

المعورد

مَجَلَّةُ تَرَاثِيَّةِ فَصْلِيَّةٍ مُحْكَمَةٍ

تصدرها وزارة الثقافة - دار الشؤون الثقافية العامة

الجلد الخامس والثلاثون - العدد الاول - سنة ٢٠٠٨



المعز

مجلة تراثية فصلية محكمة

تصدرها وزارة الثقافة، دار الشؤون الثقافية العامة

المجلد الخامس والثلاثون

العدد الأول - ٢٠٠٨م - ١٤٢٩هـ

رئيس مجلس الإدارة / نوفل ابو رغيف

رئيس التحرير
د. محمد حسين الأعرجي

هيئة التحرير
نائب رئيس التحرير
أحمد عبد زيدان
سكرتير التحرير
محمود الظاهر

الهيئة الاستشارية

أ. د. خديجة الحديشي
أ. د. جواد مطر الموسوي
أ. د. فليح كريم الركابي
أ. د. داود سلوم
أ. د. مالك المطليبي
الأستاذ حسن عزيبي

التصحيح اللغوي

نحلة محمد
أهل عبد الله

الإشراف الفني والتصميم

جنان عدنان لطيف
ابتسام السيد

dar-iraqculture@yahoo.com
dar-iraqculture@hotmail.com

الأسعار

العراق: ٥٠٠ دينار، الأردن:
ديناران، الإمارات: ٣٠ درهماً،
اليمن: ٣٠ ريالاً، مصر: ٣٠
جنيهات، ليبيا: ٣ دينار،
الجزائر: ٦٠ ديناراً، تونس:
ديناران، المغرب: ٣٠ رهماً.

عنوان المراسلة

دار الشؤون الثقافية العامة
- الأعظمية -
ص. ب. ٤٠٣٢ بغداد
جمهورية العراق
هاتف: ٤٤٣٦٠٤٤
فاكس: ٤٤٨٧٦٠

المشاركة السنوية

٥٥ دولاراً في الأقساط
العربية.
في دول العالم الأخرى

المحتوى

❖ الافتتاحية

القرآن الكريم متبوع لاتباع رئيس التحرير ٣-٤

❖ بحوث ودراسات

فلسفة الحضارة عند ابن خلدون أ.د. قيس هادي احمد

١٠-٥

دراسة في المنطق الاسلامي الاصيل د.سعد خميس علي

٢٣-١١

اعباد بغداد في ذاكرة شعرائها منذ التأسيس حتى نهاية العصر
العباسي الاول د. حسام داود خضر الأربلي

٥٩-٢٤

المفارقة في شعر المتنبي أ.د. عبد الهادي خضير



مركز بحوث ودراسات في العلوم الإسلامية

❖ عرض ونقد

نظرات نقدية على تحقيق كتاب تهذيب إصلاح المنطق

للتبريزي احمد عبد زيدان

❖ نصوص ملحقه

متشابه القرآن لأبي الحسن علي بن حمزة الكسائي

القسم الثاني دراسة وتحقيق د. محمد حسين آل ياسين

١٤٧-١٢٧

خمس صفحات خطية في النباتات

❖ اخبار التراث العربي

اخبار التراث العربي اعداد حسن عريبي الخالدي

دراسة في المنطق الاسلامي الاصيل

د. سعد خميس علي

بغداد : الجامعة الاسلامية

المفكرين المسلمين قياساً او منهجاً مهما في التفكير . والبحث — يتم من وجهين هما:

١. الاشتراك في الدلالة او ما يعرف بقياس الشبيه عند الاصوليين وكذا عند النحاة.
٢. الاشتراك في العلة.^(١)

لقد تأسس القياس في الثقافة الإسلامية على قوانين أو مبادئ ثابتة، فمثلاً أن المبدأ الأساس في علم الأصول الذي يحكم القياس هو (دفع المضرة وجلب المنفعة) وكذلك فعل النحاة — مثلاً — فجعلوا من المبدأ القائل: (بخفة النطق على اللسان) أساساً يستند إليه كلام العرب ثم قواعد النحو.

وترجع أصول القياس العقلي إلى القرآن الحكيم، حيث وردت عشرات الآيات التي تدعو إلى النظر والتفكير في الكون والتدبر في ما يحيط الإنسان. هذه الآيات التي يمكن أن تعد إرهابات أو جذور القياس الأصولي، ومن هذه الآيات: ((فاعتبروا يا أولي الأبصار))، ((أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت))^(٢) ((أو لم ينظروا في ملكوت السماء والأرض وما خلق الله من شيء))^(٣) ومن هذه الدعوات — وغيرها الكثير — استطاع بعض الصحابة الأوائل — رضي الله عنهم — أن يصلوا إلى وضع الإرهابات للقياس العقلي في الإسلام قبل أكثر من قرنين من انتقال التراث اليوناني إلى البيئة

استطاع العقل المسلم أن يصوغ منطقاً أصيلاً — المعبر عن بنية هذا العقل، والمستند إلى الأطر المرجعية التي أقرها العقيدة الإسلامية — والذي طبع الثقافة الإسلامية زمناً طويلاً قبل قيام حركة الترجمة التي أبرزت المنطق الأرسطي على حساب المنطق الأصيل. وقد أنتج المنطق الإسلامي ثلاثة علوم أصيلة: الفقه، والكلام، والنحو. وقد كانت المنهجية في هذا المنطق تتمثل في القياس — أساساً — كما عرف عند علماء الأصول والنحويين أو ما عرف عند المتكلمين بالاستدلال بالشاهد على الغائب، حيث يعتمد هذا النوع من القياس على الوصول إلى قيمة ثالثة مشتركة بين الشاهد والغائب أو لنقل بين المقيس والمقيس عليه، من أجل إعطاء الباحث الإمكانية للانتقال من حكم المعلوم إلى حكم المجهول. وقد عرفت هذه القيمة الثالثة المشتركة بين الحكمين — بالدليل عند المتكلمين. أو العلة عند الأصوليين، مثل الإسكار في حالة الخمر، حيث فعلة تحريم الخمر هي حالة الإسكار، والإسكار هو التوصيف الأبرز والأهم للخمر، وأخيراً أن توفر صفة الإسكار في أي مشروب تكون مدعاة أو علة للتحريم. وهنا يظهر منهج القياس الاستقرائي المؤسس للعلم والقائم على الانتقال من جزئي إلى آخر من أجل توظيف القانون العلمي في أكبر كم ممكن من الجزئيات التي تتمثل فيها الظاهرة التي ينطبق عليها حكم القانون العلمي أو حكم جزء منه. ومما يجدر ذكره أن الاستدلال بالشاهد على الغائب — الذي كان معتمد الكثير من

الثقافية الإسلامية — من خلال حركة الترجمة التي تولاهما بيت الحكمة في عهد المأمون — حيث شكلت حركة الترجمة الواسعة — التي تم فيها نقل التراث الفكري اليوناني إلى العربية من السريانية على نطاق واسع ومن اليونانية على نطاق ضيق — حالة الاحتكاك الأول للفكر الإسلامي بالفكر اليوناني. وتبعاً لذلك القياس العقلي الذي عرفه الصحابة — رضي الله عنهم — كان قياساً أصيلاً اعتمد مبدأ التماثل والتناظر، وقياس الشبيه بالشبيه، وفي هذا السياق يقول ابن خلدون: "إن كثيراً من الوقائع لم تندرج في النصوص الثابتة فقياسها الصحابة بما ثبت. وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله — تعالى — فيها واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً يجمعهم عليه وهو القياس"^(١) فيما يقول الزركشي: "أن الصحابة تكلموا في زمن النبي — صلى الله عليه وسلم — في العلل"^(٢).

