الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جـامعة ابن خلـدون
تيـــــــــــارت
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قســـم الفـــــلسفـــــــــة
(تخصص منطق)

موقف الأصوليين من المنطق الأرسطي ابن تيمية أنموذجا

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة
تخصص منطق

إعداد الطالبين :
حـــجـاج عبدالقادر
لعزيزي عبدالقادر

لجنة المناقشة:
الرئيس : د أمبارك فضيلة
المشرف: د حجاج خليل
المناقش: د لكحل فيصل

السنة الجامعية : (1436-1437هـ)،(2015 / 2016م)

الإهـــــداء

الى أرواح الأجداد ، رحمة الله ورضوانه عليهم ،
إلى والدينا الفاضلين ، إخوتنا الأعزاء ، عائلتينا ،
إلى كل الأفاضل الذين تلقينا عنهم العلم،
إلى زوجتينا الفاضلتين ، أبنائنا الأعزاء ،
الى كل زملائينا في مسيرتنا التعلمية ،
إلى الأخ سفيان الحاج.
حفظهم الله وشملهم بألطافه.
نهدي هذا العمل.

بسم الله والحمد لله رب العلمين، والصلاًة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وسلم تسليمًا كثيرًا أما بعد :

فإن السنة المنهجية للتخرج تتطلب بحوثًا يقدمها الطالب في جميع المواد بعامة، ومناهج البحث بخاصة في مادة المنطق الحديث ، لذا فقد وقع اختيارنا على موضوع من مواضيع تلك المادة، ألا وهو : المنطق الأرسطي [1] ونقد العلماء له مقارنة بنقد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

ترك المنطق الارسطي عدة إتجاهات متعارضة من مؤيد ورافض للمنطق الارسطي .

هل كان رفض ابن تيمية للمنطق الارسطي من حيث خلفية دينية أو معرفية ؟

من خلال البحث تتبعنا المنهج التحليلي النقدي التاريخي .

فقد حللنا فكرة رفض ابن تيمية للمنطف الارسطي .

فقد انتقدنا ابن تيمية وأرخنا له .

وسيكون بحثنا - بمشيئة الله تعالى - لهذا الموضوع من خلال الفصول التالية :

مقدمة :

فصل تمهيدي / مدخل إلى مفهوم الاصولية ، وتعريف المنطق و تعريج على ابن تيمية .

المبحث الأول /الاصولية .
المبحث الثاني /تعريف المنطق .
المبحث الثالث / ابن تيمية .

الفصل الأول / موقف ابن تيمية من المنطق الارسطي :
المبحث الأول /رفضه للمنطق الارسطي من الجانب العقدي .
المبحث الثاني /رفضه للمنطق الارسطي من الجانب المعرفي ، وفيه ثلاثة مطالب.
المطلب الاول : من حيث النتيجة القياس المنطقي عقيم .
المطلب الثاني: من جانب التصورات .
المطلب الثالث: من الجانب اللغوي (التواصل) .

الفصل الثاني /أراء الفقهاء الفلاسفة من رؤية ابن تيمية (1) :
المبحث الأول /موقف الشافعي من المنطق الارسطي عامة وابن تيمية خاصة .
المبحث الثاني /موقف الغزالي من المنطق الارسطي عامة وابن تيمية خاصة .

الفصل الثالث /أراء الفقهاء الفلاسفة من رؤية ابن تيمية (2) :

المبحث الأول /موقف ابن سينا من المنطق الارسطي عامة وابن تيمية خاصة .

الفصل الرابع / المعالجة التارخية للمنطق الارسطي

المبحث الأول / انتقاد المنطق الارسطي من الاوربيين والغربيين .

الخاتمة .

---

(1) نسبة إلى أرسطو، الذي يسمونه المعلم الأول .ولا تعجب عندما تعلم بأن هذا المعلم :كان مشركًا يعبد الأصنام، وله كلام في الإلهيات كله خطأ من أوله إلى آخره، قد تعقبه فيه الجهمية والمعتزلة والقدرية والرافضة وفلاسفة الإسلا م-يسمونهم -وحقيقة ما كان عليه هو :الكفر بالله تعالى، وملائكته وكتبه، ورسله، واليوم الآخر .انظر :إغاثة اللهفان (2/372،371).

التمهيد

بسم الله و الحمد الله رب العالمين, والصلاة والسلام على سيد المرسلين, وعلى آله وصحبه أجمعين, وبعد.

فقال الله تعالى : ((ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا)). وقال أيضا : ((والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون)).

خلق الله تعالى الإنسان مكرّما, وفضّله على كثير من المخلوقات تفضيلا, ومنحه نعمة العقل ليجعله خليفة في الأرض, فاستخدم الإنسان عقله وفكّر به ليدبر ما كان في حياته الحاضرة ويستقبل به ماسيكون في مستقبله, ولكي يستطيع من خلاله أن يميز الحق من الباطل, والصواب من الخطأ. ولكن ((فكر الإنسان ليس بصواب دائما, كيف وقد يناقض العقلاء بعضهم بعضا, بل الإنسان الواحد يناقض نفسه, فاحتجنا إلى قانون عاصم عن الخطأ, مفيد لطرق اكتساب النظريات من الضروريات, وذلك القانون هو المنطق)) [1].

ومع هذه النعمة العقلية العظيمة أرسل الله تعالى رسلا إلى قومهم من سيدنا آدم إلى سيدنا محمد عليهم الصلاة والسلام مبشرين ومنذرين. فالإسلام دين أوحي به الله تعالى إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم, ومع كونه وحيا من عند الله تعالى الذي خلق الإنسان وعقله لا بد أن يتماشى الدين مع عقل الإنسان, ولا يمكن أن يختلف الدين بالعقل السليم, ولكن ما محمد إلا رسول, والرسول بشر وكل نفس ذائقة الموت, فالوحي منقطع بانتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى, والحياة مازالت مستمرة و ظلّت مشاكلها ناشئة, فاحتيج إلى كثير من إعمال العقل والفكر الدائم ليستنبط به حكم جديد مما أودعه الله تعالى لهذه الأمة الإسلامية من الكتاب والسنة.

والمسلمون في صدر الإسلام بكمالة فهمهم لشريعة الإسلام وطبيعتهم السليمة وفطرتهم النقية يستطيعون أن يحكموا على قضايا حياتهم وفق نهج كتاب الله وسنة رسوله, ولم يتطرق إليهم أفكار زائغة وشبه مشككة إلا وقد دفعوها وردّوها ردّا شديدا.

---

(1) - عبيد الله بن فضل الله الخبيصي, شرح التذهيب على تهذيب المنطق, (القاهرة : كليات جامعة الأزهر, 2005), ص 14.

ثم انتشر الإسلام بعد مرور الزمان إلى شتى أنحاء العالم ودخل كثيرون في دين الإسلام من اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من معتنقي الأديان المختلفة, وامتزجت ثقافتهم بثقافة الإسلامية, ((فوجد الفاتحون أنهم في حاجة الإلمام بعلوم الفلسفة والمنطق ليواجهوا أهل هذه البلاد (يعني الشام والعراق وفارس) من مجوس, ويهود, ونصارى الذين يستخدمون الفلسفة والمنطق في عرض وتأييد أفكارهم ومعتقداتهم, وفي الطعن في مبادئ الإسلام وعقائده. فقاموا بترجمة كتب الفلسفة والمنطق إلى اللغة العربية ولم يقتصروا عليها, وإنما قاموا بالشرح والتحليل والتأليف والابتكار))[1].

ولما كانت الفلسفة والمنطق من ابتكارات الأمة اليونانية وفيها أكثر أغاليطهم وضلالاتهم قامت جماعة من العلماء بالذهاب إلى تحذير تعلّم وتعليم علم الفلسفة والمنطق, لأن هذين العلمين-فيما يقولونه- هما الذّينِ يقتضيان على تفرقة المسلمين إلى مذاهب شتّى وفرق متنوعة وأفكار زائغة.

وذهب الآخرون إلى جوازه بل إلى القول بفرضيته فرضا كفائيا لأن تلك العلوم –كما قالوا- نستطيع بها أن ندفع دين الإسلام ونرد شبه القوم الذين يريدون أن يدخلوا الشكوك للمسلمين, وأيضا لأن لتلك العلوم دورا كبيرا في العلوم الإسلامية وثقافتها, كما سنرى فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و هذه هي لمحة قصيرة لبحثنا وسيتناول بعد إن شاء الله النزاع بين علماء المسلمين في جواز الاشتغال به, ودوره في العلوم الإسلامية, وسنأخذ الشيخ ابن تيمية أنموذجا.

فهل موقف ابن تيمية هو استقراء إعتقادي أم تجاوز ووصول معرفي ؟

---

(1) - محمد ربيع محمد جوهري, ضوابط الفكر, (القاهرة : مكتبة الإيمان, ط 5, 2012), ص 19.

الأصولية fundamentalism

المعني اللغوي

لغة: نسبة إلى " أصول " وهى جمع أصل الذي هو أسفل الشئ كما في القاموس . المعني الشرعي

الأصولية لغةً من الأصل، وهو قاع الشيء وما يبنى عليه غيره، سواء أكان حسياً كالأساس الذي يشيّد عليه البناء فهو أصله، أم عقلياً كبناء الأحكام الجزئية على القواعد الكلّيّة.

اصطلاحًا: تطلق صفة » أصولي" في التراث الإسلامي على علماء أصول الفقه وأصول الدين.
أما الاستخدام الشائع في الوقت الحاضر لمصطلح " الأصولية " فهو مطابق لترجمة كلمة TUND »
» AMENTALISMوهي الصفة التي أطلقت على مجموعة من البروتوستانت الأمريكيين ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى ، وكانت تدعو إلى التمسك بحرفية نصوص الكتاب المقدس عندهم وسعت إلى إلغاء تدريس مادة " تاريخ تطور العلوم الطبيعية " في المدارس لأن نتائج هذه العلوم تخالف ما ورد في » الكتاب المقدس " حول خلق العالم . شرح المصطلح وليس في الإسلام ما ينطبق عليه مدلول الأصولية المسيحية بهذا المعنى، ولعل ذلك هو السبب في عدم ذكر هذا المصطلح ضمن المصطلحات الإسلامية التي تضمنتها دائرة المعارف الإسلامية التي ألفتها مجموعة من المستشرقين تحت إشراف الاتحاد الدولي للمجامع العلمية .
وقد يذهب البعض إلى استخدام مصطلح " السلفية " مرادفًا للأصولية استنادًا إلى أن كلا من الأصولية والسلفية تشتركان في الدعوة إلى العودة إلى أصول العقيدة والتمسك قدر الإمكان بحرفية نصوصها إلا أن هذا التخريج يهمل اعتبار الفارق الجوهري بين طبيعتي النصين المسيحي والإسلامي.
فقد تتعارض نتائج العلوم الطبيعية مع بعض ما ورد في " الكتاب المقدس " وقد تكون طبيعة النصوص فيه توفيقية إلا أن هذا الوضع لا ينطبق على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية التي تقف عند حد تقبل نتائج العلوم الطبيعية الثابتة بل تجعل طلب العلم فريضة على كل قادر وواجبًا شرعًا ويتمثل هذا الموقف في عدة آيات قرآنية كريمة منها قوله تعالى {إنما يخشى الله من عباده العلماء} [فاطر: 28].
أما الإصرار على إطلاق صفة " الأصولية » بمعناها السلبي على كل من تمسك بدينه ورفضه كل ما من شأنه زعزعة إيمانه بالله ورسوله الكريم فإما أن يكون ذلك الإصرار نتيجة لعدم معرفة المعني الحقيقي لمصطلح »الأصولية " في التراث الإسلامي، أو يكون تعبيرًا عن القصد إلى تشويه صورة المسلم المتمسك بدينه وإظهاره أمام الناس على أنه عدو التقدم والحضارة طبقًا لما هو ثابت في العقلية الغربية عند الأصولية المسيحية .
وقد ارتبط مصطلح " الأصولية " في العقدين الأخيرين من القرن العشرين ببعض المصطلحات السلبية مثل: التطرف والعنف والإرهاب، وشاع ذلك في وسائل الإعلام الموجه في الغرب وبعض بلاد الشرق ، حتى بدأ هذا المصطلح وكأنه المرادف اللغوي لما ألصق به دون وجه حق.
أما المصطلح الأقرب إلى المدلول الحقيقي لما يسميه الغرب "الأصولية الإسلامية " فهو الصحوة الإسلامية التي تعود جذورها إلى عصر الإمام محمد عبده وتلامذته في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين .

وقد مرت هذه الصحوة الإسلامية بفترة ركود امتدت إلى أربعينيات هذا القرن ، ثم أخذت نطاقاً شعبيا أوسع ، بدءا من السبعينات وحتى الآن وتخللت هذه الفترة بعض أحداث العنف التي نسبت ظلماً إلى الصحوة الإسلامية .

والأصولية اصطلاحاً من «الأصول «المتعلقة بعلوم الدين .ويطلق لفظ «الأصول» على مصطلحات مختلفة أشهرها ما يدل على ثلاثة من العلوم الإسلامية هي :أصول الدين وأصول الحديث وأصول الفقه .ويسمى علم أصول الفقه، غالباً، علمَ الأصول، ويعرَّف بأنه العلم بقواعد الفقه الإسلامي وبالأدلة التي تؤدي إلى تقرير الأحكام الشرعية وبمناهج استنباطها.

ولكلمة أصول التي ينسب إليها الأصولي، في الفقه الإسلامي خمسة معان هي:

- **ما يقابل الفرع :الخمر أصل النبيذ، أي إن حكم النبيذ مستفاد من حكم الخمر.**
- **ما يدل على الرجحان : الحقيقة أصل المجاز، أي إذا تردد الأمر بين حمل الكلام على الحقيقة وحمله على المجاز، كان الحمل على الحقيقة أرجح.**
- **الدليل، أي الكاشف عن الشيء والمرشد إليه.**
- **القاعدة، أي الركيزة التي يرتكز الشيء عليها: بني الإسلام على خمسة، أي على خمس قواعد.**
- **ما يُجعل لتشخيص بعض الأحكام الظاهرية أو الوظيفية.**

بيد أن «علم الأصول» تأسس بصفته علماً على يد الإمام الشافعي 204-150) هـ/767-820 م) وذلك في رسالته الشهيرة باسم »رسالة في الأصول«، وكذلك أحمد بن حنبل 214-160) هـ/ 780-855 م) أشهر من ناهض المعتزلة حين غدا الاعتزال المذهب الرسمي للدولة العباسية في عهدي المأمون والمعتصم.

وفي العصور المتأخرة من التاريخ العربي الإسلامي ظهر فقهاء ومجتهدون مقلِّدون تبَّنْوا مذاهب السلف فكثرت الشروح والشروح على الشروح، وباتت السلفية صفة فارقة تميز الأصولية المجتهدة والمبدعة من الأصولية السلفية التي نشأت إلى جوارها مذاهب التزهد والطرق الصوفية.

أما في العصر الحديث فتعد الدعوة الوهابية التي ظهرت في الجزيرة العربية ونسبت إلى محمد بن عبد الوهاب 1206-1115)هـ/ 1703 -1792 م) أول حركة سلفية حاربت البدع وتصدت للطُرقية الصوفية .وكان لها تأثير في المغرب العربي في عهد السلطان محمد بن عبد الله 1790-1757) م) وكذلك في عهد ابنه السلطان سليمان 1822-1792)م). وقد تطورت أفكار هذه الدعوة في المغرب على أيدي الشيخ أبي شعيب الدكالي-1878) 1937م (ومحمد بن العرب العلوي 1964-1880) م) إلى أصولية اجتهادية وطنية نشأ في كنفها الجيل الأول من رجال الحركة الوطنية هناك. وقدمت الأساس الفكري العربي الإسلامي للتطلعات الوطنية والنزعة الإصلاحية. ولعل من أهم حركات الإصلاح الحديثة أيضاً الدعوة التي قادها جمال الدين الأفغاني 1897-1838) م (ومحمد عبده 1905-1849) م). ومن أعلامها عبد الرحمن الكواكبي ورشيد رضا وشكيب أرسلان وغيرهم. وقد حاربت هذه الدعوة البدع والخرافات والأوهام، وعملت على التوفيق بين النقل والعقل وبين الدين والعلم الحديث، ورأت أن الحياة الدستورية والتمثيل النيابي والحقوق المدنية والحريات السياسية والنزعة الوطنية القومية المعادية للاستعمار والاستبداد كلها لاتخالف الشرع الإسلامي. وكان لهذه الدعوة أثر بارز في الفكر

العربي الحديث بوجه عام وفي الفكر السياسي بوجه خاص في العراق وبلاد الشام والمغرب العربي، وفي مركز السلطنة العثمانية أيضاً. وتأثر بها المصلحون وأنصار الدستور (1908-1909). واستمر تأثيرها حتى خمسينات القرن العشرين في فكر أحمد أمين ومحمد حسين هيكل وعلي عبد الرازق وطه حسين وخالد محمد خالد، وغيرهم من رموز الثقافة العربية المعاصرة. وتأثرت بها الأصولية الشيعية في العراق، إذ أفتى مجتهدوها بوجوب محاربة الإنجليز الذين احتلوا العراق في بداية الحرب العالمية الأولى، ودعوا إلى وحدة المسلمين السنة والشيعة لمواجهة الخطر الغربي وإقامة دولة إسلامية دستورية حديثة. كما كان لها تأثير بارز في المغرب العربي تجلى في أفكار خير الدين التونسي الإصلاحية وفي جمعية العلماء في الجزائر.وتعد المهدية في السودان وموريتانيا، والسنوسية في ليبيا، من الحركات الأصولية الحديثة.

الأصولية السلفية المعاصرة

شهد الوطن العربي، في الربع الأول من القرن العشرين، تغيرات سياسية واجتماعية وثقافية أدت إلى نشوء جمعيات وأحزاب سياسية قومية واشتراكية وإسلامية، وظهرت الأصولية السلفية أول مرة في صيغة حزب سياسي «عصري» أو جمعية سياسية هي »جماعة الأخوان المسلمين «أسسها الشيخ حسن البنا) تلميذ الشيخ رشيد رضا (في الإسماعيلية بمصر عام .1928وكان تأسيسها في جزء منه رد فعل على انتشار التيار العلمانيالتحديثي المتأثر بالثقافة الغربية. وانحصرت دعوتها في المحافظة على القيم الإسلامية وبناء المجتمع الإسلامي وإقامة الدولة الإسلامية. وقد مهد حسن البنا للانتقال بالأصولية الدينية إلى الحركية السياسية بتعريفه

الإسلام بأنه «عبادة وقيادة، دين ودولة، روحانية وعمل، صلاة وجهاد، مصحف وسيف «وجعل من السياسة المباشرة واجباً من واجبات المسلم لا يتم إسلامه إلا بأن يكون سياسياً. وشهدت هذه الحركة تطوراً نوعياً في ظل منظِّرها سيد قطب الذي ذهب إلى اتهام المجتمع بالجهل وتكفير الدولة ودعا إلى التشبه بالسلف الصالح متأثراً بأفكار أبي الحسن الندوي وأبي الأعلى المودودي، وهي السمات الأساسية لكل الحركات الإسلامية الأصولية التي تفرعت من الجماعة أو تأثرت بها.

وقد نشطت هذه الجماعات السياسية الدينية، وتكاثرت في أوائل السبعينات، إثر حرب حزيران عام 1967وما نجم عنها من تداعيات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية، ولاسيما حالة الإحباط التي غذت الأيديولوجية التقليدية وزادتها قوة ونفوذاً، مما يدل على أن هذه الحركات كانت تعبيراً عن أزمة المجتمع وليس حلاً لها، وقد تباينت رؤاها وبرامجها ومناهجها حتى بات من الصعب سلكها جميعاً في سلك واحد فظهر منها المعتدل والمتطرف والأكثر تطرفاً وتشدداً كما ظهر منها الناقم على حكومته ونظائرها مثلما برز الثائر على المحتل والغاصب عدو الدين والوطن.

تعريف المنطق :

أولا لــغــة :

(المنطق) لفظة عربية المنشأ والمصدر، وليست ترجمة حرفية -كما يُتوهم -لما هو شائع عند بعض الباحثين لكلمة (Logic) أو (لوجوس) اليونانية، فإنها بمعناها الحَرْفي تعني :العلم .والتي حاول المناطقة العرب أن يطلقوها حتى ترادفالمعنى المراد عند مصدِّري الفكرة المنطقية. والذي يظهر بعد تتبع أمهاتالمعاجم اللغوية أنه لا توجد مناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في تعريفمادة المنطق، بل الأظهر أن كلمة (المنطق) اصطلاحية محضة أُطلقت على هذا العلم، وليس للمعنى اللغوي أثرٌ في استدعاء الاصطلاح.
يقول ابن فارس[1] (ت :395) «والنون والطاء والقاف :أصلان صحيحان، أحدهما :كلام أو ما أشبهه، والآخر : جنس من اللباس، الأوّل :المنطق ...والآخرالنطاق».

ويتفق جميع أصحاب المعاجم المتقدِّمة على هذين المعنيين فقط. ويتضح من هذا أن تعريف المنطق لغةً :بأنه الإدراك قولٌ محُدَث، ليس وارداً في معاجم اللغة القديمة.والأظهر أن هذا المعنى استحدثه المناطقة، ولعل أوَّل من سوَّغ هذا المصطلح لغوياً وحاول إيجاد مناسبة له :أبونصرالفارابي[3] (ت :339) بقوله :«... صناعة المنطق ، واسمها مشتق من النطُّق، وهذه اللفظة تدل عند القدماء على ثلاثة أشياء:
القوة التي يعقل بها الإنسان المعقولات.
والثانية :المعقولات الحاصلة في نفس الإنسان بالفهم، ويسمونها :النطق الداخل.
والثالثة :العبارة باللسان عن ما في الضمير، ويسمونها النطق الخارج ... [4]».

وظاهر كلام الفارابي -وهو الملقَّب بالمعلم الثاني لمكانته في تاريخ هذا العلم -أن تسمية المنطق بهذا الاسم ليست ذاتجذر لغوي محض، وذلك لأن سُنَّة البحث اللغوي ليست على هذه السَّنن الذي صاغ به الفارابي توجيهه، بل الوجهُ الاحتجاجُ بكلام العرب وكلام النَّقلة عنهم، أو بما ورد في الكتاب والسنة وكلام فصحاء العرب لإثبات الصِّلة بين اللفظ والمعنى.

---

(1) ـ هو أحمد بن فارسبن زكريا بن محمد بن حبيب أبو الحسين اللغوي القزويني ، الإمام العلامة اللغوي (المحدث، كان رأسا في الأدب، بصيرا بفقه مالك، مناظرا متكلما على طريقة أهل الحق، نحويا على طريقة الكوفيين، من تصانيفه :المجمل في فقه اللغة، حلية الفقهاء، اختلاف النحويين، توفي بالريّ سنة 395هـ ينظر : السير (103/17)، بغية الوعاء (352/1)

(2) ـ معجم مقاييس اللغة (440/5).

(3) ـ هو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ بن طرخان، أبو نصرالفارابي، من أكبر فلاسفة الإسلاميين، تركي الأصل، مستعرب، وكان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره، وعرف بالمعلم الثاني، لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول)، له نحو مئة كتاب، منها :الفصوص، إحصاء العلوم، آراء أهل المدينة الفاضلة، توفي سنة 339هـ. ينظر :أخبار العلماء (ص:142) ، عيون الانبياء (603/1).

(4)ـ كتاب التوطئة،ضمن مجموع المنطق عندالفارابي (59/1). و وانظر:إحصاء العلوم، له (ص :62-63).

لكن الفارابي (ت :339) يَعْدِل عن كل هذا، وينقل لنا دلالتها (عند القدماء)، وهو لقب اصطلاحي يطلق على الفلاسفة، ومن المعلوم أن قولهم ليس مصدراً للاحتجاج في إثبات لغة العرب.
ومع ذلك، يستمر الفارابي في استنباط المناسبة بين اللفظ والمعنى بحسب وهذه : « الدلالات التي نقلها سابقاً؛ مبيِّناً سبب تسمية هذه الصناعة بالمنطق، فيقول الصناعة لما كانت تُعطي القوة الناطقة قوانين في النطق الداخل الذي هو المعقولات، وقوانين مشتركة لجميع الألسنة في النطق الخارج الذي هو الألفاظ، وتُسدَّد بها القوة الناطقة في الأمرين جميعاً نحو الصواب، وتحرزها من الغلط فيهما = سُمِّيت بالمنطق »[1].

ومن الملاحظات اللافتة في الكتب المنطقية التراثية خصوصاً المتقدِّمة؛ إهمال عامة مؤلفيها تعريف المنطق (لغة)، وغاية ما هنالكبيان المعنى الاصطلاحي، وكثيراً ما يكون عَرَضاً من دون تقصُّد التعريف أو سلوك سُنَّته القانونية المقررة في علم المنطق.
لكن ما حدث لاحقاً عند غالبية الباحثين المتأخرين هو استقرار ما ذهب إليه الفارابي (ت :339) في التعريف اللغوي للمنطق، مع إضافة معنى جديد من معاني المنطق وهو :الإدراك؛ حتى تظهر مناسبته للمعنى الاصطلاحي .لذلك أضافه اللغويون المتأخرون كما في (المعجم الوسيط([2])، فذكروا من معاني النطُّق أو المنطق :الإدراك ومضامين المعنى الاصطلاحي.
وثمَّة محاولة أخرى متقدمة ومعاصرة لصنيع الفارابي (ت :339) في إيجاد اشتقاق لغويٍّ لمصطلح (المنطق)الذي أُطلق على هذا العلم الوافد، وهذه المحاولة كانت برسم إخوان الصفا[3] (=القرن الرابع الهجري) في رسائلهم [4] .وذلك من خلال تقسيم مادة (نطق) إلى قسمين :نطق لفظي، ونطق فكري.

---

(1) ـ المرجع السابف (59/1–60). وانظر : إحصاء العلوم (ص :63) .وأشار الفارابي في الأخير إلى أن تسمية علم المنطق بهذا الاسم مشابهة لتسمية بعض كتب اللغة والنحو بالمنطق أيضاً، وذهب إلى أن هذا العلم أحرى بهذا الاسم .فلعل التسمية منقولة أو مقتبسة من بعض كتب اللغة المتسمية بالمنطق، ككتاب إصلاح المنطق لابن السّكِّيت(ت :244)

(2) انظر :المعجم الوسيط مادة (نطق)، (931/ب).

(3) ـ هو الاسم الذي عُرفت به فرقة فكرية ذات طابع سياسي ديني ومنزع باطني، كان مركزها في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وقد دوّنوا تعاليمهم في (51) رسالة أضيفت لها لاحقا رسالة أخرى بعنوان الرسالة الجامعة، وتنقسم إلى أربعة أقسام (14) منها في التمهيد، والرياضيات والمنطق، و(17) في الفلسفة ونظرية النفس، و(10) منها فيما بعد الطبيعة، و(11) منها في التصوف والتنجيم .ينظر :أخبار العلماء(ص :46)، معجم الفلاسفة (ص :45).

(4) ـ انظر :رسائل إخوان الصفا (391/1 ـ 392).

،كما حصل نقد مبكر لهذا المعنى المبتدع، على يد أبي سعيد السيرافي[1] (ت :386) في مناظرته الشهيرة مع أبي بشرمتى بن يونس المنطقي[2] (ت :328)، وفيها قوله : «... وأنت إذا قلت لإنسان :(كن منطقياً)، فإنما تريد :كن عقلياً، أو عاقلاً، أو اعقل ما تقول؛ لأن أصحابك يزعمون أن النطق هو العقل، وهذا قولٌ مدخول؛ لأن النطُّق على وجوه أنتم عنها في سهو» [3].

ويشير بعض المؤرخين المعاصرين إلى أن كلمة المنطق لم تكن تتضمن في العربية معنى التفكير أو الاستدلال، بل كانت تدل على الكلام فقط : « وبقي هذا المعنى الأخير - الكلام - شائعاً حتى بعد أن اصطلح على تسمية علم الفكر بالمنطق[4]» .

ويضيف أيضاً؛ أن عدم استقرار هذا المعنى في العربية كان بسبب حملات اللغويين والنحُّاة على الكلمة واستخدامها لهذا العلم العقلي، بينما هي تدل في نظرهم على الناحية اللغوية، وكذلك شارك الفقهاء والمتكلمون في هذه الهجمة حتى حدا ذلك الأمر بمحاولة العدول عن هذا الاصطلاح (المنطق) إلى تسمية أخرى، كما فعل ابن سينا[5] في كتابه(منطق المشرقيين)[6]، بتسميته بالعلم الآلي، كما كانت أوسع المحاولات عند الغزالي(ت :505) في أسمائه الشهيرة بمعيار العلم، ومحك النظر، وعلم الميزان ونحوها. ويُرجِع بعض الباحثين[7] وجه الاشتباه وسبب ابتكار معنى لغوي جديد لكلمة (منطق) إلى أن الكلمة المرادفة لكلمة المنطق في اليونانية -والتي كانت تطلق على هذا العلم -كانت في لغتهم تشتمل على معنيين :الكلام والعقل، أو الفكر، أو البرهان.

---

(1) ـ هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو سعيد السيرافي النحوي القاضينزيل بغداد، وكان إماما كبير الشأن، تصدّر لإقراء القراءات والنحو واللغة والفقه والفرائض والحساب والعروض، وكان من أعلم الناس بنحو البصريين عارفا بفقه أبي حنيفة، ومن تصانيفه :أخبار النحاة، الوقف والابتداء، توفي سنة 368 هـ ينظر :الوافي بالوفيات (47/12).، البليغة (ص:68).

(2) ـ هو متى بن يونس(وهو يونان)النصراني أبو بشر، نزيل بغداد، انتهت رياسة المنطقيين في عصره، وعلَى كتبه وشروحه اعتماد أهل هذا الشأن فِي عصره ومصره، من تصانيفه :المقاييس الشرطية، المدخل إلى المنطق، ماتببغداد سنة 328 هـ.
ينظر :الفهرست(ص :368) أخبار العلماء(ص :165) ، عيون الأنبياء (317/1).

(3) ـ انظر :الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي (124/1).

(4) ـ انظر :المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصرنا الحاضر، علي النشار (ص :4 - 5).

(5) ـ هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا البلخي، ثم البخاري، ويلقبب الشيخ الرئيس(أبو علي) فيلسوف، طبيب، مشارك في أنواع من العلوم، ولد بخرميشن من قرى بخارا في صفر سنة 370 هـ ، وتوفي بهمذان في رمضان سنة 428 هـ ، من تصانيفه الشهيرة :الشفاء، النجاة، الإشارات
ينظر :موسوعة الفلسفة (40/1)معجم الفلاسفة (ص:26).

(6) ـ منطق المشرقيين، لابن سينا (ص :5) .

(7) ـ انظر :المنطق الصوري، لعبد الرحمن بدوي (ص :3 - 4).

ومن هنا ورد الإشكال على المترجمين الأوائل في القرن الثاني الهجري الذين قاموا بترجمة الكلمة من غير مراعاة للمعنى المراد في لغة العرب.

ثانيا تعريف المنطق اصطلاحا :

من المناسب استعراض تاريخ تعريفات علم المنطق من أجل استحضار التطوُّر التاريخي لمفهوم هذا العلم.

- **أقدم التعاريف الموجودة ما نقله أبو سليمان السجستاني[1] (ت :392) عن أرسطوطاليس[2] مؤسِّس علم المنطق إذ يقول : « المنطق آلةٌ لجميع العلوم»**
- **ومن أقدم التعريفات أيضاً ما نقله أبو حيان التوحيدي[4] (ت :414) على لسان**

---

(1) ـ هو محمد بن طاهر بن بهرام أبو سليمان السجستاني المنطقي نزيل بغداد، كان متقنا في العلوم الحكمية مطلعا على دقائقها، وله نظر في الأدب والشعر، من آثاره :مقالة في مراتب قوى الإنسان وكيفية الإنذارات التي تنذر بها النفس فيما يحدث في عالم الكون.
ينظر :أخبار العلماء (ص :144) ، عيون الأنباء(427/1).

(2) ـ هو أرسطوطاليس بن نيقوماخس الجراسني الفيثاغوري، وتفسير نيقوماخس قاهر الخصم، وتفسير أرسطوطاليس تام الفضيلة، فيلسوف الروم وعالمها وجهبذها ونحريرها وخطيبها وطبيبها، وغلب عليه علم الفلسفة، وهو واضع علم المنطق، ومن هنا لقببالمعلم الأول، وصاحب المنطق، توفي سنة 322 ق.م، من آثاره :ما بعد الطبيعة، المقولات، السياسة.
ينظر :عيون الأنباء (86/1)، موسوعة الفلسفة (98/1) ، معجم الفلاسفة (ص :52) .

(3) ـ صوان الحكمة (ص :143) ، وانظر :المنطق الصوري، للنشار (ص :6).

(4) ـ هو علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، شيرازي الأصل، نيسابوري، قدم بغداد، فأقام بها مدة، ومضى إلى الريّ، وجاور ببيت الله الحرام، متكلم، حكيم، أديب لغوي، نحوي، لكن أصالته تبرز في الأدب، واختلف في وفاته على أقوال عدّة، ومن تصانيفه الشهيرة :الإمتاع والمؤانسة، المقابسات، مثالب الوزيرين .ينظر :الوافي بالوفيات(28/22) ، معجم الفلاسفة (ص :240) .

أبي بشرمتَّى بن يونس (ت :328) في مناظرته الشهيرة مع أبي سعيد السيرافي، حين سأله عن معنى المنطق، فأجابه متَّى بقوله : « آلةٌ من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان ... » [1].

- **الفارابي (ت :339) :« صناعة المنطق :هي الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي تسدد القوة الناطقة نحو الصواب في كل ما يمكن أن يُغلط فيه، وتعرف كل ما يُتحرز به من الغلط في كل ما شأنه أن يستنبط بالعقل**[2].

- **وله أيضاً صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوِّم العقل وتسدِّد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات ... »**

- **ابن سينا (ت :428) :تعددت المواطن التي ذكر ابن سينا فيها توصيفاً لمفهوم المنطق، أو ما يشبه التعريف أحياناً أخرى:**

---

(1) ـ الإمتاع والمؤانسة (109/1).
(2) ـ المنطق عن الفارابي (55/1).

- «... المراد من المنطق :أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضلَّ في فكره» [1].
- «علمٌ يُتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمورمستحصلة» [2][3].
- «... صناعة المنطق لأنه الآلة العاصمة للذِّهن عن الخطأ فيما نتصوَّره ونصدِّق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله»[4].

- «...فالمنطق :هو الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أيِّ الصور والموادِّ يكون الحدُّ[5] الصحيح ... والقياس[6] الصحيح... » [7].
- «...العلم الذي هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحِكَم النظرية والعمليّ» [8].

- **الغزالي، أبو محمد (ت :505)، له مجموعة من العبارات، أظهرها:**

---

(1) ـ الإشارات والتنبيهات(117/1) .
(2) ـ المصدر السابق (127/1).
(3) ـ انظر تحليل الطوسي للتعريفين وتوجيههما فيشرحه على الإشارات والتنبيهات:(117،127/1) .
وشرح نفس التعريف للقطب الرازي، في تحرير القواعد المنطقية) ص :20
وتعليق التهانوي في الكشاف على نوع التعريف (47/1).
(4) ـ النجاة (ص :6) .
(5) ـ هو قول دال على ماهية الشيء .التعريفات(ص :112) ، معجم مقاليد العلوم (ص :34).
(6) ـ هو عند المناطقة قول مؤلف من قضايا، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا :العالم متغير،
وكل متغير حادث؛ فإنه قول مركب من قضيتين، إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما العالم حادث .التعريفات (ص :232) ، المعجم الفلسفي لصليبا (207/2) ...
(7) ـ النجاة (ص :10) .
(8) ـ رسالة في أقسام العلوم العقلية (ص :116) .

- «...الآلة التي بها تُقتنص العلوم والمعارف كلها... » [1].

- «...علم المنطق :هو القانون الذي به يمُيَّزصحيح الحد والقياس عن فاسدهما »[2].

- «المنطقيات نظرٌ في آلة الفكر في المعقولات[3]**.»**

ابن خلدون (ت :808) «علم المنطق : وهو قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرِّفة للماهيات[4] **، والحجج المفيدة للتصديقات**[5] **»**[6].

من خلال التتبع التاريخي للتعريفات الموضوعة والمتداولة لعلم المنطق؛ يمكن تسجيل جملة من الملاحظات الإجمالية فيما يلي:

أولا: لم تظهر عناية واضحة بتعريف مصطلح (المنطق)بشكل علمي في كتب المنطق التراثية كما في مدونات الفارابي (ت :339) ، ولا في كتب ابن سينا (ت :428) مع تعددها، ولا ابن حزم[7] **(ت :456) ، وكذا الغزالي (ت :505) ، ولا المنطقي المتخصص ابن رشد (ت :595) ، بل كانت عامة التعاريف المنقولة سابقاً هي أقرب للتوضيح العام لمفهوم المنطق من أن تكون تعريفاً على سَنن ما يشترطه المناطقة في منهج التعريفات، بل كثير من هذه الإيضاحات يأتي عَرَضاً أثناء المقدمات وليس قصداً، كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا، وكذا الغزالي، بل بعضهم لم يتعرض له مطلقاً كابن رشد. وقد تنبَّه الطوسي (ت :672) لشيءٍ من هذا؛ حتى إنه لما ذكر ما يشبه التعريف في مقدمة كتابه (أساس الاقتباس) أردف قائلاً: «وهذا المقدار إشارة إلى تصوُّر ماهية علم المنطق، وتنبيه على فائدته بحسب الإمكان في *هذا المقام* لأن الإحاطة بكنهه إنما تحصل بعد تحصيله بالتمام**[8]**» .**

---

(1) ـ محك النظر (ص :68) .

(2) ـ مقاصد الفلاسفة (ص :36).

(3) ـ تهافت الفلاسفة (ص :87).

(4) ـ تطلق غالبا على الأمر المتعقَّل مثل المتعقَّل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقّل من حيثإنه مقول في جوابما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتا، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولا، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهرا .التعريفات(ص :250).

(5) ـ والتصديق عند المناطقة تصور مع حكم، وهو إسناد أمر إلى آخر إيجابا وسلبا .المعجم الفلسفي (277/1).

(6) ـ المقدمة (1136/3).

(7) ـ هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب ابن صالح بن خلفبن سفيان بن يزيد أبو محمد اليزيدي الفارسي الأندلسي، القرطبي، فقيه، محدّث، أصولي، متكلم، وأديب، مشارك في التأريخ والأنساب، والنحو واللغة والشعر، والمنطق، والفلسفة، وغيرها، تفقه أوّلا للشافعي، ثم أداه اجتهاده إلى القول بنفي القياس كله، والأخذ بظاهر النص وعموم الكتاب والحديث، والقول بالبراءة الأصلية، واستصحاب الحال، وصنفّ كتبا كثيرة منها :المحلى، مداواة النفوس، الفصل في الملل والنحل، توفي سنة 458 هـ . .ينظر : السير (186/18)، نفح الطيب (87/2).

(8) ـ أساس الاقتباس (ص :32) .

ثانياً : تداول صيغ متشابهة للتعريف، بل تناسخها أحياناً، خاصةً من كلام ابن سينا(ت :427) ، الذي لم يكن تعريفه ابتكاراً منه عند التحقيق، بل هو مسبوق إلى قريب من صيغته، كما هو منقول عن أرسطو، وكلام أبي بشرمتَّى بن يونس المنقول سابقاً.

ثالثاً : دوران مجمل التعاريف حول ألفاظ رئيسة ثلاثة:

1 - آلة. 2 - صناعة. 3 - قانون أو قوانين.

ويربط بينها أن الصناعة لا تقوم إلا على آلة، والآلة لابد أن تنضبط على قانون أوتنتج قوانين وقواعد كلية.

والقانون هو: « أمرٌ كليٌ ينطبق على جميع جزئياته ليتعرَّف أحكامها منها[2].

ويظهر أن اللفظ المحور هو : «الآلة» ويُروى في منشأ هذا اللفظ أنه ترجمة لكلمة(أورجانون / Organon) وهو العنوان الذي أُطلق على مجموع مؤلفات أرسطو ، المنطقية، وهذه الكلمة معناها :آلة.

كما يذكر بعض المؤرخين أنه بهذه التسمية : « أورجانون /آلة » . تأثر تعريف المنطق عند الفلاسفة الإسلاميين[3].

إلا أن الواقع يشير إلى وجود هذه اللفظة من صريح قول أرسطو، فيما نقله عنه أبو سليمان السجستاني (ت : 368) في(صوان الحكمة) في قوله: « والمنطق :آلة لجميع العلوم كما تقدم نقله » .

وبهذا المصطلح(الآلة) سارت الرُّكبان، حتى أراد ابن سينا (ت :428) أن يجعله مصطلحاً بديلاً لمصطلح المنطق، حينما أطلق على علم المنطق اسم (العلم الآلي)[1].

رابعاً : التزام ذكر ثمرة وفائدة علم المنطق في عامة التعاريف، وهذا يخالف التأصيل المنطقي في نظرية الحدِّ المبنية على ذكر الذاتيات وتجنبُّ العرضيات - والتي منها الثمرة والفائدة -لأنها خارجة عن الماهية .ويمكن أن يتجاوز عن هذا الاستدراك؛ إذا نظرنا إلى أن هذه الصياغات لم تأخذ سبيل التعريف بقدر ما كانت إيضاحًا عاماً.

ومن جهة أخرى؛ يظهر أن الباعث لالتزام ذكر الثمرة في التعريف هو محاولة تسويغ وتمكين علم المنطق ضد الدعاوى المطالبة برفضه والردِّ عليه، أونقده بعدم الفائدة، فكان هذا الموقف المضاد حاضراً في صياغة تعريف المنطق وتقريبه للمفاهيم.

لكنها من جهة أخرى تفيدنا في تحديد وظائف علم المنطق[2].

خامساً : تكشف هذه التعريفات عن موضوع علم المنطق، وهو العناية بدراسة الفكر الإنساني بوجه عام عن طريق البحث في العمليات الفكرية والشرائط النظرية التي يقوم عليها التفكير الصحيح، أو التي ينبغي أن يلتزم بها الفكر السليم، وكل ذلك يتضمن أيضاً الوقوفعلى مواطن الزلل والخطأ في الاستدلال والاستنباط.

سادساً : ظهرت عناية خاصة في الكتابات والدراسات المنطقية والفلسفية الحديثة بتعريف المنطق بدقة، وتحديد وظائفه المؤثرة في اكتشاف الماهية المصنِّفة لهذا العلم، وخاصة في الفلسفة الحديثة، والتي أنتجت ما يسمى بعلم المنطق الحديث، ومن ثَمّ فقد

---

(1) ـ تحرير القواعد المنطقية، القطب الرازي(ص :19).

(2) ـ موسوعة الفلسفة (473/2).

(3) ـ انظر :منطق المشرقيين(ص :8،10).

(4) ـ المدخل إلى المنطق، مهدي فضل الله (ص :20).

تعددت وتباينت تعاريف المحدَثين لعلم المنطق[1] وثمة أسباب عديدة لظاهرة تعدد وتنوع تعاريف علم المنطق، بل وتباينها أحياناً أخرى، منها:

1 ـ الناحية الاعتبارية، في جهة التعريف، من جهة النظر إلى موضوعه، أو فائدته وثمرته، وهذا السبب هو الأظهر في تعدد بعض التعاريف المتنوعة عند المناطقة المتقدمين[2].

2 ـ متابعة المدرسة الفلسفية والانضباط بها والاطِّراد على وجهتها عند بعض المُعرِّفين لعلم المنطق، وهذا يظهر بوضوح في تعاريف علم المنطق الحديث.

3 ـ اختلاف جهات البحث والمضامين المنطقية بين المنطق القديم والمنطق الحديث، ويظهر هذا الأمر جلياً في تعاريف الموسوعات الفلسفية، والتي تعرِّف المنطق فتذكر فيه ما قد يكون مراداً به المنطق الحديث لا القديم[3].

والمُحصَّل من جملة تشعبات التعريفات، أنه من الممكن تقريب مفهوم المنطق بأنه:

مجموعة قواعد ومفاهيم ذهنية، لضبط طريقة التفكير في معرفة المعاني والاستدلال بصورة مستقيمة.

---

1 ـ انظر أمثلة عليها :موسوعة لالاند الفلسفية (742/2) المنطق الصوري، للنشّار (ص :10-16).
موسوعة الفلسفة، لعبدالرحمن بدوي (474/2).

2 ـ انظر مدخل إلى علم المنطق، مهدي فضل الله (ص :16-20)

3 ـ انظر :نقد منطق أرسطو، سيد رزق الحجر (ص :12-13) ، وانظر :مدخل إلى علم المنطق، مهدي فضل الله (ص :13).

شيخ الإسلام ابن تيمية

يعدّ الشيخ ابن تيمية من أبرز الشيوخ الّذين ظهروا وخدموا الإسلام والمسلمين، فمن هو هذا الشيخ؟ وكيف كانت نشأته؟ وما هي أبرز مؤلّفاته؟

اسمه ونسبه ومولده هو الشّيخ أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم، ولد سنة إحدى وستّين وستٍّ من الهجرة في بلدة حرّان الّتي تقع في جزيرة الشّام بين الخابور والفرات، وتُعرف أسرته بأسرة ابن تيميّة، وكان سبب تلقيب العائلة بآل (تيمية) ما نقله ابن عبد الهادي رحمه الله أنّ جدّه محمّداً كانت أمّه تُسمّى (تيمية)، وكانت واعظةً، فنسب إليها، وعرّف بها، وقيل أيضاً إنّ جدّه محمّد بن الخضر حجّ على درب تيماء، فرأى هناك طفلة، فلمّا رجع وجد امرأته قد ولدت بنتاً له فقال: يا تيمية، يا تيمية، فلُقّب بذلك .

نشأته

عاش شيخ الإسلام في مسقط رأسه إلى أن أتمّ السابعة في سنة 667هـ؛ حيث بدأت التّهديدات المغوليّة على تلك المناطق والفظائع الّتي ارتكبتها تلك الجيوش بالظّهور بشكلٍ ألزم العديد من الأهالي بالنّزوح إلى مناطق أكثر أمناً، فهاجرت أسرته حاملةً متاعها إلى دمشق، ولم يفارقها إلى أن توفّى .وعُرف ابن تيميّة واشتهر في صغره بعدّة أمور أهمّها:

*** سمع مسند الإمام أحمد بن حنبل عدّة مرّات، وسمع الكتب الستة الكبار والأجزاء، ومن مسموعاته معجم الطّبراني الكبير.**

*** عني بالحديث وقرأ ونسخ**

*** تعلّم الخطّ والحساب في المكتب.**

*** حفظ القرآن * أقبل على الفقه**

*** قرأ العربيّة على ابن عبد القوي، ثمّ فهمها * أخذ يتأمّل كتاب سيبويه حتّى فهم النحو**

*** أقبل على التّفسير إقبالاً كليّاً، حتّى حاز فيه قصب السّبق**

*** أحكم أصول الفقه وغير ذلك، وكان هذا كلّه وهو لم يبلغ بعد بضع عشرة سنة**

*** انبهر أهل دمشق من فُرط ذكائه، وسيلان ذهنه، وقوّة حافظته، وسرعة إدراكه**

*** كان سريع الحفظ، وقليل النّسيان؛ فلم يكن يقف على شيء أو يستمع لشيء - غالباً - إلّا ويبقى على خاطره، إمّا بلفظه أو معناه، وكان العلم كأنّه قد اختلط بلحمه ودمه وسائره .**

علمه

بدأ ابن تيمية بطلب العلم أولاً على أبيه وعلماء دمشق، فحفظ القرآن وهو صغير، ودرس الحديث والفقه

والأصول والتّفسير، وعُرف بالذّكاء وقوّة الحفظ والنّجابة منذ صغره، وبعد ذلك توسَّع في دراسة العلوم وتبحّر فيها، واجتمعت فيه صفات المجتهد وشروط الاجتهاد منذ شبابه، فلم يلبث أن صار إمامًا يعترف له الجهابذة بالعلم والفضل والإمامة، قبل بلوغ الثّلاثين من عمره .لم يترك الشّيخ مجالاً من مجالات العلم والمعرفة الّتي تنفع الأمّة، وتخدم الإسلام إلّا وكتب فيه، وتلك خصلة قلَّما نجدها إلّا عند العباقرة النّوادر في التّاريخ، شهد له أقرانه وأساتذته وتلاميذه وخصومه بسعة الاطّلاع، وغزارة العلم؛ فإذا تكلّم في علمٍ من العلوم أو فنٍّ من الفنون ظنَّ السّامع أنّه لا يتقن غيره؛ وذلك لإحكامه له وتبحّره فيه. وإنّ المطّلع على مؤلّفاته وإنتاجه، والعارف بما كان يعمله في حياته من الجهاد باليد واللسان، والذبِّ عن الدين، والعبادة والذّكر، ليعجب كلّ العجب من بركة وقته، وقوّة تحمّله وجلده، فسبحان من منحه تلك المواهب .

