الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945– قالمة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مطبوعة بيداغوجية موجهة لطلبة السنة الثانية ليسانس " فلسفة عامة

مقياس منطق تقليدي السداسي الثالث

إعداد الدكتور عبد الحميد العالم

السنة الجامعية 2024/2023

محتوى المادة:

1- :تعريف المنطق التقليدي

2-المنطق ما قبل أرسطو (التعرف على المنطق الهندي القديم من خلال كتاب الفيدا)

3-المنطق الأرسطي: النشأة والتطور

4–مبحث الحدود والتصورات.

5–مبحث القضايا والتصورات والتصديقات

6- القياس وأشكاله

7- الأغاليط المشهورة

8–ما بعد المنطق التقليدي: أزمة المنطق التقليدي وإشكالية التجاوز.

1- المحاضرة الأولى: تعريفات المنطق التقليدي

أولا : المنطق بين المعنى اللغوي والمفهوم الاصطلاحي :

عرف الإنسان بأنه حيوان ناطق مفكر، وهو منطقي بطبيعته وفطرته، يفكر في مختلف قضايا حياته اليومية بطريقة منطقية دون دراية منه. غير أن وجود هذا التفكير المنطقي لا يدل بالضرورة على صحته، نظرا لإمكانية وقوع أحكامه واستدلالاته العقلية في الخطأ والتناقض. ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى وضع علم يعمل على ضبط تفكيره، ويجنبه الوقوع في الأخطاء والتناقضات، وهذا العلم هو علم المنطق.

ومن هنا وجب علينا أن نتعرف على هذا العلم وطرح تساؤل : ما المقصود بمصطلح منطق؟ و على أي أساس نحدده لغويا أم اصطلاحيا ؟ ما هو الموضوع الذي يبحث فيه ؟ و ما هي أهدافه و فوائده ؟ و ما مدى حاجتنا إليه ؟.

1- المعنى اللغوي:

تعددت التعريفات حول ماهية مصطلح منطق و ظهوره و وضعه، والأرجح أنه من وضع شراح أرسطو. وقد أدى البحث في ماهية مصطلح منطق إلى خلافات عديدة حول طبيعة المنطق و محاولة تصنيفه مصطلح علم أو مصطلح فن، و من هنا يتضح أن مشكلة مصطلح منطق قديمة، و سنقوم بحصر تعريفات هذا المصطلح ، الذي تعددت اشتقاقاته في اللغات المختلفة، يونانية، لاتينية، إنجليزية إلخ... و من الأمور التي تلقى إجماعا، أن بداية المنطق كانت عند اليونان، (نشأ داخل الثقافة اليونانية) و من تم يرجعون أصل هذا المنطق في اللغة اليونانية إلى لوغوس Logos ، و يعني الفكر أو العقل فهو يفيد العمليات التي يقوم بها فكر الإنسان، أو ما يحدث في عقله من أجل فهم الأشياء المحيطة به[1]. و بالتالي فمصطلح لوغوس يوناني في أصله، لكن هذا لايعني أنه من وضع أرسطو كما يتبادر لذهن الكثيرين، لأن هذا المصطلح في الحقيقة لم يرد عن أرسطو، و لم يقدم تعريفا له. و أن ما قام به أرسطو هو تحليل الأفكار الإنسانية، إلى جانب التّصنيف و التّنظيم، و هو ما يفسر إطلاقه على جزء من مؤلفاته المنطقية التحليلات (الأولى و الثانية). إن تعريف مصطلح منطق يرجع إلى شراح أرسطو قصد فهمه بصورة جيدة، و هو ما جعلهم يسمون أعمال أرسطو المنطقية "بالأورجانون" و من الشراح الذين استعملوا هذا

[1] حسن بشير صالح "علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين" دار الوفاء الإسكندرية ط1 2003 ص27

المصطلح شيشرون، و الأسكندر الأفروديسي، و جلينوس... الذين عملوا على بيان هذا اللفظ أو المصطلح الذي صادفهم في أعمال أرسطو.

أما لفظ Logique في الفرنسية، و Logic في الإنجليزية، فيرجع أصلهما إلى المصطلح اليوناني"Logos" ، ومن تم فمعناها واحد و الاختلاف البسيط يكمن فقط في نطقها.

أما إذا رجعنا إلى اللغة العربية نجد أن مصطلح منطق يشير إلى" النطق" أو "الكلام" "فالمصطلح من ناحية الاشتقاق اللغوي يدل أولا على الكلام" و النطق عند الفلاسفة العرب نوعان: الأول داخلي و الثاني خارجي. وفد حاول الكثير إيجاد نوع من الانسجام و التناسق بين المعنى اليوناني للكلمة ، وبين المعنى العربي لها، و من هؤلاء الجرجاني الذي يقول <<النطق يطلق على الظاهري و هو التكلم، و على الباطني، وهو إدراك المعقولات، و هذا الفن (المنطق) يقوي الأول ويسلك بالثاني مسلك السداد، فبهذا الفن يتقوى و يظهر معنى النطق للنفس الإنسانية المسماة الناطقة، فاشتق لها اسم" النطق"[1]>>.

2- المفهوم الاصطلاحي:

تعددت التعريفات حول المنطق، و اختلفت الآراء فيه، و من الصعب تحديد تعريف واحد له. إلا أنه يمكن حصر تعريفات المنطق في أربعة اتجاهات رئيسية[2].

أولا :

من المناطقة من عرف المنطق تعريفا عمليا فاعتبروه آلة أو صناعة، أي أنه لا يقصد لذاته، ولكن لما يمكن أن نستفيد منه عمليا عند تطبيق قواعده على الأحكام و الاستدلالات الموجودة في العلوم. و من بين هؤلاء أرسطو الذي عرف المنطق بأنه <<"أورجانون"فهو آلة العلم >>. إلى جانب ابن سينا الذي عرف المنطق بأنه آلة تعصم الدهن من الزلل حيث يقول في كتابه منطق المشرقيين "و العلم الذي يطلب ليكون آلة، قد جرت العادة في هذه البلدان أن يسمى علم المنطق".

---

[1] حسن بشير صالح "علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين" دار الوفاء الإسكندرية ط1 2003 ص30

[2] محمد علي أبو ريان – عي عبد المعطي محمد "أسس المنطق الصوري و مشكلاته" دار النهضة العربية ، بيروت ص5.

غير أن ما يأخذ على هذا التعريف أن المنطق ليس مجرد آلة أو صناعة، لأن للمنطق أساس نظري، و بعدها يأتي التطبيق أو الجانب العملي.

ثانيا :

و هناك من عرف المنطق بأنه صناعة وعلم نظري معا. و منهم جوبلو الذي اعتبر العلوم كلها بما فيها المنطق نظرية وتطبيقية معا. ومن الواضح أن هذا التعريف الذي يجمع بين الجانب النظري و العملي في المنطق يتضمن نوع من التناقض إذ لا يصح في علم من العلوم أن نجمع بين كونه علما نظريا و كونه صناعة، لأن العلم النظري يتجه نحو معرفة الحقيقة بغض النظر عن جانبها العملي

ثالثا :

و منهم من ذهب إلى أن المنطق علم معياري، أي أن قوانين المنطق تصبح بالنسبة للفكر كمعايير ثابتة، ينبغي أن يرقى إليها كل تفكير صحيح. و لعل أبرز من مثل هذا الاتجاه أبو حامد الغزالي الذي أطلق على كتابه في المنطق "معيار العلم" حيث عرف المنطق بقوله : <<القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس عن غيره، فيميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا، وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها[1]>> . و من المآخذ على هذا التعريف أنه يجمع بين المنطق علما و بين كونه معيارا وهذا تناقض لأنه لا وجود لعلم معياري.

رابعا:

أخيرا عرف البعض المنطق بأنه علم نظري مثلما عرفه جيفونز بأنه"علم قوانين الفكر" أو هاملتون الذي يرى أن المنطق "هو علم قوانين الفكر كفكر" ونفس الشيء بالنسبة لبول و جونسون إلخ.

ومن بين التعريفات التي قدمها الفلاسفة للمنطق:

---

[1] أبو حامد الغزالي "مقاصد الفلاسفة" حققه ة قدمه محمود بيجو مطبعة الصباح دمشق ط1 2000 ص3

1- تعريف أرسطو: يعرف أرسطو المنطق بأنه: آلة العلم، وموضوعه الحقيقي هو العلم نفسه، أو هو صورة العلم. وهذا هو التصور القديم للمنطق، وقد أثر تعريف أرسطو للمنطق في العصور الوسطى إسلامية ومسيحية. فردد الإسلاميون التعريف كما هو، وكذلك فعل المسيحيون.

2- تعريف ابن سينا: فنرى شارح أرسطو العظيم ابن سينا (ت٤٢٨هـ) يعرف المنطق بقوله: «إنه الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدًّا، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهانًا» وهذا التعريف أرسطاطاليسي بحت، يتضمن تفسيرات المعلم الأول للمنطق كما يتضمن تقسيماته له. وتفسير تعريفه أننا إذا وصلنا إلى التعرف التام بواسطة الحد، وصلنا إلى أولى درجات العلم، وإذا وصلنا إلى القياس البرهاني، وصلنا إلى غاية العلم نفسه.

3- تعريف الساوي: ولم يختلف «ابن سهلان الساوي» (ت ٤٥٠هـ) صاحب البصائر النصيرية عن هذه التعريفات السابقة، فيقول: «إن المنطق قانون صناعي عاصم للذهن عن الزلل، مميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد للتوصل إلى السعادة الأبدية».

إن تحديد الساوي للمنطق بأنه قانون صناعي يدل دلالة واضحة على الاتجاه العملي للمنطق عنده. ولكن هل معنى هذا أن المنطق عنده فن لا علم؟ لن نبحث الآن في هذه المسألة، بل سنبحثها فيما بعد. إ نما نلاحظ على ما ذكره الساوي مسألة توافق العقول السليمة. هل حقًّا تتوافق العقول السليمة أم لا تتوافق؟ إن هذه المشكلة أخذت صورا متعددة من الخلاف، بعضها منطقي، وبعضها ميتافيزيقي. أما من الناحية المنطقية فلم تعد لكثير من القوانين المنطقية التي سلم بها العقل منذ القدم صحتها ويقينها، بل إن قوانين الفكر الأساسية، وهي مبادئ بديهية، وضعت موضع النقد، وتناولها المناطقة الرياضيون المحدثون من وجهة نظر مخالفة للمنطق القديم، وشك فيها المسلمون من قبل وخرجوا في كثير من أبحاثهم عليها، والقياس وصورته اليقينية (البرهان) هوجم في العصور الوسطى من المسلمين، كما هاجمه المحدثون من المناطقة الأوروبيين. أما من الناحية الميتافيزيقية، فقد اختلف العلماء المعاصرون في فرنسا في مسألة

اتفاق العقول وتطورها. هل تتفق حقًّا أو لا تتفق؟ وهل تتجه في تطورها نحو المتماثل أو نحو المتباين؟ نحو الوحدة أو نحو التعدد؟

والملاحظة الثانية، على ما يذكره الساوي: هو أنه يعتبر المنطق عاصما للذهن من الخطأ في العقائد، والعقائد هنا، هي ما يعتقده الإنسان من أفكار على العموم، ولا يقصد بها المعنى الاصطلاحي لكلمة العقائد. والتعريف في جوهره أرسطاليسي، وإن شابته شائبة رواقية.

4- تعريف التهانوي:يعرف المنطق في كتابه كشاف اصطلاحات الفنون بأنه علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها، بحيث لا يعرف الغلط في الفكر.

5- تعريف الغزالي: أما الغزالي فيحدد المنطق بقوله: «المنطق هو القانون الذي يميز صحيح الحد عن غيره، فيتميز العلم اليقيني عمَّا ليس يقينيًّا، وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها».وقد سيطر تعريف الغزالي هذا للمنطق على تعريفه له في كتبه الأخرى، بحيث نراه واضحا في معيار العلم ومقدمة المستصفى ومحك النظر، إذ إنه عالج المنطق في هذه الكتب، في ضوء هذا التعريف، على أنه قانون وآلة يتميز بهما صواب الفكر عن خطئه.

6- تعريف الفارابي: إن المنطق آلة يقوى بها الإنسان على معرفة الموجودات.

7- تعريف القديس توما الإكويني: ويعرف شيخ الفلاسفة الغربيين في العصور الوسطى المنطق بأنه ذلك الفن الذي يؤهلنا لامتلاك المعرفة بنظام وسهولة، وبدون خطأ في العمليات العقلية.

8- تعريف فلاسفة ومناطقة بور رويال ***Port Royal***، وهو التعريف الذي اشتهر عن المنطق إبان القرن السابع عشر، والذي افتتح به فلاسفة هذه المدرسة كتاباتهم المعروفة باسم «المنطق أو فن التفكير». ذهب أعلام هذه المدرسة إلى أن «المنطق هو فن استخدام عقولنا استخداما سليما في معرفة الأشياء، سواء كان ذلك من أجل تعليم أنفسنا أو بهدف تعليم الآخرين.» وهذا التعريف هو الآخر غير دقيق، فليس المنطق فنًّا يختص بالاكتشاف والبرهنة. إن المنطق علم نظري يهتم —كباقي العلوم النظرية، وبالأخص الرياضيات — بالناحية الصورية التي لا تكترث بالتطبيقات العملية.

9- ويعرف المنطق عند جيفنوس *Jevons* بأنه علم قوانين الفكر، وعند هاملتون *Hamilton* بأنه علم قوانين الفكر كفكر، وعند كينز *Keynes* بأنه علم المبادئ العامة للتفكير الصحيح، وهو في نظر أمثال رابييه *Rabier* نتيجة لانعكاس العقل على ذاته، مستخلصا منها ما تخضع له استدلالاته، التي قد تتفق مع الواقع، لذلك فهو يعبر عن اتفاق العقل مع ذاته، واتفاق العقل مع الأشياء.

ويعرف المنطق بأنه دراسة القواعد والطرق والمبادئ المستخدمة في تمييز الاستدلال الصحيح من الفاسد. ولكن هذا التعريف ليس دقيقًا، فقد يوحي بأن المرء لا بد من أن يصبح بدراسة المنطق قادرا على أن يستدل استدلالًا حسنًا، وهذا ليس هو الواقع. فالشخص الذي يدرس المنطق يكون أكثر احتمالًا فقط لأن يستدل استدلالًا أكثر صحة منه عندما لا يكون لديه فكرة عن القواعد العامة المتضمنة في تلك الاستدلالات.

10- ويعرف المنطق عند وولف *Wolf* بأنه دراسة القواعد الهامة للاستدلال الصحيح، كما أنه الاستدلال الصحيح. وهذا التعريف أحسن بكثير من التعريفات السابقة، ولكنه ما زال غير دقيق، وغير كاف لتحديد موضوع المنطق، وفصل مجاله عن مجال علم النفس. وذلك لأن الاستدلال نوع من التفكير، ينطوي على استنتاجات وعلى استخلاص نتائج من مقدمات، يهتم علم النفس بالنواحي المعقدة والغامضة فيه، التي تعتمد على عمليات المحاولة والخطأ، والتي قد تنتهي بومضات واستبصارات مفاجئة، تنير الطريق إلى ما قد يعتبر نتيجة. وليس لذلك أهمية بالنسبة للمنطقي، لأنه لا يهتم بالعمليات التي تجري في الظلام، والتي يصل العقل بها إلى نتائجه، إنه يهتم فقط بصحة العملية الاستدلالية في جملتها أو بصحة صدور النتائج عن المقدمات، التي هي نقط بدايات أكيدة لها، تتضمنها وتبرهن عليها.

وعلى ذلك فإن أحسن تعريف للمنطق هو تعريفه بأنه علم صور الاستدلالات الصحيحة، التي تتضمن صورا للقضايا. وهذا يعني أنه يختص بدراسة العلاقات التي تسمح بالاستدلال الصحيح، الذي يقوم بين

مختلف أنواع القضايا باعتبار الصورة وحدها. وبذلك يكون المنطق علما مجردا وصوريًّا. أما إذا اهتم بالقضايا والاستدلالات لا بصورها فإنه يكون منطقًا أقل تجردا وأقل صورية وعمومية.

هل المنطق علم أم فن؟

تثار في بعض الأحيان مسألة تتعلق بطبيعة المنطق وغايته، وهي: هل المنطق دراسة نظرية لا شأن لها بالوصول إلى المبادئ العامة للفكر أو أنه مرتبط أساسا بطرق العمل وإجراءاته الفعلية؟ وباختصار: هل هو علم أم فن؟ لقد وقف الناظرون في هذه المسألة من المناطقة مواقف مختلفة، فمنهم من ذهب إلى أنه علم؛ لأنه ـــ كأي علم آخر ـــ لا يقف عند المفردات الجزئية التي يتعرض لبحثها، بل يحاول أن يكشف عن المبادئ أو القوانين التي تنطوي عليها هذه المفردات؛ فهو يشترك إذن مع بقية العلوم على اختلاف موضوعاتها في محاولة الكشف عن المبادئ التي ينطوي عليها موضوعه الخاص وهو الفكر أو صورة الفكر. لكن من الباحثين من ذهب إلى أنه فن أكثر منه علما، لأنه يقدم لنا تعليمات أو إرشادات لا بد أن نتبعها إذا شئنا لفكرنا أن يكون صحيحا. وذهب بعضهم إلى أنه علم وفن في آن واحد. وإذا شئنا أن ننظر إلى هذه المسألة من الناحية التاريخية، فيمكن القول بأنها مشكلة أثارها على هذا الوضع لأول مرة «كسيودورس» (المتوفى حوالي سنة ٥٧٠ م)، من ثَم أصبحت من المشاكل الرئيسية التي يعنى بها دارس المنطق في مستهل دراسته، وإن كنا سنجد أن لا داعي لوجودها، لأنها تنحل من تلقاء نفسها إذا ما فُهمت على الوجه الصحيح.

والأصل في هذه المشكلة أن أرسطو قد جعل الصفة الأولى للعلم أنه نزيه، بمعنى أنه يبحث في الحقيقة بغض النظر عن التطبيق عليها ومن الفائدة التي يمكن أن تستخرج من هذا التطبيق، وإنما يظل في ميدان النظر المجرد، بينما الفن أو الصناعة تعنى بإمكان تطبيق الحقائق النظرية بواسطة وضع مناهج للعمل، بل وأحيانًا بمزاولة للعمل نفسه، فالذين نظروا إلى المنطق على أنه علم، كما فعل أرسطو، يقصرون المنطق على دراسة قوانين البرهان، والذين يرمون من المنطق إلى وضع وفرض قواعد لتوجيه العقل، وبيان المناهج العلمية المؤدية إلى تحصيل المعارف في العلوم المختلفة، ويدرسون من أجل هذه الفائدة، يعدون المنطق فنًّا وعلما، أو فنًّا بوجه خاص.

وفي الغرب استمرت تقاليد الشراح الأرسطاليين، وعلى وجه أخص ابتداء من كسيودور حين وضع هذه المشكلة لأول مرة في هذه الصيغة، وفي العصور الوسطى كلها كان ينظر إلى المنطق على أنه فن وعلم

معا، وجاءت العصور الحديثة فظلت في البدء متأثرة بهذا الاتجاه العلمي في النظر إلى طبيعة المنطق، فنجد أن «أرنولد ونيكول» صاحبي منطق بور رويال، يعنونان كتابهما: «المنطق أو فن التفكير»، ونجد ديكارت وأصحابه يعنونون كتبهم: «قواعد لهداية العقل» (ديكارت)، «مقال عن المنهج لهداية العقل إلى الصواب، والكشف عن الحقيقة في العلوم» (ديكارت)، «إصلاح العقل» (إسبينوزا).

ولكن تقدم العلوم دفع المناطقة إلى تغيير موقفهم من المنطق بوصفه فنًّا، فقد وجدوا أن المنطقي لا يستطيع أن يفرض على العالم قواعد يجب عليه أن يسير بمقتضاها، فطامنوا من ادعاءاتهم، وبدلًا من أن يكونوا سادةً مشرِّعين للعلماء، أقبلوا يتعلمون منهم كيف يفكرون وكيف يبحثون، وما هي المناهج التي يسيرون عليها وهم يبحثون عن الحقيقة، ومعنى هذا أنهم أدركوا أن مهمة المنطقي الأولى ليست في أن يضع قواعد للتفكير الصحيح، بل أن يدرس أنواع التفكير الصحيح، وطبيعة الخطأ والصواب، ويبحث في العمليات الذهنية التي تمكن الإنسان من التمييز بينهما، ويعلم ماهية اليقين وأنواعه ودرجاته، دون فرض نوع من التفكير معين وتحريم نوع آخر.

وهكذا نستطيع القول بأن المنطق علم أكثر منه فنًّا. ولعل السبب الذي جعل بعض المناطقة يعتقدون بأن المنطق فن هو نظرتهم إليه على أنه بطبيعته معياري، أي إنه يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه التفكير الصحيح، فوقع في ظن بعض المناطقة أنه يقدم إرشادات يجب اتباعها إذا ما شئنا لتفكيرنا أن يكون صحيحا، ولكن النظرة الحديثة إلى المنطق تخرج به عن هذه الصفة المعيارية، وتدرجه بين العلوم التقريرية التي تصف ما يحدث بالفعل وليس ما ينبغي أن يحدث، فهو يقوم بتحليل الفكر العلمي السائد بالفعل لينتهي إلى وصف هذا الفكر، فيضع الصور المختلفة التي ينطوي عليها، ويصف المناهج التي يتبعها في الوصول إلى نتائجه.

- **طبيعة المنطق بين الصورية والمادية:**

من بين المسائل التي أثارت جدلا بين الفلاسفة والمناطقة مسألة طبيعة المنطق من حيث الصورية والمادية. هل هو علم صوري أم علم مادي؟هل يهتم بصورة الأفكار من حيث هي أو بالأشياء في ذاتها ومضمونها المادي؟

1-موقف أرسطو:

المنطق عند أرسطو لم يكن شكليا بحتا، إذ نجد عنده نوعين من المنطق: المنطق الصغير وهو دراسة قوانين الفكر مجردة من كل مضمون، وهو المنطق الصوري. والمنطق الكبير وهو ينطبق على مناهج البحث،وهو دراسة عمليات العقل منطبقة على هذا العلم أو ذاك.