لقد كان الطريق مهدياً أمام العقل المسلم للبحث في ظواهر الطبيعة ومستجدات الحياة بعد أن كفى القرآن الكريم ذلك العقل عناء البحث في الوجود أو الميتافيزياء، لأن الطمأنينة الروحية والعقلية — التي وفرها القرآن في هذا الشأن — كانت كفيلة بتحرر العقل المسلم من قيود البحث الوجودي واشترطات البحث الميتافيزيائي، وهكذا توفر للعقل المسلم الأساس السليم والضرورة للتحرر من ربة ما وراء الطبيعة، والتوجه بدلاً من ذلك إلى الطبيعة ذاتها للتفاعل معها والبحث في ظواهرها واستباط قوانينها. الأمر الذي لم يتوفر للعقل اليوناني الذي كان أسيراً للبحث الوجود الميتافيزياء فكانت القساعة الأولى التي انطلق منها العقل اليوناني — هي الميتافيزياء — للتعاظم مع بقية مباحث الفلسفة، وتبعاً لما تقدم فقد ألقت الميتافيزياء بظلالها وإملاءها على كل مناحي الفلسفة الأخرى: على مستوى الطبيعة وعلومها المختلفة، وعلى مستوى العلوم الإنسانية خصوصاً علمي الأخلاق والسياسة. وقد كان المنطق من أكثر العلوم التي تأثرت بالأطر الوجودية الميتافيزيائية في

الفلسفة اليونانية. فكانت الماهية (ماهية الشيء) هي المنطلق لتحديد موضعه الوجودي — بعبارة أخرى — كان الواجب أساساً للممكن، كما أن الوجود بالقوة سابق للوجود بالفعل. وكان الجوهر الثابت هو الذي يحدد العرض المتغير، ونتيجة لهذه التسلسلية الارتباطية التي اصطبغ بها الفكر اليوناني فقد كان لمبحث الوجود دور اساس في تشكيل ووضع هيكلية بقية المباحث الفلسفية، الأمر الذي استفد جزءاً كبيراً من طاقة وجهده العقل اليوناني في أمور لا طائل من البحث فيها على المستوى العلمي — هذا إن لم نقل إن البحث فيها كان — حقاً — عائقاً أمام حرية العقل الإنساني في البحث في الطبيعة وظواهرها وصولاً إلى صياغة قوانينها العلمية، كما كان عقبة في التعاطي مع الحياة ومستجداتها وصولاً إلى فهم نظريات صيرورتها التاريخية والاجتماعية. هذا فضلاً عن كون بسنية الحضارة الإسلامية قد قامت على فلسفة الاستخلاف ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة)). والاستخلاف ينطوي على معنى التبدل والتغير المستمرين، والتجديد الدائب في البنى الفكرية التي يقدمها الإنسان، ثم في قوانين حياته وأنظمتها المعاشية التي تحدد آليات حياته في كل عصر من العصور بما يتلاءم مع طبيعة ذلك العصر ومع مقتضيات الظواهر الطبيعية والاجتماعية المحيطة بالإنسان. من أجل غاية أساس هي استيعاب المستجدات والتعاظم مع الحوادث.

لقد جاءت آيات قرآنية عدة متضمنة لأشكال برهانية متنوعة، ومعبرة عن استدلالات منطقية واضحة، وهذا ما أشار إليه (ابن القيم) حيث قال: "فاذا تأملت القرآن الكريم وتدبرته وأعرتة فكراً وافياً، اطلعت فيه على أسرار المناظرات وتقرير الحجج الصحيحة وإبطال الحجج الفاسدة، وذكر النقض والفرق، والمعارضة والمنع على ما يشفي ويكفي لمن بصره الله وأنعم عليه بفهم كتابه"^(٣) ومن الأمثلة على هذه الأدلة البرهانية قوله تعالى ((لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا))^(٤) حيث تشير هذه الآية إلى وحدانية الله تعالى بالاستناد إلى قضية شرطية متصلة. أما قياس الخلف فقد ورد في قول العزيز

الحكيم: ((ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً))^(٨) وهذا إثبات أن القرآن الكريم بما أنه لا يتضمن اختلافاً أو تضارباً فهو من عند الله. أما النص القرآني ((وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم. قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم))^(٩) فإنه يقدم مثلاً لقياس التمثيل. وإذا انتقلنا إلى نص قرآني آخر، وهو قوله عز وجل: ((إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط...))^(١٠) نجد إشارة جلية إلى المناقضة، حيث أن أمر دخول هؤلاء إلى الجنة مرتبط أو متعلق بأمر مستحيل تبعاً للعقل المقيد بقيد العادة.^(١١) لقد ورد في القرآن الحكيم العديد من أمثلة الأقيسة العقلية المنطقية، إلا أنها لم تأت بالصورة التي عرفت في المنطق الأرسطي الذي تحدد بالنمط القياسي المعروف والمكون من مقدمتين ونتيجة لازمة عنهما بالضرورة، في حين أن الأقيسة التي وردت في القرآن جاءت بأشكال عدة وتضمنت أعداداً من المقدمات المختلفة.

كَلَفَ القرآن المسلمين بأحكام يجب أن يؤدوها وسبيلهم إلى القيام بذلك هو الاستئارة بالعقل. ومثال على هذه الأحكام استقبال القبلة للمسافر أو للبعيد عنها. وحث منهج الرسول (صلى الله عليه وسلم) على الاجتهاد وخصوصاً ولاتة المعينين على الأمصار، حيث يروي ابن عبد البر عن معاذ بن جبل، أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لما بعثه إلى اليمن قال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال أقضي بما في كتاب الله (عز وجل). قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم). قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال اجتهد رأي لا ألو. قال: فضرب بيده في صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لما يرضاه رسول الله.^(١٢) ويروي ابن عبد البر — أيضاً — في السياق نفسه عن ابن عمر، قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يوم الأحزاب: لا يصلي أحد العصر إلا في بني قريظة فأدركهم وقت العصر في الطريق، فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها، وقال

بعضهم بل نصلي ولم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي (صلى الله عليه وسلم) فلم يصنف واحدة من الطائفتين.^(١٣) فالاجتهاد بالرأي هو الجذر الذي نشأ عنه القياس العقلي وتفرعت منه علوم متعددة مثل الكلام وأصول الفقه وحتى النحو، وبرغم بدايته البسيطة في زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم). إلا أن القياس العقلي تطور لاحقاً في عهد الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم وأرضاهم) وخصوصاً في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حتى وصل إلى كونه علماً عقلياً منطقياً متكاملًا يتسم بالأصالة والإبداع، بعيداً عن تأثيرات المنطق والفلسفة اليونانية التي لم تكن قد عرفت بعد في أوساط المفكرين المسلمين.

وفي سياق الاجتهاد وإعمال الرأي يشير ابن القيم إلى أن الرأي وجد بين الصحابة (رضي الله عنهم) في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) فيقول: "وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) في كثير من الأحكام، ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلوها في الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظر إلى المعنى. واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة، فصلوها ليلاً، نظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس".^(١٤) بل إن ابن القيم يذهب إلى أبعد من هذا حين يرى أن من أتى بعد الصحابة — رضي الله عنهم — لا يمكن له — بحال من الأحوال — أن يصل في رأيه إلى ما وصل إليه الصحابة — رضي الله عنهم — في هذا السياق، لأن رأي الصحابة — رضي الله عنهم — كان يدعم برزول القرآن مؤيداً له، ولنا في هذا الصدد أكثر من مثال، لعل أبرزها ما كان يطرحه عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — من رأي في العديد من القضايا مثل: أسارى بدر، وحجاب نساء النبي — صلى الله عليه وسلم —.