مؤلّفاته

في العقيدة

*** الرّسالة التدمريّة * العقيدة الواسطيّة * رسالة مراتب الإدارة * الإيمان الكبير: تكلّم فيه ابن تيمية عن مسائل الإيمان * الإيمان الأوسط * الاستقامة * بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول * السبعينيّة لابن تيمية، وله اسم آخر هو : (بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنيّة أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتّحاد) يردّ فيه على ابن سبعين أحد أعلام الصوفيّة وأمثاله من الفلاسفة القائلين بالجمع بين الفلسفة والشريعة، ويحتوي الكتاب على حكاية مذاهب الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، والمقارنة بينها ومناقشتها والردّ عليها. * الجواب الصحيح فيمن بدل دين المسيح * معتقدات أهل الضلال * معارج الوصول * السؤال عن العرش * بيان الفرقة الناجية * درء تعارض العقل والنّقل: وهو كتاب من أشهر كتب ابن تيمية في مناقشة الفلاسفة وأهل الكلام، وقد ألّفه في الردّ على القانون الكلّي لفخر الدّين الرازي * اقتضاء الصّراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم * الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان * رسالة في علم الباطن والظاهر * قاعدة جليلة في التوسّل والوسيلة * الفتوى الحمويّة * الاحتجاج بالقدر * بيان الهدى من الضّلال * العبوديّة * السياسة الشرعيّة لإصلاح الرّاعي والرعيّة * الصارم المسلول لشاتم الرّسول * منهاج السنّة النبويّة * بيان تلبيس الجهميّة: وهو كتاب لابن تيمية في الرد على الفلاسفة وأهل الكلام وكافة الطّوائف المنتسبة للإسلام المخالفة للسلفيّة ومناقشة مذاهبهم والمقارنة بينها، وهو من أعظم كتب ابن تيمية وأوسعها، وقد ناقش فيه الكثير من علماء الكلام والفلاسفة إبطال قول الفلاسفة بإثبات الجواهر العقليّة .**

في الفتاوى

جمعها عبد الرّحمن بن قاسم وتقع في (37) مجلّداً، وهي: * شرح حديث النزول * نقض المنطق * الرد على المنطقيين: كتاب لابن تيمية في ردّ المنطق الأرسطي وبيان أنّه ليس ضروريّاً ولا كليّاً * رفع الملام عن الأئمّة الأعلام يدافع فيها على المذاهب الأربعة * الواسطة بين الحقّ والخلق * فتوى ابن تيمية عن كتاب فصوص الحكم * الوصيّة الصغرى * مؤلّفاته في التّفسير * تفسير المعوذتين * رسالة في منهاج التّفسير وكيف يكون * كيفيّة الخلاص في تفسير سورة الإخلاص * جواب أهل العلم والإيمان بتحقيق ما أخبر به رسول الرّحمن من أنّ {قل هو الله أحد} تعدل ثلث القرآن

في الفقه

*** الأمر بالمعروف * العقود * المظالم المشتركة * رسالة القياس * القواعد * رسالة الحسبة * حقيقة الصيام * النّهي عن المنكر**

شيوخه وتلاميذه

هناك عدّة تلاميذ تتلمذوا على يديه، من بينهم: * محمّد بن عبد الهادي المقدسي * شمس الدّين ابن قيّم الجوزية * أبو عبد الله محمد الذّهبي صاحب * إسماعيل بن عمر بن كثير * أبو العباس أحمد بن الحسن الفارسي المشهور بقاضي الجبل * زين الدّين عمر الشهير بابن الوردي أمّا شيوخه الّذين تتلمذ على أيديهم، فهم: * جده الشيخ المجد ابن تيمية الشيخ زين الدين ابن المنجا * مجد الدين ابن عساكر

وفاته

تُوفِّي الشّيخ ابن تيمية (رحمه الله) وهو مسجون بسجن القلعة بدمشق ليلة الاثنين 20 من شهر ذي القعدة سنةَ 728هـ، فهبَّ كلّ أهل دمشق ومن حولها للصّلاة عليه وتشييع جنازته. وقد أجمعت المصادر الّتي ذكرت وفاته أنّه حضر جنازته جمهور كبير جدًّا يفوق الوصف. رحمه الله رحمةً واسعة، وجزاه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء .

الفصل الأول / موقف ابن تيمية من المنطق الارسطي :
المبحث الأول /رفضه للمنطق الارسطي من الجانب العقدي .
المبحث الثاني /رفضه للمنطق الارسطي من الجانب المعرفي ، وفيه ثلاثة مطالب.
المطلب الاول : من حيث النتيجة القياس المنطقي عقيم .
المطلب الثاني : من جانب التصورات .
المطلب الثالث : من الجانب اللغوي (التواصل) .

رفضه للمنطق الارسطي من الجانب العقدي (ابن تيمية)

يقول ابن تيمية: "وكثير منهم إنما ينظر من تفسير القرآن والحديث فيما يقوله موافقوه على المذهب فيتأول تأويلا بهم، فالنصوص التي توافقهم يحتجون بها والتي تخالفهم يتأولونها وكثير منهم لم يكن عمدتهم في نفس الأمر اتباع نص أصلا))"[1].

وأحمد بن تيمية (661 - 728 هـ) الفقيه السلفي بنزعته الفقهية الهادفة للحفاظ على النص والمبادئ العقدية من الخطر الذي رآه في المنطق الأرسطي. فالشيخ المقتول ينطلق من نزعة إنسانية شاملة ترمي إلى إحياء الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة فارس والهند ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم ، فحاول من خلال حكمة الإشراق أن يجمع كل التي ارات الكبرى في الفكر الشرقي والهليني في نظام متناسق داخل الحضارة الإسلامية ، وذلك بالبحث عن منهج شامل يجمع بين الكشف والبحث وتجلى ذلك في موقفه من المنطق الأرسطي، فقد قبله بشكل عام و عده إحدى رياضات المتصوفة الإشراقية ، ومن ثم حاول أن يطبعه بطابعه الإشراقي جا علاً من المنطق الأرسطي سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق، فالطريقة البحثية الخالصة مرحلة أولى تؤدي إلى التأمل المباشر في الحقائق المعقولة، وهذه الطريقة البحثية الخالصة –رغم قصورها– طريقة حسنة لمن لم تهبط عليه" سوانح نورانية "لكن عقلاً دون سند يسنده لا يجدر الوثوق به. انطلق ابن تيمية من نزعة فقهية عملية تستند إلى أساس لاهوتي إسلامي يتداخل فيها التناول العقلي مع إرادة الدفاع عن الأصول وحراسة العقائد من خطر المناطقة الذين اتهموا بالزندقة. لقد كان ابن تيمية فقيهاً يبحث في أحكام فقهية لحالات واقعية محددة وأمور جزئية محسوسة و كان اللاهوت الإسلامي يشكل لديه الفكر المكتمل الصالح لكل زمان ومكان، ولذلك يستهدف من دراسته للمنطق الأرسطي إظهار عيوب هذا المنطق والتدليل على ارتباطه بالميتافيزيقا اليونانية وبالتالي الحاجة إلى منطق خاص يكون معبراً عن الروح الإسلامي. وابن تيمية الفقيه كانت تحركه نزعة عملية واقعية ، لذا انطلق من الواقع والمحسوس ممهداً بذلك السبيل إلى نقد نظرية الاستدلالات في صورتها البرهانية، طارحاً ما يراه أولى بالإتباع.

---

(1) - ابن تيمية الفتاوى ج3/ ص: 17-44

وقد هاجم ابن تيمية كل انحرافات الفكر الإسلامي الخارجة عن مفهوم القرآن، وأعلن أن الأساس الأصيل لهذا الفكر إنما يتمثل في الكتاب (القرآن) والسنة مفسرة له وموضحة .
وقال أن الكتاب (القرآن) ليس علم عقائد بالخبر والنقل وحسب، بل بالدليل والبرهان .
وأن النبي فسر القرآن كله لأنه هو الذي عليه أن يبينه ويوضحه، وبيانه من أركان تبليغ الرسالة .
وقد تلقى الصحابة تفسير القرآن كله وعلمه كله، وعلى الإنسان ألا يتبع إلا الدليل من الكتاب أو السنة أو آثار السلف الصالح، ويستأنس بأقوال التابعين أساساً وربما جاز التقليد في فروع الدين من غير أصوله لأن العقيدة أصل الدين .
•ويرى ابن تيمية أن "منهاج القرآن" ليس هو منهج الفلاسفة ولا المتكلمين ولا الماتريدية ولا الأشاعرة، بل هو غيرها، لأن العقائد لا تؤخذ إلا من النصوص ولا تؤخذ أداتها إلا من النصوص، فأصحاب هذا المنهج يؤمنون بالنص وبالأدلة التي يؤمئ إليها النص، لأنه وحي أوحي به إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأن الأساليب العقلية المنطقية مستحدثة في الإسلام ولم تكن معروفة قطعاً عند الصحابة والتابعين .

ولا سبيل إلى معرفة العقيدة والأحكام وكل ما يتصل بها إلا من "القرآن" والسنة المبينة له والسير في مسارهما، فما يقرره القرآن وما تشرحه السنة مقبول لا يصح رده، فليس للعقل سلطان في تأويل القرآن وتفسيره أو تخريجه إلا بالقدر الذي تؤدي به العبادات، وسلطان العقل هو في التصديق والإذغان، وبيان تقريب المنقول من المعقول. وعدم المنافرة بينهما، فالعقل يكون شاهداً لا حاكماً ويكون مقرراً ومؤيداً لا لا ناقصاً ولا رافضاً ويكون موضحاً لما اشتمل عليه القرآن في الأدلة .
•هذا هو "منطق القرآن" الذي ينطلق منه مفهوم الفكر الإسلامي وهو غير منطق أرسطو الذي سيطر فترة ما، وعند ابن تيمية أن منهج الفلاسفة مضطرب حين سعوا إلى بناء طريقهم على ترتيب الإقيسة العقلية فقد فاتهم إن العقل وحده عاجز عن درك حقائق الدين، ولابد من النص، وعنده أن العقل يتجه إلى القرآن ويتفهمه بالفكر، أي بموازنة آيات القرآن بعضها ببعض، فيكون تأويل القرآن من القرآن، لا من أقوال الفلاسفة والمتكلمين. ويأخذ ابن تيمية على الفلاسقة طريقهم في التفكير والمقدمات التي يبنون عليها النتائج التي وصلوا إليها. ويرى أن القرآن والسنة قد أشارا إلى "المقدمات" التي تهدي إلى سواء السبيل .
•وجملة منهج ابن تيمية: "إن الفساد لم يأت من قبل النصوص فهي حق في معناها ولا تحتاج إلى تأويل، وإنما جاء من حملها على معان فاسدة ليست معانيها المرادة بها" وبذلك حرر ابن تيمية الفكر الإسلامي من الأزمة التي مرت به حين يقوم من يدعو إلى رأي منحرف فيستغل النصوص ويلوي أعناقها والإسلام بعد ذلك سمح رحب، سائر بالحياة، متصل بها، مفتوح الآفاق على الفكر الإنساني كله [1] .

---

(1) مصححوا المفاهيم: الغزالي، ابن تيمية، ابن حزم، ابن خلدون
أنور الجندي الاخوان ويكي الجمعة 8 , إبريل , 2016, القاهرة.

و شن ابن تيمية حربا ضروسا على الفلسفة والفلاسفة بشتى طوائفهم وعلى اختلاف مذاهبهم، فهو يرى ان الفلاسفة انهم يفسدون عقائد الناس، فابن تيمية يرى ان الفلسفة مناقضة للشريعة، وانه لا يمكن الجمع بينهما . وهاجم الذين حاولوا الجمع بينهما، واتهمهم بانهم اتوا بمذهب متناقض، مخالف للدين ولصحيح الفلسفة، اي: مخالف للمنقول وللمعقول ولهذا السبب منع ابن تيمية من استعمال مصطلح «فلاسفة الاسلام» لان الاسلام ليس فيه فلسفة، ودعا الى استعمال مصطلح «الفلاسفة الذين كانوا في الاسلام» او «المنتسبين الى الاسلام» [1]بدلا منه.

ومع هذا الهجوم الشديد ضد الفلسفة الا ان ابن تيمية بين انه لا يريد بنقده هذا الا مباحث «الالهيات» من الفلسفة، اما الطبيعيات والرياضيات، فهو يعترف بان غالب كلامهم فيها جيد، وانهم يقصدون الحق فيها، ويرى ان مذهب الفلاسفة في الطبيعيات والرياضيات خير من مذهب المتكلمين، وان مذهب المتكلمين في الالهيات خير من مذهب الفلاسفة [2]، واخذ ابن تيمية على المتكلمين ردهم بعض الحق الذي جاء به الفلاسفة في باب الطبيعيات والرياضيات، وهذا الموقف نجد له جذورا عند الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة»[3].

وقسم ابن تيمية الفلاسفة اقساما، اعطى لكل قسم منها حكما يختلف عن الآخر:

اول هذه الاقسام: هم الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو: مثل سقراط وطاليس وغيرهما، حيث يحسن ابن تيمية الظن فيهم، ويرى انهم تعلموا الحكمة من اتباع الانبياء، وانهم كانوا يقرون بحدوث العالم، وبمعاد الابدان وان الصابئين منهم كانوا موحدين.

والقسم الآخر من الفلاسفة الذين تكلم عليهم ابن تيمية هم: المشاؤون، اي ارسطو واتباعه، فابن تيمية يرى ان مذهب اكثر الاسلاميين الذين يذكرونه في كتبهم مثل الفارابي وابن سينا وابن باجه وابن رشد وغيرهم هو مذهب ارسطو، وينبه الى ان بعضهم مثل ابن سينا والسهروردي، له مذهبان، احدهما مذهب ارسطو والآخر ما يرجحه هو من اقوال.

اما تقويمه لمذهبهم في الالهيات، فيرى ابن تيمية انه ليس في الطوائف المعروفين اجهل من هؤلاء، ولا ابعد عن العلم بالله منهم، ويضيف «نعم، لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع ولهم عقول عرفوا بها ذلك، لكنهم جهال بالعلم الالهي الى الغاية، ليس عندهم منه الا قليل كثير الخطأ»[4].

وابن تيمية يكفر اتباع ارسطو من «الاسلاميين» لمقالات كثيرة يقولون بها، منها: قدم العالم. ومنها: قولهم في النبوة، حيث ينقل عنهم انهم يرون ان للنبوة ثلاث خصائص، وهي: ان تكون للنبي قوة حدسية وقوة تخييلية وقوة نفسية، مما يبطل كونها من عند الله. ومنها: انكارهم لمعاد الابدان، فينقل ابن تيمية عن فلاسفة الاسلام انهم اختلفوا في معاد الابدان والنفوس على اقوال :انكار المعاد مطلقا او اثبات معاد النفوس العالمة دون الجاهلة او اثبات معاد النفوس جميعا دون الابدان وقد عرض ابن تيمية في مواضع كثيرة من كتبه لنقد ارسطو.

كما تعرض ابن تيمية لنقد كثير من الفلاسفة الاسلاميين اتباع ارسطو مثل: ابن سينا وابن رشد ونصير الدين الطوسي وغيرهم.

والملاحظ على نقد ابن تيمية للفلاسفة المشائين اعتماده على الانتقاء فهو انتقائي ردوده من ردود الغزالي والشهرستاني عليهم ومن المتكلمين كالرازي والارموي وغيرهما ومن ردود بعضهم على بعض ولذا فردوده تكاد تخلو من الاصالة وتقتصر على «الترجيح» بين المختلفين، ولعل السبب في هذا هو ان دراسة ابن تيمية للفلسفة

(1،2،3،4) هل كان نقد ابن تيمية للفلسفة ضربا في ميت أم بحثا عن سند عقلي لإثبات العقائد؟ جريدة الشرق الاوسط سعود بن صالح السرحان الجمعة 07 ربيع الاول 1424 هـ 9 مايو 2003 العدد 8928

لم تكن دراسة مقصودة لذاتها، بل كانت دراسة هدفها الحجاج مع المخالفين[1].
اما القسم الثالث من الفلاسفة الذين تعرض لهم ابن تيمية، فهم: فلاسفة الصوفية، اي القائلون بوحدة الوجود، فقد اتهمهم ابن تيمية بانهم لم يأخذوا مذهبهم من كلام العلماء والشيوخ المشهورين عند الامة، الذين لهم لسان صدق، بل اخذوا عقيدتهم من الفلاسفة واخرجوها في قالب المكاشفة.
وابن تيمية يكفر هؤلاء المتفلسفة من الصوفية، لمقالات يقولون بها، منها:
قولهم بوحدة الوجود، حيث يذكر ابن تيمية انهم اخذوا قولهم هذا من الباطنية والقرامطة وامثالهم. ومنها: قولهم بتفضيل الولي على النبي، وقولهم بان اصحاب النار يتنعمون فيها وقولهم بوحدة الاديان. وقد هاجم ابن تيمية فلاسفة الصوفية بشدة قاسية، حيث كفر ابن عربي وابن سبعين والقونوي والتلمساني [2] ، وغيرهم.
اما القسم الرابع من الفلاسفة الذين عرض لهم ابن تيمية فهم الباطنية، حيث يرى انهم من المتفلسفة المنتسبين الى الاسلام، وان اصل دينهم مأخوذ من المجوس والصابئين، وانهم يتظاهرون بالتشيع وهم في الاصل ملاحدة. وهم عنده اشد في الكفر من الفلاسفة امثال الفارابي وابن سينا[3].
ومن هنا جاء كذلك نقده للمنطق، فابن تيمية نقد المنطق لانه وجد ان من اصول فساد قول المتكلمين والفلاسفة في الالهيات هو ما ذكروه في المنطق.
فمقصده من نقد المنطق هو نقد «الالهيات».
***أثر الفلسفة في ابن تيمية**
***لا يمكن لاي شخص ان يتعمق في دراسة مذهب فكري او فلسفي دون ان يتأثر به من حيث يشعر او لا يشعر، ولا بد ان يستفيد من دراسته تلك.**
فما الذي استفاده ابن تيمية من الفلسفة، وما الذي اخذ منها؟
هذا جانب مهم من جوانب ابن تيمية الفكرية، اغفله الدارسون، فلا نكاد نجد من دراسات في هذا الجانب الا دراسة عبد المجيد الصغير «مواقف رشدية عند ابن تيمية»، وبعض الاشارات عند باحثين وعلماء آخرين، مثل الشيخ محمد زاهد الكوثري ود. محمد علي ابو ريان[4].
ويمكن الاشارة الى بعض الجوانب:
1- ينقل ابن تيمية كلام الفلاسفة ليرد به على المتكلمين، كما في رد ابن رشد على الغزالية.
2- ويرد ابن تيمية على المتكلمين، لا سيما المتأخرين منهم ببيان ان اصول مناهجهم في الاستدلال مأخوذة من مناهج الفلاسفة واقوالهم.
3- يرى ابن تيمية ان تأويلات المتكلمين وابتداعهم هي التي مهدت الطريق للفلاسفة وتأويلاتهم، فيحتج بهذا على ابطال تأويلات المتكلمين.
4- واستفاد ابن تيمية من رد بعض الفلاسفة على بعض، فاستفاد من ردود ابن رشد على ابن سينا وردود السهروردي على كثير من الفلاسفة وردود ابن ملكا على الفلاسفة وردود ابن سبعين على غيره.
5- اما من ناحية الاستفادة المباشرة، فقد استفاد ابن تيمية من كثير من الفلاسفة، ومنهم:

(1،4،3،2) **هل كان نقد ابن تيمية للفلسفة ضربا في ميت أم بحثا عن سند عقلي لإثبات العقائد؟ جريدة الشرق الاوسط سعود بن صالح السرحان الجمعة 07 ربيع الاول 1424 هـ 9 مايو 2003 العدد 8928**

- ابن ملكا:

وهو اعظم الفلاسفة تأثيرا في ابن تيمية، ونجد تأثيره الكبير في استعانة ابن تيمية بكلامه في الرد على المتكلمين، في مسألة «حلول الحوادث» او «قيام الافعال الاختيارية بالله» ومسألة «العلم الالهي»[1].

وقد استفاد منه ايضا في نقده للمنطق، في مسألة نقد «فكرة الحد عند ارسطو»، كما استفاد منه في مسألة «الاقيسة الشرطية ».

- ابن رشد:

وقد استفاد منه ابن تيمية كثيرا، لا سيما في رده على ابن سينا، وفي رده على المتكلمين، وبخاصة ابطال قاعدتهم في «قياس الغائب على الشاهد» وكذلك في ابطال استدلالهم على وجود الله، عز وجل، بدليل حدوث الاعراض وغير ذلك كثير من المسائل.

وينبغي الاشارة الى ان «الجزم» بتأثير فيلسوف معين على بن تيمية في مسألة معينة امر يحتاج الى الدقة وعدم التسرع، فمجرد التشابه لا يعني ان ابن تيمية نقل ذلك القول من ذلك الفيلسوف، بل لا بد من شواهد اخرى تورث اليقين او الظن الغالب بذلك الرأي.

6- واستفاد ابن تيمية من الفلاسفة في الرد على المتكلمين في ابطالهم »التسلسل في الماضي» او ما يعرف بـ «حوادث لا اول لها»، وذلك في تفريقه بين قدم الآحاد وقدم النوع.

7- ولما كان ابن تيمية في معرض الجدال مع الفلاسفة والمتكلمين، فقد استعمل الفاظهم ومصطلحاتهم، وهذا ما لم يفعله السلف، ولذا فقد وضع قاعدته المشهورة وهي: «مخاطبة اهل الاصطلاح باصطلاحهم»، حيث يقول: «واما مخاطبة اهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، اذا احتيج الى ذلك، وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة، وانما كرهه الأئمة اذا لم يحتج اليه »[2].

(1،2) هل كان نقد ابن تيمية للفلسفة ضربا في ميت أم بحثا عن سند عقلي لإثبات العقائد؟ جريدة الشرق الاوسط سعود بن صالح السرحان الجمعة 07 ربيع الاول 1424 هـ 9 مايو 2003 العدد 8928

لم يكن نقض ابن تيمية للمنطق لأنه أساس الإلهيات الفاسدة عند الفلاسفة فقط بل لأنه أصل نظرية المعرفة عندهم، فالمنطق لا تقابله الإلهيات بل هو أداة الخوض فيها ولكن يقابله مصدر التلقي، فالمنطق مصدر التلقي عن الفلاسفة بينما عند المسلمين مصدر التلقي النبوة.

وعليه كان نقض المنطق نقضا لنظرية المعرفة الفلسفية .

فهذا المنطق علم يجري استنتاجاته وفقا لقوانين العقل الذي يعمل به، وهو عقل وثني عميق في الميتافيزيقا اليونانية، بل أي عقل آخر كيف له أن يضع قوانين توجب لله هذا، و تمنع عنه ذاك؟!

فالمنطق المشائي الصوري لا يعالج إلا الأحكام التحليلية التي تعبر عن العلاقة بين المحمول والموضوع إذ المحمول محتوى في الموضوع، وبهذا يظهر أنه في ذاته عقيم أي لا يكفي نفسه بنفسه.

فالحقيقة المنطقية عديمة التأثير على العمليات الفكرية الواقعية، ولذلك استغنت العلوم المختلفة عن المنطق، ولم تعمل بأي مبادئه، ومع ذلك أنتجت علما وأدركت حقائق، لأنها علوم لا تكترث بالصواب والخطأ المثالي أو التجريدي بل بالصواب والخطأ في الواقع.

فالمحمولات في علم المنطق ليست سوى صيغ محدودة للفهم تفرض حدا للحقيقة بدلا من أن تعبر عنها، والذهن الإنساني يشعر شعورا فطريا بأنّ المحمولات التي موضوعها الله أو الغيب تخفق في استيعاب الموضوع، لأنّ الله سبحانه وتعالى خارج عن مجال تصور العقل البشري .

والفهم الإنساني يجد نفسه في مجاله الفطري عندما يحدد المحدود الطبيعي فهذا نشاطه لأنه لا يعرف من الصور إلا ما كان محدودا، لكنه يدرك عدم قدرته على التصور إذا كان موضوع التصور هو الله سبحانه وتعالى لا تدركه الأبصار ولا تدرك كنهه العقول كما يقول أهل السنة والجماعة.

ولما كان الله ليس كمثله شيء، فإن أي قياس منطقي يكون محموله الله تبقى مقدمات هذا القياس منفصلة عن محمولها ومنعزلة لأنها غريبة عن محمولها الذي ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير.

إن الفلاسفة يسوقون موضوعاتهم على نسق شمولات وإطلاقات يتساهلون في إقرارها، فلهم تصورات شائعة في عقائدهم المنطقية منها يفترضون موضوعاتهم، فخذ أية قضية تجد المحمول محتاج إلى التصور الشائع، وهذه التصورات الشائعة تجدها تحتاج إلى تعريف ثابت ودائم، وهم لا يعرفون الله، ولا يعرفون النبوات، ولا يستطيعون التعريف به لأنهم ينفون صفاته وأسمائه، فكيف يعرف بدون صفاته وأسمائه ؟

وعليه تجد محمولات القياس الفلسفي الكلامي مناطا لكثير من التأويلات التي يتنازعون حولها، وما كان كذلك لم يصلح أن يكون مقدمة القياس.

فالله سبحانه وتعالى ليس قضية جزئية تقع تحت قياس تمثيلي، ولا قاعدة كلية يناط بها الحكم في قياس شمولي إنه رب العالمين، و مالك يوم الدين، لا يحيطون بشيء من علمه، وسع كرسيه السموات والأرض.

إشكالية التصور:

لكي ننظر في شيء ما يجب أن نكون متصورين له، لكنه لا يلزم من ذلك أن يكون للتصور وجود مسبق بالضرورة أو أن يكوّنه العقل بدون مواد من الخارج والواقع، وعليه فالعلم يكون بالاهتمام بالمضمون الواقعي للتصور لأنه هو المضمون الحقيقي للتصور، فإن تجريد التصور يوقعنا في مكننة الفكر ويتردى بنا في الآلية

الصرفة التي لا تنسجم مع نفسية الإنسان وفطرية الفكر، فتجريد التصور من كل مضمونه الواقعي يتيه معه الإنسان في مماحكات سخيفة تنتهي به إلى الاستدلال الفارغ من كل مضمون، وإذا كان التصور هو إدراك العقل موضوعه في ماهيته دون إثبات ولا نفي، وقد علمنا أنّ هذا لا يكون إلاّ في الذهن فإنه في الخارج لا واسطة بين النفي و الإثبات، ومن هنا لم يكن التصور واقعيا بل كان نظريا بحثا، ففكرة العلة فطرية في الإنسان كما هوة فطري طلبها والعقل يكون فعّالا في إدراكها عند ملاحظة اطراد الوقائع.

وبهذا تعرف أنّ الاستمرار في تحليل الظواهر الذهنية إلى أقصى حد كما هو في المنطق الصوري يكدّر العقل البشري، ولا ينتج معرفة ذات قيمة واقعية، والتصور تعتريه أحوال النفس فمن جهة قد يكون مجرد وعي بقضية وقد يكون هو فعل العقل كما في التصور الصوري.

بيان أوجه العقم المعرفي في المنطق الصوري:

1- إذا قدر بعض الناس كابن سينا والغزالي وغيرهم أنّ المنطق هو علم الشروط العليا للصادق والصدق المعرفي لأنه أداة عصمة العقل من الزلل، وقد تبين لكثير من الناس أن المنطق الصوري لا يكفي نفسه بنفسه و أنه محتاج دائما أن يطبق على شيء، وأن يكون معمولا من أجل العلم الفلسفي، فهو غير خارج عن أصول الفلسفة، ومعمول لتبرير هذه الأصول، فنظرية القياس فيه ليست سوى عمل تمهيدي لنظرية البرهان والعلم الموجودة في التحليلات الأخيرة عند أرسطو، والتي الغرض منها تبرير فلسفة أرسطو في الوجود، وتقسيمه إلى مادة وصورة، وجعل منتهى العلم إدراك العلة الأولى.

وإذا عجزت فلسفة أرسطو وأفلاطون عن تبرير صدور الكثرة عن الواحد ـ المحض البسيط في عقيدتهم ـ وعجزت عن تبرير وشرح الاتصال بين عالم الوجود الحسي وعالم المثل عند أفلاطون وعالم العقل عند أرسطو رغم أن الإسكندرانيين أسعفوها بنظرية الفيض والصدور لزم أن المنطق المعمول لعصمة العقل من الزلل ولتكوين معارف صادقة في أعلى شروط الصدق قد أخفق هو الآخر، و بالتالي كان عقيما في أخص خصائصه، لا يولّد علما متساوقا مع فطرة الإنسان خال من التناقض، وهو علم يزعم له الخلو من التناقض .!

2- إن علم المنطق هو علم الكلي والكليات، قال أرسطو أن العلم موضوعه التصور والمعنى العام والكلي، لذلك كانت قواعده تجري في عالم مثالي هو العالم الذهني وهذه القواعد عديمة التأثير على العمليات الفكرية الواقعية لأنها لا تفرق بين الحقيقة المنطقية التي هي حقيقة ذهنية، و بين الحقيقة الطبيعية التي هي حقيقة واقعية .

وإذا جاز أن نقول إن الحد الأوسط وإن كان هو العلة ويمثل الجانب التجريبي في المنطق الصوري إذ لا يستخلص الحد الأوسط إلا من الحس وهذا يعطينا قيمة التجربة الحسية في بناء المعرفة التي لم يتركها أرسطو تنطلق إلى وجهتها حتى جاء المنطق التجريبي ومنطق الاستقراء لأن المنطق وقياسه بقي رغم تجريبية الحد الأوسط بقي مرتبطا بمتيافزياء الوجود التي هو أداتها رغم أنف المتكلمين

3- من معلوم لكل قارئ يقرأ أقسام العلوم عند الفلاسفة ومقدمتهم في المنطق أنهم جعلوه علما يكتسي طابعا وثوقيا ذهنيا ثم يتبين أنّ القائلين به لم يتّفقوا على شيء واحد مما ينتجه هذا المنطق عند ممارسته في المعرفة، نعم قد يكونون متوافقين عليه في إطاره النظري أو قل متوافقين على المنطق اللفظي منه أما عند إعماله لم نجدهم متفقين على شيء حتى المقولات أو المحمولات اختلفوا فيها زيادة ونقصا وهذا يدل على عقمه.

4- إنّ المنطق الصوري في جوهره يمثل فلسفة للصورة والتصور في الجانب الكيفي ولذلك يتعارض مع النبوات تعارضا تاما، وما قرينة الجسمية الزائفة التي يصرف بها المتكلمون ظاهر النصوص إلى التعطيل إلاّ دليلا على عقمه في الإلهيات حيث لا كيف.

5- إذا كان التصور في المنطق الصوري يعبّر عن ماهية الشيء دون الوصول إلى الواقع فلا يهتم بمضمون التصور الواقعي ولا بالتكوين النفسي للتصور ولا بقيمة التصور الموضوعية بل موضوعه الصحة الذاتية للتصور لزم أنّه عقيم لا ينتج علما يتفاعل مع الواقع، ويبقي الإنسان المفكر في الخيال المحض.

6- من المعلوم أن إمكان التصور هو صلاحيته الميتافيزيائية للوجود، فالموجودات المنطقية إنما ينظر إليها من حيث هي ممكنات سيان وجودها بالفعل وعدمها، بل يمكن أن تكون موجودات ذهنية أو تعبيرا عن مجرد نفي"العدم"، وهذا هو العقم بعينه، ولذلك كانت معارفهم الإلهية معارف سلبية.

شكلية المنطق:

المنطق في حقيقته لا ينظر إلى الفكر من حيث هو عملية الفكر بل من حيث هو نتاج الفكر فهو لا يعالج التصور و الحكم و الاستدلال بل التصورات و الأحكام و الاستدلالات وهو لا يقدر على غير ذلك.

و إذا سلم أهل هذا المنطق بأننا لا نفكر بدون صورة والصورة المجموعة في التصور لا تطابق صور أفراد المجموع فردا فردا لزم أن صورة المجموع مشوّهة.

وبهذا تعرف أنّ التصور ليس شيئا آخر غير صور جمعية تم تعديلها وبالتالي لا يكون وحدة صالحة لسلسلة غير محدودة من الوقائع، و قد يزعمون أن المنطق الأرسطي يفترض فلسفة عامة واقعية، وهم يسلمون بأنه لا واقع إلا من الفرد ولا علم إلا من الكلي فهذا تناقض بين واقعية فردية و واقعية عامة، فلما أدركوا أنه لم يبق للواقع في منطق أرسطو إلا بقايا مندثرة والواقع هو ما يضفي صفة الثبوت على علم ما زعموا أنه يقوم على فلسفة عامة واقعية ليزعموا له نوعا من الثبات، وقد علمنا أن تقسيم الوجود إلى مادة وصورة ليس من الواقع في شيء .

المبحث الثاني /رفضه للمنطق الارسطي من الجانب المعرفي ، وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الاول : من حيث النتيجة القياس المنطقي عقيم .

كان نقد ابن تيميه للقضية الأرسطية ، يدور حول نقد القضية الكلية اليقينية، وقد هاجم القياس البرهاني الذي يستند إلى مقدمات يقينية.

وفي هذا ينقد ابن تيميه مبحث القياس الارسطى من الناحية الصورية، فيهدم صور الاستدلال الارسطية، بغية وضع منهج استدلالي إسلامي. وهذا المنهج يستند إلى العقائد الإيمانية، المستمدة من القرآن والسنة. إذ أن القياس في نظر ابن تيميه يبنى على القرآن، ومنهجه السلفي نابع من تعلقه بالنبي ومن مشاعره نحوه. كما أننا نلاحظ أن لا هويته هي أيضاً قاعدته في المنهج التي لابد منها كما كانت الماورائيات بالنسبة لمنطق أرسطو.

لهذا فأن ابن تيميه لا يعترف بقياس صحيح غير القياس الذي وردت به الشريعة، ذلك القياس القائم على الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. أي قياس الطرد وقياس العكس[1]. وأن ما أمر الله به في كتابه يتناول قياس الطرد والعكس. ويعطى مثلا على ذلك فيقول: " من فعل المكذبين للرسل أصابه من العقوبة ما أصابهم. فهذا قياس الطرد، ومن لم يفعل ذلك لا يصيبه العقاب. وهذا قياس العكس"[2]. فوظيفة القياس إذن برأي ابن تيميه هي تجميع الأشياء المتشابهة في قياس الطرد. أو الفصل بين الأشياء المتعارضة في قياس العكس، كما أن وظيفته تحقيق الأحكام السلبية والإيجابية لحال معين على حال آخر معين، بواسطة العلاقة الكائنة بينهما.

ويرى لاوست[3]. أن للقياس وظيفتين برأي ابن تيميه :

- **الأولى : وظيفة دفاعية عن الدين، تشارك في دفع العقيدة نحو الأفضل. فالقرآن والسنة بعد أن عرضا مجمل المبادئ العامة التشريعية : أصبح هدف القياس، جعل هذه المبادئ مرجعا نهائيا، يطبق على جميع الحالات الفردية، وتقاس عليه جميع الأمور. وذلك على طريقة (تحقيق المناط).**
- **والوظيفة الثانية للقياس عند ابن تيميه برأي لاوست، هي البحث عن الحد الأوسط وكشفه في حدود الله القانونية.**

وندخل الآن في مبحث القياس الارسطى وكيفية نقد ابن تيميه له. وسنرى انه نقد القياس من جانبه السالب والموجب. كما سبق أن نقد الحد من جانبين أيضاً سالب وموجب.

أما الجانب السالب في نقد القياس هو (أن التصديق لا ينال إلا بالقياس) والجانب الموجب هو (أن القياس يفيد العلم بالتصديقات).

أولاً : نقد المقدم السالب .

(أن التصديق لا ينال إلا بالمقياس)

---

(1) ابن تيميه : القياس في الشرع الإسلامي، المطبعة السلفية، القاهرة، ص6.

(2) ابن تميه : الرد على المنطقيين، ص371.

(3) هنرى لاوست : آراء ابن تيميه السياسية والاجتماعية، طبع القاهرة 1939م، ص244.

يبدأ ابن تيميه نقد هذا المقام بالقول : "في أن اعتقاد المناطقة بحصر العلم من التصديقات بالقياس هو قول بغير علم" وسبب ذلك، أن القضية التي نحن بصدد نقدها (التصديق لا ينال إلا بالمقياس) سلبية نافية، وليست معلومة بالبديهية. كما أنهم لم يقدموا الدليل على صحتها. فادعوا ما لم يعمدوا إلى تبيان صحته وحقيقته. كما أن كلامهم لا يستند إلى علم، أليسوا هم من قال: أن السلب لا يوصل إلى علم. وأن العلم متعذر مع السلب. وأن القضايا السلبية لا تنتج ؟ هذا هو اعتقاد المناطقة. وكيف يجوز لهم أن يحكموا على البشر، أنه لا يمكنهم أن يعلموا شيئاً من التصديقات بدون القياس المنطقي الشمولي الذي وصفوا مادته وصورته. ولذلك فمن الخطأ القول بأنه لا يعلم شئ من التصديقات إلا بالقياس الشمولي صورة ومادة[1]. وقد بينا في نقد ابن تيميه للقضايا، أن قول المناطقة بالفرق بين البديهي والنظري هو أمر نسبى محض. ولا يمكن أن تكون الاقيسة كلها نظرية لافتقار النظري إلى البديهي. ولكن ابن تيميه يؤكد أن هذا الفرق أن وجد فإنما هو بالنسبة والإضافة[2]. فقد يكون هذا العلم بديهيا عند بعض الناس، بينما لا يكون كذلك عند البعض الآخر. وقد يتعسر على البعض الحصول عليه بنظر طويل أو قصير.

ويريد ابن تيميه بهذا أن ينفي الحاجة إلى الحد الأوسط الذي يربط بين المقدمتين. فإن من التصديقات ما هو بديهي لا يحتاج إلى نظم هذه العملية القياسية التي تستند إلى الحد الأوسط للوصول إلى النتيجة. فإذا كانت التصديقات بديهية فيكفي فيها أن تتصور طرفيها الموضوع والمحمول لحصول التصديق، دون الحاجة إلى الحد الأوسط وهو الدليل.

1- إنكار الفرق بين الذاتي واللازم :

لا يفرق ابن تيميه في موضوع التصور بين " وبين "العرضي اللازم" للماهية.

فعندما نقوم بتصور موضوع ومحمول في قياس. فنحن نتصور بعض الصفات التي تمتاز بها الأشياء دون غيرها، وتكون بمثابة صفات مميزة أو لازمة لوجود هذه الأشياء.

ويرى ابن تيميه أن هناك من لم يتصور الطرفين الموضوع والمحمول، إلا ببعض صفاتهما المشتركة. سواء سميت ذاتية أو غير ذلك[3]. ولنضرب مثلاً على ذلك : إذا أردت أن أتصور الثلج، فإنني أقوم بنفس الوقت بتصور تلك المادة البيضاء الباردة، إلى جانب بعض الصفات الأخرى كالرطوبة والليونة. ويرى ابن تيميه هنا أن البياض والبرودة صفتان مشتركتان في إتمام التصور. ولا أستطيع تصور إحدى هاتين الصفتين بمعزل عن الأخرى، أو دون تصور الصفات الأخرى.

ومما يبطل التفريق بينهما، هو أنهما أي الذاتي واللازم، قد لا يحتاجان إلى حد أوسط لتصور الملزوم.

ويتجه إلى نقد الذين لم يفهموا المقصود بالحد الأوسط. ومنهم الرازي فيقول: " أنهم يظنون أن المراد بالحدالأوسط ما هو وسط في نفس الموصوف. بحيث لا يستغني عنه الملزوم لثبوت الوصف اللازم له "[4].

---

(1) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص88.

(2) المرجع نفسه : ص88.

(3) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص89.

(4) المرجع نفسه : ص90.

ومما يثبت أن التصديقات نسبية عند ابن تيميه، هو اعتباره القياس تعليلا ذهنيا للشيء الموجود في الخارج. فكل شخص يعلل الموجودات كما يستطيع فهمها، ويحكم عليها من خلال نفسه. لهذا استخدم بعض المناطقة قياس العلة، أو برهان العلة، أو برهان " لم " أى ذكر ما يجاب به عن " لم " الاستفهامية[1].

والبعض الآخر استخدم قياس أو برهان " أن " وهكذا يكون تفاوت قوى الناس الذهنية واختلافها.

بهذا يكون ابن تيميه قد وضح نسبية المعرفة بين الأشخاص. كما وضح تنوع طرق حصولها. فمنها ما تكون حسية ومنها ما يحصل بالنظر والاستدلال.

ويدحض أخيراً حجة القائلين بالفرق بين الذاتي واللازم عندما يوضح : أن الذاتي هو يثبت بغير وسط. واللازم ما كان يحتاج إلى وسط أو دليل. وقد عرف أن من اللوازم ما ثبت بغير وسط. فأصبح والحال هذه لا فرق بين الذاتي واللازم.

ب- حاجة بعض الناس إلى الدليل :

قد يفتقر بعض الناس في بعض القضايا إلى الوسط أو الدليل. لأن كثيراً منهم تكون عندهم القضية حسية أو مجربة أو متواترة. وتكون عند البعض الآخر معروفة بالنظر والاستدلال.

ولا يحتاج إلى الوسط من كانت عنده القضايا حسيبة أو متواترة، ولكن يستخدم الحد الأوسط كوسيلة لاقناع الغير بطريقة طرب الأمثال. فيورد الأدلة العقلية والسمعية لاقناع المخاطب، في حين أن هذه القضايا ثابتة لديه. فهو بالحس ولكن غيره بحاجة ليعلمها بالدليل[2].

ج- نقد وجوب القضية الكلية في القياس :

يعتقد المنطقيون أنت من الواجب في تحصيل العلوم اليقينية النظرية أن توجد قضية كلية موجبة ولهذا قالوا : أنه لا نتاج عن قضيتين سالبتين ولا جزئيتين في شيء من أنواع القياس، لا بحسب صورته كالحملي والشرطي المتصل والمنفصل ولا بحسب مادته – كالبرهاني والخطابي والجدلي.

فيجيب ابن تيميه على ذلك في أنه يجب معرفة ما إذا كانت هذه القضية الموضوعية في القياس هي فعلا قضية كلية. لأنه إذا ثبت أنها غير كلية لا يحصل بواسطتها العلم نصل منها إلى نتيجة.

وإذا كان لا بد من العلم بأن القضية هي قضية كلية موجبة، فيصبح العلم بذلك بديهياً، وبالتالي يكون كل واحد من أفراد هذه القضية بديهيا بطريق أولى.

أما إذا كان العلم بوجوب القضية الكلية الموجبة نظرياً، فأنه يحتاج إلى علم بديهي، وهكذا يؤدى إلى الدور والتسلسل[3].

---

(1) المرجع نفسه : ص90.

(2) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص90.

(3) المرجع نفسه : ص91.

ويضيف ابن تيميه أن نفس هذا المنطق يطبق على سائر القضايا الكلية التي يجعلوها مادة البرهان الأساسية، سواء كانت هذه القضايا حسية ظاهرة أو باطنة. أو من المجربات أو المتواترات أو الحدسيات. وكل هذه القضايا برأي ابن تيميه ليست بحاجة إلى برهان لثبوت صحتها. كما أن القضايا الحدسية تفيد اليقين بدون حاجة إلى قياس، وكذلك القضايا العقلية المحضة كالقول : أن الواحد نصف الاثنين. والكل أعظم من الجزء وما شابه ذلك من المسلمات العقلية التي لا يقبل الجدل في يقينيتها.

وأي فضل للقياس عندما توضع هذه المقدمات فيه وتكون نتيجته معروفة سلفا بدون توسط البرهان وبدون استدلال على ذلك بالقضية الكلية. فالعقول تدرك أن (كل واحد هو نصف كل اثنين) و (أن الكل أعظم من الجزء) ألخ[1].

د- نقد القول بضرورة المقدمتين :

يؤكد المناطقة على ضرورة وجود المقدمتين في كل علم نظري للوصول إلى نتيجة علمية صحيحة. كما يؤكدون أن هاتين المقدمتين لا يستغني عنهما. وأن القياس لا يحتاج لأكثر من مقدمتين.

ويقول ابن تيميه ردا على ذلك بأن الدليل قد يكون في مقدمة واحدة، وقد يكون مقدمتين وقد يكون عدة مقدمات وذلك بحسب حاجة المستدل. ويرى أن حاجة الناس تختلف لإثبات يقينهم[2].

ويرى ابن تيميه : أن القضايا العلقة تستغني عن العلم بالمقدمتين. كما أن القضايا النبوية لا يحتاج إلى قياس عقلي، لأن تحصيل العلوم الدينية ثابت بقول الرسول. فإذا كنا نستغني عن القياس البرهاني المنطقي في العمليات أي التي تدرك بالعقل من العلوم، ونستغني عنه في السعيات أي المتواترة من أخبار النبي، فيمتنع القول عندئذ بأن العلم لا يحصل إلا بالقياس البرهاني[3].

وقد نقد الاقتصار على مقدمتين في الاستدلال : يرد ابن تيميه على قول أرسطو في أن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان. ويقول : إذا كان الدليل مقدمة واحدة قال المناطقة : أن الأخرى محذوفة وسموه قياس الضمير. وإن كان عدة مقدمات قالوا : هي أقيسه مركبة وليست قياسا واحدا. فهذا القول باطل طردا وعسكا[4].

ويستند ابن تيميه في رده هذا على أن حاجة للمستدل إلى المقدمات في كل القضايا. كما أن حاجة الناس تختلف حالهم كما مر ذلك معنا. ويضيف أن من الناس من يحتاج إلى مقدمة واحدة لعلمه بالنتيجة في القياس، فإذا أراد أحد أن يعرف أن هذا المسكر المعين حرام، ويعرف أن كل معسكر محرم. فإنه يكتفي بمقدمة واحدة ليعلم أن المسكر المعين حرام طالما أن كل مسكر محرم.

كما أن منهم من لا يحتاج في علمه إلى الاستدلال، بل قد يعلم بالضرورة. ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ومنهم إلى ثلاث ومنهم إلى أربع أو أكثر.

---

(1) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص107.
(2) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص107.
(3) المرجع نفسه : ص110.
(4) المرجع نفسه : ص113.

ويقاس على هذا " سائر ما يقع الشك في اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان، مع العلم بحكم تلك القضية. كتنازع الناس في النرد والشطرنج هل هما من الميسر أم لا ؟ وتنازعهم في الحلف بالنذر والطلاق والعتاق. هل تلزم فيهم تحلة الإيمان أم لا "[1].

وأورد ابن تيميه عن حاجة الناس إلى عدة مقدمات المثال التالي : وقد يعلم أن هذا مسكر، ويعلم أن كل مسكر خمر. ولكن لم يعلم أن النبي (ص) حرم الخمر لقرب عهده بالإسلام أو لنأته بين جهال أو زنادقة يشكون في ذلك. أو يعلم أن هذا خمر وأن النبي حرم الخمر، لكن لم يعلم أن محمداً (ص) هو رسول الله. أو لم يعلم أنه حرمها على جميع المؤمنين، بل ظن أنه أباحها لبعض الناس وظن أنه منهم، كما ظن أنه أباح شربها للتداوي أو غير ذلك. فهذا لا يكفيه في العلم بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريما عاما. بل يجب أن يعلم أنه مسكر، وأنه

خمر. وأن النبي حرم الخمر، أو حرم كل مسكر، وأنه رسول الله حقا. فما حرمه فقد حرمه الله، وأنه حرمه تحريما عاما. لم يبحه للتداوي ولا للتلذذ[2]. ومما يثبت لابن تيميه أن الاكتفاء بمقدمتين باطل، هو تعريف المناطقة في حد القياس أنه (قول مؤلف من أقوال). (أو عبارة عما ألف من أقوال). إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر.