ومن هنا نرى أن المنطق عند أرسطو لم يكن صوريا خالصا، إذ رغم غلبة الجانب الشكلي إلا أنه لم يهمل الناحية المادية، بدليل أن أرسطو وصل إلى الكثير من قواعد القياس والى المقولات بواسطة تحليل مادي. إن العلم عند أرسطو هو العلم بالكلي أي الصوري والتصور يصل إلى ماهية الكلي بما هو كلي، والنظرة هنا صورية بحثة، ولكن الجزئي هو الموجود فعلا، فنحن نصل الى الكليات بما هو موجود فعلا أي المادي.[1]

2-أراء المدرسيين: (العصور الوسطى المسيحية)

اعتبروا المنطق صوريا بحتا منفصلا عن الواقع ومجرد منه،وأكبر ممثل للمنطقية المدرسية هو ريمون لول. والعصور الوسطى المسيحية كانت العصر الذهبي للمنطق الأرسطي الشكلي بكل معاني الشكلية.

3-آراء المدرسة الإسلامية:

تذهب المدرسة الإسلامية تارة إلى أن المنطق صوري فقط، وصوري ومادي تارة أخرى.

إذ يرى ابن سينا أن المنطق يمدنا بقواعد تعصمنا من الوقوع في الخطأ،فهو ليس صوريا على الإطلاق،

إنه يتجه في الوقت ذاته نحو مادة الفكر، وأدرك ابن سينا أيضا أن أرسطو كان ماديا في جزء من أجزاء منطقه وتحديدا التحليلات الثانية، حيث كان يطبق المنطق الصوري على مادة الفكر، وأنه يبحث في البرهان والجدل والأغاليط والخطابة والشعر في المادة.

أما ابن خلدون، فقد اعتبر المنطق صوريا فحسب، يقول: (إن المتأخرين غيروا اصطلاح المنطق،

وان من هذا التغيير تكلمهم في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم، لا بحسب مادته وحذفوا النظر فيه بحسب المادة

[1] علي سامي النشار، المنطق الصوري مند أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص 17.

أي أنهم حذفوا البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة.

4-العالم الأوروبي والمنطق الأرسطي:

تمت مهاجمة المنطق الأرسطي باعتباره علما صوريا من طرف العديد من الفلاسفة الغربيين وفي مقدمتهم فرنسيس بيكون الذي وضع قواعد المنهج التجريبي،أو ما أصبح يعرف بالمنطق الاستقرائي القائم على الملاحظات والتجارب.

ويدوره فضّل جاليلي التجربة معتبرا المنطق الأرسطي أجوفا لا يصل بالإنسان إلى العلم.

كما تمت مهاجمة فكرة العلية الأرسطية التي تعد إحدى المبادئ التي يقوم عليها المنطق الأرسطي من طرف الفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم. وواصل جون استوارت مل هذا الهجوم على المنطق الأرسطي منتقدا اهتمامه بالجانب الصوري، انطلاقا من فلسفته الحسية التي تولي اهتماما خاصا للجانب الواقعي المادي.

موضوعه:

إذا كان لكل علم منهجه و موضوعه، وكان موضوع كل علم هو ما يبحث فيه، فإن الموضوع الأساسي الذي يبحث فيه المنطق هو الفكر الإنساني، سواء بهدف الاهتداء إلى القوانين والشروط الضرورية التي تسمح لنا بالانتقال من أحكام و الوصول إلى أحكام أخرى سليمة تنجم عنها، أو بهدف تطبيق هذه القوانين على أنواع التفكر المختلفة لمعرفة الصواب منها والخطأ، و من هنا "فموضوع المنطق هو دراسة أشكال وقوانين الفكر ذاته[1]" لكن ما الهدف من دراسة الفكر الإنساني أو بعبارة أخرى ما هي أهداف المنطق و فائدته ؟.

أهدافه و فائدته:

إن الهدف الرئيسي من المنطق يكمن في تصحيح أفكارنا و تنظيمها و تعديلها، و هذا عن طريق مراعاة قواعده في تطبيقه، كما تمكن في التأكد من صحة الاستدلالات و البراهين الناتجة عنها،

[1] ألكسندر ماكوفلسكي "تاريخ علم المنطق" نقله إلى العربية ندىم علاء الدين إبراهيم فتحي دار الفارابي بيروت ط1 1987 ص9

ويهدف أيضا إلى تزويد الإنسان بالمناهج التي تمكنه من التمييز بين ما هو صحيح منها منطقيا، وما هو فاسد، فيكون بذلك آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، وهو ما يسمح له بتمييز الصواب من الخطأ في الجانب العقدي، و الأخلاقي (الخير والشر) و هو ما يحقق للإنسان السعادة في حياته الدنيوية و الأخروية"[1]، كما يجعل فكر الإنسان خاليا من التناقض و نتائج أبحاثه سليمة بعيدة عن الخطأ .

كل ذلك يعكس مدى أهمية و فائدة المنطق و حاجتنا الماسة إليه، كونه الوسيلة المثلى لفهم طبيعة المبادئ التي يقوم عليها الاستدلال، و الطرق المختلفة التي يقوم عليها هذا الاستدلال، استنباطيا أو استقرائيا، إلى جانب مساعدة الفرد على تنمية ملكة النقد إليه و تكوين اتجاه نقدي، كما يجعل الإنسان على وعي بالغموض الذي يكتنف اللغة بألفاظها و تركيباتها و هو ما يسمح للمرء بتجنب الوقوع في الأخطاء الناجمة عن استخدام اللغة، دون أن ننسى تطبيق قوانين المنطق في مناهج البحث المختلفة حسب طبيعة كل منهج.

ويمكن إجمال فوائد المنطق في النقاط الآتية:

1- إن غاية العلماء والمفكرين أن يكون تفكيرهم صحيحا، خاليا من التناقض، وأن تكون نتائج أبحاثهم سليمة بعيدة عن الخطأ، والعلم الذي يضع القواعد التي توصل إلى هذه الغاية هو علم المنطق.

2- المنطق أساس العلوم جميعها، وذلك أن المنطق يبحث في قوانين الفكر، بقصد معرفة صحيحها من فاسدها. ولما كان الفكر أساس كل علم من العلوم، كان المنطق أساس العلوم جميعها، وخاصة في العصر الحديث، ذلك العصر الذي خاض المنطق فيه في جميع العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية؛ ذلك أنه هو العلم الذي يضع المناهج الخاصة بالعلوم، ويضع لأغلب العلوم مناهج خاصة بها، ومن هنا قيل: إن المنطق آلة العلوم ومعيار العلم.

---

[1] يوسف محمود "المنطق الصوري" دار الحكمة ط1 1994 ص10

3- ولا تقف مهمة المنطق عند وضع القوانين العامة للفكر الإنساني لكي يسلم من الخطأ، بل إنه يقوم بتطبيق هذه القوانين العامة في مناهج البحث المختلفة، بحسب ما تقتضيه طبيعة كل منهج ويقصد إليه كل بحث.

4- يميز الإنسان بواسطة قواعد علم المنطق العامة بين الصواب والخطأ، ويتبين مواطن الزلل في التفكير بواسطة هذا العلم.

5- يربي المنطق في الإنسان ملكة النقد والتقدير الصحيح، ووزن البراهين، والحكم عليها بالكمال أو النقص.

6- حصر الأخطاء المنطقية حتى نتمكن من سرعة اكتشافها.

علاقة المنطق بالعلوم الأخرى

يقال عادة: عصرنا هو عصر التخصص، حيث استطاع كل علم أن يقتطع من العالم جزءا ينفرد بدراسته، فكانت الأجرام السماوية موضوعا لعلم الفلك، والنباتات موضوعا لعلم النبات، والخطوط والسطوح والأجسام الواقعة في المكان موضوعا للهندسة، وصور المادة وخواصها وتحولاتها موضوعا للكيمياء ... وهكذا. ونجد لكل موضوع من هذه الموضوعات علماءه المتخصصين، بل حتى هذه الأجزاء تفرعت بدورها إلى أجزاء أصغر، لكل جزء علماؤه المتخصصون، وأصبحنا نقرأ اليوم عن علماء ينصبُّ كل اهتمامهم على جزء صغير من موضوع دراساتهم؛ كأن نقرأ عن عالم قضى معظم حياته العلمية في دراسة حشرة صغيرة من الحشرات التي تصيب فاكهة التفاح، وعن مثل هذا العالم نقرأ الكثير والكثير. هذه سمة العصر؛ عصر التخصص الدقيق. ولكن على الرغم من هذه الحقيقة، فإن العلوم جميعها متآزرة ومتعاونة، وقلما نجد علما قائما بذاته ومستقلًا عن كل ما عداه، إذ إن كل علم يمكن أن يستفيد من العلم الآخر ويفيد فيه على وجه لا نستطيع معه أن ننكر علاقة كل علم بالعلوم الأخرى

وإذا نظرنا للمنطق، فإننا نجده —كغيره من العلوم — يرتبط بعلاقات وطيدة بغيره من المعارف الإنسانية الأخرى. وقد يحسن بنا ونحن بصدد التمهيد لدراسة موضوعات المنطق الصوري الأساسية أن نتعرض بشيء من الإيجاز للصلات التي تربط المنطق ببقية العلوم المختلفة.

أولًا: المنطق واللغة

تعد قضية العلاقة بين المنطق والنحو من أدق موضوعات فلسفة اللغة وأصعبها تناولًا، ويهتم بها المناطقة والفلاسفة والنحاة منذ أقدم العصور، بل ومن قبل أن يصيغ أرسطو المنطق ويضع قواعده، فلقد نشأ المنطق مرتبطًا بالجدل الفكري والنحوي الذي ساد القرن الخامس وشطرا من القرن الرابع قبل الميلاد عند كل من المدرسة الإيلية وجماعة السوفسطائيين، وليس أدل على ذلك من أن أعمال السوفسطائيين الخاصة بالنحو قد حملت في ثناياها بذورا منطقية أكيدة، فقد أرجعوا التصور (المعني) إلى اللفظ، مما يسر لهم أن يجعلوا من الجدل وسيلة للانتصار على الخصم، ومعنى هذا أن السوفسطائيين قد بحثوا في النحو فأدي بهم إلى المنطق.

ويقال: إن أرسطو قد توصل إلى كثير من التصنيفات المنطقية خلال دراسته للنحو اليوناني؛ حيث ذهب إلى أن الكلام يعبر بدقة عن أحوال الفكر، وأن المرء في وسعه أن يستعين بالقوالب النحوية لكي يكشف عن أحوال الفكر، فالنحو ينظر إلى الألفاظ من ناحيتين: من ناحية وجودها مفردة فيقسمها إلى أسماء وأفعال وحروف، ومن ناحية ارتباطها في جملة معينة. ونفس الشيء يقال عن الفكر الذي ينقسم إلى الأفكار المفردة وهي تصورات، والأفكار المرتبطة وهي القضايا أو التصديقات، وعلى هذا فتقسيم أرسطو للأفكار إلى تصورات وتصديقات هو تقسيم مأخوذ أصلًا من النحو.

بل إن البعض يرى أن قائمة المقولات الأرسطية قد أخذها أرسطو أيضا من النحو، والدليل على ذلك أن مقولات أرسطو تقوم على تقسيم الكلام إلى أجزائه؛ فالجوهر يقابل الاسم، والكيف يقابل الصفة، والكون يقابل العدد، والإضافة تقابل صيغ التفضيل، والأين والمتى يقابلان ظرفي المكان والزمان، والفعل والانفعال والوضع تقابل الأفعال المتعدية والمبنية للمجهول واللازمة على التوالي، والملك يقابل صيغة الماضي في اليونانية *Para Fait* إذ يدل على الحالة التي يملكها الشخص نتيجة فعل فعله.

وازدادت على أيدي الرواقيين الصلة بين المنطق والنحو؛ فقد قسموا المنطق إلى الخطابة، التي هي نظرية القول المتصل، وإلي الديالكتيك، وموضوعه القول المنقسم بين السائل والمجيب، ولا تكاد ترتبط الخطابة عندهم بالفلسفة، أما الديالكتيك فيعرفونه بأنه فن الكلام الجيد، ولما كان الفكر والتعبير وثيقي الارتباط، فقد انقسم عندهم الديالكتيك إلى قسمين: قسم يدرس التعبير، وقسم يدرس ما يعبر عنه، أي إلى اللفظ والفكر.

واستمرت الصلة وثيقة بين المنطق والنحو عند المفكرين اللاحقين على أرسطو والرواقيين، حتى بعد أن اختلط منطق أرسطو بمنطق أهل الرواق عند مفكري ما قبل وما بعد الميلاد من أمثال شيشرون *Cicero*، وجالينوس *Galen*، وسكتوس إمبريكس *Sextus Empiricus* وغيرهم، وقد زادت درجة الصلة ما بين المنطق والنحو توثقًا عند مفكري ما بعد الميلاد، وذلك بفضل علم جديد هو القانون الروماني، الذي احتاج واضعوه إلى التسلح بمزيد من المنطق والنحو يساعدهم في اشتقاق الألفاظ، وتكوين المصطلحات الجديدة للتعبير بها عن الحالات القانونية والاجتماعية التي كانت تطرأ عليهم كل يوم.

أما في العالم الإسلامي، فقد توطدت العلاقة بين المنطق والنحو، خاصة حين أدرك المناطقة والنحاة العرب القدامى أهمية الإحاطة باللغة واعتبارها شرطًا أساسيًّا لفهم موضوعات المنطق الأرسطي؛ وأن بين المنطق الأرسطي والنحو العربي علاقات متشابهة في قوانينهما، فنجد لقواعد النحو ما يناظرها ويتسق معها في قواعد المنطق؛ مثل: اسم العلم في النحو والجوهر بالمعنى المنطقي؛ إذ كلاهما موصوف ولن يكون صفة لشيء آخر. وبين الإسناد في النحو والحمل في المنطق، وبين صيغة الجملة الاسمية في النحو وصورة القضية الحملية في المنطق، وبين الترادف في النحو والهوية في المنطق.

وكما أدرك المناطقة والنحاة العرب التشابه بين المنطق الأرسطي والنحو العربي، أدركوا أيضا التباين بينهما؛ مثل: عمومية المنطق في كل أمة وفي كل عصر وخصوصية النحو بمعنى أن لكل أمة نحوها الذي يعتمد على طباع أهلها وسماعها وعاداتها في التعبير عن ذاتها، كما أدركوا أيضا أن المنطق والنحو يختلفان في مصدرهما؛ فمصدر النحو العربي لسان العرب وعاداتهم اللغوية، ومصدر المنطق هو العقل بتصوراته الأولية وما هو مشترك بين الناس جميعا، كما أد كوا أيضا أن النحو قد يتغير وبعض الألفاظ والتراكيب قد تتغير، بينما المعاني والمفهومات والمبادئ التي يبحثها المنطق فثابتة.

ولقد ذكر لنا أبو حيان التوحيدي نصوص تلك المناظرة الشهيرة التي جرت في مجلس «الفضل بن جعفر بن الفرات» وزير الخليفة المقتدر سنة ٣٢٠هـ، ودارت بين أبي سعيد السيرافي النحوي وبين الفيلسوف المنطقي أبي بشر متى بن يونس في بغداد، وذلك في كتابين هما «الإمتاع والمؤانسة» و«المقابسات»،حيث وقعت المناظرة وسط جو من الصراع الفكري بين المناطقة الذين أعلَوا من شأن المنطق، وذهبوا إلى أنه لا حاجة بالمنطق إلى النحو، بينما يحتاج النحوي إلى المنطق. ليس هذا فحسب، بل إن أبا بشر متى بن

يونس هاجم النحاة وآثارهم بقوله: « إن النحو يبحث أساسا في اللفظ، بينما المنطق يبحث في المعنى، وإن المعنى أشرف من اللفظ ... وإنه لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، والشك من اليقين إلا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به.»

أما النحويون وهم الفريق الذي واجه المناطقة، فقد ساءهم ما حمله عليهم المناطقة، واختاروا «أبا سعيد السيرافي» النحوي البارع المحيط بدقائق النحو والمنطق والجدل والمناظرة لينتصر لهم، وقد استطاع أن يحرز نصرا، ونجح في رد أبي بشر متى بن يونس، ودحض حججه وإظهاره بمظهر الجاهل باللغة والنحو، وكيف يتأتى لمنطقي البراعة في صناعة النحو وهو لا يتقن مسائل اللغة والنحو، وإذا عرفنا أن شيئا كبيرا من صناعة المنطق في مادته ومصطلحه مستعار من المصطلح اللغوي ومادته كما يقول أبو سعيد.

ولقد أسفرت هذه المناظرة عن فتح باب المناقشة والحوار لدى كثير من المفكرين، فنجد «أبو زكريا يحيى بن عدي» (المتوفى سنة ٤٦٣هـ) يكتب مقالة في «تبين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي»، حيث يقول: «صناعة المنطق والنحو مختلفان في الموضوع والهدف، فموضوع صناعة المنطق هو الألفاظ الدالة لا الألفاظ على الإطلاق، وموضوع صناعة النحو هو الألفاظ على الإطلاق الدالة منها وغير الدالة.»

وابن عدي يقصد بذلك أن المنطق يختص بالألفاظ الدالة على الأمور الكلية التي هي إما أجناس وإما فصول، وإما أنواع وإما خواص وإما أعراض كلية، وأما النحو فيختص بجميع الألفاظ الدالة على هذه الأمور الكلية، وجميع الألفاظ غير الدالة على هذه الأمور الكلية.

ونظرا لعجز مثل هذا الاتجاه الذي حاول الفصل بين المنطق والنحو، فإن الربط بين العلمين أصبح هو الاتجاه العام، ومن ثم فقد بدأت — منذ أواخر القرن الرابع الهجري — المصالحة بين العلمين على يد تلميذ «يحيى بن عدي»، وهو «أبو سليمان السجستاني المنطقي» (ت٣٩١هـ) الذي يقول: «إذا اجتمع المنطق العقلي والمنطق الحسي فهو الغاية والكمال.» بل يقول أقواله المشهورة: «النحو منطق عربي والمنطق نحو عقلي، وجعل نظر المنطق في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي كالحلل والمعارض، وجل نظر النحوي في الألفاظ، وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي الحقائق والجواهر.»

وذهب أبو حيان التوحيدي (ت٤٠٠هـ) إلى أن النحو يرتب اللفظ ترتيبا يؤدي إلى المعنى المعروف أو العادة الجارية، والمنطق يرتب المعنى ترتيبا يؤدي إلى الحق المعترف به من غير عادة سابقة ... ودليل النحو طباعي ودليل المنطق عقلي ... والنحو يتبع ما في طبائع العرب، يعتريه الاختلاف، والمنطق يتبع ما في غرائز النفوس، وهو مستمر على الائتلاف، «والنحو تحقيق المعنى باللفظ، والمنطق تحقيق المعنى بالعقل. وقد يزول اللفظ إلى اللفظ، والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول؛ فأما المعنى فإنه متى زال إلى معنى آخر تغير المعقول ورجع إلى غير ما عهد في الأول. والنحو يدخل المنطق، ولكن مرتبا له. والمنطق يدخل النحو، ولكن محققًا له. وقد يفهم بعض الأغراض وإن عرى لفظه من النحو، ولا يفهم شيء منها إذا عرى من العقل. فالعقل أشد انتظاما للمنطق، والنحو أشد التحاما بالطبع. والنحو شكل سمعي، والمنطق شكل عقلي. وشهادة النحو طباعية، وشهادة المنطق عقلية. وما يستعار للنحو من المنطق حتى يتقوم أكثر مما يستعار من النحو للمنطق حتى يصح ويستحكم.»

وقد أوضح أبو حيان التوحيدي الصلة الوثيقة بين المنطق والنحو مما يستوفي التزود بالعلمين، ويلخص ما وصل إليه في قوله: «وبهذا تبين لك أن البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى جانب النحو، والبحث عن النحو يرمي بك إلى جانب المنطق، ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقي نحويًّا، والنحوي منطقيًّا، خاصة والنحو واللغة عربية، والمنطق مترجم بها ومفهوم عنها.»

ثم يستطرد أبو حيان فيقول: «إن النظر المنطقي فيما حلاه العقل، ونظر النحوي فيما حلاه اللفظ ... والنحو تحقيق المعنى باللفظ والمنطق تحقيق المعنى بالعقل، وقد يزول اللفظ والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول. فأما المعنى فإنه متى زال إلى معنى آخر تغير المعقول ورجع إلى غير ما عهدناه في الأول، والنحو يدخل المنطق ولكن مزينًا له والمنطق يدخل النحو محققًا له، وقد يفهم بعض الأعراض، وإن عري لفظه من النحو ولا يفهم شيء منها إذا عري من العقل.»

ويردد أبو حيان التوحيدي عبارات أستاذه أبو سليمان، فيقول: «لولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقي نحويًّا والنحوي منطقيًّا.»

ولقد حرصت على سوق عبارات «أبي سليمان» و«أبي حيان» لأنها تشير إلى هذا التحول المهم في الفكر العربي-الإسلامي، وبداية الإعلان الواضح عن فتح أبواب البحث النحوي لدخول الأسس المنطقية في مسائل هذا البحث منهجا وتطبيقًا، هذا التحول الذي مهد له نحاة القرن الرابع الهجري، ثم

عززه بعض علماء الأصول والمتكلمين بشرعية دراسة المنطق منذ القرن الخامس، وبالأخص على يد الإمام «أبو حامد الغزالي» (ت٥٠٥هـ) الذي يقول عنه «ابن تيمية» (ت٧٢٨هـ): «... وأول من خلط المنطق بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي، فتكلم فيها علماء المسلمين مما يطول ذكره.»