والرأي من ناحية المعنى مرادف للقياس العقلي، إذ يقول الشوكاني في تعريف الرأي إنه: "يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة، يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية أو بأصالة الإباحة

في الأشياء أو الخطر على اختلاف الأقوال في ذلك، أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالاحتياط^(١٦) أما القياس فهو (تقدير الشيء على مثل شيء آخر وتسويته به وقيل: هو مصدر قست الشيء إذا اعتبرته أقيسه قياساً وقياساً، ومنه قياس الرأي، وسمي أمرؤ القيس لاعتباره الأمور برأيه. وله في الاصطلاح معان منها بذل الجهد في طلب الحق...^(١٧) وبما أن القياس والرأي مترادفان، وبما أن الاجتهاد يقوم على إعمال الرأي، أصبح القياس العقلي والاجتهاد واحداً، وهذا ما يؤكده الشافعي بقوله: قال: "فما القياس: أهو اجتهاد، أم هما متفرقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد"^(١٨) ويقول الآمدي في معنى الاجتهاد إنه: "في اللغة عبارة عن است فراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة، ولهذا يقال: اجتهد فلان في حل حجر البزارة، ولا يقال اجتهد في حل خردلة. وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باست فراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه..."^(١٩)

مكانة المنطق في الفكر الإسلامي

كان للمنطق حضور مبكر في الفكر الإسلامي، وإن لم يأخذ التسمية التي عرفت فيما بعد أثر نقل التراث اليوناني إلى البيئة الثقافية الإسلامية، ولم يكن قد أخذ الصورة النظرية الكاملة التي تبناها — لاحقاً — بعض المفكرين المسلمين — خصوصاً — الفلاسفة المشائين المتأثرين بالفلسفة والمنطق اليوناني. فشكلت تسميات مثل: القياس، والجدل، وعلم النظر، وعلم الخلاف. البديل الإسلامي عن مصطلح المنطق اليوناني، وقد ارتبط حضور هذه التسميات وتداولها بالحقبة المبكرة في تاريخ الفكر الإسلامي، ولعل ميدان علم الفقه وأصوله كان أول الميادين الذي تعاطى به المسلمون مع المنطق، وفي هذا السياق يقول ابن خلدون واصفاً علم الجدل وصلته بعلم أصول الفقه: "هو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم... ولذلك قيل فيه: إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه، كان

ذلك الرأي من الفقه أو غيره"^(٢٠) أما (طاش كبري زاده) فيقول في صف علم الخلاف — باعتباره أحد المناهج عند الباحثين في الفقه وأصوله: "وهو علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية والتفصيلية، الذاهب إلى كل منها طائفة من العلماء أفضلهم وأمثلهم أبو حنيفة"^(٢١) حيث إن علم أصول الفقه يقوم على عمليات عقلية ويعتمد منهجية منطقية تقوم على الاستنباط وشاهدنا على هذا القول ابن خلدون: اعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم، ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة واقتصر الناس على تقليدهم، أقيمت هذه المذاهب الأربعة أصول الملة، وأجرى الخلاف بين الآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية، وجرت المناظرات في تصحيح كل مقلد مذهب إمامه، وكان في هذه المناظرات بيان ما أخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهداهم. وكان هذا الصنف يسمى بالخلافيات"^(٢٢) ويذهب طاش كبري زادة إلى أبعد مما ذهب إليه ابن خلدون حين يقرن بين علم النظر وعلم المنطق. فيجعله فرعاً من فروع أصول الفقه الأربعة، فيقول: "علم النظر، وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية أو حدود الأحكام الشرعية، وعلم المناظرة، وهو علم باحث عن أحوال المخاضمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما، ثم علم الجدل، وعلم الخلاف"^(٢٣)

تعد رسالة الشافعي أولى المحاولات المنطقية التي أنتجها العقل المسلم، وذلك لما احتوته من منهج علمي يقوم على وضع قواعد كلية والانطلاق منها للدخول في فروع وجزئيات مستبطة من تلك القواعد ومرتبطة بها، أو — بعبارة أخرى — وضع الشافعي في مؤلفه المهم (الرسالة) الإطار العام والشامل الذي يجب أن ينطلق منه علم أصول الفقه، وبعد ذلك ربط هذا الإطار الشامل بفرعيات الأقيسة الفقهية اللازمة منطقياً عن ذلك الإطار العام، كما توصل جزئيات المسائل الفقهية المرتبطة منطقياً بذلك الإطار العام. وقد

استند الشافعي في عمله هذا إلى خطوة جدا مهمة تعد أساساً لكل منهج منطقي ألا وهي وضع الحدود أو التعريفات المختلفة المتعلقة بعلم أصول الفقه وبعد ذلك ينطلق من تلك المقدمة إلى الفرع والتجزئات للتعريفات مع تقديم شواهد وأمثلة حية لكل فرع من تلك الفروع. وفي عرضه للشواهد أو الأمثلة فإنه يقوم بعملية تحليل لها مستخدماً أسلوب الجدل الذي تتجلى من خلاله صور متعددة للعمليات المنطقية خصوصاً الاستدلال. وقد كان الشافعي يستنبط الأحكام الفقهية المختلفة عن طريق الاستدلال.

اعتمد الفكر الإسلامي منطقَه الأصل قبل أن يُعرف المنطق الأرسطي بعشرات السنين. فما الذي كان يحدث طوال قرنين من الزمان؟ هل كان العقل كسيحاً ساكناً أم إنه كان حاضراً بقوة وفاعلاً بوضوح في البيئة الثقافية الإسلامية؟ ولعل الجواب يأتي صارخاً إذا تم النظر إلى تاريخ الفكر الإسلامي نظرة موضوعية ودراسة حلقاته ومفاصله دراسة علمية دقيقة. نعم، حيث شاد العقل المسلم بنية ناضجة للثقافة الإسلامية اتضحت معالمها جلية في علوم: الأصول، والكلام، والفقه، والنحو. واعتمدت هذه البنية منهجاً دقيقاً يقوم على سند منطقي يتمثل في القياس أو ما يعبر عنه بـ (قياس الغائب على الشاهد) والذي يقوم على الربط بين الشاهد والغائب أو المقيس والمقيس عليه بعامل يجمع بينهما أو يشتركان فيه فيكون مبرراً لسحب الحكم من الأول إلى الثاني أو إطلاق الحكم الذي ينطبق على الأول، إطلاقه على الثاني لاشتراكهما في عامل موحد، وقد اختلفت تسمية هذا العامل المشترك أو الجامع بين الشاهد والغائب، بين المعلوم والمجهول فسماه الأصوليون بالعلة في حين سماه المتكلمون بالدليل، والدليل أو إذا شئت العلة تناظر تماماً ما سيعرف — لاحقاً — عند الفلاسفة المسلمين بالحد الأوسط — في المنطق الأرسطي — إلا أن ما يميز المنهج أو لنقل — بدون تردد — المنطق الإسلامي (الأصولي) عند المنطق الأرسطي يكمن في الغاية المتوخاة من كل منهما ففي حين كانت غاية القياس في منطق أرسطو

هي الوصول إلى النتيجة، نجد أن القياس الأصولي لا تعنيه النتيجة في شيء — لأنها لا يمكن أن تصيف جديداً إلى مقدمتي القياس — وإنما يهدف إلى تحديد العامل المشترك أو الجامع (الدليل أو العلة)، وما يميز القياس الأصولي كذلك عن القياس الأرسطي هو أن الأخير يبقى استدلالاً رياضياً صورياً صرفاً لا يمكن مواضعته على حالة أو حالات حسية يمكن ملاحظتها أو استقرارها، إلا أن القياس الأصولي متوفر على هذا الجانب، لا بل هو يعتمد — أصلاً — وينبني على الاستقرار القائم على الانتقال من الجزئي إلى الجزئي (الاستقراء الناقص) أو على الانتقال من الجزئيات إلى الكلي (الاستقراء الكامل) ولنا في طروحات المتكلمين في هذا الصدد أمثلة شاخصة، حيث يشير القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى النوع الأول من القياس (القياس بالشاهد على الغائب) يتم في شكلين، هما:

١. الاشتراك في العلة، وهو ما عرف عند الأصوليين والنحاة بـ (قياس العلة).

