسفة جديدة ، و هذه الفلسفة الجديدة لم يتوصل إليها إلّابعد تفكير ملى و مراجعات لذاته عديدة و متصلة ، فجرأة "ابن سينا" الفكرية كانت تحدها الرهبة من الإعلان عن ذاتها لجمهرة المشائيين التقليديين الرافضين لكل تجديد و لذا لم يكتشف"ابن سينا" عما عنده إلّا للصفوة من تلاميذه المقربين إليه .

و يقول "ابن سينا" في مدخل "الشفاء"و لي كتاب غير هذين الكتابين هما الشفاء و اللواحق و أردت فيه الفلسفة على ماهي في الطبع ، و على ما يوجبه الرأي الصريح الذّي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة ، لا يبقى فيه من شق عصاهم ما تبقى في غيره ، هو كتابي " الفلسفة المشرقية " و من أراد الحق الذّي لامجمجة فيه، فعليه بطلب هذا الكتاب [1]، و الواضح هنا أن "ابن سينا" يكرر نفس الحديث عن ذات الموقف من المعلم الأول ، و أودوا أن أشير هنا إلى أن "ابن سينا" طالما هو يشير في مدخل منطق الشفاء إلى الفلسفة المشرقية فلابد أن العملين متزامنين ، أو أن الفلسفة المشرقية أسبق و معنى هذا أن "ابن سينا" لم يتطور من المشائية إلى فلسفة مشرقية انفرد بها ، إنما الشيخ الرئيس ظلّ طوال الوقت يشرح "أرسطو" و يوضح قضاياه في محاولة لمسايرة المناخ الفكري في عصره و لأن عصره كان يعتقد أن الحقيقة و العلم هما ما جاء بهما "أرسطو" ، و في ذات الوقت ظل يبتدع فلسفة جديدة مختلفة عن الأرسطية و لكنه لم يكشف عنها إلّا للخاصة،كان أرسطو يمثل الفكر الذّي لا يصلح الخروج عليه ولذا إحتاط"ابن سينا"على ثورته عليه و جعلها مستترة و لم يطلع عليها إلّا الخاصة و بالرغم من وضوح موقف "ابن سينا" في هذين النصين فإن الباحثين من يتمسك باعتباره "إبن سينا" مشائيا مخلصا، و من أبرز ممثلي هذا الفريق "جواشون" و"جورج فاجدا " ولم يعد الرأي المضاد أنصاراً ممن أكدوا أنه كان لابن سينا فلسفة خاصة اختلف فيها مع كثير من القضايا

[1] إبن سينا ، " الشفاء ، المنطق ، المدخل " ، تحقيق محمود الخضيري و الأب قنواتي و فؤاد الأهواني ، دار المعارف العمومية ، دط ، 1952 م ص 10 .

الأرسطية ، و من أبرز ممثلي هذا الفريق الباحث اليهودي "بينس"، ما هي هذه الفلسفة الخاصة ؟ هذه الفلسفة الخاصة سنجدها في كا مؤلفاته التّي لم يلتزم فيها شرح "أرسطو" و على رأسها عمله الشهير الفلسفة المشرقية [1]، قد كان "ابن سينا" في مرحلتي فكره الأولى و الثانية مقلدا بامتياز حيث تبنى كتب الأوائل [2] يقول " ابن سينا "فطالعت فهرست كتب الأوائل و قرأت تلك الكتب و ظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه [3] و خير دليل على تناوله كتب أرسطو المنطقية – معتمدا على دراسة شارحه "الفارابي" – بالدراسة والتحليل والشرح ما تركه لنا من مؤلف كبيرا في الحكمة المنطقية ما أسماه "الشفاء"الذّي أوجزه في كتاب"النجاة" الذّي لم يخالف فيه"أرسطو"، و يذكر الشيخ الرئيس في تصويره مؤلفه هذا " أمّا بعد ... حمد لله و الثناء عليه بماهو أهله ... فإن خلقه من الإخوان الذّين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكمية ... و سألوني أن أبدأ فيه بإنارة الأصول في علم المنطق ... فبدأت بإبراز الكفاية من صناعة المنطق لأنه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره و نصدق به و المواصلة إلى الإعتقاد الحق بإعطاء أسبابه و نهج سبله [4]، و هذا دليل آخر على أنه كان مقلدا يقتبس من علوم سابقيه خاصة في قضايا المنطق ، إلّا أن هذا لا يمنع أنه كان مبدعا ، صحيح أن "ابن سينا" قبل أن يضع كتاب " الحكمة المشرقية "،كان في الأغلب يفسر آراء أرسطو و يوضحها، و لكن مع هذا لم يقتصر في الإبتكار و التجديد في المنطق ، و في كتاب "الإشارات " ضمن البحث في أنواع القياس ، و هذا له تحقيق خاص في القياس الإقتراني ، و هنا لا يبالي أن يخالف كافة المناطقة و يقول: " في المطلقتين إذا أُختلف فيهما في السلب و الإيجاب ، فإن الجمهور يظنون أنه قد يكون منها قياس و نحن نرى غير ذلك ، ثم في المطلقات الصرفة و الممكنة الممكنة ، فإن الخلاف فيهما ذلك بعينه و لا قياس منها عندنا في هذا الشكل " [5] .

يستنبط من هذا أن "ابن سينا" لم يكن مفسرا لمنطق"أرسطو"فقط،بل له نصيبفي التأسيس و الإبداع لكن لو تمّ له القسم الأخير من كتابه المنطق "الحكمة الشرقية" لكان من المنتظر أن نجد إبتكاراته

[1] زينب محمود الخضيري ، " إبن سينا و تلاميذه اللاتين "، المرجع السابق ، ص ، ص 53 – 57 .
[2] الأوائل : هو أرسطو و شراحه من اليونان والعرب .
[3] إبن إبي أصيبعة ، " عيون الأنباء في طبقة الأطباء " ،المرجع السابق ، ص 439 .
[4] محمد عزيز نظمي سالم ، " تاريخ المنطق عند العرب " ، مؤسسة شباب الجامعة ، مصر ، د ط ، 1983 م ، ص 112 .
[5] إبن إبي أصيبعة ، " عيون الأنباء في طبقة الأطباء " ،المرجع السابق ، ص 120 .

المختلفة فيه، و أن نفهم أكثر من ذي قبل القدرة الذهنية لابن سينا و قوته في الإبتكار في مقابل كبار فلاسفة اليونان، وخاصة أنه في مقدمةكتابه المذكور قد ذكر طريقه السابق في التوجيه و التأويل الأخطاء اليونان ، و قد يأس أنصار المنطق و الفلسفة اليونانية من إستمرار طريقهم القديمة و أبدى تصميمه القاطع على حفظ الإستقلال المنطقي حيث بقول "... و لما كان المشتغلون بالعلم شديدي الإعتزاء إلى المشائيين من اليونانيين كرهنا شقّ العصا و مخالفة الجمهور فانحزنا إليهم و تعصبنا للمشائيين إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم و أكملنا ما أرادوه و قصروا فيه و لم يبلغوا رأيهم و أغضينا عما تخبطوا فيه ، و جعلنا له وجها و مخرجا ، و نحن بدخلته شاعرون و على ظله واقفون فإن جاهرنا في مخالفتهم ففي الشيء الذّي لم يمكن الصبر عليه ، و أمّا الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل"[1] .

يظهر مما ذكرناه بوضوح أولا أن "ابن سينا" لم يعد نفسه مجرد شارحا لمنطق "أرسطو"و فلسفته و بل أيضا من مكملي ذلك ، و ثانيا لم يكن في كتابه الأخير كالسابق بصدد توجيه أخطاء أنصار "أرسطو" بل وقع في جهة التحقيق المطلق و دافع عن الحقيقة و هذه هي النفسية التّي تتوقع من الفيلسوف والعالم الحقيقي، فقد أدرك"ابن سينا"في حقيقة مذهب"أرسطو"بعدتمام نضجه و احساسه بإستقلاله عن المعلم الأول قائلا :فوقفنا على ما تقابل و على ما عصى، و طلبنا لكل شيء وجهة فحق ما حق و زاف ما زاف [2] .

هذه هي بداية "ابن سينا" في نقد ما جاء به أرسطو في بعض موضوعات المنطق و بخاصة في القضايا الممكنة ، و نظرية التعريف ، و قد ورد هذا النقد في كتابه "منطق المشرقيين" الذّي لم يخاطب العامة و إنما خاطب فيه الخاصة الذّين يدركون ما يريد أن يقوله هو نفسه في منطق لم تبق له المكانة كما كانت من ذي قبل عند "ابن سينا" في مرحلة الدراسة و البحث إلّا في بعض موضوعاته .

[1] إبن سينا ، " منطق المشرقيين " ، المصدر السابق ، ص 5 .
[2] نفس المصدر، ص 73 .

المبحث الثاني : النظرية المنطقية السينوية و تأثيرها في الشرق الإسلامي و الغرب.

لقد تنوعت مؤلفات "ابن سينا" في مجال المنطق و الفلسفة فلا يخفى على أحد ما كان لقانونه في الطب من الأهمية التّي جعلته مرجعا أساسيا في جامعات أوروبا حتى القرن 16 م، و أمّا كتبه الفلسفية فيغلب عليها طابع المزج بين الإتجاهات الفلسفية و الرغبة الملحة في إدراك الحقيقة ، فيمكن أن نقول عنها أنها تعبر عن رغبة عارمة في السعي وراء الحقيقة أدت إلى إنتاج نسق فلسفي متكامل يؤكد على قوة العقل المبدع لدى ابن سينا يتجلى ، حيث كانت لديه القدرة الغريبة على المزج بين الإتجاهات الفلسفية المختلفة يطوف ببساتين الفلسفة، و يقطف من كل بستان زهرة تعجبه فمزج بين" أفلاطون"و"أرسطو" و"أفلوطين" و كان نتيجة ذلك هذا الصرح الفلسفي الضخم ،و هو في حاجة إلى جهد و دراسة ، إذ أنه كان أثراً وعلامة بارزة ليس فحسب في الفكر العربي بل أيضا في أوروبا اللاتينية ، فمع "ابن سينا" نصل إلى أعلى نقطة في تطور المنطق في المشرق العربي (العراق فارس ، كما نصل معه إلى نهاية مرحلة التأليف الخلاق و بداية كتابة التعليقات و المقتطفات و الشروح و الكتب المدرسية .

و كان "ابن سينا" بالنسبة للمنطق منسقا قبل كل شيء ، و هذا هو نفسه مصدر أصالته ففي اهتماماته بمعالجة كاملة و شاملة لم يتردد في سد الثغرات التّي خلقتها مناقشات من سبقوه أو في تصحيح أعمالهم [1] .

و لم يكن "ابن سينا" مجرد جامع أو شارح و محلل لمنطق أرسطو، بل عقلية أصيلة على وجه قوى وعلى الرغم من إخلاصه لمصادره المنطقية فإن اهتمامه لم يكن في الشرح و التحليل ، بل في التنسيق و لم يكن يثير اعتراضات تافهة عند الإبتكار حين تستدعي المعالجة الملائمة لمشكلة معينة منطلقا جديداً ، و من بين مساهمات "ابن سينا" المنطقية يمكننا أن نعدد ما يلي :

معالجة الاعتبارات المنطقية المتضمنة في نظرية القضايا الحملية ،بما في ذلك تصوير المحمول على هاملتون .

[1] نيقولاريشر، " تطور المنطق العربي " ، دراسة وتعليق محمد مهران ، دار المعارف ، ط 1 ، 1985 م ، ص 365 .

نظرية تفصيلية للقضايا الشرطية المتصلة و المنفصلة تضم منطوقا واضحا بالنسبة للكم و الكيف .

إعداد نظرية للقضايا الشخصية (المفردة) على طريق الرواقيين .

تحليل تفصيلي لمفهوم الوجود و إعداد تمييز بين الوجود والماهية .

نظرية التعريف و التصنيف و علاقتهما معا ، و هي نظرية تنطوي على عناصر أصلية .

إن انتقادات ابن سينا العنيفة لفلاسفة مدرسة بغداد (المسحيين أساساً) وهي انتقادات تتعلق بمسائل خارجية عن نطاق المنطق كان لابد لها من أن تترك أثارها المحتومة في تطور المنطق العربي فقد قاد ذلك بشكل نهائي بالتمييز بين (الشرقيين) الذين ساروا على نهج "ابن سينا "و (الغربيين) الذين ناصروا أفكار مدرسة بغداد ، و ينبغي أن نلاحظ مع ذلك أن "ابن سينا" يستثني هنا "الفارابي" .

