الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون -تيارت-
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإنسانية

الموضـــوع:

مساهمة العلماء المسلمين في تأسيس اللزوم المنطقي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص: المنطق والاتجاهات الفلسفية الكبرى

من إعداد الطالـــبتين:

- تفـــــان زينب
- سكندري فتيحة

إشـــراف الأستـــاذ:

- راتيـــة حـــاج

أعضاء لجنة المناقشة

أ.مبارك فضيلة.....رئيسا

أ. راتية حـــاج.....مشرفا

أ. بوروينة محمد.....مناقشا

السنة الجامعية: 2016م/ 2017م

كلمـــة شكـــر

من الحمد لله الذي رعانا ووفقنا لإنجاز هذا العمل المتواضع وهدانا إلى سبيل الخير، والسلام على المصطفى الحبيب.

أولا الشكر "لله" تعالى الذي أنار طريقنا للعلم وطلب الحكمة، والشكر الكبير لوالدينا على وقوفهم معنا في مسارات حياتنا.

تحية احترام وتقدير وشكر إلى الأستاذ "راتية حاج"

الذي أشرف على بحثنا هذا و لم يبخل علينا بإرشاداته وتوجيهاته.

كما نتقدم بالشكر إلى رئيس التخصص "فلسفة المنطق" الأستاذ "لكحل فيصل" وإلى كل أساتذة الفلسفة، الذي استفدنا منهم كثيرا.

كما أشكر كل من ساهم من بعيد أو قريب لإنجاز هذا العمل.

إهداء

إلى أرواح الأجداد الراقدين في سفوح جبل الونشريس الأشم، رحمة الله ورضوانه عليهم..

إلى من عمل بكد في سبيلي وعلمني معنى الكفاح واوصلني إلى ما أنا عليه ابي الكريم ادامه الله

إلى من هي في الحياة حياة اليك ينحني الحرف حبا وامتنان إليك أمي وعليك السلام.

إلى أفراد أسرتي، سندي في الدنيا ولا أحصي لهم فضل.

إلى الأخوات اللواتي لم تلدهن أمي، إلى من تحلو بالإخاء وتميزوا بالوفاء والعطاء.

إلى ينابيع الصدق الصافي، إلى من معهم سعدت، وبرفقتهم في دروب الحياة الحلوة والحزينة سرت، إلى من كانوا معي على طريق النجاح والخير.

إلى من عرفت كيف أجدهم وعلموني ألا أضيعهم صديقاتي، فتيحة، سمية، نورة، سعاد، فاطمة، مختارية، امباركة، سعاد، صفية، زوليخة، نوال، حنان، فتيحة، صبرينة، نوال، فاطمة، أسماء، ياسمين، سمية، خيرة، أمينة.

إلى الأحباب والأصدقاء من دون استثناء.

زينـــب

إهداء

إلى أرواح الأجداد الراقدين في سفوح جبل الونشريس الأشم، رحمة الله ورضوانه عليهم..

كنت صغيرة وكانت يداه تمعن في يدي،

أهديه طريق، فيرسم لي الأماني

ويعلمني الصبر...

وصرت كبيرة، ومازال يمسك بيدي....

وما زلت بحاجة لأن أتعلم...

إلى والدي أرفع هذا العمل تقديرا واحتراما...

إلى الشمس التي لا يغطيها كسوف أمي، أطال الله في عمرها..

وإلى إخوتي وأخواتي: جمال، مصطفى، ياسين، محفوظ، خيرة، سميرة، صباح.

إلى كل الأفاضل الذين تلقيت عنهم العلم...

إلى كل زميلاتي، زينب، سمية، نورة، سعاد، صفية، زوليخة، فاطمة، امباركة، مختارية، نوال، حنان، فتيحة، خيرة، أمينة.

فتيحـــة

مُقَدِّمَةٌ

مقدمـــــة:

الإنسان منطقي بطبعه، وإذا كانت عادة المفكرين قد جرت على تعريف الإنسان بأنه حيوان مفكر فإن التفكير، قد لا يكون خاصية فريدة في الإنسان إذ أن سلوك بعض الحيوانات حين تواجه مشكلة من المشكلات قد ينطوي على شكل ما من أشكال التفكير.

فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بنعمة العقل أو الذكاء، ولعل التجارب التي يجربها علماء النفس على سلوك بعض الحيوانات يأخذون نتائج هذه التجارب ليطبقوها على سلوك الإنسان لدليل على اعتقادهم بأن ذكاء الإنسان لا يختلف اختلافا جوهريا عن ذكاء الحيوان. ولكن تبقى وراء كل ذلك حقيقة للأبد من التسليم بها، وهي أن الإنسان يختلف عن الحيوان في أنه "منطقي "في تفكيره، بمعنى أنه قادر على الحكم على الأشياء بالصواب والخطأ، وعلى التمييز بين الصدق والكذب، وعلى استدلال النتائج من المقدمات التي تلزم عنها أو النتيجة من النتائج.

ومن بين التعريفات الهامة للمنطق أنه علم الاستدلال المباشر وغير المباشر، أي كيف نستدل على شيء آخر سواء تم ذلك بدون واسطة أوعن طريق واسطة. ويتفق المناطقة على أن المنطق علم صوري، موضوعه الاستدلال الذي فيه تبدأ من مقدمات نسلم بصحتها لننتهي إلى النتائج اللازمة عنها، فيقول "**كينز**" :"إن المنطق هو العلم الذي يبحث في المبادئ العامة للفكر الصحيح، وموضوعه على الأخص تحديد الشروط التي بواسطتها يصح الانتقال من أحكام فرضت صحتها إلى أحكام أخرى تلزم عنها. "والمنطق منذ أقدم قديمه، إلى أحدث حديثه –هو العلم الوحيد الذي بقي وهن أنظار عناية المفكرين والفلاسفة، منذ "**أرسطوطاليس**"،"**الرواقية**"، "**الفارابي**"،"**ابن سينا**"،"**أبي البركات البغدادي**" وحتى مرحلة "**جينز**"، "**بيبرس**"، "**رسل**"، "**نيل**"، لم تتغير الغاية فيه، وإنما تباينت الوسائل حسب طبيعة العصر وحاجة الفكر. وتلك سمة جعلت منه (آلـــة) فعالة لعبت –ولا تزال–

دورها العميق في المناهج العلمية الحديثة، وتبوأت مركز الصدارة في بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة.

يلعب المنطق دورا هاما في كثير من مجالات العلوم المختلفة، حيث وجد له الآن تطبيقات هامة في مجال الرياضيات والفيزياء والبيولوجيا وعلم النفس والقانون والأخلاق والاقتصاد وفي مجال الميتافيزيقا، وذلك لاكتساب المعرفة الصحيحة. فتلك الأهمية بدت واضحة في الآونة الأخيرة نظرا لما ظهر من الارتباط الواضح للمنطق بكثير من العلوم حتى أصبح اليوم في كثير من الجامعات الأوروبية والأمريكية مادة أساسية لكثير من فروع العلوم المختلفة سواء الطبيعي منها أو الإنساني، وسنكتفي هنا بالإشارة إلى أهم ما يمكن أن يفيده دارس المنطق بوجه عام بغض النظر عن نوع تخصصه أو اهتمامه، وإذا نظرنا إلى المنطق باعتباره "علما" أمكننا أن نقول إن دراسة المنطق تجعل الدارس على الفهم بطبيعة المبادئ التي يقوم عليها الاستدلال، سواء كان هذا الاستدلال استنباطيا أو استقرائيا، ومثل هذا الفهم أمر ضروري لأي باحث أو مفكر.

وإذا نظرنا بوصفه "فنا" فهو بلا شك يساعد الدارس على تنمية قواه الخاصة بالتفكير الدقيق، فيجعله أكثر قدرة من غيره على تقديم الدليل على صحة ما يصل إليه من نتائج. وهنا يكون وجه الإفادة من المنطق في الحياة اليومية، وفي علاقات الفرد مع الآخرين ممن يناقشهم أو يتعامل معهم. كما يساعد المنطق الدارس له على تكوين اتجاه نقدي تجاه الدعاوي والافتراضات المسبقة التي تشكل الخلفية التي تقوم عليها حججه أو حجج كثير من الناس في كثير من المجالات مثل السياسة والاقتصاد والعلاقات بين الأجناس وذلك لأنه لا يسلم بها تسليما أعمى دون نقد، لأن الكثير من وقائع هذه المجالات لم يتم التحقق منها بصورة كاملة لذا تتضمن في غالب الأحيان عناصر من التقليد والتفضيل والتقييم، فالمنطق يجعل القارئ أيضا على وعي بالغموض الذي يكتنف اللغة بألفاظها وتركيباتها، بالوظائف المتعددة للغة، وبذلك يتجنب المرء الوقوع في الأخطاء الناجمة عن استخدام

اللغة، وهذا من شأنه أن يشجع المرء على أن يكون أكثر دقة، وبالتالي أكثر قدرة على استخدام الرموز اللغوية استخداما صحيحا. وعليه يعد المنطق مدخلا للمبادئ الرئيسية للإجراءات العملية ومناهج البحث العلمي، كما يبدو ذلك واضحا على سبيل المثال في الملاحظة والاستدلال الاستقرائي واستخدام الفروض والتحقق منها.

إن المنطق يجعل الدارس على ألفة بمفردات اللغة المنطقية الخاصة مثل ألفاظ "استدلال"، "منطقي"، "مغالطة"، "دليل"، "تناقض"، "يستلزم"،... وهذه الألفاظ ترد إلى نتاجنا الفكري جميعه ولا ترد فقط في مجال الفلسفة والعلم، بل نجدها في جميع الكتابات التي تتناول قضايا الفكر أو تقدم المعرفة، ويتم اكتساب المعاني الدقيقة لهذه الألفاظ على الوجه الأفضل في إطار هذه المعاني بدراسة العمليات التي تدل عليها هذه الألفاظ، ويتم ذلك في المنطق عامة واللزوم خاصة وهذا الأخير يبدو على أنه العلاقة التي تربط مجموعة قضايا تشكل المقدمات وقضية أخرى تمثل النتيجة، ولو نظرنا إلى اللزوم من هذه الزاوية لأدركنا على الفور أنه يعبر عن جوهر المنطق، ولذلك لا نجد غرابة حين يعرف المنطق بأنه علم الاستدلال الصحيح وبعبارة أكثر دقة هو علم اللزوم لأن جوهر المنطق والاستنباط يقوم أساسا على مفهوم اللزوم.

مما يزيد من أهمية موضوع بحثنا ارتباط بحثنا "اللزوم المنطقي" بعدة فروع من المعرفة، لعل أهمها الرياضيات التي تجسد بدقة مفهوم اللزوم المنطقي، بل لعل الصورة العامة للرياضيات أنها بطبيعتها تعبر عن اللزوم، وهذا فضلا عن ارتباط هذا المفهموم بالتفكير كما نمارسه في حياتنا اليومية ومن هنا جاءت أهمية الموضوع، منطقيا وفلسفيا ولغويا وممارسة عملية بالإضافة إلى كونه الموضوع الأهم في فلسفة المنطق. ويهدف البحث إلى تحديد وضبط أهم المفاهيم المتعلقة بالموضوع وبيان طبيعة اللزوم عند أرسطو مع تحديدنا للخصائص العامة للزوم المنطقي ومعياره وشروطه وقوانين القضايا عنده

وأيضا بيان أسس اللزوم عند الرواقيين والمسلمين ومن بينهم "**الفارابي**"، "**ابن سينا**"، "**الغزالي**"، "**ابن تيمية**".

ومن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع هو السعي وراء الجديد في اللزوم المنطقي عند المسلمين، الذين أضافوا جديدا للزوم المنطقي الأرسطي، وأعطوا له مكانته اللائقة في المنطق، أما عن الصعوبات لاشك أن كل باحث موضوعي تعترضه جملة من الصعوبات والعقبات فكانت أول صعوبة اعترضت البحث هي قلة الدراسات المتعلقة حول اللزوم المنطقي، خاصة أن معظم المراجع كانت أجنبية ووجهنا صعوبة في ترجمتها، ومهما كانت الصعوبات التي تعرضنا لها فهي من سنة البحث، حاولنا تجاوزها والحرص على الاستمرار في البحث بجدية، أما الدراسات السابقة في مجال المنطق عامة واللزوم خاصة كانت أهم دراسة في كتب أرسطو" **التحليلات الأولى**"، "**منطق أرسطو**"، أما بالنسبة للمسلمين كتب "**الغزالي**"، "**الفارابي**"، "**ابن تيمية**" "**ابن سينا** ". وهؤلاء هم من أهم من عالجوا اللزوم المنطقي بعد الاطلاع على التراث اليوناني المنطقي لأرسطو.

إذا كان اللزوم المنطقي الأرسطي هو الصورة الكاملة الأولى للفكر الفلسفي الإنساني، **هل يعد اللزوم المنطقي عند المسلمين مجرد استمرار للنظرية المنطقية الأرسطية، أم أنه إنتاج عقلي أصيل ينتمي إلى البيئة التي أصدرته ؟.**

وعن هذه الإشكالية تتفرع إشكاليات فرعية أخرى والتي تقودنا إلى فهم حقيقة اللزوم المنطقي.

ما مفهوم اللزوم عند أرسطو؟ وكيف عالج الرواقيين هذا اللزوم بعده ؟ هل كان للمسلمين مرجعية فكرية حول مشكلة اللزوم المنطقي ؟ أم أنها إنتاج عقلي أصيل ؟ إذا كان لها مرجعية. ما الجديد المضفى على ذلك ؟.

ولعل أنسب منهج يمكن أن يعالج به هذا الموضوع هو المنهج التحليلي الذي نستطيع به شرح ومناقشة المشكلات المختلفة التي يثيرها هذا الموضوع، بالإضافة إلى المنهج التاريخي الذي يسير بنا إلى الوراء حيث نلتمس آراء المناطقة والمفكرين المسلمين في هذا الموضوع.

ولمعالجة هذا البحث بجوانبه المختلفة ارتأينا خطة فحواها. تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول، تناولنا في الفصل الأول حدود المفاهيم وأصوله، وفيه مباحث ثلاثة، المبحث الأول: يضم شبكة من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية، والمبحث الثاني تطرقنا إلى كيفية انتقال المنطق اليوناني إلى الفكر الإسلامي، أما المبحث الثالث عالجنا فيه المنطق الأرسطي بين التأييد والرفض، أما الفصل الثاني المعنون بطبيعة اللزوم في المنطق الأرسطي والرواقي وفيه ثلاث مباحث، المبحث الأول تناولنا فيه معيار اللزوم المنطقي وخصائصه وأيضا أهم قوانين القضايا عند أرسطو، أما المبحث الثاني تطرقنا إلى اللزوم المنطقي عند الرواقيين والمبحث الثالث فيه أهم أنواع اللزوم في المنطق الرواقي، أما الفصل الثالث عنوناه بالزوم المنطقي عند المسلمين، وفيه مباحث أربعة، المبحث الأول تناولنا فيه اللزوم والقول في المتلازمة عند الفارابي، والمبحث الثاني ابن سينا وتلازم القضايا الشرطية، أما المبحث الثالث علاقة اللزوم والالتزام في منطق الغزالي، أما المبحث الثالث والأخير تطرقنا إلى اللزوم عند ابن تيمية وعلاقته بالقياس.

وختمنا بحثنا بخلاصة وهي إجابة عن الإشكالية واستنتاج، ليصل بنا هذا البحث الفلسفي بروحه إلى الاستفادة منه.

الفصل الأول

في حدود المفاهيم وأصولهـــا

المبحث الأول: ضبط المفاهيم

المبحث الثاني: انتقال المنطق اليوناني إلى الفكر الإسلامي

المبحث الثالث: المنطق الأرسطي بين التأييد والرفض

المبحث الأول: ضبط المفاهيم.

1) تعريف المنطـــــق:

لغـــــة:

المنطق في اللغة العربية هو النطق، نطق، ينطق، نطقا، منطقا أي الكلام، بصوت وحروف تعرف بها المعاني، فالمنطق إذا هو: النطق والكلام[1]. ومنه قوله تعالى "**يَا أَيُّهَا النَّاس عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنَ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الفَضْلُ المُبِين**".[2]

قال "**ابن منظور**": "نطق الناطق ينطق، نطق والمنطق: الكلام، وكلام كل شيء منطقه.[3]

فيقال فلان نطق بمعنى تكلم، كما يقال فلان منطيق بمعنى أنه يجيد صناعة الكلام، فهي لم تستعمل في اللغة العربية إلا للدلالة على معنى الكلام الذي هو ضد الصمت.[4] والمنطق يمكن أن يطلق على نحويين :

نطق ظاهري: وهو النطق اللفظي أي الأصوات المقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الأذن.

نطق باطني: وهو النطق الذي بواسطته تدرك الأشياء المعقولة، وبه يتم التفكير والبرهنة والاستدلال.[5]

---

[1]- **محمد احمد عبد القادر**، التفلسف الإسلامي جذوره ومشكلاته، دار المعرفية الجامعية، الإسكندرية، مصر، د ط، 2012م، ص.124

[2]– **سورة النمل:** الآية 16

[3]– **ابن منظور**، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج12، 1956م، ص ص.188،14

[4]– **محمد حسن مهدي بخيث**، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، عالم الكتب للنشر والتوزيع، ط 1، 2014م، ص.142

[5]– **مصطفى حسيبة**، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009م، ص.603

اشتقاق كلمة منطــق:

Logic الانجليزية و**Logique** الفرنسية من الكلمة اليونانية **Logos**، و"معنى **لوغوس:** الكلمة ثم أحذت معنى اصطلاحيا هوما وراء الكلمة من عملية عقلية ثم ارتباط الكلمة بكلمة أخرى لتكون قضية أوحكما، ثم الاستدلال على الأحكام والبرهنة عليها وارتباطها ارتباطا عقليا بعضها ببعض".[1]

ويورد الدكتور "**محمد عزيز**" عدة معاني لكلمة **لوغوس** اليونانية فقال: "وكلمة **اللوغوس Logos** في اليونانية تعني العقل أو الفكر أو البرهان أو القانون.[2]

ثم أخذت كلمة **Logike** تدخل في لفظ كل العلوم باعتبار المنطق علم كل العلوم وباعتبار أن عناصره ومبادئه تنطبق عن كل العلوم.[3]

اصطلاحـــــا:

المنطق علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للتصورات والتصديقات من حيث نفعها في الإيصال إلى المحمولات أوعن الأعراض الذاتية للمحمولات الثانية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج.[4]

من أشهر تعريفات الفلاسفة للمنطق ما قاله الجرجاني: "المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في التفكير.[5]

---

[1]– **علي سامي النشار**، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، د ط، 2000م،ص.4

[2]– **محمد عزيز نظمي سالم**، تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الإسكندرية، 1983م، ص.61

[3]–**علي سامي النشار**، المرجع نفسه، ص.4

[4]–**محمد أحمد عبد القادر**، التفلسف الإسلامي جذوره ومشكلاته، مرجع سابق، ص.84

[5]– **علي الجرجاني**، التعريفات، المطبعة الحميدية، مصر، 1321هـ، ص.257

تعريف المنطق عند أرسطو:

يعرف أرسطو المنطق بأنه: "آلة العلم، وموضوعه الحقيقي هو العلم نفسه، وهو صورة العلم" ومن هنا آلة لها تسمى "**أورغانون**" **Organon** أي الدلالة. ولذلك فان "**أرسطو**" لم يدخل المنطق في أقسام العلم النظري إذ هو قوانين ومقدمات، وقد شرح ذلك يوسف كرم فقال: "ولم يدخل "**أرسطو**" المنطق في أقسام العلم النظري لأن موضوعه ليس وجوديا ولكنه ذهنيا، وعلى ذلك فهو يتعلم قبل الخوض فيه، أي علم آخر ليعلم به، أي القضايا يطلب البرهان عليه، أي برهان يطلب لكل قضية.