فإذا كان القياس مكونا من قضايا، امتنع أن يراد بذلك قولان فقط، لأن لفظ الاثنين أن أريد به جنس العدد كان متناولا للاثنين فصاعدا. فيجوز أن يكون القياس من ثلاث مقدمات أو أربع أو أكثر.

وأن أرادوا به الجمع الحقيقي، تكون من ثلاث فصاعدا كلتا الحالتين لا يقتصر القياس على مقدمتين[3].

ويشرح ابن تيميه تعريفهم للقياس " أنه مؤلف من أقوال " بأنهم أرادوا بها القضية التي هي جملة تامة خبرية. ولم يريدوا بذلك المفرد الذي هو الحد. فإن القياس مشتمل على ثلاثة حدود: أصغر وأوسط وأكبر كما إذا قيل : النبيذ المتنازع فيه مسكر. وكل مسكر حرام. فالنبيذ والمسكر والحرام، كل منها مفرد، وهي الحدود في القياس.

فليس مرادهم بـ (القول) هذا، بل مرادهم أن (كل قضية قول) كما فسروا مرادهم بذلك. ولهذا قالوا : قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر. واللازم هنا هو (النتيجة)، وهي قضية وجملة تامة وتسميتهم (القياس قول) هو مجموع القضيتين.

والخلاصة أن ابن تيميه يعتبر أن قصر الاستدلال على مقدمتين باطل ومخالف للفطرة، بل هو نوع من أنواع (التطويل الكثير) كما يذكر في موافقة صريح المعقول[4].

ويقول : فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تبعد العقول معرفة الله تعالى والإقرار بنبوته. وفي صون المنطق[5].

---

(1) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص167 – 168.
(2) المرجع نفسه : ص168.
(3) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص 169.
(4) المرجع نفسه.
(5) ابن تيميه : المرافقة ، ج 3، ص56.
(5) السيوطي : صون المنطق ، ص285.

يؤكد : أننا لا نجد في سائر طوائف العقلاء مصنفي العلوم من يلتزم في استدلاله بمقدمتين لا أكثر ولا أقل. بل كانت طريقة نظار المسلمين أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه، ولا يلتزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين. ومازال نظار المسلمين يعيبون أهل المنطق ويثبتون ما في طريقتهم من العي ولكنه ، وقصور العقل وعجز النطق، ويثبتون أنها أقرب إلى إفساد المنطق منها إلى تقويمه.

كما يؤكد الاكتفاء بمقدمة واحدة، عندما يورد نصا من كتاب الآراء والديانات للنوبختى[1]. "وفيه اعتراض بعض المسلمين على القول : بأن القياس لا ينتج من مقدمة واحدة ويقول النوبختى : وقد اعترض قوم من متكلمى أهل الإسلام على أوضاع المنطق هذه وقالوا : أما قول صاحب المنطق " أن القياس لا يبنى من مقدمة واحدة " فغلط. لأن القائل إذا أراد مثلاً أن يدل على أن " الإنسان جوهر ". فقال : استدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين وهو أن يقول : " أن الدليل على أن الإنسان جوهر أنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة". وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية، وهي قول القائل (أن كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة فجوهر) لأن دلالته على أن (كل قابل للمضادات في أزمنة مختلفة فجوهر) هو نفس ما خولف فيه وأراد الدلالة عليه، لأن الخاص داخل في العام، فعلى أيهما دل استغنى عن الآخر.

وقد يستدل الإنسان إذا شاهد الأثر على أن له مؤثراً، والكتابة على أن لها كاتباً، من غير يحتاج في استدلاله على صحة ذلك إلى المقدمتين. قالوا : فنقول : أنه لا بد من مقدمتين، فإذا ذكرت أحدهما استغنى بمعرفة لمخاطب بالأخرى، فترك ذكرها، لا لأنه مستغن عنها.

قلنا لسنا نجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة، لأن القائل إذا قال : (الجوهر لكل حي) و (الحياة لكل إنسان). فتكون النتيجة أن الجوهر لكل إنسان. فسواء في العقول قول القائل (الجوهر لكل حي) وقوله (لكل إنسان).

قلت : معنى ذلك أنا إذا قلنا " كل إنسان حي ، وكل حي جوهر" كما يقولون : كل إنسان حيوان، وكل حيوان جوهر أو جسم. فسواء في العقول علمنا بأن كل إنسان جوهر أو جسم، وعلمنا بأن كل حيوان جوهر أو جسم، لأن من علم أن : كل حيوان جوهر، فقد علم أيضاً، أن كل إنسان جوهر".

والمقصود بكلام النوبختي أنهم يجدون مقدمتين أوليتين بديهيتين يستدل بهما على شئ من الأشياء التي تحتاج إلى برهان، ولا بد أن تكون إحداهما أو كلامهما غير بديهية. وإذا كانتا بديهيتين فإحداهما بالطبع تكفي، وإذا كانت إحداهما نظرية فهي التي تكون بحاجة إلى برهنتها وبيانها.

ومتى كانتا جميعاً نظريتين احتيج إلى بيانها جميعاً، كما لو كانت ثلاث مقدمات. وإنما يستدل بما هو بين بنفسه كالبديهيات.

---

(1) السيوطي : صون المنطق ، ص285.

ويوضح ابن تيميه من خلال هذا النص : أن سائر أشكال القياس إنما تنتج بالرد إلى الشكل الأول. أما بقياس الخلف الذي يتضمن إثبات الشيء بأبطال نقيضه، وأما بواسطة حكم نقيض القضية، أو عكسها المستوى، أو عكس نقيضها. وأن الشكل الأول يمكن أن يستعمل فيه جميع المواد الثبوتية والسلبية، الكلية والجزئية[1].

وهكذا يدعو ابن تيميه إلى اعتبار الشكل الأول أكمل أشكال القياس[2] وقيامه لا يحتاج إلى مقدمتين بالتحديد فقد يلزمه أكثر من ذلك أو أقل.

ثانياً : نقد المقام الموجب :

بعد أن نقد ابن تيميه المقام السالب للقياس وهو أن التصديقات المطلوبة لا تنال إلا بالقياس. يستهل نقده للمقام الموجب (القياس يفيد العلم بالتصديقات) بالإشارة إلى أن المنطق لا يميز بين الدليل وغير الدليل، لا في صورة الدليل ولا في مادته، ولا يحتاج أن توزن به المعانى. وكل ادعاءات المناطقة كانت باطلة، ذلك ما قاله جمهور العلماء المسلمين. وهذه الأمور الباطلة، إذا وزنت بها العلوم أفسدتها.

ونقد هذا المقام أي أن القياس يفيد العلم بالتصديقات يختلف عن نقد سائر نواحي المنطق عند ابن تيميه. فهو يعتبر أن هذا المقام هو أدق المقامات، كما يعترف بصحة تركيب القياس من مقدمتين حيث يقول : " أن القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة، وهو أمر صحيح في نفسه"[3].

ولكن ما لا يعترف به ابن تيميه هو أن هذه النتيجة التي يصل إليها القياس المركب من مقدمتين لا يفيد العلم. وما يمكن أن نصل إليه من العلم، يمكن الوصول إليه بغير طريق المنطق.

وقد رأى أن المنطق ينعقد في النفس، ومن ثم يصل إلى العقل نتائجه اليقينية الصحيحة بدون الحاجة إلى المنطق، ذلك الطريق الطويل البعيد عن التحقيق والعلم الموزون.

وإذا كان ابن تيميه لا يقول بالاستغناء عن جنس القياس، ولا ينكر صحة نتيجته. فما الذي يحمله على نقد نتائج القياس ؟ وكيف يعتقد أن القياس لا يفيد العلم بالتصديق ؟

ويقول ابن تيميه أن المناطقة حصروا العلم بطريقتين : طريق التصورات التي لا تحصل إلا بالحد. وطريق التصديق التي لا تنال إلا بالقياس. وهذا الإدعاء هو إدعاء كاذب. فإذا قالوا : أن العلم التصديقى لا ينال يغيروا هذين الطريقين. فإنهم يدعون بذلك أن طرق العلم الإنسان محصورة فقط في الحد والقياس، وأن جميع العلوم التي تحصل لا بد أن تكون بواسطتها. (فكل هذه الدعاوى كذب في النفي والإثبات فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل، ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي أدعوه فيه. وإن كان في طرقهم ما هو حق ، كما أن طرق غيرهم ما هو باطل. فما أحد منهم ولا من غيرهم يصنف كلاما إلا ولا بد أن يتضمن ما

---

(1) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص248.

(2) و أرسطو يعتبر الشكل الأول من القياس أكمل الأشكال.

(3) الرد ص 248.

هو حق)[1]. ويبدأ في نقد هذا المقام بعد أن وضع مسلمة، هي كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة، وهو أمر صحيح في نفسه. ويثير في نقده النقاط التالية :

الأولـــى :

عــدم تــأثيــر القيــاس فــى العلــم .

لقد بين نظار المسلمين فى كلامهم على المنطق اليونانى المنسوب لأرسطو، أن ما ذكروه من صور القياس ومواده ليس فيه فائدة علمية، مع ما يرفقه من التعب والمشقة. وما نستطيع علمه بقياس المنطق نستطيع علمه بدون هذا القياس. وما لا يمكن علمه بدون القياس، لا يمكن أن يعلم بالقياس.

فيصبح القياس برأى ابن تيميه عديم الفائدة والتأثير فى العلم وجودا وعدما. إذ ليس فيه تحصيل للعلم المجهول، ولا حاجة به للعلم المعلوم وكل ما فيه أنه متعب وبه تطويل للطريق. ومع أنه لا ينفع العلم فيه اتعاب للأذهان وتضييع للوقت.

الـثـانيـــة :

يقول النظار أنه إذا كان المطلوب من الأدلة والبراهين أن ترشد إلى العلم وطرقه. فإن أدلة المنطق وبراهينه تؤدى إلى عرقلة الحصول على العلم وإعاقة الوصول إليه.

فطرق القياس تجلب تعب الأذهان بما هى عالمة به. ولا يمكن منها إلا الشتت والضياع. ويورد على ذلك مثل المسافر إلى مكة أو غيرها من البلدان. فإذا سلك الطريق المستقيمة المعروفة، فإنه يصل فى مدة قريبة وبسعى معتدل. أما إذا قدر له أن يسلك الطرق الملتوية والمنحرفة، فإنه يدور فى مساحات كبيرة وطرق دائرية مع الجهد الشاق، ومن ثم قد يصل إلى الطريق المستقيمة وقد لا يصل. وقد يصل إلى غير المطلوب فتتولد لديه اعتقادات فاسدة. وقد يعجز عن الوصول بسبب ما يحصل له من التعب والأعياء. فلا هو نسال مطلوبة ولا استراح. وهكذا هؤلاء المناطقة[2].

ويروى بعد ذلك ما قاله أمام المنطقيين فى زمانه (الخونجى)[3]. صاحب (الموجز) و (كشف الأسرار) عند موته أنه قال : أموت وما علمت شيئاً إلا علمى بأن (الممكن يفتقر إلى الواجب). ثم قال : (الافتقار وصف سلبى). فأموت وما علمت شيئاً. والوصل منهم إلى علم يشبهونه بمن قيل له (أين أذنك) فأدار يده فوق رأسه ومدها إلى أذنه بكلفة. وقد كان أن يوصلها إلى آذنه من تحت رأسه. فهو أسهل وأقرب.

الثـــالـــثـــة :

---

(1) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص181.

(2) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص248.

(3) الخونجى : هو القاضى أفضل الدين محمد الخونجى المتوفى 649 هـ. أنظر الرد على المنطقيين ،ص248.

الطـــرق غيـــر الفطـــريـــة تعـــذب الـنفـــوس.

أن طرق التكلف والتصنع تعذب النفوس بلا منفعة، فأقصر الطرق إلى العلم الحقيقى هى الطرق الفطرية. فإن المطلوب من الأدلة والبراهين، أن يكون هى الطريق المؤدية إلى العلم. وأن تكون أقصر الطرق وأكثرها استقامة. والمفروض بهذه الأدلة والبراهين كما يقول ابن تيميه أن تكون وسائل للكشف والاثبات، لاغ أن تكون عراقيل بجد ذاتها، تعيق العلم وتعثر الوصول إلى النتيجة.

فما يمكن أن يقال بالنسبة لهذه البراهين والأدلة، أنها الوسيلة إلى العلم وليست العلم بحد ذاته. وهذه النقطة مهمة يؤكدها ابن تيميه، فإذا كان القياس صورياً – أى يهتم بالشكل دون المضمون – فإنه يصبح علماً بحد ذاته، وهذا العلم يصرف الذهن عما يجب أن يصل إليه من العلم[1].

ويضرب على ذلك مثلاً فيقول : " لو قيل لرجل أقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية. فإن هذا ممكن بلا كلفة. فلو قال له قائل : اصبر، فإنه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها. وتميز بينها الضرب. فإن القسمة عكس الضرب. والضرب هو تصعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر. والقسمة توزيع آحاد العددين على آحاد العدد الآخر. ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة فى المقسوم عليه، عاد المقسوم. وإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد المضروبين خرج المضروب الآخر. ثم يقال : ما ذكرته فى حد الضرب لا يصح، فإنه إنما يتناول ضرب العدد الصحيح، لا يتناول ضرب الكسور. بل الحد الجامع لهما أن يقال : الضرب طلب جملة تكون نسبتها إلى أحد المضروبين كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر، فإذا قيل : اضرب النصف فى الربع، فالخارج هو الثمن. ونسبته إلى الربع كنسبة النصف إلى الواحد. فهذا وأن كان كلاما صحيحا، لكن من المعلوم أن من معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية إذا لزم نفسه أنه لا يقسمه حتى يتصور هذا كله. كان هذا تعذيباً له فائدة. وقد يفهم هذا الكلام. وقد يعرض له فيه أشكالات[2].

وهكذا فإن الدليل عند نظار المسلمين هو ما يرشدنا إلى المطلوب، ويوصلنا إلى غاية ولهذا قيل: الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أو ظن. ويعارض ابن تيميه بعض المتكلمين الذين يطلقون لفظ (الدليل) على ما يوصل إلى العلم. ولفظ (إمارة) على ما يوصل إلى الظن. ويقول : هذا اصطلاح من اصطلح عليه من المعتزلة ومن تلقاه عنهم[3]. وغاية ابن تيميه من معارضة قول المعتزلة فى تسمية (الدليل) أنه ما يوصل إلى العلم، وتسمية (الإمارة) على ما يوصل إلى الظن، هى أن الدليل لا يوصل بالضرورة إلى العلم، فبعض الأدلة غير مستلزمة لمدلولاتها، وإذا كانت كذلك أصبحت غير موصلة للعلم. فالدليل هو الدليل بمعنى أنه قد يصيب العلم وقد لا يصيب. وإنما الدليل الذى يوصل إلى العلم، هو الدليل الذى تربطه بالمدلول علاقة لزوم دائمة.

ويوضح ابن تيميه معنى الدليل فيقول : " إنما المقصود بالدليل أن كل كان مستلزما لغيره، بحيث يكون ملزوما له، فإنه يكون دليلا عليه وبرهانا له. فالدليل أبدا ملزوم للمدلول عليه والمدلول لازم للدليل "[4].

---

(1) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص250.
(2) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص249.
(3) المرجع نفسه : ص250.
(4) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص250.

والأرجح فى أن سبب تأكيد ابن تيميه على وجوب تعدد الأدلة، أو على عدم حصر الأدلة بعدد محدد، يعود إلى أنه يصبو إلى الادقة فى النتائج عن طريق تعدد المقدمات.

وهو يعتقد بأنه كلما زاد عدد هذه المقدمات زاد احتمال صدق النتيجة، والانتقال من المقدمات المتعددة إلى النتيجة ينطوى على تفسير أدق وأوضح للوقائع والظواهر.

والمقدمات عنده مهما بلغ عددها تشكل مجموعة أدلة، تعبر تعبيرا صادقاً عن واقع معين، ثم تنتقل بعده إلى نتيجة معينة. والدليل عند ابن تيميه ليس علما بحد ذاته، ولكنه وسيلة يصل بواسطته إلى نتيجة علمية. وهذا هو منهج ابن تيميه فى تحرى الدقة العلمية عن طريق رصد الأدلة.

نعود بعد هذا الي متابعة نقد ابن تيمية للقياس . ففي نقده لهذا المقام يبت في جدوي القياس من اساسه ، وينقض قول المناطقة في ان القياس يفيد العلم بالامور الكلية ، فيظهر ان القياس لا يفيد بشئ معين من الموجودات.

إذ يمكننا أن نعلم بكل واحدة من الأمور الكلية عن طريق ايسر وانفع . وهذا الطريق هو طريق الجزئيات . فان آيا من القضايا الكلية التي تعلم بقياس المنطقين الشمولي ، يمكن العلم بجزئياتها بدون هذا القياس . ومعلوم أن العلم بالمعينات ابين من العلم بالكليات[1].

وينتقل إلى نقد الجانب الصوري في القياس ليقول : أن قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته . وليس فيه الدليل المعين المستلزم للمدلول . ولا يتعرضون له بنفي أو ثبات . وإذا كان المقصود من القياس هو طريق العلم . فان الطريق إلى ذلك العلم هو الدليل . فمن الواجب بيان صحة الدليل أو فساده ، لا الاهتمام فقط بشكل الدليل وصورته . ومن يعرف دليل مطلوبة يصل إلى مطلوبة . والخلاصة إذ الاهتمام والبحث ابن تيميه يجب أن يدور حول صحة الدليل ومعرفة ما إذا كان مستلزماً للمدلول ، وليس الاهتمام في الشكل الصوري للقياس دون الاهتمام بمادة القياس .

كيف نحكم علي صحة الدليل؟

يقول ابن تيميه : أن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو "اللزوم" . فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم علي اللازم وان لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معني هذا اللفظ[2].

فانه يكفي أن يعرف أن هذا لازم لهذا . وكذا لا بد له من ليعلم اللزوم.

ومن هذا ينتقل إلى انه لا يوجد حادث بدون محدث . وكل ما في الوجود فهو أيه لله . ومحتاج ومفتقر إليه ولا بد له من ، فيلزم من وجوده وجود الصانع . فهذا استدلال بالملزوم علي اللزوم . وقد توصل إليه الإنسان بدون أن يضع الدليل في صورة قياس ارسطي . وشريعة الإسلام كلها . ولا تتوقف معرفتها علي عليم يتعلم من غير المسلمين وان كان طريقا صحيحا . حتى طرق الجبر والمقابلة مع اعترافه بصحتها يقول: أن فيها تطويلا يغني الله عنه بغيره[3].

---

1 - ابن تيمية : الرد علي المنطقين ، ص 252.

2 - المرجع نفسه . ص 252.

3 - ابن تيمية : الرد علي المنطقين ، ص 258.

ويعود ليكرر هنا . أن صحة صورة القياس لا تفيد علما بالموجودات ، لان ما نستطيع تحصيله من العلم بالقياس نستطيع تحصيله بدون القياس . وهو لا ينقد صورة القياس كما قلنا من حيث عدد مقدماته ، بل ينقد اشتراطهم المقدمتين دون الزيادة والنقصان[1].

ويسلم ابن تيميه بصحة صورة الاقيسة ، لكنه يبين أن القياس لا يفيد العلم بالموجودات . فان ما يحصل بواسطة القياس من اليقين قد يحصل بدون القياس .

ويعتبر أن القياس الصحيح هو القياس الذي تكون مواده معلومة ويقينية . فإذا كانت يقينية ، فاستطاعتنا الوصول إلى نتائج صحيحة عن غير طريق القياس . وكون هذه المواد يقينية فأنها ثابتة لا تتأثر ولا تتغير وتوصل إلى العلم فان قيل : كل أ : ب وكل ب : ج

وكانت المقدمتان معلومتين فلا ريب أن هذا التأليف يفيد العلم بان كل أ : ج [2].

فالعبرة إذن ليست في وضع المقدمات في صورة اقيسة ، بل في تكوين المعلومات اليقيينة التي تتالف منها هذه المقدمات . فإذا كانت المعلومات يقينية فتكون ثابتة لا تتغير ، وتوصل بالتالي إلى المعرفة .

ويوافق ابن تيميه أيضا علي صحة القياس الاقتراني المؤلف من الحمليات ، وهو قياس (التداخل) ، وكذلك علي القياس الاستثنائي . المؤلف من الشرطيات المتصلة الذي هو (التلازم) و (التقسيم) . كما يوافق بان الشكل من القياس الاقتراني يفيد المطالب الأربعة – أي القضايا الأربع – الموجبة ، والسالبة ، والجزئية ، والكلية . وان الشكل الثاني يفيد السالبة الكلية والجزئية ، والشكل الثالث يفيد الجزئية سالبة كانت ام موجبة .

ولتوضيح افضل نذكر أن : الاقتراني = قياس التداخل مؤلف من الحمليات وهو علي ثلاثة أشكال

***الاول :* يفيد المطالب الأربعة : الموجبة والسالبة والكلية والجزئية .**

***الثاني :* يفيد السالبة الكلية والجزئية .**

***الثالث :* يفيد الجزئية سالبة كانت أو موجبة .**

و أما القياس الاستثنائي = قياس (التلازم) و (التقسيم)

مؤلف من الشرطيات المتصلة والمنفصلة

التلازم شرطي متصل . والتقسيم شرطي منفصل

وإذا كان ابن تيميه يوافق علي صحة هذين القياسين ، فانه لم يسر ضرورة إلى اللجوء إليهما ، ولم يستخدمها , كما أن السابقين من المسلمين لم يستخدموا هذه القيسة[3] ولكنهم وضعوا لها شروطا بينها ابن تيميه . وهو هنا يشرح ماهية التلازم والتقسيم:

---

1 - المرجع نفسه : ص 293.

2- المرجع نفسه : ص 293.

3- النشار : مناهج البحث ، ص 268.

1- التلازم :

وهو الشرطي المتصل عند المناطقة . اما عند المسلمين فان شروطه : ان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم ، وانتقاء اللازم يقتض انتفاء الملزوم[1].

ولا فرق عند ابن تيميه أن ، سميت الأدلة براهين أو اقيسة ، فان كل ما يستدل به علي غيره ، فهو مستلزم له ، فيلزم من تحقق اللزوم الذي هو الدليل ، تحقق اللازم الذي هو المطلوب ، ومع انتقائه أي انتفاء اللازم يلزم انتفاء الملزوم .

وهكذا يعرف أن الدعوى الباطلة لا يقوم عليها دليل صحيح . لامتناع أن يقوم علي الباطل دليل صحيح ، ويعرف أن الدليل الصحيح وجب أن يلازمه مطلب حق .

فلا اعتبار إذن إلا لصحة الدليل ، فان كان صحيحا فانه يصور بصورة القياس (الاقتراني) ، ويمكنه أن يصور بصورة (الاستثنائي) وبصورة أخرى وترتبيات أخرى[2].

ويعتبر ابن تيميه أن هذه الأشكال القياسية ، ومعها كثرت فجميعها يعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول ، ويمكن تصوير ذلك بصور متعددة[3].

1- التقسيم :

وهو الشرطي المنفصل . وقد اتخذ صورا عديدة منها ، انه قد يكون مانعا من الجمع والخلوا . مثلا : العدد أما شفع و أما وتر . ومعني هذا أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان . كما يقال : هذا أما اسود و أما احمر وقد يخلوا منهما . وقد يكون مانعا من الخلو دون الجمع ، كعدم المشروط ووجود الشرط . والشرط هنا ما يلزم من عدمه عدم الحكم سواء عرف ذلك بالشرح أم بالعقل ، مثل كون الطهارة شرطا في الصلاة ، والحياة شرطا في العلم . وليس المقصود بالشرط هنا ما يسميه النحاة بالجملة الشرطية المتعلقة بـ (إن) وأخواتها . إنما يقال لفظ الشرط علي هذا وهذا بالاشتراك . أي وجود حادث اشتراك في حدوثه مسبب ونتج عنه نتيجة . ويؤكد أن وجود الشرط لا يوجب وجود المشروط أو المسبب ولكن لا يرتفعان جميعا . ولا يرتفع وجود الشرط وعدم وجود الشرط وعدم المشروط لانه يعدم الشرط ويوجد المشروط . كما إذا قيل : هذا غرق بدون ماء – أو صحت صلاته بدون وضوء . أو وجب رجمه بغير زني[4].

---

1 - ابن تيمية : الرد علي المنطقين ، ص 294 .
2 - ابن تيمية : الرد علي المنطقيين ، ص 294 .
3 - المرجع نفسه : ص 296 .
4 - المرجع نفسه : ص 295 .

ولنأخذ المثل الأول : فالغرق هو النتيجة التي اشترك فيها المشروط وهو الماء واشترك فيها (هذا) . وكذلك بالنسبة لبقية الأمثلة . والأصح أن يقال : هذا أما أن يكون في ماء ، و أما أن لا يغرق . و أما أن يكون متطهرا ، و أما أن لا تصح صلاته . و أما أن يكون زانيا و أما أن لا يجوز رجمه .

وكذلك إذا قيل : الوجود أما قائم بنفسه ك(الجسم) و أما قائم بغيره ك (العرض) . فهذان لا يرتفعان . فلا نستطيع أن الوجود ليس قائما بنفسه ولا بغيره ، بل قد يجتمعان فنقول : أن الوجود يمكن أن يكون قائما بنفسه وبغيره.

ويري ابن تيميه : أن الشرطي المنفصل هو التقسيم عند المسلمين . وكل هذه الاقيسة والأمثلة نستفيد منها القول : بان الدليل يستلزم المدلول . والقياس لا يجب أن يقتصر علي الصور الحملية والشرطية . بل هناك علاقات ذهنية قائمة فيه ترتبط بين الوقائع وغيرها . فلا يمكن أن تكون اقيسة المنطق الارسطي هي وحدها

الصور العقلية ، وخصوصا بعد أن يجردوها من معانيها . فتصبح صورية بحتة لا تتفق مع معطيات العقل البشري وعلاقته بالواقع .

ثم ينتقد ابن تيميه حصر المناطقة للبرهان في ستة أشكال . أربعة منها في القياس الاقتراني ، واثنان في القياس الاستثنائي المنحصر في الشرطي المتصل والشرطي المنفصل . ويعتبر أن هذه الأشكال الستة المحصورة في مقدمتين بينهما الحد الأوسط ، ليست إلا من صور الأدلة . وإذا كان هناك من فائدة لهذه الأشكال فلأنها فقط من صور الأدلة . ولا يمكن حصر هذه الصور في عدد محدود من الأشكال ، وبالتالي لا يمكن حصر الدليل بمقدمتين دون زيادة أو نقصان . إذ من الممكن أن يكون الدليل مقدمة واحدة أو اكثر . وقد بالدليل بدون الأشكال القياسية كلها ، وبدون المقدمات . وقد مر الكلام علي هذا .

ولتأكيده فكرة الدليل المستلزم للمدلول يضع ابن تيميه المناطقة أمام خياريين صعبين : فإما أن يكون الاعتبار في القياس لصور الأشكال ولفظها دون معانيها . أو يكون الاعتبار للمعني[1].

فإذا كان الاعتبار الأول أي التركيز علي صور الأشكال وألفاظها ، فلماذا تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة من الأشكال . ولم المقدمتان طالما يمكن تصوير القياس بصورة عديدة ، ليس فيها لفظ شرط لا متصل ولا منفصل ، ولا هو علي صورة القياس الحملي .

وان كان الاعتبار الثاني أي العبرة في المعني ، كان ذلك مطلوبنا ، ودليل فساد ما ذكروه . فالمعني أن يكون ما يستدل به مستلزما لما يستدل به عليه . سواء في مقدمة أو اثنتين أو ثلاثة أو اكثر . ودون مراعاة الشكل والترتيب . فإذا كانت الكفاية بدليل واحد فلا طائل من ذكر اكثر من ذلك وان سلمنا جدلا وافترضنا صحة ما ذكروه . فان هذا تطويل للطريق وتبعيد للمطلوب وعكس للمقصود[2].

---

1 - ابن تيميه : الرد علي المنطقين ، ص297 .

2 - المرجع نفسه : ص 297 .

وإذا التزم الناظر به في تصوراته وتصديقاته . كان اقرب إلى الزلل منه إلى الصواب . فان كل من اشتغل في قياسهم وعي نحوه كان خطاه اكثر من صوابه ، وكان خطا من لم يشتغل بطريقهم اقل بكثير . لان من يسلك إلى المطلوب طريق فطرة الله التي فطر العباد عليها لا يخطئ ولا يزل . وما من أحد حقق علما من العلوم كان ملتزما لوضعه[1].

. والفطرة الربانية تصور القياس الصحيح منم غير تعليم . والناس بموجب هذه الفطرة يتكلمون في التداخل والتلازم والتقسيم ، كما يتكلمون بالحساب ونحوه ، وقد يسلم المنطقيون بذلك ، ويقول ابن تيميه: انهم بعد تسليمهم يشترطون المقدمتين ، ويقولون : اكثر الناس يحذفون إحدى المقدمتين لظهورها اختصارا ويسمون هذا قياس الضمير (أو المضمر) .

ويقرر ان القياس المنطقي يوصلنا إلى العلم إذا كانت مقدماته يقينية . وقد نحصل علي هذا العلم بدون القياس المنطقي ، إذا قد يحصل العلم بطريق التمثيل ، علما بأنهم يعتبرون القياس التمثيلي ظنيا لا يقينا . مع أننا لا نصل إلى علم الحقائق الخارجية إلا عن طريق قياس التمثيل . ولا يمكن التحصيل بقياس الشمول أو القياس (البرهاني) ، وإلا ويمكن التحصيل في الوقت نفسه بقياس التمثيل الذي يستضعفونه ، لان ذلك القياس لا بد فيه من قضية كلية . ولكي تعلم القضية الكلية بأنها كلية ، يجب أن تتماثل أفرادها في القدر المشترك ، وهذا يحصل فقط في قياس التمثيل[2].

وهذان القياسان البرهاني والتمثيلي ، ينتفع بهما إذا استعملت بعض مقدماتها الكلية فى الكلام على خبر المعصوم ، أو فى الالهيات بطريق الأولى كما جاء به القرآن . أما استعمالها فى الالهيات لغير هذين الهدفين فلا تقع منهما . أما فى الطبيعات ، فلا منفعة علمية برهانية ترجى منها، أنما منفعة عادية قد تتأجج بين الظن

واليقين . أما فى الرياضيات المجردة عن المادة كالحساب والهندسة فتحصيل العلم بهما واضح وأكيد ، لانه يطابق المعدود والمقدر فى الخارج . ولكن يظهر عجز الهندسة عندما تحاول التوصل إلى علم الهيئة ، كصفة الكواكب والأفلاك ، ومقاديرها وحركاتها، وهذا بعضه معلوم بالبرهان وأكثره غير معلوم بالبرهان .

---

1 - ابن تيميه : الرد علي المنطقين ، ص 297

2 - المرجع نفسه ص 299.

والخلاصة أن المعلوم من الرياضيات بالبراهين أمر لا تزكو به النفوس ، ولا تعلم به الأمور إلا كما تعلم بطريق القياس التمثيلى[1].

ولابد فى كل قياس من قضية كلية ، ولا قياس عن سالبتين ولا عن جزئيتين . ولا عن صغرى سالبة مع كبرى جزئية . والمقصود أن طريق اليقين يجب أن يحتوى على قضية كلية موجبة ، إذ السالبة الكلية لا تنتج إلا مع موجبة كلية . وعلى هذا الأساس يكون طريق اليقين عند المنطقيين قائماً على القضية الكلية الموجبة فى القياس . فإذا كان لابد فى كل قياس من قضية كلية موجبة ، فإن هناك بعض اليقينات لا يمكن أن يكون فيها قضية كلية وتكون فى نفس الوقت يقينية .

ومن هذه اليقينات : (الحسيات) أو القضايا الحسية (والوجديات الباطنة) .

- الحسيات :

يقول ابن تيميه أن طريق الحس هو طريق يقينى يحصل به الاقتناع بدون القضية الكلية. فليس فى الحس قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة فى البرهان اليقينى، لأن التجربة والعادة هى التى تكسب المرء علماً بالأشياء عن طريق الحس . وتحصيل المعارف من هذا القبيل، هو كتحصيله عن طريق القياس التمثيلى. فإذا ضربنا مثلاً (أن النار تحرق كل شئ) فليس لنا علم بعموم القضية. ولكن عندنا التجربة والعادة، وهى من جنس قياس التمثيل. وأن علم ذلك بواسطة اشتمال النار على قوة محرقة، فالعلم بأن كل نار فيها من هذه القوة هو أيضاً حكم كلى[2].

ويضيف أنه ليس فى القضايا الحسية قضية كلية لا يمكن نقضها، هذا إذا وجدت قضية كلية حسية ، فالقضية الكلية ليست حسية .

ويوضح ابن تيميه فكرة أن القضية الكلية ليست حسية عندما يقول : (أن القضية الحسية أن " هذه النار تحرق" لا يدرك الحس منها إلا شيئاً خاصاً. وأما الحكم العقلى فيقول : أن النفس عند رؤيتها هذه المعينات، تستعد لأن تفيض عليها قضية كلية بالعموم [3].

هنا يصور ابن تيميه الطريق الذى تسلكه المدارك البشرية بواسطة الحس. فعندما يدرك الحس الشيء المعين، يأتى دور العقل ليفرز القضايا الكلية بالعموم، ويعمم الخاص على العام إذا ما تشابه فى كل الظروف. ويرى أن ذلك من جنس قياس التمثيل ولا يوثق بعمومة أن لم يعلم أن الحكم العام لازم للقدر المشترك .

وعن إمكانية نقض القضية الكلية يقول ابن تيميه : أنه باتفاق العقلاء ليس من القضايا العادية، قضية كلية لا يمكن نقضها .

---

(1)- المرجع نفسه : ص 299.

(2) - ابن تيمه : الرد على المنطقيين، ص 300.

(3)- المرجع نفسه : ص 300.

والفلاسفة أيضاً يجزون خرق العادات، ولكن يذكر هؤلاء الفلاسفة أن أسباب خرق هذه العادات هى فلكية ، وقوى نفسية وأسباب طبيعية. ويعتقد الفلاسفة أيضاً أن معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء والسحر، ليست إلا ما هذا القبيل، أى تعود إلى القوى النفسية أو الطبيعية أو الفلكية.

وهذا برأى ابن تيميه أدعاء باطل وقول فاسد[1].

- الوجديات الباطنة :

وهى الطريق الثانى اليقينى الممكن تحصيل اليقين بواسطته. وبدون القضية الكلية الموجبة .

وتتلخص الوجديات الباطنة : بأنها إدراك الإنسان الشخصى لحالته الباطنة، كأدراك الجوع والعطش والحب والبغض والألم واللذة، وهذه كلها جزئيات . وقد يعلم الإنسان حال غيره لا فى المشاركة بالأحاسيس، بل فى قياس التمثيل. حتى أصبحت الظواهر الطبيعية، مع ما يرافقها من الانعكاسات الشرطية نتائج وكليات نصل إليها لنعممها على الغير. فإن فقدان الماء يولد العطش، هذه حالة خاصة، وإدراك شخصى للأثر. فإذا ثبت أن كل من لم يشرب الماء يشعر بالعطش وبحاجته للماء، أصبحت هذه قضية كلية وعلما بأحوال الغير بواسطة هذه الوجديات الباطنة، وقياس التمثيل .

وهناك بعض الحسيات المنفصلة التى يشترك جميع الناس فى إدراكها كالشمس والقمر، ففيها من الخصوص فى المدرك، ما ليس فى الحسيات المنفصلة وأن اشتركوا فى نوعها فهى تشبه (العاديات)[2].

وينتقل ابن تيميه إلى التأكيد بأن العلم بالأفراد المعينة أقوى من العلم بالقضية الكلية. فإذا كان لابد من قضايا كلية فى كل قياس، فإن هذه القضايا لابد أن تكون معلومة بغير قياس. فالفطرة الإنسانية كما تعلم الموجودات الكلية، تعلم المفردات المعينة من تلك القضية بشكل أقوى من علمها بالكلية مثل قولنا : الواحد نصف الأثنين، والجسم لا يكون فى مكانين، والذدان لا يجتمعان . والعلم بأن هذا الواحد نصف هذين الأثنين، أقدم فى الفطرة من علمنا بأن (كل واحد نصف كل أثنين)[3].

ويقسم ابن تيميه العلم إلى موجود خارجى، وإلى علم بالقدرات الذهنية. فإذا كان العلم بالمقدرات الذهنية، فأن فائدته قليلة. أما إذا كان العلم بالموجود الخارجى، فما من موجود معين، إلا والعلم بتعيينه أقوى وأظهر من العلم به عن طريق قياس كلى. فليس من فائدة ترجى من القياس إلا التطويل .

فأساس المعرفة الإنسانية إذن هو معرفة الجزئى ، ونحن نصل إلى هذه المعرفة بالقياس التمثيلى لأنه أصل الشمولى . ومن الخطأ فى رأى ابن تيميه اعتبار القياس قياسا ظنياً ، والقياس الشمولى يقيناً . وكما أسفلنا القول أن من أخص خصائص العقل أنه يدرك كلياته بواسطة التمثيل. والقياس الشمولى يستند إلى القياس التمثيلى فى تحصيل المعرفة[4].

---

(1) ابن تيميه : الرد على المنطقيين، ص 301 .
(2) ابن تيميه : الرد على المنطقيين، ص 301 .
(3) المرجع نفسه : ص316 .
(4) ابن تيميه : الرد على المنطقيين، ص 317.

أما إذا لم يستند القياس الشمولى على القياس التمثيلى . فلا يكون لـه مجالـه الـواقعى . وهذا مـا يسميه المناطقة (الإمكان الذهنى) و (الإمكان الخارجى) .

يتصور المناطقة بهذا التقسيم الذهني والخارجي وجودا ذهنيا وإمكانا ذهنيا. فيتصورون ماهية مجردة بنفسها من حيث هى هي من غير أن تكون ثابتة فى الخارج ولا فى الذهن. فيقولون (الإنسان هو هو) و(الوجود من حيث هو هو) و(السواد من حيث هو هو).

ويظنون أن هذه الماهية المجردة عن جميع القيود السلبية والثبوتية محققة فى الخارج على هذا التجريد[1].

وهذا غلط كغلط المثل الأفلاطونية التى تجرد المثل. وهذه المجردات التى سلب عنها كل قيد ثبوتى وسلبى لا تكون إلا مقدرة فى الذهن .

وإذا افترضوا تجريد (الإنسان) عن الموجودين الخارجي والذهني. فإن هذا الفرض بدوره فى الذهن، كغيره من سائر الممتنعات فى الذهن، والتي لا وجود لها فى الخارج مطلقاً . ولا يمكننا أن نفرض موجوداً لا واجباً ولا ممكناً. ولا قائماً بنفسه ولا بغيره ولا مبائناً لغيره ولا مجانبا له. فهذا كله فى الذهن من الفرضيات. ويمكن أن يفرض الذهن شيئاً ويكون محققاً فى الخارج. ولكن ليس كل ما يفرض يكون ممكناً خارج الذهن[2].

يصل ابن تيميه من هذا إلى الإقرار بوجودين ممكنين: وجود فى الذهن ويسميه الإمكان الذهنى . ووجود خارج الذهن ويسميه الإمكان الخارجي .

الوجود ولكن عن عدم علم بامتناع وجود مثل هذه الأشياء المتصورة، التى يمكن أن تكون ممتنعة الحصول خارج الذهن .

2- الإمكان الخارجى :

يعرف ابن تيميه الإمكان الخارجى بأنه : العلم بإمكان وجود الأشياء فى الخارج، أو وجود نظيرها أو ما يماثلها، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منها .

فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودا ، ممكن الوجود، فإن الأقرب إلى الوجود منه أولى[3].

ونستنتج من هذا التعريف، أن البحث فى مسألة الإمكان الخارجى، يدور حول نقاط ثلاث :

الأولى : هى العلم بوجود الأشياء فى الخارج أو وجود نظيرها .

والثانية : تساؤلات حول ما إذا كانت الأشياء البعيدة عن الوجود موجودة . تلك الأشياء التى لا يستطيع النظر أو الحس إدراكها، هى الاعتقادات الدينية القائمة على التسليم العقلى الميتافيزيقا، ويتقبلها الإنسان بدوافع إيمانية .

---

(1) المرجع نفسه : ص 317 .
(2) المرجع نفسه : ص 318 .
(3) ابن تيميه : الرد على المنطقيين، ص 318 .

والثالثة : وهى إذا كان الأبعد قبول الوجود موجوداً ، وممكن الوجود، فإن الأقرب إلى الوجود أولى منه .

وهذه النقطة الثالثة من التعريف، هى التى يحاول أن يصل منها إلى أن القرآن بما فيه من آيات وأمثلة حسية، أقرب إلى الوجود الحسي الملموس منه إلى الوجود الذهنى. فإذا كان الذهن يعتقد بإمكان الوجود الأبعد، فإن الأولى به أن يعتقد بالوجود الأقرب. وهذا الأقرب هو أمثلة القرآن وأدلته فى بيان إمكان المعاد والآخرة .

ولعل البحث برمته فى مسألة الإمكان الخارجى، لا يتعدى المحاولات الجدلية المنطقية لإثبات قضية دينية يعتبرها قاعدة ثابتة لدى جميع الناس وفى كل العصور. فى حين أن الناس تتبدل مفاهيمهم ونظراتهم إلى المعتقدات التى يظنها لا تتغير.

والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المجال ، هو :

ماذا يكون الرد على من يقول ، أنه لا يعتبر أدلة القرآن وأمثلته حسية ؟

بل ماذا يكون الجواب إذا اعتبر أحد الناس، أن الاستدلال بأمثلة القرآن هو من قبيل الاعتقاد الذهنى، كالاعتقاد بإمكان وجود الأبعد من الوجود، لأن التصديق بإمكان المعاد والآخرة يكون من زاوية التسليم الميتافيزيقا القائم على الاعتقادات الدينية .

يعتقد ابن تيميه فى مجال الرد على هذه التساؤلات، أن أمثلة القرآن وأدلته هى الموجود المحسوس بين أيدي الناس، ولا شئ أدعى إلى تصديقه منها.

كما يرى أن القرآن فى بيان إمكان المعاد، لم يركز على الإمكان الذهنى بقدر تركيزه على الإمكان الخارجى. وقد ساق أدلة قرآنية وأمثلة متعددة على ذلك.

ومن هذه الأدلة والأمثلة ، يريد أن يثبت أن القرآن، هو المثل الحقيقي لإمكان الوجود الخارجى وإثبات المعاد. فإذا استطاع الذهن أن يتصور قدرة الله ، وإمكان المعاد، والحساب والخلود، ولم يستطيع نفى أو إثبات هذه الأمور لعدم علمه بامتناعها، فإن القرآن بأمثلته الحسية يؤكد وجود تصورات للذهن فى الخارج. كما يريد القول أن كل ما لا نستطيع تصور وجوده خارج الذهن، وكان موجودا فى القرآن، يصبح بالإمكان تصديق وجوده الواقعى خارج الذهن .

ثم يرى أن أدلة أهل الفلسفة ليست حقيقية، وأحق منها أدلة القرآن، فهى أبلغ وأكمل ومنزهة عن الأغاليط الموجودة عند الفلاسفة.

ويورد اعتراف الرازى فى آخر حياته فى كتاب "أقسام اللذات"، بأن الطرق المنطقية لا توصل إلى اليقين ولات إلى المعرفة فيقول الرازى : (تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفى عليلاً ولا تروى غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن)[1].

---

(1) ابن تيميه : الرد على المنطقيين، ص 321.

كما ينقد الأمدى، مع طائفة من المتكلمين، الذين يقولون : (لو قدرنا هذا لم يلزم منه ممتنع) إذا أرادوا إثبات أمر ما، ويرى أن هذه قضية شرطية غير معلومة[1].

وينقد أيضاً طريق المتفلسفة، والمتكلمة كأبن سينا ، والرازى فى إثبات الإمكان الخارجى، فهؤلاء يثبتون الإمكان الخارجى بمجرد تصوره فى الذهن، كأثبات موجود فى الخارج معقول وغير محسوس، واستدلوا على ذلك بتصور الإنسان الكلى المطلق المتناول للأفراد الموجودة فى الخارج . ويرى ابن تيميه كما مر معنا، أن إمكان وجود هذه المعقولات لا يكون إلا فى الذهن، ولا يمكن وجودها فى الخارج، إذ ليس كل ما نتصوره يكون موجودا ويضرب مثلاً على ذلك : أن الذهن يتصور الضدين، والنقيضين، والجمع بينهما. وهذا يمتنع وجوده فى الخارج .

ونقد استدلال الرازى على الإمكان الخارجى بالتقسيم العقلى عندما يذكر : أن الموجود، أما أن يكون مجانباً لغيره ، أو غير مبائن ولا مجانب لغيره .

فاعتقد الرازى أنه بهذه القيمة الثلاثية للعقل يستدل على وجود كل من الأقسام فى الخارج. ويبدى ابن تيميه وجهة نظره بالموجودين حيث أنه يكون واجبا أوز ممكنا ، أو لا يكون واجبا ولا ممكنا أو حديثاً ، أو لا يكون قديماً ولا حديثاً ، قائماً بنفسه أو بغيره، أو غير قائم بنفسه ولا غيره .

كل هذه التقسيمات يقدرها الذهن. ولكن لا يمكن أن تدل على وجود موجود واجب أو ممكن. ويقارن هذه الطرق بطرق القرآن التى رأيناها فى إثبات الإمكان الخارجى[2].

كما أن المنطقيين يريدون بهذه الطرق الكلامية، أخراج الناس عما فطروا عليه من اليقين. ويضعفون قوة البراهين العقلية . وما جاءت به الرسل من الأخبار عن الله واليوم الآخر. ثم أنهم بينوا لرب العالمين وجودا يستلزم الجمع بين النقيضين عندما قالوا : لا هو مبائن للمخلوقات، ولا مجانب لها ، ولا يشار إليه . فكذبوا بصريح المعقول وصحيح المنقول. وكل هذه قضايا سلبية تضمن الممتنعات والمعدومات ولا تضمن شيئاً من الكمال لرب العالمين .

---

(1) المرجع نفسه : ص 322.

(1) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص 322 .

وهؤلاء الفلاسفة " سلموا بهذه الأصول، وأفسدوا بها العلم. بينما مبنى العلم على صحة الفطرة وسلامتها ، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء"[1].

وتأتى رسالة الأنبياء لتكمل للناس المعرفة واليقين بالأدلة العقلية التى تعلم المطالب الألهية ، وأخبروهم من تفاصيل الغيب ما يعجزون عن معرفته والاستدلال. وما جاء به الرسل ليس مقصوراً على مجرد الخبر، بل تعليمهم جامع للأدلة العقلية والسمعية . بينما لا توجد الأدلة العقلية والسمعية عند من خالفهم من الفلاسفة .

ويقول ابن تيميه : أن ظن الفلاسفة بالوجود الخارجى جعلهم يصنفون علومهم على ثلاثة أنواع:

- **العلم الطبيعى .**
- **والعلم الرياضى .**
- **وعلم ما بعد الطبيعة .**

فالعلم الطبيعى أدنى هذه العلوم جميعاً، لأنه العلم الذى لا يتجرد عن المادة لا ذهنياً ولا خارجياً. كالكلام فى الجسم وأحكامه وأقسامه .

أما العلم الرياضى فهو ما يتجرد عن المادة فى الذهن لا فى الخارج . مثل علم الحساب والهندسة. فلا وجود فى الخارج إلا للأجسام المحسوسة والمقادير التى تعلم، باستطاعة الإنسان تجريد هذه الأقسام والأرقام فى النفس .

أما أعلاها فهو علم (ما بعد الطبيعة) باعتبار الاستدلال العلمى . وما (قبل الطبيعة) باعتبار الوجود العينى . هذا هو العلم الألهى السابق للطبيعة أو ما قبل الطبيعة من حيث عدم وجود الأدلة العلمية التى نجدها فى العلوم الطبيعية الملموسة. ويسمى الفلاسفة هذا العلم أيضاً بالفلسفة الأولى – والحكمة العليا – وهو ما تجرد عن المادة فى الذهن والخارج[2].