ويبدو هذا في المقدمة المنطقية التي وضعها الغزالي في أوائل كتابه «المستصفى من علم الأصول»، حيث قال بأن «من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلًا.» وعلى هذا الأساس اعتبر أن منطق أرسطو يعد شرطًا من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين.

ثانيا: المنطق وعلم النفس

هناك بلا شك ارتباط معين بين العمليات المنطقية والعمليات النفسية على وجه نستطيع معه أن نتلمس صلة واضحة بين المنطق وعلم النفس، بل إن هذه الصلة قد بدت على درجة من الوضوح إلى حد جعل أنصار النزعة النفسية للمنطق يردون المنطق برمته إلى علم النفس بوصفه جزءا منه، على أساس أن المنطق فرع من فروع علم النفس؛ لأن علم النفس يدرس كل أنواع التفكير من صحيح وفاسد، ومتحضر وبدائي، وسوي وشاذ، والمنطق يدرس التفكير الصحيح. وهو لذلك علم نفسٍ للتفكير الصحيح، وقواعد ذلك التفكير، التي يدرسها المنطق، والتي يخضع لها التفكير المنطقي، إنما هي قواعد للارتباط الفعلي الموجود بين الأحداث النفسية المؤدية إلى اليقين والمفسرة لحدوثه. كما أن ذلك اليقين نفسه، الذي هو غاية المنطق، إن هو إلا حالة نفسية. وما القوانين المنطقية الأساسية إلا تجريدات وتعليمات لتجارب نفسية.

والواقع أن هذه الدعوى الأخيرة لا تجد الآن من يدافع عنها على أساس أن المنطق لا شأن له إلا بصور القضايا والحجج التي يتألف منها دون الاهتمام بمحتوى هذه الحجج، وبذلك يكون للمنطق طابع تجريدي قريب من الطابع الذي يميز الرياضيات، وبالتالي لا يكون له هذا الطابع السيكولوجي الذي تدَّعيه النزعة النفسية، على الرغم مما بين العلمين من صلات.

وبما أن المنطق يهتم بدراسة العمليات العقلية، فإنه من الطبيعي أن تكون هناك علاقة معينة تربطه بعلم النفس الذي يهتم هو الآخر بدراسة هذه العمليات. ومع التسليم بهذه الحقيقة، يهمنا أن نسجل منذ البداية أوجه الاختلاف التي تميز كلًّا من العلمين:

إن علم النفس من شأنه أن يدرس قوانين الاستدلال التي بمقتضاها يفكر الناس ويستدلون. كما أنه يدرس الأحكام والاستدلالات الصحيحة والفاسدة على حد سواء، بغض النظر عن التمييز بين الصواب والخطأ، لأنه لا يهتم مباشرة بصدق الحكم أو فساده، ولكنه يهتم بدواعي إصدار ذلك الحكم في ذلك الظرف. وربما كان الحكم الكاذب أكثر أهمية بالنسبة لعلم النفس. علاوة على أن علم النفس يهتم بجميع الطرق التي يصل بها الناس بالفعل إلى نتائج، وجميع الأحوال التي يؤدي فيها بالفعل معتقد إلى آخر، وكذلك كتداعي المعاني والاستبصار وغيرهما. كما تخضع الظواهر التي يدرسها علم النفس، ويفسر طريقة حدوثها، للضرورة العلمية التي ترتبط بالسبق الزمني لبعض الظواهر على بعضها سبقًا طبيعيًّا وواقعيًّا.

إن علم النفس علم وقائع أو علم ظواهر محسوسة وهذا كان علما تجريبيًّا، لذلك فهو يدرس ما هو واقعي وما كائن بالفعل، لكونه علما وصفيًّا أحكامه تقريرية، وأن قوانينه ليست كلية وضرورية، ولكنها نسبية، لاعتمادها على الذات، والتغيرات الذاتية، والمعطيات التجريبية.

أما بالنسبة للمنطق فالأمر مختلف تماما؛ حيث نجده يدرس قوانين الاستدلال التي يجب أن تخضع لها استدلالاتنا لتكون صحيحة، كما يدرس كذلك اعتماد حكم معين على حكم آخر، أو على أحكام أخرى، في برهان أو استدلال معين. ويدرس كذلك كل ما هو مثالي، وما يجب أن يكون، ولذلك فهو علم معياري، وأحكامه تقديرية.

علاوة على أن من مهام عالم المنطق أن يحلل الحكم، كي يقدر قيمته بالنسبة لمعيار، هو الصدق، مميزا بذلك الصواب عن الخطأ. ولذلك يقال: إن المنطق هو الذي يقيم ما هو صادق على أسس تبرره، وكذلك من مهامه أيضا أنه يبحث في صحة الأفكار ومبررات هذه الصحة هادفًا إلى الحقيقة المستقلة عن الطبيعة السيكولوجية للفرد الذي يفكر ويحكم.

ولذلك قيل: إن علم المنطق هو علم ماهيات وحقائق معقولة، ولا يمكن أن يكون تجريبيًّا، فعلم النفس علم الواقع، وعلم المنطق علم الحق؛ وإن قوانينه قوانين كلية وضرورية لقيامها على الماهيات، والضروريات الثابتة، وعدم توقفها على التجربة.

هذا ما يميز ويفصل المنطق عن علم النفس، فالمنطق لا يهتم إلا بدراسة الميكانيزمات أو العمليات العقلية، وكذلك الوسائل المنهجية التي يستخدمها المفكر من أجل إقامة الدليل على صدق أو بطلان حكم أو قضية معينة، وبغض النظر تماما عن الأبعاد العاطفية أو الشخصية التي تحيط بهذا الحكم أو تلك القضية.

فكان طبيعيًّا إذن أن يفكر الفلاسفة المعنيون بالمنطق في تطبيق المنهج الرياضي على المنطق، فقامت حركة قوية في القرن السابع عشر ابتدأها الفيلسوف الألماني «ليبنتز»، واستمرت تنمو وتنمو حتى جاء النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فنمت نموًّا سريعا حتى بلغت اليوم أوجها أو كادت.

وعلى هذا النحو تقريبا قامت الصلة بين الرياضة والمنطق، وقويت بعد أن أُدخل المنهج الرياضي في بناء منطق جديد يدرس جميع أنواع العلاقات التي تقوم بين التصورات وبين القضايا، ولا يقتصر على علاقة التداخل والتضمن، كما لا يقتصر في الاستدلال على القياس، الذي أصبح مبدأً واحدًا من مبادئ كثيرة للاستنتاج.

وبعد أن قام الرياضيون، وعلى رأسهم «فريجه» وبيانو، بتحسيب الرياضة، أعني اشتقاقها من الحساب، بعد إقامته على هيئة نسق منطقي، مستخدمين في ذلك الاشتقاق، الاستنباط الصرف، ومبتدئين من أفكار منطقية صرفة، وبذلك ادعوا إمكان المنطق، بردها أولًا إلى الحساب، ثم برد الحساب إلى المنطق.

ومجمل القول: إن الرياضيين من أصحاب النزعة المنطقية حاولوا إقامة رياضة منطقية دقيقة، تعتمد على الاشتقاق المنطقي الصرف ابتداء من أوَّليات منطقية. وقد أرجعوا الأنساق الرياضية إلى نسق الحساب، وبرهنوا على عدم تناقض بديهيات الهندسة بإرجاعها إلى الحساب وبديهياته. ثم حاولوا رد الحساب إلى المنطق بإقامته على بديهيات منطقية، ولكن كيف يبرهن على عدم تناقض بديهيات الحساب المنطقية، وكيف يردون الرياضة إلى المنطق، وهم عاجزون عن البرهنة على عدم تناقض مبادئه؟

هنا تتدخل النزعة الصورية وعلى رأسها «هلبرت» و«بيرنيز» و«كيوري»، وتقول بإمكان حل هذه المشكلة، أعني إمكان البرهان على عدم تناقض بديهيات الحساب، وذلك باستخدام الاستدلال المتناهي، وهو في الاستقراء الرياضي، أو الاستدلال بالتكرار، الذي يقول به أصحاب النزعة الحدسية في

الرياضة وعلى رأسهم «بوانكاريه». وهنا تتفق النزعة الصورية مع النزعة الحدسية، وتسلم — على شاكلتها — بوجود تصورات حدسية معينة هي شروط لازمة لكل تفكير.

ثالثا: المنطق وعلم الاجتماع :

المقصود به محاولة علم الاجتماع ضمّ الفلسفة عامة والمنطق خاصة، انطلاقا من أن الجماعة الإنسانية هي اتحاد عقول تتشارك، ويتجه بعضها باستمرار نحو الآخر. كما ان الفكر والكلام أي اللغة ظاهرتان اجتماعيتان وليست فردية أو ذاتية، لأن الإنسان كائن اجتماعي لا يستطيع العيش بمفرده. وهو يستمد عاداته العقلية ومعارفه وأفكاره حول الصواب والخطأ من المجتمع الذي يعيش فيه.وكذلك تعد اللغة نتاج اجتماعي يستند إليه المنطق. وبدلك يصبح هدا الأخير أي المنطق كما يرى علماء الاجتماع هو المناهج الفكرية التي تضعها الجماعات الإنسانية خلال تطورها التاريخي.

رابعا: المنطق والرياضيات

يمتاز الفكر الحديث بميله إلى التفسير الكمي لكل شيء. فديكارت قد بدأ ثورته الفكرية الحقيقية، بأن أدخل التفسير الكمي مكان التفسير الكيفي في الفيزياء، وما لبث هذا التيار أن غزا بقية فروع العلم بمعناه الضيق؛ فالكيمياء أخرج منها التصور الكيفي للتراكيب شيئا فشيئا حتى أصبحت التراكيب الكيماوية تتم كلها تقريبا تبعا لمعادلات رياضية صرفة؛ وعلم الميكانيكا يفسر كل شيء داخل نطاقه بواسطة قوانين رياضية ثابتة، بل لم يقتصر الأمر على هذه العلوم المتعلقة بالأشياء غير الحية، وإنما امتد منها إلى علوم الحياة، ومن هذا أيضا إلى علم الروح.

وهذه النزعة التي كانت شارة أنصارها قول «جاليليو»: «إن الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية.» ما لبثت أن امتدت إلى العلوم الفلسفية نفسها؛ فبدأت تغزو علم النفس حتى سيطرت على الكثير من أجزائه، فوضعت القوانين لبيان النسب النفسية؛ مثل قوانين فيبروفشنر.

ثم انتقلت من علم النفس إلى علم المنطق، ولئن كان نجاحها في علم النفس محفوفا بالكثير من الصعوبات، فإن نجاحها في علم المنطق كان مضمونا منذ البدء، لأن بين المنطق وبين الرياضيات من المشابهة في الطبيعة والغاية ما يجعل التزاوج بين الاثنين ممكنا ويسيرا.

فكلا النوعين من العلم يمتاز بأنه يميل إلى التجريد فلا يعنى إلا بالصورة. أما المادة فلا أهمية لها في الواقع عنده، ويمتازان كذلك بأنهما يتعلقان بالنسب بين الأشياء لا بالأشياء ذاتها. كما أنهما يتفقان من حيث الغاية، وتلك هي الوصول إلى الربط الصحيح بين الأشياء عن طريق عمليات فكرية بسيطة تخضع لقواعد ثابتة وتتم بطريقة آلية.

أقسام المنطق الصوري:

-أرسطو: قسم المنطق إلى نظرية التصور ونظرية الحكم ونظرية الاستدلال.

المدرسيون: منطق التصورات ويشمل الألفاظ (الحدود)، منطق التصديق (ويبحث القضايا)، منطق القياس ويشمل أنواع الأقيسة المختلفة.

-المناطقة الإسلاميون: ينقسم عندهم المنطق إلى تصور وتصديق: التصور ويشمل فعل التصوراللفظ والتعريف. التصديق ويشمل القضايا (الأحكام) والاستدلالات.

-المحدثون: المنطق ثلاثة أقسام: التصور والحكم والاستدلال. ويضيف مناطقة بور روايال عنصرا رابعا هو النظام.

-إنكار حقيقة التصور:

ينكر بوزنكيت التصور كفعل أول للعقل ، فيقسم المنطق إلى نظرية الأحكام ، وقسم

يبحث في نظرية الاستدلال أي من القضية أولا ننشئ التصور. أما جوبلو فيرى أن التصور لا يمكن أن يكون حقيقة إلا ّ إذا كان في قضية، فالأحكام (القضايا) سابقة على التصور.[1]

[1] خلي سامي النشار،المنطق الصوري مند ارسطو، ص88-95.

المحاضرة الثانية: المنطق ما قبل أرسطو

يرى الفيلسوف الألماني إمانويل كانط أنه أثناء ألفي سنة التي مرت على ميلاد أرسطو لم يسجل المنطق أي تقدم و لو قليل، و هو ما يدفعنا إلى طرح تساؤل عن نشأة المنطق و تطوره متى نشأ هذا العلم؟ و هل يمكن اعتباره ولد كاملا على يد أرسطو كما يذهب البعض إلى ذلك أم أنه يمكن الحديث عن تطور تاريخي لهذا العلم؟.

تجمع أغلب الكتب المنطقية على أن بداية المنطق تبدأ بالفيلسوف اليوناني أرسطو(384-322 ق م) الذي قام بتنظيم المنطق في أصول و نظريات حتى عرف لدى الشراح "بالمعلم الأول" غير أن هذا الرأي له ما يخالفه، إذ رغم كون أرسطو يعتبر فعلا أول مؤلف يخلق نسقا منطقيا و علما مستقلا، فإن ذلك لا يدل بالضرورة بأنه لم يسبقه أحد في دراسة هذه المسائل، فهناك بدايات و آراء و دراسات للمنطق سبقت أرسطو رغم أنها غير منتظمة. ويمكن إرجاع هده البدايات الأولى إلى الحضارة الهندية.

المنطق في الحضارة الهندية:

اهتم مؤرخو المنطق في أواخر القرن التاسع عشر اهتماما كبيرا بالمنطق الهندي؛ و أدرك هؤلاء المؤرخون أن الهنود القدماء، قد قدموا أفكارا منطقية لا تقل أصالة عما قدمه «أرسطو» في نظريته المنطقية، وأنه إذا كان المنطق الأرسطي قد تمثلته أوروبا الغربية والشرقية، ومناطقة العرب والمسيحية فيما بعد؛ فإن المنطق الهندي قد انتشر في الصين واليابان ومنغوليا وسيلان وإندونيسيا.

أولًا: نشأة المنطق الهندي

ينظر الكثير من المفكرين إلى أنّ السمة المميزة للحضارة الهندية هي طابعها الأسطوري والديني وأنّ الهنود لم يعرفوا الفلسفة والعلم مثلما عرفه اليونان، فالفلسفة في نظرهم لا تنطبق على معنى الحكمة عند الهنود. لكن هذا الرأي يتجاهل حقيقة هامة وهي أنّ هذا التصور الديني شكل منطلقا وبداية وقاعدة للفكر الفلسفي الهندي، الفيدات والأوبانيشادا ، البوذية والجانينية ، البراهماتية ، والفكر الفلسفي الهندي المعاصر .

وقد وصف ول ديورانت في كتابه "قصة الحضارة"[1] أنَّ الهنود كانوا متفوقين في الفلسفة مبرزا تأثر كل من فيتاغورس وبارمنيدس وأفلاطون بالميتافيزيقا الهندية.

ففي إحدى "محاورات بوذا" ما يدلنا على أنّه قد كان في الهند في عصره اثنان وستون رأيا في النفس يأخذ بها الفلاسفة المختلفون»[2]

كما أن الحضارة الهندية عرفت العلم ولم ينحصر إسهامها في المجال الديني فحسب، فالنهضة العلمية عند الهنود تميزت بخليط ثقافي هائل من اللغات واللهجات والأديان والمعتقدات والطقوس التي مارسها الهنود، فقد عرف الهنود الطب والتشريح، وعرفوا الطب البيطري وأنشأوا المستشفيات في ق5ق.م، كما عرفوا الرياضيات والمتواليات العددية والهندسية والجذور التربيعية، وفي مجال الفلك عرفوا الكسوف والخسوف والسنة القمرية والسنة الشمسية. ((ولهم ندين بنظام العدّ على أساس تسعة أرقام وصفر، وبإنجازات عديدة وهامة في علم الفلك وبمبادئ أولية من تلك التقنية الرياضية المسماة بالجبر)).[3]

كل هذه الأفكار والآراء تؤكد المكانة الهامة التي احتلها الهنود والتطور الذي أحرزوه في مختلف المجالات.

وفيما يتعلق بنشأة المنطق لدى الهنود يذهب ألكسندر ماكوفمسكي في كتابه "تاريخ علم المنطق" أنَّ اليونان والهنود هم أول من أسس نظريات منطقية، وأنَّ منطق الهنود أصيل ولا يقلُّ قيمة وأهمية عن منطق أرسطو من حيث أنّه علم الفكر وقوانينه، وحتى منطق أرسطو اعتبره البعض متأثر بمذهب النيايا الذي يقول عنه اليوم، كثيرون، إنّه المنطق الأوسع والأرفع، وإذا إنّما يدل على تأثر اليونان بالهنود.

---

[1] - ول وايرل ديورنت، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، ج3، مج1، تر: زكي نجيب محمود، دار الجيل،بيروت، تونس، ص246 .

[2] - المرجع نفسه،ص 247.

[3] - -جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1،1974،ص42.

وقد بين ماكوفمسكي أنَّ المنطق الهندي قد تطور عبر آلاف السنين وأنَّ هذا التطور الطويل يمكن أن يتحدد في المراحل التالية:

1-الشكل الابتدائي من المنطق البوذي الذي يبني القياس ذا القضايا المتعددة أكثر من خمس قضايا.

2-منطق مدارس النيايا والفايسيشيكا وتحول المنطق البوذي بتأثيرهما .

3-المنطق البوذي عند ديجانجا ودهارماكيرتي وتحول منطق مدرسة النيايا بتأثيرهما.

4-المنطق في العصر الإقطاعي .

كما يعتبر بوشنسكي أنَّ المنطق الصوري في الهند (النياياسوترا)قد تطور مثلما تطور عند اليونان وذلك من خلال طريقة الحوار والنقاش ، فالبدايات الأولى للمنطق ارتبطت بالخطابة وفن الكلام ، فشكلت بذلك المجادلات الفلسفية التي كانت تجمع بين مختلف التيارات الفلسفية والدينية من أجل الدفاع عن أفكارهم و أرائهم القاعدة التي بني عليها المنطق عند الهنود وإذا كان المنطق الهندي قد ارتبط بالجدل والخطابة.

كما يتوزع الخطاب في النظرية المنطقية اليونانية إلى برهاني وجدلي وخطابي ومغالطي، كذلك قسم الأصوليون الهنود الخطاب إلى ستة أنماط: أولا الخطاب في ذاته، ثانيا: الخطاب الفني الممتع الاستماع إليه، ثالثا: الخطاب الجدلي الذي يتواجد فيه خصمان متناظران ، ربعا: الخطاب الفاسد الذي يعرض نظرية غالطة، خامسا الخطاب الصحيح أو المبين الذي يطابق المذهب الحق ويتوخى أن ينقل إلى الجمهور العلم الحق، سادسا: الخطاب المذهبي الذي يعرض المذهب الحق في أصوله ومن بين المدارس الكثيرة التي تطورت وازدهرت في الفلسفة الهندية نجد مدرسة يوغا ، سمكيها ميمامسا، فيدانتيا، ومدرسة الفايشيشكا التي اهتمت بفلسفة الطبيعة ومدرسة النيايا التي اهتمت بالمنطق، وقد صاغت هذه المدارس

أفكارها في شكل أقوال موجزة تتضمن فكرة مهمة "شوترا" والتي أصبحت فيما بعد موضوعا لمبحث ولشرح من أجل فهمها .

وقد لخص الدكتور محمد محمود علي أهم نتائج البحث في نشأة المنطق الهندي فيما يلي:

1- إن المنطق الهندي قد مر بثلاث مراحل في تكوينه: المرحلة الأولى تتمثل في ممارسة الجدليات بشكل واعٍ، وإن لم تكن قد وضعت فيها بعدَ نظرية لقواعد الجدل. ونستطيع أن ندخل جدل «الأنفيكسيكا» و«الكاركا سمهيتا» و«الفايشيسكا سوترا». أما المرحلة الثانية فقد تمت فيها الصياغة النظرية لعلم الجدل، كما تم تأسيس قاعدة القياس ذي القضايا الخمس من خلال إعطاء الأمثلة، وقد تمثل ذلك في كتاب الـ «نيايا سوترا». والمرحلة الثالثة مر فيها تكوين المنطق إلى مستوى الصياغة النظرية للبرهان العقلي الصوري (مبدأ الاستدلال)، وهي مرحلة الانتقال من الـ «نيايا سوترا» إلى الهيتوكاكرا أو عجلة الأسباب لديجناجا.

2- حين أقبل مؤرخو المنطق من الغربيين والشرقيين على دراسة المنطق الهندي أدركوا أن هناك ألفةً بينه وبين المنطق الأرسطي، ففسره البعض بحسب نظرية التأثير والتأثر؛ أي إن السابق يؤثر في اللاحق. بيد أن البعض الآخر أكد على خطأ هذا الزعم مستندًا على عدم وجود دليل على تأثر الهنود بالمنطق الأرسطي أو ما يفيد اطلاعهم عليه، ولا سيما في بداياته الأصيلة.

3- إن القياس الهندي في شكله الأخير، وإن كان يشابه إلى حد كبير القياس الأرسطي، إلا أنه يختلف تماما عن القياس الأرسطي. فالدور الأساسي للقياس الأرسطي يتجسد في مبدأ المقول على الكل وعلى اللاواحد، والذي يعني أنه حينما تكون العلاقة بين ثلاثة حدود على نحو يكون معه ا لحد الأصغر منتميا إلى ماصدقات الحد الأوسط، والحد الأوسط منتميا إلى ماصدقات الحد الأكبر، أو على العكس من ذلك لا يكون هناك انتماء، فإننا نكون حينئذ أمام قياس كامل. في حين أن المبدأ الأساسي للقياس الهندي يتمثل في علاقة الفيابتي أو التلازم غير المتغير وغير المشروط بين الحدود الوسطى والحدود الكبرى.