لقد أثرت عملية النقد و التحيص لمنطق أرسطو في العديد من الفلاسفة و الباحثين في المشرق بل حتى الفقهاء ، حيث نجد" ابن تيمية " يواصل حركة النقد للمنطق الأرسطي ، بل يغوص في أعماقه و ينتقد أرسطو حتى في بعض الجزئيات .

يقول"ابن تيمية"في إفتتاحية كتابه الرد على المنطقيين " أما بعد فإني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي و لا ينتفع به البليد لكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها ،ثم تبيّن لي فيها بعد خطأطائفة من قضاياه و كتبت في ذلك شيئاً ."[1] و"ابن تيمية" بنى هجومه على المنطق الأرسطي في الدفاع عن الإلهيات موضحا مصطلحات المناطقة بصدد الحد و كل ما يتصل به و يعترض إلى القياس بإعتباره مادته إلى البرهان و الجدل و الخطابة و الشعر و السفسطة ، و يتذكر الكليات الخمس التّي بنيت عليها الحدود المنطقية.

و يشير إلى بحث القضايا و طرق الاستدلال و الصور مختلفة القياس و أخيراً القياس الشمولي والتمثيل و الاستقراء ، و بهذا يمر على جميع مباحث المنطق ثم يقول "الكلام في أربع مقامات مقامين سالبين و مقامين موجبين فالأولان أحدهما في قولهم إن التصور لاينال إلّا بالحد ، و الثاني فإن التصديق المطلوب لاينال إلاّ بالقياس، و الآخران في أن الحد يفيد العلم بالتصورات و أن القياس

[1] علي سامي النشار ، " مناهج البحث عند مفكري الإسلام " ، المرجع السابق ، ص ، ص 53 ، 54 .

أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات[1]، و "ابن تيمية" عند نقده للمقامين السالب والموجب ففي المقام السالب ليس عملا مبتكراً بل كان مجرد ناقل بينما دخلت عناصر مبتكرة في المقام الموجب.

المقام السالب : فوجه"ابن تيمية" إحدى عشرة حجة إستمدها من الشكاك الونانيين و من السوفسطائيين وحجج في نقد هذا المقام هي.

عدم بداهة هذا المقام السالب يستلزم وجود دليل لكي يكون صادقا وإذا كان ليس للمناطقة دليل على هذا فكيف تتخذ قضية غير مبرهن عليهاّ أساساً لعلم البرهان نفسه .

الحد هو القول الدال على حقيقة الحدود و ماهيته فالحاد إمّا أن يكون عرف المحدود أو بغير حد فإن عرف بحد فإن الأمر يدور و يتسلسل ، و إن لم يعرف بحد فأن القضية ، –التصور المطلوب لاينال إلّا بالحد– قضية باطلة [2].

إن استقراء أحوال الناس يثبت أنهم مع تصورهم لمفردات علومهم و صناعتهم لم يلجأوا إلى الحدود و في هذا دليل على استغناء التصور عن الحد .

إن الحقائق التّي لا تركيب فيها و التّي لا تندرج تحت جنس أي الحقائق البسيطة لا حد لها و هذا يثبت أنه التوصل إلى التصور بغير حد ومن هنا كانت معرفة التصورات أي الأنواع أسهل لمعرفة أجناسها ...و ليس من الضروري في منطق أرسطو ، إن يتوقف التصديق على التطور التام أي تصور الذات أو الماهية و يكفي التوصل إلى الخاصة .

وهذه الحجة إعتمدها من "الرازي" و هي أيضا من حجج الشكاك ، لا يصل الإنسان إلى التصور إلّا بما يدركه بنفسه و ما يجده في فطرة النفس كالألم و اللّذة أو يتصور إليه في بديهية العقل كتصور الوجود و الوحدة ، و كذا بما يركبه العقل أو الخيال وكل هذا ليس بحاجة للحد .

المقام الموجب : فيلخص نقده في الحجج الآتية : الحد هو قول الحاد و دعواه بشرط ألّا يكون مبرهنا فهو لا دليل عليه و لاحجة ، فالمخاطب إمّا أن يعلم المحدود دون قول الحاد أو بقوله ، ففي

[1] نفس المرجع السابق، ص 6 .
[2] نفس المرجع، ص 8 .

الحالة الأولى لا يكون قد توصل إلى المحدود بالحد و في الحالة الثانية يكون قول الحاد- و هو لا دليل عليه و لا برهان- أفاد العلم بشيء ، و عليه لا يفيد الحد معرفة المحدود .

الحد لا يمنع و لا يقال عليه دليل، بل يبطل بالنقض أو المعارضة هذا ما يقرره المناطقة، و هو دليل عى أن الحد لا يفيد التصور، لأنه إذا كان الحاد لا يثبت صحة الحد و صدقه كان من الممتنع أن يعرف المخاطب المحدود بالحد لأن قوله مترددا للصدق و للكذب .

إذا كان الحد هو الطريق إلى التصور المحدود ، فلا يمكن ذلك إلّا بعد أن نعلم صحة الحد و لا يمكن معرفة صحة الحد قبل تصور المحدود ، و المحدود لا يمكن التوصل إليه إلّا بالحد .

أمّا بخصوص صعوبة ، الحد التام -ابن سينا- فيقول "إبن تيمية" : " أنه ما من تصور إلّا و فوقه تصور أتم منه و أنّ نحن لا نتصور شيئاً بجميع لوازمه حتّى لايشذّ عنّا منها شيء و أنه كلما كان التصور لصفات المتصور أكثر كان التصور أتّم"[1] ، لكن السؤال المطروح هو ماهي فائدة الحد عند "ابن تيمية"؟و هل سعى إليه المناطقة وهو لا قيمة ولا فائدة منه ؟يجيب "ابن تيمية" على هذا السؤال في الفصل الثاني من كتابه الرد على المنطقيين و يقول "المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالإسم ، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته ، و إنّما يدعي هذا أهل المنطق الوناني أتباع" أرسطو "، و من سلك سبيلهم و حذاحذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين و غيرهم" و يتطرق "ابن تيمية" من خلال بحثه في الحدود إلى مباحث يهتم بها في المنطق والفلسفة من جملتها إختلاف الوجود و الماهية.

. **الوجود و الماهية** : "ابن تيمية" لا يعتقد بتقدم الماهية على الوجود ، أو الوجود عن الماهية و بالتمييز بينهما ، و يعتبر ماهية كل شيء عين و جوده ويقول في هذا الصدد " فوجود الشيء في الخارج عين ماهية التّي في الخارج"[2]،كما يقول "ابن تيمية" أن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، هذه الفئة هم المشاؤون و هم من أتباع "أرسطو" .

[1] نفس المرجع السابق ، ص 9 .
[2] نفس المرجع السابق ، ص 65 .

نقد مبحث القضايا : إنتقل "ابن تيمية" من نقده للحد إلى نقد القياس ، و لم يخصص فصل لنقد القضايا، لأنه يعتبر أن القضايا مقدمات البرهان ، و أن عملية القياس نفسها ترمي إلى الحصول على حكم أو قضية كلية إلّا أنه ذكر نقد القضية الأرسطاليسية في تتبعه لترتيب أقسام المنطق الصوري .

فبدأ نقده له بتقسيم التصديقات إلى بديهي و نظري ، فيرى أن الفرق بينهما هو بالنسبة و الإضافة فقد يكون النظري عند شخص بديهيا عند غيره ،و البديهي من التصديقات في نظر "ابن تيمية " ما يكفي موضوعه و محموله في حصول تصديقه ، فلا يتوقف تصوره على وسط يكون بين الموضوع و المحمول و هو الدليل"[1]، أي أن البديهي هو ما يتصور موضوعه و محموله دون الحاجة إلى الحد الأوسط ، و الناس تتفاوت في قوة أذهانهم، فالبعض يتصور طرفين تصوراً تاماً تام اللوازم ، و لا يتبين لغيره ذلك، فبذلك يكون القول بأن التصورات لا يمكن التوصل إليها بالحد الأوسط أو بعملية قياسية قول خاطئ، أمّا أن يكون لوسط يفتقر إليه بعض الناس دون البعض الآخر فهذا واضح فإن بعض الناس يعتبرون قضية من القضايا الحسية أو المجربة أو برهانية أو متواترة ، و البعض الآخر يعلمها بالنظر و الإستدلال .

و يرى "ابن تيمية" أن الحسيات تنقسم إلى خاصة وعامة، فليس ما يراه إنسان أو يشمه أو يلمسه يجب اشتراك الناس فيه ولكن هذا لا يمنع أن هناك حسيات عامة يشترك فيها الناس ، فهم مثلا يشتركون في رؤية الشمس و القمر...، و يرى "ابن تيمية" أن نفس الأمر يحدث في القضايا المتواترة و المجربة فهناك أمور يشترك فيها الناس كالعلم بوجود مكة و بوجود أنبياء فقد تواتر هذا إلى الناس عامة،و كذلك في القضايا التجريبية ، فعامة الناس تعلم أن قطع العنق يحصل معه الموت ، و أن الضرب المبرح يوجب الألم هذه قضية كلية ، لكن العلم بها تجريبي ، فالقضية التجريبية الجزئية هي أساس القضية الكلية .

و يرى "ابن تيمية" أن لفظ التجربة يستخدم "فيما جربه الإنسان بعقله و حسه و إن لم يكن من مقدوراته"[2]، و من الأمثلة على هذا أنه إذا طلعت الشمس ، انتشر الضوء ، و إذا غابت أظلم الجو

[1] نفس المرجع السابق ، ص 208.
[2] نفس المرجع ، ص 211 .

و إذا بعدت الشمس عن الرؤوس جاء البرد،و إذا جاء البرد ،سقط ورق الشجر، و برد ظاهر الأرض و سخن باطنها ، و إذا قربت من سمت الرؤوس ،جاء الحر، و إذا جاء الحر، أورقت الأشجار و أزهرت ، و يقرر"ابن تيمية " أن هذا الأمر يشترك فيه جمع الناس، فأنهم قد إعتادوه و جربوه ، و هو يقسم فكرته على أساس أن "شبيه الشيء ينجذب إليه، و ضده هارب به"[1]، هذه القضايا المجربات العاديات عند "ابن تيمية" كما يرى أن التجربة من فعل الإنسان و من فعل غيره كما يقرر أنه من أسباب التجربة أو السبب المقتضي للعلم بالمجربات هو تكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر ، إمّا مطلقا و إمّا بالشعور بالمناسب ...فتكرر الاقتران أيضا يشترك فيه ما تكرر بفعله و ما تكرر بفعل غيره [2].

و يرى "إبن تيمية" أنه من الخطأ الأكبر أن يجعل المناطقة الأرسطاليسيون المجربات و المتواترات مما يختص به من حصل له ذلك، فلا تصلح أن يحتج بها الإنسان على غيره ، يؤكد على أن هذه المجربات و المتواترات و حتى الحسيات قد يحصل فيها إختصاص و إشتراك ، بل أن الإشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك مثل إشتراك الناس في رؤية الشمس و القمر ، و قد يكون الاشتراك في نوعه مثل إشتراك في معرفة الجوع و العطش و اللذة و الألم ، ثم يناقش "ابن تيمية" إنكار الفلاسفة القضايا المتواترة و يرد عليها بصيغة فلسفية هي عدم العلم ليس (علم بالعدم) و(عدم الوجدان) لا يستلزم (عدم الوجود) فهم لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علما منهم بعدم ولا بعدم علم بغيرهم بل هم كما قال الله تعالى"بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولمّا يأتيهم تأويله"[3]، فليس عند المتطبب و الفيلسوف ممكن أنكروا المتوترات دليل عقلي ينفي هذه المتواترات ، و هذا إنما يفيد عدم العلم لا العلم بالعدم و قد إعترف بهذا حذاق الأطباء و الفلاسفة .