وقد أثر تعريف "**أرسطو**" للمنطق في العصور الوسطى إسلامية ومسيحية فردد الإسلاميون التعريف كما :[1]

تعريف ابن سينا:

من حيث غايته وثمره وفائدته فقال: "الآلة العاصمة للذهن عن فيما نتصوره ونصدق به والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله".[2]

المنطق هو العلم الذي يطلب ليكون آلة قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى "علم المنطق" ولعل عند قوم آخرين اسما أخ، لكننا نسميها الآن بهذا الاسم المشهور، وإنما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأن يكون علما منبها على الأصول التي يحتاج إليها من يقتنص المجهول من العلوم باستعمال العلوم على نحو وجهة بحيث يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤديا بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول، فيكون هذا

[1] – **يوسف كرم**، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ب ت، ص.151

[2] – **ابن سينا**، النجاة، طبعة الشيخ محي الدين الكردي، مصر،1331ه، ص.3

العلم مشيرا إلى جميع الأشياء والجهات التي تظل الذهن وتوهمه استقامته مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك.[1]

تعريف الفارابي:

قام الفارابي بعرض موضوع المنطق وغرضه وفروعه ووضع ضمن عرضه تعريفاً موافقا لأستاذه "**أرسطو**" بان المنطق آلة العلوم، فقال بأن : "صناعة المنطق تعطي في الجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل في المعقولات والقوانين التي يمتحن في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط"[2].

وبين غاية هذه الصناعة فقال بأنها: "وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا هل هو حق أو باطل".[3]

وفي نص آخر يرى الفارابي بأن قواعد المنطق ميزان لأفكار البشر يماثل الموازين والمكاييل توزن بها الأجسام والأشياء، فقال : " إن القوانين المنطقية – التي هي آلات يمتحن بها في المعقولات ما لا يؤمن أن يكون العقل قد غلط أو قصر في إدراك الحقيقة تشبه الموازين والمكايل التي هي آلات يمتحن بهت في كثير من الأجسام ما لا يؤمن أن يكون الحس قد غلط فيه أو قصر في إدراك تقديره ".[4]

ومن خلال هذه النصوص يمكن القول بأن الفارابي كان مقلدا لأرسطو في تعريفه للمنطق بأنه آلة للعلوم، ولكنه تقدم خطوة فجعله ميزانا نقديا لها.

---

[1] – **ابن سينا**" منطق المشرقين"، عنيت بتصحيحه المكتبة السلفية، مطبعة المزيد، القاهرة، د ط،1610ه، ص.6

[2] – المرجع نفسه، ص.7.

[3] – **أبو نصر الفارابي**، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، ط2، 1949م، ص.4

[4] – المصدر نفسه، ص.68

ثم انتقل درجة أخرى فجعل المنطق جزءا من العلوم فقال: "إن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون: أما إلهية وأما طبيعية وأما منطقية وأما رياضية أو سياسية ".[1]

ثم ما يلبث "**الفارابي**" بان يتقدم درجة ثالثة برفضه أن يكون علم المنطق آلة للعلوم وجزء منها معاً، ورأى أنه علم قائم بذاته فقال: " فلذلك ليس ينبغي أن يعتقد في هذه الصناعة إنها جزء من صناعة الفلسفة، ولكنها صناعة قائمة بنفسها، وليس جزءاً لصناعة أخرى ولا أنها آلة وجزء معاً ".[2]

تعريف الغزالـــي:

عرف المنطق: "بأنه القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس عن غيره فيتميزه العلم اليقيني عما ليس يقيناً، وكأنه الميزان، أو المعيار للعلوم كلها".[3]

ويلاحظ على هذا التعريف أنه يستخدم كلمة قانون، والمقصود بالقانون الآلة الصناعية النظرية ثم بدأ يصف المنطق بصفته المعيارية، أي أنه يرى أن المنطق يضع معاني الصواب والخطأ فيميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما.

وقد أشاد الغزالي بهذا العلم في مقدمة كتابه " **المستصفى في علم الأصول** " فقال : " إن من لا يحيط به، فلا ثقة بعلومه أصلاً ثم عرفه في كتابه".[4]

---

[1]-**أبو نصر الفارابي**، الجمع بين رأيي الحكمين، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط3، 1960م،ص.80

[2]-**أبو نصر الفارابي**، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986م، ص.108

[3]-**أبو حامد الغزالي**، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط 1، د ت، ص.36.

[4]- **أبو حامد الغزالي**، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، القاهرة، ط1، 1993م، ص ص.10،1

اللـــــزوم :

بالفرنسية(conséquence) بالانجليزية (conséquence) باللاتينية (consequentia

لغـــــة:

1) من الفعل لزم: ولزم الشيء يلزمه لزما ولزوما ولازمة ملازمة فلا يفارقه[1] واللازم ما يمنع انفكاكه عن الشيء ويأتي في الاستعمال بمعنى الواجب،[2] ومعنى اللزوم للشيء عدم المفارقة عنه...وفرق بين اللازم في الشيء ولازم الشيء أن أحدهما علة للآخر في الأول بخلاف الثاني، الذي يعني التتابع وإطلاق الملازمة والتلازم أيضا على معنى اللزوم كثيرا، وقد يراد بلازم الشيء ما يتبعه ويردفه وبلزومه إياه أن يكون له تعلق ما.[3]

2) لزم الشيء عن الشيء: بمعنى نشأ عنه، وحصل منه، واللزوم ذهني وخارجي:

فاللزوم الذهني كون الشيء يلزم من تصوره في الذهن، تصور الشيء كالزوجية للاثنين.

واللزوم الخارجي ونعني به كون الشيء يلزم من تحققه في الخارج تحقق شيء آخر معه كوجود النهار لطلوع الشمس.

اصطلاحا: اللزوم إذن علاقة منطقية بين المبادئ والنتائج، فإذا كانت القضية (أ)لازمة عن قضية أو عدة قضايا مثل (ب) أمكنك إذا كانت(ب) صحيحة، أن تبرهن بمقتضى قواعد المنطق على صدق القضية (أ).

---

[1] – **ابن منظور**، لسان العرب، دار صادر، مرجع سابق، ص.541

[2] – **الجرجاني**: التعريفات، مرجع سابق، ص.128

[3] – **ابن سينا**: الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، القاهرة،1960م، ص.306

(ر:التالي واللازم).[1]

الإلـــــزام:

بالفرنسية (Obligation) بالانجليزية(Obligation) باللاتينية(Obligation)

يقال ألزمه المال والعمل، أو بالمال والعمل، أوجبه عليه، ويقال: ألزمت خصمي، أي حجته. وللإلزام في اصطلاح الفلاسفة معنيان:

1)الإلزام هو الرابطة الحقوقية التي بها يكون فعل الشيء، أو عدم فعله واجبا على الشخص اتجاه الآخر، فهو إذن علاقة حقوقية بين شخصين يسمى أحدهما بموجبها دائنا والآخر مدينا، وعليه نفهم أن الدائن ملزم والمدين ملتزم، والمدين ملزوم.

2)الإلزام الخلقي: وهذا الإلزام ينشأ عن طبيعة الإنسان من حيث هو قادر على الاختيار بين الخير والشر.[2]

فالإنسان يتمعن من الناحية المادية والخلقية في فعل الأمر كان خيرا أوشرا إذا كان إلزاميا أو عكس ذلك.

الالتزام:

بالفرنسية (Engagement) بالانجليزية (Commettent).

التزم الشيء، أو العمل به: أوجبه على نفسه، والملتزم هو الرجل الذي يوجب على نفسه أمرا لا يفارقه، له شرط أن يكون له غاية اجتماعية أو خلقية، أو يكون مبنيا على

[1] – **جميل صليبا**، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان،1982م، ص.283

[2] – **جميل صليبا**، المعجم الفلسفي، دار الكتاب العالمي،بيروت،لبنان،ج1، د ط،1994، ص ص. 120،121

مبدأ يقبله المرء بإرادته العاقلة والالتزام في التفكير الفلسفي يدل على ارتباط هذا التفكير ببيئة معينة وموقف معين يحددان بعض شروطه.[1]

اللازم: Inhérent .

اللازم ما يعد من صلب الشيء ويمتنع انفكاكه عنه، كما في "لازم الماهية" الذي هوما يمتنع انفكاكه عن الماهية من حيث هي بغض النظر عن العوارض كالزوجية للأربعة ونحو ذلك...و"لازم الوجود" هوما يمتنع انفكاكه عن الشيء بلحاظ* وجوده الخارجي، ومثال ذلك اللونية للجسم، فهي لازمة له بلحاظ وجوده المشخص لا بلحاظ ماهيته...[2] أي أن اللزوم نوعان متعلق بماهية الشيء أي ذاتي متأصل فيه لا نستطيع انتزاعه منه والثاني متعلق بانطباع القول مع الواقع الخارجي، يعني ما يشير إلى غير ماهية الشيء ولا نعرفه إلا إذا نظرنا إليه من حيث وجوده الخارجي، فمثال لون جسم الإنسان ما هو ماهية وإنما من الأعراض، كمثالنا زيد ماهيته إنسان فنقول زيد هو زيد، والأعراض هنا هي الجسم، الشعر، لون الجسم، لون العينين. ويأتي اللازم في المنطق كما في نتيجة القياس (Conclusion) وذلك لأن القياس مؤلف من أقوال إذا وضعت "لزم" عنها بذاتها قول آخر غيرها، وهذا الآخر هو اللازم أو النتيجة كما ذكرنا وعليه فإن نتيجة القياس تتطابق مع اللازم في الفعل لزم بوضع هذا الفعل (لزم) بعد التوصل إلى النتيجة من خلال المقدمتين الأولى والثانية للقياس. وهناك اللازمة المنطقية(Corollary) والتي هي نتيجة تتبع بالضرورة نظرية تمت البرهنة عليها، أو قضية تستنتج مباشرة من قضية أخرى بمقتضى قوانين المنطق.

---

[1]– **جميل صليبا**، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص.118

* – **بلحاظ**: تعني الملاحظة الخارجية.

[2]–**رحيم أبو رغيف الموسوي**، الدليل الفلسفي الشامل، دار المحجة البيضاء،بيروت، لبنان،ج3، ط1، 2015م،ص.381

وقد فرقوا بين "اللازم" و"المقوم" فقد قال "**ابن سينا**" في "المنطق"14" ما نصه: "يشترك المقوم واللازم في أن كل واحد منهما لا يفارق الشيء، ويشترك اللازم والعارض في أن كل واحد منهما خارج عن حقيقة الشيء لاحق بعدها..."[1] ونعني أن اللزوم في المنطق يفرض كما في القياس النتائج تكون حتمية للمقدمات الموضوعة أي إذا كانت المقدمات صادقة كانت النتيجة صادقة وإذا كانت كاذبة كانت النتيجة كاذبة.

"فالمقوم" في ضوء ما تقدم هو الذي لا يمكن تصور ماهية الشيء إلا به، ويقسم اللازم إلى اللازم البين أو غير البين.[2]

– فاللازم البين: هو الذي يكفي تصوره مع تصور ملزومة في جزم العقل باللزوم بينهما كالانقسام بمتساويين للأربعة، فإن من تصور الأربعة وتصور الانقسام إلى المتساويين جزم بمجرد تصورها بأن الأربعة منقسمة بمتساويين، وقد يقال البين على اللازم الذي يلزم من تصور ملزومه تصوره ككون الاثنين ضعفا للواحد فإن من تصور الاثنين أدرك أنه ضعف الواحد والمعنى الأول أعم لأنه متى كفى تصور الملزوم في اللزوم يكفي تصور اللازم مع تصور الملزوم، فيقال للمعنى الثاني الأخص وليس كلما يكفي التصورات يكفي تصور واحد فيقال لهذا اللازم البين بالمعنى الأعم.

–اللازم الغير البين: هو الذي يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما إلى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث فإن مجرد تصور الثلث تساوي الزوايا القائمتين لا يكفي في جزم الذهن بأن المثلث متساوي الزوايا القائمتين.[3]

واللازم من الفعل ما يختص بالفعل، وقضايا الالتزام أو "الاستغراق" هي القضية التي يكون محمولها من لوازم الموضوع، واللازم يرد في أكثر من استعمال كاللوازم

---

[1]– **رحيم أبو رغيف الموسوي**، الدليل الفلسفي الشامل مرجع سابق، ص.381

[2]– المرجع نفسه، ص.382

[3]– **الجرجاني**: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ط جديدة، 1985م، ص ص.200،199

الشخصية التي تخص الفرد من جملة العناصر، واللازم في القضايا الشرطية، وبنحو عام مصطلح "اللازم" يأتي استعماله في المنطق وقضاياه بنحو واسع[1]

اللزومية: ما حكم فيها صدق قضية على تقدير أخرى لعلاقة بينهما موجبة لذلك[2].

اللزوم المنطقي:

كلزوم النتيجة عن المقدمة أو كلزوم الجزئية عن الكلية مثلا، فذلك اللزوم إنما معناه أنه إذا كانت المقدمة صادقة فالنتيجة كذلك، هذا التلازم بين قضيتين إنما هو تلازم في الصدق والكذب فحسب. وهو عار عن الزمن لأنه لو فرضنا أن الزمن غير موجود وأن العقل نفسه غير موجود كذلك فإن ذلك التلازم بين المقدمة والنتيجة يظل قائما في نفسه خارج الزمن والعقل معا.[3]

واللزوم المنطقي مبدأ يكشف عن صحة القياس لأنه ضروري لبيان صدق النتيجة متى ما كانت المقدمات صادقة. فلا يمكن أن نشتق قضايا كاذبة من مقدمات صادقة إذا كانت هناك علاقة لزوم تربط المقدمات بالنتائج.[4]، بمعنى أن صدق النتائج في اللزوم تعتمد على صدق المقدمات.

---

[1] – **رحيم أبور غيف الموسوي**، الدليل الفلسفي الشامل، مرجع سابق، ص.381

[2] – **الجرجاني**، التعريفات، مرجع سابق، ص.201

[3] – **محمد ثابت الفندي**، أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1972م، ص.59

[4] – **ياسين خليل**، نظرية أرسطو المنطقية، مطبعة أسعد، بغداد،1964م، ص. 18

المبحث الثاني: انتقال المنطق اليوناني إلى الفكر الإسلامي.

إذا كان المنطق قد أسس على يد "**أرسطو**" في العصر اليوناني، فكيف انتقل إلى العالم الإسلامي؟ وما هي الأسباب والعوامل التي ساعدت على ذلك؟ أو بمعنى آخر ما هي الطرق التي اعتمدها المفكرين العرب لنقل الثقافة اليونانية عامة والمنطق خاصة إلى الفكر والعالم الإسلامي العربي؟ وما هو الأساس الذي اعتمدوا عليه في البداية للتعرف على تلك الثقافة اليونانية ثم نقلها إلى عالمهم؟.

بعد انتشار الثقافة اليونانية من عهد "**الإسكندر المقدوني**"، أصبحت اللغة اليونانية لغة العلم وأصبح الفكر اليوناني منهل كل تثقيف، وكانت هناك مدارس تحافظ على هذه الثقافات وتعلمها، كما وأن اللغات عديدة كانت منتشرة آنذاك، نجد الفارسية والسريانية إضافة إلى اليونانية، وكان قد ترجم من التراث اليوناني القديم قدر كبير إلى السريانية والفارسية، وهذه الشعوب قد دخلت تحت الحكم الإسلامي حافظت على نشاطها الفكري واستمرت مدارسها في العمل.

وقد عرف المسلمون علوم اليونان الفلسفية والعلمية ومنها المنطق الأرسطي عن طريق الترجمة وذلك على أيدي مسيحي الشام والعراق من سريان.[1]

بعد التوسع في الترجمات لم يبقى المنطق الأرسطي في ثوبه السرياني بل انتقل إلى العرب، ولم تكن معرفة المسلمين للمنطق قاصرة على الترجمة التي نقلت بواسطتها علوم الفلسفة إلى اللغة العربية، وإنما سبق ذلك معرفته لها عن طريق الاحتكاك والجدل، الذي كان يدور بينهم وبين غيرهم من أبناء البلاد المفتوحة التي كانت تدرس بها هاته

[1] – **البير نصري نادر**، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، دار المشرق، بيروت، ط3، 1986م، ص ص. 47، 54

العلوم وقد كانت الثقافة اليونانية منتشرة في الشام والعراق ومصر أثناء الفتح العربي لتلك البلاد[1].

يقول "**البهي**" إن ترجمة الكتب ليست الأداة الوحيدة في توصيل المعرفة من جماعة إلى أخرى، بل قبلها تكون الصلة العملية عن طريق الاختلاط في المجالس وتبادل الرأي والحديث الشفوي المتبادل فيها.[2]

نفهم من هذا القول أن الترجمة لا تكون عن طريق الكتابة فحسب، وإنما عن طريق اللغة والحوار وتبادل الأفكار الفلسفية أي نقلا شفويا بحكم الاختلاط الشخصي.

ونستطيع أن نفهم أنَ إطلاع المسلمين على الفلسفة اليونانية عامة والمنطق خاصة عن طريقين : طريق الحديث الشفوي أولا، ثم عن طريق الترجمة والنقل بعد ذلك.