٢. المشاركة في الدلالة الذي عرفه الأصوليون بـ (قياس النسبة).^(١٣)

لقد كان الحد أو نظرية التعريف تشكل أساساً جديداً مهم من الأسس التي قام عليها المنطق ومن الطبيعي أن تستأثر باهتمام كبير من قبل أرسطو ومن سبقه من الفلاسفة اليونانيين، حيث ترجع في جذورها إلى سقراط الذي يعد أول من صاغ نظرية متكاملة للحدود أو التعريفات، فجاءت نظرية سقراط رداً على الجدل السفسطائي المغالطي الذي برع فيه السفسطائيون كثيراً وجعلوه عماداً للمنهج النسي الذي وضعوه وحققوا من خلاله انتشاراً واسعاً في أوساط الشباب اليوناني في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد. وجاء أرسطو لاحقاً ليضع الأسس المنطقية التي استندت إليها نظرية الحدود أو التعريفات، وصاغ تصوراً لها يقوم على الربط بين مفهوم الحد والماهية، فاصبح التعريف عنده رديفاً لماهية الشيء — بعبارة أخرى — فإن التعريف عند أرسطو هو إثبات الخصائص الذاتية الجوهرية

للشيء والتي تصف ماهيته؛ غير أن مفهوم التعريف لدى علماء الأصول في الفكر الإسلامي كان مختلفاً من حيث انطلاقه من منطق آخر مغاير — تماماً — للمنطق الذي اعتمد في منطق أرسطو، حيث أن مفهوم التعريف — في علم الأصول — وكذا لدى الفقهاء والمتكلمين — يعتمد أساساً على قاعدة التمايز أو التعرض. بعبارة أخرى إن مفهوم التعريف عندهم كان يعني تحديد الصفات العرضية للشيء والتي بها يتميز الشيء عن غيره أو يتعارض معه ولا علاقة لمفهوم التعريف لديهم — من قريب أو بعيد — بالماهية أو بفكرة الجوهر — كما كان الحال عند أرسطو — ومما يجدر ذكره أن مجموع الصفات الخارجية (العرضية) للشيء هي المعول عليها في تحديد الشيء وتعريفه لأنه:

أولاً — هي الظاهرة للحواس أو للعيان وهي المعول عليها في القياس والتحديد.

وثانياً — لأن الأشياء والظواهر الطبيعية في صيرورة مستمرة وخاضعة للتغير والتبدل المستمرين تبعاً لإملاءات سنن الكون — أساساً — وتبعاً لتأثير الأشياء والظواهر الطبيعية الأخرى فيها، فعلاً وانفعالاً، تأثيراً وتأثراً. وأساس هذا التغير هو مجموع الصفات الخارجية للشيء وهي المعول عليها في تحديد مكانة الشيء بين بقية الأشياء في الكون، أو دور ظاهرة طبيعية ما وتأثيرها في بقية الظواهر. وقد أثبت العلم الحديث صحة التوجه الإسلامي في مجال التعريف فقد أكد حقيقة مهمة، وهي أن الثبات في الطبيعة وقوانينها ضرب من الخال وأنه لا يمكن ماهية ما أن تبقى ثابتة، ولا أن يعول عليها في كل حين لو وصف كنه الشيء وبما يجعل ذلك الوصف معبراً عن مكانة ذلك الشيء بين الأشياء الأخرى، وعلاقته معها تمايزاً أو تعارضاً.

وعود على مفهوم الحد عنه الأصوليين، فهو ما يميز الشيء عن غيره أو ما به يمكن أن يميز الشيء عن غيره، وبالتالي فإن الحد عندهم يتحقق بالذاتيات وسواها، فيكون الحد مطرداً جامعاً لأفراد المعرف ما نعا لغير المعرف من الدخول في التعريف، في حين أن مفهوم الحد

عند المناطقة (المثاليين بمنطق أرسطو) هو الدلالة على ماهية الشيء بالإضافة إلى أن المناطقة أكدوا على العلاقة العلية باعتبارها أساساً في الحد المنطقي أما بالنسبة للأصوليين فإنهم رفضوا قبول العلية في الحد، وهو ما يميز الشيء عن غيره. أما التمييز التام الذي يكون بذكر الذاتيات فهو من اختصاص الباحثين عن علم الموجودات.^(٢٤)

قياس التمثيل

أكد علماء الأصول في الفكر الإسلامي قياس التمثيل واعطوه المكانة المبرزة في مناهجهم، لا بل إنهم قدموه على الاستقراء وبيدوا هذا أمراً جد طبيعي إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن التمثيل ينقل الحكم من علاقة معلومة إلى علاقة مشابهة لها من جهة، إلا أنها وفي الوقت نفسه متباينة عنها من جهة أخرى، وهذا أمر يوسع كثيراً من نطاق التمثيل ويجعله الشكل الأكثر فاعلية ونجاعة من بين أشكال القياس المنطقي — على الضد — من الاستقراء الذي يقوم بنقل الحكم من المثل إلى مثله، من ثمة فهو أضيق نطاقاً من التمثيل وأقل فاعلية وشمولاً منه. والتمثيل هو بيان مشاركة جزئي لجزئي آخر في علة الحكم ليثبت الحكم في الجزئي الأول.^(٢٥) وهو يفيد الظن لجواز أن تكون العلة في الحكم مركبة من خصوصية الأصل والوصف الجامع؛ أو أن تكون خصوصية الأصل شرطاً في ثبوت الحكم أو أن تكون خصوصية الفرع مانعاً من الوجود الحكم.^(٢٦)

والعلة المشتركة يمكن إثباتها من خلال طريقتين، هما:

١. الدوران، وهو اقتران الشيء بغيره وجوداً وعدمياً كدوران الحرمة مع الإسكار وجوداً وعدمياً.