ويري ابن تيمية : أن هذه العلوم لا يوجد ما يؤكد العلم بموجودات في الخارج إلا العلم الطبيعي ، وما يتبعه من الرياضي . أما الرياضي المجرد في الذهن ، فهو حكم لمقادير ذهنية غير موجودة في الخارج . أما علم ما بعد الطبيعة وهو المجرد عن المادة في الذهن والخارج، فلا يفيد علما بالموجود خارج أذهانهم ، بل هو من تصوراتهم المقدرة عندهم . لهذا كان نظر الفلاسفة ومنتهى القول بالوجود المطلق الكلي . أو المشروط بسلب الأمور الوجودية .

---

(1) المرجع نفسه : ص 323 .

(2) ابن تيميه : الرد على المنطقيي ن ، ص 325 .

وقد ذكر ابن تيمية عن واجب الوجود ، أن الموجود المطلق الكلي في سلسلة الموجودات ، وهو الجنس الأعلى ، اقل الأجناس مفهوماً أو اقلها خصوية ، وهو مقيد بالأمور السلبية دون الثبوتية . فكيف يكون موجودا في الذهن لا في الخارج ، وكيف نثبت هذا الوجود طالما انه في الذهن . وايه قيمة لموجود لا نستطيع إثبات وجوده .أما الله عند ابن تيمية وفي منطقه ، فهو قمة الموجودات . وهو وجود ثبوتي لا عدمي ، وذو صفات ثبوتية ، وموجود خارج الذهن وهو العلي الأعلى[1].

1- الاستدلال بالقضايا الكلية ، استدلال معكوس:

يدعي المناطقة أن ما يحصلون من العلم – إذا كان علما – فإنما يحصلونه بواسطة القضايا الكلية . والواقع انهم وصلوا إليه عن طريق القضايا الجزئية ، أو القياس التمثيل . والاستدلال بالقضايا الكلية علي أفرادها إنما هو استدلال بالخفي علي الجلي ، أو استدلال معكوس ، أي عكس الطريق الذي يجب أن يسير عليه الاستدلال فالمعروف أن الاستدلال يسير من أدلة معلومة ليصل إلى قضايا غير معلومة . وأفراد الكليات هي اكثر وضوحا وجلاء لأنها علمت بقياس التمثيل الذي يعتبره ابن تيمية مفتاح المعرفة ، والطريق إلى الكليات .

ويعترف ابن تيمية بان البرهان يفيد قضية كلية . ولكن قضية يقينية مؤلفة من مقدمات يقينية محضة ، ويمتنع نقيضها . أما ما يكون مؤلفا من القضايا التجريبية العادية كقضايا الطب والنحو ، فهذه تكون دائما ناقصة . ولا يجزم العقل بامتناع انتقاضها إلا بشروط . فإذا جاز انتقاضها لم يعد للفلاسفة ن قضية كلية ومادة وبرهان ، بل مادة للخطابة والجدل[2]. وإذا كانت مجمل القضايا تجريبية عادية فما يقول الفلاسفة ؟ وأي قيمة بعد ذلك للبرهان ؟ لا يمكنهم الاستدلال علي قضايا واضحة جلية كالقضايا الجزئية بقضايا مبهمة وخفية .

ومن العيب في البرهان أن نعرف الجلي بالخفي ، لا البرهان يراد به بيان المدلول عليه وتعريفه وإيضاحه . فإذا كان المدلول عليه اشد وضوحا من البرهان كان هذا من قبيل تعريف الجلي بالخفي .

ويقرر ابن تيمية بان المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس ، كما في المناظرة . ويقول : أن الجلاء والخفاء من الأمور النسبية ، فقد ينتفع بعض الناس بالدليل الخفي ، والحد الخفي . فكثير من الناس لا يعبا بالأشياء الواضحة ، ولا يسلم حتى تذكر له الدليل الثابت . وهو كذلك في الحد ، فإذا ذكر له الحد لا يسلم به حتى تميزه له ، وتضعه في صورة منطقية مصطنعة فتضعه في مقدمة وتنتقل به إلى مقدمة ثانية حتى يصل إلى النتيجة . ويقول ابن تيمية أن العادة طبيعة ثانية ، فقد تعود الناس النظر والبحث حتى صارت لهم طبيعة متاصلة فيهم . فلا يقبل الواحد منهم ولا يعترف إلا عن طريق البحث والنظر ، والجدل ، والمعرضة والممانعة . حتى لو كانت الأشياء اشد وضوحا أمامه ، ولا تحتاج إلى بينة أو دليل . وهؤلاء الناس تنفع معهم هذه الطريقة الطويلة ، المليئة بالمقدمات الخفية والمغالطات، وتقطع عليهم الطريق إلى المعاندة[3].

---

1 - ابن تيمية : الرد علي المنطقين ، ص326.

1 - ابن تيمية : الرد علي المنطقين ، ص 328 .

1- المرجع نفسه : ص329.

فطرق البحث في هذا المنطق ذات فائدة لبعض المعاندين ، كما يري ابن تيمية ويسميهم بالسفسطائيين الذين ينكرون الحقائق الجلية الواضحة ، ولا يقتنعون إلا بالطرق المموهة ، ويعتبرون الأشياء باطلة لا حقيقة لها . فمن اجل هؤلاء وضع المنطق.

ويعرف السفطسة بأنها كالمرض ، فكما أن المرض لا يصيب أجسام كل الناس ، كذلك السفطسة لا تصيب جميع القلوب . فليس فيهم من هو جاهل بكل شئ وفاسد الاعتقاد بكل شئ ، بل تتنوع الأمراض وتختلف من شخص إلى آخر . وتكثر في طائفة من الناس وتقل في أخرى . وباختلاف الأمراض تختلف الأدوية ، فهؤلاء لا يداوون بالأدوية الفطرية الطبيعية ، بل بأدوية تناسب أمزجتهم . فالسفسطائيون طريقهم إلى المعرفة هو الطريق الملتوي ، ولا يفهمون بغير هذا الطريق القائم علي الأدلة والحدود . فإذا ما تصورا الأمور مقدمة ، فانه يمكن أن تزول سفسطتهم ، ويعودون إلى الاعتراف بالحق . ويضرب مثلا علي ذلك بان غلط السفسطائيين عن طريق الحق ، كغلط يحصل في الحساب ، والحساب لا يحتمل وجهين ، وقد يكون غلطه ظاهرا ، وهو لا يعرفه أو لا يعترف به . فمثل هذا نسلك معه الطريق الطويل ليعرف الحق ، فنقول له أخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا[1].

وكذلك المناظر يستعمل معه طريق طويل ، ويستلف المقدمات واحدة واحدة ، وتضرب له الأمثال المتعددة . فان المثال قد يكشف الحال حتى في المعلومات الحسية ، والبديهية . وطريقة استلاف المقدمات تحمل المناظر علي عدم الجحود ، إذا عرف انه يلزم بالاعتراف بما ينكره . وهذه طريقة القدماء اليونان ونظار المسلمين ، حيث يكون المستدل هو السائل لا المعترض .

ويخلص إلى القول أن الطرق متعددة لمعرفة الحق . فيجب التفريق بين ما يقف معرفة الحق عليه ، وبين ما يعرف الحق بدونه . ولا يمكن القول أن طريق المنطق وحدها هي طريق اليقين[2].

ويعود ابن تيمية لتحليل فكرته في رد التصور إلى تصديق ، واعتبار أن كل تصور يمكن جعله تصديقا ، وكل تصديق يمكن جعله تصورا. فلا وجود لتصور واحد لا نفي فيه ولا إثبات . ويري أن وراء كل تصور حكم مكون من موضوع ومحمول . فإذا قال القائل ما الخمر المحرمة ؟ فقال المجيب : هي المسكر ، كان هذا عند الفلاسفة تصورا واحد ، ولكنه في الحقيقة تصديق مركب من موضوع ومحمول . وإذا قال : كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، كان هذا قياسا ، وهو يفيد التصديق الذي هو المسكر حرام . ويفيد أن المسكر داخل في مسمي الخمر . وان أريد بيان الحد المطرد المنعكس قيل : المسكر هو الخمر وكل خمر حرام . فالمقياس هنا يفيد تصور معني الخمر ، وليس الخمر في الحد أو القياس إلا في قضية تامة وجملة خبرية . فلا يوجد تصور مفرد بل قضية مركبة في السؤال والجواب . وكلاهما فيه إثبات الصفة للموصوف . كإثبات الخمرية للمسكر . (والإنسان قد تصور أن المسكر هو الخمر وصدق أن المسكر هو الخمر).

---

1 - ابن تيمية : الرد علي المنطقين ، ص331 .

2 - نفس المرجع والصفحة.

فما يذكره المناطقة من وجود تصور مفرد يعبر عنه باسم مفرد ، فلا يسال عنه بالفظ المفرد، ولا وجود له لانه خاطر ذهني لا يؤدي إلى العلم بشيء موجود.

ويبطل ابن تيمية القول بان العلم ينقسم إلى تصور وتصديق[1].

وان التصور هو التصور الساذج العري عن جميع القيود الثبوتية والسلبية . فان ما كان عاريا عن القيود الثبوتية فهو خاطر ذهني . وكل خاطر لا يرافقه ثبوت فهو ليس علما بشيء . فمن يتصور جملة (الإنسان حيوان) والعالم مخلوق . لا يكون قد تصور تصور ساذجا عاريا عن القيود الثبوتية ، لا نفي فيه ولا إثبات . ولكن من يتصور بحرا من الزئبق أو جبلا من الياقوت ، ولم يتصور مع هذا عدمه في الخارج ، فيكون تصوره من قبيل الوساوس ، والهذيان ، الخيالات . أما إذا تصور عدم ذلك التصور في الخارج ، فيكون تصوره مقيدا بالعدم ، وليس خاليا من أي قيد فنري أن المهم في التصور عند ابن تيمية هو إمكانية رده إلى تصديق . وشرط هذه الإمكانية هو تقييد التصورات وحصرها في محال الإمكان . فان لم تكن هذه التصورات محدودة بالقيود الثبوتية أو العدمية فتكون خيالات ووساوس لا تصورات عقلية[2].

ب- ما هو التصور القابل للتصديق :

يجيب ابن تيمية بان التصور القابل للتصديق ، هو التصور الذي لا يخلو من القيود الثبوتية والسلبية . فمجرد السؤال (هل النبيذ حرام أم لا) ، فان الإنسان يتصور النبيذ ، ويتصور الحرام . وكل من التصوريين يخضع لقيود . فالنبيذ شراب ، وموجود وهو يشرب ويسكر. ولكن لا يعلم بأنه حرام . فهذا التصور ، وان كان خاليا عن التصديق أي عدم العلم بالتحريم ، لم يكن خاليا نمن القيد الثبوتي وهو الاسكار ولم يكن ساذجا أيضا

ويقرر نظار المسلمين ، أن : (التصديق مسبوق بالتصور) كالقول (مسبوق بالعلم) . فلا يتكلم أحد بما لا يعلم ، كذلك لا يصدق ولا يكذب ما لم يتصوره . والتصور التام يستلزم التصديق ، والتصور الناقص يحتاج إلى دليل . وهكذا فان التصورات المفردة لا تعلم بمجرد الحد. والمطلوب بالحد يحتاج إلى دليل كما تحتاج إلى التصديقات .

لذلك ، يقرر ابن تيمية أن القياس يحتاج إلى دليل لانه يعود في الحقيقة إلى الحد والتصور . وإذا كان كذلك ، فانهم يقولون : أن الحد لا يقام عليه دليل ، ولا يحتاج إلى قيام دليل . فنقول : (العلم بمسمي الخمر لا يحتاج إلى قياس ، بل قد يعلم بما يعلم به سائر التصورات المفردة ، ومسميات جميع الأسماء من تفطن النفس لشمول ذلك المعني لهذه الصورة وثبوته فيها)[3].

---

1 - ابن تيمية : الرد علي المنطقين ، ص357.

2 - ابن تيمية : الرد علي النقضيين ، ص358 .

3 - المرجع نفسه : ص358 .

ج- من القضايا الكلية ما يعرف بغير القياس :

يستطيع الإنسان أن يصل إلى بعض القضايا الكلية عن طريق غير طريق القياس المنطقي ، وسبيله إلى هذه المعرفة هو الحس . فالحس يدرك القضايا الجزئية قبل أن يدرك القضايا الكلية . ويدرك المعينات الجزئية قبل أن يدرك العموميات .

فإذا ما أدراك الإنسان بواسطة حسه بعض القضايا الجزئية فانه ينتقل بهذا الإدراك إلى القضايا الكلية ويعلمها بغير توسط القياس .

والمقصود بالحس عند ابن تيمية هو المعاينة والملاحظة المباشرة عند الإنسان لأشياء والموجودات . وتقريب المتشابهات منها بعضها إلى بعض ، ومن ثم مراقبة هذه الأشياء والموجودة . والخروج بعد ذلك بنتيجة يقينية .

وقد أولى ابن تيمية أهمية كبري للمدركات المعينة التي تدرك بالحس ، وتكون طريقا إلى المعرفة . فالإنسان يري الإنسان ، ويراه متحركا بالإرادة حساسا ناميا إلى آخر الصفات ، فينتقل من هذه المشاهدة المباشرة اتلي التصميم بان كل إنسان حساس متحرك بالإرادة . إلى آخر الصفات[1].

والعلم بالقضية العامة ، أما أن يكون بتوسط قياس ، أو بغير توسط قياس . فان كان لابد من القياس ، والقياس لا بد فيه من قضية كلية ، لزم أن لا يعلم العام إلا بالعام . وهذا تسلسل باطل . فإذا كان استخدام القياس من اجل الوصول إلى معرفة عامة يستنتجها العقل . فكيف نستطيع استخلاص هذه النتيجة من نتيجة نحن وضعناها سلفا في القياس كمقدمة كبري؟

أما إذا أمكننا علم القضية الواحدة بغير توسط القياس ، أمكن علم الأخرى . وكون القضية بديهية ، أو نظرية ، ليس وصفا لازما يجب أن يتساوي الناس جميعا في إدراكه . بل هو أمر نسبي يختلف الناس في فهمه فمن يعلم القضية بلا دليل كانت بالنسبة له بديهية ، ومن احتاج إلى نظر واستدلال ، كانت القضية بالنسبة له نظرية وغير بديهية . فابن تيمية بهذا لا يعترف بان بعض القضايا بديهية وبعضها غير بديهي . بل يقرر كما رأينا غير مرة أن القضايا كونها بديهية أم غير بديهية هو أمر نسبي يختلف بالنسبة للأشخاص الذين يقررون القضايا وبالتالي ، فان البداهة في بعض القضايا تتأتى من ممارسات الإنسان لبعض الأمور وتجعل معارفه بواسطة الحس والمباشرة .

وهذا تقويض شامل لمبدأ القياس الارسطي القائم علي التسليم بالمقدمات دون دليل ، واعتبارها بديهية ، والانطلاق بها نحو النتيجة المعلومة سلفا . فإذا كانت المقدمة الأولى بديهية ، وجب أن تكون الثانية مثلها ، والاستنتاج بعد ذلك لا قيمة له . أما إذا لم تكن المقدمة بديهية في نظر المستدل ، وأعطيت له بدون برهان أو دليل ، فسلم بصحتها لانه قيل له بأنها بديهية . وسلم بالثانية علي هذه الطريقة فتكون النتيجة انه لا يصل إلى معرفة حقيقية. هذا ما يريد ابن تيمية بقوله: أن القضية بديهية أو نظرية أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها[2].

1- ابن تيمية : الرد علي المنطقين ، ص363 .

2 - نفس المرجع ، ص363

المطلب الثاني : من جانب التصورات .

وفيه العناصر التالية :

1) ـ نشأة تقسيم المواد المنطقية إ لي تصور وتصديق.

2) ـ طبيعة قسمة التصور والتصديق عند أرسطو.

3) ـ طبيعة قسمة التصور والتصديق عند الإ مام ابن تيمية.

1) ـ نشأة تقسيم المواد المنطقية إ لي تصور وتصديق.

يقول الدكتو ر على سامى النشار بهذا الخصوص فى ت عليقه على كتابات الشراح الإسلاميين للمنطق الأرسطي : " فإن هذه الكتب تبدأ بالتقسيم المشهور للعلم إلي :تصور، وتصديق . والطريق التى تتوصل به إلي التصور هو الحد، وإلي التصديق هو القياس، والمنطق هو هذان المبحثان، وقد نقل اللاتين هذا التقسيم عن العرب " [1] ، ورغم صحة الحكم بأسبقية المناطقة الإسلاميين بصدد هذه القضية من جهة ما يتعلق بإبراز هذا التقسيم، والبدء به، وترتيب المواد المنطقية وفقا له على نحو يختلف عن الترتيب الأرسطي لها . إلا أنه أغفل تحديد المصدر الإسلامى الذى كان له السبق بهذا الخصوص. بل إن الدكتور النشار إذ ينقل عن توما الأكوينى [2] قوله :" إن العملية العقلية الأولى عند العرب هى التصور، بينما العملية الثانية هى التصديق، ويعرف هذا تماما من كلمات الشارح على الكتاب الثالث للنفس، وهذا الشارح هو ابن رشد" ، ثم ينقل أيضا عن ألبرت الأكبر [3] قوله :" أى أن ابن رشد فى شرحه على كتاب النفس يبحث فى العملية العقلية التى هى التصديق، والعملية العقلية التى هى التصور ."[4]. فإن هذه النقول لا تبرهن على الن تيجة التى سبق وأن قررها؛ فإن شرح ابن رشد لكتاب النفس – وإن تعرض على نحو ما لهذه القضية – فإنه لا يدل أبدا على أن الكتابات المنطقية عند الإسلاميين تبتدئ بهذا التقسيم وتتخذه أساساً لتناول الموضوعات المنطقية، خصوصاً وأن كتابات أو شروح ابن رشد المنطقية لا تنحو هذا المنحى على الإطلاق، وإنما تحذو فى منهجها وترتيبها حذو الأصول الأرسطية.

---

(1) ـ مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص 41 ـ 42 .

(2) ـ توما الأكوينى (1225 ـ 1274 م) : من جنوب إيطاليا، فى سن التاسعة انخرط بمدينة نابولي فى سلك رهبته الدومنيكيين، ثم غادرها بعد عام إلي باريس حيث تتلمذ لألبرت الأكبر ثلاث سنوات، وقد حصل بعد ذلك علي درجة الأستاذية فى اللاهوات بجامعتها، واهتم اهتماما كبيرا بفلسفة أرسطو ودون شروحا شهيرة عليها، محاولا التوفيق بينها وبين الدين المسيحي، كان لها أكبر الأثر فى العصر الوسيط .راجع :تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، ص 144 ـ 147 ، يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة .

(3) ـ ألبرت الأكبر (1206 ـ 1280 م): ولد فى بافاريا ـ أحد أقاليم ألمانيا حالياً ـ ثم قصد إيطاليا فى سن السادسة عشر، والتحق بجامعاتها، وانخرط فى سلك رهبنة الدومنيكيين، ثم التحق بجامعة باريس وحصل علي الأستاذية فى اللاهوت، ويعتبر أول من عرف لفلسفة أرسطو مزاياها وأذاعها فى أوساط الأوربيين، ومهد الطريق بذلك لتلميذه : توما الأكوينى. راجع :تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص 137 ـ 139 .

(4) ـ مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص 42.

وما ذكره توما الأكوينى، من أن العملية العقلية الأولى عند العرب هى التصور، بينما العملية الثانية هى التصديق، صحيح تماماً بالنسبة للمناطقة الإسلاميين، لكن ذلك يعرف من خلال مؤلفاتهم المنطقية على نحو أوضح وأقوى فى دلالته من كلمات الشارح (ابن رشد) على الكتاب الثالث للنفس.

إن نقطة البدء لهذا المنهج المتميز لتناول المنطق وترتيبه عند الشراح الإسلاميين، يمكن القول بأنها تعود لابن سينا؛ إذ إن كتابات الفارابي المنطقية تمضى وفق التقسيم المشهور لمواد الأورجانون الأرسطي، وعلى النحو الذى استعرضه الفارابي نفسه فى كتابه إحصاء العلوم إذ يقول : " فتصير أجزاء المنطق بالضرورة ثمانية، كل جزء منها فى كتاب" ، ثم يأخذ فى سردها على هذا النحو : المقولات، العبارة، القياس، البرهان، الجدل، السفسطة، الخطابة،الشعر .[1]

وإن كان الفرابى فى شروحه يعتبر المدخل أو إيساغوجي لفرفريوس الصورى[2] ، تمهيداً وتوطئة لهذه الأجزاء الأرسطية.

ولذلك فإن ما ذكره الدكتور إبراهيم مدكور إذ يقول " : نستطيع أن نقررأن التفرقة بين التصور والتصديق، نقطة بدء ثابتة فى كتب المنطق العربية على اختلافها، نراها لأول مرة عند الفارابي، ثم تمتد من بعده إلي اليوم " [3] ، وهو ما نقله عنه الدكتور محمد مهران وتابعه عليه [4] ، هو حكم بعيد عن الحقيقة.

أما بالنسبة لابن سينا فإن الأمر لديه فى غاية الوضوح والجلاء؛ حيث إنه يفتتح أول فقرة فى أول أقسام كتابه ا لنجاة والذى خصصه للمنطق، فيقول : " كل معرفة وعلم : فإما تصور، وإما تصديق . والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد وما يجرى مجراه مثل : تصورنا ماهية الإنسان . والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجرى مجراه مثل :تصديقنا بأن للكل مبدأ ." [5].

---

(1) ـ إحصاء العلوم، ص 70 ـ 72 ، تحقيق وتقديم د عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة 1949 م.

(2) ـ فرفريوس الصورى :ولد بمدينة صور سنة 233 م، وتتلمذ علي يد أفلوطين، وشرح عدداً من مؤلفات أرسطو، واشتهر بكتاب إيساغوجي أى المدخل إلي مقولات أرسطو، وكان معارضاً للنصرانية، توفى سنة 305 م .تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 298 ، يوسف كرم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة.

(3) ـ مقدمة علي كتاب المدخل لابن سينا (أول أجزاء ابن سينا المنطقية فى سلسلة الشفاء)، ص 57 ، نشر وزارة المعارف العمومية ـالمطبعة الأميرية، القاهرة، سنة 1371 هـ ـ 1952م .

(4) ـ مقدمة ترجمة كتاب تطور المنطق العربى لنقولا ريشر، ص 40 ، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 1985 م.

(5) ـ كتاب النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ص 43 ، تحقيق د ماجد فخرى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1405 هـ ـ 1985م.

ورغم أن ابن سينا قد أدخل فى هذا الكتاب بعض التعديلات المهمة فى ترتيب المواد المنطقية؛ إذ ابتدأ بعد قسمة اللفظ إلي : مفرد ومركب [1]. بتناول اللفظ المفرد الذى يدل على المعنى المفرد (التصور) فقسمه إلي : جزئي ، وكلي [2]. ثم قسم الكلي إلي : ذاتي، وعرضي [3]. ثم انتقل من ذلك إلي مباحث الكليات الخمس [4] على النحو الذى وردت به فى إيساغوجي مع إغفال تام فى هذا الموضع لمجمل ما أورده أرسطو فى كتاب المقولات الذى يمثل أول أجزاء مجموعته المنطقية.

إلا أن ابن سينا فى هذا الكتاب (النجاة) انتقل من ذلك مباشرة، إ لي دراسة مباحث القضية [5] والتى تمثل بد اية مباحث التصديقات على غرار كتاب العبارة الأرسطي، ثم انتقل منها إلي دراسة القياس، فالقياس البرهانى، ثم تناول مبحث الحد بالدراسة فى القسم الأخير من دراسته للبرهان [6] والذى يمثل المقصد الأساسي من دراسة التصورات وذلك على نحو ما فعل أرسطو فى كتاب البرهان حين خصص المقالة الثانية منه لدراسة الحد.

لكن ابن سينا يعود فى كتابه الإشارات والتنبيهات فيضع دراسته للحد ولواحقه بعد دراسته للكليات الخمس مباشرة [7]،وبذلك التأمت مباحث التصورات وتميزت عن مباحث التصديقات، واختصت بالقسم الأول من قسمي المنطق، على النهج والتر تيب الذى صار مشتهراً بعد ذلك فى الدراسات المنطقية، التى تأثرت بابن سينا وابتعدت عن أسلوب الشروح التحليلية للأصول الأرسطية. لكن ذلك لا يعني أن هذه القسمة لا تعود فى أصولها وجذورها إلي أرسطو، ولا ينفي ما له من ابتكار وإبداع بهذا الصدد، بنفس القدر الذى لا ي نفي ما لابن سينا من فضل البيان والتفصيل، وإعادة الترتيب والصياغة والتنسيق لمواد المنطق برمتها وفقاً لهذه القسمة ، فكما يقول نقولا ريشر[8] فى شأن ابن سينا مع المنطق عموما : " كان ابن سينا بالنسبة للمنطق منسقاً قبل كل شيء ،وهذا هو نفسه مصدر عبقريته ." [9] وأرسطو فى مقدمة كتابه" المقولات "يقسم الأقوال (الألفاظ) فيقول : " التى تقال : منها ما تقال بتأليف، ومنها ما تقال بغير تأليف، فالتى تقال بتأليف كقولك:

---

(1) ـ كتاب النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ص 44 ـ 45 ، تحقيق د ماجد فخرى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1405 هـ ـ 1985م

(2) ـ السابق ص 45.

(3) ـ السابق ص 45 ـ 46.

(4) ـ السابق ص 46 ـ 49.

(5) ـ السابق ص 49 ـ 67.

(6) ـ السابق ص 112 ـ 121.

(7) ـ الإشارات والتنبيهات، الجزء الأول، ص 204 ـ 221 ، نشرها د .سليمان دنيا مع شرح لنصير الدين الطوسي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.

(8) ـ نقولا ريشر :أستاذ بجامعة بتسبرج الأمريكية، وهو مختص بالمنطق العربى، مهتم بتاريخه وبالدراسات التى تمت فى هذا الحقل .راجع المقدمة التى ألفها الدكتور محمد مهران بين يدى ترجمته لكتاب تطور المنطق العربى، ص 103.

(9) ـ تطور المنطق العربى، ص 355 ، تأليف :نقولا ريشر .

الإنسان يحضر، الثور يغلب . والتى تقال بغير تأليف كقولك : الإنسان، الثور، يحضر، يغلب ." [1]
ثم يقول بعد ذلك: " كل واحد من التى تقال بغير تأليف أصلاً، فقد يدل: إما على جوهر، وإما على كم، وإما على كيف، وإما على إضافة، وإما على أين، وإما على متى، وإما على وضع [2][3] ، وإما على أن يكون له، وإما على يفعل، وإما على ينفعل ."[4]
ويضيف أرسطو بعد تعداده لهذه المقولات العشر وتمثيل ه لها فيقول : " كل واحد من هذه التى ذكرت، إذا قيل، قيل مفرداً على حياله فلم يقل بإيجاب ولا سلب أصلاً، لكن بتأليف بعض هذه إلي بعض تحدث الموجبة والسالبة، وإن كل موجبة أو سالبة يظن أنها :إما صادقة، وإما كاذبة . والتى تقال بغير تأليف أصلاً فليس منها شيء صادقاً ولا كاذباً ." [5].
ومن خلال هذه النصوص، يتبين أن أرسطو يقسم الأقوال أو الألفاظ إلي: ألفاظ مفردة غير مؤلفة على طريقة الإيجاب والسلب ولذا لا توصف بالصدق ولا بالكذب، وألفاظ مركبة من هذه المفردات على طريقة الإيجاب والسلب ويتبعها الوصف بالصدق والكذب.
وإن أرسطو لا يقصد اللفظ أو القول من جهة أنه لفظ أو قول بهذا الصدد، وهو ما يتبين بالتأمل فى نصه السابق الذى عدد فيه المقولات إذ قال: " كل واحد من التى تقال بغير تأليف أصلاً فقد يدل" ، فقد انصب حديثه على مدلولات هذه الألفاظ ومعانيها، وهو ما زاده إيضاحاً وتوكيداً فى م فتتح كتابه العبارة إذ يقول :

---

(1) ـ كتاب المقولات، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص 4، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، سنة 1948 م.

(2) ـ فى الأصل المطبوع وردت" وإما علي موضوع "وأنا أرى أنها خطأ فى النسخ أوالطباعة، أو أنها فقدان للدقة فى الترجمة عن الأصل اليونانى .والأصوب ما تم إثباته، والوضع مثل :الجلوس و الاتكاء؛ حيث استخدم هذه اللفظة علي النحو الذى تم إثباته كل من: الفارابي:راجع كتاب المقولات للفارابى، نشره د رفيق العجم، ضمن سلسلة المنطق عند الفارابي، الجزء الأول، ص 111-112، دار المشرق، بيروت، سنة 1985 م .وكذلك أيضاً ابن رشد :راجع تلخيص كتاب المقولات، ص 82 و ص 133 ، تحقيق د محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة 1980 م.

(3) ـ أثر المنطق الارسطي على الالهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية (دراسة ونقد) د علي إمام عبيد ص 22 مطبعة الدار الاسلامية للطباعة والنشر المنصورة جمهورية مصر العربية الطبعة الاولى 1430هـ - 2009م.

(4) ـ المقولات، ص 6.

(5) ـ السابق، نفس الموضع .

"إن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التى فى النفس، وما يكتب دال على ما يخرج بالصوت، وكما أن الكتاب ليس هو واحداً بعينه للجميع، كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحداً بعينه لهم، إلا أن الأشياء التى ما يخرج بالصوت دال عليها أولا– وهى آثار النفس -واحدة بعينها للجميع ، والأشياء التى آثار النفس أمثلة لها -وهى المعاني -توجد أيضا واحدة للجميع، لكن هذا المعنى من حق صناعة غير هذه، وقد تكلمنا فيه فى كتابنا النفس " [(1)]. فاللفظ دال على معان قائمة بالنفس، وهى بدورها دالة على معان حقيقية خارج النفس، وكما يقول ابن سينا فى شرحه لهذا الموضع : " فما يخرج بالصوت يدل على ما فى النفس وهى التى تسمى آثارا، والتى فى النفس تدل على الأمور وهى التى تسمى معاني أى مقاصد النفس، كما أن الآثار أيضا بالقياس إلي الألفاظ معاني " [(2)].
ويضيف أرسطو عقب نصه السابق فيقول : " وكما أن فى النفس ربما كان الشيء معقولا من غير صدق ولا كذب، وربما كان الشيء معقولا قد لزمه ضرورة أحد هذين الأمرين، كذلك الأمر فيما يخرج بالصوت، فإن الصدق والكذب إنما هى فى التركيب والتفصيل " [(3)] ، فهناك قسمة واضحة لدى أرسطو للمعقولات أوالمعاني القائمة بالنفس و الألفاظ التى تدل عليها إلي : مفردات لا يحكم عليها بإيجاب ولا سلب ولا توصف بصدق ولا كذب وهذا بعينه هو التصور، وإلي مركبات يحكم عليها بالإيجاب والسلب وتوصف بالصدق والكذب وهذا بعينه هو التصديق.

---

(1) ـ كتاب العبارة، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص 59.
(2) ـ كتاب العبارة :سلسلة الشفاء، ص 2 ـ 3 ، تحقيق محمود الخضيرى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة.
(3) ـ كتاب العبارة :سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص 59.

2) ـ طبيعة قسمة التصور والتصديق عند أرسطو.

إن هاهنا قضية مهمة فيما يتعلق بتقسيم العلم إ لي تصور وتصديق، تتمثل فى طبيعة هذا التقسيم، هل هو حقيقي أم اعتباري؟ وبعبارة أكثر وضوحا : هل هناك فى الوجود الخارجي أو الوجود الذهني أشياء أو معاني، مفرده إفرادا تاما، لا تركيب فيها بجهة من الجهات أو وجه من الوجوه، فهى من ثم بس يطة بساطة مطلقة فى وجودها وفى تصورها.

إن رصد موقف أرسطو بهذا الصدد، أمر على درجة كبيرة من التعقيد، ويحتوى على كثير من الإشكاليات؛ لأنه يرتبط بجوانب رئيسة من فلسفته.

إن أرسطو فى أحد نصوصه التى سبق ذكرها [1] والتى تحدث فيها عن هذا التقسيم، أحال فى بيان قضية منها على كتابه النفس وهى القضية التى تتمثل كما عبر عنها ابن رشد فى شرحه لها حيث يقول " : القول فى جهة دلالة ال معاني التى فى النفس على الموجودات خارج النفس، هو من غير هذا العلم، وقد تكلم فيه فى كتاب النفس" [2]. وفيما يبدو لي أنه الموض ع المقصود بهذه الإشارة من كتاب النفس يقول أرسطو : " فالإدراك لما لا تجزئة له، لا يكون إلا بما لا كذب فيه" [3]. وهو ما يوضحه ابن رشد فى شرحه فيقول " : قال :والعقل إنما يصدق أبدا فى إدراكه الأشياء البسيطة غير المركبة، وهو الذى يسمى تصورا" [4] ، فالتصور وهو دوما صادق لا كذب فيه :هو إدراك النفس للأشياء البسيطة التى لا تجزئة فيها. لكن التساؤل الذى يطرح نفسه عند هذه النقطة هو : هل هناك وجود لما لا تجزئة فيه أو لا أجزاء له، حتى يدرك إدراكا واحداً بسيطا لا يقبل التحليل ولا التركيب؟

---

(1) ـ أثر المنطق الارسطي على الالهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية (دراسة ونقد) د علي إمام عبيد ص 23 مطبعة الدار الاسلامية للطباعة والنشر المنصورة جمهورية مصر العربية الطبعة الاولى 1430هـ ـ 2009م.

(2) ـ تلخيص كتاب العبارة، ص 57 ـ 58 ، تحقيق د/محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة 1981 م.

(3) ـ فى النفس، ص 75 ، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت ـ دار القلم ببيروت.

(4) ـ تلخيص كتاب النفس، ص 131 ، تحقيق ألفرد.ل.عبرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة 1994 م.

إن إجابة أرسطو على هذا التساؤل، هى بالإيجاب، إذ يستأنف نصه السابق فيقول : " والذى لا تجزئة له مقول على جهتين : إما بقوة، وإما بفعل. وليس يمنع العقل من إدراك ما لا تجزئة له :كالطول" [1].
ففى هذا النص يؤكد وجوده، ويبين أقسامه التى تتمثل فى : ما لا تجزئة له من جهة القوة، وهذا النوع بالت الي لا تجزئة له بالفعل أيضا . وما لا تجزئة له بالفعل فقط وإن كان متجزئا بالقوة. وهو يؤكد فى نفس هذا النص، وجود هذا النوع من الإدراك الذى يتمثل فى الإدراك البسيط المطابق لهذا النوع من الوجود، عندما يقرر أن العقل لا يمنع منه، ويمثل لذلك بالطول، وهو لديه من القسم الثانى الذى لا تجزئه فيه من جهة الفعل وإن كان متجزئا بالقوة، وهو ما ابتدأ أرسطو فى بيانه وتناوله أولا.

ما لا تجزئة له من جهة الفعل دون القوة:

إن هناك قضيتين جوهريتين فيما يتعلق بهذا القسم، الذى يتمثل لدى أرسطو فى الأشياء ذات الكم أو المقدار المتصل والذى يرجع عند التحليل إلي مجموعة من الأطوال : الأولى :تتعلق بإثبات عدم التجزئة فيها إ لي مالا نهاية، وبيان على أى جهة يكون ذلك فيها .والثانية :تتعلق بكيفية إدراكها. أما فيما يتعلق بالقضية الأولى، فإن أرسطو قد اكتفى بمجرد تقريرها كقضية مسلم به ا فى نصه السابق الوارد فى كتابه النفس، لكنه اس تفاض فى البرهنة عليها فى كتابه السماع الطبيعي فى ثنايا بحثه لقضية اللامتناهي وطبيعة وجوده، إذ يقول فى معرض استعراضه للأدلة التى قد تؤيد القول بوجوده : " وقد يلزم من بحث عن لانهاية، التصديق بأن شيئا لا نهاية له من قبل خمسة أشياء خاصة، أعنى : من قبل الزمان فإن الزمان غير متناه، ومن قبل القسمة التى تكون فى المقادير فإن أصحاب التعاليم وغيرهم يستعملون فيها لا نهاية.....إلخ " (2).
وما ذكره أرسطو فيما يتعلق بقسمة المقادير إ لي ما لا نهاية له، هو الذى يرتبط ارتباطا مباشرا بهذا الموضع من البحث ؛ لأن قسمة المقدا ر المتصل أوالطول إلي ما لانهاية له، يترتب عليه أنه لن يكون هناك وجود لما لا تجزئة له فيه، مادام كل جزء يتجزأ بدوره إلي أجزاء، وهكذا بلانهاية ولا توقف.

---

(1) - فى النفس، ص 75.
(2) - السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص 213 ، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة 1404هـ - 1984م.

ويعقب أرسطو بعد أن أنهى استعراضه لهذه الأشياء الخمسة التى يظن وجود اللامتناهي فيها فيقول " : ولعمرى إن فى النظر فى لا نهاية لموضع شك؛ فإن منزلا إن أنزله غير موجود، للزمه أشياء كثيرة محال، وإن وضعه موجودا، فعلى أى جهة ليت شعرى يجعل وجوده "[1]. وإن أقوى الأدلة التى يذكرها أرسطو التى قد تؤيد القول : بانقسام المقدار المتصل إلي ما لانهاية له، هى ما ذكره فى معرض تناوله لقضية تركيب المتصل فى كتابه السماع الطبيعي، حيث يدلل على بطلان نقيض ذلك فيقول : " إذا كان المتصل . . . . على حسب ما لخصنا فى ما تقدم، وهو أن المتصلة هى التى أجزاؤها واحد" ، " فليس يمكن أن يكون شيء متصل مؤلفا
مما لا ينقسم" ، أى أن يكون الخط المتصل مثلا مؤلفا من نقاط؛ لأن النقطة غير منقسمة ولا أجزاء لها، " وذلك أنه ليس يكون للنقط آخر واحد؛ لأنه ليس لما لا ينقسم :جزء هو آخر، وجزء ما آخر غيره، ولها أواخر معا، وذلك أنه ليس لما لا جزء له آخر أصلاً؛ لأن الآخر غير ما هو له آخر "[2].
وبعبارة أوضح، فإن أرسط و يقصد أن المقدار المتصل مكون من أجزا ء متصلة ولنفترض جزئين مثلاً، هذ ان الجز ءان أواخرهما المتلاقية متحدة، وذلك يعني أن فى كل واحد من هذين الجزئين جزئين وطرفين أيضا؛ لأنه يكون هناك طرفان يتلاقيان فيحدث بسببهما الاتحاد والاتصال بين الجزئين الأولين، ويكون هناك طرفان آخران مغاير ان لطرفى الاتصال والتلاقى، لكن ما لاينقسم هو بلا أجزاء أو أطراف، وبالت الي فإن ذلك يترتب عليه أن المقدار المتصل، يتكون من أجزاء منقسمة إلي ما لانهاية.
والزمان بدوره تبعا لتعريف أرسطو له حيث يقول : " فقد ظهر أن الزمان: عدد الحركة من قبل الم تقدم والمتأخر، وأنه متصل" [3] ، ينطبق عليه نفس هذا الأمر (الانقسام إلي ما لانهاية)؛ لأنه طبقا لتعريفه عدد ومقدار متصل، وهو ما صرح به أرسطو إذ يقول فى معرض تناوله لقضية المتصل : " فإذا كان ذلك كذلك، فواجب ضرورة أن يكون الزمان متصلا، وأعنى بالمتصل : المنقسم إلي ما ينقسم دائما " [4].
أما فيما يتعلق بالأدلة التى يسردها أرسطو، والتى ت نفي القول بوجود ما لانهاية له، فإن أقربها من نطاق القضية موضع البحث، ما ذكره إذ يقول : " إن كان معنى الجسم أنه محدود بسطح، فليس يمكن أن يكون جسم غير متناه، ولا معقول ولا محسوس ولا عدد أيضا يمكن أن يكون بما هو مفارق غير متناه، وذلك أن العدد وماله عدد فمعدود، فإن كان المعدود قد يمكن عد ه، فقد يمكن إذن أن يؤتى على ما لانهاية له "[5].
فطبيعة الجسم وهو بدوره مكون من أطوال أو مقادير كمية متصلة، أنه محدود بسطح، كما أنه أيضا يقبل العد أو الحس اب والتقدير بالكم المنفصل ويؤتى عليه به، وبالت الي فإن ذلك يترتب عليه أن المقدار المتصل (البنية الأساسية للأجسام) متناه.

---

(1) ـ السابق، الجزء الأول، ص 214.
(2) ـ السابق، الجزء الثانى، ص 605 - 606.
(3) ـ السابق، الجزء الأول، ص 432.
(4) ـ السابق، الجزء الثانى، ص 622.
(5) ـ السابق، الجزء الأول، ص 227.

إن هذه الأدلة المتعارضة - التى تؤيد القول بوجود اللامتناهي والتى تنفيه فيما يتعلق بالمقدار المتصل– تجعلنا أمام إشكالية كبيرة هى : كيف يتكون المتناهي من أجزاء لا متناهية ؟

إن أرسطو يرى أن هذه الإشكالية تزول إذا ما قيل : بأن كلا منهما تمثلان الحقيقة، لكن من جهتين مختلفتين، إذ يقول فى شأن اللامتناهي " :فقد يحتاج فيه إلي تدبر، فيبين من أمره أنه :من جهة موجود، ومن جهة غير موجود " [1].

فاللانهاية فى القسمة أو التجزئة بالنسبة للمقدار المتصل موجودة بالقوة دون الفعل، إذ يقول " : والمقدار أما بالفعل فليس هو بلانهاية، وأما بالقسمة فهو بلانهاية، فإنه ليس يصعب إبطال الخطوط التى لا تنقسم .فقد حصل الأمر على أن لانهاية إنما هو با لقوة " [2] ، إلا أن " القوة هنا يجب ألا تفهم بالمعنى العادى الذى تطلق بمقتضاه على الأشياء الأخرى، فنقول – مثلا- على النحاس : إنه تمثال بالقوة، باعتبار أنه سيصبح تمثالا بالفعل، أعنى أن القوة هنا تفترض الفعل ابتداء، وإنما تطلق القوة على اللامتناهي بمعنى مخالف لذلك؛ إذ أنها تمثل- فى هذه الحالة - القوة : أى القوة التى ليس من الضرورى أن تستحيل إلي فعل، فالقوة بالنسبة إلى اللامتناهي، لا يمكن مطلقا أن تصل إلي درجة الفعل "[3].

ومن خلال هذا العرض لنصوص أرسطو التى أوردها بهذا الصدد فى كتابه السماع الطبيعي، يسهل تفهم ما ذكره أ رسطو فى شأن هذا الأمر فى كتابه النفس إذ يقول: "فإن الطول بالفعل غير منقسم، وفى الزمان غير متجزئ "[4]،أى أن الطول أو المقدار المتصل لا ينقسم إ لي أجزاء لانهاية لها، بل ينتهى بأجزاء (تتصف بكونها طولا أو كما متصلا) لا أجزاء لها ولا انقسام فيها فى الوجود المتحقق بالفعل، وهذه الوحدات أو المقادير المتصلة التى لا تنقسم ولا تتجزأ، تدرك فى وحدات زمنية مساوية لها، لا تنقسم هى أيضا فى الوجود المتحقق بالفعل؛ لأن الزمان شأنه شأن الطول أو المقادير المتصلة من جهة الانقسام إلي ما لانهاية له، فهو منقسم بالقوة غير منق سم بالفعل؛ لأنه مقدار متصل أيضا، كما يقول أرسطو " : وكذلك الزمان : ذو قسمة، ولا قسمة له . من جهة الطول "[5].

---

(1) - السابق، الجزء الأول، ص 250.

(2) - السابق، الجزء الأول، ص 250 - 251.

(3) - أرسطو :خلاصة الفكر الأوربى – سلسلة الينابيع، ص 207 ، د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت -دار القلم ببيروت، الطبعة الثانية، سنة 1980 م

(4) - فى النفس، ص 75 - 76.

(5) - السابق، ص 76.

وبذلك ظن أرسطو أنه قد أثبت قضية وجود ما لاتجزئة له، وكذلك إدراكه إدراكا بسيطا لا تجزئة له (التصور الحقيقي) فى نفس الوقت، فيما يتعلق بالمقادير المتصلة التى تمثل الصفة الأساسية للأجسام المحسوسة، عن طريق قوله بالتساوق بينها وبين الزمان، وكما يقول أرسطو " : فلا نستطيع إذن أن نقول :ما جزء الطول الذى يعقله العقل فى كل نصف من الزمن، لأن الكل إذا كان لا منقسما، فالنصف لا يوجد إلا بالقوة، ولكن العقل إذا عقل كل ن صف على حدة، فإنه يقسم الزمن كذلك، وعندئذ يكون كأنه يعقل أطوالا كثيرة، فإذا عقل العقل الطول مكونا من نصفين، فإنه يعقل فى زمن مكون أيضا من نصفين "[1].

لكن هذا الافتراض الأخير الذى ذكره أرسطو، وإن كان يعني من جهة ما، ثبوت المحاذاة والتساوق بين المقدار المتص ل والزمان الذى يدرك فيه، من ناحية التجزئة والانقسام فى نطاق الإدراك الع ق لي والواقع الخارجي على السواء، إلا أنه يثير إشكالا على قدر كبير من الأهمية؛ لأنه يعني من جهة أخرى، : أن الإدراك الع قلي يمكن أن يتناول الوحدات الطولية التى تنقسم بالقوة ولا تنقسم بالفعل، فيقسمها ويجزئها فى الذهن، فيتشابه إدراكه لها، بإدراكه للوحدات الطولية الأكبر التى تنقسم بالفعل والتى يدركها مقسمة مجزأة ابتداء دون تدخل

أو تحكم منه، وبعبارة أخرى فإن هذه الوحدات الطولية التى تنقسم بالقوة ولا تنقسم بالفعل، هى لا تنقسم بالفعل بالنسبة للوجود الخارجي، لكنها تنقسم بالفعل فى الإدراك أو الوجود الذهني، أى أن القوة بالنسبة للوجود الخارجي تعنى التحقق بالفعل بالنسبة للإدراك أو الوجود الذهني. وإن هذه الهوة الفاصلة بين الإدراك (الوجود الذهني) والوجود الخارجي بهذا الصدد، تبدو نتيجة لازمة لما أضفاه أرسط و على مفهوم الوجود بالقوة فى هذه القضية، حين سلب عنه أية إمكانية للتحقق بالفعل، على خلاف مفهومة المعتاد، وإن هذا المفهوم الجديد يسلب لفظ الوجود معناه فى هذا الصدد؛ لأن المبرر لإضافة لفظ الوجود إلي القوة، أن هناك عدما ما، يمكن أن يتحول إلى وجود ما، ومادامت هذه الإمكانية للتحول منتفية فى هذا المقام، فإن استخدام تعبير الوجود بالقو ة، هو استخدام لا معنى له، ولذلك اضطر أرسطو اضطرارا – من حيث يشعر أولا يشعر – إلي إقامة هذه الفجوة بين الوجودين: الخارجي، و الذهني .حيث توجد إمكانية التحول من العدم إ لي الوجود فى نطاق الإدراك أو الوجود الذهني فقط، وحتى يتحقق بذلك للوجود بالقوة بعض من معناه.

---

(1) - كتاب النفس، ص 115 ، ترجمة د أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة 1381هـ 1962 م .وهذه الفقرة غير موجودة بالترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين، والتى نشرها د عبد الرحمن بدوي ؛ لأنها كانت متاحة لأسلافنا المسلمين، إلا أنه نظرا لغياب لهذه الفقرة من تلك
النسخة، فقد تم الاعتماد فيها علي الترجمة الحديثة، خصوصا وقد ذكر المترجم أنه تمت مراجعتها من قبل جورج شحاتة قنواتى علي الأصل اليونانى، وبالتالي فلا مسوغ لتجاهلها.