4- إن القياس الهندي — وبالأخص القياس ذي القضايا الخمس — يختلف عن القياس الأرسطي، فالقياس الهندي، هو استدلال حقيقي يأخذ شكل البرهان، والذي فيه نبدأ من المقدمات المؤكد صحتها حتى نصل إلى النتيجة الصحيحة والضرورية. والمقدمة الثالثة للقياس الهندي هي قضية كلية مبنية على حقائق معينة؛ حيث إنها تجمع بين الاستقراء

والاستنباط أو بين الصدق والصحة الصورية. والمقدمة الرابعة تقوم بتجميع المقدمات الكبرى والصغرى لإظهار هوية الحد الأوسط. وعلى العكس من ذلك يكون القياس الأرسطي، فالقياس الأرسطي هو قياس صوري بحت ويتضمن الصدق الصوري للنتيجة؛ وهو لزوم *Implication* أكثر منه استدلالاً؛ فإذا قررنا صحة المقدمات، فإنه يمكننا أيضا أن نؤكد صحة النتيجة.

5- إن العلاقة بين أفلاطون وأرسطو في المنطق اليوناني تماثل العلاقة بين الـ «نيايا سوترا» «وذراماكيرتي» في المنطق الهندي، فإذا كان أفلاطون في محاورة «السوفسطائي» تناول بعض الأفكار المنطقية في حديثه عن القسمة الثنائية، فإن أرسطو قد استفاد من ذلك في اكتشاف مبدأ الـ قياس، حين أكد أن منهج القسمة الثنائية هو في حقيقة أمره قياس، لكنه قياس ضعيف أو غير برهاني؛ وذلك لأن النتيجة فيه لا تستخلص من المقدمات فقط كما هو الحال في القياس الأرسطي، وإنما تعتمد على الحدس من جانب، وعلى التجربة من جانب آخر. ولقد استطاع أرسطو أن يحول هذا القياس الضعيف أو غير البرهاني إلى قياس برهاني، وكل ما أضافه أرسطو إلى القياس الأفلاطوني هو أنه استبدل بالحد العام الذي يتوسط بين الحد الأصغر والأكبر في القياس الحدَّ الأوسط الذي هو العنصر الأساسي في القياس الأرسطي.

6- إذا ما استعرضنا الألفاظ التي صيغت بها مقدمات القضايا في المنطق الهندي سوف نجدها تنتمي إلى حد كبير إلى الثقافة الدينية التي نشأت فيها، الأمر الذي يؤكد نقاء المنطق الهندي في أطواره الأولى من أي مؤثرات أرسطية بوجه خاص وأجنبية عنه بوجه عام.

7- إن مبدأ القياس في المنطق الهندي وليد الجدل والمناقشات التي تستهدف في المقام الأول إثبات حقيقة ودحض الأكاذيب أو السياقات التي لا يمكن البرهنة عليها. ويكشف ذلك عن نضج المنطق الهندي واقترابه من المنطق الحديث في صورته التجريبية.

8- إن الانتقادات التي وجهها بعض المناطقة العرب إلى المنطق الأرسطي لا تخلو من أثر للفكر الهندي. ويبدو ذلك واضحا في كتابات السَّهروردي المقتول، ونصير الدين الطوسي، وصدر الدين الشيرازي، والأبهري، وغيرهم من الذين اتصلوا بالثقافة الهندية أو اطلعوا عليها.

بعد هذا العرض الموجز لنشأة المنطق الهندي، نتساءل: هل تأثر المناطقة الهنود في أبحاثهم بالمنطق الأرسطي أم لا؟

ذهب بعض الباحثين الغربيين إلى القول بأن المناطقة الهنود لم يقدموا — ولم يكن بمقدورهم أن يقدموا — فكرا منطقيًّا خاصًّا بهم، بحيث يمكن تسميته بالمنطق الهندي، ومن ثم فإن كل ما لديهم من مذاهب وآراء وأفكار ونظريات منطقية ليست في حقيقتها إلا أشباها ونظائر مستمدة من المنطق الأرسطي، فلم يأتوا بشيء جديد يذكر، وإنما رددوا وقلدوا أفكار وآراء أرسطو. وبالتالي فإن كل ما لدى مناطقة الهنود هو تقليد ومحاكاة وشرح للمنطق الأرسطي، بل هو ترجمة سنسكريتية لهذا المنطق لا أكثر. وذهب بعض هؤلاء الباحثين إلى أبعد من ذلك، فزعموا أن مناطقة الهند القدماء قد عجزوا عن فهم حقيقة وأفكار أرسطو المنطقية مما أدى إلى تشويه هذه الحقيقة، فضلاً عن عجزهم عن إنتاج أي فكر منطقي يدل على أصالة وابتكار.

ومن أوائل الغربيين الذين أطلقوا هذه الدعوى وروجوا لها المفكر الإنجليزي «كوليبروك *Colebrooke*» فقد ذهب في بحثه عن فلسفة الهندوس «إلى أن الهنود لم يقدموا ولم يقوموا إلا بشرحهم لمنطق أرسطو»، وراح كوليبروك يتابع ويدعم دعواه، فقال: «إن المناطقة الهنود لم يصنعوا شيئا سوى أنهم تلقوا جملة المعارف المنطقية الأرسطية التي كانت سائدة في ذلك الوقت من خلال المدرسة الفارسية (جند سابور) ومدرسة الإسكندرية.»

ويتابع المفكر الألماني أ. هـ. ريتر A. H. Ritter مقالات كوليبروك ويدعمها بقوله: «لم يكن للمنطق الهندي قبل اتصاله بالمنطق الأرسطي أي قيمة تذكر، فقد كان بدائيًّا ساذجا.»

وإلى قريب من هذا ذهب المفكر النمساوي هـ. هـ. برايس *H. H. Price* حيث قال: «إنه لا ينبغي أن نتوقع أن نجد لدى الهنود تلك العبقرية الخارقة في المنطق، ومن ثم يجب علينا النظر إليهم باعتبارهم شراحا وتلاميذ مخلصين للمنطق الأرسطي الذي حافظوا عليه بعضهم وشوهه البعض الآخر.»

ويذكر المؤرخ المنطقي «أنطون ديمتريو» *Anton Dumitriu* أن هناك دراسات وبحوثًا، قد أكدت على أن نشأة المنطق الهندي لم تكن نشأة هندية خالصة، وإنما كانت يونانية إلى حد كبير، ويتضح هذا جليًّا لدى العالم الفرنسي *E. Goblet d'Alviella*، وذلك في كتابه *Ce que l'Inde doit a la Grece*؛ أي: هذا ما تدين به الهند لليونان، وقد طبع هذ الكتاب في *Paris* سنة ١٩٢٦م.

ولم يستطع مؤرخ المنطق الهندي Vidyabhusana أن يتحرر من هذا التملق الفكري للغرب ممثلًا في المنطق الأرسطي، فقد ذهب في مقال له بعنوان «أثر أرسطو في تطور نظرية القياس في المنطق الهندي» *Influence of Aristotle on the Development of the Syllogism in Indian Logic*، وهذا المقال نشره لأول مرة بـ *The Journal of Asiatic Society of Great Britain and Ireland*، ثم أعاد نشره في كتابه «تاريخ المنطق الهندي، ملحق B»؛ وفي هذا المقال يزعم «فيديابهاسونا» أن المنطق الأرسطي الذي اضطلع «أندرونيكوس الرودوسي» بنشره ضمن كتابات أرسطو الأخرى في القرن الأول الميلادي، قد انتقل إلى مكتبة الإسكندرية عن طريق «كاليماخوس *Callimachus*» الذي كان أمينًا لمكتبة الإسكندرية، ومنها وصلت كتابات أرسطو المنطقية إلى الهند عن طريق «سوريا *Syria*»، و«سوسيانا (فارس) *Susiana*»، و«باكترا *Bactria*»، و«تاكسيلا *Taxila*»

1- ثم يؤكد «فيديابهاسونا» بعد ذلك الأثر الأرسطي في تطور نظرية القياس في المنطق الهندي، فيقول:

« ولكي أُثبت أن هناك أثرا أرسطيًّا على القياس الهندي، فإنني أود أن أشير إلى أن المنطق الهندي قد عالج ثلاثة موضوعات قبيل القرن الثاني للميلاد: الموضوع الأول، وهو فن المناقشة أو المناظرة. والموضوع الثاني، هو سبل المعرفة الفعالة، ويسمى Pranava، ويشتمل الموضوع الثاني على الاتجاهات التي تتماشى مع النظام الديني والاجتماعي الهندوسي والبوذي والجيني. والموضوع الثالث، ويدور حول دراسة المبادئ الفلسفية التي كان يتم اقتراحها من وقت لآخر قبيل القرن الثاني للميلاد. والموضوع الرابع والأخير، ويدور حول هو مبدأ القياس. والموضوع الأول والثاني والثالث من إبداع الهنود. أما الموضوع الرابع فقد انبثق خلال القرن الأول للميلاد نتيجة التأثر بنظرية القياس الأرسطية؛ ولكي أوضح ذلك فإنني سأقوم بتحليل مبدأ القياس في المنطق الهندي والمنطق الأرسطي جنبا إلى جنب طبقًا للقواعد التي تحكمهما.»

يرى «فيديابهاسونا» أن عالم المنطق البوذي «ذراماكيرتي» قد اعتبر أن وجود قضيتين ضروري فقط في القياس، حيث إن النتيجة مفهومة ضمنًا في المقدمتين، وأن من الممكن ألا تعبر عنها باللفظ. وعلى سبيل المثال؛ يكفي أن نقول: «حيث لا توجد نار لا يوجد دخان، وفي هذا المكان يوجد دخان». وهكذا ليست هناك أية حاجة للتعبير عن النتيجة نفسها (نتيجة لذلك في هذا المكان توجد نار).

فالقياس ذو القضيتين عند ذراماكيرتي —كما يؤكد فيديابهاسونا — هو بعينه ما يسميه أرسطو القياس المضمر (أنتوميما) من الدرجة الثالثة.

وقد أثارت أقوال «فيديابهاسونا» ردود فعل واسعة النطاق بين معظم مؤرخي المنطق الهندي؛ فنجد مثلاً — على سبيل المثال لا الحصر — أن المفكر المنطقي الهندي «بريمل كريشنا ماتيلال» Bimal Krishna Matilal يرفض بشدة ما ذهب إليه «فيديابهاسونا» في فكرة الأثر الأرسطي في تطور نظرية القياس في المنطق الهندي، وقال: إنها فكرة مستحيلة، وإنه لم يحدث قط لا من قريب أو من بعيد أن فيلسوفًا واحدًا من فلاسفة المنطق الهندي قد عرف المنطق الأرسطي، كما أن أعمال أرسطو المنطقية لم تترجم على الإطلاق إلى اللغة الهندية؛ سواء إلى اللغة السنسكريتية *Sanskrit*، أو اللغة البوذية *Pali* أو اللغة الهندية الحديثة Prakrit في ذلك الوقت؛ كما أنه حتى في النصوص الفلسفية أو الدينية أو الأخلاقية نادرا ما نسمع عن فلسفة أو فيلسوف يوناني. «ويستطرد» ماتيلال «فيقول»: إننا لا ننكر أن المناطقة الهنود في معالجتهم لمبدأ الاستدلال قد توصلوا إلى أفكار تشبه إلى حد قريب ما عالجه أرسطو في التحليلات الأولى؛ وهذه الألفة وإن كنت أنظر إليها على أنها ألفة غير مريحة *Uncomfortable Affinity*؛ إلا أنها لم تكن وليدة التأثير الأرسطي.

وإلى قريب من هذا الرأي، ذهب المفكر الإنجليزي «آرثر برايدل كيث» *Arthur Berriedale Keith*، حيث قال: «إن مبدأ الاستدلال في المنطق الهندي وخاصة في مراحله الأولى قد نما نموًّا أصيلًا بدون أي مؤثرات أرسطية. أما ديجناجا الذي بدأت القاعدة المنطقية للقياس تتضح على يديه فيشتبه أن هناك أصولًا يونانية لديه، ولكن حتى هذه الأصول لم تتضح بعد.»

ومن ناحية أخرى، يذهب المؤرخ المنطقي الألماني «بوشنسكي» إلى أن المنطق الهندي قد تطور تطورا طبيعيًّا بعيدًا عن أي مؤثرات أرسطية، ويتضح هذا من المقارنة التي أجراها بينه وبين المنطق الأرسطي، حيث يقول: «العلاقة بين أفلاطون وأرسطو في المنطق اليوناني تماثل العلاقة بين الـ «نيايا سوترا» وذراماكيرتي في المنطق الهندي، باستثناء أن الـ «نيايا سوترا» ليست فيها فكرة القانون أو الصياغة النظرية التي فتح بها أفلاطون الباب لنشأة المنطق الغربي. وهذه الفكرة هي التي تسببت في سرعة ظهور الصيغة المنطقية في الغرب. لكن في الهند تطور المنطق تطورا بطيئًا خلال قرون عديدة تحت عباءة المنهجية...»

وانطلاقًا من ذلك يمكننا القول بأن مبدأ الاستدلال في المنطق الهندي قد تطور تطورا طبيعيًّا بعيدًا عن أي مؤثرات أرسطية أو غير أرسطية

المنطق اليوناني قبل أرسطو:

ظهر المنطق في أثينا في القرن السادس قبل الميلاد بظهور الفلسفة، على يد بارمنيدس الذي يعتبر أول من قدم الصياغة الميثافيزيقية لقانون الهوية و<< اللاموجود ليس موجودا ...>> إلى جنب زينون الذي تأثر به أرسطو فيما بعد خاصة عند تقديمه للجدل الذي يقوم على النفي (السلب) و الذي عرف فيما بعد بـ "جدل الأفكار" إذ أبرز المتناقضات القائمة في الأفكار الإنسانية. وقي القرن الخامس قبل الميلاد ظهرت فرقة السفسطائية التي اهتمت باللغة من خلال التلاعب بالألفاظ لإقناع خصومهم، و هو ما يفسر اهتمامهم بالألفاظ، و كان بروتاغوراس و جورجياس في مقدمة الذين اهتموا لمسائل الدراسات اللغوية و بالمنطق و قد ألف بروتاغوراس كتابه "فن الإقناع" درس فيه أنواع الاستدلالات الاستنباطية بالطريقة التي سيعالجها أرسطو في الطوبيقا[1]. و تكمن أهمية الدور الذي لعبه السفسطائيون في وضعهم لقواعد الجدل و أن "مساهمة السفسطائيين تكمن في تطويرهم الفن المناقشة و الجدل، و إقامة الحجة على الدعاوي التي يدعونها". أما ديموقريطس فقد جاء بآراء منطقية كثيرة، وكان منطقة تجريبيا، و هو ما جعل البعض يعتبرونه مؤسس منطق الاستقراء في العلوم الطبيعية. ذهب إلى أن موضوع الحكم اسم و المحمول فعل، وهو ما يعبر عن الصلة بين الفكر واللغة في منطقه، كما بحث في العلاقة ين الكلمة و بين المفهوم هل هو حقيقة هذه الكلمة أم لا؟ و هو يبحث في الدلالة إلى جانب هؤلاء نجد سقراط الذي اهتم بالمنهج حيث ظهر اتجاهه إلى المنطق و أول نقطة في اتجاهه المنطقي هي فكرة التصور، فأسس منهجه على التصور، وهذا عن طريق وضع تصور عام للعالم يقوم على أساسه فهم الواقع الخارجي للأشياء. وقد ساهم سقراط في بناء أهم قسم من أقسام المنطق و هو التعريف الذي بنيت عليه نظرية الكليات الخمس فيما بعد فبحث في تعريف العدالة، وبدأ من التعريفات الجزئية ليكون بها تعريفات كلية، والتي تبحث عن ماهية الأشياء، و هو ما شكل القسم الأول من المنطق و هو التصورات، الذي اعتمد على التعريفات، على أساس أن تعريف الشيء لا يتم إلا بعد إيجاد التصور الذهني للشيء الذي سيعرفه و لا تتم المعرفة إلا عن طريق التصورات الكلية. و بعد سقراط

[1] حسن بشير صالح "علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين" دار الوفاء الإسكندرية ط1 2003 ص39

جاء أفلاطون بمنطقه الجدلي "الجدل الصاعد" و"الجدل النازل "و تصنيفه للجدل جاء من خلال بحثه في التصورات و التعريف، وقد استفاد أرسطو فيما بعد من جدل أفلاطون و من سبقه من فلاسفة اليونان.

3- المحاضرة الثالثة: المنطق الأرسطي: النشأة والتطور

المنطق عند أرسطو:

يعد أرسطو أول من وضع نسقا منطقيا محكما فهو الذي وضع علم المنطق، و حدد قواعده ورتب أجزاءه، و قام بتصنيف علم المنطق و تحديد نظرياته.باعتباره جملة من القواعد التي تبحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح.

. ولم يطلق عليه أرسطو اسم منطق، بل كان يسميه العلم التحليلي. الأنالوتيقا .

وقد ظهرت محاولات منطقية سابقة لمنطق أرسطو أهمها محاولات السفسطائيون في مجال الجدل وإقامة الحجج والخطابة ، حيث كانوا يتلاعبون بالألفاظ و يلجؤون إلى حيل لغوية من أجل إقامة البرهان على صحة دعاويهم.

غير أن سقراط تصدى لهم من خلال بحثه في التعريفات التي تظهر ماهية الأشياء كتعريف العدالة الخ...،والماهية هي نقطة الانطلاق في الأقيسة.

وبدوره استخدم أفلاطون الجدل والقسمة وقال بالمثل أو الكليات التي لها حالاتها الجزئية.

أما أرسطو فبحث عن وسيلة أو أداة يمكن من خلالها تمييز صحيح الفكر من فاسده، وتوصل إلى أن هذه الأداة تكمن في استعمال المنطق.

و تعتبر مصنفات أرسطو في هذا العلم من أهم المصنفات عبر التاريخ، و أول من ألف في المنطق بوصفه علما قائما بذاته، فألف "الأورجانون" الذي يتكون من ثمانية كتب اشتملت كل أقسام المنطق، ومن بين هذه الكتب كتاب "المدخل" الذي تحدث فيه عن ماهية المنطق و أهميته بالنسبة للفكر و المعرفة، ثم كتب "المقولات العشر" الذي يبحث في التصورات الكلية، وبعدها "كتاب التحليلات" الذي يبحث في صور الاستدلال أو القياس الذي يتألف من ثلاثة قضايا (مقدمتين ونتيجة) وهو ما سمي فيما بعد بالمنطق الصوري. أما بقية الكتب فهي "العبارة" "الخطابة" "الجدل" "الشعر".

- كتاب المقولات (Categories):

وموضوعه الرئيسي البحث في التصورات الذهنية أو (الحدود) . والمقولات يمكن أن تحمل على الموضوع في القضية المنطقية ،وبعبارة أخرى ، المقولات هي أنواع الصفات التي يمكن أن تحمل على كائن أو شيء

معين ، فالسؤال عن ماهية الإنسان هو البحث في جوهره.
ومقولة الجوهر هي الشيء القائم بنفسه الحامل لغيره ، الذي لا يفتقر وجوده إلى شيء آخر.
وقد قدم أرسطو الجوهر الجزئي على الجوهر الكلي –على خلاف أفلاطون– لأن الكلي برأيه لا يوجد إلا في الذهن فقط ، في حين أن الجزئي هو الذي يوجد فعلا،والجوهر يمكن أن يكون جزئيا مثل أحمد ، فاطمة ... الخ كما يمكن أن يكون شيئاً كلياً يدل على نوع أو جنس ، مثل إنسان ، حيوان ... الخ .

وإذا تعينت الإجابة بالوزن أو القياس كان الكم، وهي كل شيء يمكن قياسه أو عده ، مثال ذلك أربعة تفاحات .

وإذا تناولت الإجابة ذكر اللون كان الكيف ومقولة الكيف وهي الهيئة التي يوجد عليها الشيء والتي تحمل عليه،مثال ذلك أزرق أخضر.

وإذا استهدفت الإجابة ذكر الموقع مثال هو في القسم كان المكان ومقولة المكان.

وإذا استهدفت الوقت مثال أمس كان الزمان ومقولة الزمان.

وهناك مقولة الإضافة أو العلاقة وهي الطريقة التي يرتبط بها شيء مع غيره من الأشياء، ومقولة الوضع وهي هيئة الشيء أو كيفية وجوده ، مثال على ذلك : واقف، جالس.ومقولة الملك أو الامتلاك.

ومقولة الفعل وهي طريقة سلوك الأشياء أو الموجودات مثل :المشي. ومقولة الانفعال وهي التغير الذي يتقبله موجود بتأثير موجود أخر،مثال على ذلك : مقطوع .

2–كتاب العبارة Deth Tertatione:

و يبحث الكتاب في القضية وتركيبها وأقسامها من بسيطة ومركبة وموجبة وسالبة وصادقة وكاذبة ومتناقضة ومتضادة وعلاقاتها بعضها ببعض .

3–كتاب التحليلات الأولى Ana lytica priora :

وهو يبحث في القياس وأجزائه وتركيبه وأشكاله وضروبه وأنواعه ، مثل قياس الدور وقياس الخلف والأقيسة الفاسدة ،وفيه يعرف أرسطو القياس بما معناه ، انه الاستدلال الذي إذا سلمنا فيه بمقدمات معينة لزم عنها بالضرورة شيء آخر غير تلك المقدمات.