أما عن طريق المشافهة عند المسلمين، فكانت عن طريق الاختلاط وتبادل الآراء فيما بينهم، وكما ذكرنا سابقا أن الثقافة اليونانية كانت قد انتشرت في الشام والعراق ومصر وذلك أثناء الفتح العربي لتلك البلاد، حيث درسوا علوم اللاهوت والفلسفة اليونانية خاصة منطق أرسطو في الكنائس والأديرة، وهذا ما جعل ومكن المسلمين في معرفتهم للمنطق اليوناني الذي كان ضروريا لأهل الجدل وذلك في مساعداتهم ومناقشاتهم الدينية. واتصالهم بآباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين في كنائسهم، ونقاشهم لعقائد المسيحيين وقد كفل المسلمون للأديرة والكنائس الحرية والدينية والفكرية، فكانت كمجامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان وفي مقدمتها منطق أرسطو ويثبت أن اتصال المسلمين بأصحاب

[1] – **محمد حسن مهدي بخيت**، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، مرجع سابق، ص. 36

[2] – **محمد البهي**، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار غريب، القاهرة، ط6، 1982م،ص.162

هذه الأديرة وجود بعض المخطوطات السريانية فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين.[1]

وهناك دليلان يثبتان أن المسلمين عرفوا المنطق اليوناني عن طريق احتكاكهم بآباء الكنيسة الدليل الأول : **الآثار الرواقية في نقد منطق أرسطو.**

أوجد الرواقيون نسقا منطقيا آخر يصارع منطق الحدود الأرسطي، وهو نسق يمثل بحق القضايا الصورة القديمة لمنطق القضايا الذي سيضع أسسه الحديثة كما يلاحظ "**يان لوكازفتش**" مؤكدا أنه" ليس باستطاعة أحد أن يفهم براهين أرسطو تمام الفهم دون أن يعلم أن هناك إلا جانب نظرية القياس الأرسطية نسقا منطقيا أخر أساسيا أكثر منها وهو منطق القضايا ".[2]

وبالتالي إذا كان "**أرسطو**" يجعل من المنطق مجرد آلة للعلوم ومدخلا لها فإن الرواقيين يعتبرونه علما حقيقا وجزءا من الفلسفة، ومن جانب آخر نجد الرواقيين اسميين في منطقهم، فهم يرفضون المفاهيم الكلية ولا يقبلون إلا بالتصورات الفردية التي تخلقها الأحاسيس في النفس، ذلك لأن الأجناس والأنواع والجوهر هي في الواقع مجرد أسماء ليس لها وجود خارج الذهن، فالرواقيين إذا لا يؤخذون في منطقهم لا (بالماهية) ولا (بالصورة) بمعناها الحقيقي المعروف في المدرسة المشائية، ويرى الرواقيون فضلا عن ذلك أن القضايا الشرطية هيا أبسط صور البرهان، وهم إلى ذلك لا يقرون "من أنواع الأقيسة إلا الأقيسة الشرطية سواء كانت متصلة أو منفصلة "، كما أنهم يحصون منها خمسة يدعونها (اللامبرهنات الخمسة)، وهكذا يبدو أنه لا مجال للحديث في منطق الرواقيين عن (المقول على الكل والمقول لا على الواحد)، بل ويترتب على هذا أن مسألة

[1] – **محمد حسن مهدي بخيت**، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، مرجع سابق، ص.51

[2] – **يان لوكازفتش**، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة عبد الحميد صبره، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1961م، ص.68

تفسير القياس تفسيرا مفهوميا أو مصداقيا غير واردة لأن الاستدلال لا ينصب إلا على الأفراد.[1]

أما ثانيهما : **التراجم الإسلامية الأولى للأورجانون.**

في العالم الإسلامي نجد "**الفارابي**" خصوصا يعرض للمسائل المنطقية ويفسرها على طريقته، حيث يتطرق إلى أبحاث لا تمت بصلة إلى "**الأورغانون**" من ذلك مثلا لفظة "الألف واللام" و"الرابطة " والقضية عنده ليست حملية فقط، بل هي أيضا شرطية، وهكذا القياس فإنه يكون حمليا وشرطيا، ولقد لاحظ "**أبو الوليد ابن رشد**" خروج "**الفارابي**" عن منطق "**أرسطو**"، من هنا نجده منتقدا إياه كثيرا، مبينا أنه ليس كذلك يجب أن يفهم "**أرسطو**"

ونرى أيضا أن "**ابن سينا**" خصوصا والمسلمين على العموم يعرفون شراح المدرسة الإسكندرية أكثر مما يعرفون تلامذة "**أرسطو**" القريبين منه، ولذلك يفترض أنه لو عرف فلاسفة الإسلام "**أرسطو**" من خلال كتبه وكتب المدرسة المشائية وحسب، لكانوا بدون شك قد كونوا مذهبا غير المذهب الذي تركوه لنا، ويلزم عن ذلك أن "الشروح الإسكندرية تشكل في نظر المسلمين جزءا متمما للمذهب الأرسطي ".[2]

لقد تعددت جوانب التفكير عند العرب والمسلمين، فمنه الجانب الإلهي والجانب الأخلاقي والجانب المنطقي ولكل جانب من هذه الجوانب عوامل أثرت في نموه وتطوره ويمكن أن نقف على النتاج المنطقي عند العرب وقيمته وأصالته بعد أن نقلت كتب أرسطو المنطقية وترجمت إلى اللغة العربية ترجمة تمتاز بالدقة.

---

[1] – **علي سامي النشار**، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط3،1984م،ص ص 22،21

[2] – **يوسف محمود**، المنطق الصوري (التصورات –التصديقات)، دار الحكمة، الدوحة، ط1، 1994م، ص.30

وعلى أية حال : فقد ترجمت البحوث المنطقية الأرسطالية إلى العربية، لأن المنطق كان ضروريا لمساعدة أهل الجدل في مناقشتهم الدينية ورَد شبهات خصومهم، ودفع حملاتهم على الإسلام،[1] وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن المسلمين قد تأثروا ببحوث "**أرسطو**" المنطقية تأثرا ملحوظا إلا أن من بينهم من كان له استقلاليه في تفكيره المنطقي نجد منهم الشيخ الرئيس "**ابن سينا**"، "**ابن تيمية**"...الخ

يمكن القول أن انتقال المنطق إلى العالم الإسلامي وتعرف المسلمين عليه كان لدواعي الشرف العقلي والثقافي وبخاصة في ظل بحبوحة العيش التي كان يحياها العالم الإسلامي أثناء قيام الدولة والحضارة العباسية،[2] وحيث أن المنطق الأرسطي دخل العالم الإسلامي في وقت مبكر فعرفوه وعرفوا معه تلك الشروح التي أضافها إليه شراحه اليونانيون بالإضافة إلى رقعة مساحة العالم الإسلامي في اتساعها جغرافيا، وعليه صاحب ذلك من احتكاك ثقافات محلية متباينة داخل العالم الإسلامي الواحد وقيام مذاهب ونشأة فرق وطوائف،[3] لذا نستطيع القول أن الواقع الجديد هومن فرض نفسه على مفكري الإسلامي، حيث أن المسلمين اقتنعوا بما سمعوه عن المنطق، واعتبروه وسيلة عقلية تتميز بالدقة مما يساعدهم ويمكنهم في عرض مسائلهم وقضاياهم، أي كانت نظرة جيدة لهذا المنطق بعد أن تطلعوا عليه.

وعليه نفهم أن المنطق "**الأرسطاليسي**" ترجم عدة ترجمات ونقل إلى العالم العربي واشتغل به المناطقة العرب من صدر الإسلام وقبل العصر العباسي.[4]

---

[1] – **محمد حسن مهدي بخيت**، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات (التصورات)،عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2013، ص.63

[2] – **محمد أحمد عبد القادر**، التفلسف الإسلامي جذوره ومشكلاته، مرجع سابق، ص.131

[3] – **محمد حسن مهدي بخيت**، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، مرجع سابق، ص.64

[4] – **محمد عزيز نظمي سالم**، تاريخ المنطق عند العرب، مرجع سابق، ص.204

المبحث الثالث: المنطق الأرسطي بين التأييد والرفض.

فهناك من الفلاسفة المسلمين من أيد هذا المنطق الأرسطي والبعض الآخر على عكس من ذلك ساروا في اتجاه الرفض لبعض المواقف المنطقية، ومن بين المؤيدين للمنطق الأرسطي:

المؤيدون للمنطق الأرسطي:

الفارابي:(259-339)

يعتبر "**الفارابي**" من المؤرخين القدامى المحدثين زعيم المدرسة الفلسفية المشائية الآخذة بالاتجاه المنطقي في الدراسة، في مقابله مدرسة الاتجاه الطبيعي الذي حمل لواءها "**محمد بن زكريا الرازي**".[1] لقب "**الفارابي**" "المعلم الثاني"، ذلك أن التراجم لعلوم الأوائل في المراحل المبكرة للترجمة لم تكن مهذبة محررة حتى زمنه، ومنه جاء "**ابن سينا**" بعد ذلك. ونجد الفارابي دعم المنطق الأرسطي وأخذ به. وعدم الأخذ به وجهله لا نستطيع أن نفرق بين الآراء الصحيحة والفاسدة، ولا نستطيع أن نفصل بين الآراء المتنازع فيها، لأننا قد فقدنا القياس إلى هذا الميزان الصحيح للأدلة والبراهين.[2]

لقد اعتبر "**الفارابي**" المنطق صناعة عقلية تقدم لنا القوانين التي تساعد العقل على الكشف عما هو يقيني، ونفهم أن المنطق عند "**الفارابي**" له موضوعات منها المعقولات من حيث دلالة الألفاظ، والألفاظ تدل على المعقولات بذاتها، وترتيب هذه المعقولات وتقييمها إلى أجناس وأنواع تساعد الذهن على الوضوح والدقة في بناء المعرفة اليقينية مما يساعد هذا التقسيم في وضع الصيغة المنطقية للتعريف لبيان الماهية.[3]

---

[1]- **محمد حسن مهدي بخيت،** علم المنطق المفاهيم والمصطلحات "التصديقات"، مرجع سابق، ص.69

[2]- المرجع نفسه، ص.70

[3]- **محمد حسن مهدي بخيت**، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، مرجع سابق، ص.69.

وعليه فإن "**الفارابي**" أراد أن يضفي على عمله المنطقي شيئا من الشرعية فكتب في المنطق كما يذكر "**ابن أبي أصيبعة**" كتابا بعنوان" **كلام**" جمعه من أقاويل النبي(ص)، ويشير فيه إلى صناعة المنطق. ويقول "**الفارابي**" في كتابه السعادة بأن "المنطق جزء من الفلسفة".[1]

ابن سينا:(375-428)

لقد اعتبر "**ابن سينا**" المنطق مدخلا للدراسات الفلسفية، كما اعتبره أرسطو أداة أو آلة بها تقاس الأفكار والآراء ليعرف صحيحها من سقيمها، كما ينظر إليه على انه علم قائم بذاته برأسه، وكانت نظرة "**ابن سينا**" بمنظورين للمنطق التي ذكرناها، يقسم "**ابن سينا**" في منطقه المعلوم من حيث وجوده الذهني إلى تصور وتصديق، ولما كان التصور مجرد إدراك ساذج غير مصاحب للحكم فانه حين إذ لا يوصف بصدق ولا كذب، وإما التصديق فهو إدراك ما بين طرفي المركب من علاقة نفيا أو إثباتا، لذا كان مشتملا على الحكم، وفي مجاله الطبي كسا القضايا المنطقية روحا سهلة جذابة، جعلت المنطق لديه يجاوز الروح الجافة التي تركه عليها "**أرسطو**" والشراح من بعده.[2]

وعليه نجد "**ابن سينا**" يتفق مع "**الفارابي**" في تفاصيل المنطق من بينها مسألة الكليات والجزئيات في العقل الإنساني بالإضافة إلى انه توسع في القضايا والأقيسة الشرطية وهو في هذا قد خالف "**أرسطو**" مؤثرا روح المدرسة في نظرتها إلى هذه القضايا، والأقيسة المركبة منها، وقسم هذه القضايا إلى قضايا أولية وما دونها من متوترات ومشهورات، ويقرران المتوترات ليست حجة إلا لدى من علمها، وان المشهورات ما تشكل قياسا يقينيا، وهذا الأخير يتركب من مقدمتين تشتملان على حدود

[1] – **أبو نصر الفارابي**، تحصيل السعادة، طبع حيدر، آباد، 1995، ص ص.20، 21

[2] – **محمد حسن مهدي بخيت**، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، مرجع سابق، ص ص. 64، 65

اصغر وأوسط واكبر، وان الأوسط هو علة الحكم بالأكبر على الأصغر،[1] وهنا نجد ان ابن سينا تمسك بما ذهب إليه "**أرسطو**"، ويقول "**ابن سينا**": " واعلم أن المنطق ميزان الفلسفة، وقد قيل انه أداة الفيلسوف وذلك انه لما كانت الفلسفة اشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، صار من الواجب أن يكون من ميزان الفلسفة اصح الموازين وأداة الفيلسوف اشرف الأدوات".[2]

ونستطيع أن نقول أن كلا من "**الفارابي**" و"**ابن سينا**" قد بقيا على موقفه من المنطق الأرسطي، وهوانه آلة للعلوم كلها، ولا يمكن الاستغناء عنه. كما قال أستاذنا من قبل، وهذا أن دل على شيء إنما يدل على الموافقة والتأييد للمنطق الأرسطي.[3]

الغـــــزالي:

يعد الإمام "**الغزالي**" رجل المنطق، وكان من بين مفكري الذين ادخلوا المناهج المنطقية في المناقشات الكلامية، وكان من المتابعين لمنطق "**الفارابي**" وهومن أكد على أهمية البقاء للمنطق بين العلوم الإسلامية، ونجد في كتابه "**المستصفى**" أن من لا يعرف المنطق لا يوثق بعلمه.[4] ونجد "**الغزالي**" قد مزج منطق "**أرسطو**" بعلم أصول الفقه والبسه لباسا إسلاميا. بالإضافة إلى كتابه "معيار العلم" نجده يشمل الفقهيات كما هي شاملة للعقليات، ويقول: "أن منهج البحث في الأمور الفقهية لا يختلف عن منهج البحث في الأمور العقلية، بالإضافة إلى أصول الفقه وتطبيقه على المسائل وهذا ما نلتمسه في أشكال القياس وضروبه التي أخذت منه، وهذا لا يعني انه يرى طرق الاستدلال في الفقه متفقة اتفاقا دقيقا مع قواعد الاستدلال البرهاني، بل يشير إلى الاختلاف بين كلا النهجين، وهذا

---

[1] – **محمد عزيز نظمي سالم**، تاريخ المنطق عند العرب، مرجع سابق، ص.128

[2] – **ابن سينا**، منطق المشرقيين، مصدر سابق، ص.8

[3] – **محمد حسن مهدي بخيت**، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، مرجع سابق، ص.66

[4] – **أبو حامد الغزالي**، المستصفى، مصدر سابق، ص.7

من اجل الاطلاع على القياس لتبيان ما فيه من عيوب منطقية.[1] لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقررها المنطق يقينية، وهي كالقضايا الرياضية، ويبني أدلته على قانون التناقض.

لقد دافع "**الغزالي**" عن المنطق وتصدى للمهاجمين له، لان ترك المنطق فوات للمصلحة التي يجنيها المتكلم والانسحاب من ميدان يعج بأعداء العقل والمعقول. وقد كان القسطاس المستقيم تعبيرا عن هذا الاتجاه.[2] وعليه نستنتج إن الإمام "**الغزالي**" شانه شان "**الفارابي**" وابن سينا في عملياته الفكرية للمنطق، واستطاع تطبيق قواعد المنطق على مناحي تفكيره المختلفة من كلام وفقه وأصول.

المناهضون للمنطق الأرسطي:

وقف مفكر والإسلام أمام التراث "**الأرسطو طاليسي**" مواقف متعارضة. لقد تعرضت التراجم المنطقية "**لأرسطو**" لعدة هجومات من طرف الفلاسفة والمناطقة المسلمين، بعد أن تم القبول بالمنطق الأرسطي والأخذ به بعدة موضوعات منطقية، ونجد من بين المناهضين لمنطق أرسطو في نطاق العالم الإسلامي من بينهم:

الشافعي والسيوطي:

يذكر الإمام "**السيوطي**" أن أول من عارض المنطق الأرسطي في الإسلام هو الإمام الشافعي وذلك في كتابه "صون المنطق" الذي استنبط من كلامه تعليلا لتحريم الانشغال بالمنطق الأرسطي قياسا على متشابه القرآن،[3] وبذلك يكون الشافعي من أهم المعارضين للمنطق الأرسطي مستعينا بأدلة متشابهة من كتاب الله، وفي هذا اخرج

---

[1] – **أبو حامد الغزالي**، معيار العلم، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1119م، ص.23

[2] – **محمد مهران**، المنطق والموازين القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي، المعهد العالمي للفكر، القاهرة، ط1، 1996م، ص.13

[3] – **محمد حسن مهدي بخيت**، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، مرجع سابق، ص ص.85،86

"**الهروي**" في كتاب ذم الكلام عن "**الشافعي**" أنه قال "حكمي في أهل الكلام حكم عمر في "صبيغ" وقد علق "**السيوطي**" عن هذا الحكم بقوله" فدل ذلك منه على أن العلة في تحريم النظر في علم الكلام، ما يخشى منه من إثارة الشبه والانجرار إلى البدع فحرمه قياسا على تحريم النظر في المتشابه وهذا قياس صحيح، وهذه العلة يعينها موجودة في المنطق وقد أشار الشافعي إلى علة أخرى في تحريم علم الكلام، تأتي في المنطق، وهي: انه لم يرد الأمر به في كتاب ولا سنة، ولا وجد عن السلف البحث فيه، وهذا بعينه موجود في المنطق.[1] وهنا رأى الشافعي أن البحث في علم الكلام يؤدي الى البدع والانحراف لأنه لم يرد في الكتاب أو السنة.

وقد نقل عن الإمام "**الشافعي**" في ذمة العلم الكلام انه قال: حكمي في أهل الكتاب بالجريد والنعال، ويطاق بهم في العشائر. ويقال هذا جزءا من ترك الكتاب والسنة، واقبل على كلام أهل البدعة، وقال أيضا: "لأن يلقي الله العبد بكل ذنب خلا الشرك خير له من ان يلقاه شيء من علم الكلام، فنجد الشافعي هنا باحث متعلق في علم الكلام.

ونجده قام بتحريم الاشتغال في المنطق وقد استخلصنها من النصوص التي أوردها الإمام السيوطي في كتابه "**صون المنطق**" وتعليقات "**السيوطي**" عليها.[2]

فيقول في ذلك : وقد كنت في بداية الأمر قرأت شيئا في علم المنطق، ثم ألقى الله كراهته في قلبي، وسمعت أن "**ابن الصلاح**" أفتى تحريمه، فتركته لذلك فعوضني الله عنه علم الحديث الذي هو اشرف العلوم.

ولقد اظهر "**السيوطي**" عداءه للمنطق، وذلك من خلال الرسائل المنظمة المتبادلة وفيه أن رجلا اسمه "**كافور**" كتب كتابا عنوانه "الفرقان" تحدث فيه عن المنطق حديث

---

[1]- **محمد حسن مهدي بخيت**، مرجع سابق، ص.86

[2]- المرجع نفسه، ص.87

المستحسن له، فهاجمه "**السيوطي**" مهاجمة عنيفة وبرر موقفه بقوله: بأن المنطق–وهو فضلا عن ذلك من علوم اليهود والنصارى–علم يحرم الاشتغال به.[1]

كما ذكرنا فقد نقل عن الإمام الشافعي تحريمه للاشتغال في المنطق مستنبطا بذلك من نصوص الإمام السيوطي هذا الأخير ناصب العداء للمنطق وهاجمه بكل قوة، من خلال رسائله المنظمة وكتابه "**الفـــرقان**".