إن السبب الذّي يدافع لأجله إبن تيمية عن يقينية المتواترات لأنه يحتج بها على المنازع انقاذ يقينية الحديث قبوله كمصدر للفكر والتشريع، بل إن"ابن تيمية"يدافع عن النبوة، و تواتر كتبها و معجزاتها

[1] نفس المرجع السابق ، و نفس الصفحة .
[2] إبن تيمية ، " الرد على المنطقيين " ، تقديم و تحقيق و تعليق :محمد عبد الستار وعماد خفاجي ، دار الجمالي ، د ط، د ت ، ص 98 .
[3] سورة يونس ، الآية 39 .

يقول "ابن تيمية": "إن إنكار المتواترات أصول من أصول الإلحاد و الكفر"[1] فقد لجأ "ابن تيمية" في قوله هذا إلى تكفير من ينكر القضايا المتواترات لأن ذلك الإنكار يترتب عليه إنكار النبوة والأحاديث النبوية التّي تواترت الناس عليها فلو سلمنا بما يعتقد به هؤلاء المناطقة الذّين يرون أن القضايا المعلومة بالتواتر ، يختص بها من علمها فما يتواتر عند شخص خاص به و ليس خاصاً بغيره فعلى هذا ينهدم كثيرا من آثار الدين المتواترة و رغم إعتراض الكفار عن استماع القرآن و تدبره مانعا من قيام حجة الله تعالى عليهم إذ قال "و إذا تتلى عليه آياتنا ولّى مستكبرا كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقراً فبشره بعذاب أليم "[2]، و قوله تعالى "و قال الذّين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن و ألغوا فيه لعلّكم تغلبون ، فلنذيقنّ الّذين كفروا عذاباً شديداً " [3].

نستخلص من هذه المناقشة لفكرة إنكار المنطق الأرسطاليسي ليقينية القضايا المتواترة مدى صحة النقد الإسلامي العام للمنطق الأرسطاليس ، فقد نقد المسلمون وتابعهم "ابن تيمية" منطق أرسطو لما ينتجه تطبيقه على المسائل الدينية من متناقضات و إنكار فكانت صرخة الفقهاء حين نادوا –بمن تمنطق تزندق– ، فكانت صرختهم من قلب الإسلام العظيم دفاعا عن تواتر الكتاب و السنة بما فيهما من حقائق و أفكار و مذاهب .

نقد نظرية الإستدلالات: إن مهاجمة "ابن تيمية" لمادة القضية الكلية أدى به إلى مهاجمة القياس و بتالي كان عليه بعد مهاجمة نظرية الإستدلال في صورتها المنطقية و هذا ما فعله تماماً.

نقد مبحث القياس : ينقسم هذا الجانب إلى مقامين عند "ابن تيمية" مقام سالب و مقام موجب أمّا السالب فهو"أن التصديق لا ينال إلّا بالقياس"و المقام الموجب هو"أن القياس يفيد العلم بالتصديق "ويكاد ابن تيمية في هذا المبحث أن يقدم نفس الحجج التّي نقد بها المقام السالب ينقد بها المقام الموجب ولكن الذّي يبدو مهما هو رأيه بشأن قيمة القياس، و هو هل القياس يستطيع أن يوصل الإنسان إلى علم جديد أم لم يطلع عليه من قبل أم لا؟ يقول في هذا الصدد "لكن الذّي بيّنه نظار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب إلى أرسطو صاحب التعاليم أن ما ذكروه

[1] علي سامي النشار ، " مناهج البحث عند مفكري الإسلام " ، المرجع السابق ، ص 212 .
[2] سورة لقمان ، الآية 07 .
[3] سورة فصلت ، الآية 27 .

من طور القياس و مواده، مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه فائدة علمية بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي، يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي و ما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم[1] .

في هذا القول نلاحظ أن "ابن تيمية" يعترف بجهد المسلمين في مبحث القياس، لكن هذا الجهد في نظره بلا فائدة، أي لا نستطيع منه الحصول على علم أو شيء جديد غير معلوم ، بل ما هو إلّا تحصيل حاصل .

إنكار الحاجة إلى الحد الأوسط: قد تنبه "ابن تيمية" إلى أن الحد الأوسط هو العنصر الأساسي في العملية القياسية و قد أسماه "ابن سينا" "الدليل" و سماه إبن الحاجب الأصولي "التعليل" لذلك وجه نقده الحاد إليه ، و قال بأن القضايا البديهية أو الضرورية لسنا في حاجة إلى الحد الأوسط في التوصل إليها لعله أدرك أننا نصل إليها بحدس عقلي مطلق، معصوم من أصوب و الخطأ أو فوقهما [2] هذا من حيث القضايا ، أمّا إذا كانت العملية القياسية هي لإثبات الذاتي أو العرضي يرى "ابن تيمية" أن الذاتي لا يحتاج فيه إلى حد أوسط أو دليل أو تعليل، إنمّا هو بين نفسه ،أمّا اللوازم فمنها ما لا يحتاج إلى وسط ، و منها ما يحتاج في إثباته إلى مدة طويلة أو قصيرة ، و يرى "ابن تيمية" أن الذاتيات و اللوازم تتشابه في أن البعض منها قد يحتاج إلى حد أوسط لإثباتها و البعض لا يحتاج ثم أن اللوازم أكثر تحديدا و أتم تصورا للشيء ،مما يعتبره المناطقة بالذاتيات ،كما يرى أن التفريق بين الذاتي و اللازم إنما هو تفريق صناعي متكلف لا يقوم على أساس [3] .

و الفائدة الوحيدة من القياس في رأي"ابن تيمية" التّي يمكن أن يتصور من القياس هي التذكر و تكرار المعرفة حيث يقول"و حاصل القياس إدراج الخاص تحت العام و معلوم أن من علم العام فقد علم شموله لأفراده، و لكن قد يعزب عنه دخول بعض الأفراد فيه كما مثله المنطقيون "ابن سينا" و غيره [4].

1 إبن تيمية ، " المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني " ، وضعه بالفارسية مصطفى طب طبائي ،وعربه عبد الرحيم البلوشي ، دارابن حزم ، بيروت ، ط 1 ، 1990 م ، ص 109 .

2 علي سامي النشار ، " مناهج البحث عند مفكري الإسلام " ، المرجع السابق ، ص 230 .

3 نفس المرجع ، ص 230 .

4 إبن تيمية ، " المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني " ، المصدر السابق ، ص 109 .

نقد إشتراط قضية كلية موجبة في القياس الشمولي : يرى "إبن تيمية" أن المناطقة الأرسطاليسي يقررون أن العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلّا بالبرهان ، و البرهان فهو قياس شمولي لابد من وجود قضية كلية موجبة فيه ، فنحن أمام نقد "ابن تيمية" للبرهان من حيث إشترط وجود هذه القضية فيه. فيما يخص البديهيات أو الضروريات ما يسميها "ابن تيمية" بالعقليات يقول ما من قضية من هذه القضايا الكلية التّي تجعل المقدمة في البرهان ، إلّا و العلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان فلسنا في حاجة إلى حد أوسط و وضع مقدمتين معاً لتوصل إلى نتيجة مثلا إذا علم أن كل واحد فهو نصف كل إثنين ، و أن كل إثنين نصفهما واحد ، علم أن هذا الواحد نصف هذين الإثنين و ذلك من غير إستدلال ، أي من غير وضع عملية عقلية في صورة قياسية أرسطاليسية .

و يطبق "ابن تيمية" نقده على العقليات المحضة من النقائض و الأضداد ، فنحن لسنا بحاجة إلى عملية قياسية لتطبيق مبدأ النقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان ، إننا نعرف "عقلا" هذا المعنى طالما عرفت المبدأ العقلي البديهي قانون التناقض و كذلك الضدان إننا نعلم أنهما لا يجتمعان بدون وضع الأمر في صورة قياسية مستندين على قضية كلية و لا يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذّي خصوه بإسم البرهان يقول "ابن تيمية" لا تجد أحداً من بنى آدم يريد أن يعلم مطلوبا بالنظر ، و يستدل عليه بالقياس برهاني يعلم صحته ،إلّا و يمكنه العلم به دون ذلك القياسي البرهاني المنطقي [1] .

نقد الإقتصار على مقدمتين :القياس المنطقي عند أرسطو و أتباعهم من متفلسفة الإسلام لا يتكون من أكثر من مقدمين و لكن "ابن تيمية" يرى أن هذا القول قول باطل طرداً و عكساً و قد يكون الدليل المستلزم للمدلول من مقدمة واحدة،و قد يكون مقدمتين،و قد يكون ثلاث مقدمات أو أربع بحسب حاجة الناظر و المستدل، إذ حاجة الناس تختلف فمنهم من لا يحتاج في علمه إلى الإستدلال بل يعلمه بالضرورة، و منهم من مقدمة واحدة، و منهم من يحتاج إلى أربع أو أكثر .

و في فقرة من كتاب الآراء و الديانات لـ"ابن النوبختي" و هي التّي ينقلها "ابن تيمية" إلينا في كتابه إعتراض بعض نظار المسلمين على القول بأن القياس لا ينتج من مقدمة واحدة ، و يقرر أنه عندهم يمكن الإستدلال على أن الإنسان جوهر، أنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة ، و ليست هناك أدنى

[1] إبن تيمية ، " الرد على المنطقيين " ، المصدر السابق ، ص 110 .

حاجة إلى ذكر مقدمة ثانية، و هي أن كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة فهو جوهر، لأن الخاص داخل في العام، و دلالة إحدى المقدمتين على المطلوب تعني عن دلالة المقدمة الأخرى و يتحقق هذا في جميع صور الإستدلال البرهاني ،ولا توجد قضيتان كليتان يستدل بهما على صحة النتيجة [1] .

و مما يثبت أن المقدمة الواحدة قد تكون كافية في إتمام الإستدلال " أن الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه، و لما كان الحد الأول مستلزماً للأوسط فالأوسط للثالث، فإن ملزوم الملزوم ، و لازم اللازم لازم، فإن الحكم لازم من لوازم الدليل لكن لم يعرفه لزومه إيّاه إلّا بوسط بينهما فالوسط ما يقرن بقولك له"[2]،و يؤكد"ابن تيمية" أنه إذا كانت المقدمة الواحدة أو المقدمتان لا تصل بنا إلى المطلوب كان علينا أن نذكر منها سلسلة المقدمات مهما كثر عددها حتى الإستدلال فإذا ما نوزع في إحدى المقدمات إحتاج بيان تلك المقدمات إلى طريقين إمّا إلى خبر يوثق بخبره ، و هذه هي الطريقة النقلية أو السمعية ،و إمّا بالتجربة في نظيرهاو هذا هو قياس التمثيل الذّي طالما دافع عنه "ابن تيمية" لأنه مفيد لليقين عنده و يضرب بذلك مثال يقول:إن الشراب الكثير إذاجرب بعضه و علم أنه مسكر، حكمنا بأن بقية الشراب مسكر لأن حكم بعضه مثل بعض، و يتوصل إلى سائر القضايا التجريبية و الحسية الكلية بواسطة قياس التمثيل فيذكر في كتابه"الرد على المنطقيين" يقول" كذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع و الماء يروي و أمثال ذلك إنما مبناها على قياس التمثيل، بل و كذلك سائر الحسيات التّي علم أنها كلية إنما هو بواسطة قياس التمثيل" .

كما إن ابن رشد لم يكتف بالشرح و التعليق على مؤلفات أرسطو المنطقية بل كانت له أيضا مساهمة فعالّة في نقد النظرية المنطقية الأرسطية و خاصة في مجال القضايا و الأقيسة ، و في تقديم بعض الإضافات عن تركيب القضايا و العلاقات بين المقدمات و الإستنتاج ، فيبدأ انتقاداته بالمقدمة من حيث التحديد و التقسيم ، فالمقدمة في نظره فالمقدمة هي قول موجب شيئا لشيء أو سالب شيئا عن شيء"و هي تنقسم من جهة الكيفية و من جهة الكمية، من جهة الكمية فمنها الكلية

[1] علي سامي النشار ، " مناهج البحث عند مفكري الإسلام " ،المرجع السابق ، ص 239 .
[2] إبن تيمية ، " الرد على المنطقيين " ، المصدر السابق ، ص 179.

و منها جزئية و منها مهملة، أما من جهة الكيفية فمن قبل كل واحدة من هذه إما موجبة و إما سالبة ، كلية موجبة :هي ما أوجب فيها المحمول لكل موضوع مثل:كل إنسان حيوان .