٢. السبر والتقسيم، وهو إيراد أوصاف الأصل وإبطال بعضها ليتعين الباقي للعلية، كما يقال في إثبات علة حرمة الخمر: أما الإسكار، وأما السيلا، وأما اللون. والأخيران لا يصلحان للعلة فتعين الإسكار.^(٢٧)

ويعرف ابن سينا قياس التمثيل بأنه: الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء معين آخر أو أشياء معينة أخرى، على أن لا يكون ذلك الحكم على المعنى المتشابه فيه.^(٢٨) ويسمى المحكوم

عليه فرعاً والشبه أصلاً، والعلة المشتركة بينهما تسمى جامعة. وبالتالي فإن الفرق بين قياس التمثيل والاستقراء، أن الأول ينقل الحكم من علاقة معلومة إلى علاقة مشابهة لها من جهة ومتباينة عنها من جهة أخرى. في حين الاستقراء ينقل الحكم من جزئي إلى جزئي آخر ومن المثل إلى المثل.^(١)

أما إذا رجعنا إلى مفهومي السير والتقسيم، فنجد أن السير: هو اختيار الصفات والخصائص المشتركة بين المقاس والمقاس عليه وذلك لتحديد أي منهما يشكل جوهرهما ويكون حقيقتهما. ووفقاً لمفاهيم المنطق التجريبي الحديث — فيمكن أن نقارن السير بعملية الاختبار والتحقق —.

أما التقسيم فهو: تحليل كل من المقاس والمقاس عليه على حدة، أي حصر صفاتهما وخصائصهما لتحديد ما يشتركان فيه، وهكذا يصبح التقسيم استقراءً تحليلياً.

وقد كان لأنواع القياس التي وضعها علماء الأصول الأثر الكبير في الفكر الإسلامي في شتى ميادينه وخصوصاً في مجال العلوم الطبيعية. وخير مثال على هذا هو (قياس الغائب على الشاهد) الذي وظف من قبل علماء الأصول في تقنين الشريعة واستفاد منه علماء النحو في تقعيد اللغة، كما استفاد منه المتكلمون وأضافوا عليه وطوروه من خلال مجادلاتهم ومناظراتهم الفكرية، وحين وصل إلى علماء الطبيعة زاده خصوبة ودقة وأغنوه من خلال المنحى التجريبي الذي اتخذ هذا القياس على أيديهم، حتى أصبح منهجاً للبحث العلمي في الثقافة الإسلامية، فأسهم الباحثون في تقنينه وضبطه وبيان حدوده وشروط صحته، وأهم الشروط التي وضعها لضمان صحة هذا القياس، هي:

١ — لا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كانا يشتركان — داخل طبيعتهما الواحدة — في شيء واحد بعينه يعد عند كليهما أحد المقومات الأساس.

٢ — ولاكتشاف هذا المقوم الذاتي، فلا بد من القيام بعملية (السير والتقسيم).^(٢)

أما القياس الآخر الذي استأثر بقدر كبير من اهتمام المفكرين المسلمين فقد كان قياس التمثيل الذي قسمه علماء الأصول على ثلاثة أقسام هي:

١ — قياس بطريق الأولى: كتحریم ضرب الوالدين عند تحریم التأفّف لهما.

٢ — قياس بطريق المساواة: كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق.

٣ — قياس بطريق الأدنى: كما في إلحاق البيرة بالخمر في تحریم الشراب.^(٣)

رفض الأصوليون — حتى المتأثرون بالمنطق الأرسطي منهم — الكثير من الجوانب في هذا المنطق وعدوها غير صحيحة وبحاجة إلى تصويب، فضلاً عن كونها غير ملائمة لبنية العقل المسلم ولا متوافقة مع أصول النحو العربي، ومن بين هذه الجوانب المهمة التي رفضت من قبل علماء الأصول مفهومها الجنس والنوع، فوضعوا توصيفات جديدة لهما تتعارض — أو في الأقل لا تتوافق — مع توصيفاتهما في منطق أرسطو. ويدخل اللفظ في إطار التوصيف الجديد الذي وضعه علماء الأصول أساساً للاختلاف بين الجنس والنوع، وفي هذا الصدد ينقل التهانوي عن الفتازاني قوله: "الجنس أخص من النوع عند الأصوليين. ويرى أن الفقهاء يميزون إطلاق الجنس على الأمر العام، سواء أكان جنساً عند الفلاسفة أم نوعاً، فالجنس يطلق على الخاص كالرجل أو المرأة، في حين يطلق النوع عليهما معاً بغض النظر عن اختلافهما في الذكورة والأنوثة، لأنهما يشتركان في الإنسانية. فالجنس عند الأصوليين هو: المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو، كالإنسان مثلاً، والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي، كالتركي والهندي، والمراد بالجنس ما يشتمل إنساناً على اصطلاح أولئك وبالنوع الصنف."^(٤)

والجانب الآخر الذي رفضه الأصوليون والمتكلمون المسلمون من منطق أرسطو هو التعريف، فمن المعروف أن التعريف الأرسطي بالحد الحقيقي يرمي إلى الوصول إلى ماهية الشيء وكيفية من خلال

معرفة الصفات الذاتية له، وبما أن الماهية ترجع في أصولها إلى الميتافيزياء (ما بعد الطبيعة) — وهذا يعطي دلالة واضحة على كون بنية المنطق الأرسطي مرتبطة بالنسق الميتافيزيائي الذي شيده أرسطو، وكون نظريات أرسطو الطبيعية وآرائه في الوجود قد ألفت بظلالها على بنية منطق، لا بل إن بنية منطق أرسطو هي وليد نظامه الوجودي الذي يقوم على أساس الثبات والسكون انطلاقاً من نظرية المحرك الذي لا يتحرك — لهذا فقد رفض الأصوليون نظرية التعريف عند أرسطو. وقد أيدهم — لاحقاً — بعض المناطقة المسلمين ومنهم أبو البركات البغدادي، فقد أضاف نوعاً جديداً للتعريف الذي وضعه أرسطو، وهو التعريف بالتمثيل الذي هو (تعريف الشيء بظواهره وأشباهه والكلّي المعقول بجزئياته وأشخاصه).^(٣٧)

لم يكن علم المنطق معروفاً لدى المسلمين قبل قيام حركة الترجمة، إلا أن العلم المناظر لعلم المنطق والذي قام مقامه في بنية الفكر الإسلامي آنذاك كان علم الأصول، الذي هو (مجموع طرق الفقه من حيث إنما على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها).^(٣٨) ويعد الإمام الشافعي أول من وضع منهجاً متكاملاً لعلم الأصول — في رسالته الشهيرة — يمكن من استنباط الأحكام بطريقة صحيحة وإن كانت قد سبقته محاولات ترجع إلى عصر الصحابة أنفسهم، ولدى الكثير من فقائهم. وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام — كما يذكر ابن خلدون.^(٣٩) فهو يرى أن البحث في طرق وقواعد القياس في علم الأصول بدأ بعد وفاة الرسول — صلى الله عليه وسلم — وفي هذا السياق يذكر: "إن كثيراً من الوقائع بعده — صلى الله عليه وسلم — لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثيلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو القياس".^(٤٠)

وقد كان لأبي حنيفة النعمان ومدرسته دور مهم في حث السير في طريق بناء المنهج الأصولي، وهذا الأمر مهد الطريق أمام الشافعي، فقد (كان الناس قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها، فاستبسط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع في معرفة مراتب أدلة الشرع عليه).^(٤١)

رفض الأصوليون منطق أرسطو وعدوه محرماً.^(٤٢) لاسيما أن هذا المنطق جاء ليعبر عن البنية العقلية اليونانية، وفي الوقت عينه الذي كان فيه وليداً لتلك البنية، ولا يمكن أن يوظف من قبل العقل المسلم، لأن بنية العقل المسلم تعتمد لغة مختلفة عن اللغة اليونانية بكل ما بين اللغتين العربية واليونانية من اختلافات بنيوية (تركيبية) أو لفظية (دلالية).