ابـــن صـــــلاح:

لقد كان اليهود والنصارى يتلقون عن "**ابن الصلاح**" تفسير كتبهم، فكان يعلم من المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والطب...ما لم يكن يعلمه واحد من معاصريه في فرع من هذه الفروع.

أصبح ابن الصلاح من اكبر الأئمة الحديث ورحل إلى الموصول ليتعلم عليه المنطق سرا، إلا أنه على الرغم من تردده عليه مدة من الزمان طويلة، فلم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب الذي كان اتجاهه اتجاها دينيا خالصا، مما جعل كما الدين أن يقول بأفقيه "عليك بترك الانشغال بهذا الفن لان الناس ينسبون من اشتغل به إلى فساد الاعتقاد"[2] فكأنك تفسد عقائدهم، فاستجاب ابن الصلاح لرأي أستاذه وترك الانشغال بالمنطق وخاصمه باسم الدين خصاما عنيفا وكان رأيه أن المنطق مدخل للفلسفة ومدخل الشرشر، وليس الانشغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، وأما بالنسبة لاستعمال المصطلحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستشبعة والرقاعات المستحدثة وليس بالأحكام الشرعية، وأنه من اشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر

[1] – **محمد حسن مهدي بخيت**، مرجع سابق، ص.87

[2] – المرجع نفسه، ص.88

هؤلاء المياشيم ويخرجهم من المدارس ويبعدهم،[1] بما أن "**ابن صلاح**" اتجه اتجاها دينيا بحتا ترك الإنشغال بالمنطق، لأنه يرى فيه شرا على المسلمين، فالفتوى التي وضعها ابن الصلاح في تحريم الاشتغال بعلم المنطق، أصبحت وثيقة يعتمد عليها خصوم المنطق، ومن بينهم "**طاش كبرى زادة**" الذي يقول في كتابه " **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**"، وإياك أن تظن من كلامنا هذا أو تعتقد أن كل ما أطلق عليه اسم العلم، حتى الحكمة المموهة التي اخترعها "**الفارابي** و**ابن سينا**"، ونقحه "**نصير الدين الطوسي ممدوحا**"، إن ما خالف الإسلام وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله، والانشغال بحكمتهم حرام في شريعتنا وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى، لأنهم مسترون بزي الإسلام، ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المرء الصحيح الإيمان.[2]

ابـــن تيميـــة:

يختلف موقف شيخ الإسلام تقي الدين "**ابن تيمية**" من المنطق الأرسطي، عن موقف الذين سبقوه اختلافا كبيرا، ذلك أنه لم يرفض المنطق أو يهاجمه بناء على أساس عاطفي وجداني، وإنما رفضه على أسس علمية نقلية تعتمد على العقل لا على الفتوى الشرعية، وتتسم أبحاث "**ابن تيمية**" بالحيوية والجدة، وأول قضية يحاول "**ابن تيمية**" أن ينفيها في نقده للمنطق الأرسطي هو الزعم بأن هذا المنطق لا بد منه لكل عالم وباحث، ذلك بان المنطق واصطلاحاته إنما عرف على زمن اليونان ووضعه رجل يوناني،[3] وكان المنطق مرتبط باللغة اليونانية ويعتمد عليها ولذلك فان المناطقة العرب وغيرهم يستعملون كلمات مثل **سوفسطيقا** و**انولوطيقا** و**قاطيغورياس** وغير ذلك، وهذه كلمات لها

---

[1] – **محمد حسن مهدي بخيت**، مرجع سابق، ص.89

[2] – **عبد الرحمان بدوي**، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، النهضة العربية،1965م، ص ص.92،91

[3] – **ابن تيمية**، الرد على المنطقيين، تحقيق الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكبتي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط1، 1426ه،2005م، ص.3

دلالتها الخاصة في اللغة اليونانية، فلا يصح لغير اليونان أن يجعلوا المنطق اليوناني المرتبط بهذه اللغة العربية هي الأساس، يبدو أن ابن تيمية قد انتقد الذين اخذوا بالمنطق في العالم الإسلامي في العصور المتأخرة "**كابن حزم والغزالي**"، فقد اعتبر هذا الأخير مثلا للفكر الأرسطي في نطاق الفكر الإسلامي، وهذا أمر أوقفه أمام المؤيدين والمعارضين على السواء.

إذن نجد ابن تيمية من جانب آخر يختلف موقفه من المنطق الأرسطي عن سابقيه، وقام برفضه بناءا على أسس نقلية تستند للعقل.

إن هناك رد تفصيلي يتناول أبواب المنطق، كنقده الخاص بالحد والقضايا المنطقية والقياس، يقول "**ابن تيمية**" : "فاعلم أنهم بنو المنطق على الكلام في الحد ونوعه، والقياس ألبرهاني ونوعه، قالوا لان العلم إما تصور وإما تصديق، فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد، والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس" ومن هنا يتضح لنا أن : ابن تيمية وجه نقده إلى المنطق الأرسطي من جانبين: الجانب الأول يتعلق بموقف المناطقة من الحد والجانب الثاني: يتصل بالقياس أو البرهان المنطقي.[1]

هنا قدم ابن تيمية ردا على المنطق بنقده لقضاياه المنطقية وكذا القياس.

[1] – **يعقوبي محمود زيدان**، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ديوان المطبوعات، الجزائر، 1992م، ص.125

الفصل الثاني

طبيعة اللزوم في المنطق الأرسطي والرواقي

المبحث الأول: معيار اللزوم المنطقي وخصائصه عند أرسطو

المبحث الثاني: اللزوم في المنطق الرواقي

المبحث الثالث: أنواع اللزوم عند الرواقيين

المبحث الأول: معيار اللزوم المنطقي وخصائصه عند أرسطو

إن نظرية أرسطو في منطق القضايا الموجهة أهمية للفلسفة عظمى تاريخيا ونسقيا، وإن كان أرسطو لم يخص جميع عناصر النسق فيها حينما انعقد بمبدأ ثنائية المنطق(قيمة الصدق وقيمة الكذب)، بينما في الحقيقة أن منطق الجهات في الأنساق الاستنباطية كثيرا ومتعدد القيم المنطقية. ولاشك أن عدم وضوح التعدد في القيم المنطقية عند أرسطو يرجع إلى تأثره بنظرية المعاني الأفلاطونية، لذا نجده يصوغ نظريته المنطقية في الحدود الكلية وتقريره بالضرورة في صدق القضايا لا من حيث الواقع بل من حيث الشكل.[1]

معيار اللزوم المنطقي:

لقد أدرك "**أرسطو**" فكرة اللزوم واستخدمها في صياغة القياس، وقد قيل بحق أن المرء إذا ما قام بخدش المظهر الخارجي للقياس سيكشف أنه ينتهي ببساطة إلى اللزوم.[2] وقد عرف القياس قائلا: " أما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها واعني بذاتها أن تكون لا تحتاج في وجوب ما يجب عن المقدمات التي ألف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمة.[3]

وهذا التعريف يعني إن القياس مكون من جزأين يلزم ثانيهما أما الثاني فهو نتيجته.

---

[1] – **محمد عزيز نظمي سالم**، المنطق الصوري والرياضي، المكتب العربي الحديث، 2002،ص.ص.186.187

[2] – **ماهر عبد القادر**، نظريات المنطق الرياضي، دار المعرفة الجامعية،1980م، ص.8

[3] – **أرسطو**، **التحليلات الأولى**، ترجمة ترازي، تحقيق عبد الرحمن بدوي في منطق أرسطو، مطبعة دار الكتب المصرية،القاهرة،ج1، 1948، ص.108

إن نظرية القياس هي سلسلة القضايا الصادقة المتمثلة بالقضايا الكلية والجزئية والموجبة والسالبة والقضايا الصادقة في النظام الاستدلالي هي قضايا لزومية بمعنى أن صدق المقدمات يؤدي إلى صدق النتائج.[1]

وقد أشار "**أرسطو**" إلى معيار التتابع المنطقي بقوله "قد تكون المقدمتان اللتان منهما يكون القياس أحيانا جميعا صدقا وأحيانا جميعا كذبا، وأحيانا الواحدة صدقا والأخرى كذبا، وأما النتيجة فتكون بالاضطرار أما صدقا أو كذبا، وعلى ذلك إذا رمزنا إلى المقدمتين في القياس الأرسطي ب ق، ك. فان احتمالات الصدق والكذب تكون كما يلي:[2]

ق	ك	ل	(ق.ك)	⊂	ل
ص	ص	ص	✓	✓	✓
ص	ص	ك	✓	x	x
ص	ك	ص	x	✓	✓
ص	ك	ك	x	✓	x
ك	ص	ص	x	✓	✓
ك	ص	ك	x	✓	x
ك	ك	ص	x	✓	✓
ك	ك	ك	x	✓	x
1	2	3	4	6	5

[1] – **ياسين خليل**، نظرية أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص.25

[2] – **التحليلات الأولى**، مصدر سابق، ص.231

شروط اللزوم المنطقي:

الشرط الأول: أما من المقدمات صادقة فليس يكون أن يجتمع كذب.

وفي هذا الشرط يتضح لنا أن قوانين نظرية القياس قوانين لزومية ضرورية. ومعنى هنا اللزوم الضروري هو أننا لا نستطيع الحصول على نتيجة كاذبة من مقدمات صادقة. (فإذا كانت أ موجودة فضرورة أن تكون ب موجودة وإن لم تكن ب موجودة فبالضرورة أن تكون أ موجودة، أي إذا كانت أ صادقة فمن الضروري أن تكون ب صادقة).[1] ولما كانت الاقيسة الشرطية قضايا لزومية مثل إذا كانت ق وك فإن ل حيث ق وك هما المقدمتان ول هي النتيجة يعني هذا أن التعبير عن النتيجة يستلزم ثلاث حدود ومقدمتين وإن المقدمتين مرتبطتان بعلاقة عطف وقد بين أرسطو ذلك في مثال التالي الذي هو الضرب الأول من الشكل الأول، (لأنه إن كان حقا أن تكون أ مقولة على كل ب، وب مقولة على كل ج، فالبضرورة تكون أ مقولة على كل ج وكان غير ذلك غير ممكن أن يكون كذبا).[2] وإذا قمنا بتحليل هذا القول يتبين الآتي :

1-يتألف هذا القياس من ثلاث حدود هي الحد الأكبر "أ" والحد الأوسط "ب" والحد الأصغر "ج".

2-ينطوي هذا القياس على مجموعة من الثوابت المنطقية هي:

أ-رابط العطف وهي علاقة تربط بين المقدمتين.

ب-علاقة اللزوم وهي رابطة ضرورية بين المقدمات والنتيجة.

3-يتألف هذا القياس من قضية مركبة تنطوي على ثلاث قضايا وهي:

---

[1]- **أرسطو**، التحليلات الأولى، مصدر سابق، ص.233

[2]- المصدر نفسه، ص.232

إذا كان كل ب هي أ كلية موجبة "المقدمة الكبرى"

وكل ج هي ب كلية موجبة "المقدمة الصغرى"

فإن كل ج هي أ كلية موجبة "النتيجة".

4-معيار الصدق لهذا القياس يتحدد بالشكل التالي: (ص و ص) ⊃ص.

الشرط الثاني: أما من مقدمات كاذبة فقد يكون أن يجتمع صدق إذا كانت جميعا كذبا أو الواحدة، إلا أنه ليس أيما اتفق منهما.

معناه أنه يمكن أن نحصل على قضية صادقة من مقدمتين كلتين كاذبتين، وقد ذكر "**أرسطو**" في هذا المجال القياسي التالي:(أن تكون "أ" مقولة على كل "ج" وغير مقولة على شيء من "ب"، و "ب" غير مقولة على "ج" لأن ذلك قد يمكن مثل أن الحي غير مقول على ذلك قد كل شيء من الحجارة، والحجرة غير مقولة على واحد من الناس، فإن أخذت "أ" مقولة على كل "ب" و "ب" مقولة على كل "ج"، فإن "أ تكون مقولة كل "ج" فإذن قد تكون النتيجة صدقا إذا كانت كلتا المقدمتين كذبا لأن كل إنسان حي).[1]

ويتألف هذا القياس من القضايا التالية وهي:

إذا كان كل ب هي أ كلية موجبة "المقدمة الكبرى"

[1]- **أرسطو، التحليلات الأولى**، مصدر نفسه، ص. 233

الخصائص العامة للزوم المنطقي عند أرسطو:

الخاصية الأولى: لا يعتمد اللزوم المنطقي على صدق المقدمات.

هناك اختلاف بين الصدق والكذب كما هنالك فرق بين الصحة والبرهان حيث ينتميان من نفس الواقع الفعلي، وتبقى المقدمة عبارة عن دليل عن الصحة وإن بطلت المقدمة بطلت الصحة، فالواقع الفعلي يعتمد على المقدمات والنهايات في كل الأحيان، فصحتها تعبر عن الصدق وفسادها يعبر عن البطلان، فاللزوم المنطقي لا يعتمد على صحة الحجة، لذا فإنها ليس سبيل لضمان صدق النتيجة لذا يجب على المستنبط ملتزم بالتدوين التاريخي لكي يفرق بين صحة الحجة وكذبها، ومعنى هذا أن صحة اللزوم لا تعتمد على المقدمات.[1]

فلا نستطيع التقرير بين النتائج الصحيحة والكاذبة، وقد تكون كاذبة وصحيحة على التوالي في ما يخص الواقع الفعلي، لذا وجب الاستدلال والأخذ بأمثلة واقعية ومادية لتحديد صحة النتيجة كما قال أرسطو "فيمكن أن تكون مقدمة صحيحة وحجة صحيحة ولا علم لنا بصحة النتيجة، كما يمكن أن تكون المقدمة غير صحيحة وكذا الحجة ولا يمكن القبول بالنتيجة على أنها صحيحة غير الأخذ بالأمثلة المادية والبراهين.[2]

الخاصية الثانية: اللزوم المنطقي الصوري.

اللزوم المنطقي الصوري هو استحالة صدق المقدمة وكذب النتيجة أي تكذيب الخاتمة على تطبيق استحالة صدق المقدمة وذلك للوصول للصورة العامة المعبرة عن اللزوم.

---

[1] – **محمد السرياقوسي**، التعريف بالمنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والطباعة، القاهرة، 1980م، ص.317

[2] – **جميل صليبا:** المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص.226

فقد استعمل "**أرسطو**" هذا النوع من اللزوم مع تطبيق أمثلة محددة لتحديد فكرة المتغيرات، وقد أجمع جل الفلاسفة على أن أرسطو هو أول من استعمل هذا المنطق.[1]

الخاصية الثالثة: يعبر اللزوم المنطقي عن التعيين.

يعتبر اللزوم المنطقي دليل وعنصر هام في تعيين النتائج وليس من شأنه ان يتدخل في قراءة تفكير المرء، فهو عنصر في علم النفس حيث يعالج أفكار ومواقف محددة لتعيين النتائج لا غير.

اللزوم وارد من تعريف أرسطو للمنطق على أنه تعيين اللزوم بين قضية وأخرى كما انه موزون على وزن الدليل لأنه يخص الدليل الذي يسعى للوصول إليه بالاستدلال الاستنباطي ونتيجة مجموعة هذه الخصائص بأن منطق أرسطو لزوم يقترب من طبيعة الرياضيات التي يجدها تعتمد على اللزوم.[2]

وكل ج هي ب كلية موجبة "المقدمة الصغرى"

فإن كل ج هي أ كلية موجبة "النتيجة"

ومعيار صدق هذا القياس يأخذ الشكل الآتي:

(ك وك) ⊃ (ص).

✓

قوانين منطق القضايا:

لا يوجد حتى يومنا هذا تحليل منطقي صحيح للبراهين التي يستخدمها أرسطو في رد الأقيسة الناقصة إلى الكاملة، وقد كان مؤرخو المنطق الأوائل مثل "**برانتل وماير**"، فلاسفة لا يعلمون سوى المنطق الفلسفي الذي قصر في القرن التاسع عشر دون المستوى

[1] – **محمد مهران**، مقدمة في المنطق الرمزي، دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة،1978،ص.8

[2] – **محمد ثابت الفندي**، أصول المنطق الرياضي، مرجع سابق، ص.60

العلمي، باستثناء حالات قليلة جدا، وقد مات "**برانتل وماير**"، ولكن ربما لا يستحيل علينا أن نقنع الأحياء من الفلاسفة بأنهم لا ينبغي أن يكتبوا في المنطق أو تاريخه قبل أن تكون لهم معرفة متينة بما يسمى بالمنطق الرياضي.[1]

ففتوحات هذا الأخير هي امتداد وتكملة للمنطق الصوري الذي جاء به "**أرسطو**" بأول نظرية فيه مثال ذلك أن حساب القضايا الذي وضع "**جوتلوب فريجه**" أسسه الحديثة في النصف الثاني من القرن هو نظرية تفترضها منطقيا نظرية القياس الأرسطية فإلى جانب هذه النظرية نسقا منطقيا آخر أساسا أكثر منها وهو منطق القضايا.[2] لكن هنا اختلفت الإجابات حول أن تلتمس في المنطق قوانين تنتمي لمنطق القضايا، فقد ذهب نيل إلى أن "**أرسطو**" لم يقدم أي نظرية للجمل الأرسطية كترتيب فرعي لقياسه، إلا أن "**الأورغانون الأرسطي**" يشتمل على بعض الفقرات التي تدل على التماس "**أرسطو**" لقوانين منطق القضايا، ويوجد بعض المفكرين كسانت "**هيلير**" وغيره، فقد أكدوا على أن "**أرسطو**" عرف القضايا الشرطية، وأيضا أوضح "**بوشنسكي**" أنه يوجد العديد من القواعد والقوانين غير التحليلية عند "**أرسطو**"، حيث أمكنه العثور بجانب قوانين أشكال القياس ونظريات العكس والتقابل، على حوالي ما يقرب من صيغة من تلك الصيغ التي يتم إقرارها من جانب "**أرسطو**" بوصفها اقيسة، ولكنها ليست من قبيل النوع التحليلي والتي اسماها "**بوشنسكي**" بالاقيسة غير التحليلية.

إن أرسطو قرر ثلاث قوانين من المنطق ويمكننا توضيح هذه القوانين على النحو التالي:

---

[1] – **يان لوكاشيفتش**، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث،ص.70

[2] – **محمد السرياقوسي**: التعريف بالمنطق الصوري، مرجع سابق، ص.311

I- قانـــون النقل:

يقول "**أرسطو**" (لا يمكن أن يجتمع كذب من مقدمات صادقة).