4 - كتاب التحليلات الثانية Analytic a posteriora):

ويتمحور حول نظرية البرهان ،وابرز ما في هذا الكتاب تحليله لماهيه العلم البرهاني والشروط الواجب توفرها في المفاهيم الأولية والمقدمات او البديهيات والمشتقات أو المبرهنات مع التأكيد على أن العلم يبدأ من أوائل أو مقدمات ضرورية لا تحتاج إلى برهان ،بينما يجب البرهان على جميع القضايا الأخرى بالاستدلال المنطقي .

5-كتاب الجدل وهو يتألف من ثماني مقلات ،وقد حدد فيه أرسطو معنى الجدل بقوله : ((الجدل هو الاستدلال إيجابا أو سلبا في مسألة واحدة على أن يتجنب الوقوع في التناقض ،وبه تكون الحجة في الدفاع عن النتيجة)) ،وقد لخص ابن سينا المقالات السبع الأولى من كتابه (النجاة) تحت فصل (في بيان وجوه الغلط في الأقوال الشارحة) ، أما المقالة الثامنة فتدورحول تركيب الجدل والقياس الجدلي.

6- كتاب الأغاليط أو السفسطة: وهو نقد للحجج السفسطائية ويشمل مقالتين.: المقالة الأولى : وهي تعرف الغلط وتظهر المغالطات في القياس سواء كان ذلك في مادته أو في صورته والمقالة الثانية : وهي تبحث في حل هذه الإشكالات.

7- كتاب الخطابة : الخطابة : ((صناعة قياسية ، غرضها الإقناع في جميع الأجناس العشرة : أي (المقولات العشر) ، وما يحصل من تلك الأشياء في نفس السامع من القناعة هي الغرض الأقصى بأفعال الخطابة))

8- كتاب الشعر :((وهو القوانين التي تسبر بها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية المعمولة والتي تعمل في فن من الأمور ويحصي أيضاً جميع الأمور التي تلتئم بها صناعة الشعر))

قوانين الفكر الأساسية أو مبادئ العقل:

يبحث علم المنطق في قوانين الفكر الإنساني، والمبادئ العامة للتفكير الصحيح ووضع القواعد التي بفضلها نتجنب الوقوع في الأخطاء. يكتشف علم المنطق أن الإنسان في تفكيره يخضع لقوانين أساسية لا يستطيع أن يثبت فيها، كما أنه لا يستطيع أن يفكر بدونها، وقد نادى أرسطو (٣٨٤–٣٢٢ق.م.) بثلاثة قوانين أساسية للفكر الإنساني: قانون الذاتية أو الهوية، وقانون عدم التناقض، وقانون الثالث المرفوع.

1- قانون الهوية: قانون الهوية من البساطة بحيث قد يبدو تافها لا يستحق الإشارة إليه؛ إذ ينطوي على أن شيئا ما أو فكرة ما هي ذاتها، ولن تكون شيئا أو فكرة غيرها، كقولي: الباب هو الباب، شجرة الأرز هي شجرة الأرز؛ حين نتحدث عن باب أو شجرة ما، إنما تعني الحديث عنها، ولم نتحدث عنها ونقصد في نفس الوقت الحديث عن شيء آخر.

ولعل مثالا لمبدأ الهوية بوضوح أكثر من المثالين السابقين أن نقول: الحرب الباردة حرب، أو الطالب المهمل طالب؛ أن وسائل الدعاية التي تنشرها دولة ما على عدوة لها حيث تقصد إلى التشهير بها أو الضغط عليها أو عزلها ... إلخ ما زالت تسمى حربا وإن لم تنطو على حرب فعلية تستخدم فيها وسائل تدمير المدن وفناء أهلها، ويعبر عن قانون الهوية بقولنا: إن «أ هي أ» ، أو: القضية الصادقة تظل صادقة دائما ... إلخ.

وقانون الهوية يعبر عنه بتعبيرات متعددة، أهمها: أ، أ = أ، وهو الشيء هو نفسه، إذا كانت القضية صادقة فهي صادقة ... إلخ. وتدل جميع هذه التعبيرات على أن الهوية تعني أن للشيء ذاتية خاصة يحتفظ بها دون تغيير، فالشيء إنما هو هو، فأنا الذي كنته أمس، سأكونه غدا، وهذا الكتاب هو نفس الكتاب الذي كنت أقرأ فيه صباح اليوم، ومعنى ذلك أن الهوية تفترض ثبات الشيء.

2- مبدأ عدم التناقض: ويتضمن ألا نثبت صفة لشيء وننكرها عليه في نفس الوقت؛ مثل قولي: إن إبراهيم موجود في الجامعة وغير موجود في الجامعة في نفس اللحظة التي نتحدث فيها، أو أن السبورة سوداء ولا سوداء، أو أن فلانا عالم ولا عالم في آن واحد. ونعبر عن مبدأ التناقض بقولنا: لا نستطيع أن نقول: أ هي ب ولا ب.

وقانون عدم التناقض يصاغ بعدة صور أهمها: أ لا يمكن أن يكون ب ولا ب معا، لا يمكن أن يكون أ موجودا وغير موجود في نفس الوقت، لا يمكن أن تكون الصفتان المتناقضتان صادقتين معا ... فهذا القانون إذن ينكر إمكان الجمع بين الشيء ونقيضه، فلا يصح أن يصدق النقيضان، فليس صحيحا القول: إن هذا الشخص طالب وليس بطالب، ويستحيل أن يصدق القول بأني في الحجرة وليس فيها، فالجمع بين المتناقضين أمر يرفضه العقل حتى من الناحية النظرية.

وفي الوقت الذي يكاد يُجمع فيه مؤرخو المنطق على أن أرسطو لم يعرف قانون الهوية، تجدهم على اتفاق على أن أرسطو قد عرف قانون عدم التناقض، وقدم له صياغات محددة. بل إن لوكاشيفتش (شيخ المناطقة البولنديين) قد نشر في عام ١٩١٠م دراسة بعنوان «حول مبدأ عدم التناقض عند أرسطو»، يوضح فيها كيف أن المعلم الأول قدم ثلاث صياغات لهذا المبدأ تتعلق بتطبيقاته في ميادين المنطق والأنطولوجيا وعلم النفس.

3- قانون الثالث المرفوع: ويثبت أن ما يمكننا أن نثبت له صفة ما أو نقيضها، ولكن لا يمكننا إثبات صفة أخرى غير الصفة الأولى أو نقيضها؛ نقول: السبورة إما سوداء أو لا سوداء ولا يوجد لون ثالث، لاحظ أننا لم نقل: السبورة إما سوداء أو بيضاء؛ لأنه قد توجد سبورة خضراء، حين قلنا: إن السبورة سوداء أو لا سوداء فإن «لا سوداء» تتضمن اللون الأبيض والأحمر وسائر الألوان ما عدا الأسود. نقول أيضا: فلان عالم أو لا عالم، إذا كنا نتحدث عن مقدار علم فلان فإنه ليس لدينا غير أن نثبت أنه عالم وأنه لا يعلم شيئا، لا صفة ثالثة يمكننا أن نسندها إليه.

ونلاحظ أن هذا القانون يقوم على حصر كل ما في الكون في فئة أو في نقيضها الذي يصدق على ما لا تصدق عليه الفئة، بحيث لا يبقى أي شيء في الكون، لا يندرج تحت الفئة أو تحت نقيضها، فليس هناك أي وسط بين الفئة ونقيضها، وليس هناك أي احتمال آخر يمكن أن يكونه الشيء، فيندرج تحت ثالث ليس هو الفئة وليس هو نقيضها، أو أن يتصف بصفة ثالثة ليست هي الصفة أو نقيضها. فهو يقرر مثلًا أنه ليس هناك ثالث ممكن بين الوجود والعدم، فالشيء إما موجود وإما غير موجود، أو بين الصدق والكذب، فالقضية إما صادقة وإما كاذبة.

وقد دافع الرواقيون عن قانون الثالث المرفوع، وذلك لارتباطه بمبدأ الحتمية ***Determinism*** التي كانوا من أنصارها في موقفهم الفلسفي القائم على أن الكون محكوم بقانون القدر الصارم الذي لا يسمح بأي استثناء؛ إذ لا بد وأن تكون اختيارات الإنسان في الحياة اختيارا لما هو ضروري. ولذلك نراهم يعلقون أهمية كبيرة على قانون الثالث المرفوع في الصورة الاستدلالية: إما الأول أو ليس الأول، واستخدموه في البرهنة على قانون النفي المزدوج أو تكافؤ القضية مع نفي

نفيها، بالاستعانة باللامبرهنتين الرابعة (إما أن يكون الأول أو الثاني، ولكن الأول، إذن ليس الثاني)، والخامسة (إما أن يكون الأول أو الثاني، ولكن ليس الثاني، إذن الأول). ففي المبرهنة «إما الأول وإما ليس الأول، ولكن الأول، إذن ليس ليس الأول»، وصلوا إلى البرهنة على إدخال النفي المزدوج بالاستعانة باللامبرهنة الرابعة، أو بضرب النفي بالإثبات، وفي المبرهنة «إما الأول وإما ليس الأول، ولكن ليس ليس الأول، إذن الأول» وصلوا إلى البرهنة على حذف النفي المزدوج بالاستعانة باللامبرهنة الخامسة، أو بضرب الإثبات بالنفي، وبذلك برهنوا على قاعدتي النفي المزدوج.

تلك قوانين الفكر الأساسية التي يرى أرسطو أن الإنسان يسير في تفكيره على هديها. يمكن أن ترجع هذه القوانين الثلاثة إلى مبدأ الاتساق؛ أي إن المنطق يرشدنا إلى أن التفكير الصحيح هو ما كانت بعض أجزائه متسقة مع بعضها الآخر؛ بحيث لا ينقض بعضها بعضاً أو لا يأتي بعضها منكراً لبعضها الآخر. كما يدرس المنطق قوانين الفكر الأساسية، يدرس كذلك المبادئ العامة والقواعد الأساسية التي يفضلها تفكيرا صحيحا، وبفضلها نكشف الأخطاء ومواطن الزلل في التفكير. إذ بدون تلك المبادئ والقواعد لا نستطيع أن نميز التفكير السليم والتفكير الخطأ.

- المنطق بعد أرسطو (المنطق الرواقي):

الذي ظهر عليه صفة الجدل ومن هنا <<حولوا المنطق كله جدلا، و جعلوا فن الجدل الذي لم يكن له إلا قيمة عملية علما نظريا، وأرادوا أن يكون الجدل لا كما كان عند أرسطو علم التشبيه بالحق، بل إنه يكون المنطق نفسه هو علم الحق والباطل ... >>.

ومن هنا فالأساس الذي يبنى عليه المنطق الرواقي هو الجدل، و ما دام هذا الأخير هو العلم الذي يبحث في الحق و الباطل، فالمنطق ينطوي على قضايا حقيقية صادقة، وقضايا باطلة كاذبة، و هو ما يعرف بمنطق الحكم المبني على التصور، وهو ما يفسر اهتمام الرواقية بالاسمية، إذ لا وجود للمفهوم العام للشيء في الخارج أي الكلي كمفهوم الإنسان مثلا، لأن هذا المفهوم يشترك فيه مجموعة من الأفراد تحمل صفة الإنسانية، و قد كان لهذه الفكرة أثر لدى فلاسفة المسلمين .

كما اهتم الرواقيون بالمقولات التي خالفوا فيها أرسطو من حيث عددها فهي أربعة "الحامل" و "الصفة" و "الحال" و "النسبة".

انتقال المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي:

إذا كان المنطق قد اقسم طوال قرون إلى تيارين متميزين لا تربطهما صلة، ينحدر الأول من منطق اليونان القديمة خاصة أرسطو، تطور في روما ثم في بيزنطة ... و في بلاد الشرق الأوسط العربية و في أوروبا الغربية و روسيا، والثاني انطلق من المنطق الهندي و تطور في الصين، فإن ما يهمنا هو التيار الأول الذي ظهر عند اليونان على أساس ارتباط منطق العرب و المسلمين به، و هو ما يدفعنا إلى التساؤل : ما هي الطريقة التي انتقل من خلالها منطق أرسطو إلى العالم الإسلامي و ما هو موقف فلاسفة وعلماء المسلمين منه؟.

1- حركة النقل و الترجمة:

تعد حركة الترجمة من العوامل الأساسية في بناء الفكر الفلسفي والمنطقي لدى العرب والمسلمين نظرا لما قدمته هذه الحركة من كتب عديدة، وجهود في العلم والمعرفة، والتي جاءت امتدادا لتأثيرات الفكر اليوناني التي وصلت إلى العالم الإسلامي عبر قنوات أهمها :

أولا:

فتوحات الأسكندر في الشرق التي سهلت نقل التراث اليوناني إليه .

ثانيا :

أثر الفكر الإسكندراني في تأويل النصوص اليونانية .

ثالثا : دور النقلة و المترجمين من السريان و العرب في نقل تراث اليونان، و ترجمته إما من اللاتينية إلى السريانية، و منها إلى العربية، و إما من اليونانية مباشرة.

و قد تمكن المسلمون من التعرف على " أورجانون أرسطو في المنطق" بفضل شراح أرسطو اليونانيين "كتيوفراطس" و "أديموس" و" الأسكندر الأفروديسي " و "جالينوس" إلخ ... وقد كانت بداية ظهور

حركة الترجمة في القرن الأول الهجري مع انتشار الإسلام، غير أن هذه الحركة لم تكن مؤثرة، لأنها من جهة فاقدة للأصول العلمية للترجمة، و لعدم تشجيع بعض السلف لها من جهة أخرى، غير أن هذه الحركة ازدهرت في عهد المأمون (813- 837) و شملت العديد من كتب اليونان خاصة أفلاطون و أرسطو اللذان اهتم العرب كثيرا بفكرهما لاسيما منطق أرسطو، و من أشهر الذين عملوا على ترجمة ونقل أعمال أرسطو الفلسفية و المنطقية "حنين بن إسحاق" (194هـ-264هـ) الذي كان يتقن اللغات السريانية،و العربية، واليونانية،و الفارسية، وهو ما منحه مهارة في النقل حيث يقول عنه ابن النديم في الفهرست " كان حنين ابن إسحاق فاضلا في صناعة الطب فصيحا باللغة اليونانية، و السريانية، والعربية ". إلى جانب يعقوب ابن إسحاق الكندي و ثابت بن قرة الحراني، و عمر الفرنان الطبري، وعبد اللّه ابن المقفع، الذي قال عنه ابن النديم في الفهرست : <<كان في نهاية الفصاحة والبلاغة، كاتبا وشاعرا فصيحا و كان أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي، مطّلعا باللغتين، فصيحا بهما >>.إضافة إلى ابن بشر متى بن يونس (توفي عام 328هـ) و يحي بن عدي (توفي عام 364م) كل هؤلاء ساهموا بفعالية في نقل وترجمة كتب الفلسفة و المنطق .

أما عن أهم الترجمات فنجد حنين بن إسحاق الذي قام بترجمة العديد من كتب المنطق أهمها كتاب "المقولات" لأرسطو في القرن الثالث الهجري، حيث ترجم الكتاب مباشرة إلى العربية، على خلاف الترجمات السابقة التي كانت من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية بسبب عدم معرفتهم و إتقانهم للّغة اليونانية، و هو ما جعلهم يترجمون من السريانية لأن معرفتهم بها أوثق. و لم تأتي هذه الترجمات من اليونانية و السريانية فحسب، بل من اللّغة الهندية و غيرها، فكثرت الترجمة، و كان لها أثر كبير في دخول العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي خاصة في عهد الخليفة هارون الرشيد (786-808م) حيث شملت الترجمة جميع العلوم اليونانية بالتركيز على المنطق. و من خلال ما سبق يتضح لنا اهتمام علماء المسلمين بالفلسفة اليونانية من القرن الأول الهجري، و أول العلوم التي اهتموا بها "المنطق" نظرا لأهميته بالنسبة للفكر، و تطور مختلف العلوم، كما أن الاهتمام كان منصبا بالدرجة الأولى على منطق أرسطو كونه كان أكثر تنظيما وتنسيقا و وضوحا، و لابن المقفع ترجمة للمنطق و مختصرات كثيرة لكتب المنطق. وقام حنين بن إسحاق (194هـ-264هـ) و مدرسته بنقل الأورجانون جميعه من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية، ثم إلى اللغة العربية. أو من اللغة اليونانية إلى العربية مباشرة، ومن المترجمين للمنطق يحي بن عدي (توفي 264هـ) الذي يقول عنه علي سامي النشار في كتابه "مناهج البحث عند مفكري

الإسلام" <<ثم أتى بعد هؤلاء سرياني آخر له أهمية في ترجمة المنطق هو يحي بن عدي ... و قد سمي المنطقي لشهرته في ترجمة المنطق، ولم يكتف يحي بن عدي بالترجمة، بل اختصر بعض الكتب المنطقية، و على العموم ترجم المنطق الأرسطوطاليسي

تراجم عديدة و تم نقلها إلى العالم الإسلامي، ووصلت إلينا في العصور الحديثة ترجمة كاملة للأورجانون>>

2- الشراح (الفارابي و ابن سينا):

عمل فلاسفة المسلمين على شرح فكر أرسطو، و أخذوا بالمنطق اليوناني معتبرين إياه وسيلة للتفكير الصحيح، و من أهم هؤلاء فيلسوف العرب الكندي (252هـ -863م) في رسائله حيث تناول الحد و "الكليات الخمس" و إشارات " للمقولات العشر" يقول: <<و أشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء>> و يقصد صناعة المنطق التي ألحد فيها وسيلة للمعرفة و قد مزج الكندي بين المذهب الأفلاطوني و الأرسطي متأثرا بالفكر اليوناني الذي حاول قراءته خاصة منطق أرسطو الذي جاء من نتاج اللغة اليونانية، و أراد أن يطبق ما فيه حسب اللغة العربية التي تختلف عن أسس وقواعد و نحو اللغة اليونانية.

أ- الفارابي: وبعد الكندي جاء أبو نصر الفارابي (259هـ-329هـ) الذي يعتبر من الذين قبلوا المنطق و هو ما جعل المؤرخون يطلقون عليه اسم "المعلم الثاني" بعد أرسطو "المعلم الأول" و قد لاقى المنطق في عصر الفارابي هجوما شديدا من قبل الفقهاء وصل إلى درجة التحريم، و في هذا الجو المشحون بالرفض جاء الفارابي و أحس بما يمكن أن يترتب عن ذلك من عواقب، فأراد تفادي ذلك من خلال تأكيده على أهمية هذا العلم بقوله <<فصناعة المنطق تعطي جملة من القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو الطريق الصواب >> وقد قام الفارابي بدراسة مؤلفات أرسطو المنطقية مقدما كتبا و مؤلفات عديدة في المنطق تجلت فيها الروح الأرسطية بوضوح منها كتاب "إحصاء العلوم" و نظرا لتشابه صناعة المنطق و النحو يقول :<<فنسبة صناعة المنطق إلى العقل كنسبة صناعة النحو إلى اللسان و الألفاظ>> فالمنطق يقوم العقل و النحو يقوم اللسان و بالتالي فوظيفتهما واحدة و هي تقويم المعوج في التفكير من خلال المنطق و تقويم المعوج في النطق من خلال النحو وظهر أثر أرسطو في شروحه لكتاب "إساغوجي" و قاطيغورسياس" و كتاب" العبارة". و لم يكن الفارابي شارحا لأرسطو

فقط، بل كان مؤلفا لكتب في المنطق خاصة كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق " الذي اعتبر مدخلا للمنطق اللغوي، حيث قدم فيه أهم أجزاء المنطق و هي التي تتمثل في الألفاظ و أنواعها و "أجزاء الكلام " و "الحروف" و بذلك يمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة .الإرهاصات الأولى لميلاد المنطق العربي .

ب- ابن سينا:

يعتبر ابن سينا الشيخ الرئيس (448هـ-1037م) من أشهر مفكري و فلاسفة الإسلام درس الطب والفلسفة و المنطق، و قدم لنا المنطق الأرسطي شاملا لجميع أجزائه و هو ما عرف بالمنطق السينوي و نظر للمنطق على أنه <<أكمل المعارف و أجلها شأنا و أصدق العلوم و أحكمها تبيانا، و هو المعارف الحقيقية، والعلوم اليقينية ، كذلك أشرف ما ينسب إلى الحقيقة واليقين من جملتها>>. ويرى ابن سينا ضرورة تعلم المنطق للاهتداء إلى الحق، لأن الاعتماد على الفطرة لا يوصل إلى الحقيقة، لأن الفطرة قد تصيب و قد تخطئ، و من هنا شدد ابن سينا على الرجوع إلى المنطق الأرسطي و لم يلتفت ابن سينا إلى المواقف الهجومية على المنطق في عصره و استمر في دعوته للمنطق غير مبال بما شنه عليه أعداؤه، ولا يعتبر المنطق في نظر ابن سينا مجرد آلة للعلوم، بل هو العلم ذاته فهو: <<أعلم من أن يكون آلة، وليس هو جزء من الشيء >>

و قد تأثر بالفكر اليوناني و جاءت مؤلفاته ممزوجة بهذا الفكر يقول :<<حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا >>و بالتالي فهو برجوعه للشروح القديمة يعبر عن تأثره بها، لكن رغم هذا التأثر في البداية إلا أن ابن سينا تحرر من تأثير أرسطو في مؤلفاته الأخيرة. "الإشارات و التنبيهات" و" النجاة" الذي استعمل فيه المصطلحات والتي تتماشى و اللغة العربية.