ولقد بدأ التطور بعد ذلك في علم أصول الفقه بعد أن أخذ المتكلمون يصنفون فيه.^(٤٣) ومن خلال ذلك بدأ علم الأصول يأخذ منحى عقلياً صرفاً يقوم على عملية تجريد للقواعد العامة من المسائل الفقهية المتنوعة المتعددة، وبدأ تأكيد على الاستدلال العقلي والبرهنة النظرية أكثر من استحضار الأمثلة وتقديم الأدلة العملية والوصفية لحالات جزئية عن الأحكام الشرعية المستبطة، وظهر هذا المنهج جلياً في كتاب المستصفى^(٤٤) وظهر هذا المنهج كذلك في كتاب الأحكام.^(٤٥) إلا أن هذا التوجه المستقل عن التأثير المنطقي الأرسطي في علم أصول الفقه لم يستمر زمناً طويلاً. فما أن حل القرن الخامس الهجري حتى بدأت تأثيرات المنطق الأرسطي تطل علم أصول الفقه بعد أن طالت علوماً عديدة أخرى، وقد كان إمام الحرمين (أبو المعالي الجويني) أول من سار في هذا الدرب حين أدخل بعض أساليب القياس والبرهان — التي جاءت في منطق أرسطو — في علم الأصول. وكان لتلميذه أبي حامد الغزالي القسح المعلى — من بعد أستاذه — في إنجاز هذا الهدف، حين عد من لم يطلع على الأقيسة المنطقية الأرسطية ولم يتفقه في قواعد البرهان الأرسطي ناقص العلم

ولا ثقة في اجتهاده وأحكامه، وقد ظهر هذا الأمر جلياً من خلال مقدمته التي وضعها لكتابه (المستقصى من علم الأصول).

ومن نافلة القول إن هناك اعتقاداً ساد في الأوساط الفكرية — وخصوصاً في أوساط المستشرقين — مفاده أن علم الكلام قد تكون أو ظهر بعد أن تسليح بعض المفكرين المسلمين بالمنطق الأرسطي — للدفاع عن أصول العقيدة الإسلامية إزاء العقائد والأديان الأخرى —. ويبدو هذا الاعتقاد غير موضوعي وقاصر عن التوصيف الحقيقي لظروف نشأة علم الكلام أو الإحاطة بالأسباب التي حدثت ببعض المفكرين المسلمين إلى أن يضعوه، كما ينم عن وجهة نظر غير ناضجة تجاه علوم المتكلمين ونظرياتهم، وذلك لأن للمتكلمين طروحاتهم المعارضة للكثير من مباحث المنطق الأرسطي ومن أبرز طروحاتهم هذا الصدد، رفضهم لمبحث الحد الذي ورد في منطق أرسطو وللطريقة التي تعاطى بها أرسطو مع نظرية الحدود والتعريفات.^(١٩) كما إنهم رفضوا الأخذ بطرق القياس الأرسطي ووجهوا انتقاداتهم لها لملايساتها للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد.^(٢٠)

وإذا كان المنطق هو المنهج أو الوسيلة بالنسبة للعلوم العقلية، فإن وظيفة علم الكلام بالنسبة للعلوم الشرعية هي نفسها وظيفة المنطق بالنسبة للعلوم العقلية، ولهذا سمي بعلم الكلام، فعلم الكلام (يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق بالنسبة للفلسفة)^(٢١) فضلاً عن أن واحداً من كبار المتكلمين الأشاعرة وهو القاضي أبو بكر الباقلاني قد قام بصياغة المقدمات العقلية التي تشكل أساساً تعتمد عليه الأدلة ومنطقاً تبدأ منه البراهين في الفكر الإسلامي الخالص. ومن القواعد التي وضعها الباقلاني في هذا الصدد (أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول). وظلت هذه المقدمات أو القواعد العقلية الأصلية سائدة حتى القرن الخامس الهجري، حين ظهرت منهجية جديدة في علم الكلام تجاوزت المنهجية الأصلية وذلك أثر اطلاع بعض المتكلمين المتأخرين على القياس الأرسطي. وابتدأ الجويني المنهجية الجديدة، ووصلت درجة النضج على يد الغزالي، وقد شملت عملية مزج المنطق الأرسطي ببنية الثقافة

الإسلامية مختلف العلوم.^(٢٢) وإذا أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة مهمة جداً في هذا السياق، وهي أن علم الكلام — تبعاً لرأي المتكلمين — هو علم قائم بذاته، متكامل من ناحيتي الأصول والقواعد، ويتوفر على منهجيته الخاصة، فليست له مبادئ تبيين في علم آخر،

إنما هو مستغن في نفسه عما عداه، إذا تنبها لهذه الحقيقة، أدركنا أن إدخال المنطق الأرسطي في علم الكلام ومزج أقيسته البرهانية بطرق قياس الكلامية الأصلية، كان خطوة غير صحيحة حجت إلى حد بعيد المنهجية الإسلامية الأصلية لعلم الكلام، لابل إنما أفقدت هذا العلم أصالته وطعمته بالوافد اليوناني الذي كان عاملاً من أبرز العوامل التي قيدت نمضة علم الكلام، وابتعدت هذا العلم عن ساحة الفعل الفكري وقسّلت فاعليته أو تأثيره الاجتماعي، الأمر الذي أدى بهذا العلم في النهاية إلى التقوقع داخل أوساط المثقفين ولأغراض دراسية خالصة. في الوقت الذي كان فيه علم الكلام جديراً بأن يكون العمود الفقري لبنية الثقافة الإسلامية، وأن يكون مثل الواجهة للفكر الإسلامي. ومن خلال هذه وتلك يتبوأ علم الكلام مكانته التي يستحقها في وضع الأصول العقلية للعقيدة الإسلامية في كل عصر وتحت أي ظروف وفي مواجهة أي مستجدات وبالصناد من أي مخاطر أو تحديات يمكن أن تواجهها العقيدة الإسلامية. وكان لتعطيل علم الكلام عن القيام بهذا الدور الأثر الفاعل في ما آل إليه حال المسلمين من تراجع وتدهور، وفي الفجوة الحاصلة بين عقيدة المسلم وسلوكه، وفي فك عرى الصلة بين الإيمان في ضمير المسلم والعمل في مجتمعه، وفي تراخي أو اصر الارتباط بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل.

مفهوم الحد

يرى ابن تيمية أن مفهوم الحد في الفكر الإسلامي الأصل (لدى الأصوليين والمتكلمين) هو التمييز بين الحدود وغيره كالاسم، وليس فائدته تصوير الحدود وتعريف حقيقته. وهو — بلا شك — غير مفهوم الحد عند أرسطو وعند أتباعه من المشائين، وذلك لأن مفهوم الحد عندهم مرتبط بالماهية، ويذكر ابن تيمية أن المفهوم الأرسطي

منطقية إسلامية خالصة — لو أنه اعتمد أساساً في الجهود المنطقية التي تلته، ولو وجد من ينميه ويطوره ويغنيه ويربطه بالعلوم الأخرى وقد تركز نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو على ثلاثة محاور أساس، هي:

١. مفهوم الحد، بصفته الجزء الأساس في القضية.

٢. القضية، بصفتها الوحدة الأصغر في القياس البرهاني.

٣. القياس ذاته، فهو يعد عملية انتقال من مقدمات ضرورية إلى النتيجة اللازمة عن تلك المقدمات.

وفي حقيقة الأمر، أن ابن تيمية عندما وجه سهام نقده إلى المحاور الثلاثة السابقة، قد هدم ببيان المنطق الأرسطي من أساسه، لأن هذه المحاور تمثل الهيكلية الأساس في بناء أرسطو المنطقي وكل ما عداه يدور في فلكها.