كلية سالبة: فهي ما سلب فيها المحمول عن كل موضوع مثل: و لا إنسان واحد حجرا .

جزئية الموجبة :هي ما أوجب فيها المحمول لبعض الموضوع مثل:بعض الحيوان إنسان .

جزئية السالبة:هي إما سلب المحمول عن بعض الموضوع مثل:بعض الحيوان ليس إنسان، أما سلب الكلية عن الموضوع مثل:ليس كل حيوان إنسان .

و المهملة – التي لم يول لها أرسطو الأهمية – هي ، في نظر ابن رشد قضية لا يقرن بها سور أصلا لا كلي و لا جزئي مثل:(العلم بالأضداد واحد) و(اللذة ليست بخير)و هذه الأقسام من جهة الصورة أي الأقسام النافعة في معرفة القياس ، و إما إنقسام المقدمة من جهة المادة فهي المقدمة البرهانية و المقدمة الجدلية ، إن المقدمة البرهانية في رأي "ابن رشد" هي أحد جزئي النقيض و هو صادق، على حين أن المقدمة الجدلية قد تكون كل واحد من جزئي النقيض هي أن الجدلية هي من المشهورات .

وما يختلفان فيه أن المبرهن و الجدلي قد يقيس كل واحد من[1]هو قياسا صحيحا إذا أخذ شيئا محمولا على شيء أو غير محمول عليه من جهة وضع مقدمة من المقدمات بالنسبة للمقدمات الأخرى بمعنى أن من وضع مقدمة من المقدمات،فتكون المقدمة قياسية التي هي كالجنس للمقدمة البرهانية والجدلية

الحد القياسي : الحد هو الشيء الذي تبحث إليه المقدمة مما هو جزء ضروري في كونها مقدمة و هو المحمول و الموضوع اللّذان هما جزءا المقدمة الضروريان في وجودها ، لا الأشياء التي تزداد في المقدمة لموضع الرباط و هي الكلم الوجودية ، فإن تلك ليست تنحل إليها المقدمة على أنها جزء ضرورية فيها،إذا كانت قد تكون المقدمة بالفعل، وإن كانت الكلم الوجودية موجودة فيها بالقوة و في الضمير على ما جرت عليه العادة عند العرب في الثلاثية ، و على ما عليه الأمر في الثنائية أعني أنه ليست بهاحاجة إلى الكلم الوجودية، و سواء في هذا المعنى المقدمات الموجبة و السالبة ، و من ثمّ وجد الرابطة معروفة ضمنا و لسنا بحاجة إلى التصريح بها .

[1] ماهر عبد القادر محمد علي ، " نصوص في المنطق العربي " ج 2 ، منتدى سور الأزبكية ، د ط ، 2006 م ، ص45 .

القول في تحديد القياس : القياس هو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من الإضطرار عن تلك الأشياء الموضوعة بذاتها لا بالعرض ، شيء ما آخر غيرها، فالقول هنا هو جنس القياس و أريد به القول الجازم ،و سائر ما أخذ في الحد هي فصول تميز القول القياسي بالحقيقة من غير القياسي فقوله :"إذا وضعت فيه " يريد به إذا تسلمت و اصطلح عليها ، و قوله :" أشياء أكثر من واحد" يريد بها المقدمات – قال أكثر لأن القياس لا يكون من مقدمة واحدة – و قوله "شيء ما آخر"يعني به النتيجة، و ذلك أنه واجب أن تكون النتيجة غير المقدمات و قوله:"لزم من الإضطرار " يشترط فيه من الإضطرار من قبل أن اللزوم منه ضروري و منه غير ضروري، و بهذا الشرط ينفصل القياس من الأقاويل التي يلزم عنها الشيء لزوما غير ضروري [1]، و هي الإستقراء والمثال والمقاييس التي تنتج السلب مرة و الإيجاب مرة أخرى ، و قوله :"بذاتها " أراد به أن يكون القياس تاماً و هو أن لا ينقصه شيء يكون به قياسا، و قوله : " لا بالعرض " تحفّظا من الأشكال التي قد تنتج في بعض المواد مثل : الإنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني إذا كانت المحمولات متساوية للموضوعات في الحمل ، و بعض ما أخذ في هذا الحد هو بيّن بنفسه ،و كون القياس قولا جازما هو بيّن نفسه إذا كان القول الجازم هو الذي يصدق أو يكذب، و كذلك ما قيل فيه من أن يكون اللازم عنه شيئا غير المقدمات، و أن يكون اللزوم ضروريا هو بيّن بنفسه، و كذلك يكون اللزوم بذاته لا بالعرض هو أيضا أمر بيّن بنفسه ،و القياس منه كامل و منه غير كامل، و الكامل هو الذي لا يحتاج في ظهور ما يلزم عنه من النتيجة الى استعمال شيء آخر غيره مما يبين به انتاجه وغير الكامل هو الذي يحتاج في بيان ما وضعت فيه، و ذلك أن القياس بالجملة يجب أن يكون تماما، و هو أن لا ينقصه شيء يكون به قياسا .

عكس القضايا المطلقة : تنقسم المقدمة إلى الوجودية و الإضطرارية و الممكنة .

كل مقدمة إما مطلقة أي موجودة بالفعل، و إما إضطرارية، و إما ممكنة ، و لذلك تنقسم أجزاء المقاييس بإنقسام جهات المقدمات، و كل واحدة من هذه إما موجبة و إما سالبة، وإما كلية،و إما

[1] نفس المرجع السابق ، ص 73 .

جزئية و إما مهملة،و لذلك تتنوع المقايس من قبل هذه الجهات، منها ما يكون من مقدمات ضرورية و وجودية و ممكنة،كما تتنوع من جهة المقدمات الكمية و الكيفية .

فالوجودية هي الموجودة بالفعل التي ليست بضرورية أي التي يوجد المحمول فيها لكل أشخاص الموضوع ، و ذلك في أكثر الزمان و هذا هو الفرق بين الضرورية و الموجودة بالفعل بمعنى أن الضرورية يوجد المحمول فيها لكل أشخاص الموضوع في كل الزمان ، و أما تلك ففي أكثر الزمان ، و يشبه أن يدخل في هذا الصنف من المقدمات التي يجهل من أمرها أنها ضرورية أو غير ضرورية لا الموجودة بالفعل ، مادام الموضوع موجودا أو مادام المحمول موجودا [1].

إنعكاس المقدمات المطلقة : المقدمات المطلقة الكلية فإن السالبة تنعكس محفوظة الكمية مثال إن كان و لا شيء من اللذة خير صادق فقولنا و لا شيء من الخير لذة صادقة أيضا و أما الموجبة الكلية فإنها تنعكس أيضا لكنها لا تنعكس محفوظة الكمية ، فتنعكس جزئية و ذلك أنه أن كان قولنا أن كل لذة خير صادقة ، فقولنا بعض الخير لذة صادقة و أما المقدمات الجزئية المطلقة فالموجبة منها تنعكس جزئية مثل قولنا بعض اللذة خير صادقة ، فواجب أن قولنا بعض الخير لذة صادقة ، أما السالبة منها فليست تنعكس دائما في كل مادة من هذا الصنف و هو الشيء الذي يشترط في المقدمات المنعكسة ، و ذلك أنه صادقا قولنا يعني الحيوان ليس بإنسان ، فليس بصادق عكس هذا و هو قولنا : بعض الإنسان ليس بحيوان ، فالإسقرار كافي في بيان ما لا ينعكس منها مثل : السالبة الجزئية [2] .

عكس القضايا ذات الجهة : القول في إنعكاس المقدمات الإضطرارية .

أما المقدمات الإضطرارية فإن الكلية السالبة منها تنعكس كلية أيضا ، و الكلية الموجبة جزئية و كذلك جزئية موجبة كالحال في المطلقة ، و بيان ذلك أنه إن كان : و لا شيء من ب أ بالإضطرار صادقا ، فنقول أنه يلزم أنه يكون و لا شيء من أ ب بالإضطرار صادقا أيضا ، برهان ذلك أنه إن لم يكن صادقا قولنا و لا شيء من أ ب بالإضطرار ، فنقيضه إذا صادق و هي إما الموجبة الجزئيةالتي

[1] نفس المرجع اسابق ، ص 76 .
[2] نفس المرجع السابق ، ص 77 .

في المادة الممكنة التي هي مضادة للمادة الضوررية،و إما الجزئية الموجبة الضرورية، –إذا كان ليس غير هاتين المادتين – فإن المطلقة هي من طبيعة الممكن و المحال الذي يعرض عن فرضهما هو واحد بعينه إذ كان الممكن هو الذي إذا أُنزل بالفعل لم يلزم عن إنزاله محال ، لكن إن انزلناها جزئية ضرورية تبيّن بالبيان المتقدم في السالبة المطلقة لزوم المحال عن هذا الفرض ، و إن انزلناها جزئية ممكنة مثل أن نفرض بعض أ ب بالإمكان فهو ظاهر، إن انزلنا أن بعض أ ب بالفعل أنه ليس يعرض عن ذلك محال، لكن إن انزلنا أن بعض أ ب بالفعل ، فبعض ب أ بالفعل ، لأن الجزئية المطلقة قد تبيّن انعكاسها ، و قد وضعنا أنه : و لا شيء من ب أ بالضرورة هذا خلف لا يمكن ، فإن الموجود من طبيعة الممكن ، و الممكن مضاد للضروري ، و إذا كذبت الموجبة الجزئية الضرورية و الممكنة فواجب أن تصدق السالبة الضرورية الكلية ، لأن ما ليس موجودا بإمكان و لا بالضرورة فهو مسلوب بالضرورة .

و أما الموجبة الكلية الضرورية فإنها تنعكس أيضا جزئية ضرورية،لأنه إن كان كل ب أ بإضطرار صادقا فنقول أنه يجب أن تكون بعض أ ب بالإضطرار صادقا لأنه إن كان بعض أ ب بإمكان لا إضطرار وجب أن يكون بعض ب أ بالإمكان ، وذلك ببيان الفرض المتقدم مستعمل في الوجودية .

أما الموجبة الجزئية الإضطرارية، فأنها تنعكس أيضا جزئية ضرورية لأنه إن كانت بعض ب أ بالإضطرار فواجب أن يكون شيء من أ بالإضطرار هو ب .

إنعكاس المقدمات الممكنة : إن الحال في إنعكاس الموجبات منها ،كالحال في إنعكاس الموجبات المطلقة و الضرورية ، بمعنى أن الكلية و الجزئية ممكنة تنعكسان جزئية،و ذلك بيّن إن كان كل أ ب بالإمكان أ و بعض أ ب بإمكان ، فنقول ب أ بالإمكان، وأما المقدمات السوالبك س و ج س في هذه المادة و سبب ذلك أن السوالب في هذه المادة ليست سوالب بالحقيقة،و إنما قوتها قوة الموجبات و ذلك أن الجهة فيها نظير الكلمة الوجودية في القضايا التي ليس فيها جهة ، و كما أن القضية التي لا يقرن حرف السلب فيها بالكلمة الوجودية و إنما يقرن بالمحمول هي موجبة مثل قولنا زيد يوجد لا

أبيض كذلك هذه القضايا لما كان حرف سلب لا يقرن فيها بالجهة ، و أنما يقرن بالمحمول مثل قولنا "هذا ممكن أن لا يكون في شيء من هذا " و " ممكن أن لا يكون في بعض هذا " [1].

وبذلك يكون "ابن رشد" قد ساهم في شرح النظرية المنطقية الأرسطية و في بيان نقائصها و في تقديم بعض الإضافات كإبداع لتطوير علم المنطق ، و لإكمال بناء النظرية المنطقية الإسلامية سواء على المستوى النقدي أو التأسيس .

أمّا على مستوى الغربي فنجد إسهامات كل من ديكارت و ليبنتز في بناء النظرية المنطقية علاوة على إنتقادات "فرنسيس بيكون" و"جون ستيوارت مل" ، و التّي تأثرت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بجهد فلاسفة الإسلام خاصة "الفارابي" و "ابن سينا" و "ابن رشد" .