لأنه إذا كانت الصلة بين شيئين هي: بحيث إذا وجد الأول كان الثاني موجودا بالضرورة، فإن الثاني إذا لم يكن موجودا كان الأول غير موجود هو الآخر، ومعنى هذا أنه إذا صدقت القضية اللزومية، إذا كان (ق)، فإن (ل)، فلابد أن تصدق أيضا قضية لزومية أخرى صورتها إذا كان ليس (ل)، فإن ليس (ق)، وقد عبر عنه "**بوشنسكي**" رمزيا على النحو التالي ق⊃ ك. c [1].

وقد يؤكد "**بوشنسكي**" أن الصدق في السياق نفسه تنطبق عليه القاعدة.

ق⊃ ك، ص ق ⊃ ، ص ك .

II- قانـــون القياس الشرطي:

ويشرحه "**أرسطو**" بهذا المثال: إذا صدق أنه إذا كان (أ) أبيض، كان (ب) بالضرورة عظيما، وإنه إذا كان (ب) عظيما، كان (ج) ليس أبيض فالبضرورة إذا كان (أ) أبيض، كان (ج) ليس أبيض، وهذا معناه ما يأتي: إذا صدقت قضيتان لزوميتان صورتهما، إذا كان (ق)، فإن (ل)، وإذا كان (ل)، فإن (ل)، فلابد من أن تصدق القضية اللوزمية الثالثة الآتية، إذا كان(ق)، فإن (ل).[2]

III-قانون تطبيق للقانونين السابقيـــن:

وضعه "**أرسطو**" في عبارة المنطق الحديث على النحو الآتي: لا يمكن أن تصدق معا قضيتان لزوميتان صورتهما إذا كان (ق)، فإن (ل)، وإذا كان ليس (ق)، فإن (ل)،

[1]- **يان لوكاشيفتش**، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ص.71.

[2]- المصدر نفسه، ص.72

وذلك لأننا نحصل من اللزومية الأولى بقانون النقل على المقدمة الآتية، "إذا كان ليس(ل)، فإن ليس(ق)، وهذه المقدمة تؤدي باقترانها مع اللزومية الثانية إلى النتيجة "إذا كان ليس(ل)، فان بواسطة قانون القياس الشرطي، وقول "**أرسطو**" هو أن النتيجة ممتنعة، وقد أخطا "**أرسطو**" في ذلك القول الأخير، فالقضية اللزومية، إذا كان ليس(ل)، فإن(ل)، وهي التي مقدمها سلب تاليها ليس ممتنعة، فهي قد تصدق، ويكون التالي (ل) هو النتيجة التي تلزم عنها طبعا للقانون الآتي في منطق القضايا، إذا كان (إذا ليس ق، كان ق)، فإن (ق).[1]

بعد "**أرسطو**" بسنوات قلائل أعطانا الرياضي "**إقليدس**" برهانا على قضية رياضية تلزم عنها المقررة الآتية، إذا كان(إذا كان ليس ق، كان ق)، فإن(ق). وهو يقرر أولا أنه "إذا كان حاصل ضرب عددين صحيحين (أ)،(ب) يقبل القسمة على (ع)، ولنفرض الآن أن (أ = ب)، وأن حاصل ضربهما x (أ) يقبل القسمة على (ع)، فليزم عن هذه القضية انه إذا كان أ لا يقبل القسمة على (ع)، فلدينا هنا مثال على قضية لزومية صادقة، مقدمها سلب تاليها، ومن هذه اللزومية نستنتج "**اقليدس**" القضية المبرهنة الآتية: إذا كان (أ) يقبل القسمة على عدد أولى (ع)، فان أ يقبل القسمة على (ع). [2]

[1] – **منطق أرسطو**، التحليلات الأولى، المقالة الثانية الفصل الرابع،ص.247

[2] – **أرسطو**، التحليلات الأولى، مصدر سابق،ص.247

المبحث الثاني: اللزوم في المنطق الرواقي

لقد اشتهرت المدرسة الرواقية في أثينا وكان قد أسسها "**زينون**" (326-264 ق م)، رفع الرواقيون لواء مذهب أخلاقي اشتهر بالفضيلة والطبيعية. وأخذ فلاسفة هذا التيار باتجاهات منطقية مختلفة عن أرسطو في بعضها، ففهموا المنطق بمعناه الشامل، وأضافوا إليه الشعر والخطابة ثم توسعوا في الشروح اللغوية. وقد برهن "**بروشارد**" على أن الرواقية، لم تبني المنطق الأرسطوي، بل أنشأت منطقا خاصا بها ومشهورا، فيما تعتمد الفلسفة الأرسطوية مسألتي الجوهر والماهية منطقا ووجودا وما يهمنا المنطق عامة واللزوم المنطقي خاصة.[1] لذا نقول أثرت المدرسة الرواقية في المنطق وتميزت عن الشراح ببعض الجديد والمستحدث إلى جانب شرحها للمنطق الأرسطوي فالمنطق الأرسطي جزء لا يتجزأ من الفلسفة. وعليه نتساءل هل يمكن اعتبار ما أنتجته المدرسة الرواقية في ميدان المنطق أصيلا؟

ظهرت المدرسة الفلسفية الرواقية بعد أرسطو والتي كان لها في ميدان، كما كان لها في بقية فروع الفلسفة الأخرى تفكير خاص، ويرى بعض المؤرخون أنه يخالف الفكر "**الأرسطاليسي**" بحيث لا نستطيع بحث فلسفة الرواقيين ومنطقهم إلا في ضوء دراسة غير مباشرة لنصوص غيرهم أو أعدائهم من فلاسفة اليونان.

لقد ساهمت المدرسة الميجارية-الرواقية في إدخال الجدل حول طبيعة الجدل حول طبيعة الجمل الشرطية إلى المنطق، بحيث أصبحت هذه الجمل مسألة منطقية هامة. وقد انحصر هذا الجدل في شخصين من المدرسة الميجارية هما "**ديدور**" و"**كرونوس**" و"**فيلون**" حول مشكلة اللزوم، ولقد امتد هذا الخلاف بين الميجاريين حول اللزوم إلى الرواقيين مما أدى

[1]- **أبو حامد الغزالي**، المنطق عند الغزالي في أبعاده والارسطوية وخصوصياته الإسلامية، تر: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ط1، 1989م، ص.46

إلى تواصل النقاش في المدرسة الرواقية حوله أيضا، بالإضافة إلى مفهوم و"**ديدور**" أنه كان هناك مفهومان آخران وكلاهما كان ينزع صراحة الآخر إلى دمج علاقة اللزوم بعلاقة الاستنتاج المنطقي.[1]

وانقسم الشراح المسلمين أمام هذا المنطق إلى فريقين فريق مشائي وفريق رواقي، الفريق الأول لابن رشد وأبو البركات البغدادي، أما الفريق الثاني وهذا ما يهمنا، أخذ بآراء المدرسة الرواقية المنطقية فيما اختلفت فيه الرواقية مع الأرسطاليسية، فالرواقية اعتبرت المنطق جزءا من الحكمة، فالحكمة عندها تنقسم إلى العلم الطبيعي والجدل والأخلاق، والجدل هو المنطق. ويمكن تقسيم المواد المنطقية نفسها في كتب الشراح الإسلاميين–فإن هذه الكتب تبدأ بالتقسيم المشهور للعلم إلى تصور وتصديق، حيث نتوصل إلى التصور عن طريق الحد، وإلى التصديق عن طريق القياس ولهذا نقول أن منطق التصورات يشمل مبحث الألفاظ ومنطق التصديق يبحث في القضايا ومنطق القياس يشمل أنواع الأقيسة المختلفة.

وهذا التقسيم المنطقي اختلف فيه باحثوا المنطق الإسلامي اختلافا كبيرا. ولكن لم يصل واحد منهم إلى نتيجة حاسمة، غير أن هذا الرأي السائد هو أن فكرة التقسيم رواقية المصدر، وأن المسلمين استمدوا هذا التقسيم من الرواقية.

إن المنطق الرواقي هو منطق القضايا لا أساس للكلي عندهم، وهم لا يفرقون بين الكلي والعام، كما يشير بعض المناطقة إلى أن بعض الرواقيين يستبعدون من المنطق التصورات، وأن محتوى التصورات لا يمكن أن تكون مفاهيم مجردة، وتبين لنا ذلك من

[1]– **روبير بلانشي**، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، 2004، ص.148.

خلال القضايا الشرطية.[1] وهي "دلالات" أو "علامات" تمثل أساس المنطق الرواقي وأن كان الكثير من مؤرخي الفلسفة قد غفلوا ذكرها.

لذلك يمكن اعتبار أن بناء المنطق الرواقي قائم على علم الدلالات في الأقيسة الشرطية الصحيحة، ويتخلص معنى الدلالة: "إذا طلع النهار فالضوء موجود". وهذه القضية لها قسمان: "المقدم "وهو الدلالة على وجود النهار و"التالي" هوما يشار إليه بالدلالة الذي يتمثل في الضوء، وأن وجود العلاقة بين النهار والضوء هي علاقة استتباع (لزوم) ضرورية والصلة بين الشيء والدلالة على وجوده معروفة فإذا نفينا النتيجة يؤدي إلى نفي القسم الأول للقضية بشكل ضروري "فإذا لم يوجد الضوء فإذن لا يكون النهار" والأمر نفسه في قولنا: "إذا كان للمرأة لبن فهي قد ولدت" فيمكن أن نعطي دليل الولادة بالحليب وهذا ما أكده "ابن مالكة" فوجود الحليب دليل على أن المرأة قد ولدت، ومن الملاحظ أن وجود التلازم الطبيعي بين الحليب والولادة يبين وجود علاقة بين الدلالة والشيء الذي يدل عليه.[2]

[1] – **علي سامي النشار**، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص.36،35

[2] – **علي سامي النشار**، المنطق منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، ط5، 2000م،ص.88

المبحث الثاني: أنواع اللزوم عند الرواقيين

لقد ساهمت المدرسة الميجارية –الرواقية في إدخال الجدل حول طبيعة الجمل الشرطية الى المنطق بحيث أصبحت هذه الجمل مسالة منطقية هامة. وقد انحصر هذا الجدل في شخصين من المدرسة الميجارية هما : "**ديدور كرونوس**"، فيلون حول مشكلة اللزوم، وعليه أصبح للزوم المنطقي أنواع حسب المناطقة المهتمين به من بينهم : اللزوم الديدوري والفيلوني إضافة إلى اللزوم الارتباطي واللزوم الضمني.

1)اللزوم الفيلوني: استنادا إلى نص "**سكتس**" فان فيلون يشير إلى القول بان القضية المركبة الصادقة هي التي لا تبدأ بالصدق وتنتهي بالكذب.[1] وحسب رأيه فإن العلاقة تبدو صادقة في ثلاث حالات وكاذبة في آلة واحدة فقط، وقد ارجع ذلك إلى :

أ–أن القضية إذا بدأت بصدق وانتهت بصدق فهي صادقة مثل:

إذا كانت الدنيا نهار فإن هناك ضوء ونرمز لها بـــ :(ق ⊃ ك)

ب–أما إذا بدأت بكذب وانتهت بكذب فالعلاقة صادقة أيضا مثل:

إذا كانت الأرض تطير فإن للأرض أجنحة ونرمز لها بـــ : (~ ق⊃ ~ ك)

ج–أما إذا بدأت بالكذب وانتهت بالصدق فهي صادقة بالمثل. مثل:

إذا كانت الأرض تطير فإن الأرض موجودة ونرمز لها بـــ :(~ق ⊃ ك)

د–وهذه العلاقة تكذب في حالة واحدة فقط وهي إذا بدأت بصدق وانتهت بكذب مثل:

إذا كانت الدنيا نهار فإن هناك ليل ونرمز لها بـــ :(ق ⊃~ ك)

[1] – **اسماعيل عبد العزيز**، نظرية الموجهات المنطقية، دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،1963م، ص.55

ومن الواضح أن الطريقة التي استخدمها فيلون لبيان حالة صدق القضية اللزومية وكذبها تبين لنا أنه توصل إلى نظرية دالة الصدق اللزومية، والتي تأخذ الصورة الآتية:[1]

ق	ك	ق ⊃ ك
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ص
ك	ك	ص

اللزوم الديدوري:

من أجل فهم أي قضية ديدورية لابد لنا من الاعتماد على دالة القضية يقول "**متيس**" القضية الديدورية صادقة إذا توفر لها شرطان:

الشرط الأول: إلا أن يكون ممكنا في الحاضر أن يكون المقدم صادقا والتالي كاذبا.

الشرط الثاني: أنه لم يكن مطلقا–في الماضي–ممكنا أن يكون المقدم صادقا والتالي كاذبا، وإذا جمعنا الشرطين معا فإن ذلك يعني أنه لا يجب أن يصدق المقدم ويكذب التالي معا سواء في الماضي أوفي الحاضر أو المستقبل. ومعنى هذا أنه لكي تكون القضية الشرطية صحيحة عند "**ديدور**" فإن القضية الشرطية الفيلونية يجب أن تصدق ولكن مع غضافة عبارة في الوقت(ت) (at t) وهذا الصدق يجب أن يشمل كل قيم (ت) في

[1]– **عصام زكريا محمود جميل**، مفهوم اللزوم المنطقي ومشكلاته، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الآداب–قسم الفلسفة جامعة القاهرة،2000م، ص ص.41،40

الماضي والحاضر والمستقبل. حيث عبر "**ميتس**" عن ذلك من خلال الصيغة التالية حيث الرمز (→)

يشير إلى اللزوم الديدوري $(F \rightarrow G) = F(T) \subset G(T)$.[1]

اللـــزوم الارتبـــاطي:

ينسب هذا النوع من اللزوم إلى "**كريسبوس**"(279-206 ق.م) وهومن المدرسة الرواقية التي تنسب إلى "**زينون الرواقي**" (263/336 ق.م) فقد تعلم الأخير جدله من "**ديدور**" و"**فيلون**"، ولم يكن منطقيا مبدعا. لكنه أعاد الأفكار الميجارية وجعلها تدرس مرة أخرى، ولقد لقب بالسكين القاطع للأكاديميين لقوة حجته بل وإن الجدل الرواقي من ابتكار هذا الرجل الذي نال احترام الأقدمين.[2] ويقرر "**كريسيوس**" "أن القضية الشرطية تكون صادقة إذا كان نقيض التالي غير متفق مع المقدم" وهكذا وطبقا للمعيار الذي وضعه "**كريسبوس**" فإن القضية الديدورية-إذا كانت العناصر الذرية للأشياء غير موجودة فغن العناصر الذرية للأشياء موجودة- تعد كاذبة. وذلك لأن نقيض التالي هو العناصر الذرية للأشياء غير موجودة ستصبح هاتان القضيتان متسقتان أما القضية التالية هي التي يقبلها "**كريسبوس**":(إذا كانت الدنيا نهارا فإن هناك ضوء) وذلك على اعتبار أن نفي تالي القضية وهو ليس هناك ضوء غير متفق مع مقدم القضية الشرطية(الدنيا نهار)، وكلمة "غير متفق" تعني الاستحالة وبذلك يكون "**كريسبوس**" قد وصل إلى تعريف اللزوم الدقيق الذي ينص تعريفه على: "من المستحيل أن يصدق المقدم ويكذب التالي، ويأخذ الصورة

[1] - **اسماعيل عبد العزيز**، نظريات الموجهات المنطقية، مرجع سابق، ص.56

[2] - المرجع نفسه، ص.57

الرمزية الآتية: **ق ك**= ~ **(**ق. ~ ك**)** وتقرأ **ق** يلزم عنها **ك** يكافئ ليس في الإمكان أن تكون **ق** صادقة و**ك** كاذبة.[1]

اللزوم الضمني:

وفقا لنص "**سكتس**" كما ذكرناه سابقا، فإن هذا النوع من اللزوم يعني أن القضية الشرطية صادقة إذا كان تاليها متضمنا بالقوة في مقدمها. وطبقا لهذا التعريف تكون القضية "إذا كانت الدنيا نهارا فإن الدنيا نهار"، وكل قضية شرطية تكرارية من المحتمل أن تكون كاذبة لأنه من المستحيل أن يكون الشيء نفسه متضمنا في نفسه.[2] والذي يمكن أن يضفيه هذا النوع لمفهوم اللزوم هو شرط رابع لصدق القضية الشرطية فإذا كان:

الشرط الأول لا يصدق المقدم ويكذب التالي "فيلون"

الشرط الثاني أن يتحقق الشرط السابق في لحظة "ديدور"

الشرط الثالث أن يكون نفي التالي غير متفق مع المقدم "**كريسبوس**". فإن هذا التعريف يضع شرطا رابعا هو أن يكون التالي متضمنا بالقوة في المقدم.[3]

---

[1] – **عصام زكريا محمود جميل**: مفهوم اللزوم المنطقي ومشكلاته، مرجع سابق، ص ص.42،41

[2] – **روبير بلانشي**، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل، مصدر سابق،ص.158

[3] – **محمود فهمي زيدان**، نشأة المنطق الرمزي وتطوره، دار النهضة العربية، 1973م، ص.43

الفصل الثالث

اللزوم في المنطق الإسلامي

المبحث الأول: اللزوم والقول في المتلازمة عند الفارابي

المبحث الثاني: ابن سينا وتلازم القضايا الشرطية

المبحث الثالث: علاقة اللزوم والالتزام في منطق الغزالي

المبحث الرابع: اللزوم عند ابن تيميـــة وعلاقته بالقياس

المبحث الأول: اللزوم والقول في المتلازمة عند الفارابي

القول في المتلازمة:

إن المتلازمان هما الشيئان اللذان إذا وجد أحدهما وجد الأخر بوجوده، واللازم قد يكون لازما بالعرض مثل قول "إذا جاء محمد انصرف أحمد" وهنا نفهم أن انصراف أحمد لازم لمجيء، لكنه بالعرض وقد يكون بالذات واللازم بالذات قد يكون لازما على الأكثر كقولنا" إذا طلعت الشعرى العبور بالغداة اشتد الحر وانقطعت الأمطار، فإن ذلك لازما لطلوع الشعرى بالذات لكن على الأكثر، وقد يكون لازما باضطرار وهو أللدائم اللزوم الذي لا يمكن إن يفارق الشيء الذي بوجوده وجد، فهوان يكون في أي وقت وجد الشيء، وجد اللازم عنه ولا يخلو ولا في وقت من الأوقات منه.[1]

والمتلازمان باضطرار ضربان: ضرب تام اللزوم وضرب غير تام اللزوم، واللذان لزومهما تام هما اللذان إذا وجد أيهما اتفق وجد الآخر بوجوده ضرورة، وهو أن يكون الأول منهما إذا وجد الثاني ضرورة، إذا وجد الثاني وجد الأول ضرورة وهما اللذان يتكافأن في لزوم الوجود مثل طلوع الشمس ووجود النهار واللذان لزومهما غير تام هما اللذان إذا وجد الأول وجد الثاني ضرورة وإذا وجد الثاني لم يلزم ضرورة وجود الأول، وهما اللذان لا يتكافأن في لزوم الوجود مثل " الإنسان والحيوان" فان الإنسان إذا وجد وجد الحيوان ضرورة وإذا وجد الحيوان لم يلزم الإنسان ضرورة أن يوجد الإنسان[2] واللذان لا يتكافأن في لزوم الوجود فان اللازم منهما إذا ارتفع ارتفع ضرورة الشيء الذي عنه كان لزوم وجوده، مثل الإنسان والحيوان" فان الحيوان إذا ارتفع لزم ضرورة أن يرتفع الإنسان. لأنه إذا ارتفع الحيوان ولم يرتفع الإنسان وبقي موجودا وكان بوجود

---

[1] – **أبو نصر الفارابي**، المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ج1، 1986، ص.118.