أما الحد فقد رفض ابن تيمية مفهومه الوارد في منطق أرسطو، وذلك لاعتبارات ميتافيزيقية — أولاً —، أن المنطق الأرسطي يقوم على التفريق — بالنسبة للحد — بين الذاتي والعرضي على اعتبار أن صفات المحدود هي صفات ذاتية وعرضية، في حين أن الحد يتكون من الذاتي وحده. وإذا كان الذاتي هو ما يدخل في الماهية، فإن العرضي خارج عن الذات إلا أنه في الوقت نفسه لازم لها من ناحية ولزم لوجودها من ناحية أخرى، وهنا تصبح الصفات الذاتية سابقة على الموصوف في الذهن والخارج معاً، وابن تيمية يشير إلى أن هذا يؤدي إلى أن ماهيات الأشياء التي هي حقائقها، ثابتة أيضاً في الخارج، وهي تغاير الموجودات المعينة الثابتة في الخارج. بعبارة أخرى، إن للماهيات — بالإضافة إلى وجودها الذهني ووجود أشخاصها المعنية — وجوداً خارجياً^(١) ويرفض ابن تيمية هذا ويرى أن الماهيات موجودة في الأذهان حصراً، فالوجود الذهني أوسع من الوجود العيني، (والمصدر في الأذهان موجود وثابت، وليس هو في نفسه موجوداً ولا ثابتاً^(٢) أما ما يوجد في الخارج فإن هو إلا تحقيق ما في الوجود الذهني في أحيان جزئية محددة، وفي هذا السياق يميز ابن تيمية بين الماهية والوجود بقوله إن الماهية (هي ما يرسم في النفس من الشيء)، أي إن الماهية هي وجود ذهني لا

للحد قد دخل في كتب الأصول ومؤلفات علم الكلام بعد القرن الخامس الهجري عن طريق الغزالي^(٣) ومن الجدير بالذكر أن التهانوي قد ذهب إلى طرح مقارب لمفهوم الحد في الفكر الإسلامي الخالص، وذلك بقوله إن الحد (عند الأصوليين مرادف للمعرف وهو ما يميز الشيء عن غيره وذلك الشيء يسمى محدوداً ومعرفاً^(٤)) وتبعاً لما تقدم يجب أن لا يذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره^(٥).

ظهر القياس الأصل لدى المتكلمين والأصوليين قبل نقل المنطق الأرسطي إلى اللغة العربية، وهذا القياس يختلف عن التمثيل الذي ورد في منطق أرسطو، من حيث كونه يفرضي إلى اليقين في حين أن التمثيل عند أرسطو يظل ظنياً^(٦).

ومن المعروف أن المنطق الأرسطي قد قام استناداً إلى ثلاثة قوانين (قوانين الفكر) هي:

١. قانون الذاتية [الهوية]: وهو أن الشيء هو ذاته، ولا يمكن أن يكون غيره.

٢. قانون عدم التناقض: وهو أن الشيء لا يمكن أن يكون هو وليس هو في آن واحد.

٣. قانون الثالث المرفوع: وهو أن الشيء إما أن لا يكون أو أن لا لا يكون.

وقد انصب نقد المتكلمين على القانون الثالث، وتجلي هذا النقد في الأحوال، والصفات الإلهية. حيث أثبت بعض المتكلمين (الحال) وهو يعني وجود واسطة بين النفي والإثبات^(٧) فإذا كان الموجود يتم تصوره من خلال تحقيقه — أصلاً — ويتم تصور المعلوم بما ليس له تحقق — أصلاً — فإن الواسطة يتم تصورها بما يتحقق تبعاً^(٨).

يعد ابن تيمية من أكثر المفكرين المسلمين نقداً لمنطق أرسطو فقد أشّر مواطن الخلل والضعف فيه، وعرى بسنائه المتهالك وأظهر مواضع الخطأ والخطأ فيه. ولم يكتف بهذا بل أسس منهجاً منطقياً إسلامياً أصيلاً مستمداً من بنية العقل المسلم، منهجاً كان يمكن أن يحل محل المنطق الأرسطي، ويؤسس قاعدة متينة لصيرورة منهجية

وجوداً عينياً، أما بالنسبة للوجود فهو ما يكون في الخارج منه، حيث لا يوجد من الماهية في الخارج إلا الأفراد والشخصيات. فالإنسانية — مثلاً — توجد في الذهن في حين يوجد في الخارج زيد وعمر كوجود عيني مشخص محدد في أفراد. ^(١٠) وتأسيساً على ما تقدم فإن ابن تيمية يرى أن الحد ليس إلا تفصيلاً لما يدل عليه الاسم بالإجمال (فلا يمكن أن يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد، كذلك الحد). ^(١١) وهذا قد جرد الحد الأرسطي عن حقيقته التي تتوجه نحو ماهية المحدود لتصويرها، ويعضي ابن تيمية إلى القول: (إن قيل إن المطلوب بالحد، أن مجرد الحد يوجب تصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحد، وأنه يتصورها بمجرد قول الحد — كما يظن بعض أهل المنطق وغيرهم — فهذا خطأ، كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك أن اللفظ... فالحد لا يفيد معرفة المحدود، فإن قيل يفيد مجرد تصور المسمى، من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسؤول عنه مثلاً أو غيره — قلنا حينئذ يكون كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه المحدود، وهو دلالة الاسم على مسماه). ^(١٢) وهنا يقرن ابن تيمية بين دلالة الحد ودلالة الاسم، وبما أن الاسم وحده لا يؤدي إلى تصور المسمى لمن لم يستطع تصويره دون ذلك، كذا الحال بالنسبة للحد الذي لا يلزم تصور المحدود. وانطلاقاً مما تقدم، يمكن القول إن ابن تيمية رفض فكرة الحد التي جاءت في المنطق الأرسطي باعتباره موصلاً إلى الماهية، ويقصر ابن تيمية دور الحد على التمييز بين المحدود وغيره. ^(١٣) ويحصل هذا التمييز (بالوصف اللازم للمحدود طرداً وعكساً، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود، ومن انتقائه انتفاؤه). ^(١٤) وي طرح ابن تيمية ما يعرف بالحد اللفظي باعتباره ملائماً للعلوم المختلفة، حيث يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات فإن من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره). ^(١٥) وحري بالقول إن الحد اللفظي قد أخذ به

بعض الفلاسفة الأوربيين لاحقاً، فقد عد (مل) الحد شرحاً للفظ. ^(١٦) أما موقف ابن تيمية من القضية — كما قدمها أرسطو — في منطقة — فكان موقفاً نقدياً — أيضاً — وقد تأسس هذا الموقف النقدي على حقيقة مفادها أن القياس الأرسطي يعتمد بصورة أساس على القضية الكلية، بحيث يصبح القياس الخالي من القضية الكلية قياساً خاطئاً، كما لا يمكن لأي قياس مؤلف من قضيتين جزئيتين أن يكون منتجاً. في حين أن القضية الكلية — تبعاً لرأي ابن تيمية — ليس لها فائدة، حيث إننا يجب (أن نعلم كونها كلية. فإذا كان العلم بهذه القضية بديهيّاً، كان العلم ببدها أفرادها بطريق الأولى، أما إذا كان نظريّاً، احتاج إلى علم بديهي، وهذا يؤدي إلى الدور والتسلسل وكلاهما باطل. ويحدث هذا في جميع القضايا الكلية البديهية التي يجعلها المناطقة مبادئ البرهان ويسموها (الواجب قبولها) ^(١٧) وما تقدم فإنه (مامن قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان) فالإنسان يعلم أن الواحد نصف الإثنين من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية، وإن هذا العين لا يكون موجوداً معدوماً كما يعلم العين الآخر. ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً. ^(١٨)