لقد فتح القرن 16 م عهد للثورة ضد جميع القيود سواء أكانت إجتماعية أوسياسية أو فلسفية فالإصلاح الذّي قام به "مارتن لوثر" و الحركات الديموقراطية و نهضة الآداب و العلوم هي المظاهر المتعددة لنفس الذهنية المتفائلة التّي تحدو الإنسان على التحرر من القواعد التقليدية ، و تتميز النهضة الفلسفية بالعودة إلى المصادر القديمة ، فاللغة اليونانية التّي جعلها العصر الوسيط و ليس من المحتمل أن يكون القديس "توما الإكويني" قد عرفها، قد أصبحت على وجه الخصوص موضوع دراسات متحمسة، فهوجم "أرسطو" خاصة ، و كان شراحه المحدثون إمّا يؤولون أقواله تأويلا حلوليا بعيدا عن العقيدة أو مناهضا لها، و إمّا ينتقدون تصوراته الأساسية إنتقادا عنيفا ، فقد هاجم "راموس" الأورغانون خاصة في كتابه "الأخطاء الأرسطوطاليسية" فأفسد نظرية القياس من أصولها ، و وضع "فرنسيس بيكون" في "أورغانون الجديد" قواعد المنهج التجريبي و تصور منطقا إستقرائيا بعيدا عن روح "أرسطو" [2]، و أتم "ديكارت" هزيمة "أرسطو" ،فكيف يرى ديكارت المنطق ؟ .

فنجد الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" مؤسس علم الحديث أين تحولت الكيفية إلى كمية ، و صارت الرياضيات هي المنطق الحقيقي للعقل ، و وجب إحلالها محل منطق أرسطو التصوري ،فلن يسهم ديكارت بشيء في المنطق الصوري ، بل هو يحتقره و لا يجد له فائدة وسنرى فيما بعد الإنتقادات

[1] نقس المرجع السابق ، ص 81 .
[2] يوسف كرم ، "تاريخ الفلسفة الحديثة " ، دار المعارف ، مصر ، ط 6 ، 1979 م ، ص 341 .

التّي يوجهها إلى القياس ، و ما ينبغي أن نراه فرسالته "مقال في المنهج" و رسالته "قواعد بداية الفكر" ليستا رسالتين في المنطق بل هما تعرضان قواعد منهجية و تستهدفان التطبيق المباشر على العلوم [1] .

يقول "ديكارت" إننا نتمكن من ذلك بإستخدام الرموز أولا في المنطق الصوري كما هوالشأن في الرياضيات و لكن إستخدامك الرموز وحدها ليس هو المهم ،إذ حاول هذه المحاولة من قبلهم "أرسطو" و الرواقيون و غيرهم ، و إنما المهم و هذه الخطوة التالية التّي تمكن المنطق الصوري من أن يصير يقينيا و واضحا دقيقا كالرياضيات ، إنما المهم هو إستعمال الرموز إستعمالا منهجيا دقيقا طبقا لقواعد محددة تعطينا نتائج يقينية ،ومع أن ديكارت يتفق مع "أرسطو" في ضرورة تحليل ماهو مركب لكي نصل إلى ماهو بسيط إلّا أن ثمة نقطتين فيهما ديكارت عن "أرسطو" :

الأولى:أن القياس الأرسطي أو الإستدلال القياسي لا يؤدي إلى معارف جديدة وأفضل استخدام الاستدلال الرياضي .

الثانية : أن الوحدة الأولى لا تكون قاصرة على القضية الحملية و حدها ذات الموضوع و المحمول و إنما على كل قضية لا تحتوي على شيء ما يكون في عناصرها البسيطة [2].

وبالتالي تحول المنطق إلى دراسة تحليل الفكر العلمي السائد في عصر من العصور ، يهدف إلى وصف الطريقة التّي يتم بها هذا الفكر و الوصول إلى الصور المختلفة التّي ينطوي عليها ، و هناك ثلاث مراحل لتطور علم المنطق: المنطق القديم أو منطق "أرسطو" ،ساد عشرون قرنا لأن أساسه كان القياس و يتناول ثلاث موضوعات رئيسية الحدود و القضايا و الإستدلال ،أما المنطق التقليدي و هو المنطق الإستقرائي بدأ هذا المنطق منذ قرن 16م ، حيث بدأ الفكر العلمي أساس دراسة الظواهر الطبيعية و الإنسان و يقوم على ملاحظة بعض الجزئيات للخروج منها بقانون عام يفسر هذه الظواهر لذلك قيل الإستقراء هو إستدلال نرتفع فيه من الجزئي إلى الكلي يرجع الفضل في وضع هذا المنهج إلى الفيلسوف الإنجليزي "فرنسيس بيكون" ، لقد أراد "فرنسيس بيكون" من "الأورغانون

[1] جول تريكو ، " المنطق الصوري " ، ترجمة : محمود يعقوبي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، بن عكنون و الجزائر ، د ط ، د ت ، ص 44 .
[2] علي عبد المعطي محمد ، " المنطق و مناهج النحث العلمي " ، المرجع السابق ، ص 201 .

الجديد" أن يكون أداة لتوسع سلطاننا على الطبيعة ، فمهمة الإستقراء إستخلاص الصور باستبعاد ما عداها و يخطئ من يأخذ بمنهج الإستقراء إذا إكتفى بالملاحظة دون إجراء التجارب [1] .

واهتم "روجر بيكون" بالتجربة حيث إستشعر أهميتها من قراءته لكتب "ابن سينا" خاصة في مجال الطب و لكتاب" الحسن ابن هيثم"[2] ، ثم طوره فيما بعد الفيلسوف الإنجليزي "جون ستوارت مل" الذّي تشبع بالمنهج التجريبي الإنجليزي ، و قد هاجم هو الآخر منطق أرسطو الصوري القياسي و نقد لديه أيضا الإستقراء لإعتماده فيه على الإحصاء البسيط ، و قد أيّد "جون ستيوارت مل" المنهج الإستقرائي وجعل له وظيفتان هما أنه منهج يكشف الروابط العلية، و المنهج الإستقرائي لوظيفة برهاني[3].

ثم مع تطور العلوم أدخل عليها بعض التعديلات كدخول المنهج الإستنباطي الرياضي، و بهذا أصبح المنهج العلمي الحديث قائما على الإستقراء و الإستاباط ، إذا كان المنطق التقليدي هو الطفل فالمنطق الرمزي هو الرجل الناضج و أول من تحدث عن هذا المنطق هو "ليبنتز" وعليه فكيف تطرق "ليبنتز" إلى المنطق ؟ فمنطق "ليبنتز" جدير بالتقدير ، فسنذكر منها المميزات الأساسية، إن "ليبنتز" الذّي ينبغي اعتباره الرائد الأول للمنطق المعاصر و بالفعل فإنه المفكر العبقري ، و هو الذي كان أكثر إنصافا للمنطق التقليدي من"ديكارت" قد إبتعد مع ذلك كثيرا عن أرسطو ، فهو يؤول التصور تأويلاً ما صدقياً على غرار الفلسفة المدرسية في عهد إنحطاطها، و ينتهي إلى تأسيس منطق عام هو عنده العلم بعينه و بالفعل فإن المنطق في رأي"ليبنتز" ينبغي أن لا يقتصر على مراقبة العلم و الإعداد له ، بل إنه يولد بتوليده لجميع التركيبات المعقولة التّي تحصل للتصورات،و هي تركيبات لا متناهية العدد يمكن الحصول عليها سريعاً و بدون خطأ ،كما قال "ليبنتز" ترتبط بمنطق صوري آلي ماصدقي رمزي [4] .

[1] يوسف كرم ، "تاريخ الفلسفة الحديثة " ،المرجع السابق ، ص45 .
[2] يوسف كرم ، " تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط " ، دار المعارف ، مصر ، ط 3 ، د ت ، ص 139 .
[3] نفس المرجع ، ص342 .
[4] نفس المرجع السابق ، ص 203 .

لقد كان "ليبنتز" يستخدم حروفا أبجدية أو أرقاما أولية ، و هو كان يستخدم الحروف الأبجدية أول الأمر ليبرر بها العلاقات و التصورات أما مركبات هذه العلاقات و التصورات فيعبر عنها بحاصل ضرب هذه الحروف فهنا إزدواج في إستخدام الحروف الأبجدية من ناحية و الأرقام من ناحية أخرى فقولنا "أرسطو" فيلسوف و عالم سياسي ، فتعبيره الرمزي يكون "أ"و"ب" أو"ج" و كان "ليبنتز" في أحيان يرمز إلى الأشياء برموز عديدة فمثلا لكي نعبر عن قضية " الإنسان حيوان عاقل " علينا أن نفترض أن الرقم 6 عن الإنسان و العدد 2 عن الحيوان و العدد 3 يعبر عن عاقل و بذلك تصبح القضية "الإنسان حيوان عاقل"، معادلة $6 = 2 \times 3$ [1] .

و من الملاحظ أن محاولة "ليبنتز" قامت على أساس النظر إلى حدود القضية بوصفها فئات الأشياء و أنّها تنتمي إلى جبر الفئات حيث توصل إلى بعض القوانين المنطقية التّي تحتوي علم الجبر ،كما توصل إلى قوانين منطقية أخرى تخالف علم الجبر المألوف ، و رغم أن نظرية "ليبنتز"في جبر الفئات تتسم بالإضطراب و الخلط بين معنى و دور بعض الثوابت المنطقية مثل الوصل والفصل إلّا أن عرض النسق الإستنباطي لها يعد شاغلنا الحالي .

و على هذا النحو يكون "ليبنتز" قد إستخدم الرموز بدلا من المادة الكثيفة و الحساب بدلا من القياس إلّا أن "ليبنتز" لم يستطع أن يحقق من برنامجه الطويل هذا غير جزء قليل ، و مع ذلك فلقد إرتبطت الأبحاث المنطقية اللاحقة بأبحاث "ليبنتز" تمام الإرتباط .

يمكننا القول أن المنطق يوجه في فكرنا عناصر نسميها أفكار أو تصورات كما نسميها في علوم اللغة الألفاظ أو الحدود ، و تلك العناصر تقوم بينها علاقات مختلفة تكشف عنها التراكيب التي نسميها قضايا أو استنباطات ، و هي علاقات محدودة في عددها و يمكن الوقوف عليها بتحليل للقضايا و الاستنباطات التّي نمارسها في حياتنا العادية [2] .

إلّا أن التصورات و الأفكار التّي في أذهاننا أيا كانت طبيعتها و أصلها في عرف هذه المدرسة أو تلك من مدارس الفلسفة ، و سواء أكانت مجرد إنطباعات حسية كما يقول التجريبون

[1] علي عبد المعطي محمد ، " المنطق و مناهج البحث العلمي " ، المرجع السابق ، ص 203 .
[2] محمد ثابت الفندي ، " أصول المنطق الرياضي "، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1972 م ، ص 23 .

"جون لوك" و"دافييد هيوم" ، أم فطرية في أذهاننا "ديكارت" ، أم ماهيات مجردة عن صورة الأشياء في الخارج "أرسطو" أم محاكاة المثل قائمة في ذواتها " أفلاطون " ، أم مجرد إختراعات توزن حقيقتها بالعمل الناجح "وليام جيمس" ، أم مجرد ألفاظ "الإسميون" أم غير ذلك ؟ هذه التصورات أيا كانت طبيعتها و أصلها في أذهاننا لها علاقة خفية بالأشياء الواقعية أو بالعالم الخارجي [1].

المبحث الثالث : مكانة المنطق في العالم الإسلامي .

إن القراءات والدارسات في المنطق غزيرة و متعددة ، و بصفة خاصة في العالم الإسلامي فانصب اهتمام العلماء على دراسة و فهم ذلك المنطق، فقد شكل المنطق الأرسطي بالنسبة لعلماء العرب أهم روافد الثقافة والفكر اليوناني ، كما يشكل بعداهما من أبعاد التفكير الفلسفي عند العرب ، وقد فهم العلماء العرب أن المنطق يختلف عن أنماط وصور الفلسفة ، وأنه لا يندرج تحت أي علم من العلوم و إنما هو مدخل للعلوم جميعا كما فهموا أن المنطق هو معيار العلوم ، درس العلماء و المناطقة العرب المنطق و قدموا مجموعة من الشروحات والتفسيرات على مواد المنطق ، ثم في فترة الإزدهار والتألق العلمي و الفكري هاجم أئمة رجال الفكر العربي والإسلامي المنطق ، وكان الهجوم على الدراسات المنطقية هجوما يستهدف الفلسفة [2] .