[2] – المصدر نفسه، ص.119.

الإنسان يوجد الحيوان لزم ضرورة إذا ارتفع الحيوان أن يكون الحيوان موجودا في الحين الذي هو فيه غير موجود. فيصير شيء واحد موجودا وغير موجود معا، من جهة واحدة بعينها وذلك محال وعلى هذا المثال فانه يلزم في الذين يتكافأن في لزوم الوجود ان يكون اذا ارتفع أيهما اتفق ارتفاع الآخر، ولذلك المتعاندان ضربان: ضرب عنادهما تام وضرب عنادهما غير تام، فالتام "العناد "هما اللذان إذا وجد أيهما اتفق ارتفع الآخر و"غير التام "هما اللذان اذا ارتفع احدهما أيهما اتفق لم يلزم ضرورة وجود الآخر لذلك يمكن أن تؤخذ المعاندات بالعكس فتعد في اللوازم، إذا كان ارتفاع الثاني منهما لازما عن وجود الأول، فكذلك اذا كان الثاني موجودا لزم أيضا ارتفاع الأول.

فالمتلازمة هي التي تؤلف منها الشرطية المتصلة، والمتقابلات هي التي تؤلف منها الشرطية المنفصلة، ويلحق التي لزومها تام انه إذا استثنى أيهما اتفق من مقدم أوتال لزم عنه الآخر، والى استثنى مقابل أيهما اتفق لزم ضرورة مقابل الآخر، وإما التي لزومها غير تام فانه إنما ينبغي إن يستثنى فيها إما المقدم وإما مقابل التالي حتى يصير قياسا، والمتقابلات كلها إذا اخذ كل مقابلين منها في موضوع واحد، كانت متعاندة والفت منها الشرطية المنفصلة، وإذا أخذت في موضوعين لم يكونا متلازمين إلا المضافين فانه إذا وجد احدهما في موضوع لزم ضرورة أن يوجد الآخر في موضوعا ما آخر،[1] مثال ذلك الأب والابن فان زيد إن كان ابنا ضرورة إن يكون له أب وان كان عمر أبا لزم ضرورة أن يكون له ابن، فلذلك يصير المضافان متلازمين إذا اخذ في موضوعين فتؤلف منهما الشرطية المتصلة وإذا اخذ في موضوع واحد ألف منهما الشرطية المنفصلة، واللازم ليس إنما ينبغي أن يؤخذ لزومه لزوم وجود شيء عن وجود آخر فقط بل لزوم لا وجود شيء عن لا وجود شيء آخر، ووجود شيء عن لا وجود شيء آخر فلذلك إذا اخذ المتعاندان

[1] – **أبو نصر الفارابي**، المنطق عند الفارابي، مصدر سابق، ص.120

بالعكس في الوجود، أمكن أن تؤلف منهما الشرطية المتصلة، كقولنا "كان العدد زوجا" فهو ليس بمفرد وما أشبه ذلك "القول في معنى المتقدم والمتأخر".[1]

لقد ميز الفارابي بين عدة أنواع للزوم كاللزوم العرضي، واللزوم الذاتي مثل وجود النهار مع طلوع الشمس، والعرضي مثل مجيء عمر عند ذهاب زيد بل أن الفارابي يذهب إلى تفرقة أخرى، وهي من اللزوم ما هو تام ومنه ما هو ناقص وهما نوعان داخل اللزوم الاضطراري هو اللزوم الدائم الذي لا يمكن أن يفارق الشيء الذي بوجوده وجد، وهو أن يكون في أي وقت وجد الشيء وجد اللازم عنه ولا يخلو ولا في وقت من الأوقات منه. والتام هو أن يوجد الشيء بوجود شيء آخر وذلك الشيء الآخر يوجد أيضا بوجود الشيء الأول حتى يتكافئ في الوجود.[2]

يمكن القول أن الفارابي تحدث عن المتلازمات في أكثر من موضع من كتبه المتعددة، فضلا عن أنه قد خصص لها فقرة كاملة في كتاب "المقولات"(القول في المتلازمة) والقول في (معنى المتقدم والمتأخر).

فإذا كان اللزوم مفهوما وعلاقة ذات طابع إسلامي تعني فيما تعنيه الترافق والتتابع فإن الرابطة شكلية بين اللازم والملزوم وليست رابطة فاعلية علما بأن بعض العلماء والفلاسفة أطلق اللزوم على حال من العلة. ولكن الفارابي عرض اللزوم من الوجهة العقلية واعتبره تتابعا.

[1] – **أبو نصر الفارابي**، المنطق عند الفارابي، مصدر سابق، ص.122

[2] – المصدر نفسه، ص.127

اللزوم في التقابل والعكس:

نجد في المتقابلات أنحاء من لزوم بعض لبعض، فاللوازم في المتقابلات ضربان :ضرب يلزم لزوما مقلوبا وضرب يلزم على استقامته.

فاللزوم المقلوب هو لزوم وجود الشيء لارتفاع شيء آخر فان المتقابلين لما كان لا يمكن اجتماعها معا في موضوع واحد صار اللزوم فيه على عكس ما عليه اللزوم في اللوازم والذي في اللوازم هو أن يلزم الوجود الوجود والارتفاع الارتفاع وفي المتقابلات إنما يلزم الوجود والارتفاع الوجود واللوازم وفي المتقابلات على استقامته هوان يلزم المقابل مقابلة، واللزوم المقلوب قد يؤخذ اخذ كليا ويؤخذ أخذا جزئيا، فالأخذ الكلي هوان ينظر في الوضع ما الشيء الذي يوجد بارتفاع الوضع وما الشيء الذي يرتفع بوجود الوضع بارتفاعه وما لشيء الذي يوجد الوضع بارتفاعه. إما الذي يوجد بارتفاع الوضع فهو يستعمل لإثباته فيجعل المقدم رفع الوضع والتالي وجود ذلك الشيء الذي يوجد بارتفاع الوضع،[1] فيستثى يرفع التالي فليلزم وجود الوضع، وإما الشيء الذي بارتفاعه يوجد الوضع فهو أيضا مثبتة، قد جعل المقدم ارتفاع ذلك الشيء ووجود الوضع هو التالي ونستثني المقدم، وإما الشيء الذي يرتفع الوضع بوجوده وهو مبطل له، فالمقدم هو وجود ذلك الشيء والتالي هو رفع الوضع ونستثني المقدم، وإما الشيء الذي يرتفع بوجود الوضع فهو أيضا مبطل فالمقدم وجود الوضع والتالي وارتفاع ذلك الشيء ويستثني مقابل التالي، وأيضا ننظر أن كان موضوع الوضع إذا وجد ارتفع المحمول أو كان إذا ارتفع وجد المحمول فان المحمول في تلك الحالين مسلوب عن الموضوع وإذا أردنا أن نجعله كليا فينبغي أن يكون موضوع الوضع في أي ما وجد ارتفع المحمول عنه أوعن أي شيء

[1] – **أبو نصر الفارابي**، المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ج2، 1986م،ص.107

ما ارتفع وجد المحمول فيه، فحينئذ يكون كليا وهذا المتقابلات نظير ما سلف في اللوازم من أن الموضوع إذا وجد في شيء وجد فيه المحمول.[1]

اللزوم والسبب منطقيا:

لقد جعل "**الفارابي**" القياس الشرطي المتصل يقوم على نوع من اللزوم، فرأى أن وجود المحمول يلزم عن لزوم الموضوع، ومثال على ذلك إن الإنسان إذا وجد وجد الحيوان، وهنا الإنسان ليس سبب لوجود الحيوان، إنما هنا نوع من اللزوم، وهذا الأخير يقع في التقابل أيضا بحيث يلزم عن وجود الشيء ارتفاع شيء آخر، أي يلزم الوجود الارتفاع.[2]

وبداية معالجة مفهوم السبب عند الغزالي كانت النظر إليه من وجهة العلم الطبيعي تبعا لرأي الطبيب "**جالينوس**" الذي قال: "انه إذا قطعنا العصب الفلاني بطل الصوت أو الحركة أو الحس، ومن هنا إذا وجود ذلك العصب هو سبب لوجود الصوت أو الحركة أو الحس.

"وهكذا يتم هنا التفريق بين سبب صوري هو اللازم وسبب فاعل، فالإنسان إذا وجد وجد الحيوان لزوما، أما اللازم عن الشيء بكونه سببا فهو وجود المبني عن الباني والمكتوب عن الكاتب ويوضح المعلم الثاني نظرته بوعي كامل للمسألة"، فيرى أن المكتوب ليس سببا لوجود الكاتب، بل الكاتب هو سبب ومن ثم هناك تكافؤ في لزوم الوجود برأيه بين حالين، ليس من الضروري أن يكون أحدهما سببا لوجود الأخر.[3]

---

[1] – **أبو نصر الفارابي**، المنطق عند الفارابي، المصدر السابق، ص.108

[2] –**أبو نصر الفارابي**، المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ج3، 1986م،ص.227،228

[3] – **أبو نصر الفارابي**، المنطق عند الفارابي، مصدر سابق، ص.300

وهذا الفهم يتوافق مع النظرة الإسلامية وبعدها، وقد ورد شيء من هذا عند أرسطو والفارابي في مقولات كل منها، وهذا الموقف من السببية واللزوم يطال عمق الفلسفة الفلسفية عند اليونان وعند المسلمين علما أن كلا منهما له نظرته ورأيه وتوجهه.[1]

يذهب الفارابي إلى تفرقة أخرى وهي من أن اللزوم ما هو تام، ومنه ما هو وناقص وهما نوعان داخل اللزوم الاضطراري هو اللزوم الدائم الذي لا يمكن أن يفارق الشيء الذي بوجوده وجد. وهو أن يكون في أي وقت وجد الشيء وجد اللازم عنه ولا يخلو ولا وقت من الأوقات منه. والتام هو أن يوجد الشيء بوجود شيء آخر وذلك الشيء الآخر يوجد أيضا بوجود الشيء الأول حتى يتكافئا في الوجود.[2]

ومعنى هذا أن اللزوم التام إنما هو أقرب إلى العلاقة التماثلية، تلك التي نستطيع السير بها من طرف البداية إلى طرف النهاية، أن تكون بهذه العلاقة نفسها من طرف النهاية إلى البداية.[3]

فالتماثل هنا يفيد معنى التبادل في الاتجاه بحيث يكون اتجاه العلاقة متبادلا. ويمكن توضيح ذلك بعلاقة (أخ) بمعنى أنه إذا كان (س) أخ (ص) كان كذلك (ص) أخ (س)، ويمكن التعبير عن علاقة التماثل بقضية اللزوم التالية:

بالنسبة لأي (س).(ص) تكون (س ع ص) تستلزم (ص ع س) أو بالصيغة الرمزية التالية (س) (ص) "(س ع ص) ⊃ (ص ع س).[4]

---

[1]- **أبو نصر الفارابي**، المنطق عند الفارابي، مصدر سابق، ص.301

[2]- المصدر نفسه، ص.227

[3]- **محمد مهران**، مقدمة في المنطق الرمزي، مرجع سابق، ص ص.327.328

[4]- **عزمي إسلام**، أسس المنطق الرمزي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970م، ص.353.352

أما اللزوم الناقص فإنما يكون" أن يوجد شيء بوجود شيء آخر وليس إذا وجد ذلك الشيء الآخر وجد الأول وذلك مثل الواحد والاثنين فإنه ما وجد الاثنان إلا وجد الواحد. وليس إذا وجد الواحد وجد الاثنان لا محالة.[1]

ومع هذا أن اللزوم الناقص يقوم على ما يعرف بالأسبقية المنطقية حيث يتخذ اتجاها واحدا لا يقبل الارتداد من طرف النهاية إلى طرف البداية كما هو الحال في المثال السابق للعددين الواحد والاثنين، ولهذا يقال إن الواحد سابق منطقيا على الاثنين التي لا تكتسب معناها إلا من خلاله وتكون هذه العلاقة على عكس علاقة اللزوم التام أي علاقة اللاتماثل التي يمكن التعبير كالتالي:

(س ع ص) تستلزم الصيغة ~ (ص ع س)

والصيغة المزية لها: (س) (ص)"(س ع ص) ⊃ (ص ع س)"[2]

[1] – **أبو نصر الفارابي**، كتاب المقولات، ص.127

[2] – **إسماعيل عبد العزيز**، نظرية الموجهات المنطقية، مرجع سابق، ص.161

المبحث الثاني: ابن سينا وتلازم القضايا الشرطية

أخد تأثير أرسطو يتضاءل أمام نفوذ ابن سينا المتصاعد، وأصبحت مؤلفات الشيخ الرئيس على الأخص(الإشارات والتنبيهات)موضوعا للأبحاث والدراسات، فكانت العامل الأساسي في دفع المنطق العربي إلى التقدم،[1] وهذا ما نلتمسه في موضع اللزوم في قضاياه المنطقية. وعليه نتساءل كيف عالج الشيخ الرئيس موضوع اللزوم المنطقي في دراسته المنطقية؟

إن النوعين الأساسين للقضايا الشرطية عند ابن سينا هما: المتصلة والمنفصلة، وقد قسمت الشرطية المتصلة تبعا لضرورة التلازم إلى نوعين:

1-شرطية لزومية: وهي التي يتلازم فيها الجزآن تلازما ضروريا أو التي فيها لزوما لتالي للمقدم. ويمكن أن نحكم بصدق قضية على تقرير صدق الأخرى، مادام لا يحدث فيها انفكاك، ولا يتصور هذا الانفكاك لتضمنها لعلية أو سببية كما في قولنا إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود.

2-شرطية اتفاقية: وهي التي ليس فيها تلازم أو تصاحب ضروري بين طرفيه، وإنما حكم فيها لاتفاق أن جزئيها وجدا معا، "إن كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق"، وهذا الرأي يتناسب مع رأي فيلون في القضايا الشرطية.[2]

لقد ابتدع ابن سينا في سياق الاستدلال المباشر مبحث التلازم بين القضايا الشرطية اللزومية من جهة، وبين القضايا المنفصلة العنادية من جهة أخرى، وبين القضيتين اللزومية والعنادية من جهة ثالثة، إذ بعد إحصاء أنواع كل جنس من القضايا الشرطية

---

[1]- **عادل فاخوري**، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،ط1، 1980،ص.30.

[2] **ابن سينا**، النجاة، مصدر سابق،ص.366.

البسيطة المؤلفة من حملتين، الموجبات الكلية والسوالب الكلية، والموجبات الجزئية في المتصلات والمنفصلات، يتعرف الشيخ الحال في كيفية لزوم بعضها لبعض، ويحصي القوانين التالية التي تتعلق بصورة العلاقة بين القضايا، 1) كقولنا(ليس البتة إذا كان كل أ ب، فكل ج د) في قوة قولنا : (كلما كان كل أ ب، فليس كل ج د) والقاعدة هنا في تلازم المتصلات الكلية الموجبة والمتصلات الكلية السالبة، وكذلك الحال في الموجبات والسوالب الجزئية" أن تحفظ كمية القضية بحالها وتغير الكيفية، ويحفظ المقدم كما هو ويتبع بنقيض التالي[1] ذلك لأنه إذا صدقت المتصلة الكلية السالبة (ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة، فالليل موجود)، التي تمنع أن يكون التالي لازما لكل وضع للمقدم، صدقت المتصلة الموجبة الكلية سالبة التالي (كلما كانت الشمس طالعة، لم يكن الليل موجود)، وإذا صدق نقيضها:(ليس كلما كانت الشمس طالعة، لم يكن الليل موجودا) حيث الإتباع محكوم به سلبا عن بعض أوضاع المقدم، وحينئذ يكون: (قد يكون إذا كانت الشمس طالعة، فالليل موجود)،وهذا نقيض القضية الموضوعة: (ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة، فالليل موجود)، والجدير بالذكر أن إبن سينا لم يستعمل في البرهنة تلك اللغة الطبيعية التي أوردناها لأجل التوضيح، وإنما اكتفى باستعمال الرموز الأبجدية التي تعبر بسهولة عن صورة هذا القانون والقوانين التي تليه.

2) المنفصلات الحقيقية الموجبة، الموجبة الأجزاء يلزمها من المتصلات ما يكون نقيض أحد جزئي المنفصلة فيه مقدما، وعين تاليه تاليا، أيهما كان مقدما من المنفصل، إذا كانا متفقين في الكم والكيف، فالقضية : (دائما إما أن يكون كل أ ب، وإما أن يكون كل ج د) يلزمها : (كلما لم يكن أ ب، فكل ج د) ويلزمها : (كلما لم يكن كل ج د، فكل أ ب)[2] ذلك لأنه إذا لم يصدق قولنا : (كلما لم يكن العدد زوجا، فالعدد فرد)، صدق نقيضه :

[1] – **ابن سينا**، الشفاء، القياس، تحقيق سعيد زيد، وزارة المعارف العمومية، مصر،1964، ص.376

[2] – المصدر نفسه، ص.378

(ليس كلما لم يكن العدد زوجا، فالعدد يكون فردا)، وهذا يلزمه تبعا للقاعدة الأولى المبرهن عليها سلفا، وحيث تغير الكيفية ويحفظ المقدم كما هو ويتبع بنقيض التالي: (قد يكون إذا لم يكن العدد زوجا، فلا يكون العدد فردا)، ولكن قلنا : (دائما إما أن يكون العدد زوجا، وإما أن يكون العدد فردا)، حيث المنفصلة الحقيقية تمنع ارتفاع الجزأين.

3) وإذا كان أحد جزئي المنفصلة الحقيقية أوكلاهما سالبا، يلزمها من المتصلات مناقض المقدم، موافق التالي، فالقضية : (دائما إما أن لا يكون شيء من أ ب، وإما أن لا يكون شيء من ج د)، يلزمها : (كلما كان بعض أ ب، فلا شيء من ج د) .ويلزمها : (كلما كان بعض ج د، فلا شيء من أ ب).[1] وهذا لأنه إذا لم يصدق ذلك، صدق قولنا (ليس كلما كان بعض ج د، فلا شيء من أ ب) وهذه يلزمها، تبعا للقاعدة الأولى : (قد يكون إذا كان بعض ج د، فبعض أ ب)، ولكن قلنا : (دائما إما أن لا يكون شيء من أ ب)، وإما أن يكون شيء من ج د) حيث المنفصلة الحقيقية تمنع اجتماع الجزأين كذلك.