إلا إن ابن تيمية يستثني العلوم الرياضية والعلوم الدينية في نظره إلى القضية الكلية، فيعد أن القضية الكلية تصدق في إطار الرياضيات والدين، ثم إن القضية الكلية يجب أن تعتمد في نطاقهما. ^(١٩) أما البديل — الذي يقدمه ابن تيمية — للقضية الكلية، والذي يعد أساساً للعلم — حسب رأيه — فهو القضية الجزئية التجريبية، لأن (القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية، فنحن لو لم ندرك بالحس إحراق هذه النار، لم ندرك أن كل نار محرقة، فإذا جعلنا هذه قضية كلية، وقلت كل نار محرقة، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقيناً إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى) ^(٢٠) فالجزئيات المشخصة القائمة على الحس هي الحقائق الوحيدة المتحققة في الأعيان، ومن ثم فلا فائدة على الإطلاق

كل إنسان ويعلم ان كل انسان كذلك قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك، فلم يبق علمه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفاً على البرهان. وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالفهم تحكم بذلك بواسطة علمها أن الغائب مثل الشاهد، أو إنه يساويه في السبب الموجب لكونه متحركاً^(١) وقياس الغائب على الشاهد — هنا — يوصل بالضرورة إلى اليقين إذا ما قيس بصورة صحيحة وعلى وفق قوانين العلة وشروط التجربة، في حين أن التمثيل في المنطق الأرسطي يظل ظنياً.

للكليات، فالكليات لا توجد إلا في الأذهان، فالبرهان — تبعاً لذلك — لا يوصل إلى العلم بشيء موجود، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان^(٢). وفي هذه النقطة — تحديداً — يدخل ابن تيمية إلى طريقة اكتساب القضية الكلية، التي تتم من خلال قياس الغائب على الشاهد أو ما يعرف بقياس الشيء على مثله من خلال الانتقال من جزئي إلى آخر أو استخدام انطباق الحكم على حالة جزئية معينة في الاستدلال على انطباقه على حالة جزئية أخرى مماثلة لها. فالإنسان قد يعلم أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن

الهوامش

- (١) المعتزلي، القاضي عبد الجبار، اُخِيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٦٧.
- (٢) سورة العاشية/ ١٦ — ٢٠.
- (٣) سورة الأعراف/ ١٨٥.
- (٤) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣١٨.
- (٥) الزركشي، بدر الدين، البحر اُخِيط في اصول الفقه، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٩٨٨، ج ١، ص ٥.
- (٦) ابن قيم الجوزية، عبد الله بن محمد بن أبي بكر الدمشقي، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ج ١، ص ١٧.
- (٧) سورة الأنبياء/ ٢٢.
- (٨) سورة النساء/ ٨٢.
- (٩) سورة يس/ ٧٨ — ٧٩.
- (١٠) سورة الأعراف، ٤٠.
- (١١) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، طبعه المشهد الحسيني، مصر، ج ٤، ص ٥٧.
- (١٢) ابن عبد البر، مختصر جامع بيان العلم وفضله، ص ١٣٢.
- (١٣) المصدر السابق، ص ١٣٢.
- (١٤) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مطبعة النيل، مصر، ج ١، ص ٢٤٤ — ٢٤٥.
- (١٥) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر، بيروت، ص ١٨٨.
- (١٦) المصدر السابق، ص ١٤٨ — ١٨٥.
- (١٧) الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، الرسالة، أحمد محمد شاكر، مطبعة الباي الحلبي، مصر، ص ٦٦.
- (١٨) الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥، ج ٤، ص ١٢٨.
- (١٩) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٤٢٦.
- (٢٠) طاش كيري زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج ١، ص ٢٥٣.
- (٢١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٤٨ — ٢٤٩.
- (٢٢) طاش كيري زادة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٢٥ — ٤٢٦.
- (٢٣) الهمداني، القاضي عبد الجبار المعتزلي، اُخِيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٦٥.
- (٢٤) التهانوي، محمد بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، كلكتا، ١٨٦٢، ج ١، ص ٢٨٦.
- (٢٥) رمضان، د. محمد، علم المنطق، طبعة دار الحكمة، بغداد، ص ٩٢.
- (٢٦) المصدر السابق، ص ٩٤.
- (٢٧) الرازي، قطب الدين، تحرير القواعد المنطقية، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣٠٧ هـ، ص ١٢٢.

- (٢٨) ابن سينا، النجاة، نشر محي الدين صبري الكردي، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٥٨.
- (٢٩) صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، ١٩٧٨، ج ٥، ص ٣٤٤.
- (٣٠) الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٥٨، ص ١٧.
- (٣١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧، م ٤، ص ٤.
- (٣٢) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، طبع كلكتا، ج ١، ص ٢٢٤.
- (٣٣) البغدادي، أبو البركات، المعبر، دائرة المعارف، الهند، ص ٤٦.
- (٣٤) الزركشي، المصدر السابق، ج ١، ص ١٩.
- (٣٥) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٢١٨.
- (٣٦) المصدر السابق، ص ٣١٨.
- (٣٧) الرازي، فخر الدين، مناقب الشافعي، ص ٩٨.
- (٣٨) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، نشرة. د. علي سامي النشار، ١٩٤٧، ص ٥.
- (٣٩) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٣١٩.
- (٤٠) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، القاهرة، ١٣٢٣هـ.
- (٤١) ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة الشيخ أحمد شاكِر، القاهرة، ١٩٤٥.
- (٤٢) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص ٢٠٨.
- (٤٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٣٦.
- (٤٤) التفتازاني، السعد، شرح المقاصد، استنبول، ١٢٧٧هـ، ج ١، ص ٥.
- (٤٥) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٣٩٩.
- (٤٦) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٤ — ١٥.
- (٤٧) التهانوي، المصدر السابق، ج ١، ص ١١٤.
- (٤٨) ابن تيمية، موافقة صريح المنقول لصحيح العقول، ج ١، ص ٢٥٣.
- (٤٩) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص ٢٣٢.
- (٥٠) الشهرستاني، أبو الفتح، نهاية الإقدام في علم الكلام، أنجلترا، ج ١، ص ١٣٦.
- (٥١) الأيمبي، المواقف، ج ٣، ص ٣.
- (٥٢) ابن تيمية، موافقة صريح المنقول لصحيح العقول، ج ١، ص ١٦.
- (٥٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٦٤.
- (٥٤) المصدر السابق، ص ٦٤ — ٦٨.
- (٥٥) ابن تيمية، موافقة صريح المنقول لصحيح العقول، ج ٣، ص ٣٣٢.
- (٥٦) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٥.
- (٥٧) المصدر السابق، ص ١٥.
- (٥٨) المصدر السابق، ص ١٧.
- (٥٩) المصدر السابق، ص ٤٨.
- [60] Mill, A system of Logic, London, 1925, B.S.ch. VII, P.5.
- (٦١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٠٨.
- (٦٢) المصدر السابق، ص ١٠٨ — ١٠٩.
- (٦٣) المصدر السابق، ص ١١١.
- (٦٤) المصدر السابق، ص ١١٣.
- (٦٥) المصدر السابق، ص ١١٥.
- (٦٦) المصدر السابق، ص ١١٤.