رابعا: وموقف علماء المسلمين من المنطق اليوناني:

1- موقف علماء أصول الفقه:

يمكن اعتبار علم الأصول بالنسبة للفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة، هو كل ما يتجلى من خلال تعريف أصول الفقه <<مجموع طرق الفقه من حيث أنها على سبيل الإجمال، و كيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها>> فالأصول منهج البحث عن الفقيه أو هو منطق مسائله أو هو قانون يعصم ذهن الفقيه من الخطأ في الاستدلال عن الأحكام. يعتبر الشافعي أول من وضع مباحث

الأصول بحيث أنه كما يقول الجويني: <<انه لم يسبق الشافعي أحد في تصنيف الأصول ومعرفتها >>. و قد هاجم الشافعي المنطق الأرسطي بشدة و بلغ الأمر إلى حد التحريم، معللا هذا الهجوم بمجموعة من المبررات منها استناد المنطق الأرسطي إلى خصائص اللغة اليونانية التي تخالف اللغة العربية. وقد حمل الشافعي مسؤولية دخول المنطق للعالم الإسلامي لانتشار الجهل بين المسلمين لأصول شرعهم و هو ما وضحه في كتابه الرسالة <<ما جهل الناس و لا اختلفوا إلاّ لتركهم لسان العرب و ميلهم إلى لسان أرسطوطاليس ....>> و بذلك يعتبر الشافعي صاحب بداية نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع و الجزئيات، بقواعد كلية كما يذهب إلى ذلك مصطفى عبد الرازق في كتابه "التمهيد بتاريخ الفلسفة" حيث ظهر الاتجاه المنطقي في وضع الحدود والتعريف و القياس والخطابة و الجدل، وكأنه أراد بذلك وضع حد لدخول المنطق الأرسطي للعالم الإسلامي لأن الاطلاع على الرسالة يغنيه عن المنطق، كونه يكسبه ملكة التحليل في إطار العلم الشرعي .و قد كان لمقولة الإمام الشافعي السابقة صدى و أثر كبير لدى علماء المسلمين فيما بعد ،حيث وظفها الكثير منهم في هجومهم على الغزالي، ولعل من أبرز هؤلاء ابن الصلاح (643هـ) الذي أنكر العديد من المسائل التي جاءت عند الغزالي لا سيما ما ورد في مقدمة المستصفى التي يقو فيها الغزالي : <<هذه مقدمة العلوم، ومن لا يحيط بها فلا ثقة في علومه أصلا >> فأصدر ابن الصلاح فتوى بتحريم العمل بالمنطق معتمدا في فتواه على ما سمعه من مشايخه، و عندما سئل ابن الصلاح عن الاشتغال بالمنطق و الفلسفة هل هو مباح من قبل الشرع؟ و هل الأئمة و السلف الصالح أباحوا العمل به أم لا؟. كانت لإجابته <<المنطق مدخل للفلسفة، و مدخل الشر شر، و ليس الاشتغال بتعليمه ، وتعلمه مما أباحه الشرع، ولا استباحه أحد من الصحابة و التابعين و لا أئمة المجتهدين و السلف الصالحين، وسائر ما يقتدي به من أعلام الأئمة و سادتها >> فأوصد بذلك الباب أمام من يريد أن يدخل المنطق إلى العالم الإسلامي، وقد أطلق فتواه، و كان على يقين تام بالأخذ بها، نظرا لحاجة العالم الإسلامي الماسة إلى منهج البحث في العلوم الشرعية.

كما أيد السيوطي (1505م) في كتابه "صون المنطق والكلام عن فن المنطق و الكلام " فتوى الشافعي و رأيه في فساد اللغة نتيجة دخول علوم اليونان ، حيث يقول في بداية الكتاب <<وأشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلاف القرآن و نفي الرؤية و غير ذلك من

البدع، و أن سببها الجهل بالعربية و البلاغة >> فالجهل باللغة العربية حسب السيوطي هو السبب المباشر في تخلي الأمة الإسلامية عن منهج القرآن و السنة و الاتجاه إلى المنطق اليوناني.

فالمسلم لا يحتاج لفلسفة و منطق ليفهم معاني القرآن و السنة خاصة و أن القرآن لم ينزل إلا بلسان عربي، و أ ن لكل قوم لغة و اصطلاح، و هو يريد بذلك القول أن المنطق اليوناني جاء بلغة اليونان و من تم فهو يعنيهم هم فقط أما العرب والمسلمين فهم في غنى عنه، أما بالنسبة لابن تيمية (661-728) فيعتبر من أشهر المتشددين في رفض المنطق، لكن لم يقف عند تحريمه كما فعل بعض الفقهاء و المتكلمين، بل اعتمد على منهج علمي في نقده للمنطق، وقد كان على دراية و اطلاع بفكر الأقدمين تطرق لنقد المنطق في كتابين هما. "الرد على المنطقيين" و "نقض المنطق" و يتجلى هذا النقد من البداية في كتاب الرد على المنطقيين بقوله :<< فإنني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي، و لا ينتفع به البليد و لكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأينا صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه، و كتبت في ذلك شيئا >> و هو ما يبين أن ابن تيميه درس المنطق بعمق حيث اطلع على فائدته في البداية، غير أنه اكتشف خطأ هذا المنطق فيما بعد. وقد نقد ابن تيمية مسألة من أهم مسائل المنطق الصوري و هي مسألة الحد و بناء المنطق على الكلام في الحد، و أن المنطق الأرسطي مبني على أسس إلهية حيث يقول :<<تبين لي أن كثيرا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات و في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات >> لهذا لابد من نقده، و هذا النقد يبدأ من مصطلحي التصور والتصديق ... و أن هذا المنطق أمر اصطلاحي وضعه رجل من اليونان، أي أن المنطق اعتمد على اللغة اليونانية، ومن تم فهو يعني اليونان دون غيرهم. و أستنكر تسمية كتب المنطق الثمانية بأسماء غير عربية. و استمر ابن تيمية في نقده لمنطق في كتابه "نقض المنطق" حيث يذكر عدم جدوى موقف المشائية من المنطق الذي جاء فيه أنه فرض كفاية. فقال : <<فلا يصح نسبة وجوبه إلى شريعة الإسلام بوجه من الوجوه...>> و النتيجة التي يصل إليها ابن تيمية أن اطلاع السلف على الفكر اليوناني وتأثرهم به يعد خطأ لأن لهم ما يغنيهم عنه فإن كانوا محتاجين إلى الحق فالمنطق اليوناني لا يوصلهم إلى الحق ولا يمكنهم من فهم دينهم.

2- موقف علماء أصول الدين (المتكلمين):

كانت الفكرة الشائعة لدى مؤرخي الفكر الإسلامي خاصة المستشرقين أن المتكلمين الأوائل كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو في جدلهم اللاهوتي بدليل أن المعتزلة بدأوا حجاجهم الديني مع النصارى في وقت مبكر كان المسيحيون يتسلحون في جدلهم بالمنطق الأرسطي، و من هنا كان لابد على المسلمين معرفة منطق أرسطو، كل هذا دفع إلى القول بأن علم الكلام تأثر بمنطق أرسطو، غير أن الواقع يبين لنا أن المنطق الأرسطي تمت مهاجمته من طرف جميع الفرق الكلامية معتزلة، أشاعرة، و شيعة إلخ .و هو ما بينه ابن تيمية بقوله : <<ما زال نظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقهم بل الأشعرية والمنعزلة، و الكرامية، و الشيعة و سائر الطوائف من أهل الخلط كانوا يعيبون فسادها و أول من خلط منطقهم بأصول المسلمين "أبو حامد الغزالي" و يقول أيضا : << ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب و عرفوه يعيبونه و يدمونه و لا يلتفتون إليه، ولا إلى أهله في موازينهم العقلية و الشرعية >>.و ما يؤكد ذلك اختلاف نظرة المتكلمين و المشائيين في مبحث الحد و نقد الأولين لمبحث الحد الأرسطي، ثم رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسطي و هو ما أشار إليه ابن خلدون في كتابه "المقدمة" من <<أن المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد>> ولا ننسى الكتب الكثيرة التي ألفت في النقد المنطق الأرسطي ككتاب "الدقائق" لأبي بكر بن الطيب ،و "الآراء و البيانات "لابن النوبختي" و من هنا يتضح لنا أن المتكلمين رفضوا المنطق الأرسطي، و أن مزج المنطق بعلم الكلام و العلوم الإسلامية لم يبدأ إلا في أواخر القرن الخامس على أيدي المتأخرين المتكلمين بواسطة متكلم من أهل النسبة "أبو حامد الغزالي" و لعل السبب الرئيسي في رفضهم للمنطق الأرسطي هو أن المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو، فكان بديهيا ألا يقبلوا المنهج الذي استندت عليه هذه الميتافيزيقا.

1- مزج المنطق الأرسطي بعلوم المسلمين بواسطة الغزالي و موقفه من المنطق الأرسطي:

استمر رفض الأصوليين للمنطق الأرسطوطاليسي إلى غاية أواسط القرن الخامس الهجري، في هذا القرن بدأ المسلمون باستخدام المنطق الأرسطي في علومهم و بدأت عملية المزج هذه بواسطة الغزالي الذي حاول في كتابه "المقاصد" أن يعرض لعلوم اليونان فيقسمها إلى أربعة "الرياضيات و الإلهيات و المنطقيات و الطبيعيات " و يرى أن المنطقيات<< أكثرها على منهج الصواب والخطأ فيها

نادر، و إنما يخالفون أهل الحق بالاصطلاحات و الإيرادات دون المعاني و المقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات و ذلك مما يشترك فيه النظار>> و لم يقتصر الغزالي في هذا الكتاب "المقاصد" على الأمثلة اليونانية، بل يذكر أحيانا أمثلة فقهية، مؤكدا على يقينية المنطق و أنه قانون عام يشترك فيه النظار، أما في معيار العلم فقد وضع الغزالي فيه أهمية المنطق مبينا شموليته للعلوم النظرية و العقلية منها و الفقهية، وعدم وجود فوارق بين النظر في الفقهيات و النظر في العقليات من الناحية الصورية أو الشكلية، ولكن الخلاف البسيط من الناحية المادية فقط. يقول :<<فإنا سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه و شروطه بل في مآخذ المقدمات فقط>>أما عن مزج المنطق بأمثلة فقهية أو كلامية فيعبر عنه بقوله :<<رغبنا في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الباب أمثلة فقهية فتشمل فائدته و تعم سائر الأصناف جدواه و عائدته>> و يرى الغزالي أن هذه هي الطريقة الوحيدة لإدخال المنطق في تلك العلوم، و لا يكتفي الغزالي بذكر الأمثلة الفقهية فقط في هذا الكتاب بل نجده يتعرض إلى عملية الاستقراء الناقص بالتحليل والقياس التمثيلي مبينا بأنهما طريقان من طرف الفقه التي لا توصلنا إلي اليقين بقدر ما توصلنا إلى نتائج ظنية على أساس عدم تصفح الأول لجميع الجزئيات، أما ضعف الثاني فناتج عن المقدمة الكبرى فيه ظنية، أما في كتاب "محك النظر" فتسوده أبحاث أصولية، فيشرح قياس الدلالة و العلة، ثم يتكلم بعد ذلك عن مدارك الأقيسة الفقهية، و الملاحظ في هذا الكتاب هو وضع الغزالي لاصطلاحات جديدة فيستبدل كلمة التصور والتصديق بكلمتي معرفة وعلم. أما الموضوع و المحمول فيقول أنهما يسميان عند النحويين "مبتدأ و خبر" و عند المتكلمين "صفة و موصوف" و عند الفقهاء "حكما و محكوما" و يختار تعريف الأخيرين و بالنسبة للحد الأوسط في القياس فيسمى علة عند الأصوليين، وقد وضع الغزالي اصطلاحات جديدة دون اعتماده على الفقهاء و المتكلمين، فيسمى القياس الحملي بميزان التعاند، و الشرطي المتصل بالتلازم و المنفصل بالتعاند، وسنري ذلك بالتفصيل في الفصل الأخير عندما نتحدث عن القسطاس المستقيم، وهنا نصل إلى نتيجة و هي أن المنطق حسب الغزالي لا ينبغي أن يختلف المسلمون فيه عن اليونانيين إلا في الاصطلاحات، و لكي يتخلص المسلمون من الخطأ في الاستدلال في مختلف علومهم يجب استخدام المنطق الأرسطي، وهو ما جعله يصرح في مقدمة الكتاب "المستصفى" <<أنه من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلا>> و يقول في كتاب القسطاس المستقيم <<لا أدعي أني أزن بها (قوانين المنطق) المعارف الدينية فقط بل أزن بها العلوم الحسابية و الهندسية و الطبيعية و الفقهية

والكلامية >> غير أن حكم الغزالي النهائي على المنطق يمكن أن نستشفه في كتاب متأخر عن كل كتب المنطقية و هو "المنقذ من الضلال" و الذي قسم الغزالي درجة الطالبين الحق إلى المتكلمين و الباطنية والفلاسفة و الصوفية، رافضا طرق الفرق الثلاث الأولى مقدما فكرة جديدة تخالف إن لم نقل تتناقض مع أفكاره السابقة حول المنطق حيث يقول : <<أما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا باتا بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس و شروط مقدمات البرهان و كيفية تركيبها و شروط الحد الصحيح و كيفية تركيبه و أن العلم إما تصور و سبيل معرفته الحد و إما تصديق و سبيل معرفته البرهان و ليس هذا ما ينبغي أن يذكر >> ثم يستطرد قائلا :<< بل هو جنس ما ذكره المتكلمون و أهل النظر من الأدلة، و إنما يفارقونهم بالعبارات و الاصطلاحات و بزيادة الاستقصاء في التعريفات و التشعيبات >> و هناك علتين تهدمان المنطق الأرسطي أولهما قصور البرهان الفلسفي عن أن يصل بالإنسان حين يطبقه في الإلهيات إلى درجة التقين يقول : << لهم نوع من الظلم في هذا العلم، و هو أنهم يجمعون للبرهان شروط يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، ولكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل>> و من هنا كان اتصال منطق أرسطو بالإلهيات من أهم الأسباب التي كانت وراء نقد المسلمين لمنطق أرسطو، أما الثانية فيعبر عنها الغزالي بقوله : << إذ ربما ينظر في المنطق من يستحسنه و يراه واضحا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤبدة بمثل ذلك البراهين، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية، بهذين السببين غير الغزالي فكرته الأولى عن المنطق باعتباره منهجا موصلا إلى اليقين في جميع فروع المعرفة الإنسانية، و أخد يبحث و يتلمس طريقة المعرفة في الكشف الصوفي أو التجربة الباطنية، و تبين له أخيرا ما ينتجه تطبيق منطق أرسطو على المسائل الإسلامية و خاصة الإلهية من تناقض.

2- **نقد الغزالي لمصطلحات المنطق** : تحاشى الغزالي في كتبه المنطقية عمدا استخدام كلمة "منطق" و عوضها بأسماء أخرى مثل "معيار العلم"و "محك النظر" كما تجنب استخدام المصطلحات المنطقية المتعارف عليها مستبدلا إياها بمصطلحات جديدة حيث يمكننا أن نطلق على المنطق أسماء أخرى كـ"كتاب النظر" بوصفه أداة للنقد و التقويم في المعاني و البراهين ، و يمكن أننسميه كتاب "الجدل" و بذلك يشارك المتكلمون في هذا العلم بوصفه جوهر المنهج الجدلي الكلامي، وقد يسمى "مدارك العقول" ليشارك فيه الأصوليون من علماء الفقه، ويطلق عليه اسم معيار العلم <<لأن الناس في المعقولات سواء >> لذلك كان معيارا لجميع العلوم أيا كان موضوعها، إذ يشتمل جدواه جميع العلوم العقلية منها والفقهية، يقول في كتابه "تهافت الفلاسفة" :<< نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من

إحكامها هو صحيح لكن المنطق ليس مخصوصا بهم، و إنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام "كتاب النظر" فغيروا عباراته إلى المنطق تمويلا، وقد نسميه "كتاب الجدل" و قد نسميه "مدارك العقول" فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون و لا يطلع عليه إلا الفلاسفة >>. و الشيء الذي يمكن ملاحظته في كتاب "مقاصد الفلاسفة" عدم اختلاف الغزالي عن ابن سينا من ناحية الاصطلاحات، إذ يقوم الغزالي في الكتاب السابق بتلخيص المنطق كما ورد عند ابن سينا و الفارابي دون إحداث أي تغييرات، وعلى خلاف ذلك نجد الغزالي في بقية كتبه بداية "بمعيار العلم " يميل إلى إدخال ألفاظ و مصطلحات إسلامية و ربط المنطق بالتفكير الإسلامي. وقد حاول عزل المنطق عن علوم الفلاسفة وجعله علما معياريا و هو ما يتضح من خلال تحديده لغرض الكتاب و هو:<< الإطلاع على ما أودعناه كتاب "تهافت الفلاسفة"، فإننا ناظرناهم و خاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطئوا عليها في المنطق، وفي ا الكتاب تنكشف معاني تلك الاصطلاحات >>. و قد أدخل الغزالي مصطلحين هما العام و الخاص إلى جانب الكلي و الجزئي، واستخدم في شرحهما المعين و التعيين، بدلا من الشخص و الأفراد الجزئية، وهو ما كشف ميله إلى تداول بعض المصطلحات الفقهية و المعاني الإسلامية معلنا دخوله في عمليه، مزج المنطق بالمفردات و المصطلحات الإسلامية، أما في كتاب "محك النظر" فقد ابتعد الغزالي عن التقليد خاصة ابن سينا محاولا إبداع منطق إسلامي بأسماء و مصطلحات إسلامية فمثلا مبحث الحد يسميه في المحك معرفة بدلا من تسميته تصورا، و يستعمل مصطلح المعين و المطلق بدلا من الجزئي و الكلي أو الخاص والعام كما ذكرنا سابقا في المعيار، ومن هنا نلاحظ أن المصطلح المنطقي في المحك "أخد طابعا دينيا فقهيا" و لم يغير الغزالي في كتابه "المستصفى" كثيرا في مصطلحاته النطقية عما ذكره في "محك النظر" و من هنا نخلص إلى أن الغزالي في كتابه المقاصد و المعيار تأثر منطق أرسطو، غير أنه سرعان ما زال هدا التأثر في كتابه "المحك" و"المستصفى" بفضل ما وضعه من مصطلحات إسلامية .أما فيما يتعلق بالقضية نلاحظ أن الغزالي استخدم مصطلحات جديدة في التعبير عنها بداية بكتاب "معيار العلم" حيث نجده عند حديثه عن تركيب القضية يستخدم مصطلح المخبر عنه و الخبر بدلا من استعمال، الموضوع و المحمول و في شروحه و توضيحه لأنواع القضية الحملية << فالحملي من القضايا هو الذي حكم فيه بأي معنى محمول على معنى >> تعبيرا عن طبيعة الحمل، والذي ينحى فيه منحى فقهيا و لغويا،وقد تحدث في المعيار عن القضية الشرطية المنفصلة و العلاقة بين المقدم و التالي مقسما إياها إلى ثلاثة أقسام:

1 – ما يمنع الجمع و الخلو مثال العالم إما قديم أو حادث (أي يمنع إجماع القديم و الحديث كما يمنع الخلو من أحدهما).

2- ما يمنع الجمع دون الخلو مثال هذا أما حيوان أو شجر(فهما لا يجتمعان لكن يمكن أن تخلو عنهما بأن لا يكون لا حيوانا و لا شجرا).

3- ما يمنع من الخلو ولا يمنع الجمع مثال: إما أن يكون زيد في البحر و إما ألا يغرق (يمنع الخلو لكن لا يمنع الجمع فيجوز أن يكون زيد في البحر و لا يغرق) وهنا نلاحظ أن الغزالي استخدم مصطلحي الجمع و الخلو وهما معان اصطلح عليهما في الشرعيات و يستعان بهما في الاجتهاد، وقام الغزالي في المعيار بإبدال القضايا المعكوسة برموز متخليا عن مادة الحدود معللا ذلك بقوله: <<لأجل كون الأمثلة مغلطة في ذلك عدل المنطقيون من الأمثلة الكشوفة إلى المنبهات وأعلموها بالحروف المعجمة و جعلوا المحمول معرف بالباء و الموضوع بالألف و قالوا كل (أ ب) .....فلزم منه بعض (ب أ) ...>> أما في "محك النظر" فنلاحظ ميل الغزالي نحو المعاني الإسلامية و الفقهية بوضوح باستعمال مصطلحات للتعبير عن القضية حيث يقول بعد إعطاء مثالا و هو العالم حادث و البارئ تعالى قديم .<<و قد انقسم هذا القول إلى جزأين يسمي النحويون أحدهما مبتدأ و الأخر خبرا، ويسمي المتكلمون أحدهما موصوفا والآخر صفة، ويسمي الفقهاء أحدهما حكما و الآخر محكوما عليه، و يسمي المنطقيون أحدهما موضوعا و هو المخبر عنه و الآخر محمول و نصطلح نحن على تسمية الفقهاء، فنسميها حكما و محكوما عليه، و لنسم مجموع الحكم والمحكوم عليه قضية>>،و في حديثه عن القضايا الشرطية استخدم أمثلة فقهية و تعابير أصولية و اصطلح على تسميتها بأسماء إسلامية "نافية عامة و نافية خاصة، و مثبتة عامة و مثبتة خاصة، و النفي هنا يعني السلب أما الإثبات فيعني التأكيد و الإيجاب. و أما فيما يتعلق بالمصطلحات الجديدة التي أتى بها الغزالي في الاستدلال و القياس فهي كثيرة و سنكتفي بذكر بعضها إيجازا و نترك الأخرى لأننا سنتعرض لها بالتوسع في الفصل الأخير عن حديث عن "القسطاس المستقيم"، و من بين الأشياء التي جاء بها الغزالي تقسيم الموازين العقلية إلى ثلاثة "ميزان التعادل" و "ميزان التلازم" و "ميزان التعاند"، الأول القياس الحملي و الثاني القياس الشرطي المتصل و الثالث القياس الشرطي المنفصل، و الواقع أن هذه الموازين لا تختلف في شيء عن الأقيسة المعروفة في المنطق الأرسطي إلا من جهة التسميات و الاصطلاحات، وهو ما أقره الغزالي فالمنطق لا ينبغي أن يختلف المسلمون فيه عن اليونانيين إلا في الاصطلاحات غير أن أهمية هذا المصطلح تكمن في الحقيقة في المصدر الذي يستمد منه هذا الميزان حيث يقول: << هي الموازين الخمس التي أنزلها اللّه في كتابه و علم أنبياءه الوزن بها>>.