وإن هذه الفجوة التى انتهى إليها الموقف الأرسطي، تقوم على غير أساس؛ لأن التعقل أو الإدراك يتم تقييمه دوما باعتباره إنعكاسا لواقع خارجي ، حيث يكون صدقا أو كذبا تبعا لهذا المعيار، وبجا نب ذلك فإن هذه الفجوة لا تؤيد أيضا دعوى أرسطو بالتفرقة الحقيقية بين التصور والتصديق؛لأن التعقل أو الإدراك لهذا القسم من قسمي مالاتجزئة له، وهو ما لا تجزئة له بالفعل – طبقا لما قرره أرسطو فى شأنه على النحو الذى سبق بيانه - يمكن أن يكون واحدا فى الذهن، ويمكن أن يكون منقسما فيه، وبالتا لي يكون التصور فيه اعتباري لا حقيقي؛ إذ إنه يقبل أن يكون تصورا، ويقبل أن يكون تصديقا، تبعا لوحدته أو انقسامه فى الذهن.

نحن نرى من وجهة نظرنا، أنه يمكن تقديم رؤية بديلة تكون أقرب إ لي الحقيقة، فيما يتعلق بقضية انقسام الطول أو المقد ار المتصل، تتمثل فى القول: بأنه لا ينقسم على النحو الذى يتفرق أو ينفصل بعضه عن بعض إلى أجزاء لا نهاية لها، لا بالفعل ولا بالقوة على السواء، بل ينقسم هذا النوع من الانقسام إ لي أن ينتهى إلي وحدات من الأطوال أو المقادير المتصلة يتحقق فيها كثرة من نوع آخر، على نحو تتغاير فيه أجزاؤه بعضها عن بعض وتتميز، لكنها فى نفس الوقت متلازمة فى وحدة جامعة لا تطرأ ولا تزول بتفرق أو انفصال، كما فى الانقسام بمعناه الأول.

وبذلك تنتهى هذه الفجوة التى أقامها أرسطو بين مجموعة من الثنائيات المتقابلة، والتى تتمثل فى : القوة والفعل، النهاية واللانهاية، الإدراك (الوجود الذهني) والوجود الخارجي .دون أن يستطيع أن يربط بينها؛ لأن القسمة أو التجزئة فى الطول أو المقدار المتصل التى تتفرق أو تنفصل فيها الأجزاء عن بعضها البعض، ستنتهى فى القوة والفعل، وفى الإدراك (الوجود الذهني)والوجود الخارجي، بنوع آخر من الكثرة، التى تتميز فيها الأجزاء عن بعضها البعض مع تلازمها فى وحدة جامعة دون أن تتفرق أو تنفصل، وهى كثرة متحققة بالفعل فى الإدراك (الوجود الذهني) والوجود الخارجي على السواء، وهى تنتهى عند نفسها، ولا استمرارية لتولد انفصال أو تفرق عنها، لا بنهاي ة ولا بغير نهاية.

وفى ظل ذلك فإنه لا وجود للوحدة البسيطة المطلقة فى الواقع الخارجي ، ولا وجود للتصور ا لحقيقي المطلق فى الذهن، بالنسبة للطول أو المقدار المتصل، الذى يمثل أيضا أحد القسمين اللذين حاول أرسطو من خلالهما، إثبات وجود الوحدة البسيطة، وإثبات الإدراك أو التصور البسيط لها.

ما لا تجزئة له من جهة القوة والفعل معا:

يقول أرسطو فى شأن هذا القسم (الذى لا تجزئة فيه لا بالفعل ولا بالقوة) : " وأما الذى لا تجزئة له من جهة الصورة لا من جهة الكم، فإن العقل يدركه فى زمان لا تجزئة له، وبجزء لا قسمة له من النفس [1] ، وبالعرض يتجزأ " [2].

---

(1) - وردت هذه الجملة فى الترجمة الحديثة للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى بصيغة :"وبفعل للنفس لا منقسم" ، ص 115.

(2) - فى النفس، الترجمة العربية القديمة، ص 76.

ويبين ابن رشد فى شرحه لهذا النص، أن المقصود بذلك هو غير المنقسم لا بالفعل ولا بالقوة، فيقول : " وأما ما هو غير منقسم بالقوة ولا بالفعل، وهو الذى ليس هو كما، فإنه يعقله فى زمان غير منقسم، وبجزء من النفس غير منقسم إلا بطريق العرض "[1] ، ومن خلال النص الأرسطي السابق، يتبين أن هذا القسم (الذى لا تجزئة فيه لا بالفعل ولا بالقوة) يتحقق لدى أرسطو فى الأشياء التى تستجمع أمرين:

الأمر الأول : أنه ليس لها كم أو مقدار متصل (أى ليست أجساما أو أمورا محسوسة حتى تنقسم من جهة الكم) كما هو الحال فى القسم الأول (الذى لا تجزئة له بالفعل فقط دون القوة) وإنما هى صور مجردة.

الأمر الثانى : أنه ليس لها انقسام أيضا من جهة كونها صورا مجردة، لأن أرسطو – كما سيأتى بيانه فيما بعد [2] - يرى أن هناك صوراً مجردة (ليس لها كم أو مقدار متصل حتى تنقسم من جهته) وهى مع ذلك منقسمة من جهة صورتها :بالقوة دون الفعل، وهى الصور المجردة التى لها حد مكون من جنس وفصل، فهذه الصور - من وجهة نظره – تنقسم إلى جزئي الحد انقساما بالقوة دون الفعل . أما الصور المجردة التى ليس لها حد، فهى – من وجهة نظره- صور بسيطة بساطة مطلقة، لا قسمة فيها ولا كثرة بوجه من الوجوه لا بالفعل ولا بالقوة.

أما عن كيفية إدراك هذه الصور المجردة (التى لا تجزئة لها لا بالفعل ولا بالقوة)، فإن أرسطو يرى كما يتبين من نصه السابق، أنها تعقل فى زمان غير منقسم، وبجزء أو فعل من النفس غير منقسم، إلا أن أرسطو حيث قرر قبل ذلك، أن الزمان من جهة أنه كم أو مقدار متصل، هو غير منقسم بالفعل لكنه منقسم بالقوة، وهو ما يترتب عليه أن التعقل لهذا القسم سيكون منقسما تبعا لانقسام الزمان الذى يدرك فيه، فإنه أضاف إ لي ذلك هذه الإضافة التى قال فيها : " وبالعرض يتجزأ" ، ليبين أن هذا الانقسام فى إدر اك أو تعقل هذه الصور المجردة التى لا تتجزأ لا بالفعل ولا بالقو ة . من وجهة نظره، إنما هو انقسام يعود لأمر عارض لها، وليس ذاتيا فيه ا :لا بالفعل، ولا بالقوة ليتلافى بذلك القول :بأن التعقل أو الإدراك لهذا القسم (الذى لا تجزئة له لا بالفعل ولا بالقوة)،مثل التعقل أو الإدراك للقسم الأول (الذى لا تجزئة له بالفعل فقط دون القوة).

لكنه رغم هذه الإضافة التى أضافها أرسطو، فإنه يظل ما قرره بهذا الصدد، قاصرا عن تأييد دعواه فى التفرقة الحقيقية بين التصور والتصديق؛ لأن التعقل أو الإدراك لهذا القسم من قسمي ما لا تجزئة له (ما لا تجزئة له بالفعل ولا بالقو ة) :يمكن أن يكون واحدا فى الذهن، ويمكن أن يكون منقسما فيه . تبعا لوحدة الزمن الذى يدرك فيه أو انقسامه فى الذهن، وبالت ا لي يكون التصور فيه اعتباري لا حقيقي؛ إذ إنه يقبل أن يكون تصورا، ويقبل أن يكون تصديقا، تبعا لوحدته أو انقسامه فى الذهن.

---

(1) - تلخيص كتاب النفس، ص 132.

(2) - أثر المنطق الارسطي على الالهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية (دراسة ونقد) د علي إمام عبيد (انظر :الجوهر والماهية ص 105). مطبعة الدار الاسلامية للطباعة والنشر المنصورة جمهورية مصر العربية الطبعة الاولى 1430هـ - 2009م.

وفوق كل هذا، فإن اعتبار أرسطو التجزئة والانقسام فى الإدراك أوالتعقل لهذا النوع : (الصور المجردة التى لا تجزئة لها لا بالفعل ولا بالقوة) أمرا عرضيا وليس ذاتيا، هو اعتبار غير صحيح، لأن هذا التعقل أو الإدراك لا ينفك عن زمن يتم فيه، وما دام كذلك ف إن انقسامه تبعا لانقسام هذا الزمان الذى ينقسم بالقوة دون الفعل، هو أمر لازم له لا يزول عنه، وليس هناك فارق موضوعي حقيقي بين اللازم ل لشيء وا لذاتي فيه - خلافا لما ذهب إليه أرسطو - وهى قضية سيأتى تناولها بالتفصيل فيما بعد [1] ، ولذلك فإن ما قرره أرسطو فى شأن هذا القسم (الصور المجردة التى لا تجزئة لها بالفعل ولا بالقوة)، والذى اعتبر القسمة فيه عرضية، لا يختلف فى حقيقة الأمر عن ما قرره فى شأن القسم الأول (الذى لا تجزئة له بالفعل فقط دون القوة). فهو فى كلتا الحالتين، لم يستطع أن يثبت وجود تصور حقيقي مطلق، لا كثرة ولا انقسام فيه فى الذهن بوجه من الوجوه، وهو أيضا فى كلتا الحالتين، لا يستطيع أن يثبت وجود الواحد البسيط، الذى لا كثرة ولا انقسام فيه فى الوجود الخارجي، إلا بإقامة فجوة لا يمكن عبورها بين الإدراك (الوجود الذهني) والوجود الخارجي، حيث يصادر أرسطو على وجوده فى الخارج، وإن كان لا يدرك فى الذهن– كما يقر بذلك -إلا واحدا من جهة، وكثيرا من جهة. وهى فجوة يمكن تلافيها، من خلال القول - على نحو ما سبق فى المقدار المتصل الذى لا تجزئة له بالفعل فقط دون القوة– بأن هناك نوعا آخر من الكثرة، توجد فى الأشياء المجردة التى ليس لها كم أو مقدار، على نحو تتغاير به ا لمعاني التى فيها وتتميز بعضها عن بعض، لكنها فى نفس الوقت متلازمة فى وحدة جامعة لا تطرأ ولا تزول بتفرق أو انفصال. فهذه الكثرة على النحو الذى تتميز فيه ال معاني التى فيها بعضها عن بعض دون أن تتفرق أو تنفصل، هى كثرة متحققة بالف عل فى الإدراك (الوجودالذهني) والوجود الخارجي على السواء، كما أن هذه الوحدة الجامعة التى تربط بين هذه ا لمعاني المتلازمة، لا تحتاج إلي فاعل مركب لها؛ لأنها غير مسبوقة بانفصال أو تفرق، ولا يطرأ عليها انفصال أو تفرق. ومما ينبغى الإشارة إليه، أن هذه القضية سي كون لها انعكاسها، على القضية التى تتعلق بمدى صحة وجهة النظر الفلسفية المرتبطة بوحدانية الذات الإلهية، والتى تتصورها ذاتا بسيطة بساطة مطلقة، على نحو يجردها من الاتصاف ا لحقيقي بالصفات أو ا لمعاني ، معتبرة ذلك مستلزما للانقسام والتركيب، وهى وجهة نظر تعتمد أول م ا تعتمد، على مدى صحة القول : بوجود تصور حقيقي لا كثرة فيه فى الذهن بوجه من الوجوه، ومن ثم مدى صحة وجود أشياء واحدة بسيطة لا كثرة فيها فى الوجود الخارجي بوجه من الوجوه.

---

(1) - أثر المنطق الارسطي على الالهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية (دراسة ونقد) د علي إمام عبيد (ص 72 - 77). مطبعة الدار الاسلامية للطباعة والنشر المنصورة جمهورية مصر العربية الطبعة الاولى 1430هـ - 2009م.

طبيعة قسمة التصور والتصديق عند الإمام ابن تيمية
موقف الإمام ابن تيمية فى هذه القضية:

إن موقف الإمام ابن تيمية فى هذه القضية، يختلف عن الموقف الأرسطي، إذ ينظر إليها نظرة اعتبارية، فكل تصور هو كذلك باعتبار، وهو تصديق باعتبار آخر، وكذلك الشأن فى التصديق. وإن هذه العلاقة النسبية أو الاعتبارية القائمة بينهما، تعود إ لي أنه لا وجود لتصور حقيقي مطلق خال من جميع القيود والعلاقات الثبوتية ، وكذلك الشأن فى التصديق، فهو ليس تجاورا لأشياء أو معاني مستقلة منفردة، وإنما هو تركيب ومزج لهذه المعاني (المحمولات) فى ذات واحدة (موضوع واحد) بحيث تنتفى بهذا التصديق استقلاليتها وانفرادها، وبذلك تشكل كلا جامعا، وتشكل بهذا الكل الجامع، تصورا تاما جامعا أيضا لهذا الموضوع أو هذه الذات مقارنة بحالتها السابقة.
ويبين الإمام ابن تيمية هذا المعنى، فى معرض استدلاله على استغناء الناس عن قياس الشمول فى معرفتهم بالأشياء، فيقول: "والناس يعلمون الأمورالموجودة، وصفاتها، وأحوالها، من غير قياس شمول، فضلا عن أن يقال: لابد هنا من مقدمتين : صغرى وكبرى" ، ويضرب مثلا لذلك بهذا القياس : كل مسكر خمر، وكل خمر حرام .ويعلق عليه فيقول: "فيقال إذا علم أن كل خمر حرام، فقد يعلم ابتداء مفردات الخمر، وأنها شاملة لكل مسكر، بل [1] يظن أنها متناولة لبعض المسكر كعصير العنب النى المشتد، ثم يعلم بعد ذلك شمولها لكل مسكر، وهو إذا تجدد له هذا العلم، فإ نما يجدد له علمه بالعموم، وعلمه بالعموم إنما يعود بتصوره التام لمسمى الخمر، فإنه إن كان قبل ذلك لم يتصورها تصورا جامعا بل تصورا غير جام ع، فلو حصل له هذا التصور الجامع لم يحتج إ لي قياس، فقد تبين أن القياس المفيد للتصديق يغنى عنه التصور التام للحد الأوسط، وهذا يؤول إلي أمر : وهو أن كل ما يسمونه تصورا يمكن جعله تصديقا، وما يسمونه تصديقا يمكن جعله تصورا"[2]، فذلك يعود إلى اختلاف النظرة إليه : بين نظرة تحلل الشيء إلي مكوناته، ونظرة تجمعه فى كل واحد.
ويتابع الإمام ابن تيمية حديثه فى بيان هذه الفكرة ويدلل عليها، فيقول : إن القول بأن " العلم ينقسم إلي تصور وتصديق، وأن التصور هو التصور الساذج العرِى عن جميع القيود الثبوتية والسلبية، كلام باطل، فإن كل ما عرى عن كل قيد ثبوتى وسلبى يكون خاطرا من الخواطر ليس هو علما أصلا ب شيء من الأشياء، فإن من خطر بقلبه شيء من الأشياء، ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية، لم يكن قد علم شيئا " [3].
وهذا كلام على درجة كبيرة من الدقة والعمق، فإن أى شيء يخطر بالذهن لو افترضت بساطته وخلوه من الصفات بكل وجه و إلي أقصى حد، فلابد له على الأقل من موقف من صفة الوجود فى الخارج إثباتا أو نفيا، وكلا الأمرين يؤديان

---

(1) ـ هكذا وردت فى الأصل المطبوع، ويبدو أنها خطأ من الناسخ أو الطابع، وأن تصحيحها الأنسب للسياق هو" وقد يظن"
(2) ـ الرد علي المنطقيين، ص 356 .
(3) ـ السابق، ص 357.

إلي أنه مركب فى تصوره، هذا التركيب الأولى و الأساسي؛ لأن التصور الذهني لهذا الشيء يعني وجوده بالضرورة فى الذهن، وهذ ا الوجود الذهني يغاير الوجود الخارجي له؛ لأنه لا يستلزمه إثباتا أو نفيا، ولابد له من إثبات أو نفي بهذا الصدد؛ لأن كليهما كما أنهما لا يجتمعان، كذلك لا يرتفعان، والاختيار السالب لا يعني البساطة المطلقة فى التصور؛ لأنه ليس سلبا مطلقا؛ بل هو سلب لجهة ما (الوجود الخارجي)، وارد على أمر ثابت من جهة ما (الوجود الذهني)، وبالتا لي فهو يقيده ويحدده ولا يلغيه، وبذلك فهو تركيب بدرجة ما فى تصوره والعلم به. ويبين الإمام ابن تيمية هذا المعنى ويوضح ه من خلال الأمثلة فيقول :" وإذا قيل : الإنسان حيوان، والعالم مخلوق، ونحو ذ لك .فهنا قد تصور إنسانا علم أنه موجود، لم يتصور شيئا ساذجا لا نفي فيه ولا إثبات، بل تصور وجوده وغير ذلك من صفاته، وكذلك العالَم قد تصور وجوده، وإذا تصور بحر زئبق، وجبل ياقوت، فإن لم يتصور مع هذا عدمه فى الخارج ولا امتناعه ولا شيئا من الأشياء، كان هذا خيالا من الخيالات، ووسواسا من الوساوس، ليس هذا من العلم فى شيء، فإن تصور مع ذلك عدمه فى الخارج، كان قد تصور تصورا مقيدا بالعدم، لم يكن تصوره خاليا من جميع القيود "[1].

ولكن إذا كان كل من التصور والتصديق يمكن أن يؤول أحدهما إ لي الآخر فيما يطلقان عليه، لما كان هناك مبرر لهذه القسمة؛ لأن القسمة تعتمد على المقابلة والتغاير فى ا لمعاني، فلابد وأن يكون هناك تصور يقابل التصديق ويغايره، وكذلك الشأن فى التصديق، على نحو مختلف عن النحو الذى يطلقان فيه على شيء واحد بجهتين مختلفتين، بل يعتبر ضروريا أيضا لتحقيق هاتين الجهتين المختلفتين فى الشيء الواحد، ولذلك تبدو أهمية هذا التساؤل الذى طرحه الإمام ابن تيمية إذ يقول " : فإن قلت : فما التصور القابل للتصديق المشروط فيه "[2].

وهو يجيب عليه على نحو دقيق وعميق، بحيث تبدو نظريته هذه على درجة عالية من الاتساق، وبما يزيل عنها ش بهة مثل هذا الاضطراب، فيقول ": قيل :هو التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق، ليس الخالي عن جميع القيود السلبية والثبوتية، فإذا كان يشك : هل النبيذ حرام أم لا؟ فقد تصور النبيذ، وتصور الحرام، وكل من التصورين متصور بقيود [3]. ، فهو يعلم أن النبيذ شراب، وأنه موجود، وأنه يشرب ويسكر، وغير ذلك من صفاته، لكن لم يعلم أنه حرام، فليس من شرط التصور المشروط فى التصديق أن يكون ساذجا خالياعن كل قيد ثبوتى وسلبى، بل أن يكون خاليا عن التقييد بذلك التصديق "[4].

---

(1) - السابق، ص 357 - 358 .

(2) - السابق، ص 358 . والمقصود بهذه العبارة، أن التصور مشروط فى التصديق، فإن التصديق هو نسبة حكمية بين تصورين، يقول الإمام الغزالي فى ذلك " :وكل علم تطرق إليه تصديق، فمن ضرورته أن يتقدم عليه معرفتان أى تصوران، فإن من لا يعرف المفرد، كيف يعلم المركب ."المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول، ص 11 .

(3) - أى أنه يؤول إلي تصديقات داخلة فيه، وهذا التصديق الداخل، يغاير ويقابل النوع الآخر من التصديق (التصديق المفقود المطلوب تحصيله).

(4) - الرد علي المنطقيين، ص 358.

وينتهى الإمام ابن تيمية من هذا التحليل الشامل لهذه القضية، حول طبيعة قسمة التصور والتصديق، إلي هذه النتيجة المهمة التى يقول فيها " : وهذا يقررما عليه نظار المسلمين– كما قررنا ذلك من قبل - من أن التصورات المفردة لا تعلم بمجرد الحد، وأن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إ لي ما تفتقر إليه التصديقات، فكما ذكرنا هناك أن الذى يجعلونه حدا ه و تصديق يفتقر إ لي دليل"[1]. وبذلك فإن الإمام ابن تيمية يتبنى رؤية مغايرة فيما يتعلق بأسس المنطق الأرسطي، إذ يجعل الأصل هو الحكم أو التصديق دون العكس، بينما يجعل أرسطو الأصل هو التصور، وكما تقول الدكتورة عفاف الغمرى " : هكذا يهدم ابن تيمية التصور الأرسطي هدما كاملاً، مؤكدا أن وراء كل تصور حكم مكون من محمول وموضوع، وبهذا يسبق المناطقة المعاصرين أمثال : بوزانكيت [2]. (المتوفى سنة 1923 م)، وجوبلو [3] (المتوفى سنة 1935 م)، وغيرهم الذين ذهبوا إلي أن الحكم هو الفعل الأول للعقل، وهو أبسط من الإدراك الساذج ومعنى التصور "[4].

موقف الإمام ابن تيمية فى هذه القضية والاتجاه الحديث فى المنطق:

إن هذا الأمر الأخير الذى أشارت إليه الدكتورة عفاف الغمرى فى نصها السابق، هو على قدر كبير من الأهمية والدقة، فغالبية المناطقة المعاصرين – إذا استثنينا منهم أصحاب المنطق الرياضى الذين لا يهتمون بهذه القضية [5].

---

(1) - السابق، نفس الموضع.

(2) - برنارد بوزانكيت :فيلسوف ومنطقي إنجليزي، ولد سنة (1848 م)، تخرج فى أكسفورد، ثم صار أستاذا فيها، أهم كتبه" :المنطق"،" قيمة الفرد ومصيره"،" ما الدين ."وتوفى سنة (1923 م) .راجع فى ذلك تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 428 - 429 ، يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة .

(3) - جوبلو :منطقي فرنسي معاصر، كان له رأى فى دراسة المنطق جمع فيه بين النزعتين النفسية والاجتماعية، فقد كان يرى أن قواعد المنطق هى بالضرورة قوانين نفسية، لكنها تخضع فى نفس الوقت للحياة الاجتماعية التى تحدد فكرة الحقيقة ومعايير الصواب والخطأ، من أهم كتبه" :بحث فى المنطق"، " نظام العلوم ."راجع فى ذلك المنطق الصورى والرياضى، هامش ٢٠ ، ص 27 - 30 ، د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الرابعة، - سنة 1977 م.

(4) - المنطق عند ابن تيمية، ص 285 - 286 ، دار قباء، القاهرة، سنة 2001 م .

(5) - فيما يتعلق بعدم اهتمام المناطقة الرياضيين بقضية قسمة المنطق إلي تصور وتصديق، - - راجع المنطق الصورى أسسه ومباحثه، ص 105 - 107 ، تأليف :د محمد محمد قاسم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة 1985 م.

يتبنون الموقف الرافض للقسمة التقليدية للمنطق إلي تصور وتصديق، بل الأساس عندهم هو التصديق فقط متمثلا فى : القضايا من جهة، والاستدلالات من جهة أخرى.

نجد هذا الموقف عند براد لي[1]، فـ " فى مقابل التقسيم الثلاثى المألوف للبحث ا لمنطقي إلي :تصور، وحكم أو تصديق، واستدلال . يقتصر براد لي على الأخيرين، وهو يبدأ بالحكم؛ لأنه يرى أن الحكم لا التصور هو الصورة المنطقية الأولى أو الوحدة الأصيلة للفكر "[2]. وكذلك الأمر عند بوزانكيت، الذى يرى أن " الحقيقة لا تكون إلا فى نسق، بحيث إن علامتها المميزة هى الترابط أى التوافق فى ارتباط جميع الأجزاء فى كل منظم، لا فى التطابق الخارجي بين الفكر والواقع كما تقول نظرية النسخة والأصل، والوقائع الخالصة لا تكون لها واقعية ولا حقيقة، حتى ترتبط مع وقائع أخرى، وتدرك فى مكانها فى ترتيب الكل " [3]، وبينما تبدو الفقرة الأولى سديدة بدرجة كبيرة، فإن الفقرة الأخيرة تحوى قدرا من المغالطة؛ لأن الترابط الخارجي بين الفكر والواقع هو فى ذاته لون من الحكم والنسق، ولا مسوغ لدى بوزانكيت لإخراجه ونزعه عن النطاق الذى حدده للحقيقة، ومن جهة أخرى فإن التطابق بين الفكر والواقع هو محور قياسي ومعيار أساسي لا ينفك عن الأجزاء المترابطة المكونة للنسق أو الكل المنظم، وأيا ما كان الأمر،

فإن هذه الفكرة تؤدى إلي أن " الصورة المنطقية الأولى والأساسية فى نظر بوزانكيت -كما هى فى نظر براد لي - هى الحكم لا التصور؛ إذ ليس للتصور مكان فى التفكير ال فعلي إلا بوصفه جزءاً عضوياً من حكم، فالحكم معنى يكون كلاً عضوياً، وبالت الي لا يمكن فهمه إلا فى ضوء الوحدة الوظيفية لأجزائه، أما إذا أخذنا نعدد هذه الأجزاء ونحللها كان فى ذلك تمزيق لنسيجها الحى."[4]. وفيما يتعلق بجوبلو، فقد نح ا أيضاً نفس هذا المنحى، حيث ذهب" إلي أن التصور هو إمكان الحكم بأحكام غير محددة، فالتصور : إنسان مثلا . لا يشير إلي الإنسان الموجود حالياً فقط، وإنما ينطبق على كل من كانوا وكل ما يمكن أن يكونوا، فهو إذن يدل على أعداد غير محدودة من الأحكام، ومن هنا فإن التصور ليس فى حقيقته إلا مجموعة من الأحكام الم فردة الممكنة، وأنه لا وجود للتصورات إلا فى الأحكام، ومن ثم فنقطة البدء فى المنطق هى البحث فى الأحكام لا فى التصورات."[5].

---

(1) ـ فرانسيس هربرت برادلي :فيلسوف إنجليزي ولد سنة (1846 م)، درس بجامعة أكسفورد ثم صار أستاذاً بها، وتأثر بالفلسفة الألمانية بينما انتقد المذاهب الشائعة فى الفكر الإنجليزي، أهم كتاباته" :دراسات أخلاقية"، "مبادئ المنطق"،" الظاهر والحقيقة ."راجع فى ذلك :تاريخ
.الفلسفة الحديثة، ص 426.

(2) ـ الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام، الجزء الأول، ص 410 ، تأليف :رودلف متس، ترجمة : د فؤاد زكريا د زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة 1963 م.

(3) ـ السابق، ص 432 ـ 433 .

(4) ـ السابق، ص433 .

(5) ـ المنطق الصورى أسسه ومباحثه، ص 104 .

وإن هذه الفقرة التى تعكس فكر جوبلو بهذا الخصوص . تمس جزئية مهمة، تناقض تماماً الفكرة الأرسطية عن البساطة المطلقة للصور المجردة التى ليس لها كم أو مقدار والتى تشمل فيما تشمل الصور الكلية، ففى حين يعتبر أرسطو هذه الصور الكلية المجردة، تمثل الوحدة الجوهرية البسيطة لما يندرج تحتها من كثرة، فإن الأمر يبدو على العكس من ذلك تماماً كما تشير إلي ذلك فكرة جوبلو، فإن هذه الوحدة هى نتاج هذه الكثرة و مصدر لها أيضاً فى نفس الوقت، فهذه الكثرة موجودة فيها بالقوة، وهى قوة تخرج وتتحقق بالفعل على الدوام من آن لآخر، بل إن هذه الصور الكلية المجردة ليس لها تحقق فعلي فى الخارج بل ولا فى الذهن أيضاً، إلا من خلال هذه الكثرة أو الأحكام، وليست بذاتها التى هى مجرد إمكانية غير محدودة لهذه الأحكام.

وكما يوضح الدكتور عبد الرحمن بدوي هذا الموقف، فيقول" : فالتصور إذن، هو خلاصة مجموعة من الأحكام المفردة الممكنة، ضم بعضها إ لي بعض وصيغت فى علامة صوتية على هيئة لفظ مفرد، ولهذا فإن الحكم أو القضية أسبق من التصور أو اللفظ المفر د هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى التصور لا مقابل له فى الخارج، بل ولا وجود له فى الذهن بمعنى الوجود ا ل حقيقي ل شيء واضح الصورة له مقابل خارجي، وإنما التصور على حد تعبير جوبلو إمكانية من الأحكام غير محدودة."[1].

كما يؤيد جون ديوى [2] أيضاً هذه الفكرة مضفياً عليها ملامح من فلسفته العامة، فيقول فى تحليله لمفهوم كلمة حد والتى استعملها أرسطو ليدل بها علىمفهوم أو لي للقضية" : والحدود شأنها شأن غيرها من الفواصل التى تحد فى المجالات الأخرى، كحدود الأوضاع السياسية مثلاً، وحدود الملكيات فى العقار، من شأنها أن تعمل عملين فى وقت واحد : فهى تعين الخطوط الفاصلة، ثم هى تصل شيئاً بشىء . ولهذا لم يكن لأى حد قوة منطقية إلا من حيث هو متميز عن غيره من الحدود، ومتصل بغيره من الحدود فى آن واحد."[3]. وهذا النص على درجة كبيرة من الأهمية، وهو يبين رأيه فى الحد الأرسطي الذى يمثل التصور، فه و ليس قيمة منطقية فى استقلاله بذاته استقلالاً تاماً، بل باستقلاله بدرجة ما، وباتصاله بالغير بدرجة ما فى نفس الوقت، ولا تحقق له إلا بذلك. ويتابع جون ديوى حديثه، فيحلل الفكرة الشائعة عن الوجود المستقل للحدود والتصورات فيقول" : ولا ينقض هذا القول، أن نجد الك لمات المألوفة كلها تحمل معنى ما حتى وإن نطقنا بها وهى بمعزل عن سواها، وهى إنما يكون لها مثل هذا المعنى؛ لأنها تستعمل فى سياق يتضمن علاقتها بكلمات سواها، هذا فضلاً عن أن معناها يظل قائماً بالقوة أكثر منه قائماً بالفعل، إ لي أن نصلها بغيرها من الكلمات."[4].

---

(1) - المنطق الصورى والرياضى، ص 45 .

(2) - جون ديوى :أبرز الفلاسفة المعاصرين فى الولايات المتحدة الأمريكية، وهو خير تعبير عن الروح الأمريكية ذات الصفة البراجماتية المتجهة إلي العمل والحرية، ولد سنة 1859م بولاية فرمونت، وتقلد عدة مناصب أكاديمية كان آخرها أستاذ بجامعة كولومبيا، من أبرز مؤلفاته" :المنطق نظرية البحث "،" البحث عن اليقين "، "الديمقراطية والتربية ."راجع فى ذلك :جون ديوى - سلسلة نوابغ الفكر الغربى، ص 9 - 34 ، د أحمد فؤاد الأهوانى، دار - المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.

(3) - المنطق - نظرية البحث، ص 551 ، ترجمة وتصدير د .زكى نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة 1969 م.

(4) - السابق، نفس الموضع.

فالكلمة المفردة والمعنى الذى يبدو مفرداً، هو فى حقيقته متصل بأمور غير معينة وغير محددة (إمكانية)، فهو ليس مجرداً عن مطلق العلاقات والأنساق أو السياقات، وإنما هو مجرد عن التعين والتحدد والاختصاص بواحد منها، وبذلك اكتسب ما هو عليه فى هذا التوقيت من حقيقة ومفهوم. وهو يزيد الأمر وضوحاً فيمثل له فيقول : "فإذا ما نطق ناطق بهذه الكلمات :شمس، وقطع مخروطى، ويوليوس قيصر ... إلخ .فإنها توجه للمشاهدة الخارجية أو للتفكير الع قلي طريقاً يتجه فيه، غير أن غاية هذا الاتجاه تظل غير متعينة حتى تتميز من سائر الغايات الممكنة، وع ندئذ تتضح ذاتيتها بفضل علاقتها بحد آخر."[1].

وهو يضيف بعداً جديداً لهذه النتيجة، مع تعميم فكرته تعميماً يشمل الحدود جميعاً، دون استثناء لحدود أو تصورات أولية مستقلة بذاتها تشكل نواة لكل ما يتلوها، إذ يقول" :والحدود من حيث هى نهايات منطقية تتجه بنظرها وجهتين شأنها فى ذلك شأن غيرها من الحدود الفواصل : فهى مستقرة المعنى من حيث هى نتيجة تولدت عن أوجه النشاط فيما مضى، وهى ذات أثر تشريعي فيما عساه أن يستجد من أبحاث، فهى تتسم بهاتين السمتين معاً، وتمارس هاتين المهمتين، بوصف كونها أدوات وَسَليَّة ، ومثلها مثل ا لأدوات الوسلية كافة فقابليتها للتعديل خلال استعمالها فى الظروف المقبلة."[2].

وإذا كان الجزء الأول من هذا النص يبدو مقبولاً، فالمعاني أو التصورات التى تبدو مفردة، هى عبارة عن لمجموعة أو مجموعات من الأنساق والسياقات التى استقر العلم بتكوينها وتركي ب ها، كما أنها تشكل من ناحية أخرى إمكانات متعددة لسياقات وأنساق أخرى تكتشف ويكتسب العلم بها عن طريق البحث، وبكلا هذين الأمرين يتحدد مفهوم ذو وحدة بدرجة ما، يجمع هذه الكثرة المتحققة والممكنة معاً فى إطار واحد.

إلا أن الجزء الأخير من النص السابق، والذى ينتهى فيه جون ديوى إلي تعميم الحكم بقابلية الحدود للتعديل خلال استعمالها فى الظروف المقبلة. لا يمكن قبوله على عمومه ؛ لأن الأنساق والسياقات ذاتها فى قسم ليس بالقليل منها على الأقل، هى ذات ثبات وسكون واستقرار، وليست بالضرورة أن تكون ذات إمكانات مقبلة جديدة، وليست بالضرورة إن كانت كذلك، أن تكون هذه الإمكانات مطلقة غير محدودة وغير محصورة فى احتمالين مثلاً أو أكثر يتردد الأمر بينهم، وتكون جوانب التعديل تبعاً لذلك محصورة، ونتائجه مقدرة ومتوقعة، وأياً ما كان الأمر فإن هذه الجزئية الأخيرة، تتعلق بالسياق العام لفلسفته ا لبراجماتية، وهى خارجة عن نطاق المقدمات التى ساقها بصدد القضية التى نحن بإزائها. ومن خلال هذا التأمل للاتجاه الحديث فى المنطق بصدد هذه القضية يتبين أن الإمام ابن تيمية كانت له الأسبقية بهذا الخصوص، فقد قدم رؤية شاملة ودقيقة لهذه القضية، بل وانفرد فيها بمعا لجة دقيقة لبعض التفصيلات مثل :استدلاله على عدم وجود تصور ساذج خال من مطلق الإثبات وال نفي ، بأن إثبات الوجود الخارجي أو نفيه بالنسبة للشيء المتصور فى الذهن – وهو أمر لابد منه فى كل شيء متصور -يكفى بذاته لكى يعتبر نوعاً من التقييد والتركيب(التصديق)فيه، وهو فى الحقيقة كذلك .

---

(1) ـ السابق، ص 552 .

(2) ـ السابق، نفس الموضع .

ومثل :بيانه وتصريحه بأن كل تصور يمكن جعله تصديقاً والعكس، حيث نظر إليهما معاً نظرة اعتبارية نسبية، مع الأخذ فى الاعتبار أنه قدم تفسيراً دقيقاً للأساس الذى يبرر ويسوغ هذه القسمة إلي تصور وتصديق، رغم قوله فى نفس الوقت بهذه النسبية الاعتبارية . ويضاف إلي ذلك : أنه يستنتج من كلامه بهذا الصدد وإن لم يذكر ذلك ذكراً صريحاً أن المدركات تظل تنقسم لديه حتى تنتهى بتصورات يتم يز بعضها عن بعض نوعاً ما من التم يز، دون أن تنفصل وتستقل على نحو تام، وبذلك يصح وصفها بأنها تصور من جهة وتصديق من جهة فى نفس الوقت.

مدى أصالة الإمام ابن تيمية فى هذه القضية:

من خلال ما سبق، يمكن التأكيد بأن هذه الفكرة لدى الإمام ابن تيمية، تختلف عن مقابلتها لدى أرسطو، وبالتالي تختلف عن كل الاتجاهات المتابعة لمنطق أرسطو فى العالم الإسلامى، كما أن هذه الفكرة لا يمكن تلمس جذور لها فى المنطق الرواقى[1]،

---

(1) - المدرسة الرواقية :يعود تأسيسها إلي زينون (336 - 264 ق.م) الذى أسس بأثينا مدرسة فى رواق فسمى وأصحابه بالرواقيين، كانت لهم نظريات خاصة فى المنطق خالفوا بها المنطق الأرسطي، أبرزها :الاهتمام بالقضايا الجزئية والقضايا المركبة دون غيرها، والعناية
بالأقيسة الشرطية دون سواها .راجع فى ذلك :تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 223 - 226 . أما فيما يتعلق بهذا الصدد فهم ينصون علي القسمة التقليدية فى التصور والتصديق، حيث " تبدأ المعرفة فى المذهب الرواقى بما يسمونه التصور، وهو الصورة الذهنية لموجود حقيقي، أو الأثر الذى يحدثه فى النفس شىء خارجي "(الفلسفة الرواقية، ص 76 ، د عثمان أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة 1364 هـ - 1945 م)" أما الصدق والكذب، فيكونان دائماً فى الأحكام والقضايا ."خريف الفكر اليونانى، ص 17 ، د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة، سنة 1979 م.

ولا يوجد لها أصداء عند الناقدين البارزين للمنطق والفلسفة من الفلاسفة الإسلاميين كأبى البركات البغداد ي [1]، وشهاب الدين السهروردي.[2].

إلا أن الأمر الذى يستدع ي التأمل والبحث بهذا الخصوص، هو ما أشارإليه الإمام ابن تيمية نفسه، حيث قال فى نفس السياق الذى سبق استعراض هذه الفكرة لديه من خلاله" : وهذا يقرر ما عليه نظار المسلمين - كما قررنا ذلك من قبل -من أن التصورات المفردة لا تعلم بمجرد الحد، وأن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلي ما تفتقر إليه التصديقات، فكما ذكرنا هناك أن الذى يجعلونه حداً، هو تصديق يفتقر إلي دليل" [3]. وهو يشير بذلك إلي ما أورده حيث قال" : إن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة، فيمتنع أن تطلب بالحد، وذلك لأن الذهن : إما أن يكون شاعراً بها، وإما ألا يكون شاعراً به ا .فإن كان شاعراً بها امتنع طلب المشعور وحصوله؛ لأن تحصيل الحاصل ممتنع، وإنما قد يطلب دوام الشعور وتكرره أو قوته، وإن لم يكن شاعراً بها امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به، فإن الطلب والقصد مسبوق بالشعور."[4].

---

(1)- أبو البركات البغدادي :هبة الله بن علي ملكا، كانت إقامته ببغداد، وكان حاذقاً فى الطب والحكمة، وكان ممن ادعى أنه نال رتبة أرسطو، وكان يهودياً وأسلم، وعاش ثمانين وقيل تسعين سنة، وهو صاحب كتاب المعتبر، وهو من أجل كتبه وأشهرها فى الحكمة، وتوفى سنة 547 هـ بهمذان، وحمل إلي بغداد فدفن بها (راجع فى ذلك :عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ص 374 - 376 ، ابن أبى أصيبعة، تحقيق د .نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت . وراجع أيضاً :تاريخ حكماء الإسلام، ص 171 - 172 ، ظهير الدين البيهقى، تحقيق :ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 1417هـ -1996 م) وأبوالبركات يمضى علي النسق الأرسطي بهذا الصدد، راجع فى ذلك :المعتبر فى الحكمة، الجزء 36 ، تحقيق :جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة - الأول، ص 34 الأولى، سنة 1357 هـ.

(2) - شهاب الدين السهروردي :أبو الفتوح يحيى بن حبس بن أميرك، الحكيم المقتول بحلب، تتلمذ علي يد مجد الدين الجيلي، شيخ الفخر الرازي، من مؤلفاته" :التلويحات"،" الهياكل"،"حكمة الإشراق"، كان شافعى المذهب، وكان يتهم بانحلال العقيدة والتعطيل ويعتقد مذهب الحكماء المتقدميين واشتهر ذلك عنه، فلما وصل حلب أفتى علماؤها بقتله، فقتل بإشارة السلطان صلاح الدين سنة 587 هـ بقلعة حلب وعمره ثمان وثلاثون سنة (راجع فى ذلك: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ص 268 - 274 ، ابن خلكان، تحقيق د إحسان عباس، المجلد السادس، دار الثقافة، بيروت)

والسهروردي يوافق المذهب الأرسطي بهذا الخصوص، إذ يقول" :اعلم أن العلم :إما تصور وهو حصول صورة الشيء فى العقل، وإما تصديق وهو

حكم علي بعض التصورات بنفي أو إثبات "(ص 36) كما يقول أيضاً" :ويجب علي المنطقي النظر فى المفردات، ثم فى المؤلف منها؛ لتقدمها عليه "(ص 38) .راجع هذه النقول فى المواضع المذكورة :كتاب اللمحات فى الحقائق، تحقيق د محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة 1998 م.

(3) - الرد علي المنطقيين، ص 358 .

(4) - الرد علي المنطقيين، ص 61.

وربما يسبق إلي الذهن نقد متسرع لهذه القسمة، فيقال :إنه يكون مشعوراً بها من وجه، وغير مشعور بها من وجه آخر، لكن هذه الفرضية وهى صحيحة تماماً فى ذاتها تؤدى إلي أن هذه التصورات مركبة وليست مفردة كما هو مطلوب الدعوى. ولذلك يضيف الإمام ابن تيمية موضحاً هذه القضية بضرب الأمثلة، فيقول" :فإن قيل : فالإنسان يطلب تصور : الملك، والجن، والروح، وأشياء كثيرة،وهو لا يشعر بها، قيل : هو سمع هذه الأسماء، فهو يطلب تصور مسماها، كما يطلب من سمع ألفاظاً لا يفهم معانيها تصور معانيها، سواء كانت ال معاني متصورة له من قبل ذلك أو لم تكن، وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء، فلابد أن يعلم أنها مسماة بهذا الاسم، إذ لو تصور حقيقة ولم يكن ذلك الاسم فيها، لم يكن تصور مطلوبه، فهنا المتصور : ذات، وأنها مسماة بكذ ا . من جنس ما يرى الثلج من لم يكن يعرفه، فيراه، ويعلم أن اسمه ثلج، وهذا ليس تصوراً للمعنى فقط، بل للمعنى، واسمه، وهذا لا ريب أنه يكون مطلوباً، ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوباً، فإن المطلوب هنا تصديق."[1]. والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المقام هو : من المقصود بإشارة الإمام ابن تيمية بنظار المسلمين فى هذا الصدد ؟ فى بداية الإجابة عن هذا السؤال، يمكن القول بأن هناك دلائل قوية تشير إلي الإمام الرازي، وكتابه محصل أفكار المتقدمين والم تأخرين ، حيث تكاد عبارة الإمام ابن تيمية الواردة بهذا الخصوص تطابق فى نواح عديدة، عبارة الإمام الرازي فى كتابه المحصل.

فالإمام الراز ي يبتدئ، فى كتابه المحصل حديثه عن التصورات فيقول :"وعندى أن شيئاً منها غير مكتسب لوجهين، الأول : أن المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه؛ لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة به، وإن كان مشعوراً به استحال طلبه؛ لأن تحصيل الحاصل محال، فإن قلت : هو مشعور به من وجه دون وجه، قلت : فالوجه المشعور به، غير ما هو غيرمشعور به، فالأول لا يمكن طلبه لحصوله، والثان ي لا يمكن طلبه أ يضاً لكونه غير مشعور به مطلقاً."[2]. وعلى الرغم من أن مناقشة الإمام الرازي للاحتمال الثالث بهذا الصدد والذى يتعلق بكون المطلوب مشعوراً به من وجه وغير مشعور به من وجه آخر فيها قدر من القصور؛ لأنه تعامل مع كلا الوجهين اللذين فيه ، كل واحد منهما على حدة، وأرجعه بذلك إلي الاحتمالين السابقين عليه، مع أنه احتمال جديد يتعلق بالمطلوب الذى اجتمع فيه الوجهان معاً، وليس كل واحد منهما على حدة، وهو يختلف بذلك عن سابقيه، وبذلك فقد كان نصير الدين الطوسي[3].

---

(1) ـ السابق، نفس الموضع.

(2) ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص 16 ـ 17 تحقيق :طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

(3) ـ نصير الدين الطوسي :محمد بن محمد بن الحسن، الفيلسوف صاحب علم الرياضي، كان رأساً فى علم الأوائل، وكان ذا مكانة ومنزلة عالية عند هولاكو، توفى سنة 672 هـ ببغداد ودفن فى مشهد الكاظم .راجع فى ذلك : فوات الوفيات، الجزء الثالث، ص 246 ـ 256 ، تأليف :محمد بن شاكر الكتبى، تحقيق د إحسان عباس، دار صابر، بيروت.

محقاً فى نقده للإمام الرازي فى هذه الجزئية، عندما قال" : أقول فى هذا الكلام مغالطة صريحة، فإن المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغايرين، بل هو الشيء الذى له وجهان، وذلك هو الذى ليس بمشعور به مطلقاً، وليس غير مشعور به مطلقاً،بل هو قسم ثالث."[1]. إلا أن نقد الطوسي فى هذا المقام على صحته فى ذاته يؤدى إ لي تأييد فكرة الإمام الرازي عن أن التصور المفرد لا يكون مطلوباً، على عكس ما يتوهم الطوسي؛ لأن الشيء الذى له وجهان المشعور به من وجه وغير المشعور به من وجه (هو شيء مركب، وبالتا لي فهو تصديق وليس تصوراً مفرداً كما سبق تقريره عند الإمام ابن تيمية[2]. ثم يواصل الإمام الرازي تناوله لهذه القضية (قضية التصور المفرد)

فيقول" :لا يقال : نحن نجد النفس طالبة لتصور ماهية الملك والروح، فما قولك فيه؛ لأننا نقول : ذلك إما طلب تفسير اللفظ، أو طلب البرهان على وجود المتصور، وكلاهما تصديق "[3] ، والإمام ابن تيمية كما تقدم قد استعان بنفس هذه الأمثلة أو ما يقاربها.

والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المقام هو : لماذا لم يذكر الإمام ابن تيمية الإمام الرازي بعينه فى سياقه السابق الذى تناول فيه هذه القضية ؟ ولماذا عدل عن ذلك إلي قوله : نظار المسلمين بهذا العموم رغم عدم وجود نصوص تدل دلالة مباشرة على ه ذا المعنى ؟ إن الجواب عن السؤال الأول يعود إ لي أن الإمام ابن تيمية قد ذكر الإمام الرازي بخصوص هذه القضية فى سياق آخر سابق على هذا السياق حيث قال" : وقد تفطن أبو عبد الله الرازي بن الخطيب لما عليه أئمة الكلام، وقرر فى محصله وغيره أن التصورات لا تكون مكتسبة،وهذا هو حقيقة قول القائلين :إن الحد لا يفيد تصور المحدود."[1]. وهذا النص يحمل مفتاح الجواب عن السؤال الثانى، فالإمام ابن تيمية استنتج من موقف المتكلمين من الحد، من جهة فائدته وغرضه الذى يتمثل لديهم فى التمييز بين المحدود وغيره، لا تصوير الحقيقة والماهية، أن ما يدعى أنه تصور مفرد يطلب ويكتسب بالحد، هو غير كذلك بل هو تصديق فى حقيقة الأمر؛ لأنه إذا كانت فائدة الحد لا تتجاوز التمييز بين المحدود وغيره كما يرى المتكلمون، فإن ذلك يعني أن المحدود : معلوم من وجه، ومطلوب (غير معلوم) من وجه آخر .وذلك يعني أنه تصديق مركب لا تصور مفرد إفراداً مطلقاً.

ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان الإمام ابن تيمية قد أبهم ذكر الإمام ، الرازي فى ذلك السياق، وعدل عنه إلي قوله :نظار المسلمين بهذا العموم [2].

---

(1) ـ تلخيص المحصل، ص 17 ، مطبوع بذيل المحصل.

(2) ـ (راجع نص الإمام ابن تيمية بهذا الخصوص من هذا البحث

(3) ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 18.

(1) ـ الرد علي المنطقيين، ص 31

(2) ـ راجع نص الإمام ابن تيمية .