و مع أن الدراسات المنطقية لم تتوقف ، و لم تتوقف سلسلة الشروحات على المتون المنطقية ، إلا أن الروح التي سرّت في الدراسات المنطقية والفلسفية أثرت على طبيعة الإنتاج الإبداعي وتوقف الإنتاج الجديد [3] ، و مع هذا نطرح التسائل التالي هل أصبح المنطق في العالم الإسلامي منعدما أم كان بقي الإشتغال به متواصلا من قبل الباحثين و الفلاسفة و حتى الفقهاء ؟

يعتبر ميدان المنطق من الميادين التي شغف بها المناطقة والمفكرون العرب و المسلمون و تناولوا في الإتجاهات والنظريات المنطقية قديمها ممثلة في المنطق التقليدي عند أرسطوطاليس ، حديثها ممثلة في المنطق الرواقي و تعمقوا في فهمها و أتوا بمنطق جديد ينص على السابقين منطقهم و يمنح التفكير المنطقي مزيدا من المسائل والنظريات والتطبيقات التي جعلته ينمو و يزدهر حتى تلقته أوروبا بأن

[1] نفس المرجع ، ص 24 .
[2] ماهر عبد القادر محمد ، " نصوص في النمطق العربي" ، ج2 ، المرجع السابق ، ص 9.
[3] نفس المرجع السابق ، ص 10 .

نهظتها والتي نجم عنها أروع كشف فكري عرفه الإنسان و عرفته الحضارة إلا و هو منطق الإستقراء [1] و كذلك الحقبة التي أعقبت تأليف أرسطوطاليس للكتب الأورغانون و الأورغانون الجديد في العصر الحديث ، لا سيما في شرقنا العربي و البلدان الإسلامية التي عرفت أول ما عرفت المنطق التقليدي القديم ثم سارت به نحو التطوير و الإزدهار إلى العصور الحديثة [2] .

و في أكبر جامعة في العالم الإسلامي ، و هي تلك التي في القاهرة " يعني الأزهر " ما تزال مختصرات القرنين 13 و14 م (في المنطق) مستعملة حتى يومنا هذا (نهاية القرن 19 م) و ينطبق على هذه الجامعة عبارة طالما انطبقت علينا و هي:"لنتعلم المنطق أولا" ، و يجد الدارسون لذة في دراسة قواعد التفكير التي اكتشفها الفلاسفة القدماء .

كما فقد المنطق العربي بصورة متزايدة إرتباطه بالعلوم الأجنبية من طب و رياضيات و فلك ، و ذلك الإرتباط الذي كان نائما في المراحل المتقدمة ، راح يفتعل صلات قربى جديدة مع العلوم الإسلامية من كلام و فقه اللغة و الخطابة ، و لا أستطيع تقرير مدى الفائدة إن وجدت التي أثمرتها هذه الصلة بالنسبة لهذه العلوم ، و لكن من الواضح أن آثارها على المنطق كانت في معظمها غير سارة [3] .

إذا كان العالم الكبير يكتب أبحاثه في باريس عن أثر المنطق الأرسطوطاليسي البالغ في العالم الإسلامي، فكانت المدرسة الإسلامية الحديثة تتكون في جامعة القاهرة ، و كانت تتعمق دراسة في الفكر الإسلامي من جميع مصادره الحقيقة ، و تحاول النفاذ بمنهج تحليلي إلى أعماقه ، و ما لبث أن صدر عن أحد رجال هذه المدرسة كتاب" مناهج البحث عند مفكري الإسلام للمنطق الأرسطوطاليسي" و قد أثبت فيه إثباتا قاطعا ، في ضوء وثائق هامة ، عدم قبول مفكري الإسلام للمنطق الأرسطوطاليسي ومحاربتهم له ، حيث أن المسلمين أخذوا بالمنطق اليوناني و إعتبروه منهجا لأبحاثهم ، و لكن إذا كان المسلمون لم يقبلوا منطق القياس ، فهل كان لهم منهج آخر ؟ [4] .

---

[1] محمد عزيز نظمي سالم ، " تاريخ المنطق عند العرب " ،ا لمرجع السابق ، ص 248 .
[2] نفس المرجع ، ص 249 .
[3] محمد مهران ، " تطور المنطق العربي " دار المعارف ، القاهرة ، د ط ، 1985 م ، ص 223 .
[4] علي سامي النشار ، " نشأة الفكر الإسلامي " ، ج 1 ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 9 ، د ت ، ص 38 .

فإجابة السؤال هي أن المسلمين وضعوا المنطق الإستقرائي كاملا ، و قد نبه العالم التجريبي الأول روجربيكون إلى هذا ، إن أهم خصائص المنهج التجريبي الإسلامي أنه منهج إدراكي تأملي ، فقد أدرك مفكروا الإسلام تمام الإدراك أنه لابد من وضع منهج في البحث يخالف المنهج اليوناني ، حيث إن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مخالفة و تصور حضاري مخالف ، و يثبت هذه الحملة العنيفة التي قام بها علماء الإسلام على منطق اليونان، فإنما عن تأمل تام و شعور حقيقي بما يفعلون فلم يكن المنهج الجديد إذا عبارات شاردة و إنما هو بناء منهجي كامل [1].

نقد الإسلاميين للتراث اليوناني أي المنطق الأرسطي ،و لقد أكدوا على هذا الجانب المنطقي في نقدهم أكثر أي إتجاه فكري آخر بإعتباره منهجا لطبيعة التفكيروالبحث وبذلك بينوا عيوبه و كشفوا عن أخطائه و التزموا ممارسة منهج آخر يتمثل في منطق الإستقراء التجريبي بديلا عن منطق القياس الأرسطي [2]، و لقد زاولوا هذا المنهج التجريبي في بحوثهم العلمية المختلفة فحققوا الكثير من المنجزات في حقول علمية مختلفة ، لقد تدبر الإسلاميو ن هذه المشكلة فعالجوها بروح علمية دقيقة

و بذلك تناولنا هذه المشكلة لدى أئمة المنهج في الفكر الإسلامي و خاصة لدى "جابر بن حيان" الذي انتهى من مناقشة الحكم ، إلى أن الحكم في الإستقراء لا يمثل سوى ترجيح أو ظن لا يمكن أن يرتفع إلى مستوى القطع أو اليقين و بذلك ربط مفكروا الإسلام بين الإسقراء و الإحتمال بشكل دقيق ثم بيّن هذا هو الموقف العام لدى كافة المفكرين في الإسلام[3] .

أما المنهج العلمي في العلوم الفقهية فلقد تحدد بعد أن تعمّقت بالتدريج طريقة فهم الحكم الشرعي من النصوص ، حتى أصبح استخراج الحكم من مصادره الشرعية عملا لا يخلوا عن الدقة و يتطلب شيئا من العمق و الخبرة ، فإنصبت الجهود و توافرت لاكتساب تلك الدقة التي أصبح فهم الحكم الشرعي من النص و إستنباطه من مصادره بحاجة إليها ، و بذلك نشأت بذور التفكير العلمي الفقهي و ولد علم الفقه، و إرتفع علم الشريعة من مستوى علم الحديث إلى مستوى الإستنباط والإستدلال العلمي الدقيق .

[1] نفس المرجع ، ص 39 .
[2] عبد الرحمان بدوي ، " دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي " ، بيروت ، د ط ، 1965 م ، ص 113 .
[3] عبد الزهرة البندر ، " منهج الإسقراء في الفكر الإسلامي " ، دار الحكمة ، ط 1 ، 1992 م ، ص 24 .

أمّا القياس الأصولي فقد لعب دورا كبيرا في بلورة الإتجاه العلمي في حقل التشريع [1] و"الإمام الشافعي" كما عرفنا هو الذّي حدد أركانه و أسسه ، و وضع المنهج الذّي يحقق ثمرة القياس على عدة عمليات فكرية يمارسها المجتهد للإستدلال على الحكم ، فإن كل نا نزل بمسلم ففيه حكم لازم و على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، و عليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه و إذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالإجتهاد و الإجتهاد القياس .

و الحقيقة أن طبيعة المنهج الفرضي في مجال الطب بقي هو نفسه في الفكرين اليوناني و الإسلامي إلا أن الفرق بين المفكرين هو في نتائج التثبت التجريبي بما يلزم عن ذلك الفرض، فلقد كانت التجربة الطبية لدى الإسلاميين ذات أصول و قواعد علمية و كان للملاحظة المستمرة و المشاهدة الطويلة الأثر الكبير في تحقيق نتائج أكثر دقة عما نجده في الطب اليوناني ،رغم أن نظرية الإخلاط بقيت هي المرشد الإسلاميين في تجاربهم الطبية و ملاحظتهم، ولهذا يرى الرازي أن من علامات زيادة المرارة صفرة في اللون ، و مرارة في الفم وجفافه ، و تقلب النفس و سرعة النبض، و القشعريرة التّي كأنها غرز الإبر [2] .

نستخلص من ذلك أن الإسلاميين الذّي خاضوا في العلوم الإسلامية من الرعيل الأول و الذّي نشأت على أيديهم أصول المنهج العلمي لم يخضعوا لوصاية الفكر اليوناني عامة ، و المنطق الأرسطي خاصة ، ولم يكن إنطلاقهم العلمي إلا تجسيداً لتلك الروح الإسلامية التّي حصنتهم بذاتية فكرية متكاملة ،فكل ما نتج عن هؤلاء ما هو إلّا خلق و إبداع لعقلية هذه الأمة و أصالتها ،"فالشافعي" مثلا هو أول من وضع منهجا لعلم أصول الفقه ،انطلق في منهجه هذا مستوحيا الفكر الإسلامي دليلا في الصياغة و التصنيف رغم معرفته المنطق الأرسطي ،و المتكلمون من الأصوليين كانوا على مساس بذلك العلم لكنهم لم يلتفتوا إليه ، و قد صنف في الإسلام علوم النحو و اللغة و العروض و الفقه و أصوله ، و الكلام و غير ذلك ، و ليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق [3].

[1] نفس المرجع ، ص 69 .
[2] نفس المرجع السابق ، ص248 .
[3] إبن تيمية ، " نقض المنطق " ، حققه و صححه محمد بن عبد الرزاق حمزة ، مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة ، د ط ، 1951 م ، ص 186 .

خـــاتـــمـــة:

إنّ أهمية أي فلسفة تكمن في مقدار ما تقدمه للفكر الإنساني من ابداعات و ما تساهم من أفكار جديدة تعبر عن أصالتها.

و نحسب أن الفلسفة الإسلامية قد استطاعت أن تضيف للفكر الفلسفي إضافات حقيقية فساهمت بحشد كبير من الأفكار و الموضوعات الجديدة التّي أعطتها هويتها المتميزة على مر العصور و إلّا لما اكتسبت تلك الأهمية و ذلك الاهتمام المتزايد بها يوما بعد يوم رغم إنكار بعض المستشرقين لأصالة الفلسفة الإسلامية عن كل طرافة و إبداع ، فحاولوا بمنهج مقارن أن يبيّنوا مدى التطابق التام بين ما يسمى فلسفة إسلامية و فلسفة يونانية أو الهيلينية القديمة حيث يقول "رينان" إن هذا الجنس السامي يظهر في كل مقوم من مقوماته غير كامل و ذلك لبساطته فهو يعتبر أن الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان هي نتاج لجنس سامي ، لكن المنصفين يعترفون بمدى مساهمة العقل الإسلامي في تطويره في الفلسفة و بناء أسس العقلانية العلمية على مستوى المنهج و النظرية .

بحيث يجد القارئ و الدارس للمنطق العربي مادة علمية غزيرة قدمها العلماء العرب ، و بصفة خاصة أولئك الذين انصبت اهتماماتهم على فهم المنطق الأرسطي كما وصل إليهم عبر حركة الترجمة و النقل التّي ابتدأت في فترة مبكرة اعتباراً من القرن 8 م ، و قد شكل المنطق الأرسطي بالنسبة لعلماء العرب أهم روافد الثقافة و الفكر اليوناني ، فهو يأتي في مقدمة علوم الأوائل (الإغريقي) كما يشكل بعدًا مهمًا من أبعاد التفكير الفلسفي عند العرب ، و قد فهم فلاسفة الإسلام أن المنطق يختلف عن أنماط و صور الفلسفة و أنه لا يندرج تحت أي علم من العلوم ، و إنما هو مدخل للعلوم جميعا ، كما فهموا أن المنطق هو معيار العلوم ، و من ثم كان الإقبال عل دراسة المنطق و الاشتغال به .