3-أسباب النقد و إعطاء البديل:

لاحظنا أن الغزالي انتقد المصطلحات القديمة الألوفة في المنطق و استبدلها بمصطلحات جديدة و السؤال الذي يطرح نفسه: ما هي الأسباب التي دفعت الغزالي إلى هذا النقد وعدم اقتناعه بهذه الأسماء المألوفة؟.قام الغزالي كما نعلم بمهاجمة الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" غير أنه أخرج المنطق عن نطاق هذا الهجوم، و أكد على أهميته ووجوب معرفته و إتقانه لصواب صححه، غير أن الغزالي وجد نفسه في موقف حرج لأنه يدرك أن النظرة السائدة في محيطه الإسلامي تعتبر المنطق جزءا من الفلسفة و آلة لها. و كان الهجوم الذي شنه بعض الفقهاء على الفلسفة يرتكز على هجوم على المنطق بوصفه مدخلا للفلسفة كما فعل ابن الصلاح . لكن الغزالي لو سلم واعترف أن المنطق يرتبط بالفلسفة وحدها، فإن ذلك يكون اعتراف بصحة ما يقول به الفلاسفة بهذه الآلة المنطقية و هو ما لا يمكن التسليم به بحيث جعل الكتاب كله مخصصا "لتهافت الفلاسفة" و لأجل تجاوز هذا الإحراج وجد الغزالي نفسه أمام خيارين : إما أن يصعد هجومه ليشمل المنطق و من ثم يرفضه كما يرفض الفلسفة فيقدم لنا كتاب "تهافت المناطقة" مسايرا بعض الفقهاء الذين اتخذوا موقفا عدائيا من الفلسفة و المنطق، و إما أن يخرج المنطق من هذه المعركة بأقل الخسائر من خلال النظر إليه على أنه علم قائم بذاته و ليس مدخلا للفلسفة.

ومادام الخيار الأول يصعب تبنيه من طرف الغزالي، فلم يبقى أمامه سوى الخيار الثاني، فقام الغزالي بمهاجمة الفلاسفة الدين يدعون أن المنطق حكرا عليهم، ووضع للمنطق أسماء جديدة ليجعل منه علما يشترك فيه المتكلمون و الأصوليون محاولا البحث له عن أصل غير الأصل الفلسفي يقول في كتابه "تهافت الفلاسفة" :<<ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم، و إنما هو الأصل الذي نسميه في "فن الكلام" "كتاب النظر" فغيروا عباراته إلى المنطق تهويلا، و قد نسميه "كتاب الجدل" و قد نسميه "مدارك العقول" فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون و لا يطلع عليه إلا الفلاسفة>>. و ما يمكن فهمه من خلال هذا القول أن اسم المنطق هو مجرد اسم أطلقه الفلاسفة على هذا العلم و يمكننا أن نطلق عليه أسماء أخرى فنسميه "كتاب الجدل " و من ثم يشترك فيه المتكلمون الذين يعتمدون على المنهج الجدلي الكلامي، و يمكننا تسميته "بمدارك العقول" فيشترك فيه الأصوليون من علماء الفقه، و قد نسميه "كتاب النظر" بوصفه أداة للنقد، وقد أطق الغزالي على المنطق اسم معيار العلم لأن الناس في المعقولات سواء لذلك كان معيارا لجميع العلوم العقلية و الفقهية، فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان و لا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العبارة >>.إن الغزالي

الذي دافع عن المنطق مستخدما إياه في الجوانب الدينية، كان نفسه هو الذي انتقد الفلاسفة و كفرهم في بعض المسائل و بدعهم في بعضها الآخر، وهو ما أثر سلبا على الدراسات المنطقية بالرغم من استثنائه للمنطق من هذا الهجوم، غير أن نقده للفلاسفة كان دافعا و حاضرا لبعض الفقهاء لنقد الفلسفة و المنطق و اتخاذه موقفا عدائيا منهما، وكان الغزالي يدرك جيدا مدى قوة هذا التيار و عدم قدرته على التصدي له لذلك لكي يتفادى ما يمكن أن يترتب عن هذا العداء للمنطق من نتائج لجأ إلى طريقتين تتمثل الأول في الصمت و مهادنة الفقهاء خوفا من نقدهم و مهاجمتهم له، فرغم موقفه المؤيد للمنطق و اقتناعه بأهميته و فائدة علم المنطق لا نجد للغزالي وقفة أورد على هذه الانتقادات و بيان فسادها، فكان هذا الصمت من طرف الغزالي بمثابة هروب من المعركة الدائرة بين الفقهاء و المناطقة، فجاء بأسماء جديدة ترتبطه بالدراسات الدينية و هو ما قد يكسبه رضا هؤلاء الفقهاء و يتقي على أخر غضبهم و انتقاداتهم. أما الطريقة الثانية فتتمثل في عزل وتحرير المنطق من الفلسفة و جعله معيارا العلم و ميزانا للتفكير.

وقد سيطر المنطق الأرسطي على فكر العصور الوسطى، سواء في الغرب المسيحي أو الشرق الإسلامي، وظلت له هذه السيادة حتى ظهر الفيلسوف الانجليزي فرانسيس بكون(1650 -1596)و الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت (1621-1561)

اللذين انتقدا المنطق الأرسطي وتوصلا إلى أنه لم يعد أداة صالحة للبحث عن المعرفة. فوضع الأول أسس المنهج التجريبي،ونادى الثاني بالمنطق الرياضي.

المحاضرة الرابعة: مباحث المنطق الصوري

مبحث الحدود والتصورات

لما كان أرسطو هو الذي صاغ علم المنطق وحدد موضوعاته ومباحثه، أصبح من الضروري الوقوف أولًا على الأعمال المنطقية حتى نتبين من خلالها الموضوعات التي مثلت صلب المنطق الصوري، حيث يرى الدكتور «حسن عبد الحميد» أن أعمال أرسطو المنطقية قد وصلت إلينا في صورة تمتاز بالنظام والتنسيق، ويجمعها هذا الاسم المشترك وهو الأورجانون *Organon*، والحقيقة أن ترتيب هذه المؤلفات وكذلك التسمية التي أعطيت لها ليسا من وضع أرسطو نفسه، بل من وضع تلاميذه وشراحه؛ فقد قام «أندرونيكوس الرودسي» — في القرن الأول قبل الميلاد — بنشر أعمال أستاذه مصنفًا إياها بحسب موضوعاتها. ولهذا السبب فإن الأعمال المنطقية الأرسطية قد وصلت إلينا في مجموعة واحدة، هي كتاب المقولات، ثم كتاب العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، ثم كتاب الجدل، وأخيرا كتاب السفسطة.

وهنا يتساءل الدكتور حسن عبد الحميد: ما مغزى الترتيب الذي وصلتنا عليه مؤلفات أرسطو المنطقية؟

ويجيب فيقول: إن هذا المغزى تعليمي بحت؛ لأنه من المفروض أن نبدأ دراسة المنطق بمعرفة الحدود والتصورات، وهذا هو موضوع كتاب المقولات، ثم نصل من تركيب مفهومين أو حدين إلى دراسة القضية، وهذا هو موضوع كتاب العبارة. ثم من تركيب وجمع ثلاث قضايا معا وبطريقة معينة نصل إلى دراسة القياس، وهو موضوع كتاب التحليلات الأولى. ثم تجيء بعد ذلك تطبيقات القياس في ميدان العلم الضروري (التحليلات الثانية)، والعلم الظني (الجدل)، وأخيرا تطبيق القياس على مقدمات مغلوطة، وهذا هو موضوع كتاب السفسطة.

ويستطرد فيقول: ونلفت نظر القارئ إلى أن هذا الترتيب الذي يمكن وصفه بأنه منطقي للغاية لا يخلو من كونه مصطنعا. وهذا الأمر يصدق على الأقل على الكتابين الأول والثاني (المقولات والعبارة). والفاحص لأعمال أرسطو المنطقية عامة وكتاب المقولات خاصة، يدرك أن صاحب الأورجانون لم يقدم لنا أية نظرية متكاملة عن الحدود أو التصورات أو المفاهيم، وكتاب المقولات لم يعالج طبيعة الحدود أو التصورات في حد ذاتها، بل تلك الحدود أو المفاهيم العامة للغاية؛ أي المقولات العشر الأرسطية المعروفة، واكتفى أرسطو بتفصيل القول في الأربع مقولات الأولى فقط. كما أنه من المشكوك فيه أن يكون

صاحب الأورجانون قد وافق على هذا الترتيب لمؤلفاته المنطقية، هذا الترتيب الذي يحمل دراسة المفهوم أو الحد سابقة على دراسة القضية. والسبب في ذلك أن أرسطو نفسه يعرض لنا ترتيبا آخر في بداية كتاب التحليلات الأولى يبدأه بالمقدمة (أي القضية)، ثم الحد، فالقياس، ثم يعرف المقدمة، وعن طريق تعريف المقدمة يعرف الحد على أساس أن المقدمة أو القضية يمكن تحليلها إلى حدود، بيد أن البعض يدافع عن ترتيب موضوعات المنطق الذي يبدأ بالحد وينتهي بالقياس وينسبه إلى أرسطو نفسه.

ومهما يكن من أمر فإن أغلب واضعي الكتب المنطقية عبر التاريخ قد أكدوا على أن مباحث المنطق الصوري تكون كالتالي:

1- منطق التصورات أو نظرية التصور: ويختص بمبحث الأسماء والألفاظ المعبرة عن التصورات التي يستخلصها عقلنا من إدراكه لأشياء مفردة. وبعبارة أخرى يبحث الحدود بدون اعتبار العلاقات التي قد تكون بينها. وهذا المبحث يؤدي إلى التعريف.
2- منطق التصديق أو نظرية الحكم: وهو يبحث في القضايا المعبرة عن الأحكام التي تتكون بإدراك عقلنا لعلاقات بين تصورين أو حدين، أو بعبارة أخرى يبحث في ارتباط فكرة بأخرى في صورة الحكم.
3- منطق القياس أو نظرية الاستدلال: وهو يبحث في القياس وقواعده وأشكاله وضروبه التي يرد بعضها إلى بعض، أو بعبارة أخرى يبحث في عمليات التزاوج بين قضيتين، تخرج منهما بنتيجة تجمع بينهما. وهذا المبحث يؤدي بنا إلى البرهان، الذي هو في نظر أرسطو قياس مقدماته صادقة ويقينية.

ولقد تابع الفلاسفة الإسلاميون أرسطو في تقسيمه للمنطق، فهم يقسمونه إلى ثلاثة أقسام:

1- التصور: وهو حصول صورة شيء ما في الذهن، أو تمثله دون أن يقترن هذا التمثل بحكم. ولذلك فهو الوحدة العقلية الأولى، وقد يكون التصور بديهيًّا واضحا، يدرك إدراكًا مباشرا بدون توضيح أو تعريف، وقد يكون نظريًّا تتوصل إليه بالحد.
2- التصديق: وهو ربط العقل بين تصورين، أو حكمه بأن أحدهما هو الآخر، أو ليس هو الآخر، وحكمه أيضا هذا الحكم، أعني بمطابقة ما في الذهن للواقع الخارجي. وقد يكون بديهيًّا، يصدق به العقل بغريزته، بدون شهادة الحس وبدون حجة، تصديقا دائما، وقد يكون نظريًّا نتوصل إليه بالحجة، أعني باستقراء أو بتمثيل أو بقياس.

3- القياس: وهو الذي نكتسب به المعلومات التي تكون مجهولة، فتصبح معلومة، وبه نصل إلى مبادئ الوجود. وهو في حقيقته قضية مركبة من عدة قضايا.

أما نحن فإننا سوف نبدأ بدراسة الحدود، ثم القضايا، وننتهي بعرض الاستدلال مباشرا أو غير مباشر.

مبحث الحدود والتصورات:

تعريف التصور: هو عملية ذهنية مجردة (غير حسية) نفهم بها الشيء دون الحكم عليه نفيا أو إثباتا. أو هو الفعل الأول للعقل الذي يدرك ويفهم به ماهية الشيء أو الموضوع دون أن يثبت له شيئا أو ينفيه عنه.

تعريف الحد: هو اللفظ المعبر عن التصور القائم في الدهن أو هو العلامة أو الصيغة اللفظية التي نعبر بها عن المعنى المتصور.

وقد يتكون الحد المنطقي من لفظ واحد سقراط

حد

وقد يتكون أكثر من لفظ مياه البحر مالحة

حد

قد يكون اسما أو فعلا الحديد يتمدد بالحرارة

اسم فعل

مبحث الألفاظ ودلالتها على المعنى:

الدلالة يستخدم الناس في تواصلهم مجموعة من الألفاظ (دال) تقابلها في الذهن مجموعة من المعاني(مدلول) ومن خلال اجتماع الدال بالمدلول تتشكل ما يعرف بالدلالة. و قد قسمت الدلالة إلى ثلاثة أقسام هي:

أ– دلالة المطابقة: وتعني وجود تطابق بين الدال أي اللفظ والمدلول اي المعنى كما يدل لفظ الإنسان على معنى حيوان ناطق أو "كما يدل الحيوان على جملة الاسم ذي النفس الحساس". [1]

ب– دلالة التضمن: حيث يدل اللفظ على معنى يتضمنه " كما تدل لفظة الحيوان على الجسم" .[2]

---

[1]– ابن سينا، المدخل، ج1من الشفاء، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952، ص43.

ج- **دلالة الالتزام:** أن يدل اللفظ على معنى ملازم له" كما تدل لفظة السقف على الأساس ".[3]

دلالة اللفظ على العموم المعني وخصوصه أو الكلي و الجزئي:

حيث قسم أرسطو كما هو معلوم اللفظ إلى كلي وجزئي.

الكلي: الذي " يحمل على أكثر من واحد،[4] مثل حمل الحيوان على الإنسان والفرس وسائر أنواع الحيوان.

الجزئي: " الذي يحمل على واحد بعينه ".[5] " أو هو " ما ليس من شانه أن يحمل على أكثر من واحد مثل زيد و عمر ".[6]

دلالة الألفاظ من حيث البساطة والتركيب:

قسم أرسطو اللفظ إلى بسيط و مركب :

البسيط : الذي لا يمكن تجزئته بحيث إذا قمنا بذلك لم نتحصل من جزئه على أي معنى مثال إنسان.

المركب : و الذي يطلق عليه أيضا القول الذي قد يكون ناقصا مثل زيد داخل حيث لا يمكننا أن نفهم منه شيئا .

وقد يكون قولا تاما كقولنا : الإنسان الحيوان ، الفرس يجري حيث يمكن أن نفهم منه شيئا ما. ويمكن أن يتكون هذا القول من اسمين أو اسم و فعل وفعل أو من كلمة و فعل.

نسبة الألفاظ إلى المعاني:

والتي تحدث عنها أرسطو في كتابه المقولات مقسما إياها إلى ثلاثة أقسام

---

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- أرسطو، العبارة، نقل إسحاق بن حنين، ضمن منطق أرسطو لعبد الرحمان بدوي، دار القلم بيروت،ط1، 1980،ص5. وأيضا ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، المجلد 3،كتاب العبارة، دراسة وتحقيق جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت،ط1992،1،ص 91. وأيضا الفارابي كتاب المدخل،ضمن كتاب المنطق عند الفارابي،ج1،ص75.

[5]- أرسطو العبارة، نقل إسحاق بن حنين،ضمن منطق أرسطو لعبد الرحمان بدوي،ص 105.

[6]- ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 91.

1- متفقة: عرفها أرسطو بقوله " إنها التي الاسم فقط عام لها ".[7]

وقد وضح ابن رشد المقصود بذلك في تلخيصه لمنطق أرسطو بأنها الأشياء التي ليس يوجد لها شيء واحد عام و مشترك إلا الاسم فقط مثلما هو الشأن بالنسبة لاسم الحيوان المقول على الإنسان المصور والإنسان الناطق حيث لا نجد لهما شيء عام يشتركان فيه سوى اسم و هو الحيوان ".[8]

2- متواطئة: التي يقال أنها الاسم العام لها،[9] وقول الجوهر يحسب الاسم واحد بعينه مثال ذلك اسم الحيوان المقول على الإنسان وعلى الفرس، فان اسم الحيوان عام لهما ويدل منهما على جوهر واحد و هو قولنا: جسم متغذ حساس الذي هو حد الحيوان.[10]

3-مشتقة: والتي يقال لها لقب شيء بحسب اسمه غير أنها مخالفة له في التصريف،[11] مثل تسمية الشجاع من الاسم الشجاعة و الفصيح من اسم الفصاحة.[12]

مبحث المعاني:

نسبة بعض المعاني بعض: (الكليات الخمس): أي نسبة الموضوعات إلى المحمولات وهي ما يطلق عليه بالكليات الخمسة التي هي عبارة عن أمور أو ألفاظ عامة كلية شترك في خصائصها جميع الموضوعات الجزئية مثال ذلك احمد، محمد، علي يشتركون في لفظ إنسان .

والكليات المحمولة على شخص واحد فقد تتفاضل في العموم والخصوص مثال ذلك إنسان والحيوان المحمولين على زيد، فان الإنسان اخص من الحيوان.[13]

وقد قسم أرسطو الكليات إلى قسمين :

أ-ذاتية: مثال ذلك الإنسان حيوان حيث أن صفة الحيوان (المحمول) تعتبر ضرورية لفهم الموضوع أي الإنسان، وهي تنقسم بدورها إلى ثلاث كليات.

---

[7]- أرسطو، كتاب المقولات، نقل إسحاق بن حنين، ضمن منطق أرسطو لعبد الرحمان بدوي، ص33.

[8]-ابن رشد،كتاب المقولات، ضمن كتاب تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992، ص 7.

[9]- أرسطو، كتاب المقولات، ص 33.

[10]- ابن رشد، كتاب المقولات، ضمن كتاب تلخيص منطق أرسطو، ص 7.

[11]- أرسطو، كتاب المقولات، ص 34.

[12]- ابن رشد، كتاب المقولات، ضمن كتاب تلخيص منطق أرسطو، ص 7.

[13]- الفارابي، المدخل، ص 76.

* **النوع:** لفظ كلي يطلق على مجموعة من الأفراد يختلفون في العدد ويشتركون في صفة من الصفات، مثال ذلك، سقراط ، ديكارت، كانط ، فلفظ فلاسفة نوع .

* **الجنس:** ويطلق على صفة أو مجموعة من الصفات التي يشترك فيها مجموعة من الأنواع مثال ذلك رئيس، ملك، إمبراطور، تشترك في لفظ حكام فهذه الأخيرة هي عبارة عن جنس. ومن هنا نلاحظ أن الجنس أعم والنوع أخص " مثل النبات والجسم، فان النبات نوع و الجسم جنس، و كذلك الشجرة والنبات، فان الشجرة نوع والنبات جنس، وكذلك الشجرة والنخلة، فان النخلة نوع والشجرة جنس وأعمها كلها الجنس، وليكن الجسم هذا هو الجنس العالي واخصها كلها النخلة".[14]

* **الفصل:** هو الصفة التي تميز نوع من الأنواع داخل الجنس أو هو " الكلي المفرد به يتميز كل واحد من الأنواع القسيمة، في جوهره عن النوع المشارك له في جنسه".[15] ومن هنا فالفصل صفة تحمل على شيء في جواب أي شيء هو في جوهره.[16] مثال ذلك الإنسان حيوان ناطق فصفة النطق هي الصفة التي تميز النوع الإنساني عن بقية الأنواع الأخرى.

ب-عرضية: وهي الصفات الثانوية التي يمكن أن يتصف بها البعض دون البعض الآخر، وقد تكون هذه الصفات العرضية عامة وقد تكون خاصة ومن هنا قسمت إلى قسمين:

***الخاصة:** هي صفة عرضية تخص نوع ما وحده من الأنواع، عرفها الفارابي بقوله " والخاصة هو الكلي المفرد الذي يوجد لنوع ما وحده و لجميعه، ودائما من غير أن يعرف ذاته و جوهره "مثل الصهال للفرس و النباح للكلب، وهي إنما تستعمل في تمييز نوع معين عن نوع لا في جوهره ".[17]

* **العرض العام:** وهي الصفات العرضية الثانوية العامة التي لا تخص نوع معين عرفه الفارابي بقوله "والعرض هو الكلي الفرد الذي يوجد لجنس ونوع، إما اعم منه وإما اخص، من غير أن يعرف في شيء منها ذاته وجوهره ، مثل الأبيض والأسود، والقائم والقاعد والمتحرك والساكن والحار و البارد ".[18]

والملاحظ أن الكليات تتفاوت فيما بينها من حيث العمومية والشمول،حيث يندرج النوع تحت الجنس لأن الجنس أكثر شمولا من النوع فلفظ حيوان يشمل لفظ إنسان.وقد قام فورفوريوس بترتيب هذا

---

[14]- الفارابي، المدخل، ص 77.

[15]- المرجع نفسه، ص 79.

[16]-ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، قسم المنطق، تحقيق سليمان دنيا، دارالمعارف،1960،ص 54.

[17]- الفارابي، المدخل، ص 83.

[18]- الفارابي، المدخل، ص 83.

التسلسل في عمومية التصورات بين الحدود العليا والوسطى في جدول بياني أطلق عليه **شجرة فورفوريوس:**

1- كائن: وهو جنس الأجناس الذي ليس فوقه جنس آخر أعم منه.
2- جسم: وهو نوع بالنسبة إلى الجنس.
3- جسم حي: وهو نوع بالنسبة إلى الجنس الذي يعلوه وهو الجسم.
4- حيوان: وهو نوع بالنسبة إلى الجنس الذي يعلوه وهو أحد أنواع الجسم الحي.
5- إنسان: هو نوع يندرج تحته كل أفراد النوع الإنساني مثل سقراط وديكارت.