4-وفي المنفصلات أنفسها، المنفصلات الموجبة، الموجبة الأجزاء، يلزمها من المنفصلات ما يوافقها في الكم ويخالفها في الكيف، ويناقضها في المقدم، فالقضية : دائما أن يكون كل أ ب، وإما أن يكون كل ج د).يلزمها : (ليس البتة إما أن لا يكون كل أ ب، وإما أن يكون كل ج د)،[2] ويلزمها أيضا:(ليس البتة إما إن لا يكون كل ج د، وإما أن يكون كل أ ب)، ويبين ابن سينا هذا بالخلف كذلك.

5) كل متصلة سالبة، تلزمها منفصلة سالبة كلية، مناقضة لها في المقدم، فالقضية:

[1] - **ابن سينا**، الشفاء، القياس، المصدر سابق، ص.381

[2] - المصدر نفسه، ص.383

(ليس البتة إذا كان كل أ ب، فكل ج د) يلزمها: (ليس البتة إما أن لا يكون كل أ ب) وإما أن يكون كل ج د)،[1] ويبين هذا بالخلف أيضا.

6- كل قضية متصلة تلزم منفصلة موجبة، فإن المنفصلة السالبة التي تلزم تلك المنفصلة الموجبة، تلزم تلك المتصلة، فالقضية المتصلة :(كلما كان بعض أ ب، فلا شيء من ج د) تلزمها المنفصلة الموجبة : (دائما أن لا يكون شيء من أ ب، وإما أن لا يكون شيء من جد). والقضية المنفصلة السالبة : (ليس البتة إما أن لا يكون بعض أ ب، وإما أن لا يكون شيء من ج د) تلزمها المنفصلة الموجبة : (دائما إما أن لا يكون شيء من أ ب، وإما أن لا يكون شيء من ج د) وعليه فالقضية المنفصلة السالبة : (ليس البتة إما أن يكون بعض أ ب، وإما أن لا يكون شيء من ج د)، تلزم المتصلة : (كلما كان بعض أ ب، فلا شيء من ج د).[2]

هذا ويبرهن ابن سينا ذلك اللزوم أو الأتباع كما يسميه ن ملاحظا "أن هذه اللوازم لا ينعكس حالها " أي أنه كانت القضية (ليس البتة إذا كان أ ب، فكل ج د)، فإن الثانية لا تلزمها الأولى، وإذا كنا قد اكتفينا بعرض برهنته على القوانين الثلاثة الأولى، فحري بنا أن نذكر برهانه على القانون الأخير، وهنا :القضية المتصلة تلزمها المنفصلة الموجبة تبعا للقاعدة الثالثة المبرهن عليها، أي حيث يلزم لمنفصلة عن المتصلات مناقض المقدم، موافق التالي، والمنفصلة السالبة تلزمها منفصلة موجبة تبعا للقاعدة الرابعة المبرهن عليها، أي حيث تلزم المنفصلة الموجبة منفصلة توافقها في الكم دون الكيف، وتناقضها في المقدم، والقضية المتصلة (كلما كان بعض أ ب، فلا شيء من ج د) إذا لم تلزمها المنفصلة السالبة (ليس البتة إما أن يكون بعض أ ب وإما أن لا يكون شيء من ج د) صدق نقيضها: (قد يكون إما يكون بعض أ ب، وإما أن لا يكون شيء من ج د)، ولأن

[1] - **ابن سينا**، الشفاء، القياس، المصدر سابق، ص.384.

[2] - المصدر نفسه، ص.308

هذه منفصلة تاليها سالب، يلزمها من المتصلات مناقض المقدم، موافق التالي حسب القاعدة الثالثة، أي: (قد يكون إذا كان لا شيء من أ ب، فلا شيء من ج د) ويلزمها كذلك : (ليس كلما كان بعض أ ب، فلا شيء من ج د) وهذا نقيض القضية الموضوعة ولنلخص تلازم القضايا الشرطية كما يلي :

ليس البتة إذا كان كل أ ب، فكل ج د– كلما كان كل أ ب، فليس كل ج د

دائما إما أن يكون، وإما أن يكون كل ج د – كلما لم يكن كل أ ب فكل ج د

دائما إما أن لا يكون كل شيء من أ ب، وإما أن لا يكون شيء من ج د كلما كان بعض أ ب فلا شيء من ج د.

دائما إما أن لا يكون شيء من أ ب، وإما أن لا يكون شيء من ج د – كلما كان بعض ج د، فلا شيء من أ ب.

دائما إما أن يكون كل أ ب، وإما أن يكون كل ج د–ليس البتة إما أن لا يكون كل أ ب، وإما أن يكون كل ج د.

دائما إما إن يكون كل أ ب، وإما أن يكون كل ج د– ليس البتة إما إن لا يكون كل ج د، وإما أن يكون أ ب.

ليس البتة إذا كان كل أ ب، فكل ج د – ليس البتة إما أن لا يكون كل أ ب، وإما أن يكون كل ج د.

كلما كان بعض أ ب، فلا شيء من ج د– دائما إما أن لا يكون شيء من أ ب، وإما أن لا يكون شيء من ج د. [1].

[1]– الشفاء، القياس، مصدر سابق، ص.108

ليس البتة إما أن يكون بعض أ ب، وإما أن لا يكون شيء من ج د- دائما إما أن لا يكون شيء من أ ب، وإما أن لا يكون شيء من ج د.

إذا كلما كان بعض أب، فلا شيء من ج د- ليس البتة ان يكون البعض أ ب، وإما أن لا يكون شيء من ج د.

ولكن الشيخ الرئيس، الذي يذكر تلازم المقدمات المتصلة الشرطية والمقدمات الشرطية المنفصلة تلك المجتمعة [1]، يقرر، وهو بصدد رد الضروب الناقصة من القياس الاقتراني الشرطي المؤلف من شرطين منفصلين، أن المنفصلة غير الحقيقية مانعة الجمع تلزمها متصلة موجبة سالبة الجزئين[2]، وعليه نضيف إلى ما سلف تلخيصه:

دائما إما أن يكون ج د وإما أن لا يكون أ ب- كلما لم يكن ج د، لم يكن أ ب.

[1]- الشفاء، القياس، مصدر سابق، ص.109

[2]- المصدر السابق، ص.109

المبحث الثالث: عــلاقة اللزوم والالتزام في منطق الغزالي

لقد حاول الغزالي إقامة علم منطقي يستند على مجموعة من العلاقات الكلية، حصلها من دمج المنطق الأرسطوي بعلم أصول الفقه، وجعلها معيارا للنظر العقلي فلسفيا وفقهيا، إلا أنه لم يبلغ فيها مرتبة تحرير العلاقة الصورية المنطقية من المعنى ومن مادة الحدود والقضايا. وقد ارتأينا من نسقه محاولة جادة منه في تقديم نسق قائم على بضعة علاقات صورية. علما بأن النظرية المنطقية ككل بدأت بأرسطو وتوسعت على أيدي المسلمين ومن ثم غذتها عبقرية اللغة العربية وطبيعتها إضافة إلى أبحاث علم الأصول، ولاسيما لدى الإمام الشافعي الذي وضع قانونا كليا يرجع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها.[1]

لقد تأثر الغزالي بأرسطو والشافعي نموذجا منطقيا، وكان نتاجه أن توصل إلى استخراج مجموعة علاقات منطقية. ونعني بالعلاقة في اللغة ارتباط بين شيئين بنسبة ما أو ضرورة ما وقد عرف المسلمون دور العلاقة، فقال الجرجاني: "العلاقة هي شيء بسببه يستصحب الأول الثاني كالعلية والتضايق."[2]

ومن أشهر هذه العلاقات نجد: التضمن، والمطابقة، والفصل والشرط والمساواة، والعلة والعلية، واللزوم والالتزام. وهذه الأخيرة ما تهمنا في بحثنا هذا...

---

[1] – **الغزالي**، محك النظر، دار النهضة الحديث، بيروت، 1966م، ص10.

[2] – **براند رسل**، أصول الرياضيات، ترجمة محمد مرسي أحمد، دار المعارف، مصر،ج1، 1958م، ص.47

علاقـــــة اللزوم والالتزام:

اللزوم في اللغة يتمثل بالترابط والإستتباع والترافق بين اللفظ والمعنى أو المعنى مع المعنى الآخر، وهذا التلازم والإستتباع غير محدد ويتداعى إلى غير نهاية.[1] وقد فصله الإمام في معظم كتبه، واتجهت أبحاثه اتجاهين : أولهما: تلازم استتباع الحد للحد وهو علاقة منطقية تجريدية في نهايتها.

ثانيهما: تلازم استتباع السبب للمسبب، وهو علاقة منطقية وجودية تفسر بعض المشاهدات من خلال منظار الأشياء المتعاقبة. ونجد في عصرنا الراهن تفرقة المناطقة للزوم الصوري واللزوم المادي، وبين اللزوم بين حد وحد وبين قضية وقضية، وعلى الرغم من صعوبة هذا التفريق، إلا أن المناطقة المحدثين وعوا لهذا التفريق وتحدثوا أيضا على علاقة اللزوم بين القضايا، يقول رسل في هذا :"من المستحيل وضع تعريف اللزوم...أن (ق) يلزم عنها (ك) فإن كانت (ق) صحيحة فإن (ك) صحيحة، أي أن صدق (ق) يلزم عنه صدق(ك). كذلك إذا كانت (ق) باطلة كانت(ك) باطلة...أي أن الصدق والكذب يؤدي بنا إلى لزوم جديد، ولا يعطينا تعريفا للزوم".[2]

وعليه نجد أن اللزوم الصوري يتجلى في العلاقة ضمن القضية الشرطية واللزوم المادي ضمن التتابع الطبيعي.

نجد أن الغزالي أخلط بين اللزمين المادي والصوري، وخصوصا أن أبحاثه انطبعت بصفة التصاق المعنى بالصورة لذا امتزج اللزوم بالقضايا الشرعية ودالاتها في الكتب الإسلامية.

---

[1] – **بتراند رسل**، أصول الرياضيات، مرجع سابق، ص.48

[2] – المرجع نفسه، ص34

مثلما لازم الوقائع الطبيعية في الكتب الأولى، واعتاص الأمر على رسل في العصر الراهن، وشرح هذه المسألة: أن الكلام الذي يتناول النوع الصوري ربما ظهر بأنه يتناول النوع المادي. "فسقراط إنسان، إذن سقراط فان...يتضح لنا على الفور، أننا يمكننا أن نضع أي إنسان بل وأي كائن آخر بدلا من سقراط. وواضح أنه ولو أن النص الظاهر هوعن اللزوم المادي فإن المفهوم هو لزوم صوري..."[1]

فعلاقة التلازم المنطقية من بين مجموعة مسلمات الأبحاث المنطقية الفقهية والابحاث الهندسية الاقليدية إذ قال رسل: "إن الرياضة البحتة لا شأن لها بما إذا كانت بديهيات ونظريات اقليدس صحيحة بالنسبة للمكان الفعلي أم لا، فهذا من شأن الرياضة التطبيقية أن تقرره...وما تقرره الرياضة البحتة هو أن القضايا الإقليدية تستنبط من بديهيات اقليدس، أي إنما تقرر لزوما..."[2]، وانعكست النظرة الصورية وتبدت في علاقة التلازم والاستتباع اللفظي، التي عبر عنها الامام الغزالي قائلا:

"**الدلالة بطريق الالتزام والاستتباع** كدلالة لفظ السقف على الحائط، فإنه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم...فأما دلالة الالتزام...المدلول فيها غير محدود ولا محصور إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر فيؤدي إلى أن يكون اللفظ دليلا على مالا يتناهى من المعاني وهو محال..."[3] ونستطيع أن نفهم أن منطق الغزالي يستخرج رابطة "اللزوم" من القضايا الطبيعية والشرعية منتشرة في ميدان كتبه وعليه نرى أن هذه العلاقة جزءا من خلفيات الإمام المنطقية. فاللزوم أو القياس المتصل ليس سوى صورة معبرة عن علاقة اللزوم بين القضيتين.

---

[1] – **الغزالي**، معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدين، دار المكتبة العلمية، بيروت، لبنان،ط1، 1990، ص39

[2] – **بتراند رسل**، أصول الرياضيات، مرجع سابق، ص86

[3] – المرجع نفسه،ص87

وهنا يراعي الإمام في تحديد نوع العلاقة بين القضيتين وجعلها معيارا للاستنباط، ولم يتجرد فيها عن اللزوم المادي كما في القضية المعطاة: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، إذا كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر. إنما التسمية بمعناها اللغوي والتركيز على كون هذه القواعد معيارا ومحكا، يؤكد أن حقيقة العلاقة المنطقية التي تختفي ضمن أبحاثه وأفكاره، بالرغم من عدم التعبير عنها علانية. ويقصد بالعلنية تصريح الغزالي بالعلاقة الصورية البحت، لهذا الثابت المنطقي المسمى لزوما والذي يقول فيه رسل: إن اللزوم الصوري هو إثبات كل لزوم مادي لفصل معلوم..."[1] ونرى أن اللزوم الاستدلالي عند الغزالي هو استمرار لدور اللزوم الشرعي رابطة تحكم الأصول، لذا يمكن القول أن اللزوم يؤدي قسطه في المنطق عند العرب قاطبة، وبأبحاثهم في الحد والقضية على السواء، لأن أمر اللزوم مرتبط بطبيعة اللغة العربية ومفرداتها ومعانيها، ولعل أمثلة الغزالي الفقهية تسوقنا إلى ربط المفاهيم الدينية بهذه العلاقة.[2]

فهناك علاقة شرعية بين الحلال والحرام تقوم على التناقض إذ الحلال هوما ليس حراما. الحرام هوما ليس حلالا إذا يوجد يوجد تلازم منطقي بين الحالتين، اللتين يمكن الإشارة إليهما بما يلي:

الحرام (ف) الحلال –(ف) أي سلب لـــ ف

الحلال (ف) الحرام –(ف) أي سلب...

وهذا اللزوم حافل به القرآن والسنة، فالحلال غير الحرام والمحرم، وليس ضروريا أن يكون الشيء والمحرم واجبا فربما كان الكف عنه غير واجب. أما المباح فيحل فعله

[1] – **أبو حامد الغزالي**، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت،ط1، 1984،ص.240

[2] – **برتراند رسل**، مرجع سابق، ص.86

ويحل عدم فعله. ويكون الواجب بالكف عن الحرام والطب في ترك الفعل. كما يقع اللزوم المنطقي بين القضيتين (القتل حرام)و(عدم القتل واجب). فوجوب الفعل بحرمة نقيضه. ويمكن الرمز إليهما بالطريقة التالية:

عدم القتل واجب (ف)

القتل حرام، لزوم (ف)

وتتسع هذه الرابطة المنطقية لتشكل نسقا في علم الأصول، بحيث يتحدث الغزالي عن لزوم قضية عن قضية أخرى واجبة. ونجده أيضا يتكلم عن لازم اللازم لازم.[1] ولامس هذا اللزوم القضايا ذوات الجهات التي نقلها الإمام عن ابن سينا، أيضا وعى ابن حزم باللزوم في القضايا ذوات الجهات منطقيا وشرعيا، وقال في كتابه التقريب لحد المنطق: "اعلم أن عناصر الأشياء...في الأخبار...ثلاثة أقسام-إما واجب وهو الذي وجب وظهر...كطلوع الشمس كل صباح، وهذا ما يسمى في الشرع الحلال والمباح. وإما ممتنع وهو الذي لا سبيل إليه، كبقاء الإنسان تحت الماء يوما كاملا...وهذا القسم يسمى في الشرائع الحرام والمحظور...".[2]

والقصد في الاستشهاد بمقارنة ابن حزم بين الموجهات والشرعيات ابراز التبادل بين طبيعتي القضايا. ولا سيما استبدال الشرعي بالعقلي، مع بقاء اللزوم علاقة مصرحة على المستويين المنطقي والشرعي، فمع طلوع الشمس هناك لزوم منطقي لطرف القضية الموجبة، يتمثل بطلوع الصباح. وهو ذاته اللزوم بين الصلاة الصحيحة والمصلي للمتطهر كما بقاء الإنسان تحت الماء يلزمه استحالة الحياة، يمثل لزوم الحرمة للخمر، لكون المسكر حرام.

---

[1]-**أبو حامد الغزالي**، المستصفى، مصدر سابق، ص ص.72،71

[2]- **ابن حزم الأندلسي**، التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، تقديم احسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت، 1959م، ص.86

لقد لمح الغزالي إلى كون علاقة اللزوم علاقة صورية مجردة من خلال الكلام العام عن العلم والمعلوم. فقال: "ربما ظن أن المعلوم متقدم على العلم وليس كذلك، بل العلم مثال للمعلوم بكونه معلوما، مع كون العلم في نفسه ومع كون الذات عالما بلا ترتيب. إلا أن يوجد المعلوم والمحسوس معلوما ومحسوسا بالقوة لا بالفعل، فيكون متقدما على العلم بالفعل، ولا يكون متقدما على العلم بالقوة".[1]

فإذا اعتبرنا العلم تصورا ذهنيا وجدناه متساويا مترافقا مع المعلوم الذي يعني الوقائع والمحسوسات. ومن ثم يحدث اللزوم رابطة على مستوى الواقع القائم في المحسوسات. ونستنتج من كلام الغزالي بين العلم والمعلوم، أن اللزوم مقولة موجودة في الذهن تربط المتصورات، ويمكن اعتبار أعمال الإمام وشروحه بداية وعي اللزوم الصوري، وجعله علاقة استتباع ذهنية، إلى أن أصبحت ثابتا منطقيا مجردا في العصر الراهن، ويمكن الحكم بأن علاقة اللزوم والعلة علاقتان منطقيتان حكمتا المنهج الغزالي. واعتبر اللزوم ثابتا صوريا لعب دوره في خلفية الإمام المنهجية، بل ربما انبعث اللزوم من دوره العملي على مستوى الألفاظ والحدود، فكان رابطة اسمية شرحها الغزالي وانطلق منها تحت وطأة التركيب اللغوي بمفرداته ودلالاتها على المعاني،[2]

مثلما شق اللزوم طريقه على مستوى القضايا الشرطية وأقيستها الفقهية، والنسق الشرعي بمجمله. لهذا جعل اللزوم رابطة صورية تحتل جانبا مهما في منهج الغزالي. وقد شغلت علاقة اللزوم حيزا ثابتا في جدول الصدق اليقيني لقضاياه، إذا اقترنت العلاقة الصورية بأمثلة الغزالي في اليقين العقلي أو الإسلامي على السواء، فصدق الطرف الأول

[1] – **أبو حامد الغزالي**، معيار العلم، مصدر سابق، ص.206

[2] – المصدر نفسه،ص.207

من القضية الملازمة يوجب صدق الآخر والحال نفسها بالنسبة للكذب، ولزوم الإباحة أو التحريم يتوافق مع النص والدليل.[1]

الغزالي ومعيار التلازم:

عالج الغزالي القضايا والأقيسة الشرطية في سائر كتبه المنطقية مثل القسطاس المستقيم ومعيار العلم والاقتصاد في الاعتقاد وغيرها. ولعل عرضنا لميزان التلازم وهومن الموازين الخمسة التي عرفها الغزالي في كتابه القسطاس المستقيم يوضح لنا اهتمامه بالقضية والاستدلال الشرطي.[2] يذهب الغزالي إلى أن ميزان التلازم مصدره القرآن الكريم فيذكر العديد من الآيات الكريمة التي يمكن منها استفادة هذا الميزان مثل قوله تعالى:" لو كان فيهما آلهة غير إلا الله لفسدتا" صورة هذا الميزان تحقق بالقول: لوكان للعالم إلهان لفسد، فيلزم عنها نتيجة ضرورية وهي نفي أحد الإلهين. نقول إن كانت الشمس طالعة فالكواكب تكون خفية، وهذا يعلم بالتجربة ثم يقول ومعلوم أن الشمس طالعة،[3] وهذا يعلم بالحس فيلزم منه أن الكواكب خفية وهذا ما نسميه بمعيار التلازم. ويتحقق هذان القياسان على الترتيب:

ق ⊂ ك	ق ⊂ ك
~ ك	ق
∴ ~ ق	∴ ك

كل ما هو لازم للشيء فهو تابع له في كل حال. فنفي اللازم، أما نفي الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لها.