درس العلماء و المناطقة العرب المنطق في رحلتهم الأولى من هذا العلم الوافد ، و قدموا مجموعة من الشروحات و التفسيرات على مواد المنطق ،حيث قضى الفارابي في بغداد حوالي ثلاثين عاماً أمضاها في الدرس و الشرح و التعليم ، قال فيه القفطي شرح الكتب المنطقية و أظهر غامضها و كشف

سرها وقري متناولها جمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة و لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله "الكندي" .

و أوضح القول فيها عن طريق المنطق الخمسة و أفاد الامتناع بها ، و قد ذكر "ابن نديم" أن "الفارابي" ألف في الفلسفة و الفلك و الموسيقى و الرياضة و غيرها و "الفارابي" من المتقدمين في صناعة المنطق و العلوم القديمة ، من كتبه كتاب القياس ، قاطيغورياس ، كتاب البرهان ، الخطابة كتاب المغالطين و له جوامع لكتب المنطق ، أما "الغزالي" قال عنه "رينان" أنه هو المفكر الإسلامي الوحيد الّذي انتهج لنفسه طريقاً خاصاً قي التفكير ، حيث جمع علوم الأوائل ، و قد كان اهتمامه واضحاً في مؤلفاته بكتب المنطق الأرسطية فهذب ما هذب و نقد ما نقد ، مضيفا بالمعيار شروحات تفصيلية توضيحية .

و مذهب "ابن سينا" يعد أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الإسلام و قد حاول فيه المزج بين فلسفة أرسطو ، – و هو قد تمثلها خير تمثيل–، و قسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون ، فاستطاع موسوعته الفلسفية الكبرى " الشفاء " أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى .

أمّا تأثيره سواءً في العالم الإسلامي و العالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط ، فقد كان هائلا لأن عرضه الفلسفة الأرسطية عرضاً ملخصاً ، مثيرا للمشاكل كان خير مصدر لدراسة الفلسفة و علوم الأوائل بعامة ، حتى كان الأورغانون الأرسطي مسيطراً على المفكرين و العلماء حتى العصور الوسطى باعتباره آلة للعلم .

ثم في فترة الازدهار و التألق العلمي و الفكري – نهاية القرن الخامس – هاجم أئمة رجال الفكر العربي و الإسلامي المنطق و اعتبروا أن من تمنطق فقد تزندق ، هوجم المنطق هجوما شديداً ، و كان الهجوم على الدراسات المنطقية هجوما يستهدف الفلسفة في جوهرها، كما يستهدف علوم الأوائل .

و مع أن الدراسات المنطقية لم تتوقف ، و لم تتوقف سلسلة الشروحات على المتون المنطقية إلّا أن الروح التّي سرت في الدراسات المنطقية و الفلسفية أثرت على طبيعة الإنتاج الإبداعي في هذه الدراسات عن تناول ما سبق إنتاجه تلخيصاً أو شرحاً أو تفسيراً .

فإنّ الذّين انتقدوا المنطق القديم في العالم العربي و الشرق الإسلامي ، انتقدوه على سبيل الدعوة إلى منطق ديني ، يحمي العقيدة و يدافع عنها ، ومنطق دنيوي يدعوا إلى التجربة و الاستقراء من ناحية أخرى ، و لما كان التفكير عند العرب و المسلمين متعدد الجوانب ، فمنه الجانب الإلهي و الجانب الأخلاقي ، و الجانب العلمي ، و الجانب الفقهي و الجانب المنطقي ، و لكل جانب من هذه الجوانب عوامل أثرت في نموه و تطوره على سبيل الدفاع عن الدين و على كشف استقراء و ميادين المعرفة و الوجود .

كما أن المناطق العرب لم يعنوا بجانب من جوانب تفسير بمثل عنوا به في المنطق و طرائق البحث و اكتشافهم لمنطق التجريب و الاستقراء .

و الحقيقة أن ما قدمناه في هذا البحث يبيّن أثر الوافد في الفكر العربي و يبيّن إلى إي حد ناقش المناطقة و الفلاسفة العرب المنطق بصورة كبيرة ، احترموا النص ، لكنهم لم يقفوا عنده ، لقد تجاوزا النص بمراحل ، و كشفت دراساتهم في هذا المجال .

و "ابن سينا" في طليعة الفلاسفة الذّين وضعوا مبادئ التفكير السكولاستيكي ، فكان تأثيره أعمق و أبعد في تاريخ الفلسفة ، و سبب ذلك أنه لم يقلد أرسطو حذو النعل بالنعل ، و لم يفيد نفسه بمذهب واحد بعينه بل كان يأخذ من كل مذهب ما يرضيه ، و يجمع مادة بحثه من كل حدب و صوب ، و يمزج علم اليونان بحكمة الشرق فساقته هذه القدرة على الجمع و التوفيق و المزج و التأليف إلى إقامة صرح فلسفي عظيم يمثل المذاهب القديمة أحسن تمثيل .

فكان له رأي يخالف فيه "أرسطو" و "الفارابي" و بالذات نظرية التعريف التّي شرحها بأمثلة في كتاب " القانون في الطب" ، التّي كانت تطبيقا للنظرية و هي الاعتماد عل الجزئيات و المميزات بدل الكليات و الصفات الذاتية للأشياء ، و الإضافة انظرية التعريف الأرسطية و إنكاره صحة التعريف

بالمثال ما ابتكره بالنسبة لمنطق القضايا أو حساب القضايا –كما يسمى في المنطق المعاصر – و متغيراتها و انحرافاتها من تحديد لم يسبق إليه الدارسون من قبل رغم شروحهم المطولة على منطق أرسطوطاليسي ، كما نجد "ابن سينا" يحاول استكشاف رؤية من صورية هذا المنطق يسلك إليها بمرحلتين ، أولهما صورية في التحليلات القياس ، و الأخرى مادية صورية في تحليلات البرهان – لسنا ندعي خلو المنطق الأرسطي من هذه الدلالة ، ولكن المنطق السينوي أكثر بروزا أو ظهوراً في تطبيق هذه الظاهرة – ، فهو ضبط المنطق الأرسطي و جعله آلة التفكير ، وطبقه تطبيقا ميدانياً معتمداً على قياس في تجربته الطبية الواقعية فقد أدرك أهمية الطب و غايته الإنسانية ، و هو عمل يتطلب العناية و الدقة في إنجازه و ممارسته ، وهي الدعوة للباحثين في مجال الطب ، إتباع المنهج التجريبي فلقد جعل "ابن سينا" للتجربة مكاناً عظيماً في دراساته و تحرياته ، ولجأ إليها في طبه و توصل عن طريقها إلى ملاحظات دقيقة إلى تشخيص بعض الامراض و تقرير علاجها ومنهج "ابن سينا" الطبي يمكن أن يسمى منهجاً عالمياً ، فهو يقوم على الترتيب و التنسيق في وقت قلّ وجودها في مجال الطب في عصره ، فلم يكن "ابن سينا" يقبل المعلومات هكذا دون فحص و تدقيق و ترتيب حتى تتّضح تلك المعلومات ، وتخضع بالقياس و التجربة أمامه ويثبت صدقها و صحتها بالدليل و البرهان و إن كانت خلافاً لذلك رفضها و هي غاية "ابن سينا" في كل ما درس و دوّن و خاصة في مجالي المنطق و الطب فوضع التجربة في صورة القياس .

فابن سينا في دراساته المنطقية و ما ابتكره في المنطق قد استطاع الجمع بين العقل و التجربة للوصول إلى الحقيقة بحيث قرب الفلسفة إلى المناهج العلمية واضعاً لذلك قوانين المنطق التّي كانت و ما زالت دعامة كل تفكير منطقي بفضل صناعة الطب الذّي يتطلب الواقع العيني بالملاحظة و التجربة و القياس.

يمثل "ابن تيمية" أنضج صورة و أكملها خير التمثيل و هو يرى أن كثيراً من قواعد المنطق هي غير صحيحة و أن ذلك لابد و أن ينعكس بدوره مسباقية العلوم حيث يقول " فإن منطقهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل لا في صورة الدليل و لا في صورة مادته و لا يحتاج أن يوزن به للمعاني ، بل و لا يصح وزن المعاني به على ما هو عليه ، و إن كان فيه ما هو حق ، فلابد في كلام كل مصنف من حق ، بل فيه أمور باطلة ، إذ وزنت بها العلوم أفسدتها ، و هو موقف متسق مع نفسه لأنه إذا كان هناك خلل في المنهج أو الميزان ، فلابد و أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى خلل في النتائج أو التطبيقات.

إن هذا الموقف الذّي قرره الإمام "ابن تيمية" من العلوم التّي تعتمد على قواعد ا لمنطق كمنهج أو ميزان للبحث ، يشمل منها البحوث المتعلقة بالإلهيات التّي تعتمد على هذه القواعد ، و هو الأمر الذّي أوضحه في مقدمة كتابه "الرد على المنطقيين" ، واصفا موقفه النهائي من المنطق إذ يقول و تبيّن لي أن كثيراً مما ذكروه في المنطق ، هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات .

إنّ اهمية "ابن سينا" في تاريخ الفلسفة و خاصة في ميدان دراسة النفس البشرية ، لا يشك فيه أحد علاوة على ضلوعه في ميدان الطب و التجريب ، أمّا عن المنطق فيحق لنا أن نقول أن "ابن سينا" أسس نظرية منطقية أصيلة تجاوزت النظرية المنطقية الأرسطية .

و ما يؤكد ذلك هو ترجمة الغرب لمعظم كتب "ابن سينا" و لم يكتفوا بذلك وحسب ، بل لجأوا إلى أسلوب المغالطة حيث غالطوا في هويته الإسلامية حتى لقبوه "لوفاز" " le vazin "من أجل مغالطة الرأي العام في كونه شخصية أوروبية، و هذا يدل على قيمة أفكاره العلمية من طب و منطق.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

قائمـة المصـــادر:

1.ابن سينا ، " الإشارات و التنبيهات " ، قسم المنطق ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف قاهرة ، ط 3 ، 1960 م .

2.ابن سينا ،"البرهان "، تحقيق عبد الرحمان بدوي ، دار النهضة العربية، القاهرة ، د ط ،1966م .

3. ابن سينا ، " الجدل " ، حققه و قدم له أحمد فؤاد الأهواني ، الدار المصرية للتأليف و الترجمة القاهرة ، 1965 م .

4.ابن سينا ، " الشفاء ، المنطق " ، تحقيق محمود الخضيري ، و فؤاد الأهواني ، دار العامة للثقافة د ط ، 1952 م .

5.ابن سينا ، " القياس " ، تحقيق سعيد زايد ، الهيئة المصرية العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة 1964 م .

6.ابن سينا ، "القانون في الطب"، شرح و ترتيب جبران جبور ، مؤسسة المعارف للطباعة و النشر، بيروت ، ط 3 ، 1983 م .

7.ابن سينا ، " النجاة " ، قسم المنطق ، ج 2 ، تحقيق عبد الرحمان عيرة ، دار الجبل، بيروت لبنان ، د ط ، 1992 م .

8.ابن سينا ، " رسالة في الحدود و الرسوم " ، حققه و قدم له عبد الأمير الأعسم ، دار المناهل ، بيروت ، لبنان ، 1993 م .

9.ابن سينا ، " عيون الحكمة " ، حققه عبد الرحمان بدوي ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية د ط ، دت .

10.ابن سينا ، " منطق المشرقيين " ، عينت بتصحيحه المكتبة السلفية ، مكتبة المريد ، ، 1610 م.

11.أرسطو ، " المقولات " ، ترجمة إسحاق ابن حنين ، و عبد الرحمان بدوي ، ج 1 ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، د ط ، 1948 م .

12. أرسطو ، " المقولات " ، ترجمة إسحاق ابن حنين ، و عبد الرحمان بدوي ، ج 3 ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، د ط ، 1948 م .

13. أبو حامد الغزالي ،" تهافت الفلاسفة " ، قدم له أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، لبنان ط 3 ، 2008 م .

14.أبو حامد الغزالي ، " معيار العلم " ، شرحه أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، لبنان ط 1 ، 1990 م .

15.أبو نصر الفارابي ، " الجمع بين الرأيين الحكمين " ، قدم له ألبير نصري نادر، دار المشرق ، لبنان ط 3 ، 1980 م .