فإنه قد ذكر فى بدايته كتاب المحصل للإمام الرازي، حيث افتتح حديثه عن هذه القضية فقال" : وذلك قد بسط فى غير هذا الموضع : كما بسط فى الكلام على المحصل وغير ه .وبين أن قولهم : العلم ينقسم إ لي : تصور، و تصديق . وأن التصور هو التصور الساذج العر ي عن جميع القيود الثبوتية والسلبية، كلام باطل."[1]. كما أن الإمام ابن تيمية قد ذكر كتاب المحصل أيضاً فى سياق آخر تناول

فيه هذه الفكرة باقتضاب، فقال" : ودعوى المدع ي أن الحد مجرد المفرد المقيد، كدعواهم أن التصور الذى هو أحد نوعى العلم هو التصور المجرد عن كل نفي وإثبات، ومعلوم أن مثل هذا لا يكون علماً عند أحد من العقلاء، بل إذا خطر ببال الإنسان شىء ما ولم يخطر له ث بوته ولا انتفاؤه بوجه من الوجوه، لم يكن قد علم شيئاً، مثل من خطر له : بحر زئبق، أو جبل ياقوت . خاطراً مجرداً عن كون هذا التصور ثابتاً فى الخارج أو منتفياً، ممكناً أو ممتنعاً، فإن هذا من جنس الوسواس، لا من جنس العلم، وقد بسطنا الكلام على هذا فى مواضع متعددة، مثل :الكلام على المحصل."[2].

ويضاف إلي ذلك، أن تلامذة الإمام ابن تيمية قد ذكروا له كتاباً بعنوان: " كتاب شرح أول المحصل : مجلد "[3]، ومن الواضح أنه هو المقصود بإشارة الإمام ابن تيمية فى نصيه السابقين، اللذين ذكر فيهما أنه قد بسط الكلام على هذه القضية فى كلام ه على المحصل، خصوصاً وأن الإمام الرازي قد افتتح كتابه المحصل بحديثه عن هذه القضية، لكن هذا الكتاب الذى شرح فيه الإمام ابن تيمية أول المحصل، هو كما يقول الدكتور محمد رشاد سالم : "من كتب ابن تيمية المفقودة، ولا نعلم تاريخ تأليفه."[4].

وعلى الرغم من فقدان هذ ا الكتاب للأسف الشديد، وهو ما كان ليتيح رؤية أكثر رحابة وتفصيلاً بصدد هذه القضية على العموم، وبصدد مدى أصالة الإمام ابن تيمية فيها على الخصوص، إلا أنه يمكن القول من خلال المصادر المتاحة حالياً، أن هناك فارقاً مهماً بين الفكر تين -رغم التشابه فى جوانب عديدة – يتمثل فى أن الإمام الرازي لم ينف وجود التصور المفرد بإطلاق، وإنما نفي القول بقسمته إلي :بدهي أو ضرور ي، ونظر ي أو كس بي .فأيد الأول ورفض الثانى باعتباره تصوراً، واعتبره تصديقاً، ولذلك فإنه يقول فى ختام السياق الذى تناول فيه هذه القضية" : تنبيه :ظهر لك أن الإنس ان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه، أو وجده فى فطرة النفس كالألم واللذة، أو من بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة، أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام، فأما ماعداه فلا يتصوره البتة والاستقراء يحققه."[5].

---

(1) ـ الرد علي المنطقيين، ص 357.

(2) ـ السابق، ص 37.

(3) ـ العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 28 ، الإمام محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، تحقيق :علي صبح المدني، القاهرة، سنة 1983 م.

(4) ـ مقدمة تحقيق كتاب الصفدية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص 8، دار الهدى النبوى بالمنصورة (مصر)، دار الفضيلة بالرياض (السعودية)، الطبعة الأولى، سنة 1421هـ - 2000م.

(5) ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 18 .

أما الإمام ابن تيمية، فإنه قد رفض وجود التصور ا لحقيقي المفرد إفراداً تاماً رفضاً عاماً مطلقاً، دونما تفرقة بين بدهي ونظري ، كما هو صريح عباراته التى ساقها بهذا الخصوص، ويؤيده أيضاً أن المسافة بين ال بدهي والنظري فى فكر الإمام ابن تيمية تكاد تضمحل وتتلاشى؛ إذ ينظر إليهما بإزاء المعلوم ا لمعين، نظرة نسبية اعتبارية تختلف من شخص لآخر، إذ يقول" : كون العلم بديهياً أو نظرياً، هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون القضية يقينية أو ظنية، إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يَبدَهُ زيداً من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسياً لزيد م ن العلوم ما هو خبر ي عند عمرو، وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين :ضرورياً، أو كسبياً بديهياً، أو نظريا .هو من الأمور اللازمة له، بحيث يشترك فى ذلك جميع الناس، وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع " [1] ، ويطبق الإمام ابن تيمية هذه النتيجة على التصورات إذ يقول:" وإذا كان ذلك من الأمور النسبية والإضافية، أمكن أن يكون بديهياً عند بعض الناس من التصورات ما ليس بديهياً لغيره."[2]. وبذلك فإنه يمكن القول بأن الإمام ابن تيمية قد استطاع من خلال قراءته الاستنتاجية المتعمقة : لفكر متكلمى الإسلام، ولما ذكره الإمام الرازي فى كتابه المحصل .ومن خلال عقليته النقدية ، أن يطور هذه الفكرة ويكسبها خصوبة وحيوية، بحيث أصبحت أساساً لنسق منطقي متكامل مغاير للنسق الأرسطي من ناحية، وبحيث تغدو من ناحية أخرى أساساً منهجياً لرفض صحة تصور الذات الإلهية ذاتاً بسيطة بساطة مطلقة، على ن حو يجردها من كل الصفات وال معاني ، وكما يقول الإمام ابن تيمية: "ويستحيل وجود ذات منفكة عن الصفات : فى الخارج، وفى العقل، وفى اللغة .ومن قدر ذاتاً بلا صفات فهو تقدير محال"[3].

ولو قيل : بأنها توصف بالصفات السلبية دون غيرها، وأن ذلك لا يقدح فى بساطتها المطلقة أو الوحدانية فى تصورها الفلسفي ، لأدى ذلك إ لي امتناع وجودها فى الخارج من ناحية، ولكان وجودها فى الذهن (التعقل) مقيداً، ويجمع بذلك بين التصور والتصديق، وكما يقول الإمام ابن تيمية" : والواحد الذى قالوا: إنه لا يصدر عنه إلا واحد، هو الواحد المسلوب عنه الصفات كل ها، بل هو الموجود المقيد بكل سلب، وهذا لا حقيقة له إلا فى الذهن" [4] ، وبالتا لي فلا تحقق للبساطة المطلقة أو الوحدانية فى تصورها الفلسفي، لا فى الواقع الخارجي ولا فى الذهن.

---

(1) - الرد علي المنطقيين، ص 13.

(2) - السابق، ص 14.

(3) - الصفدية، ص 109.

(4) - الرد علي المنطقيين، ص 232.

المطلب الثالث : من الجانب اللغوي (التواصل) .

ويبدو أن غنى الوجود ذلك خصيصة يتصف بها اللسان العربي كذلك ؛ إذ مثلما يؤكد القرآن :(ولوأن مافي الأرض من شجر أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر مانفذت كلمات الله) (لقمان: 27) ، فإ ن لسان العرب أوسع الألسنة مذهبا بحيث لايحيط بجميع علمه إنسان غير نبي ، كما يقرر (الإمام محمد بن إدريس الشافعي)(150-204هـ) [1]، وعليه فاللغة العربية ليست من أرقى لغات العالم لكثرة مرونتها وسعة) اشتقاقها فحسب ، ولاهي تختلف عن مثيلتها اليونانية في تركيب الجملة وطريقتها في عرض معالم الكون وكفى ، بل ولارتباطها بالوحي ارتباطا وثيقا ، وليس أدلّ على ذلك من أن القرآن الذي نزل بها إنما هو كلام الله تعالى «فالقرآن العظيم وحي ، ولكنه يزيد على الوحي لأنّه كلام الله تعالى الذي صدر عن ذاته العلية مباشرة بالحرف الذي يعبر عن المعنى ، بخلاف غير القرآن العظيم من الوحي» [2].

تأسيسا على ذلك ، يعمل البعض على إضفاء صفة القداسة على اللغة العربية ، وذلك بردها أصلا إلى التوقيف والإلهام ، مما يعطيها طابعا ميتافيزيقيا واضحا؛ فلغة (آدم) عليه السلام كانت اللغة العربية التي أُوتيها (إسماعيل) عليه السلام بعده إلهاما ، ولما سئل الرسول عليه الصلاة والسلام عن سر فصاحته أجاب: « كانت لغة إسماعيل قد درست ، فجاء جبريل عليه السلام فحفظنيها» ،مثلما ينقله (جلال الدين السيوطي) (849 - 911 ه) في (المزهر) عن (ابن عساكر) (ت 571 .ه) في تاريخه[3] .ومهما يكن الأمر، فإن مايهمنا هنا هو إثبات مباينة اللغة العربية للغة اليونانية، ليس فقط من حيث ماتعارف عليه كلّ مجتمع من رسومها واصطلاحاتها، بل ومن جهة روحها وما تتضمنه من أفكار، مما يؤكد أن التفكير إنما يؤتى من خلال التعبير.

هذا ، ولقد أدرك (الفارابي)(259 - 339ه) طبيعة الاختلاف بين اللغات وبالتالي بين الذهنيات ، فقال:«فإن أرسطو لما أثبت تلك الأشياء – القوانين المنطقية – في كتبه جعل العبارة عنها بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه، فاستعمل أمثلة كانت مشهورة متداولة عند أهل زمانه .فلما كانت عادة أهل هذا اللسان في العبارة غير عادة أهل تلك البلدان، وأمثلة أهل هذا الزمان المشهورة عندهم غير الأمثلة المشهورة عند أولئك، صارت الأشياء التي قصد أرسطوطاليس بيانها بتلك الأمثلة غير بينة ولامفهومة عند أهل زماننا» [4].

---

(1) ـ جلال الدين السيوطي ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، المكتبة العصرية، بيروت ، 1987 ،الجزء الأول، ص65 .

(2) ـ محمد الفاضل بن عاشور، المحاضرات المغربيات ، الدار التونسية للنشر، 1974 ، ص148 .

(3) ـ جلال الدين السيوطي ، المزهر في علوم اللغة ، ص 35 .(والحديث عن حماد بن أبي حمزة عن علي بن الحسين بن واقد عن أُبي عن عبد الله بن بريدة عن أبيه عن عمر بن الخطاب أنه قال : يارسول الله ؛ مالك أفصحنا ولم تخرج من بين أظهرنا ؟ قال : الحديث...).

(4) ـ الفارابي ، كتاب المختصر في المنطق على طريقة المتكلمين ، ضمن(المنطق عند الفارابي) ، ص 68 .و 69.

وأما من حيث الرسوم والمباني، فإنّه يجب الإشارة إلى عدم الاستغناء في المنطق عن تحليل اللغة والتمييز بين الألفاظ وأنواع العبارات والأقوال، وأرسطو ذاته فعل ذلك في (كتاب العبارة) حيث يدرس الأسماء المفردة والمركبة والقول والكلمة والقضية، بل ويذهب البعض إلى أنّه قد وصل إلى الكثير من تصنيفاته المنطقية من دراسته للغة والنحو [1] .ولعلّ الصلة بين المنطق والنحو إنما تزداد توثقا عند الرواقيين الذين يرون أن الفكر واللغة متطابقان، من هنا كانت عنايتهم بدراسة اللغة من أجل المنطق أشد وكان الجدل عندهم يبحث أساسا في اللفظ والمعنى .وهنا يدرك (الفارابي) كذلك التناظر الواضح بين علم النحو وعلم المنطق، وفي المقابل الاختلاف الكبير بينهما،« فهو – المنطق – يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الألفاظ ، ويفارقه في أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما » [2].

إن الذي سلف كله شكّل أهم عقبة اعترضت سبيل المترجمين عند محاولتهم نقل المنطق إلى اللسان العربي، وهي مشكلة ستجعل النقلة مضطرين إما إلى ترجمة المعنى بعد حصوله في ذهن المترجم بحسب خصائص الجملة العربية، وإما إلى ترجمة حرفية تُوضع فيها الكلمةُ المفردة العربية مقابل الكلمة المفردة من اللغة المترجمة، وهذه الطريقة الثانية يصفها (السيوطي) بالرديئة لوجهين :« أحدهما أنّه لايوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية (...) والثاني أن خواص التركيب والنِسب الاسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائما»[3]. ولئن كان المترجمون و(الكندي) (حوالي 185- 260ه) قد نحتوا بعض المصطلحات لتجاوز العائق الأول ، مثل الهوية والأيس والليس مما لم يرض عنه النحاة واللغويون في أغلب الأحيان ، فإن الأمر ليس بتلك السهولة فيما يخص الوجه الثاني من كلام (السيوطي)؛ذلك لأن اللغة العربية تنفرد في الواقع ببعض الجوانب النحوية في مقابل اللغات الهندية الأوروبية ، ومثال ذلك الرابطة أو الكلمة الوجودية التي يقول عنها (الفارابي «): وليس في العربية منذ أول وضعها لفظة

تقوم مقام (هست) في الفارسية ، ولا مقام (إستين) في اليونانية»[5].

وبالفعل ، إن الجملة في العربية تتألف من مبتدأ وخبر، وهي تخلو من(إستين) أو(est) كما هو الحال في أغلب الألسنة ، أما القول بأنّها تتألف من موضوع ومحمول وفعل يربط بينهما على شكل:(محمد يكون رسول الله(ص)) ، أو (محمد(ص) يكون واقفا)، أو (الله يكون الصمد)، فأمر يستهجنه النحوي .ليس ذلك فحسب ، بل إن هذه الكلمة الوجودية ذات دلالة زمنية عند أرسطو من جانب ، وهو يرد جميع الأفعال

---

(1) ـ عبد الرحمن بدوي ، **أرسطو**، دار القلم، بيروت، ط2 ، 1980، ص 90 .

(2) ـ الفارابي ، **شرح كتاب العبارة** ، ص20 .

(3) ـ جلال الدين السيوطي ، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام** ، ص10 .

(4) ـ الفارابي ، **كتاب الحروف** ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق، بيروت، 1969 ، ص100 .

إلى فعل الوجود ، بحيث أن كل قضية أيا كانت الرابطة فيها يمكن أن تُرد إلى قضية اندراجية برد الفعل إلى رابطة الوجود من جانب آخر [1]. وثالثا يلاحظ أن الرابطة تجمع في الغالب بين موضوع هو نوع ومحمول هو جنس ، مما يجعل القضية تكتسب صفة ميتافيزيقية ؛ فكيف نترجم (الإستين) ، والحال تلك ، إلى اللغة العربية التي تتضمن ميتافيزيقا مخالفة للتصور الأرسطي؟.
هل نترجمها إلى(هو) المجردة من الزمان، والتي اشتقّ منها المترجمون (الهوية) التي تعني بدورها فيما تعنيه المطابقة العددية، والعلاقة المنطقية بين شيئين متحدين كالمطابقة الرياضية أو المساواة الجبرية. وهنا الدلالة على المساواة في الكم (=) ، والإتحاد بين الشيئين أو التكافؤ المنطقي (≡) ، لا الماهية بالمفهوم الأرسطي؟.

أم هل نترجمها إلى (كان) التي تدلّ فيما تدلُّ عليه في لسان العرب المرتبط بالخطاب القرآني على قضاياخارجة عن الزمان أصلا، نحو قوله تعالى :(وكان الله غفورا رحيما)(الأحزاب: 50) ، ومثل (وكان الله سميعا عليما) (النساء: 148) ، حيث هي مسلوبة الدلالة عن الزمان؟ [2]. ثم كيف نرد مثلا قولهتعالى:(ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) (ق: 16) إلى قضية حملية ، يكون المحمول فيها مشتملاعلى الموضوع ومتضمنا له ، ويكون الموضوع مندرجا تحت المحمول ومنتميا إليه ؟.إن فعل الكينونة الذي« يحذفُ في لغة العرب أصلا » كما يقول ابن سينا [3]، يمكن أن يعبر إذن عن أكثر من معنى ، وعليه فاللغة العربية التي لاتصرح بهذا الفعل ، وإنما يكفيها مجرد ربط الصفة مباشرة بالموصوف ، تشكّل بحقّ منطلقا لتحليل عميق للرابطة يتعدى المدلول الأرسطي لها، ويفصل أنواعا كثيرة من العلاقات ، من ذلك الوجود والحمل أو الإخبار والهوية والمساواة والانتماء والاحتواء ، مثال ذلك على الترتيب:

- **الله موجود.**
- **ابن تيمية فقيه.**
- **(إنّي عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيئا) (مريم:30)**
- **واحد وواحد اثنان.**
- **سقراط إنسان.**
- **الإنسان فان.**

تماما كما فعل الرياضي والمنطقي الإنجليزي (أوغسطس دي مورغان) (De Morgan.A) (1806- 1871م) عندما حّلل الرابطة (is) وكان من نتائج أبحاثه اكتشاف مافي استعمالها المنطقي من نقص

---

(1) ـ جول تريكو، المنطق الصوري ، ص 131 .و132
(2) ـ انظر لفظة (كان (وأحكامها في:الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، دار المعرفة، بيروت،ط 2 (دون تاريخ)، الجزء الرابع، ص 121 .وما بعدها.
(3) ـ ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، المنطق ، ص285 .

حتّى وقته ، وتفصيل أنواع الدلالات لها .وبذلك وضع أساس منطق العلاقات الذي سيطوره من بعده (بيرس) (Peirce.C.S)(1839-1914 م) ، ويتوسع فيه (برتراند رسل)(Russel.B) (1872-1970 م)[1]. هذا ، وابن سينا لا يجهل خصائص اللسان العربي ؛ فهو عندما دخل دار كتب (الأمير نوح بن منصور)، وجد في بيت منها كتب العربية والشعر، ورأى من الكتب مالم يقع اسمه إلى كثير من الناس قطُّ فقرأها وظفر بفوائدها .ثم توفّر على درس كتب اللغة ثلاث سنين فبلغ درجة لايتفق مثلها لكثير من الناس، وألف ثلاثة كتب في اللغة، فكتابا سماه (لسان العرب) لم يصّنف مثله في اللغة كما يقول تلميذه (الجوزجاني)[2]، ورسالة في (أسباب حدوث الحروف) حيث« يعالج طرفا من الدراسة الصوتية اللغوية علاجا فريدا، يختلف اختلافا بينا عن علاج سيبويه وأمثاله من علماء العربية» [3]. كما أن ابن سينا يدرك الفوارق بين تركيب الجملة في اللغة العربية من جهة، واللغة الفارسية واليونانية . ولقد أحصينا استخدامه لعبارة (لغة العرب) صراحة دون الإشارة، فإذا هي تتكرر سبعا وعشرين مرة في كتاب (العبارة) من(الشفاء)، حيث يقارنها خمس مرات باللغة اليونانية، وأربع مرات باللغة الفارسية في معرض حديثه عن الإسم المصرف والكلمة وأداة التعريف والرابطة والمهمل وغيره.

ووصف بعض الأكاديميين الرافضين للمنطق الأرسطي بأن الذين يدعون إلى المنطق يجهلون "مكانة الإسلام وعلومه اليقينية والتي هدى الله إليه الفريق الحق المقابل لهؤلاء المفتونين بالمنطق [4]"ورأوا ذلك باطلاً وفساداً فكرياً لذا حذر أهل الحق من العلماء من المنطق وحرّموا الاشتغال به كالشيخ ابن تيمية.[5]

---

(1) - انظر:
*محمود فهمي زيدان ، **المنطق الرمزي ، نشأته وتطوره** ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1979 ، الفصل 05 و 07و18.

(2) - ابن أبي اصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** ، ص 439 .و442 - 443.

(3) - **أصوات اللغة عند ابن سينا** ، إبراهيم أنيس .في : مجمع اللغة العربية ؛ البحوث والمحاضرات ، مؤتمر الدورة التاسعة والعشرين ، القاهرة ، 1963 ، ص 17.

(4) ـ محنة الفلسفة وأزمة العلوم الإنسانية في الجامعات الخليجية ، دراسة تطبيقية في فلسفة العلوم ، سعد توفيق ، مجلة نزوى ، ع 4 ص44-52.

(5) ـ نقد ابن تيمية للقياس المنطقي ، د. ابتسام احمد جمال ، مجلة أم القرى ج5 ، ع26 ، صفر 1424 ص 541.

ومما يلاحظ على تميّز ابن تيمية أنه ركّز في نقده على بيان خصوصية المنطق الأرسطي، وأنه منهج خاص لا يصلح أن يكون منهجًا يعمم على كل الناس، وهذا يبطل فكرة أرسطو التي أرادها لمنطقه، وأنه لا طريق للعلم عند كل الناس إلا طريقه، وقد بين ابن تيمية خصوصية منطق أرسطو بثلاثة طرق :

الأول: أن المنطق الذي جاء به أرسطو هو في حقيقته اصطلاح خاص به بنى الحقائق على مقتضاها .

والثاني: أن المنطق الأرسطي يبنى على مقتضى اللغة اليونانية .

والثالث: أنهم قالوا بالمنطق ليخدم علومهم فقط .

أما بالنسبة للأمر الأول وهو أن المنطق هو في الحقيقة اصطلاح خاص بأرسطو بنى الحقائق العلمية على مقتضاها، فأرسطو ومتبعوه جعلوا الحقائق تابعة لاصطلاحهم، ففرقوا بين الحقائق العلمية الخارجية بمصطلحاتهم الخاصة بهم، وحقيقة هذا الفعل هو أن الحقائق العلمية تكون تابعة لمصطلحات الناس، والاصطلاحات تابعة للتصورات، فعلى هذا تكون الحقائق الخارجية تابعة لتصوراتنا عنها، ومن المعلوم بداهة أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها، ولهذا لما ذكر ابن تيمية بطلان تفريقهم بين الذاتي والعرضي الملازم وأنه في الحقيقة لا فرق إلا في مجرد الاصطلاح، قال:« وهذا وضع مخالف لصريح العقل، وهو أصل صناعة الحدود الحقيقية عندهم، فتكون صناعة باطلة؛ إذ الفرق بين الحقائق لا يكون بمجرد أمر وضعي بل بما هي عليه الحقائق نفسها » ، وهذا الكلام كرره ابن تيمية في مواطن من نقده، فقال: « الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات، كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها، فالعلم بأن الشيء حي أو عالم أو قادر أو مريد أو متحرك أو ساكن أو حساس أو غير حساس ليس هو من الصناعات الوضعية ... فإن العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك، لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين » [(1)]، ولما ذكر اشتراطهم في الحد ذكر الجنس والفصل وفي القياس أن يكون مكون من مقدمتين، قال: « وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع الأجناس أو يحذف جميع الأجناس لم يكن لهم عنه جواب إلا أن هذا وضعهم واصطلاحهم، ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع، فقد تبين أن ما ذكروه هو من باب الوضع والاصطلاح» [(2)] ، وقال أيضًا « :كان العقلاء العارفون يصفون منطقهم -يعني اليونان- بأنه أمر اصطلاحي وضعه رجل من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء، ولا طَلَبُ العقلاء للعلم موقوفًا عليه » [(3)].

---

(1) - الرد على المنطقيين، ابن تيمية (52/1) .

(2) - السابق (92/1) .

(3) - السابق (181/2) .

وأما الأمر الثاني الذي يدل على خصوصية المنطق الأرسطي أنه كتب على مقتضى اللغة اليونانية: « ولا يقول أحد إن سائر العقلاء يحتاجون إلى هذه اللغة» [1] ، ولا إلى شيء من قواعدها خاصّة وأنه قد اعترف الفارابي وابن سينا بأن بعض قضايا المنطق لا تجوز في اللغة العربية، ومثل اعتراف الفارابي بأن من إشكاليات الترجمة عدم وجود ألفاظ في العربية ما عند اليونان [2].

والثالث من الأمور التي تبين خصوصية منطق أرسطو: أن أرسطو وضع منطقه لتقاس به العلوم التي يطلبونها وهي العلوم الكلية؛ لأنه ظن أنها منتهى العلوم وأكملها، وأما العلوم الشرعية فلم يضع المنطق لها، وفي هذا يقول ابن تيمية: » :« معلمهم وضع منطقهم ليزن به ما يقولونه من هذه الأمور التي يخوضون فيها... فإما أن يوزن بهذه الصناعة ما ليس من علومهم وما هو فوق قدرهم، أو يوزن بها ما يوجب السعادة والنعيم والنجاة من العذاب الأليم ، فهذا أمر ليس هو فيها[3].
ومن الأوجه التي يمكن أن يستدل بها على خصوصية المنطق الأرسطي هو أن أرسطو بنى منطقه على أصول فلسفية خاصة به، وهذا الوجه سبق له ذكر عند الكلام على الوجه الأول من أوجه التميّز .

---

(1) ـ نفس المعطيات السابقة .
(2) ـ انظر: في اعتراف المناطقة بإشكالية اختلاف اللغة اليونانية عن اللغة العربية، الحروف، الفارابي ص(112)، البصائر النصرية، الساوي ص(46)، منطق الفارابي (135/1).
(3) ـ مجموع الفتاوى، ابن تيمية (37/9).

الفصل الثاني /أراء الفقهاء الفلاسفة من رؤية ابن تيمية :
المبحث الأول /موقف الشافعي من المنطق الارسطي عامة وابن تيمية خاصة .
المبحث الثاني /موقف الغزالي من المنطق الارسطي عامة وابن تيمية خاصة .

1)- المبحث الأول /موقف الشافعي من المنطق الارسطي عامة وابن تيمية خاصة .

الأمام الشافعي نشأته وحياته العلمية
سوف نتناول في هذا الفصل بيان المسيرة العلمية للأمام الشافعي وحياته وذلك من خلال المطالب التالية:
المطلب الأول:التعريف بشخصية الإمام الشافعي ونسبه ومولده وحياته.
ويتضمن هذا المطلب عدد من العناصر:
الأول :أسمه ونسبه:
هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبد الله بن ابن يزيد بن المطلب بن عبد مناف بن قصي القرشي المطّلبي الشافعي الحجازي المكّي يلتقي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد مناف، وبهذا يكون اجتمع للشافعي شرف النسب من وجهين :

1 - كونه قرشيا، وهذه ميزة لم نكن لغيره من الأئمة.
2 -وكونه مطليبا وفي فضل بني المطلب بن عبدالمناف ومكانتهم صح الهبر عن رسول الله صلى الله وسلم [1].
الثاني :مولده ونشأته:
ولد في سنة مائة وخمسين وهي السنة التي توفّي فيها أبو حنيفة .ولد بغزة، وقيل بعسقلا ن، ثم أخذ إلى مكة وهو ابن سنتين.
توفي أبوه وهو صغير فحملته أمه إلى مكة حيث نشا فيها ، وأمه على رأي أكثر التراجم أنها أذرية من قبيلة الازد.

وقد دفعه اليتم وشرف النسب والنشأة الفقيرة إلى اكتساب المكارم فحفظ القران الكريم واشتغل باللغة العربية والشعر والأدب واخذ اللغة عن الهذليين[2].

---

(1) ـ أنظر :الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء ، لابن عبدا لبر يوسف الأندلسي ، غعتنى به عبد الفتاح أبوغدة ،. دار البشائر الإسلامية ، بيروت ،ط 1 ، عام 1417هـ ، آداب الشافعي ومناقبه ، عبدا لرحمن بن حاتم الرازي ، قدم له وحقق أصله وعلقعليه ، عبدا لغني عبدا لخالق ، مكتبة الحاني ، القاهرة ، ط 2 ، عام 1413هـ ، مناقب الإمام الشافعي ، فخر الدين الرازي ،تحقيق أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، 1406هـ ، طبقات الشافعية ، جمال الدين ابومحمد هبدالرحيم بن الحسن الإسنوي ، تحقيق عبدالله الجبوري البغدادي ، نشر رئاسة ديوان الأوقاف في الجمهورية العراقية ، بغداد ، 1390هـ.
(2) ـأنظر : الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء ، لابن عبدا لبر يوسف الأندلسي ، و آداب الشافعي ومناقبه ، عبدا لرحمن بن حاتم الرازي ، و مناقب الإمام الشافعي ، فخر الدين الرازي ،مراجع سابقة.

المطلب الثاني :حياته العلمية:

الأول :المرحلة الأولى:

فقد اشرنا في المبحث الخاص بولاته ونشأته رحم الله – انه عاش بمكة ، وكانت هناك بدياته العلمية ونبوغه فقد تعلم القراءة والكتابة وحفظ القران الكريم قيل في سن السابغة وقيل التاسعة فقد حياه الله عزوجل ذاكرة قوية وصفاء ذهب ونقاء سريرة مكنته من تلقي العلم والقران كما كان ممن يحفظ الشعر [1].

الثاني :المرحلة الثانية:

اشرنا في معرض الحديث عن ولادته ونشأته انه تعلم اللغة على أيدي الهذليين فقد كان الإما م الشافعي يقصد البوادي والعشائر التي تحيط بمكة ويأخذ منهم اللغة العربية الفصحى مما اكسبه الملكة اللغوية وقوة العبارة وفصاحة اللفظ حتى عرف عن الشافعي سعة علمه باللغة وفصاحته وجمع إلى ذلك حفظ للشعر لما في ذلك من البيان والفصاحة ، وخلال تردده ووجود في البوادي وعند عشائر هذيل عرف الأنساب وأيام الناس ، وبعض كتابه – رحمه الله – تدل على تضلعه بذلك. وفي مكة المكرمة تفقه في حلقات المسجد الحرام واخذ عن كبار علماء مكة فقد الخرم المكي يعج

بحلقات العلم والدروس حتى كأنها جامعة تدرس فيها علماء الشريعة ومن أهم ما حصله الشافعي في هذه المرحلة حفظه لموطاء الإمام مالك [2].

المطلب الثالث :أبرز شيوخه ومن تلقى العلم عنه:

تلقى الأمام الشافعي – رحمه الله – العلم والفقه على أيدي جمع من العلماء وكان ذلك خلال مراحل حياته العلمية فكان له شيوخ وعلماء كبار تلقى وأخذ عنهم في مكة وآخرين بالمدينة المنورة فكان من أبرز من أخذ عنهم بمكة هم:

1- سفيان بن عيينة ، وهو سفيان بن عيينة بن ميمون أبو محمد الكوفي ثم المكي ولد بالكوفة سنة 107هـ وتوفي بمكة سنة 198هـ وهو من كبار تابعي التابعين كان أماما في الحديث وعلومه[3]، وقد أخذ عنه الشافعي وأعجب به أشد الإعجاب لسعة علمه وفقه قال عنه الشافعي (ما ريت احد من الناس فيه من آلة العلم ما في سفيان بن عيينة وما ريت احد اكف عن الفتيا منه وما ريت احد أحسن لتفسير الحديث منه)[4].

---

(1) - أنظر : توالي التأسيس ، للحافظ ابن حجر ، وطبقات الشافعية ، جمال الدين الاسنوي ،ج 1 ، والبداية والنهاية لابن كثير.

(2) - أنظر :مناقب الشافعي للبيهقي ، والبداية والنهاية لابن كثير .

(3) - أنظر :ترجمته في تهذيب سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج 1

(4) - آ داب الشافعي، ابن أبي حاتم.

2ـ مسلم بن خالد الزنجي ، وهو مسلم بن خالد بن مسلم القرشي المخزومي بالولاء أصله من الشام ولقب بالزنجي لحمرته ، وهو شيخ الحرم ومفتي مكة وإمامها في زمانه توفي 179هـ.

وأما في المدينة المنورة فقد أخذ العلم عن:
الأمام مالك بن أنس : فقد غادر الإمام الشافعي مكة إلى المدين المنورة للقاء الإمام مالك وقراءة الموطأ عليه ، والأمام مالك في ذلك الوقت كان من أبرز من علماء زمانه وأطبقت ألأمة على فضلة وعلمه ومكانته وسبقه فهو إمام دار الهجرة واحد الأئمة المذاهب المتبوعين ولد في المدينة المنورة سنة 93هـ وتوفي بها 179هـ حفظ القران صغيرا اجمع العلماء على إمامته وجمع بين الفقه والحديث تولى الإفتاء والتدريس والتعليم بالحرم النبوي [1]. ومما يشار إليه هنا أن الشافعي رحل إلى اليمن للعمل فيها والكسب وقد عمل زمنا فيه وفي الوقت نفسه اخذ العلم على هشام بن يوسف الصنعاني قاضي صنعاء وفقيهها ، وذكر أن من شيوخه الحافظ البيهيقي والفخر لزاري [2]. كما أخذ عنه العلم عن محمد بن الحسن صاحب الإمام ابوحنفية الفقهية المجتهد ولازمه الإمام الشافعي في بغداد وسمعه منه واخذ عنه فقه ابوحنيفة واصواله [3]. كما اخذ العلم في العراق عن جملة من العلماء والفقهاء الكبار منهم:
ـ وكيع بن الجراح ، وهو الأمام في الحديث وكان يفتي بقول أبو حنيفة وهو محدث العراق في عصره ومن تابعي التابعين عرف بالورع والزهد.
ـ عبدا لوهاب بن عبدا لمجيد الثقفي : وهو حجة فقهية ثقة مشهور أخذ عنه ألأمام الشافعي [4].
ـ إسماعيل بن إبراهيم البصري ، واشتهر بأبي علية وهي أمه فقهي أمامًا مفتيًا من أئمة الحديث أخذ عنه الشافعي [5].

---

(1) ـ أنظر :ترجمته في تهذيب سير أعلام النبلاء للذهبي والبداية والنهاية لابن كثير وطبقات الفقهاء للشيرازي .
(2) ـ أنظر :ترجمته في تهذيب سير إعلام النبلاء للذهبي ، ومناقب الشافعي الفخر الرازي ، ومناقب الشافعي ، للبيقهي .
(3) ـ أنظر : الانتقاء للحافظ ابن عبدالبر ، وآداب الشافعي ومناقبه ، ابن أبي حاتم.
(4) ـ أنظر : مناقب الشافعي للحافظ البيهيقي، ومناقب الشافعي للفخر الزتزي. مراجع سابقة(.
(5) ـ أنظر : مناقب الشافعي للحافظ البيهيقي ، ومناقب الشافعي للفخر الزتزي. مراجع سابقة.

المطلب الرابع: التعريف بأبرز تلاميذ الشافعي ومجتهدي المذهب.

يمتاز الإمام الشافعي – رحمه الله – بأنه تولى بنفسه كتابة فقهه، فذكائه النادر وحافظته القوية مكنته من كتابة كتبه بنفسه، وبذلك كاد يستغني عن كتابة تلاميذه بينما نجد أن أبو حنيفة ومالك كان تلاميذهما هم من تولى كتابة فقههم وكتباهم ومن هنا كانت ميزة الإمام الشافعي ومع ذلك كان للإمام الشافعي عدد من الطلاب والمتخرجين من مدرسته من الأعلام الذين يشار إليهم بالبنان ويصدر عنهم ومن هؤلاء:

1- البويطي . وهو أبو يعقوب يوسف بن يحيي،نسب إلى قرية في مصر من اكبر تلاميذ الشافعي، توفي عام 231هـ وهو الذي كان يعتمد عليه في الفتوى، ويحيل إليه المسائل كان من العباد القوامين الصوامين ومن الصالحين يقال أنه هو الذي صنف كتب الأم واظهر من بعده الربيع ، وهو ممن سجن في بغداد في فتنة خلق القران وكان يغسل ثيابه ويغتسل كل جمعة ويتطيب ثم إذا سمع النداء كان يخرج من باب السجن فيرده السجان فيقول ارجع – رحمك الله – فيقول البويطي اللهم إني أجبت داعيك فمنعوني [1].

2 - المزني : أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى، الفقيه الرواية المصري الشهير ولد عام 175هـ ، وتوفي 264هـ حدث عن الشافعي، وروى عنه ابن خزيمة والصحاوي ،قال عنه الشافعي: المزني ناصر مذهبي . عرف بالورع والزهد له كتب كثيرة :منها الجامع الكب ير، والجامع الصغير، والمنثور، والمسائل المعتبرة، والترغيب في العلم، وله كتابه الشخير – المختصر الصغير- الذي نشر به المذهب وكان يقرءاه ويشرح ويعول عليه في الدرس والشرح والفتوى [2].

3 - الربيع المرادي : هو الربيع بن سليمان بن عبدا لجبار، صاحب الشافعي ،ورواية كتبة الثقة الثبت روى عن الشافعي وابن وهب وابن سويد، وروى عنه أبو داود والنسائي وابن ماجة والطحاوي والترمذي وهو الذي روى كتب الشافعي ومن طريقه وصلنا كتاب الرسالة وألام وغيرهما [3].

---

(1) - مفتاح السعادة 307/2 مرجع سابق، والمذاهب الفقهية، محمد فوزي فيض الله مرجع سابق .

(2) - مفتاح السعادة 307/2 مرجع سابق، والمذاهب الفقهية، محمد فوزي فيض الله مرجع سابق .

(3) - مفتاح السعادة 307/2 مرجع سابق، والمذاهب الفقهية، محمد فوزي فيض الله مرجع سابق .

4 ـ حرملة : هو أبو حفص حرملة بن عبدا لله التجيبي المصري، روى عن الشافعي ولد عام 166هـ ، وتوفي عام 243هـ وأكثر ما رواه عن ابن وهب فيقال أنه روى عنه مئة ألف حديث، وروى عنه مسلم وابن ماجة، وأثنى عليه ابن معين وله جملة من المصنفات منها: المبسوط والمختصر [1].

5 ـ الكرابيسي : هو أبوعلي الحسين بن علي بن زيد الفقيه البغدادي، ولد عام 166هـ ،وتوفي عام 243هـ كان على مذهب أهل الرأي ثم جالس الشافعي لما قدم بغداد وسمع منه وتفقه عليه فانتقل إلى مذهبه، وخالف الإمام أحمد بعد أن كان صديقًا له فقال بخلق القران فهجره الحنبليون وترك الناس حديثه لطعن أحمد فيه[2].

---

(1) ـ مفتاح السعادة 307/2 مرجع سابق، وتاريخ التشربع الاسلامي المذاهب الفقهية، محمد فوزي فيض الله مرجع سابق.

(2) ـ مفتاح السعادة 307/2 مرجع سابق، وتاريخ التشربع الاسلامي المذاهب الفقهية، محمد فوزي فيض الله مرجع سابق.

المطلب الخامس: الموقف من المنطق.

ويؤكد الشافعي (ت :204) هذه الخصوصية في كتاب الرسالة بقوله :"ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً ...والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه ... » [1].
ثم يبيِّن أثر الجهل بسعة لسان العرب : « وإنما بدأتُ بما وصفتُمن أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جُمل عِلم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرُّقها، ومن عَلمِه انتفت عنه الشُّبَهُ التي دخلت على مَنْ جهل لسانها» [2].
وهذا يفيد أن الآراء الفلسفية انتشرت بين الناس فيما يقارب النصف الأول من القرن الثاني، وظهرت بشكل يستدعي الإنكار والنقد .والأظهر أنّ أباحنيفة (ت :150) لم يباشرالنّظر في المقولات الفلسفية؛ بل بلغته عن طريق المتكلمين المعتزلة المجاورين له في البصرة أو بغداد، لكنه نسبها إلى مصدرها من قول الفلاسفة.
وبنحوٍ من ذلك؛ ما جرى على لسان الشافعي (ت :204)، إذ قال مُنكْراً لظاهرة : « جرت في عصره ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس»[3].
وهذا القول -إنْ ثبت و سَلِم من المُعارض -يفيد بأن الأمر لم يكن على سبيل المحاولات الشخصية، بل كان ظاهرةً عند « الناس» كما عبّر الشافعي، استحقت الإشهار والإنكار، بل ونتج عنها مردودٌ سلبيّ .ومن المعلوم أن الشافعي كان جُلَّ إنكاره منصباعلى علم الكلام، والذي يظهر أيضاً؛ أنه اطّلع على نتاج المتكلمين وناظرهم عليه، وظهرله في لسانهم ما أشار إليه آنفاً .فعلى الأرجح، أن الشافعي تعرّف من خلال المتكلمين علىما نقده ونَسَبهُ للسان أرسطوطاليس.
ويؤكد هذا المذهب، ما ذكره الشهرستاني) (ت :548) عن تلامذة وأصحاب واصل بن عطاء (ت :131) المؤسس التاريخي لمذهب الاعتزال، حيث ذكر لهم بعض المقالات المخالفة، التي يرى الشهرستاني أن أصحاب واصل لم يشرعوا فيها إلا بعد مطالعة كتب الفلاسفة[4] .ومن المعلوم أن تلامذته وأصحابه إنما كانوا في القرن الثاني.

---

(1) - الرسالة (ص :42)
(2) -الرسالة (ص :50)
(3) - صون المنطق للسيوطي (ص :15) نقلاً عن ابن جماعة في تذكرته بإسناده إلى الشافعي .
(4) - انظر :الملل والنحل للشهرستاني (46/1).

ولعل كتاب (الرسالة) للشافعي (ت :204)، ومجموع مؤلفاته الأخرى، تمثّل نقلة نوعية في طريقة التصنيف، بل في طريقة التفكير عند التصنيف، حيث نلحظ خروجاً عن نمط التأليف المتمحور حول النقل إلى تنشيط الاجتهاد العقلي في جانب الاستنباط من النصوص .فهذا نشاط عقلي لكنه أيضاً يدور في فلك النقل والنص الشرعي، وما يلحقه من أقوال الصحابة والتابعين .لكن أيضاً نجد عند الشافعي مستوىً من التنظير والتقعيد الكلي، والاستقرائي بشكل غير مسبوق، ونمطاً غير معهود في المدونات العلمية التي كانت في عصره .وهذا ملحوظ جداً في كتاب (الرسالة) والذي نظم فيه قواعد كلية استقرائية لغوية وشرعية .كما كان أيضًاُ يفِّعل التنظير الافتراضي في التفقه على النمط الذي حصل لاحقاً في كتب الفقهاء، بخلاف النمط الفقهي المتقدّم الذي كان مبنياً على الوقائع، والفتاوى المباشرة لما تم وقوعه بالفعل، بل كان التنظير الافتراضي مرفوضاً كما هو متقرّرٌ على لسان بعض الصحابة من قبلُ، كما في كلمة ابن عمر رضي الله عنهما لمن سأله سؤالاً افتراضياً: « اجعل أرأيت في اليمن » [1]

وقد وُجد الافتراض الفقهي عند أبي حنيفة (ت :150)، لكن كوسيلة تعليمية، وعلى نحوٍ ضيّق لم يصل إلى ساحة المدونات كما هو عند الشافعي (ت :204) في كتابه (الأم). وفي موطن آخر، يظهر نشاط عقلي عميق عند المحدثين، كما في علم علل الحديث، وكذلك مهارة عالية في الموازنة والنقد في علم الجرح والتعديل .إلا أن هذا الجنس من النّظر العقلي يبقى متمحوراً حول الإسناد والنّقل أيضاً، وليس منفكّاً عنهما.

---

(1) - في الأثر عن الزبير بن عدي قال :سأل رجلٌ ابن عمر رضيالله عنهما عن استلام الحجر فقال: (رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمه ويقبله، قال :أرأيت إن زُحمت أرأيت إن غُلبت؟!!، قال: اجعل أرأيت باليمن !!رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمه ويقبّله.
أخرجه البخاري في المناسك، بابتقبيل الحجر برقم (1533).

المطلب السادس : عدم صلاحية المنطق كمنهج للبحث العلمي.

وذلك من عدة جهات:

أ -عدم مناسبته للّسان العربي لغة وفكراً .فالمنطق موضوع على قالب لغوي يناسب لغة اليونان القديمة، وهي لغةٌ تباين العربية في حروفها وألفاظها وأساليبها. ومعلوم أن علوم الشرع واللغة مستندة على لغة العرب بما تحمله من مضامين فكرية وأساليب علميّة، وما وضع عليها من قواعد فإنما يناسب لغتها وما تعتمده من طرق في البيان .وفي هذا المعنى يُورَد قولُ الشافعي (ت :204): « ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس» (1)، وهذا يشمل اللغة والرأي (المستفاد بها.
وعلى كل حال، فإن هذه الأوجه وغيرها رجّحت جهة الرفضوالإنكار عندعامة المحدثين والفقهاء .لكن على الأرجح أن المتقدمين من الفقهاء والمحدثين لم يطالعوا كتب المنطق، خاصة في القرن الثاني والثالث الهجري، فيما قبل الفارابي (ت :339)، إذ إن كتب المنطق كانت عبارة عن مترجمات ركيكة اللغة، ضعيفة التركيب، عسيرة الفهم، قليلة الانتشار، لأنها كانت في أيدي عدد من المترجمين النصارى والمختلفين على بلاط الخلافة والأثرياء، الذي ينفر منه المحدثون والفقهاء غالباً .ويؤكد ابن حزم (ت :456)، على وجود طوائف انتقدت علم المنطق من غير دراية ولا معرفة به، فقال في وصف طائفةٍ من المشتغلين بالحديث : «... ثم زادتهذه الطائفة الثانية غلوّاً في الجنون فعابوا كتباً لا معرفة لهم بها، ولا طالعوها، ولا رأوا منها كلمةً، ولا قرأوها، ولا أخبرهم عمّا فيها ثقة، كالكتب التي فيها هيئة الأفلاك ...والكتب التي جمعها أرسطوطاليس في حدود الكلام، وهذه الكتب كلها سالمة مفيدة ... » [(2)].
وهذه المقدّمة تفيدنا في ردّ الأقوال والآراء المنسوبة لعلماء المسلمين في القرن الثاني والثالث، كالأئمة الأربعة، في نقدهم وتحريمهم للمنطق، كما يزعمه السيوطي[(3)]. (ت911) ، وأشهر نصّينق له في التحريم عن الشافعي (ت :204) في قوله : « ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العربوميلهم إلى لسان أرسطاطاليس» [(4)].

---

(1) - صون المنطق للسيوطي (ص :15).
(2) - الفِصَل (237/2).
(3) - انظر :صون المنطق (ص :32،15).
(4) - صون المنطق، للسيوطي (ص :15).

والشافعي – على الأرجح – لم يعرف أرسطو إلا من طريق المتكلمين، والمقصود من «لسانه» أي رأيه الفلسفي الذي تأثر به واعتنقه بصورة إسلامية بعض المتكلمين، كما تقدّم تفصيل ذلك. فالأقرب أن علماء القرون الثلاثة لم يقفوا على المنطق مباشرة[1] ، وما ورد في بعض كلامهم من نقد فهو متّجه لما طالعوه من علم الكلام كمسائل مبتدعة في الدين. وقد تجاوز موقف المحدّثين -على وجه الخصوص -إعلان الرفض والإنكار للعلوم المنطقية والعقلية عموماً إلى التهمة بفساد الدين والزندقة لمجرد الاشتغال بها، ويشهد لذلك :عبارة المحدِّث أبي طاهر السِّلَفي (ت :576) السابقة في ترجمة أحد المشتغلين بالمنطق، حيث يقول : « وقلَّ مَنْ يشرع في المنطق أو يتفلسف فيَسْلم من ألسِنة الناس، فهو فنٌ مذموم» [2].

وينقل الإسنوي[3] (ت :772) الإجماع على أن الشافعي أوّل من صنّف في علم أصول الفقه من خلال كتابه الآنف الذّكر[4]، كما يُعدُّ كتاب (الرسالة) أوّل مصنّف في علوم الحديث حيث ناقش جملة من قواعد منهج القبول والرّد والتي عُرفت لاحقاً بعلم مصطلح الحديث. والشافعي نتيجة لهذا الابتكار المنهجي يرتقي إلى مصافّ الأسماء التاريخية النادرة التي ساهمت في صناعة الحضارة العلمية، وبناء النسيج الفكري للعقلية الشرعيّة .يقول الرازي (ت :606): « واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه، كنسبة أرسطاطاليس الحكيم إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد[5] إلى علم العَرُوض... وكما اتفق الخلق على أن استخراج علم المنطق درجة عالية، لم يتفق لأحدٍ من الخلق مشاركة أرسطاطاليس فيه، فكذلك هٰهنا؛ وجب أن يعترفوا للشافعي – بسبب وضع هذا العلم –بالرِّفعة والجلالة والتميّز عن سائر المجتهدين، بسبب هذه الدرجة الرفيعة الشريفة» [6].