---

[1] – **أبو حامد الغزالي**، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، مصدر سابق، ص.241

[2] – المصدر نفسه، ص.241

[3] – **أبو حامد الغزالي**، المستصفى، مصدر سابق، ص.223

المبحث الرابع: اللزوم عند ابن تيمية-وعلاقته بالقياس-

يعد الشيخ ابن تيمية من أبرز الشيوخ الذين ظهروا وخدموا الإسلام والمسلمين، لم يترك الشيخ مجالا من مجالات العلم والمعرفة، التي تنفع الأمة، وتخدم الإسلام إلا وكتب فيه، وتلك خصلة قلما نجدها إلا عند العباقرة النوادر في التاريخ، فإذا تكلم في علم من العلوم أو فن من الفنون ضن السامع أنه لا يتقن غيره، وذلك لإحكامه له وتبحره فيه، ونحن من المتطلعين على مؤلفاته وإنتاجاته في الفلسفة والمنطق، وما يهمنا اللزوم المنطقي.

يقدم الإمام ابن تيمية معالجة دقيقة وشاملة لفكرة اللزوم في ارتباطها بجنس الدليل مطلقا، سواء أكان :طرفا (شيئا) يؤدي إلى إثبات طرف (شيء) أو نفيه على نحو مباشر أم وسطا بين طرفين (شيئين) يؤدي إثبات طرف لطرف وشيء لشيء أو نفيه عنه دون حصر له فيما كان بوسط منه،[1] إذ يقول "ثم الضابط في الدليل: أن يكون مستلزما للمدلول، فكل ما كان مستلزما لغيره، أمكن أن يستدل به عليه، فإن كان التلازم من الطرفين، أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر، فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذي لم يعلمه، ثم إن كان اللزوم قطعيا، كان الدليل قطعيا، وإن كان ظاهرا وقد يختلف كان الدليل ظنيا، فالأول كدلالة المخلوقات على خالقها-سبحانه وتعالى-وعلمه وقدرته ومشيئته ورحمته وحكمته، فإن وجودها مستلزم لوجود ذلك، ووجودها بدون ذلك ممتنع، فلا توجد إلا دالة عليه." ثم يضيف مهمة تنطبق على كلا القسمين بقوله :"بل كل دليل يستدل به، فإنه ملزوم لمدلوله، وقد دخل في هذا: ما ذكروه، وما لم يذكروه."[2]

---

[1]- **علي إمام عبيد**، أثر المنطق الأرسطى الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ط1، 2009، المنصورة، جمهورية مصر العربية ص،142.

[2]- المرجع نفسه، ص142

ثم تبين أن ابن تيمية في موضع آخر، ما تقتضيه فكرة اللزوم من أحوال الدليل بإزاء مدلوله على الإجمال، مع التعرض بالتفصيل للقسم الثاني ليبين ما تقتضيه من أحوال الدليل فيه (الحد الأوسط) بإزاء مدلوله (الحكم أو الحد الأكبر)، وكذلك أيضا بإزاء (المحكوم عليه أو الحد الأصغر) فيقول:"فليس من ضرورة الدليل أو يكون : أعم وأخص من اللازم، وقد يكون متساويا له، ولا يجوز أن يكون أعم منه، لكن قد يكون أعم من المحكوم عليه الموصوف، الذي هو موضوع النتيجة.[1]

ويمثل الإمام ابن تيمية هذا الأمر بمثال، فيقول: فإن المطلوب الذي هو النتيجة، إذا كان هو أن: النبيذ المسكر المتنازع فيه حرام، فاستدل على ذلك بأن النبيذ المسكر خمر بالنص، وهو قول النبي(ص):"كل مسكر خمر"رواه مسلم وغيره.

فالخمر أعم من النبيذ المتنازع فيه، وأخص من الحرام والحرام: هو الحكم، وهو الخبر وهو الصفة، وهو المطلوب بالدليل، وهو الذي يسمونه بالحد الأكبر، ويسمونه محمول النتيجة.والنبيذ: هو المحكوم عليه، وهو المبتدأ المخبر عنه، وهو الموصوف ومحل الحكم ويسمونه أيضا الحد الأصغر وموضوع النتيجة والخمر: هو الدليل هو الدليل وهو الحد الأوسط والمطلوب بالدليل معرفة الحكم لا معرفة عينه.[2]

وصل الإمام من خلال هذا المثال الذي قدمه إلى تقرير هذه القاعدة والبرهنة عليها، فيقول:"فهذا الدليل، يجب أن لا يكون أخص من محل الحكم، بل يكون : إما مساويا له، وإما أعم منه، لأنه لابد أن يشمل جميع محل الحكم، فإذا كان أخص منه لم يشمله. ويجب أن لا يكون أعم من الحكم، بل يكون إما مساويا له، وإما أخص منه، لأنه ملزوم للحكم، والحكم لازم له فإذا كان أعم منه أمكن وجوده بدون وجود الحكم، فلا يصلح أن يكون دليلا مستلزما له. فلا بد في الدليل أن يكون مساويا للحكم أو أخص منه ليكون مستلزما

[1] – **يعقوبي محمد**،ابن تيمية والمنطق الأرسطي،مرجع سابق،. ص152

[2] - **علي إمام عبيد**، أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين في رأي ابن تيمية،مرجع سابق، ص.144

له، ولابد أن يكون أعم من المحكوم عليه أو مساويا له، ليتناول جميع صور المحكوم عليه، وإلا لم يكن دليلا على حكمه، بل على حكم بعضه[1].

يقول **ابن تيمية:**"والناس هنا قد تضطرب أذهانهم في الدليل: هل يجب أن لا يكون أعم من المدلول عليه؟ قد يعني به الحكم نفسه وقد يعني به الحكم عليه. فإذا أقمنا الدليل على النبيذ حرام، فقد يقال: المدلول عليه هو النبيذ وهذا يجب أن لا يكون أعم من الدليل بل إما مساويا، وإما أخص وقد يقال المدلول عليه هو الحكم، وهو حرمة النبيذ وهذا الحكم يجب أن لا يكون أخص من الدليل بل يكون إما مساويا له وإما أعم منه، لأن الحكم لازم للدليل، والدليل لازم للمحكوم عليه.ويعني بذلك أن الإجمال الذي تحتمله لفظة المدلول فقد تعني المحكوم عليه (الحد الأصغر) تارة، وقد تعني الحكم(الحد الأكبر) تارة أخرى. فإذا كان طرفا يستلزم غيره مباشرة نوعا صحيحا يسميه الإمام ابن تيمية بالآيات المعينة.[2]

ويمثل ذلك بـــ"الاستدلال بإحدى كواكب السماء على الملازم كما يستدل بالشمس على المشرق، وبالمشرق على الشمس...الخ".

لا يفرق ابن تيمية في موضوع "التصورين" وبين العرضي "اللازم" للماهية بمعنى لازم الماهية ولازم الوجود، إذا أردت ان اتصور الثلج، فإنني أقوم بنفس الوقت بتصور تلك المادة البيضاء الباردة، ويرى أن البياض والبرودة صفتان مشتركان في اتمام التصور ولا يستطيع أن يتصور احداهما بمعزل عن الأخرى[3]، ومما يبطل التفريق بينهما، هو أنهما أي الذاتي واللازم قد لا يحتاجان إلى حد أوسك من تصور الملزوم.

---

[1] - **محمد حسن مهدي بخيت**، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات(التصورات–التصديقات)، مرجع سابق، ص132

[2] – **علي إمام عبيد**، أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين في رأي ابن تيمية، مرجع سابق، ص.146

[3] - **عفاف الغمري:** المنطق عند ابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص.125

خاتمة

خاتمـــــــة

اختلفت تعريفات المنطق من عصر لآخر، مع العلم أنه جـــاء مـــع المعلـــم الأول أرسطوطاليس، فالمنطق علم الاستدلال الصحيح وبعبارة أخرى أكثر دقة هو علم اللزوم، لأن جوهر المنطق الاستنباط، والاستنباط يقوم أساسا على مفهوم اللـــزوم، ولقـــد تفطـــن النظار المسلمين وخصوصا الأصوليين منهم إلى مفهوم اللزوم.

وباختصار المنطق علم يبحث في قوانين اللزوم، أو المنطق هو علم اللزوم في حد ذاته وكان الغرض الرئيسي الذي حاولنا جاهدين أن نصل إلى تحديد المقصـــود بمفهـــوم اللزوم المنطقي، والخصائص العامة لهذا المفهوم ومحاولة حصر أنواعـــه وقادنـــا هـــذا الغرض إلى البحث عن جذوره في المنطق القديم بشقيه الأرسطي والرواقي.

كذلك عند المناطقة العرب والتطورات الحديثة لهذا المفهوم وما لعبه من دور كبير في إقامة الأنساق المنطقية المتعددة، لذا نجد أن الدراسات المعاصرة أكدت على المنطـــق الأرسطي يحتوي على بدايات منطق القضايا، وبهذا نخرج بحقيقة هامة وهي أن منطـــق أرسطو"منطق اللزوم".

لقد ارتبطت فكرة اللزوم عند المناطقة العرب بالقضايا والاقيسة الشرطية، ولكـــن أكدت الدراسة أن المناطقة العرب قدموا العديد من الإسهامات الجديدة لهذه القضية فقد قدم "**الفارابي**" لنا تعريفات دقيقة لعلاقة اللزوم وأنواعه حيث قدم ما يعرف بـــاللزوم الـــذاتي واللزوم العرضي، وكذلك التفرقة بين اللزوم التام واللزوم الناقص، ولم يكن الفارابي هو الوحيد بين المناطقة العرب الذي تناول القضيـــة الشـــرطية بطـــريقة مـــوسعة، فهنـــاك "**ابن سينا**" الذي تجاوز حديث الفارابي في الشرطيات وذلك بإدخال فكرة تلازم القضـــايا عنده والذي وضح فيها تأثره بالمنطق الميجاري الرواقي أما الغزالي فقد حاول أن يقدم لنا

اللزوم في القضية الشرطية من خلال الشكل الإسلامي وذلك بالبحث عنها فـــي القـــرآن الكريم في لزوم الإباحة أو التحريم يتوافق مع النص الدليل كمـــا التمســـنا اللـــزوم فـــي الاستدلال عند الغزالي هو استمرار لدور اللزوم الشرعي، إضافة إلى ابن تيمية ارتبطت بالدلالة أو المدلول في الأقيسة الشرطية.

ومن هنا نخرج بنتيجة هامة هي عدم إغفال المنطق العربي لهذا النوع من القضايا في اللزوم بل أنه تجاوز في هذه القضايا مرحلة النقل إلى مرحة الإبداع.

والحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه.

قائمة المراجع

القرآن الكريـــم

قائمة المصـــــادر :

1. **ابن تيمية،** الرد على المنطقيين، تحقيق الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكبتي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط1، 1426هـ،2005م.
2. **ابن حزم الأندلسي،** التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تقديم احسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت، 1959م
3. **ابن سينا**" منطق المشرقين"، عنيت بتصحيحه المكتبة السلفية، مطبعة المزيد، القاهرة، د ط،1610هـ
4. **ابن سينا:** الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، القاهرة،1960م.
5. **ابن سينا،** الشفاء، القياس، تحقيق سعيد زيد، وزارة المعارف العمومية، مصر، 1964.
6. **ابن سينا،** النجاة، طبعة الشيخ محي الدين الكردي، مصر،1331هـ
7. **ابن منظور،** لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج12، 1956م.
8. **أبو حامد الغزالي،** المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، القاهرة، ط1، 1993م.
9. **أبو حامد الغزالي،** المنطق عند الغزالي في أبعاده والأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، تر: **رفيق العجم،** دار المشرق، بيروت، ط1، 1989م.
10. **أبو حامد الغزالي،** محك النظر، دار النهضة الحديث، بيروت،1966م.
11. **أبو حامد الغزالي،** معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدين، دار المكتبة العلمية، بيروت، لبنان،ط1، 1990
12. **أبو حامد الغزالي،** معيار العلم، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1119م.
13. **أبو حامد الغزالي،** مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط 1، د ت.
14. **أبو نصر الفارابي،** إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، ط2، 1949م.

15. **أبو نصر الفارابي،** الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986م.

16. **أبو نصر الفارابي،** الجمع بين رأيي الحكمين، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط3، 1960م

17. **أبو نصر الفارابي،** تحصيل السعادة، طبع حيدر، آباد، 1995.

18. **أرسطو، التحليلات الأولى،** ترجمة ترازي، تحقيق عبد الرحمن بدوي في منطق أرسطو، مطبعة دار الكتب المصرية،القاهرة،ج1، 1948.

19. **بتراند رسل،** أصول الرياضيات، ترجمة محمد مرسي أحمد، دار المعارف، مصر،ج1، 1958.

20. **البير نصري نادر،** كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، دار المشرق، بيروت، ط3، 1986.

21. **الجرجاني:** التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ط جديدة، 1985م

22. **روبير بلانشي،** المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، 2004.

23. **علي الجرجاني،** التعريفات، المطبعة الحميدية، مصر، 1321هـ

24. **منطق أرسطو،** التحليلات الأولى، المقالة الثانية الفصل الرابع.

25. **يان لوكاشفيتش،** نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة عبد الحميد صبره، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1961م.

قائمة المراجـــع:

26. **أبو نصر الفارابي،** المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ج2، 1986م.

27. **أبو نصر الفارابي،** المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ج1، 1986.

28. **أبو نصر الفارابي،** المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ج3، 1986م.

29. اسماعيل عبد العزيز، نظرية الموجهات المنطقية، دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،1963م.

30. جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان،1982م.

31. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب العالمي،بيروت،لبنان،ج1، د ط،1994.

32. رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان،ج3، ط1، 2015.

33. عادل فاخوري، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980.

34. عبد الرحمان بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، النهضة العربية،1965م.

35. عزمي إسلام، أسس المنطق الرمزي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970م.

36. عفاف الغمري: المنطق عند ابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

37. علي إمام عبيد، أثر المنطق الأرسطى الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، المنصورة، جمهورية مصر العربية. ط1، 2009،

38. علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، د ط، 2000م.

39. علي سامي النشار، المنطق منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، ط5، 2000م.

40. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان،ط3، 1984.

41. ماهر عبد القادر، نظريات المنطق الرياضي، دار المعرفة الجامعية،1980م.

42. محمد احمد عبد القادر، التفلسف الإسلامي جذوره ومشكلاته، دار المعرفية الجامعية، الإسكندرية، مصر، د ط، 2012م.

43. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار غريب، القاهرة، ط6، 1982.

44. محمد السرياقوسي، التعريف بالمنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والطباعة، القاهرة، 1980م.

45. محمد ثابت الفندي، أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1972.

46. محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات (التصورات)،عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2013.

47. محمد حسن مهدي بخيث، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، عالم الكتب للنشر والتوزيع، ط 1، 2014م.

48. محمد عزيز نظمي سالم، المنطق الصوري والرياضي، المكتب العربي الحديث، 2002.

49. محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الإسكندرية، 1983م.

50. محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي، المعهد العالمي للفكر،القاهرة،ط1، 1996.

51. محمد مهران، مقدمة في المنطق الرمزي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978.

52. محمود فهمي زيدان، نشأة المنطق الرمزي وتطوره، دار النهضة العربية، 1973م.

53. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009م.

54. المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت،ط1، 1984.

55. ياسين خليل، نظرية أرسطو المنطقية، مطبعة أسعد، بغداد،1964م.

56. يعقوبي محمود زيدان، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ديوان المطبوعات، الجزائر، 1992م.

57. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ب ت.

58. يوسف محمود، المنطق الصوري (التصورات –التصديقات)، دار الحكمة، الدوحة، ط1، 1994م.

المذكـــرات:

59. عصام زكريا محمود جميل، مفهوم اللزوم المنطقي ومشكلاته، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الآداب–قسم الفلسفة جامعة القاهرة،2000م.

فهرس المحتويات

فهـــرس المحتـــويات

كلمة شكر

إهداء

مقدمة

الفصل الأول:

في حدود المفاهيم وأصولها

المبحث الأول: ضبط المفاهيم 5

المبحث الثاني: انتقال المنطق اليوناني إلى الفكر الإسلامي 15

المبحث الثالث: المنطق الأرسطي بين التأييد والرفض 20

الفصل الثاني:

طبيعة اللزوم في المنطق الأرسطي والرواقي

المبحث الأول: معيار اللزوم المنطقي وخصائصه عند أرسطو 29

المبحث الثاني: اللزوم في المنطق الرواقي 38

المبحث الثالث: أنواع اللزوم عند الرواقيين 41

الفصل الثالث

اللزوم في المنطق الإسلامي

المبحث الأول: اللزوم والقول في المتلازمة عند الفارابي 46

المبحث الثاني: ابن سينا وتلازم القضايا الشرطية 53

المبحث الثالث: علاقة اللزوم والالتزام في منطق الغزالي 59

المبحث الرابع: اللزوم عند ابن تيميـــة وعلاقته بالقياس 66

خاتمة 70

قائمة المصادر والمراجع 73