16.أبو نصر الفارابي ، "إحصاء العلوم " ، حققه عثمان أمين ، دار الفكر ، مصر،ط 2، 1948م .

17. ابن تيمية ، " الرد على المنطقيين " ، تقديم و تعليق محمد عبد الستار ، و عماد خفاجي ، دار الجمالي ، د ط ، د ت .

18. ابن تيمية ، " المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني " ، دار ابن حزم ، بيروت ، ط 1 1990 م .

19. ابن تيمية ، " مجموع فتاوى المنطق " ، مجلد 7 ، جمع و تركيب عبد الرحمان محمد بن قاسم مكتبة الرباط ، د ط ، د ت .

20. ابن تيمية ، " نقض المنطق " ، حققه و صححه محمد بن عبد الرزاق ، مكتبة السنة المحمدية القاهرة ، د ط ، 1951 م .

21. ابن رشد ، " تلخيص كتاب أرسطو في العبارة " ، تحقيق محمد سليم سالم ، دار الكتاب د ط ، 1978 م .

22. ابن رشد ، " تهافت التهافت " ، قدم له أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط 1 ، 2008 م .

23. ابن رشد ، " فصل المقال " ، تحقيق محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 3 ، 1198 م.

قائمــة المراجـع:

1.أحمد أمين ، " فجر الإسلام " ، مطبعة للتأليف و الترجمة و النشر، القاهرة ، ط 5 ، 1945 م .

2.إبراهيم مصطفى ، " منطق الاستقراء " ، دار المعارف ، الإسكندرية ، د ط ، 1999 م .

3.ابن أبي أصيبعة ،" عيون الأنباء في طبقات الأنبياء " ، ج 2 ، المطبعة الوهبية ، ط 1 ، 1883 م .

4.ابن نديم ، " فهرست " .

5.جعفر آل ياسين ، " الفارابي في حدوده و رسرمه " ، عالم الكتب ، بيروت ، ط1 ، 1985 م .

6.جعفر آل ياسين ، " المنطق السينوي " ، دار الأفاق الجديدة ، ط 1 ، 1983 م .

7.جميل صليبا ،" تاريخ الفلسفة العربية "، دار الكتاب العالمي ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1989م .

8.جول تريكو ، " المنطق الصوري" ، ترجمة : محمود يعقوبي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر د ط ، د ت .

9.الشيخ حسن العطار، "شرح التهذيب الإمام الخبصي"، مطبعة الأزهر ، مصر ، ط 3 ،1927م.

10.حنا الفاخوري ،الحجر خليل ، "تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب" ، الشركة المصرية العالمية مصر ، ط 1 ، 2002 م .

11.حسن عاصي، " الرجل و الأثر لابن سينا " ، دار الفكر العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1990 م.

12.روبير بلانشي ،"المنطق و تاريخه" ، ترجمة : خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، لبنان ، د ط ، د ت .

13 .زكي نجيب محمود ، "المنطق الوضعي" ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط 4 ، 1966 م .

14.زينب محمود الخضيري ،" ابن سينا و تلاميذه اللاّتين " ، مكتبة المصرية ، القاهرة ، د ط 1986 م .

15.عبد الأمير الأعسم ،"المصطلح الفلسفي عند العرب ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، دط 1980 م .

16.عبد الأمير شمس الدين ،"المذهب التربوي عند ابن سينا " ، دار الكتاب العالمي ، بيروت ،لبنان ط 1 ، 1988 م .

17.عبد الرحمان بدوي ، "دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي" ، دار المعارف ، بيروت ، د ط ، 1965 م .

18.عبد الرحمان مرحبا ،"من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية" ، منشورات عويدات ، بيروت ط 3 ، 1983 م .

19.عبد الزهرة البندر ،" منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي" ، دار الحكمة ، ط 1 ، 1992 م .
20.عبد المتعالي الصعيدي ، "تجديد علم المنطق في شرح الخيصي على التهذيب " ، مكتبة الآداب القاهرة ، ط 3 ، د ت .
21.علي سامي النشار ، "المنطق الصوري" ، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، د ط ، 2000 م .
22.علي سامي النشار ، "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" ،دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان د ط ، 1984 م .
23.علي سامي النشار ، "نشأة الفكر الإسلامي" ، ج1 ،دار المعارف ، القاهرة ، ط 9 ، د ت .
24.علي عبد المعطي محمد ، "المنطق و مناهج البحث العلمي"، دار المعارف الجامعية ، الإسكندرية د ط ، د ت .
25.عضد الدين عبد الرحمان الإيجي ، "شرح المواقف" ، ج3 ،مطبعة السعادة ، د ط ، دت .
26.عفاف الغامري ،"المنطق عند ابن تيمية" ، دار القباء ، القاهرة ، د ط ، 2001 م .
27.فتح الله خليف ،"ابن سيناو مذهبه في النفس" ، دار الأحد البحيري إخوان ، بيروت ، د ط 1974 م .
28.ماهر عبد القادر محمد علي ، "النصوص في المنطق العربي ،ج 2 ،منتدي سور الأزبكية ، د ط 2006 م .
29.محمد ثابت الفندي ، "أصول المنطق الرياضي"، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1972م.
30.محمد المهدي المسعودي ، "ابن سينا" ، دار سراس للنشر ، د ط ، 1981 م .
31.محمد حسن مهدي بخيت ، "علم المنطق المفاهيم و المصطلحات" ، ج 2 ، التصديقات ، عالم الكتب الحديث ، الأردن ، ط 1 ، 2013 م .
32.محمد حسن مهدي بخيت ، "علم المنطق المفاهيم و المصطلحات" ، ج 1 ، التصورات ، عالم الكتب الحديث ، الأردن ، ط 1 ، 2013 م .
33.محمد خير حسن عرقوسي ، و حسن ملّا عثمان ،"ابن سينا و النفس الإنسانية " ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 1 ، 1982 م .
34.محمد زهيرالبابا ،"من مؤلفات ابن سنا الطبية"، الأرجوزة في الطب، دمشق ، د ط ، 1984 م.
35.محمد عبد العزيز معايطة ، "الفلسفة الإسلامية" ، دار الحامد ، الأردن ، ط 1 ، 2008 م .
36.محمد عثمان نجاتي ،"الإدراك الحسي عند ابن سينا " ، دار الشروق ، ط 3 ،1980 م .

37.محمد عزيز نظمي سالم ،"تاريخ المنطق عند العرب"، مؤسسة شباب الجامعية ، مصر، د ط 1983 م .
38.محمد علي سايس،"تاريخ الفقه الإسلامي"، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان ، ط 1 ، د ت.
39.محمد مهران ،"تطور المنطق العربي " ، دار المعارف ،القاهرة ، د ط ، 1985 م .
40.محمود يعقوبي ،"دروس المنطق الصوري" ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ،ط 2، 1999م.
41.مصطفى النشار ،"نظرية العلم الأرسطية" ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 2 ، 1990 م .
42.مصطفى عبد الرزاق ،"تمهيد تاريخ الفلسفة الإسلامية"، القاهرة ، د ط ، 1944 م .
43.نيقولاريشر ،"تطور المنطق العربي" ، دار المعارف ، القاهرة ، د ط ، د ت .
44.ول ديوانت ،"قصة الفلسفة" ، مكتبة المعارف ،بيروت ، ط 2 ، 1972 م .
45.يوسف كرم ،"تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار المعارف ، مصر ، ط 3 ، د ت.
46.يوسف كرم ،"تاريخ الفلسفة الحديثة" ، دار المعارف ، مصر ، ط 6 ، 1979 م .
47.يوسف محمود ،"المنطق الصوري" ، التصورات و التصديقات ، دار الحكمة ، الدوحة ، ط 1 1994 م .

الموسوعـات و المعاجـم:

1.أندريه لالاند ،"موسوعة لالاند الفلسفية" ، المجلد الأول ، منشورات عويدات، بيروت ، ط 2 2001 م .

2.إبراهيم مذكور ، " المعجم الفلسفي" ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، د ط 1983 م .

3.جلال الدين سعيد ، "معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية" ، دار الجنوب للتحقيق ، فلسطين د ط ، 2004 م .

4.جميل صليبا ،" المعجم الفلسفي"،بالألفاظ العربية و الفرنسية و الإنجليزية و اللاتينية ،ج 1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1982 م .

5. جميل صليبا ،" المعجم الفلسفي"،بالألفاظ العربية و الفرنسية و الإنجليزية و اللاتينية ،ج 2 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1982 م .

6.جورج طرابيشي ، "معجم الفلسفة"،الفلاسفة ، المناطقة ، اللاهتيون ، المتصوفون ، دار الطليعة بيروت ، ط 1 ، 1987 م .

7.عبد الرحمان بدوي ، "نوسوعة الفلسفة" ، ج 2 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ط 1 1984 م .

8.محمد علي التهاوني ،"موسوعة كشاف إصطلاحات الفنون و العلوم ، دار المعارف ، ج 2 ، لبنان د ط ، 1997 م .

المصادر و المراجع باللغة لأجنبية :

1. Commentaries sur Aritote perdus en GRE , et autres épitres , publiés et annotés Dr abdurahman Badawi , dar El macherq éditeurs Bp 946 , Beyrouth

2. Ibn Al Tayyib commentary on pophyry's Esagoge , Arabic text edited with introduction and aglossary of greek Arabic , Logical Terms by kwame hyekye , Dar El Machreq editeurs , Bp 946 , Beyrouth .

1. Ibn sina , le livre de science (logique , métaphisique , tome 1 , traduit par , mohamed , ahmed et henri massé , société d'édition (les belles lettres) paris , 1955 .
le but de la définition c'est connaitre la vérité l'essence d'une chose , livre de : النص المترجم science .

4. Iben sina , livre directives et remarques , traduction avec introduction et notespour A M , Goichon , librarie plilosoplqe , j, vrin .

5.Claurd Ber nard , Introduction a l'études de la médcien expérimental , le lettre francais , paris , 1865 .

فهرس
الموضوعات :

فهـــــــرس الموضوعـــــــات

مقدمة. . . . . أ

الفصل الأول : آليات و منطلقات 01

المبحـــــــــث الأول: ضبط المفاهيم 02

تعريف المنطق: 02

القياس: 03

الإستدلال: 03

الإستقراء :. 04

الإستغراق :. 04

التصور :. 05

الحد : 05

القضية : 05

قوانين الفكر الأساسية : 06

المحمول : 06

الموضوع : 06

الكم : 06

الكيف : 07

التعريف : 07

المفهوم :. 07

الماصدق: 08

المبحـــــث الثانـــي: المـــنـــطـــق الأرســـطـــي: 09

التصورات و التصديقات : 09

الكليات الخمس :. 12

مقولات العقل : 14

القضايا و الأحكام : 16

المفهوم و الماصدق : 18

الحد و الرسم : 18

الإستدلال : 19

المبحـــث الثالـــث: المنطق الأرسطي في الفكر الإسلامي: 26

المؤيدين للمنطق الأرسطي : 28

المعارضين للمنطق الأرسطي : 33

الفصل الثاني:تأسيس النظرية المنطقية السينوية 44

المبحث الأول: التعريف بالشيخ الرئيس ابن سينا 45

المرجعية الفكرية : 50

المبحث الثاني: النظرية المنطقية عند ابن سينا 53

التصورات و التصديقات : 53

الكليات الخمس: 56

المقولات :. 59

القضايا : 60

الإستدلال : 64

المبحث الثالث:المنطق و مواطن الإبداع عند ابن سينا .: 72

في الكل و الكلي : 73

في المحمولات : 74

على مستوى القضايا : 74

في الجدل : 76

في القياس : 77

في الملاحظة :. 77

في التجربة :. 78

في الطب : 79

في العقل و التجربة: 79

الفصل الثالث : دراسة نقدية للنظرية المنطقية عند ابن سينا : 81

المبحث الأول:ابن سينا بين شرح منطق أرسطو و التأسيس للمنطق : 81

المبحث الثاني:النظرية المنطقية السينوية و تأثيرها في الشرق و الغرب : 85

المبحث الثالث :مكانة المنطق في العالم الإسلامي :. 103

الخاتمة:. 109

قائمـة المصـادر والمراجـع: 115

فهرس الموضوعات:. 123