---

(1) - انظر :المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق، محمد نصّار (ص :283 - 189).

(2) - معجم السَّفر (ص :262).

(3) - هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن إبراهيم جمال الدين أبو محمد القرشي الأموي(الإسنوي المصري الشافعي، فقيه أصولي، ولد بإسنا،وقدم القاهرة سنة 721هـ ، فانتهت إليه رياسة الشافعية، وولي الحسبة ووكالة بيت المال، ثم اعتزل الحسبة، توفي سنة 772هـ ، من تصانيفه :نهاية السول شرح منهاج الأصول، كافي المحتاج فيشرح منهاج النووي ولم يتمه.

ينظر :طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (98/3) ، شذرات الذهب(223/6).

(4) - انظر :التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للإسنوي (ص :45).

(5) - هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي، أبو عبد الرحمن، من أئمة اللغة(والأدب، وواضع علم العروض، وهو أستاذ سيبويه النحوي، ولد وماتفي البصرة، وعاش فقيرا صابرا، توفي سنة 170هـ ، من مصنفاته كتاب العين، معاني الحروف.

ينظر :البُلغة (ص :99)، وفيات الأعيان (244/2).

(6) - مناقب الإمام الشافعي، للرازي (ص :146 - 147).

أما سؤال المبحث؛ في مدى حضور المؤثر الخارجي كالمنطق في الدراسات الأصولية في هذا الشكل الأصولي (التدويني) الذي أنشأه الشافعي إلى أوائل القرن الرابع تقريباً، فالذي يظهر :سلامة أصول الفقه من تأثير علم المنطق اليوناني، لأمور:

1- تقدّم العهد الذي أنشأ فيه الشافعي رسالته، حيثلم يتمكن المنطق اليوناني في تلك المرحلة من النضوج والحضور في العقل العلمي الإسلامي .حيث لم يزل في طور الترجمة المبتدئة، والتي لم تُنظَّم وتُكثّف إلا في عهد المأمون (ت :218) أي تقريباً بعد وفاة الشافعي (ت :204).

2 ـ سلامة الشافعي تكويناً، ومعرفة، ولغة من علم المنطق أو العلوم القريبة منه كالفلسفة .فلم يُذكر عن الشافعي أنه تعلّم المنطق أو درسَهُ، كما أن تكوينه العلمي كان بعيداً عن العلوم العقلية المحضة.

ويؤيّد ذلك أن الشافعي إنما كتب رسالته في مكة، وهي الأرض الخالية من الحركة العلمية الأجنبية التي كانت قيد النشوء والتوسع في بغداد، وقد عاش في الحجاز غالب حياته، ولم ينتقل إلى بغداد إلا بعد اكتمال تكوينه العلمي، حيث قدمها عام (195هـ) ، ومكث بها سنتين فقط، ثم عاد إلى مكة، ثم رجع إلى بغداد سنة (198هـ)، وأقام بها أشهراً فقط، ثم خرج إلى مصر، وتوفي بها سنة (204هـ)[1].

3 ـ الرفض المنسوب للشافعي لمجمل الخطاب الأرسطي، في قوله : «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس ».وهذا يفيد إنكاره للسانه ومنهجه المنقول عبر هذا اللسان[2].

والأظهر؛ أن الشافعي لم يقف على المحتوى الأرسطي مباشرة، بل لعله قد بلغه في الطرح الكلامي المذموم عند الشافعي، فألحق الذمّ كذلك بالجهة التي أثّرتفيه وهي ما سمّاه (بلسان أرسطو).

---

(1) ـ انظر :مناقب الشافعي، للبيهقي (220/1).

(2) ـ انظر :صون المنطق، للسيوطي، (ص :15).

المطلب السابع : أراء الشافعية في ابن تيمية.

1) - بهاء الدين السبكي

وهو الشيخ الإمام العلامة قاضي القضاة علم المناظرين أحد المتبحرين بهاء الدين محمد بن عبد البر بن يحيى بن علي بن تمام الأنصاري الخزرجي السبكي الشافعي. ولد سنة سبع وسبعمائة وتوفي بدمشق سنة سبع وسبعين وسبعمائة. ذكره الذهبي في معجمه فقال: إمام متبحر مناظر بصير بالعلم محكم للعربية وغيرها. قال وناب في الحكم - يعني عن الإمام تقي الدين السبكي - ثم ولي القضاء استقلالا سنة ثمان وخمسين وسبعمائة ثم ولي قضاء الديار المصرية سنة ست وستين ثم صرف عنه عام اثنين وسبعين ثم ولي قضاء دمشق ثانيا قال العلامة صاحب كتاب الرد الوافر حكى بعض من لقيته من الشيوخ أنه حضر مرة مع قاضي القضاة بهاء الدين السبكي درسا ألقاه بالمدرسة الرواحية بدمشق فجاء طائفة من القلندرية يسألونه فأمر لهم بشيء ثم جاء طائفة أخرى من الحيدرية وهو يتوضأ على بركة المدرسة المذكورة فأمر لهم بشيء ثم جاء فصلى ركعتين ثم قال: رحم الله ابن تيمية كان يكره هؤلاء الطوائف على بدعهم قال فلما قال ذلك ذكرت له كلام الناس في ابن تيمية فقال لي: والله يا فلان ما يبغض ابن تيمية إلا جاهل أو صاحب هوى فالجاهل لا يدري ما يقول وصاحب الهوى يصده هواه عن الحق بعد معرفته به. قال فأعجبني ذلك منه وقبلت يده وقلت جزاك الله خيرا.

2) - السيوطي يصف ابن تيمية" شيخ الاسلام أحد المجتهدين" " تقي الدين " وتلميذه ب" العلامة شمس الدين ابن القيم" [1]

ونقل عن الزملكاني ثناءه على ابن تيمية وأنه" سيدنا وشيخنا الإمام العالم الأوحد الحافظ الم !جتهد الزاهد العابد القدوة إمام الأئمة قدوة الأمة علامة العلماء وارث الأنبياء آخر المجتهدين أوحد علماء الدين بركة الاسلام حجة الأعلام برهان المتكلمين قامع المبتدعين ذي العلوم الرفيعة والفنون البديعة ، م!حيي السنة ، وم نَ عظمت به الل ة علينا المنة، وقامت به على أعدائه الح !جة ، واستبانت ببركته وهديه المحجة ، تقي الدين ابن تيمية : أعلْى الله منارةَ وُشيد من الدين أركانه. "

ثم أنشد يقول:

ماذا يقول الواصفوان له	**وصفاته جلت عْن الحصرِ**
هو حجة الله قاهره	**هُو بيننا أعجوبة الدهر**
هو آية فُي الخلق ظاهرة	**أنواره أربتْ عَلى الفجر**

قال السيوطي : نقلت هُذه الترجمة من خط العلا مّة فريد دهره ووحيد عصره الشيخ كمال الدين الزملكّاني رحمه الله

---

(1) - صون المنطق 102 الحاوي للفتاوي123/1 و 221 و 136/2 و 341.

- وكان يقول " لم يرُ مَنذ خمسمائة سنة أحفظ منه"[1].
- وكان يدعو لابن تيمية [2]. ويحتج كثيرا بأقوال تلميذه ابن القيم ويصفه بالعلامة شمس الدين[3].

---

(1) ـ الأشباه والنظائر النحوية 281/2 أعيان العصر وا عْوان النصر لصلاح لصفدي 71/1 الذيل على طبقات الحنابلة 392/2 ـ 393.
(2) ـ صون المنطق102 .
(3) صون المنطق 102 الحاوي للفتاوي123/1 و 221 و 136/2 و 341.

المبحث الثاني /موقف الغزالي من المنطق الارسطي عامة وابن تيمية خاصة .

قام أبو حامد الغزالي بتحديد جملة من المسالك النظرية الاستراتيجية لتدعيم المنطق، والتي كان يدور في فلكها ويستدعيها من أجل تطبيع علم المنطق في البيئة الشرعية، ومن أبرز تلك المسالك:

1- التسوية بين البحث الفقهي والعقلي، حتى يسهل تمرير القواعد والمسائل بين الضفتين، وترتفع حالة التوجس من غوائل البحث المنطقي، وفي هذا المعنى يقول الغزالي :«... سنعرّف كأن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعِياره، بل في مآخذ المقدمات فقط»[1].

2 - الإلحاح على تحرير المنطق من الفلسفة، وجعله معيارًا لجميع العلوم، مع نَزْع حالة الاختصاص المظنونة بهذا العلم لصالح الفلاسفة فقط .يقول الغزالي :«... ولكن المنطق ليس مخصوصًا بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في علم الكلام :كتاب النظر، فغيّروا عبارته تهويلاً ...فإذا سمع المتكايس المستضعف :اسم المنطق، ظن أنه فنٌ غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة ...»[2].

ويقول أيضًا :«... حتى إن علم الحسابوالمنطق، الذي ليسفيه تعرّضٌ للمذاهببنفي ولا إثبات =إذا قيل :إنه من علوم الفلاسفة الملحدين، نفر طباع أهل الدين عنه وهذا الميل و النفرة الصادران عن هذا الجنس، ليسا بظنٍ ولا علم ...»[3].

وهو يسعى بذلكلرد القول بأن المنطق جزء من الفلسفة، أو آلة لها. بل إن الغزالي ينازع حتى في تسمية هذا العلم، لذا يصرّعلى هجر اسم (المنطق) في جميع كتبه بشكل لافت ومقصود[4] ، ويبتكر له أسماء أخرى مثل (معيار العلم أو محك النظر أو القسطاس المستقيم ونحوها). وهذه المحاولة الغزاليّة من شأنها أن تزيد من معدل الإقبال للمشاركة في هذا العلم من قبل علماء الشريعة، وتوطيد العلاقة بينه وبين الدراسات الأصولية والكلامية حتى يكون مقدمةً لها كذلك[5].

---

(1) - معيار العلم (ص :60).
(2) - تهافت الفلاسفة (ص :85).
(3) - معيار العلم (ص :200).
(4) - انظر :المدخل لصناعة المنطق، لابن طملوس(ص :34) .
(5) - انظر المنطق والموازين القرآنية، محمد مهران ص :(19 ،20).

3 ـ حصرالإشكالات والاختلافات مع علم المنطق في المصطلحات خاصة دون المعاني، يقول الغزالي :«... وأما المنطقيات :فأكثرها على الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد ...»[1].

وتبدو من المشاهد المتكررة في مدوّناتالغزالي المنطقية النفُّرة البالغة من المصطلحات المنطقية بل وتجاهلها عمدًا في أغلب كتبه، بل هجران تسمية المنطق نفسه بهذا الاسم كما سبق.وهذه محاولة من الغزالي لسَلْخ الثوب القديم عن هذا العلم، وإلباس معانيه وقواعده ثوبًا جديدًا لا يُشْعر المتلقي بالحساسية المعهودة تجاه العلوم الوافدة.

4 ـ يضيف بعض الباحثين[2] إلى الغزالي مسلكًا ترويجيًا للأدلة العقلية من خلال:

محاولته إضعاف فعالية الأدلة العقلية المعروفة في العلوم الشرعية كالقياس الأصولي الشرعي أو قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين ـوكلاهما تسميات مترادفة لقياس التمثيل المعروف عند المناطقة ــلضعف درجتها من حيث الدلالة الظنية = في مقابل تقديم القياس البرهاني المنطقي لقوّته و قطعية دلالته، يقول الغزالي وهو يصفمنهج المتكلمين وأدلتهم :«... إذ تمسكوا بالرأي والقياس وذلك لا يفيد برد اليقين، بل يصلح للأقيسة الفقهية الظنية، ولإمالة قلوب العوام إلىصوبالصواب ...»[3].

وهذا الأمر فيه دفع نحو تطلّبالطرائق الأقوى في الاستدلال وتطبيقها على المواد الشرعية حتى يرتقي مستوى قوة الدلالة عن الظنيات إلى القطعيات أو نحو ذلك. هذه أبرز المنطلقات والمحاور التي اجتهد الغزالي في الدوران حولها لتطويع المنطق داخل البيئة العلمية الشرعية.

أما جهود الغزالي التطبيقية أو التفصيلية فتظهر في مجموعة من المبادرات التي يمكن إيجازها فيما يلي:

---

(1) ـ مقاصد الفلاسفة (ص :32).

(2) ـ انظر :بنية العقل العربي، للجابري (ص :440) .

(3) ـ انظر :القسطاس المستقيم (ص :79).

أولا : ابتكار مصطلحات منطقية جديدة أقرب إلى اللغة العربية، وهذا مما تميّز به كتابه (محك النظر)[1]، حيث كان يهدف إلى التعبير بمصطلحات أكثر شيوعًا وقبولاً حتى يدفع الاستهجان الحاصل من التعبيرات المنطقية التقليدية، والتي سببت نفور أهل الحق عن الاستفادة من المعاني المنطقية الصائبة.
ثانيًا :غزارة الأمثلة الشرعية (الفقهية والكلامية) أكثر أحيانًا من الأمثلة المنطقية الشائعة، وهذا واضح في جلّ كتبه[2]. وكثيرًاما يفصّل في أمثلته بين العقليات والشرعيات.
بل تظهر عند الغزالي أوّل محاولة لتطبيق نظرية الحد المنطقية على مصطلح أصولي،
كما في مصطلح (الواجب) في كتابه (محكّ النظر)[3] و مقدمة (المستصفى) [4] ، حيث استعرض الأقوال في حدّ (الواجب) ثم نقدها، وبيّن الخطوات المطلوبة لاكتشاف المطلوب في حدّ (الواجب)، ثم يقوم بشرح التعريف الذي توصل إليه .وهذه المنهجية في مناقشة التعاريف، وشرح التعريف المختار منها، تعد سَبْقًا للغزالي في هذا المقام.

ثالثًا :عناية الغزالي بالتدريب والتطبيق على كيفية معرفة وصياغة الحدود، حيث عقد فصًلا كامًلا في كتابيه : (معيار العلم)[5] و(محكّ النظر)[6] لاستعراضجملة من الحدود الفلسفية كما في (المعيار)، الذي توسع جدًا في آخره، وكذلك أورد جملة من الحدود الكلامية والفقهية أيضًا بتخصيص أكثر في (محكّ النظر).
رابعًا :عقد مجموعةٍ من المقارنات:
منها :مقارنة الأدلة الشرعية بالأدلة المنطقية، أو ما يُعبِّر عنه الغزالي بالعقليات والفقهيات، في مستوى الاستدلال ومجاله[7].
ومنها :مقارنة المصطلحات بين المناطقة والمتكلمين، والفقهاء والنحُاة أحيانًا[8].
خامسًا :محاولته الفريدة لأَسْلَمَة المنطق، التي قام بها الغزالي في كتابه (القسطاس المستقيم)[9] ، من خلال التقريرات التالية:

---

(1) - انظر مثلاً :(163 ،95 ،67).
(2) - انظر مثلاً :محك النظر(ص: 121- 128-144). القسطاس المستقيم (ص :25 ،31 ،33 ،37) .
(3) - محك النظر (ص :159 - 161).
(4) - المستصفى (1/69- 71).
(5) معيار العلم (ص :284-308).
(6) محك النظر (ص :145 - 161).
(7) معيار العلم :(176-170-202).
(8) انظر مثلاً :محك النظر (ص :81 ،83 ،97).
(9) انظر تعجب ابن تيمية من صنيع الغزالي في هذا الكتاب في :الردّ على المنطقيين(ص :56).

أ - رفض تلقيب أرسطو بالمعلّم الأول، كما في قوله : «... فالله هو المعلم الأول، والثاني جبريل، والثالث الرسول صلى الله عليه وسلم ... » [1].

ب - إرجاع القواعد المنطقية – في البرهان تحديدًا – إلى خمسة موازين،كلها موجودة في القرآن[2]**، ثم أقام عليها فصول الكتاب، بحيثيبدو أن القواعد المنطقية مستنبطة من القرآن لا منقولة عن اليونان، ومفهوم صنيعه : أن غاية عمله مع المنطق أنه استنبطه من أصول الشرع الإسلامي، حيثقام بعَرْضهذه الموازين، وذِكْر الأدلة القرآنية التي تشير إليها .ثم يصرح الغزالي بسَبْقه إلى استخراجها من القرآن فيقول:**

«... أما هذه الأسامي فأنا ابتدعتها، وأما الموازين فأنا أستخرجتها من القرآن، وما عندي أني سُبقتُ إلى استخراجها من القرآن ... »[3].

ج - دعوى مصدرية صحف إبراهيم وموسى للمنطق اليوناني، وهذه من مفردات الغزالي، حيث يقول : «أصل الموازين فقد سُبقتُ إلى استخراجها، ولها عند مُسْتخرجيها أَسَامٍ أُخَر، كانوا قد تعلّموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام ... »[4]**. ولم يذكر أدلةً على دعواه هذه، والذي يظهر أن هذه الدعوى أراد بها الغزالي تعميق علاقة المنطق بالمصادر الدينية الإلهية، ومن ثَمَّ فإن هذه الموازين إلهية المصدر وليست بشرية، كما هو شائع عنها، حتى يدفع بذلك التحسس غير السائغ من القوانين المنطقية.**

د - تأويل الغزالي للمراد من لفظة (الميزان) الواردة في بعض آيات القرآن، كقوله تعالى: {لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ....} [الحديد :25] وقوله تعالى :{ وزنوا بالقسطاس المستقيم}[الشعراء :182] وقوله : {والسماء رفعها ووضع الميزان}[الرحمن :7] فيؤوِّلها الغزالي جميعها :بالموازين العقلية وهو ما سمّاه (ميزان المعرفة)، ومقصوده :القواعد المنطقية.

وهذا تأصيلٌ لمشروعية المنطق لم يُسبق إليه الغزالي، ونتيجته :أن المنطق قَدَرٌ كوني وشرعي منحه الله للناس وترك لهم استنباطه وبيانه، وطالبهم بالعمل به.

---

(1) - القسطاسالمستقيم (ص :15) .
(2) - القسطاسالمستقيم (ص :18).
(3) - القسطاسالمستقيم :(ص :41).
(4) - القسطاس المستقيم :(ص :41) .

سادسًا : من أبرز سوابق الغزالي العملية؛ إدخال المقدمة المنطقية في صدر مصنفّ اتأصول الفقه، كما فعل في مقدمة كتابه (المستصفى)، مع إقراره بأن هذه المقدمة دخيلة على علم أصول الفقه، حيث يقول : «... وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدّماته الخاصّة به... » [1]. وفي موطن آخر يقول :«... هذا النمَّط من الكلام دخيلٌ في علم الأصول، فلا يليق فيه الاستقصاء ... » [2].
وهذه السابقة من الغزالي (ت :505) استنَّ بها مَنْ بعده من الأصوليين حيث لم يفوّت عامة المؤلِّفين وضع شيءٍ من المبادئ المنطقية في صدر كتبهم، ولو كانت متونًا مختصرة .وهذا اختراق مؤثّرٌ لعلم الأصول تبنّاه الغزالي وسارت به الرُّكْبان مِن بَعْده.
ما سبق يوجز أبرز المجهودات الغزالية في علم المنطق، والتي يتضح عند فَحْصها المكانة العلمية للغزالي في علم المنطق[3]. حيث يظهر أنه من غير السائغ وصفه بالمجتهد أو المحقِّق في علم المنطق، بل في أحسن أحواله يعتبر الغزالي شارحًا من ضمن شرّاح المنطق اليوناني تميّز بحسن العرض وجودة التصنيف وسهولة العبارة كغيره، لكن أبرز جهوده والتي يكاد يسبق غيره فيها؛ هي التَبْيئة المكثّفة والمُحْكمة للمنطق في الوسط الشرعي، والتي سلك فيها أبرز وسيلتين هما:

1 . كثرة التطبيقات والأمثلة الشرعية، التي انفرد بكثيرٍ منها عن ابن حزم(ت :456) قَبْله أو الفارابي(ت : 339) الذي لا يذكر بجانب الغزالي(ت :505) في هذا المقام وإن كانت له محاولة أوّلية لا أكثر.
2 .استحداث مصطلحات مناسبة للُّغة العربية أو البيئة الشرعية، والتي قد توحي أحيانًا بالاستقلالية عن منطق الفلاسفة.
وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى عدم صحة ما نُسب إلى الغزالي -عند بعض المتأخرين – من تخلصيه للمنطق من شوائبالفلسفة [4]، وعادةً ما تُورد هذه الدعوى عند مناقشة خلاف العلماء في مسألة حكم تعلم المنطق، فيذكر البعضأن محلّ النزاع في هذه المسألة :هو في المنطق المَشُوب بكلام الفلاسفة[5]، ثم يُزعم أنّ الغزالي قام بتصفية المنطق من شوائبالفلسفة. والذي يظهر أن هذه الدعوى أصالةً ونسبةً فيها نظر.

---

(1)- المستصفى (45/1).
(2)- المستصفى (61/1).
(3)- انظر للاستزادة :تطور المنطق العربي (ص :379)، المنطق عند الغزالي، رفيق العجم .
المنطق عند الغزالي، بكري محمد خليل.
(4) - انظر في نسبتها له :تجديد المنطق، عبد المتعال الصعيدي (ص :7).
(5) - انظر :القول المشرق للسيوطي (ص :176)، وشرح السلّم للمَلَوى، على هامش حاشية الصّبان عليه (ص :39)، وإيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، للدمنهوري (ص :5).

أما من حيث الدعوى نفسها فإنَّ المتتبّع لأصول المسائل والقواعد المنطقية منذ بداية التأليف المستقل على يد الفارابي مرورًا بابن سينا إلى الغزالي ومن بَعْده إلى عهد المختصرات =لا يَلْحظ فرقًا مذكورًا سوى في الترتيب أو التنقيح وأسلوب العرض في أحسن الأحوال، وعامة الكتب المتأخرة في المنطق يتصل سَنَدَها ونَسَبُها إلى كتب الغزالي أو ابن سينا في أبعد الأحوال، بل والغزالي كذلك لم يَعْرف المنطق إلا من كتب ابن سينا[1] ، ومن ثمّ فلا يصح القول بتقسيم المنطق إلى ما كان مخلوطًا أو مشوبًا بالفلسفة، وما كان خالصًا منها[2].

ومن جهة أخرى فإن نسبة دعوى تصفية المنطق من الفلسفة للغزالي لا تصح كذلك، لعدة أوجه:

منها : تطابق وتوافق مادتي كتاب (مقاصد الفلاسفة) مع (معيار العلم) و (محكّ النظر)، مع ملاحظة أن الغزالي قصد في كتابه (المقاصد)حكاية آراء الفلاسفة المنطقية وعَرْضِها من غير نقد أو تبديل .وغايةُ ما صنعه الغزالي في (المعيار)و (المحَكّ) هو تغيير المصطلحات، وهو الذي نصّ على أنه محل الخلاف بين الفلاسفة وأهل الحق –على حد تعبيره – كما سبق قي مقدمة (مقاصد الفلاسفة).

وأيضًا، اتفاق عامة كتب الغزالي المنطقية في المسائل والموضوعات مع كتب مَنْ قَبْله كالفارابي وابن سينا.

ومنها :أن الغزالي لم ينتقد منطق الفلاسفة، ولم يتكلم عنه في كتاب (تهافت الفلاسفة) والذي قصد فيه بيان مساوئ وعَوار الفلسفة، فلو كان يعتقد أن لها أثرًا فاسداً في صناعة المنطق لبيّن ذلك، بل الواقع أنه نصَّ على صواب الآراء المنطقية وأن الخطأ فيها نادر.

ومنها : اشتمال كتبالغزالي المنطقية على مجموعة من المباحث الفلسفية، وخاصةً كتابه الأوسع (معيار العلم) حيث أشار الغزالي في آخره إلى أنه دخل في تفصيلات متعلقة بالفلسفة لا المنطق[3] .لذا كان في (المعيار) مبحث الوجود، ومصادر الإدراك أو ما يسمى بنظرية المعرفة وتقسيمات الموجودات، ومبحث المقولات، وجميعها أبحاث فلسفية محضة[4] .إلى جانبسَرْدِه إلى قائمة من المصطلحاتوالحدود الفلسفية المتنوعة.

---

(1) - انظر :الرد على المنطقيين (ص :56).
(2) - انظر :شرح السلم للملوى (ص :39).
(3) - انظر:معيار العلم (ص :347).
(4) - انظر :معيار العلم (ص: 307،296،284،107،93،92،89،75).

الفصل الثالث /أراء الفقهاء الفلاسفة من رؤية ابن تيمية (2) :

المبحث الأول /موقف ابن سينا من المنطق الارسطي عامة وابن تيمية خاصة .

ما كان الطلبة ذوو الحرص على اقتباس العلوم الحكمية ليلتمسوا من (أبي علي الحسين بن علي بن سينا) (370 ه 980 /م 428 -ه 1037 /م) مجرد شرح كتب (أرسطو) (Aristote) (324-322قم) وتلامذته من المشاءين اليونان، لو لم يكن يوجد اعتقاد سائد يومئذ مماثلا لذلك الذي ساد في الغرب حتى نهاية القرن التاسع عشر، من أن المنطق ولد مع المعّلم الأول كاملا مكتملا، كما أشاعه الفيلسوف الألماني (ايمانويل كانط) (Kant.E) (1724 - 1804م) ، فالجمهور « ماستحلّ أن يضع ماقاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح له»[1]. كما يذكر الشيخ الرئيس .وكان الشغفُ إلى ذلك كبيرا بالمشاءين اليونانيين، فإذا كان أرسطو قد أخ رج قوانين التفكير الصحيح من القوة إلى الفعل، فإ ن هؤلاء «هم أعلم الناس بكتب الفيلسوف – أرسطو -وأقعدهم بكتب الفلسفة بعده»[2].

إن ذلك الاعتقاد يعبر عن موقف من بين موقفين متناقضين من منطق أرسطو .والواقع أن كلا الاتجاهين يستبطن نظرة إلى تاريخ العلم عموما، وتاريخ المنطق على الخصوص؛ أولاهما نظرة سكونية مقترنة بالاعتقاد بوجود حقائق يقينية مطلقة، وثانيتهما رؤية انفصالية تزعم أن تطور العلم مصدره التعارض بين المعارف السابقة وأخرى مكتشفة .وتتوسط ذينك الرؤيتين نظرة استمرارية، وهنا لايتحّتم أبدا أن يكون الطريق إلى التفسيرات الجديدة خطا مستقيما، ولا مسارا يعرفُ تعطلات أو قطائع تامة بصورة مطلقة.

1 ـ منطق أرسطو كامل مكتمل:

هذا ويعتبر أرسطو ذاته ممثلا للموقف الأول، فهو يعد «نفسه بحق مؤسس المنطق ومبدع القياس، وقد نجح في أن يضع له نظرية نهائية لم تتلق منذ ذلك العهد إ لا تحسينات تفصيلية» [3]. وبالإضافة إلى هذا الرأي الذي يصوغه أحد الأرسطيين المحدثين، يذهب(كانط) في مقدمة كتاب يدعو إلى نقد العقل، إلى أن المنطق منذ زمن أرسطو لم يتراجع إلى الوراء أو«يتقدم إلى اليوم خطوة واحدة إلى الأمام، وبذلك يبدو أنّه علم مغلق مكتمل» [4]. ، وهكذا يقرر أن المنطق قد دخل الطريق اليقينية للعلم .وتأسيسا على ذلك تم رفض مساهمات الرواقيين، إ ذ لايمكن إضافة شيء إلى ماكتبه أرسطو في مجال المنطق.

---

(1) ـ ابن سينا، **منطق المشرقيين** ، دار الحداثة، بيروت، لبنان ، ط 11982 ، ص 20

(2) صاعد الأندلسي ، **طبقات الأمم** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1985 ، ص 82 .و83

(3) ـ جول تريكو، **المنطق الصوري** ، ترجمة محمود يعقوبي ، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر ، 1992 ، ص38 .

(4) – Kant . E , *Critique de la raison pur* , Traduction française par A Tremesaygues et B Pacaud , P. U. F, France , 1965 , p. 15.

2 ـ منطق أرسطو غير كامل ولا مكتمل :

أما الموقف الثاني من الأورغانون القديم فتمثّله فئتان، تبعا لما يعبر عنه رفض كل طائفة لمنطق أرسطو من اتجاه؛ فالأول علمي يرى أن ذلك المنطق الشكلي الصرف كما تناوله شُراح العصور الوسطى عديم الجدوى والنفع في العلوم، وعليه يتعين إقامة منطق جديد يتأسس على الملاحظة والتجربة

والاستقراء كما يذهب إليه (فرانسيس بيكون) (Bacon.F)(1561-1626م) في (الأورغانون الجديد) و (غاليلي غاليليو) (Galilei.G) (1564 - 1642م) . ويقوم على التصورات الخاصة بالعدد والمقدار، وذلك من حيث أن الرياضيات تنهض على البديهيات والبراهين العقلية، وتُفضي إلى اليقين كما يقول (ريني ديكارت) (Descartes.R) (1596 - 1650م) ، وهنا تكون طريقة التقدم في المعرفة بانتقال الفكر مما هو أبسط إلى ماهو أشدتركيبا.

وأما الاتجاه الثاني فمنطقي؛ يرى أصحابه ضرورة وضع منطق جديد لما في منطق أرسطو من العيوب والنقائص مما لايمكن إصلاحه، فهو منطق لايخلو من شوائب مادية، ولا يستغرق كلّ أنواع الاستدلال، فضلا عن تحليله للقضايا كّلها دون استثناء إلى موضوع مندرج في محمول، مهمِلاً مابين الأشياء من علاقات .وفي هذا الصدد يقول (برتراند راسل) (Russel.B) (1872 - 1970م) : « من أراد في عصرنا الحاضر أن يدرس المنطق، فوقته ضائع سدى لو قرأ لأرسطو أو لأحد تلاميذه »[1]. ولا شك يعد ابن سينا من تلاميذه هؤلاء مادام (راسل) يقول : « ليست الفلسفة العربية بذات خطر من حيث أصالة الفكر؛ فرجال كابن سينا وابن رشد لا يزيدون في جوهرهم على كونهم شراحا »[2]. كما يؤكد (رودولف كارناپ) (Carnap.R) (1891 - 1970م) بدوره أن « المنطق التقليدي كان عاجزا عجزا تاما عن أن يستوفي مايتطلبه الدور الجديد الذي يجب أن يلعبه في الفكر، من ثراء في المضمون ودقة صورية وفائدة تنتج عن طريقة استخدامه»[3]. وهذا الموقف، حيث منطق أرسطو غير مغلق ولا مكتمل، هو الذي لاحت بوادره بادئ الأمر مع

المدرسة الرواقية (زينون القبرصي :322 -264 ق م + كريسبوس الطرسوسي: 281 - 158ق م + زينون الطرسوسي ؟ + بنا تيوس الرودسي: 180 - 110 ق م + بوزيدونيوس الأبامي: 135 - 51ق م). وبه يقول بعضمفكّري الإسلام أمثال (الإمام ابن القيم الجوزية) (691 - 751 هـ) ،و(ابن الوزير الصنعاني) (577 - 840 هـ)، و(الإمام جلال الدين السيوطي)(849 - 911 هـ) ، وبصورة أد ق وأشمل (شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية) (661 - 728 هـ)، حيث رفض منطق أرسطو بناء على النقد، لاعلى مجرد الإحجام والتكفير كما هو منصوص عليه مثلا في فتوى (الإمام أبي عمر عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري)، المعروف بابن الصلاح (577 - 643 هـ).

---

(1) ـ نقلا عن :عزمي إسلام ، **أسس المنطق الرمزي** ، مكتبة الانجلو المصرية ، 1970 ، ص09 .

(2) ـ برتراند راسل ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ، ترجمة زكي نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، ط2 1968 ، الكتاب الثاني ، ص196 .

(3) ـ رودولف كارناب ، **المنطق القديم والمنطق الحديث** ، ترجمة عزمي إسلام .ضمن :(دراسات في المنطق) ، مطبوعات الجامعة ، الكويت ، 1985 ، ص. 75.

لاجرم أن ابن سينا عرف نموذجي الموقفين السالفين كليهما، ذلك لأ ن رفض منطق أرسطو بدأ أول ماتمت ترجمته وانتقاله إلى العالم الإسلامي، ولقد شارك في الحط من شأنه وبيان عدم صلاحيته الفقهاء والمتكّلمون واللغويون على حد سواء[1]. ومثلما غفل (كانط) عن إضافات مواطنه وسلفه (فيلهلم غوتفريدليبنتس)(Leibnitz.G.W) (1646-716 م)، فإن هؤلاء الذين هم في عصر ابن سينا شديدو الإعتزاء إلى المشاءين ، تعمشُ عيون بصائرهم عن نقائص وعيوب المعارف السالفة، وماهو عندهم مشهور

« لايشكون فيه ويشكون في النهار الواضح»[2] كما يصرح الشيخ الرئيس الذي يتعين تحديد موقفه، وإلى أي وجهة من النظر يذهب، خصوصا إذا علمنا أنّه « ذتميزعن أولئك بمزيد علم وعقل[3]» كما يصفه (شيخ الإسلام ابن تيمية) .وما سأله الطلبة التصنيف وشرح كتب الأولين لهم، إ لا لما عرفوه من اتصافه بالذكاء وتوقد القريحة، فهو لم يتعد السادسة عشر من عمره حتى أحكم علم المنطق، ثم توّفر على القراءة سنة ونصفا فأعاد قراءته، و بذلك صار بعد الدأب والحرص أوحد كبار العارفين بمشكلات الفلسفة عموما، ومسائل المنطق على الخصوص في عصره.

لقد صرح الشيخ الرئيس حين باشر التأليف أن الاشتغال بالألفاظ وشرحها لاتنشط له نفسه، أ ما إذا قنع الطلبة بما صح عنده، فإن عمله سيكون:

- إيداع لباب ما تحققه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين، المبنية على النظر المحقق فيما سيكتب.
- وإضافة ما أدركه بفكره، وحصله بنظره، وخصوصا في علم الطبيعة وما بعدها، وفي علم المنطق [4].
هذه عبارات في منتهى الدقة والوضوح تكشف عن حاجة الموروث الفلسفي والعلمي عموما، والمنطق إلى زيادة مستزيد قادر .وإذا كان في ذلك مايعارض الدعوى الكانطية القائلة بأ ن المنطق دخل الطريق اليقينية للعلم ، فهو مغلق مكتمل ، فإنّه في الوقت ذاته لايوافق وجهة النظر التي تدعو إلى القطيعة التامة مع منطق أرسطو الكلاسيكي لما فيه من عيوب ونقائص ، فابن سينا يقول: « ولما افتتحتُ هذا

---

1 - انظر :محمود يعقوبي ، ابن تيمية والمنطق الأرسطي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1992 ، الباب الأول، الفصل الثاني.
2 - ابن سينا ، منطق المشرقيين ، ص21 .
3 - جلال الدين السيوطي ، نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان ، ضمن (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام) ، تحقيق علي سامي النشار، طبعة عباس أحمد الباز، مكة المكرمة،(دون تاريخ) ، ص257 .
4 - ابن سينا، الشفاء؛ المدخل ، وزارة المعارف العمومية ، مصر، 1953 ، ص 9 - 10

الكتاب - الشفاء – ابتدأت بالمنطق ، وتحريت أ ن أحاذي ترتيب كتب صاحب المنطق»[1].وإذا نحن جمعنا هذا الكلام إلى الذي سلف؛ تبين أن المحاذاة المعلن عنها هي محاذاة إضافة وتطوير تكشف عن معرفة الشيخ الرئيس بأجزاء الأورغانون ومضمونه، وليست محاذ اة آتباع حذوالنعل بالنعل، فمن «عني بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتب أرسطوطاليس؛ ظهر له في أكثر الأمور أّنها تّتفق، وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو»[2] كما يلاحظ(ابن طفيل) (ت 581 .ه)، ويوافقه عليه (روجربيكون) (Bacon.R) (1214-1292)[3]. والحاصل من ذلك كله أن ابن سينا يؤمن بتقدم العلم وتطور المنطق ، فالإضافة التي يصرح بها تشمل المنظومة المعرفية جملةً بما صح عنده وأدركه بنظره.

وبالفعل، فالدعوى الأولى لاتصمد أمام تقدم العلم وماعرفه المنطق من تطور، وهو أمر لم يعزب عن ملاحظة الشيخ الرئيس الذي يقول :« إن كل صناعة فإن لها نشأة تكون فيها نيئة فجة ، غير أّنها تنضج بعد حين ، ثم تزداد وتكمل بعد حين آخر»[4]. وإذا كانت لفظة (كل) تفيد أذن الحكم الواقع على المسمى هو حكم واقع على جميع أجزاء المسمى، وكان المنطق صناعة؛ فإن ابن سينا يقرر بوضوح تطور الصنائع بما في ذلك المنطق.

نعم، لقد كان لأرسطو الفضل في ترتيب العلوم والتفطن لأصول الكثير منها مما نام عنه سابقوه، فهو الذي هذّب مباحث المنطق ورتّب مسائله وفصوله ، ولكن المنطق لم يولد معه كاملا مكتملا بحيث لاحاجة له إلى زيادة مستزيد، اللهم إلاّ شرح مبادئه، بل « يحق على من بعده أن يلموا شعثه ، ويرموا ثلما يجدونه فيما بناه، ويفرعوا أصولا أعط»[5]، وليس التعصب لما فرط من تقصيره، والاشتغال بتفهم ماأحسن فيه فحسب.

وهكذا يبدو أن في منطق أرسطو ثلما وشعثا، وفي مجهوده إحسانا وتقصيرا، «وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من مديديه إلى تمييز مخلوط وتهذيب مفسد »[6]، وعليه فلا مبرر إطلاقا للدعوى الثانية، حيث الموقف من منطق المعلم الأول يستبطن نوعا من القول بالقطيعة التامة، ذلك لأّنه لا يمكن تصور خيط التطور ينقطع عند لحظة من تاريخ العلم حيث الجديد يبدو بدون مثيل سابق تماما ، أو أن التاريخ يتجمد حيال ذلك الجديد؛ فإذا كان (رودولف كارناب) يؤكد أن المنطق الحديث ظهر استمرارا لأفكار (ليبنيتس) ، وتأسيسا على جهوده قام (غوتلوب فريجه) (Frege.g) (1848-1925م)، و(جيوسيب بيانو)(Peano.G) (1858-1932م) وغيرهما بالمحاولات الأولى لإنشاء منطق جديد شامل ، « كما قام كل من هوايتهد وراسل على أساس من هذا الجهد السابق بإنتاج ذلك المؤلَّف الأساسي في المنطق الجديد

---

1 - ابن سينا ، الشفاء ؛ المدخل ، ص11 .

2 - ابن طفيل ، حي بن يقظان ، موفم للنشر، الجزائر، 1994 ، ص16 .

3 - انظر :ك.أ.نلينو، محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية ، ضمن كتاب) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية(، عبد
1980، ص 277 .، الرحمن بدوي، دار القلم ، بيروت ، ط4

4 - ابن سينا ، الشفاء؛ الإلهيات ، وزارة الثقافة ، مصر، 1960 ، الجزء الثاني ، ف 02 ، ص310 .

5 - ابن سينا ، منطق المشرقيين ، ص20 .

6 - المرجع نفسه، ص20 .

الفصل الرابع / المعالجة التارخية للمنطق الارسطي

المبحث الأول / انتقاد المنطق الارسطي من الاوربيين والغربيين .

نقد روجر بيكون (1220-1292)[1]

يمتازعصر روجر بيكون بأنه كان ضمن القرون الوسطى المظلمة عند أوربا، وفي نفس الوقت كانت هي عصور النهضة العلمية والازدهار الحضاري عند المسلمين[2] .ولما حصل الاحتكاك بين المسلمين والأوربيين تارة عن طريق الحروب الصليبية، وتارة عندما تعلم الأوربيون اللغة العربية ودرسوها، وتارة عن احتكاكهم بالمسلمين في الأندلس -المعروفة بأسبانيا اليوم -اطلع روجر على علوم المسلمين وثقافاتهم بعامة، وعلى المنهج التجريبي بخاصة، فتأثر بذلك تأثرًا كبيرًا، فلم يكن لروجر بيكون ولا لسمية فرنسيس أي فضل في اكتشاف المنهج التجريبي في أوربا، بل هو ما استفاده روجر من علوم المسلمين ثم شرحه فرنسيس، يقول برتراندرسل - الفيلسوف والعالم الرياضي الإنجليزي - : " طيلة العصور التي كانت ممسوحة بالظلمة والجهل، في مرحلة العمل، المسلمون هم الذين كانوا يقدمون سنة الحضارة، وكل معرفة علمية التي كسبها علماء كروجر بيكون في أواخر القرون الوسطى قد اقتبست منهم"[3] .بل لقد وصل تعلم الغربيين من المسلمين
أنهم كانوا يسافرون إلى البلاد الإسلامية لتعلموا العلوم العقلية والتجريبية، وكانوا يتعلمونها باللغة العربية، وكان ممن حصل له ذلك جربر الفرنسي الذي وصل إلى مرتبة البابوية ".فليس هناك وجهة نظر من وجهات العلم الأوربي لم يكن للثقافة الإسلامية تأثير أساسي عليها .ولكن أهم أثر للثقافة الإسلامية في العلم الأوربي هو تأثيره في (العلم الطبيعي والروح العلمي) وهما القوتان المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهاره"[4].يقول د .محمود قاسم ":كذلك رأى -روجر -أن هناك ثلاث طرق يمكن أن تؤدي إلى المعرفة، وهي :الأخذ بأقوال رجال الدين إذا أمكن التحقق من صدقها بالعقل، والاستدلال القياسي الذي مهما بدت نتائجه محتملة للصدق فلا قيمة له إلا إذا أمكن التحقق من صدق هذه النتائج بحسب الواقع، وأخيرًا توجد التجربة، وهي تكفي نفسها بنفسها"[5].فنلاحظ أن روجر بيكون أعرض إعراضًا مقصودًا عن اعتباره للقياس الأرسطي في إفادته شيء من المعرفة، وإن بدت نتائجه جيدة، ما لم يتحقق من صحتها بالوسائل التي ذكرها آنفًا .ثم ذكر روجر التجربة القائمة على الملاحظة والتجريب، وأنها من أصدق الوسائل وأنجعها، وأنها تكفي نفسها بنفسها. والسبب في عدم نجاح طريقة روجر في التجربة وغيرها، هو ما سبق ذكره من ميل رجال الكنيسة لأرسطو وفلسفته، وبدؤوا يشتغلون بها، وبالتوفيق بينها وبين الدين النصراني على يد أحد رجالهم وهو القديس (توما الأكويني)(1284 م).

---

(1) - انجليزي، درس الآداب بأكسفورد ثم باريس، وحاضر هناك حول كتب أرسطو التي كانت محظورة، ظل روجر يحاضر في باريس حتى سنة 1247 م ولم ينتقل منها إلى أكسفورد إلا طلبًا لتعلم السحر والتنجيم، وظل عشرين سنة يتعلم اللغات ويجري التجارب ويدرب المساعدين ويقرأ كتب السحر انظر :موسوعة الفلسفة والفلاسفة (370/1).د .عبد المنعم الحفني .

(2) - انظر :مقدمة في تطور الفكر الغربي (ص 1-8) د .سفر الحوالي .

(3) - المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني (ص 126) مصطفى طباطبائي .

(4) - مناهج البحث عند مفكري الإسلام (ص 347،356) د .علي سامي النشار .

(5) - المنطق الحديث ومناهج البحث(ص 23).

فبقيت أوربا في ظلامها وضلالها، حتى أواخر القرن السادس عشر، عندما برز نجم فرنسيس بيكون وغيره من الفلاسفة، يقول فرنسيس بيكون ":لقد مضى زمن طويل لم يأت العلماء- المقصود هم علماء أوربا -فيه ببحوث جديدة، ولم يتقد البحث العلمي خطوة واحدة إلى الأمام، وذلك إنما كان بسبب الاعتماد على المنطق الشكلي؛ المنطق الصوري، ونحن اليوم نريد أن ندرس الطبيعة، ونخبرها، ولا يمكن ذلك بالمنطق القديم، وإنما يكون بمنطق الاستقراء، بالملاحظة والتجربة...الخ "[1].

نقد فرنسيس بيكون (1560-1621)[2]

قام نقد فرنسيس للمنطق الأرسطي على جانبين هما :جانب هدمي، وجانب إنشائي.
أولا /ما يتعلق بالجانب الهدمي عند فرنسيس بيكون يقوم هذا الجانب عند بيكون بما يعرف بنقده للأوهام الأربعة، حيث يقول : " ينبغي ألا نمد العقل بالأجنحة بل يجب أن نثقله بالأغلال حتى تحول بينه وبين القفز والطيران"[3] .ففي هذه الكلمة الوجيزة خلاصّة مكثفة لفلسفة بيكون، فهو أولا يحاول تخليص العقل مما علق به من أوهام القرون الوسيطة .وهو ثانيًا يفرض على العقل من الأغلال والقيود ما يكفل له الوصول إلى نتائج تكون أقرب إلى الصحة وأدنى اليقين، وهو في النهاية يستهدف إقامة حياة فاضلة[4] !!!أساسهاالعلم وغايتها تحقيق الأمن والسعادة.

---

(1) ـ نقلا عن المرشد السليم (ص 37،38).

(2) ولد فرنسيس بلندن في 22 يناير سنة 1560 لأبوين ينتميان لأسرتين عريقتين :فقد كان أبوه السير نقولا حامل الخاتم الأكبر في عهد الملكة أليصابات، وكانت أمه آن كون، كأبيها السير أنتوني كوك، من دعاة الإصلاح الديني النصراني. ظهرت عليه علامات النبوغ من صغره، ولفت إليه الانتباه، لا سيما من جانب الملكة، التي كانت تسعد بالحديث معه وتوجيه الأسئلة إليه .أدخله أبوه جامعة كامبردج وهو في الثانية عشرة من عمره، وفي كلية ترينيتي من هذه الجامعة أتقن اللاتينية، لكنه ترك الجامعة بعد ثلاث سنوات دون أن يحصل على إجازة علمية منها. رحل بعد ذلك إلى فرنسا ملحقًا للسفير البريطاني لدى البلاط الفرنسي السير أمياس بوليت، أمضى بها قرابة الثلاث سنوات يتنقل بين المدن الفرنسية، ويتابع الأحداث فيها، ويزور متاحفها ومكتباتها، ويرتاد حفلات البلاط وجلسات المحاكم، وهو في كل ذلك وغيره يدرس ويسجل.
توفي أبوه عام 1579 م ففقد بموته سندًا هامًا كان يعتمد عليه، فلم يرث من تركة أبيه ما يكفل له الثراء.
انتخب عضوًا في مجلس النواب سنة 1582 فلفت الأنظار إليه بقوة منطقة وحسن بيانه .ثم باشر التعليم في مدرسة الحقوق إلى أن عينته الملكة إليزابات وزيرًا للحقانية، وفي سنة 16211 م اتهمه مجلس النواب بقبول الرشوة، فحكم عليه مجلس اللوردات بغرامة مالية قدرها أربعون ألف جنية مع حرمانه من مباشرة الوظائف العامة ومن حق تمثيل الأمة في البرلمان .ولا غرابة في قبوله للرشوة فقد كان بيكون طموحًا دساسًا مستعدًا لأن يتغير وأن يتلون حسبما تكون المنفعة .انظر :فلسفة فرنسيس بيكون (ص 5 ـ 18) ، وأعلام الفلسفة (ص 9 ـ 11).

(3) ـ نقلا عن أعلام الفلسفة (ص 17).

(4) ـ حياة فاضلة كما يروها هم، وإلا لم تعرف أوربا كلها الحياة الفاضلة بمعناها الصحيح.

وهذه الأوهام الأربعة عند بيكون، هي كما يلي:

أولا /أوهام الجنس، أو أوهام القبيلة :ويقصد بها تلك المجموعة من الأوهام التي رسخت في الذهن البشري، رغم ما بين الناس من فوارق هائلة، ومن ذلك اعتقادهم :في نفع النذور وثقتهم بفائدتها .لأنه لا برهان لها عند بيكون من التجربة والمشاهدة[1].وهي تعود عند بيكون إلى النقص الطبيعي في العقل الإنساني من حيث هو كذلك، أي من حيث هو عقل إنسان أورثته الخطيئة الكبرياء والغرور، لذا كانت هذه الأوهام -أوهام الجنس - مشتركة بين جميع أفراد الإنسان. وقد ضرب عبد الرحمن بدوي -مثلا -لذلك حيث قال : "إن عقولنا تفرض على العالم الخارجي نظامًا مستمدًا من أنفسنا، ولا ينتسب إلى الحقيقة الواقعية في الخارج[2].

ثانيًا /أوهام الكهف :يريد بيكون من خلال هذه المجموعة من الأوهام الكهفية أن يقرر :أن ما يحيط بكل فرد من ظروف العيش وملابسات الحياة ومقومات شخصية خاصة كالمستوى الثقافي والمهني والبيئي والاجتماعي كل ذلك يحصر عقلية الفرد في إطار معين من التفكير، ويفرض عليه نوعًا من العزلة حتى كأنه في واد ناءٍ أو كهف سحيق .وضرب بيكون لذلك مثلا هو :أن الفرد قد يعتقد أن أباه أفضل رجل في الدنيا أو أن أمه أصلح سيدة في العالم، وقد تمر به أزمّة عاطفيّة خاصة فيستنكر الحب ويكره جميع النساء.

فما من إنسان في نظر بيكون إلا وهو سجين كهف -استمد بيكون هذه الأوهام الكهفية من أفلاطون، فهي تسمي :كهف أفلاطوني -تعوقه أوهامه عن الرؤية الصادقة للطبيعة، وما من إنسان كذلك يدري أنه سجين .وكيف يكون ذلك وهو يسعد بكهفه، ويجد فيه حياته وفي علمه المحدود بشخصه مجالا للمتعة واللذة[3].

فالناس في أوهام الكهف يختلفون -كما يرى ذلك د .حبيب الشاروني -فمنهم :من يسلم بالجديد دون أن يفحصه لأنه جديد فقط، ومنهم :من يتمسك بالقديم ويرون أنه يكفيهم، والقدم عند هؤلاء فيه علامة الصدق، ومنهم :من تأسره وتستأثره فكرة تصح في مجالها أو كشف يصدق في ميدانه، فلا يرى موضوعًا إلا من خلال تلك الفكرة المسيطرة عليه، أو ذاك الكشف .وهذا الغلو يميل بالإنسان إلى الضلال -كما هو حال أولئك الفلاسفة الضلال كبيكون وأضرابه -ومع ذلك فهو شائع عند كثير من مفكريهم[4].

---

(1) - انظر :أعلام الفلسفة (ص 17)، وفلسفة فرنسيس بيكون (ص 54،55) د .حبيب الشاروني .

(2) - الموسوعة الفلسفية (395/1).

(3) - انظر :أعلام الفلسفة) ص ١٨(، وفلسفة فرنسيس بيكون (ص 57).

(4) - انظر :فلسفة فرنسيس بيكون (ص 56) للشاروني .

ثالثًا /أوهام السوق :الناشئة من الألفاظ، ويقصدا بيكون أن الناس عندما يلتقون في المقاهي والأندية والأسواق التجارية وغيرها من مواطن اجتماعهم، فيتجاذبون أطراف الحديث في شئونهم المختلفة، بلغة مشتركة، بعيدًة عن المنطق، ففي ظل هذه اللقاءات تفقد الألفاظ -عند بيكون- دلالتها الحقيقة، فتعجز اللغة عن تحقيق وظيفتها التي هي التعبير الصادق عما يستقر في الذهن .فإن الفرد -في فكر بيكون -قد يصفق لخطيب في حف ٍ ل ما، فإذا ما خلا ذلك الفرد وراجع نفسه وجد أن الأمر لا يستحق ذلك التصفيق الذي أوجدته المشاركة الوجدانية . وهذا ما جعل (صمويل بيكيت)و(بوجين يونيسكو)وغيرهما في (القرن العشرين) يستنكرون اللغة ويقيمون فلسفة العبث أو اللامعقول[1].

وهذا النوع من الأوهام هو من أخطرها عند بيكون.

رابعًا /أهام المسرح :الناشئة مما تتخذه القضايا والنظريات والمذاهب الفلسفية المتوارثة عن الفلاسفة من مقام ونفوذ .وقصد بيكون بهذه الأوهام المسرحية ما يفتتن به الناس في كل زمان بمشاهير الرجال، ويقبلون آراءهم بالتسليم والقبول دون أن يتطرق الشك إلى أذهانهم في صحتها. ومن الأمثلة على ذلك ما حصل لمعاصر بيكون وهو جاليليو الذي قرر أنك لو قذفت من مكان بعديد بحجرين أحدهما يزن رطلا والآخر يزن عشرة أرطال لوصل كلاهما إلى الأرض في وقت واحد .وقد أجرى جاليليو هذه التجربة بحضرة مجموعة من أساتذة الجامعة، ورغم نجاحها وصدقها إلا أنهم كذبوا بها، وذالك لأن أرسطو قرر في كتبه أن الحجر الذي يزن عشرة أرطال يصل إلى الأرض في عشر الوقت الذي يصل فيه حجر زنته رطل واحد[2].

ثانيًا /ما يتعلق بالجانب الإنشائي عند بيكون

بعد أن خلص بيكون -في نظره -العقل البشري من أوهامه الأربعة -المزعومة عند بيكون- المطبوعة فيه شاء أم أبى، ونقاه من سائر الخرافات العالقة به، والمفروضة عليه، وقص أجنحته التي طالما حلق بها في سماء الخيال، وبعد بها عن أرض الحقيقة والواقع والتجربة، أخذ بيكون في تكبيله بقيود ثقيلة وأغلال قوية حتى يصير في بحثه موضع الثقة والاطمئنان، وتتلخص فكرته في ما يلي:

1) **جمع الحقائق :فإذا ما أراد الفرد دراسة ظاهرة ما فإن أول ما يجب عليه هو جمع الحقائق المتعلقة بتلك الظاهرة.**
2) **استخلاص الصورة :فبفضل الحقائق والمعلومات التي جمعت عن تلك الظاهرة تتكون في أذهاننا الصورة العامة لها أو للقانون الذي تسير علية.**
3) **جدول الاستنتاج :يتم تصنيف المعلومات المجموعة والحقائق في ثلاث قوائم : أ) قائمة الإثبات : وبها تثبت مجموعة الأسباب المثبتة للظاهرة . ب) قائمة النفي : وفيها تجمع الأشياء المنافية للظاهرة. ت) قائمة الفحص والمقارنة : وفيها تسجل الأشياء التي تتفاوت بينها الظاهرة قوَة وضعفًا.**
4) **التنحية والعزل : فنقوم بتنحية الأشياء التي ليست أسبابًا حقيقة في الظاهرة بعد التأكد من ذلك، حتى نصل إلى السبب الحقيقي.**

---

(1) - انظر :أعلام الفلسفة (ص 18)، وفلسفة فرنسيس بيكون (ص 58).

(2) - انظر :أعلام الفلسفة (ص 18،19)، وفلسفة فرنسيس بيكون (ص 59،60).

5) السبب المرجح :فربما بقي بعد تنفيذنا للخطوات الأربعة -الآنفة الذكر -سببان أو أكثر وكل منهما يحتمل أن يكون سببًا في الظاهرة، فحينئذ نعمل الحدس والتخمين فيما حول الظاهرة، ونعيد النظر كرة بعد كرة حتى ننتهي إلى سبب واحد يكون هو السبب الحقيقي للظاهرة. وقصد بيكون من خلال ما سبق إقامة المجتمع المثالي أو المدينة الفاضلة، وقد أعطى تصورًا واضحًا عن تلك المدينة في كتابة (أطلنطس الجديدة)، وهذه المدينة البيكونية لا تستقبل الغرباء،وإن كانت ترسل علماءها إلى الأقطار ينقلون إليها خبراتهم ويعودن بخبرات جديدة[1].

المطلب الرابع /نقد رنى ديكارت (1596- 1650)[2]

يقوم منهج رينية ديكارت في نقد مذهب أرسطو على أن المنطق لا يستقيم أن يكون منهجًا عامًا إلا بشرط كون المقدمات المعتمد عليها يقينية بطريقة لا تقبل الشك .ولكن بعد استعراض هذه المقدمات فإننا لا نجد فيها مقدمة يقينية تفرض نفسها على العقل سوى ما يتعلق باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد، كأن يوصف الشيء مثلا بأنه موجود وغير موجود في وقت واحد[3].

وعلامة اليقين عند ديكارت التي بنى عليه نقده هو وضوح المعاني، وتسلسلها كما هو الوضع في الرياضيات التي تنتقل من البسيط الواضح إلى المركب الغامض بنظام دقيق محكم، وهو المنهج الذي يرى وجوب نهجه؛ لأن العقل واحد، ويسير على نحو واحد في جميع الموضوعات، ويؤلف علمًا واحدًا هو العلم الكلي .أما الاختلاف بين العلوم فهي طرق مختلفة لعقل واحد، يطبق منهجًا عقليًا واحدًا، وهذا المنهج ليس هو المنهج الأرسطي، فإنه لا خير يرجى منه؛ لأنه سلسلة من الحدوس -الظن والتخمين -تنتقل من حد إلى حد بحركة متصلة، والعقل يربط بين هذه الحدود

.(1) - انظر أعلام الفلسفة(ص 19- 12)،وفلسفة فرنسيس بيكون(ص 59 - 60).

(2) - ولد بلاهاي من أعمال مقاطعة تورين بفرنسا، درس في كلية لا فليش اليسوعية وهي من أشهر المؤسسات التعليمية بفرنسا وقتئذ، ولم يكن راضيًا عن منهج الدراسة بها لاعتمادها على آراء الفلاسفة القدماء في المعرفة، وعلى رأسهم أرسطو، ولكن ديكارت أعجب بعلم الرياضيات ووضوحه ودقة أحكامه وبراهينه، فترك الفلسفة التي أحدثت في نفسه أثرًا سيئًا لما امتلأت به من اختلاف بين الفلاسفة أنفسهم، فجعلها ديكارت مدعاة للشك في الفلسفة وفي باقي العلوم.

نال ديكارت بعد ذلك الإجازة في الحقوق في بواتيني، وكان للقائه بالعالم الرياضي إسحاق بكمان -الذي أثر في انصرافه إلى علم الرياضيات والطبيعة-، فألف رسالته (قواعد لهداية العقل) دعا فيها إلى بناء العلم اليقين المطل ق، ورفض منهج الاحتمالات، وتجريد العلوم الطبيعية من المبادئ الفلسفية الأرسطية، وضرورة انضوائها تحت راية الرياضيات.

ثم ألف كتابه الجديد وهو عبارة عن ثلاث مقالات في الرياضيات والطبيعة، وقدم لها بمقدمته الشهيرة التي أثارت الانتباه إليه، ووسمها ب :بمقال في المنهج .وكانت بداية قوية أوضحت أهم معالم مذهبه، ومحاولة واضحة للتخلص من الفكر القديم القائم على آراء أرسطو، الذي حمته الكنيسة بسلطتها، وصبت عذابها على محاولة بعض العلماء لنقده كالعالم جاليلي.

كان ديكارت معجبًا بنفسه إلى حد الإسراف، وواثقًا من مذهبه وفكره إلى حد الإعجاب، رغبًة منه في أن تحل فلسفته الرياضية محل منطق أرسطو، ولكن محاولته باءت بالفشل، حيث وضع كتاب باللغة اللاتينية -لغة الدرس في ذلك الوقت بأوربا -وقدمه إلى السوربون ليحل محل فلسفة أرسطو، ولكن الأساتذة في ذلك الوقت لم يجيبوه إلى طلبه .انظر :تاريخ الفلسفة الحديثة(ص 58 - 65)ليوسف كرم ، الموسوعة الفلسفية(ص 189 - 195) د عبد المنعم الحنفي ، وأعلام الفلسفة(ص 34 - 49).

(3) - انظر :المنطق الحديث (ص 25).

دون وجود علاقة واضحة أول الأمر، وإذا انتهى في الاستنباط إلى غايته، رد المجهول إلى المعلوم،والمركب إلى البسيط، أو الغامض إلى الواضح؛ لأن حركة العقل هنا ثانوية مبناها على المعرفة الحدسية[1].

ولدى ديكارت فكرة واضحة، في رسالته المسماة (مقال في المنهج) تتلخص قواعدها في :عدم التسليم بشيء إلا إذا بدا بديهيًا في نظر العقل .ويقتضي ذلك أن يكون في مأمن من كل ما يدعو إلى الشك .كما تنحصر في تقسيم المشكلة المراد حلها إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء بالقدرالذي تدعو إليه الحاجة لحلها على أكمل وجه[2].

ويعتمد ديكارت في نقده على اختبار المعتقدات بمعياره للوصول إلى اليقين، ويقوم هذا المعيارعلى أربع قواعد أساسية عنده، هي:

1) عدم قبوله لشيءٍ على أنه حق مهما كانت قيمة مصدره أو قائلة، إلا إذا تأكد ديكارت بنفسه من حقيقة ذلك الشيء واستوثق من صحته عن طريق الفحص والتحليل؛ بمعنى أنه لا يسلم بشيء إلا بعد علمه أنه حق بالعلم الذي يعنيه ويريده؛ وهو الإدراك بالحدس المباشر وغير المباشر، أو بالاستنباط .وتمكَّن بهذه القاعدة الخبيثة من القضاء على جميع المناهج المعرفية؛ كالوقائع التاريخية، وكل معنى لا نتمثله ولا نتخيله .وتسلل بعض الناس من خلال هذه القاعدة الديكارتية إلى جحد الأديان وإنكارها؛ لاعتمادها -كما يزعمون -على الوقائع التاريخية ونزول الوحي وما يقرره من عقائد تجعل العقل قاصرًا عن إدراك كنهها .كما توصلوا من خلال هذه القاعدة إلى إعلان حرية الفكر -التي هي حرية الكفر-، ورفض السلطة[3].

2) يرجع الكلي إلى جزئياته، والكل إلى أجزائه التي تركب منها، فيفحص كل جزئي أو جزء على حدة لينتهي بعد ذلك الفحص إلى اليقين .وهذه القاعدة تجعله ينتقل من المركب إلى البسيط، ومن الكل إلى أجزائه، وما هو معقول وتابع لغيره، إلى ما هو معقول وتابع لنفسه، وهو المعرفة الحدسية.

3) بعد الفحص للأجزاء والاستيثاق الذي قام به، يعود فيركب الأجزاء في ضوء ما انتهى إليه في القاعدة السابقة .فهو يسير بأفكاره في نظام مبتدءًا بالموضوعات الأسهل على الفهم، ليرتقي تدريجيًا إلى الموضوعات الأكثر تعقيدًا وصعوبة، مفترضًا فيها نوعًا من النظام، حتى ولو لم يكن فيها أصلا .وهي قاعدة التركيب بعد قاعدة التحليل، وتعتمد على أمرين :

الأول /التدرج من المبادئ إلى النتائج، فننظر في كل حد وحده ، ثم في النسبة بينهما، وهكذا حتى نأتي على جميع الحدود ونسبها .

الثاني /افتراض نظام الأسباب الذي يلزم منه معرفة حد من معرفة حد سابق بشكل لزومي، وإذا لم ينتج لنا معرفة افترضنا نظامًا آخر، وهكذا حتى نصل إلى النظام المناسب، فيتدخل العقل الذي لا يقوم العلم إلا به[4].

---

(1) ـ انظر :قواعد تدبير العقل، لديكارت، نقلا عن :تاريخ الفلسفة الحديثة (ص 63) ليوسف كرم .

(2) ـ المصدر السابق (ص 30).

(3) ـ انظر :تاريخ الفلسفة الحديثة (ص 64))، والموسوعة الفلسفية (ص 190).

(4) ـ انظر :أعلام الفلسفة (ص 49) ، تاريخ الفلسفة الحديثة (ص 64).

4) يعيد الفحص والمراجعة ليتثبت من صحة خطواته في القواعد السابقة .فهو يستكمل كل الإحصاءات والمقابلات بحيث لا يغفل شيئًا .وهذه القاعدة لها اتصال بالقاعدة السابقة، فهي تهدف إلى استيعاب كل ما يتصل بمسألة معينة، وترتيب العناصر التي يتوصل إليها، مما يساعد على التحقق من صدق النتائج[1].

فهذه هي القواعد التي بنى ديكارت عليها منهجه لتكون طريقًا عنده لتحصيل المعرفة الحدسية، والاستقراء والاستنباط السليم، ويكون فيها ترتيب الحدود، والانتقال بنظام من حد لآخر، ويقع هذا الانتقال موقع حدس العلاقة بين النتيجة ومبدئها، مع محاولة تذكر الحدود بأسرع ما يمكن .والفرق بين استقراء عن ديكارت واستقراء أرسطو، أن الاستقراء الديكارتي الغرض منه ليس تحقيق نتيجة كلية انطلاقًا من الجزئيات، وإنما التوصل إلى حدود يتصل بعضها ببعض، وأحيانًا يمكن الاكتفاء بعدد معين من الحدود، دون الحاجة إلى الإحصاء التام.

إلا أن هذه القواعد التي قعدها ديكارت لم تلق قبولا تامًا عند علماء عصره؛ لما كان يكتنف بعضها من الغموض وعدم الوضوح، حتى قال أحد معاصريه، وهو ليبنتز[2] :" خذ ما تحتاجه، وافعل ما ينبغي عليك فعله، وستحصل على ما تريد"[3].

وهذا المنهج الديكارتي يهدف إلى تأسيس منهج الشك في كل شيء -أخذ الشك إجمالا عن أبي حامد الغزالي-، بأن نختبر جميع القضايا بالشك فيها حتى نرى ما الذي يصمد منها للشك، والذي يبقى منها هو ما يرقى لمستوى اليقين الذي لا يعتريه شك، وهذا الشك هو الذي يساعدنا على امتحان معارفنا، والداعي إلى هذا المنهج عنده أنه وجد العقل مشحون بمجموعة من الأحكام التي ألفها الإنسان من المعلمين قبل مرحلة الرشد والنضج، فتراكمت هذه الأحكام، ولا بد فيتقرير المعارف عند ديكارت من اختبارها لنصل إلى اليقين، كما يفل البناءون فإنهم إذا ما أرادوا بناء بيت فإنهم يحفرون له أساسًا، ليطمئنوا بعد ذلك لإقامته وسلامته.

وبناءً عليه فلا حاجة عند ديكارت للتدليل على كذب آرائنا لطرحها بعد ذلك، وإنما يكفي أن يجد فيها سببًا للشك فهو وسيلة الامتحان عنده. ويسري منهج الشك عنده إلى الحواس أيضًا لأنها تخدعنا في كثير من القضايا، ومثلوا لذلك بانكسار القلم في الماء ونحو ذلك .فلا ينبغي إذًا أن نطمئن إلى أحكامها القائمة على الأغاليط، إذن فالشك عند ديكارت تفكير ، هنا يجيب ديكارت بأن الشك لا ينبغي أن يتطرق إلى شكي في الأشياء ، ولأن هناك روحًا خبيثة تحاول خداع النفس بمهارة ، ولا يمكن أن يستمر هذا الخداع بوجود الفكر والشك . وفكرة وجود الله هي المبدأ عنده والانطلاق ، وكانت في وقت سببًا من أسباب الشك ، وهي فكرة موجود كامل ، والكامل لا يمكن أن يخدع بحال. والشك ينبغي أن يتناول جميع القضايا مهما بدت ضرورية، لأنها ضرورة نسبية، ولذا فإننا نشك في صدق الفكر للوصول إلى الحقيقة.

---

(1) ـ انظر :أعلام الفلسفة (ص 49)، تاريخ الفلسفة الحديثة (ص 64).

(2) ـ فيلسوف الذرة الروحية .

(3) ـ انظر :الموسوعة الفلسفية (ص 190).

وبينما المنطق القديم أن الأجسام والجواهر ماهيات لها خواص وأعراض ، فإن المنهج الديكارتي يقوم على اعتبارها آلات خالية من كل ماهية ، وبدلا من قولنا" الإنسان حيوان ناطق" صرنا نقول" الإنسان نفس وجسم "فاستبعد ديكارت الحكم الأرسطي بإسناد المحمول إلى الموضوع ووصف شيء بشيء، واستبدله باعتقاد الإرادة بوجود خارجي لفكرة معينة[1].

فالقضايا الكلية عند ديكارت أسماء جوفاء، لا وجود لحقائق ضرورية فيها، واستبدل منهج أرسطو بمنهج الرياضيين. والشك عند ديكارت لم يكن شكًا كليًا، لأمرين :

الأول /أنه قصد تبرير اليقين بعد المضي في الشك .

والثاني /أنه استثنى العقائد الدينية والأخلاقية؛ لأنها تتضمن أسرار تفوق العقل وقدرته على المعرفة[2].

"ومهما يكن من اختلاف في وجهات النظر بين ديكارت وجاليليو وبيكون، إلا أنهم متفقون على أن المنطق القديم قد مضى زمنه، وأن هناك موضوعًا أجدر بالدراسة منه وهو المنهج العلمي الذي يلائم طبيعة العلوم الحديثة"[3].

نقد جون ستيورت مل (1806- 1873)[4]

كان لجون فلسفة تتعلق بعلم النفس، وأخرى تتعلق بالأخلاق، وثالثة تتعلق بالسياسة، ورابعة تتعلق بالمنطق، وهو بيت القصيد بالنسبة لي في هذا البحث. قامت فلسفة جون مل على إنكاره للتصور الكلي أو الفكرة المجردة .

---

(1) - انظر :تاريخ الفلسفية الحديثة (ص 86).

(2) - انظر :المصدر السابق (ص 68).

(3) - المنطق الحديث ومناهج البحث (ص 31).

(4) - فيلسوف انجليزي برز في المنطق ومناهج البحث، يعد أكبر فيلسوف في القرن التاسع عشر، وأشهر نصير لمنطق الاستقراء، ولد في لندن في ٢٠ مايو سنة ١٨٠٦ م، ومات سنة ١٨٧٣ م .كان أبوه جيمس مل(1773-1836)كاتبًا صحفيًا ومؤرخًا، ألف (تاريخ الهند البريطانية) .أسهم في الفلسفة بكتابه (تحليل العقل الإنساني) ويعد هذا الكتاب من خير إنتاج المدرسةالاسكتلندية التي أسسها توماس ريد.حرص جيمس مل على تزويد ابنه جون بتعليم جيد ومركز، فبدأ جون بتعلم اليونانية وهو في الثالثة من عمره، فما بلغ الثامنة من عمره إلا وقد قرأ تاريخ هيرودوت وبعض مؤلفات اكسنوفون ولوقيان وذيوجانس اللائرسي في أصلها اليوناني إلى جانب المحاورات الست الأولى لأفلاطون، وفي سن الثامنة ابتدأ تعّلم اللغة اللاتينية حتى استطاع أن يقرأ فرجيل وهوراس وسّلوست وتيتوس ليفيوس وفي الوقت نفسه استمر في إتقان اللغة اليونانية فقرأ (الألياذة)(والأوديسا) لهوميروس ومسرحيات سوفقليس ويوريفيدس وأرسطوفان.وفي سن الثانية عشر بدأ مرحلة جديدة من حياته، حيث درس الفلسفة وقرأ المنطق الأرسطي من مؤلفات أرسطو الاقتصادي الفرنسي، وسان سيمون .فكان لهذه الرحلة j.B.say (الأورغانون) .سافر جون مل إلى باريس وتعرف على أثرها العميق في اهتمام جون بحركة الأفكار في فرنسا.

وقد سبقه إلى ذلك باركلي[1] وهيوم[2] اللذين قررا أنه لا يمكن امتثال شيء عام .فهم لا يفكرون في الفرس بوجه عام، وإنما يفكرون في فرس معين وهكذا.

فالخلاصة عند مل هي:" أن التصور لا يوجد بوصفه موضوعًا للتفكير متميزًا، إنه ليس إلا جزءًا من صورة عينية"[3] .ولهذا لا ينبغي أن نتحدث عن كم التصور، ولا مفهومه، ولا ما صدقه، والذي ينبغي أن يقال :هو أن الاسم الجنسي يصدق على موضوعات، مثل:(الغربان، والعصافير، ونحوها) يفهم منه صفات مثل:(الحياة، امتلاك أجنحة...الخ).
وبناءًا على ما سبق فلا يمكن أن يكون الغرض من التعريف عند جون مل بيان الماهية، بل هومجرد قضية تعبر عن معنى اللفظ، فالتعريفات عنده هي تعريفات ألفاظ وليست تعريفات أشياء. يقول جون مل:" إن القضايا ليست تقريرات متعلقة بأفكارنا عن الأشياء، بل هي تقريرات عن الأشياء نفسها .فحين أقول :النار تسبب الحرارة، فهل أنا أقصد أن فكرة النار تسبب فكرة الحرارة؟ كلا، وإنما أقصد أن الظاهرة الطبيعية التي تسمى النار تسبب الظاهرة التي تسمى الحرارة. إن من المستحيل أن نفصل فكرة الحكم عن فكرة حقيقة هذا الحكم"[4].كذلك قضى جون مل على نظرية القياس التقليدية، القائلة بأن مبدأ القياس هو مقالة (الكل واللاشيء)، وتقول:(صفة الصفة صفة للشيء نفسه؛ ورفع الصفة رفع عن الشيء نفسه .والمحمول على الكل محمول على البعض) [5]،

---

(1) ـ جورج باركلي(1685-1753) ولد في إرلندا من أسرة إنجليزية الأصل، بروتستانية المذهب .دخل جامعة دبلين وهو في السادسة عشر من عمره، ولما بلغ الثالثة والعشرين من عمره حصل على الأستاذية في الفنون، وعين مدرسًا بالجامعة، وبعد سنتين صار قسيسًا. يدور مذهبه كله على ذلك المبدأ الذي وضعه ديكارت حين قال : إن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة، بل يعرفها بوساطة ما لدية عنها من معان، فيصل إلى مثل آراء الديكارتيين، وهو مذهب مسيحي انظر :الموسوعة الفلسفية (466/2) لبدوي،وتاريخ الفلسفة (ص 334) ليوسف كرم.
(2) ـ ديفيد هيوم(1711- 1776) شغف بالفلسفة من صغره، فضحى في سبيلها بالتجارة .كان يطمح إن يقيم مذهبًا يضارع العلوم الطبيعية دقة وإحكامًا بفضل تطبيق (منهج الاستدلال التجريبي) .انظر في الترجمتين :تاريخ الفلسفة الحديثة.
(3) ـ الموسوعة الفلسفية (469/2) د .عبد الرحمن بدوي .
(4) ـ الموسوعة الفلسفية (469/2) لبدوي.
(5) ـ الموسوعة الفلسفية (469/2) لبدوي.

يقول د .عبد الرحمن بدوي:" ويلاحظ أن الجزء الأول من هذه الصيغة يشير إلى أن الحد الأوسط يعتبر من حيث أنه صفة لموضوع هو الحد الأصغر، بينما الجزء الثاني يشير إلى أن الحد الأوسط يمثل، بالنسبة إلى العقل، صنفًا منظورًا إليه من حيث العقل. إلا أن الملاحظ أن هذه المقالة لا تنطبق مباشرة إلا على القياس الذي من الشكل الأول، بينما الواقع هو أن القياس تنطبق على جميع الأشكال"[1].

وحجة جون مل في ذلك أن القياس يشتمل على مصادرة المطلوب الأول؛ لأن المقدمة الكبرى لا تصدق إلا إذا صدقت قبلها النتيجة .فبالمقدمة الكبرى يتم المصادرة على النتيجة أي نطالب بالتسليم بها مع أن المطلوب هو البرهنة على صدقها. وفي مقابل ذلك اهتم جون مل بالاستقراء ووضع له القوانين أو اللوائح التي تضبط إجراءه، وهي كما يلي : -

1) منهج الاتفاق : ويعني أننا لو وجدنا عام لا واحدًا يظل موجودًا في دراسة ظاهرة ما باستمرار، مع تغير بقية عناصرها أو مقوماتها، فإننا يجب أن نعد هذا الشيء الثابت هو علة حدوث تلك الظاهرة.

2) منهج الافتراق : ومفاده أنه لو اتفقت مجموعتان من الأحداث من جميع وجوهها إلا وجهًا واحدًا، فكان ذلك سبب في تغير النتيجة، علمنا بأن هناك صلة بين هذا الوجه وبين الظاهرة الناتجة.

3) منهج التغيرات المساوقة، ويمكن تسميته ب :منهج التغيرات المتضايفة، أو التغيرات المساوقة النسبية : ومفاد هذا المنهج أننا لو أتينا بسلسلتين من الظواهر فيها مقدمات ونتائج، وكان التغير في المقدمات في كلتا السلسلتين من الظواهر ينتج تغيرًا في النتائج في كلتا السلستين كذلك، وبنسبة معينة، فلا بد أن تكون صلة عّلية بين المقدمات ونتائجها.

4) المنهج المشترك (للاتفاق والافتراق) : ويصوغ جون مل هكذا:" إذا كان شاهدان أو أكثر من الشواهد التي تتجلى فيه الظواهر تشترك في ظرف واحد، بينما شاهدان أو أكثر من الشواهد التي لا تتجلى فيها الظاهرة ليس فيهما (فيها) شيء مشترك غير الخلو من هذا الظرف، فإن هذا الظرف الذي فيه وحده تختلف مجموعتا الشواهد هو المعلول أو العلة أو جزء لا غنى عنه من الظاهرة"[2].

5) منهج البواقي :وهو منهج للتكهن بالعلة استنتاجًا من فحص موقف يحتوي على ظاهرة واحدة بقي علينا أن نفسرها[3].

---

(1) ـ المنطق الصوري (ص 178) لبدوي.

(2) ـ الموسوعة الفلسفية (470/2) لبدوي .

(3) ـ انظر :الموسوعة الفلسفية (468/2 ـ 471) لبدوي، وتاريخ الفلسفة الحديثة (345 ـ 348)ليوسف كرم.

خـــــــــــــــــاتمــة

وما يمكن قوله هو الوعي الفريد للشيخ ابن تيمية ابقائه على قدرة تواصل أفكاره خلال مسيرته وبعد مماته من الكم الهائل من الكتب والابحاص والدراسات والفوضى الخلاقة التي تركها للشعوب ، ومن خلال ماسبق وجدت هذه الأوصاف التي أوجبت التميّز في نقد ابن تيمية للمنطق وبعد التأمل في نقد ابن تيمية للمنطق وُجد أن تميزه يرجع إلى وجود ثمانية صور وهي :

الأول :أنه تفطن لأصول المنطق الفلسفية التي بُني عليها، فإن كل منطق مرتبط بفلسفة معينة يبنى على أصولها، ولهذا اختلفت أنواع المنطق تبعًا لاختلاف أصول الفلسفات التي يمكن أن تأثر فيه، وفي هذا يقول زكي نجيب :" ما من موضوع من موضوعات المنطق إلا وتختلف النظرة إليه باختلاف المذهب الفلسفي الأساسي الذي يتجه إليه الباحث " ، فابن تيمية تفطن لهذه القضية فبنى نقده على أن المنطق الأرسطي مبني على أصول مخالفة للشرع والعقل باطلة في نفسها، وفي هذا يقول :" تبين لي أن كثيرًا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول الفساد في الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات ... " ، وقال بعد أن ذكر بعض قواعد المنطق وما تبعها من غلط في الإلهيات :" وهذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه، ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفائه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر"، ومن الأصول الفلسفية التي بني عليها المنطق القول بوجود الكليات في الخارج، فإن أرسطو بنى قوله في الحدود مثلاً على تحقيق وجود الكليات في الخارج، وأن العلم إنما يكون لهذا الأمر الكلي ولا تعلق له بالجزئيات، فجاء ابن تيمية وبين أن قول أرسطو في الحدود والأقيسة مبني على إثبات الكلي في الخارج، وذكر أن فلسفة أرسطو راجعة إلى الاهتمام بهذا الأمر الكلي، ولما نقل ابن تيمية قول أرسطو في التفريق بين الصفات فجعل بعضها ذاتي داخل في حقيقة الشيء، ولا يتصور الشيء إلا به، وبعضها عرضي خارج عن حقيقة الشيء، ذكر أن قوله هذا راجع إلى أصل فلسفي وهو التفريق بين وجود الشيء وماهيته، وفي هذا يقول :" وهذا الكلام -يعني التفريق بين الصفات إلى ذاتي وعرضي- الذي ذكره مبني على أصلين فاسدين: الفرق بين الماهية ووجودها " ، وهذا ما قرّره المناطقة أنفسهم، فإن الطوسي لما ذكر في شرح الإشارات أساس ابن سينا في التفريق بين الذاتي والعرضي قال :" الذاتي يلحق بالشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته، فإنه من علل ماهيته، أو نفس ماهيته، والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فإنه من معلولاته، وعلل الماهية غير علل الوجود" .[1]

والمقصود هنا الإشارة إلى ربط ابن تيمية نقده للمنطق بنقده لأصوله الفلسفية.

ومما ينبغي أن يعلم أن المنطق الأرسطي بُني على أصول فلسفية متعددة وليست كلها باطلة، بل بعضها صحيحة، ومن هذه الأصول الصحيحة مبدأ الذاتية وحقيقته: أن الشيء هو هو لا تتغير حقيقة وهو يعبر عنه أن [أ هي أ]، ومن هذه الأصول الصحيحة أيضًا: مبدأ عدم التناقض وحقيقته:

---

(1) - الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي (153/1).

أن النقيضين لا يجتمعان ولا يفترقان، ومن الأصول أيضاً: مبدأ السببية وحقيقته: أن لكل حادث سبب، فلا يمكن وجود حادث دون أن يكون له سبب، فهذه الأصول وغيرها من الأصول التي بُني عليها المنطق هي أصول صحيحة مستقيمة، ولهذا لم يتوجه إليها نقد ابن تيمية .

الثاني :أنه استوعب مواطن الخلل في المنطق بالنقد، وتوسع فيه وتتبع تفاصيله، وهذا التوسع لا يوجد عند غيره ممن سبقه، فإن من نقده منهم يكتفي بالإجمال أو التفاصيل في بعض المسائل، ولم يستوعب المنطق في النقد، وهذا بخلاف ابن تيمية فإنه تتبع المنطق في تفاصيله فنقد المنطق الأرسطي في قسميه: التصور والتصديق، ونقده في الدلالات وتفسيرها، وفي الكليات، وفي طريقة الحد، وفي الغرض من الحد، وفي القضايا، وفي تركب القياس، وفي طريقة القياس، وفي شروطه ومواده، بل وتكلم على الترجمة وعلى حال أرسطو ونازعهم حتى في حقيقة المنطق، وأنه آلة تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ، ومع هذا فابن تيمية لم ينقد كل المنطق، لأن المنطق ليس كله باطلًا.

الثالث :تنوع الصور التي ينقد ابن تيمية منها المنطق، فإنه في نقده للمنطق حاول أن يستوعب الصور التي يمكن نقد المنطق منها، فهو تارة ينقده لبطلانه، وتارة ينقده لعدم فائدته، وتارة ينقده لطول مقدماته، وتارة ينقده لاشتباه الحق فيه بالباطل، وتارة ينقده لعدم موافقته للغة العرب، وتارة ينقده لعدم موافقته للغاية من العلم في الشريعة، وتارة ينقده لعدم موافقته للفطر ولتعامل الناس في حياتهم ، ولا تكاد توجد هذه الصور مجموعة عند غير ابن تيمية، وإن كان بعض من نقد المنطق ذكر بعضها، فإن ديكارت في نقده للمنطق ذكر بعض هذه الصور وفي هذا يقول :" اشتغلت قليلًا بالمنطق من بين أقسام الفلسفة ..... ومع أن ذلك العلم يشتمل في الحقيقة على تعليمات كثيرة جدًا صحيحة ومفيدة، فإن فيه أيضًا غيرها، إما ضارة وإما عدمية النفع، وهي مختلطة بها بحيث يكاد يكون فصلها عنها من المتعسر". [1]
واجتماع هذه الصور في نقد المنطق عند ابن تيمية أوجبت أمرين :
الأول: جعلته من أعدل الناس في نقده للمنطق فهو ينقد المنطق لا لأجل أنه منطق أو لأجل أنه علم دخيل، أو لأجل شخص أرسطو فحسب كما فعل صاحب رسالة "كل ما قاله أرسطو فهو وهم".[2]

---

(1) - مقال عن المنهج، لديكارت ص(73) .
(2) - بيير دي لارامي (1515-1572)، من أول من حمل على منطق أرسطو في الفلسفة الحديثة، وكتابه المذكور رسالة ماجستير، وحصل على الدكتوراه برسالته "في الأخطار الرستوطالية". انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم ص(26) .

بل كان نقده معتدلًا فهو لا يقول بذم قضايا المنطق بإطلاق ولا يمدحها بإطلاق، وفي هذا يقول عن المنطق :" إني كنت دائمًا أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه " ، وقال أيضًا :" أما هو في نفسه فبعضه حق وبعضه باطل، والحق الذي فيه كثير منه أو أكثر لا يحتاج إليه، والقدر الذي يحتاج إليه فأكثر الفطر السليمة تستقلّ به، والبليد لا ينتفع به والذكي لا يحتاج إليه " [1]
والثاني: قوة في الحجة ووضوح في البيان وهذا بخلاف من نقد المنطق لكونه مدخلاً للفلسفة ومدخل الشر شر، أو لكون المنطق لم يعرفه الصحابة والتابعون والسلف الصالح، أو لأجل حدوث مصطلحاته، فابن تيمية يبين حجته في نقده ويوضح قوله لا لمجرد هذه الاعتبارات فقط.

الرابع :ذكره لآثار المنطق والتنبيه عليها، فإنه لما ذكر خطأ المناطقة في الماهيات، وأنها إنما تتركب من الذاتيات وكونها سابقة على وجودها، ذكر ما ترتب على هذا من أغلاطهم كشبهة التركيب في نفي الصفات، ومسألة الألفاظ التي تطلق على الخالق وعلى العبد هل هي مقولة بالتواطؤ أم بالاشتراك؟ وغيرها من المسائل، ولما ذكر خطأهم في الكليات من جهة قولهم بوجودها في الخارج، وكونهم لم يفرقوا بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ذكر ما ترتب على قولهم هذا من أغلاط كمسألة الأحوال ومسألة حقيقة وجود الله، وكون الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وذكر أثره في بعض مسائل أصول الفقه، كمسألة الواجب المخير، ومسألة الأمر بالشيء المطلق هل هو أمر بكل جزئياته أم لا؟ وغيرها من المسائل، ولهذا فإنه لما ذكر القول الصحيح في وجود الكليات وأن وجودها وجود ذهني قال :" وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه، كما تقدم، وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس، حتى في وجود الرب تعالى ..... ومن علم هذا علم كثيرًا مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات ... ، وما ذكروه من الفرق بين الذاتيات واللوازم للماهية، وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التي يسمونها الجنس والفصل، وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية، ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعًا، وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود، وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات " [2]

---

(1) - مجموع الفتاوى، لابن تيمية (261/9).

(2) - درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (216/1).

الخامس :ذكره للبديل عن المنطق في الحد وفي القياس، وهو ما يسمى بالجانب الإنشائي عند ابن تيمية، فإن ابن تيمية لم يكن نقده للمنطق نقدًا مجردًا، بل كان نقدًا وبِنَاءًا في نفس الوقت، فقد استطاع ابن تيمية أن ينثر في كتابه "الرد على المنطقيين "وغيره من كتبه قواعد وأصول تكوِّن بمجموعها نظرية علمية في المنطق من الحدود والأقيسة والاستدلال وطرقه وأقسامه، وقواعد في طبيعة المعرفة البشرية المطلوبة، وهذه الجهة في التميز أشاد بها علي سامي النشار، فإنه يعتبر من أول من تنبه لها، ولهذا قسم نقد ابن تيمية للمنطق إلى جانب هدمي وإلى جانب إنشائي، وممن أشاد بهذا الجانب عند ابن تيمية طه عبدالرحمن، فإنه قال عن ابن تيمية:" أتى بنظرات في المنطق تستحق أن نقف عندها، ونعطيها حقها من التحليل، إن عطاءه في المنطق أكثر تجديدًا من كل عطاءات المناطقة الذين تقدموه ". [1]

وقد حرص ابن تيمية في بنائه لنظريته في المنطق سواء في الحدود أو الأقيسة على عدّة أمور :

الأول: حرصه على ربط هذه النظرية بفطر الناس وعقولهم وتعاملهم في حياتهم، فقد لاحظ هذه الأمور في بناء فكره وتصوره .

الثاني: حرصه على بيان قدر عدد القائلين ببعض الأفكار التي قررها، ولهذا لما ذكر أن حقيقة الحد هي التمييز فقط ذكر أن هذا القول هو قول نظار المسلمين من المتكلمين وغيرهم، بل ذكر أنه قول اليهود والنصارى والمجوس [2].

الثالث: حرصه على ربط طريقته بنصوص الكتاب والسنة، واللغة المنقولة عن العرب .

---

(1) ـ حوارات المستقبل، طه عبدالرحمن ص(65)، بواسطة من التراث إلى التجديد، زكي الميلاد ص(35).

(2) ـ درء التعارض، ابن تيمية (320/3).

الرابع :أن ابن تيمية سبق غيره ممن جاء بعده سواء في تقعيد بعض الأفكار وإنشائها أو في تفعيل بعضها وتطويرها، ومن هذه الأفكار :
الأولى :قصر التعريف على ذكر الخواص، وهذه الفكرة لم يتفرد بها ابن تيمية، ولكنه تميز بتفصيلها وتطويرها، وإلا فإن المتكلمين قد قالوا بها أيضًا، وهم قد سبقوا أصحاب المنطق الحديث في قولهم بقصر الاستقراء على الخواص.
والثانية :تفعيله للمنهج التجريبي في المعرفة، فليس هناك في الحقيقة من تكلم فيها قبل العصور الحديثة بما تكلم به ابن تيمية في هذا المنهج، لقد وصل حقًا إلى أوج الدرج في فلسفة المنهج التجريبي، وهذا لا يعني أنه موافق لهم في كل التفاصيل .
والثالثة :إنكاره لفكرة التصور المفرد الخالي عن كل قيد، وقرر أن التصور المفرد لا يسمى علمًا، ولا يتعلق به الإدراك، وهو يرى أن كل تصور وراءه حكم مكون من محمول وموضوع، وبهذا سبق "فيكتور كوزان" ومدرسته من المناطقة السيكلوجيين الذين اكتشفوا الأحكام الممكنة وعملها في تكوين التصورات. والرابعة : فكرة اللزوم في الدليل وتفعيله لها، فإن الحقيقة المعتبرة في كل دليل عند ابن تيمية هي اللزوم، فكل ما استلزم شيئًا ما فهو دليل عليه، وكل من عرف أن هذا لازمًا لهذا استدل بالملزوم على اللازم، وبهذا أبطل أن يكون القياس الأرسطي هو الصورة الوحيدة للبراهين، وهو بهذا قد سبق المناطقة المحدثين في نقدهم للقياس الأرسطي من هذه الجهة.

الخامس :ومما يدل على تميّز ابن تيمية أنه ركّز في نقده على بيان خصوصية المنطق الأرسطي، وأنه منهج خاص لا يصلح أن يكون منهجًا يعمم على كل الناس، وهذا يبطل فكرة أرسطو التي أرادها لمنطقه، وأنه لا طريق للعلم عند كل الناس إلا طريقه، وقد بين ابن تيمية خصوصية منطق أرسطو بثلاثة طرق :
الأول: أن المنطق الذي جاء به أرسطو هو في حقيقته اصطلاح خاص به بنى الحقائق على مقتضاها .
والثاني: أن المنطق الأرسطي يبنى على مقتضى اللغة اليونانية .
والثالث: أنهم قالوا بالمنطق ليخدم علومهم فقط .

السادس :ومما يميّز ابن تيمية في نقده للمنطق أنه استغل تناقض حال المناطقة مع منطقهم واعترافهم بصعوبته وعسره، فقد ركز على هذا في بيان عدم صلاح المنطق لِأنْ يكون منهجًا للعلم ومعيارًا يصحح به طريقة التفكير، ولهذا فابن تيمية يكرر اعترافهم بصعوبة الحد على الطريقة التي وصفوها، وكذلك يذكر اعترافهم بصعوبة التفريق بين الذاتي والعرضي، وفي هذا يقول :" وهكذا يقول حذاقهم في تحديد أمور كثيرة قد حدها غيرهم يقولون لا يمكن تحديها تحديد تعريف لماهيتها بل تحديد تنبيه وتمييز " ثم نقل نصًا طويلاً عن الفارابي قال في آخره :" فيجب أني علم أن هذه كلها تنبيهات مثل التنبيه بالأمثلة والأسماء المترادفة،

فإن هذه المعاني متصورة كلها أو بعضها لذواتها، وإنما يُدل عليها بهذه الأشياء لينبّه عليها وتميّز فقط " [1] .
ولما ذكر ابن تيمية بطلان القول بوجوب تعلم المنطق قال :" القول بوجوبه قول غلاته وجهال أصحابه، ونفس الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم بل يعرضون عنها ". [2]
إذن ما يمكن قوله عن ابن تيمية أنه نابغة زمانه وما بعده وإلا ما وجد هذا الكم من الرؤى التي تأخذ وتعطي والقول هو إن أصاب فمن عند الله وإن أخطأ فمن نفسه لما هو موجود في الامم وخاصة الامة العربية والتأويل الحاصل ..... ! .

---

(1) ـ الرد على المنطقيين، ابن تيمية (1/66-69) .
(2) ـ مجموع الفتاوى، ابن تيمية (9/6).

قـــــــــــائمة المـــــراجع :

1) ـ المعجم الوسيط مادة (نطق).
2) ـ معجم مقاييس اللغة.
3) ـ المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصرنا الحاضر، علي سامي النشار ط 5 دار المعرفة الجامعية سنة 2000م الاسكندرية.
4) ـ موسوعة لالاند الفلسفية .
5) ـ مجموع الفتاوي لابن تيمية الجزء الثالث ط3 دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ج م ع المنصورة عام 2005م
6) ـ هل كان نقد ابن تيمية للفلسفة ضربا في ميت أم بحثا عن سند عقلي لإثبات العقائد؟ جريدة الشرق الاوسط سعود بن صالح السرحان الجمعة 07 ربيع الاول 1424 هـ 9 مايو 2003 العدد 8928
7) ـ الرد على المنطقيين لابن تيمية ، دار ترجمان السنة باكستان ، تاريخ الطبعة 1976م.
8) ـ أثر المنطق الارسطي على الالهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية (دراسة ونقد) د علي إمام عبيد مطبعة الدار الاسلامية للطباعة والنشر المنصورة جمهورية مصر العربية الطبعة الاولى 1430هـ ـ 2009م.
9) ـ المدخل إلى مذهب الامام الشافعي تأليف د اكرم يوسف عمر القواسمي ، تقديم د مصطفى سعيد الخن ، نشر دار النفائس الاردن ط1 ، 2003م .
10) ـ الإمام الشافعي متعلما و معلما د مرضية عبد الرسول دوكة محمد ، دراسات دعوية ، العدد 14 ، 2007 م ، ام درمان السودان.
11) ـ آداب الشافعي ومناقبه ، عبدا لرحمن بن حاتم الرازي ، قدم له وحقق أصله وعلق عليه ، عبدالغني عبدا لخالق ، مكتبة الحاني ، القاهرة ، ط 2 ، عام 1413هـ
12) ـ مساهمة ابن سينا في تطوير المنطق إعداد الطالب :محمد عجوط ، ت/إ د فريد زيداني ، س ج 2009/2008 ، جامعة الجزائر ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية قسم الفلسفة.
13) ـ نقد ابن تيمية للقياس الارسطي ، د ابتسام بنت أحمد جمال ، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية و آدابها ج 15 ع 26 ، صفر 1424 هـ .
14) ـ المنطق الارسطي ، بحث مقدم من طرف د محمود مزروعة ، كتبه فهد بن محمد القرشي ، جامعة ام القرى ، كلية الدعوة وأصول الدين ، السنة المنهجية لدكتوراء العقيدة : 1428/1427هـ .
15) ـ علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق ، إعداد الطالب : وائل بن سلطان بن حمزة الحارثي ت/إ د محمد علي ابراهيم ،جامعة أم القرى م ع س طلية الشريعة والدراسات الاسلامية ، شعبة أصول الفقه سنة 1431 هـ / 2010م .
16) ـ رسالة قصيرة في فضل شيخ الاسلام ابن تيمية ومحبة أهل العلم له (3)، لعبد الله بن حامد الشافعي ، تقديم وتحقيق وتعليق محمد بن ابراهيم الشيباني ، ط 1 مكتبة ابن تيمية ، سنة 1409هـ /1988م.