المقولات العشر: وقد حصرها أرسطو في عشر مقولات واحدة جوهر والتسعة البقية أعراض وهي:

1 – الجوهر عرف أرسطو الجوهر في كتابه المقولات على انه " الذي لا يقال على موضوع و لا يوجد في موضوع ".[19] مثل إنسان وفرس.

2 – الكم: " هو كل شيء أمكن أن يقدر جميعه بجزء مثل العدد... والزمان ومثل الألفاظ و الأقاويل ... مثل الخمسة فان الواحد يقدره خمس مرات ومثل العشرة فان الاثنين تقدره خمس مرات ... وكذلك الزمان فانك تأخذ الساعة الواحدة فتقدر بها النهار والليل وتأخذ اليوم فتقدر به الشهر والشهر فتقدر به السنة ".[20]

3 – الكيف: " الكيفية هي بالجملة الهيئات التي بها يقال في الأشخاص كيف هي التي بها يجاب المسألة عن شخص كيف هو"[21] . مثال ذلك ابيض، كاتب.

4 – الإضافة: " وهي نسبة بين شيئين بها بعينها يقال كل واحد منها بالقياس إلى الآخر ... مثل الأب والابن ، فان بينهما نسبة واحدة يقال لها كل واد منهما بالقياس إلى الآخر، فان الأب أب للابن والابن ابن للأب"[22] ، أو الضعف والنصف

5 – متى هو نسبة الشيء إلى الزمان " وأصحاب المنطق يجعلونه اسما يدل على الشيء الذي سبيله أن يجاب به في جواب السؤال عن الشيء متى كان أو يكون ... كقولنا أمس ومند سنة".[23]

---

[19]– الهادي فضل الله، مقدمات في علم المنطق، دار الهادي، 2000، ص111.
[20]– الفارابي، المقولات، ص93.
[21]– المرجع نفسه ، ص99.
[22]– الفارابي، المقولات، ص108.
[23]– المرجع نفسه، ص109.

6 – أين: هو نسبة الجسم إلى المكان "وبالجملة هو الشيء الذي سبيله أن يجاب به في السؤال عن الشيء أين هو كقولنا في البيت".[24]

7 – الوضع: "الوضع هو أن يكون أجزاء الجسم المحدودة محاذية لأجزاء محدودة من المكان الذي هو فيه أو منطقة وذلك مثل ما للإنسان فان له أنواعا كثيرة من الوضع كالقيام والقعود والانتصاب والاضطجاع والاتكاء والانبطاح والاستلقاء ".[25]

8 – له: هو نسبة الجسم إلى الجسم مثل قولك منتعل ومتسلح.[26]

9 – يفعل: "وأما أن يفعل فهو أن ينتقل الفاعل باتصال على النسب التي له إلى أجزاء ما يحدث في الشيء الذي ينفعل حين ينفعل ، فان الفاعل هو الذي عنه يحدث في الجسم الذي ينفعل شيء وجزء على اتصال من الأمر الذي إليه يصير المنفعل"[27]. مثل يحرق يقطع .

10- ينفعل وأن ينفعل هو مصير الجوهر من شيء إلى شيء وتغيره من أمر ومادام سالكا فيما بين الأمرين على اتصال يقال فيه أن ينفعل و قد يكون ذلك من كيفية إلى كيفية، مثل مصير الجسم من السواد إلى البياض وهو التبييض ومصيره من البرودة إلى الحرارة وهو التسخن".[28] مثال: ينحرق ينقطع .

وقد قام السهروردي باختصار هذه المقولات إلى أربعة فقط هي الكم والكيف والزمان والمكان يقول : " ... فهذه أصل المطالب العلمية، ومن فروعها " كيف الشيء،وما يقال في جوابه يسمى كيفية مثل أن الشيء أسود أو أبيض، و" كم " وما يقال في جوابه يسمى " كمية " كانت متصلة كالمقادير و منفصلة كالأعداد، وأين الشيء ويطلب به نسبة الشيء إلى مكانه و" متى " و يطلب به نسبة الشيء إلى زمانه.

وقد يغني عنهما " أي " إذا قرن بما يطلب كما يقال " في أي مكان هو " أو في أي زمان هو " فيغني " أي " عن " أين ".[29]

المفهوم والماصدق:

---

[24]– المرجع نفسه، ص110.

[25]– المرجع نفسه، ص111.

[26]– ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، المجلد 2 المقولات، ص 11.

[27]– الفارابي، المقولات، ص115.

[28]– الفارابي، المقولات، ص113.

[29]– السهروردي، حكمة الإشراق، ص 45.

- – تعريف المفهوم و الماصدق :
- – يعد مبحث المفهوم و الماصدق من أكثر مباحث المنطق التي دارت حولها نقاشات واسعة ، ومازالت حتى يومنا هذا تحتل حيزاً كبيراً من إهتمام المناطقة نظراً إلى ما تثيره من إشكالات وأسئلة حول طبيعة كل من المفهوم و الماصدق و العلاقة بينهما وصلة كل منهما بمبحث الحدود و المحمولات والتعريف.
- – وقد درجت كتب المنطق على تناول هذا الموضوع إما بشكل منفصل أو ضمن مبحث الحدود ، وذلك تبعا للأهمية المعطاة له.
- – ولا يمكن أن يعد مبحث الحدود مكتملا دون التوقف عند مفهوم و الماصدق اللذين يقومان مقام وظيفتي الحد المتكاملتين.
- – إذ إن كل حد يؤدي وظيفتين في آن معا ، فهو من ناحية يفهم منه مجموعة صفات ، ومن ناحية أخرى يصدق على مجموعة موضوعات ، ومن هنا كان القول إن لكل حد مفهومة وماصدق.

– **فالمفهوم** هو مجموعة الصفات والخصائص المشتركة التي يتميز بها شيء ما أو الصفات الجوهرية التي متي وجدت في الدهن وجد معها المعنى مثال دلك إنسان فهو كائن حي عاقل.

هو الصفة أو الصفات التي تعين الأشياء أو المسميات التي يمكن أن يطلق حد أو اسم ما عليها و التي تمزها من غيرها من المسميات.

- **مفهوم الحد:**– هو الذي يحدد مدى انطباقه و مجاله ، فإذا ما كان لدينا الحد دائرة منطبقة عليه ، وهذه الصفات التي تؤلف مفهوم الدائرة هي (خط منحنى مغلق جميع نقاطه متساوية البعد عن نقطة ما بداخلها وهذه الصفات هي التي تتداعى الى الذهن عند لفظ الاسم (دائرة) ، وتجعلنا نفهم ما المقصود.

الماصدق:

مجموع أو عدد الأفراد أو الأشياء التي تنطبق أو تصدق عليها هده الصفات.

أو فهو الأشياء أو المسميات التي يكون ينطيق الاسم عليها .

– فالماصدق هو المدلول الخارجي للحد في مقابل المذلول الداخلي أي مفهومه أو ما يتضمنه من الصفات ، وبهذا المعنى تكون جميع الدوائر المرسومة أو المصنوعة أو المتخيلة هي ماصدقات الحد (الدائرة).

العلاقة بين المفهوم والماصدق:

– بما أن المفهوم و الماصدق هما وجهان للحد من حيث التضمن و الدلالة فلا بد أن علاقة ما تقوم بينهما ، و الشائع الذائع في نوع هذه العلاقة أنها علاقة تناسب عكسي بحيث إنه عندما تكون الصفات التي يتضمنها المفهوم قليلة ومحدودة يزيد عدد الماصدقات و تتوسع دلالة المفهوم ، و العكس صحيح.

– بحيث إنه كلما زاد عدد الصفات التي يتضمنها المفهوم ضاقت دلالته ، و قل عدد الوحدات التي يتكون منها ما صدقه.

مثال دلك: مفهوم الإنسان فانه يصدق على جميع الناس

لكن لو أضفنا صفة للمفهوم وقلنا الإنسان المسلم فانه يصدق على المسلمين فقط.أي يقل الماصدق.

ولو أضفنا صفة أخرى للمفهوم وقلنا الإنسان المسلم الجزائري. فان الماصدق يقل لأنه ينطبق على المسلمين الجزائريين فقط.

وكذلك الحال بالنسبة للمثلث فان مفهومه يتألف مما يلي : شكل هندسي ناجم عن تقاطع ثلاث خطوط مستقيمة مثنى مثنى.

– فإن ما صدق هذا الحد هو جميع المثلثات المتساوية الأضلاع والمختلفة الأضلاع والمتساوية الساقين و القائمة الزاوية .. وإذا ما زدنا صفة لهذا المفهوم مثل ، (أضلاعه مختلفة الطول).

– فإن عدد الماصدقات التي ينطبق عليها هذا المفهوم سيقل بحيث يخرج منها كل المثلثات التي ليست مختلفة الأضلاع ، أي المثلثات متساوية الأضلاع و متساوية الساقين ، فإذا ما استمرينا في زيادة الصفات و أضفنا صفة (إحدى زواياه قائمة) الى الصفات السابقة التي تضمنها المفهوم.

– فإن النتيجة الحتمية ستكون نقصا في : عدد الماصدقات ناجم عن خروج كل المثلثات التي ليست أضلاعها مختلفة ، إن كل مرحلة تشمل التي تليها من حيث زيادة عدد الماصدقات أو نقصها ، و العكس غير صحيح فإذا ما عكسنا العملية و كان لدينا الحد (مثلث) يتألف مفهومه من الصفات السابقة جميعها (شكل هندسي ناجم عن تقاطع ثلاثة خطوط مستقيمة مثنى أضلاعه مختلفة وفيه زاوية قائمة).

– فإن ما صدق هذا المفهوم هو فقط المثلثات الصفات ، فإذا ما حذفنا إحدى الصفات ولتكن أضلاعه مختلفة فإن الماصدق سيزيد ليشمل كل المثلثات قائمة الزاوية مهما كان طول أضلاعها.

التعريف وأقسامه:

التعريف:

هو القول الشارح لمفهوم الشيء الدال على ماهيته. أو هو إيضاح معنى شيء غير معروف وتحديد مفهومه.

يعرف ابن سينا التعريف بقوله: "فعل الشيء إذا شعر به شاعر تصور شيئا ما هو المعرف، وذلك الفعل قد يكون كلاما وقد يكون إشارة ".[30]

أقسامه: ينقسم التعريف إلى قسمين:

أ– التعريف اللامنطقي: ويتخذ أشكال وأساليب عديدة منها:

التعريف بالإشارة: ويكون بالإشارة إلى الشيء كأن نشير إلى السبورة ونقول هده سبورة.

التعريف بالمرادف: ويكون بتعريف الشيء بواسطة لفظ أو مرادف كأن نقول الجور هو الظلم أو اليز بأنه القمح.

التعريف بالمثال: من خلال ذكر بعض الأمثلة التي تقرب إلى الدهن المعنى. كأن نقول الفاكهة مثل العنب والتين والتفاح.

التعريف المجازي: وهو تعريف الشيء مجازا ،كتعريف الأسد بأنه ملك الغابة، أو تعريف الجمل بأنه سفينة الصحراء.

---

[30]– ابن سينا، منطق المشرقيين، القاهرة،1910،ص 29.

التعريف السلبي: وهو تعريف الشيء بضده أو نفيه، كتعريف العلم بأنه ليس جهلا والخير ليس شرا والغني ما ليس بفقير.

ب- التعريف المنطقي:

وهو تحديد معنى اللفظ تحديدا لا يحتمل أي التباس مع غيره من الألفاظ. وينقسم إلى قسمين.

1- التعريف بالحد : و هو " القول الدال على ماهية الشيء ".[31] وهو تحديد ماهية الشيء كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق و تتكون من الجنس القريب و الفصل أي الصفات الذاتية.

وينقسم بدوره إلى قسمين:

أ- حد تام يتألف من الجنس القريب والفصل النوعي كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق .

ب- حد ناقص يتألف من جنس بعيد وفصل، أو من صفات عرضية عامة أو خاصة، مثال ذلك الإنسان جسم ضاحك.

- **2- التعريف بالرسم:** وقد عبر عنه أرسطوبقوله: "وأن يكن مما يقال في الحد فمن البين أنه عرض، لان قد قلنا أن العرض هو ما ليس بخاصة ولا جنس، وهو موجود في الشيء الذي هو له عرض".[32]

وينقسم بدوره إلى قسمين:

أ-رسم تام: ويتكون من جنس قريب وخاصيات مثال ذلك الإنسان حيوان ضاحك.

ب- رسم ناقص: يتكون من جنس بعيد وعرض عام مثال ذلك الإنسان جسم مدخن.

وقد اتخذ السهروردي موقف معارضا من التعريف بالحد منتقد إياه مبينا استحالة حصول العلم عن طريقه وقد كان هذا الانتقاد موجها لأرسطو والمشائين على حد السواء الذين أسسوا التعريف على فكرة الماهية أي الجنس والفصل وفي هذا يقول السهروردي: "سلم المشاؤون أن الشيء يذكر في حده الذاتي العام والخاص، فالذاتي العام الذي ليس بجزء الذاتي عام آخر"للحقيقة الكلية التي يتغير بها جواب

---

[31]- أرسطو، طوبيقا، ضمن منطق أرسطو لعبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت، ط1، 1980، ص 494.

[32]- ، أرسطو، طوبيقا، ص 521.

"ما هو" يسمى الجنس، والذاتي الخاص بالشيء سموه فصلا، ولهذين نظم في التعريف غير هذا قد ذكرناه في مواضع أخرى من كتبنا".[33]

ولما كان التعريف الأرسطي يقوم على الذاتي العام والذاتي الخاص، وكان الذاتي الخاص غير معلوم عند من يجهله فإن إدراجه في التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم، وفي هذا المجال يقول السهروردي: "ثم سلموا أن المجهول لا يتوصل إليه إلا من خلال المعلوم، فالذاتي الخاص للشيء ليس بمفهوم فيكون مجهولا معه، فإذا عرف ذلك الخاص أيضا إن عرف بالأمور العامة دون ما يخصه، فلا يكون تعريفا له، والجزء الخاص حاله ما سبق".[34] لذلك ينبغي أن يكون الشيء الذي نعرف به معلوما ما قبل الشيء الذي نعرفه"فلا يمكن التعريف به لوجوب تقدم العلم بالمعرف على المعرف به".[35]

ويوضح الشيرازي مقصود السهروردي معللا إياه قائلا: "لما كان التعريف بالحد عند المناطقة التقليديين الأرسطاليين يقوم على الذاتيين أي الجنس والفصل، ولما كان المجهول لا نتوصل إليه إلا بالمعلوم فإن مبحث التعريف بالحد ينهار من أساسه، وذلك لأن الفصل ليس إلا الصفات الكلية التي يتميز بها أفراد حقيقة واحدة عن أفراد غيرها من الحقائق التي يشترك معها في جنس واحد أو الفصل بمثابة الذاتي الخاص فمن وجد في غير المحدود ولم يكن خاصا به وغير محسوس فهو مجهول مع الشيء".[36]

ويشكك السهروردي في التعريف بالذاتيات مبينا عدم ثقته فيه نظرا لإمكانية إغفال ذاتي آخر من جهة وعدم قدرة الإنسان على الإحاطة بكل ذاتيات الشيء من جهة أخرى بسبب محدودية معارف الإنسان حيث يقول:" ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتي في آخر غفل عنه وللمتشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك، وليس للمعرف حينئذ أن يقول: "لو كانت صفة أخرى لاطلعت عليها إذ كثير من الصفات غير ظاهرة، ولا يكفي أن يقال: "لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه فيقال: "إنما تكون الحقيقة عرفت إذ عرف جميع ذاتياتها فإذا أنقدح جواز ذاتي آخر لم يدرك لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة".[37]

وبعد نقده التعريف ألأرسطي حدد السهروردي طريقتين للتعريف:

---

[33]– السهروردي، حكمة الإشراق، ص 20.

[34]– المصدر نفسه، ص ص 20–21.

[35]– الشيرازي، شرح حكمة الإشراق،ص 52.

[36]– ، المرجع نفسه، ص 65.

[37]– السهروردي، حكمة الإشراق، ص 21.

– طريقة الإحساس.

– طريقة الكشف الذي هو أدق الطرق وأوثقها، ليتم بعدها تحديد تعريف أسماه بالمفهوم ينبغي أن يكون "بأمور تخصه، إما لتخصص الآحاد أو تخصص البعض أو للإجماع. "

نقد السهروردي التعريف بالجوهر:

عرف أرسطو الجوهر في كتابه "المقولات" على أنه:"الذي لا يقال على موضوع ولا يوجد في موضوع".[38]

كما عرفه المشاؤون بأنه: "الموجود لا في موضوع".[39]

أما السهروردي فيعترض على التعريفين السابقين معا على أساس أن تعريف المشائين رغم عموميته مقارنة بتعريف أرسطو مقارنة بتعريف أرسطو كونه يشمل الجوهر والعرض وإن الجواهر فصول، ومن هنا يصعب تعريفها إضافة إلى الأعراض كالألوان، فيكون إدراكها عن طريق الحس فقط وصورتها في الحس لا تختلف عن صورتها في العقل، ولهذا لم يكن لها تعريف أصلا.

"وقد يضيف المشاؤون إلى تعريفهم السابق قولهم إن الجوهر موجود في شيء ليس كجزء منه، وعندها يخرج من هذا التعريف كلا العقل والعالم، فالعقل والعالم بأسره ليسو موجودين في شيء ليس كجزء منه والأعراض، وهي نقيض الجواهر موجودة في شيء لا كجزء منه فصح أنها جواهر، وهو خلف".[40] فمثلا العقل موجود في الإنسان لكنه في نفس الوقت جزء منه.

ومن جهة أخرى انتقد السهروردي أرسطو وأتباعه في تقسيمهم الجواهر إلى ثلاث أقسام وهي الأشخاص الأنواع، الأجناس فلا يمكن أن تكون الأنواع والأجناس جواهر، وإذا أضافوا إلى خاصية الجوهر أن يكون مقصودا بالإشارة الحسية أو العقلية وقعوا في خطأ كبير، لأن الإشارة الحسية لا تليق وتصلح للجواهر الكلية. كما أن الإشارة العقلية لا تصلح للجواهر الجسمانية، ومثال ذلك ينطبق على قولهم إن من خصائص الجوهر أن وجوده لذاته لا لغيره، فرغم أنه يصلح على الأفراد التي لا محل لها إلا أن ذلك لا يتطابق مع الأنواع والأجناس فاعتبروا جواهر رغم أن وجودها لغيرها مادامت غير قائمة بذاتها.[41]

---

[38]– الهادي فضل الله، مقدمات في علم المنطق، ص 111.

[39]– ياسين حسين الويسي، السهر وردي الإشراقي ونقده للفلسفة اليونانية،دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق،2007،ص 160.

[40]– ماجد فخري، السهروردي ومآخذه على المشائين العرب، ضمن الكتاب التذكاري، ص 159.

[41]– ماجد فخري، السهروردي ومآخذه على المشائين العرب، ضمن الكتاب التذكاري ، ص ص 160–161.

ومن هنا السهروردي استحالة معرفة شيء عن طريق التعريف الأرسطي الذي يقوم على الجوهر والعرض لأسباب حصرها الدكتور محمد علي محمد في كتابه المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي فيما يلي:

1- الجواهر لها فصول مجهولة مثل النفس والمفارقات الأخرى الجوهرية.

2- الجواهر معرفة بأمر سلبي تحتاج إلى تعريف.

3- الأجسام والأعراض غير متصورة أصلا بل تعرف بالحس والمشاهدة.

4- معرفة الجواهر باللوازم، واللوازم لها خصوصيات تعرف بلوازم أخرى إلى ما لا نهاية. ومن ثمة فلا يمكن أن يعرف شيء في الوجود أصلا.

5- الألوان(اللونية) معروفة وهي عرضية لا تحتاج إلى التعريف لأنها شيء بسيط وليس لها جزء آخر مجهول.

6- هناك فرق بين عالم الأعيان وعالم الأذهان، والمقولات كلها لا توجد إلا في عالم الأذهان، ولا يمكن الانتقال منها إلى عالم الأعيان، فالأول عالم التصورات والثاني عالم الحس.[42]

شروط وقواعد التعريف:

1- يجب أن يكون التعريف بالماهية لا بالعرض.مثال دلك الإنسان حيوان ناطق.
2- يجب أن يكون التعريف جامعا مانعا. جامعا لجميع صفات المعرف مانعا من دخول غيره ضمنه.
3- يجب أن يكون التعريف بالجنس القريب والفصل النوعي.
4- يجب ألا يكون التعريف غامضا أو مجازيا، أي أن يكون أوضح من المعرف لأن هدفه هو تقريب الفهم للآخرين
5- يجب ألا يكون التعريف سلبيا أي لا نعرف الأشياء بضدها
6- يجب ألا يحتوي التعريف على الحد المراد تعريفه.

المعرفات واللامعرفات:

المعرفات: هي كل الحدود والأسماء والصفات التي تقبل التعريف كحد الإنسان العلم الخير الشجاعة الخ

---

[42]- محمود محمد علي،المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهر وردي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1999، ص 96.

اللامعرفات: هي جميع الأشياء التي لا تدخل تحت جنس معين ولا تقبل التعريف كالمقولات العامة أو الأجناس العليا التي لا أجناس أعلى منها كمقولة الزمان والمكان والكيف، إضافة إلى المعطيات النفسية والحسية المباشرة كالفرح والقلق والحب والألم التي لا يمكن التعبير عنها بواسطة اللغة المعروفة.

– المحاضرةالخامسة: مبحث القضايا والتصورات والتصديقات

الحكم والقضية:

أ – الحكم و أنواعه :

تعريف الحكم: هو إسناد أمر إلى أمر آخر إيجابا أو سلبا بحيث يحتمل لذاته الصدق أو الكذب.

أو هو فعل العقل الذي يدرك به وقوع النسبة بين أمرين أو عدم وقوعها أي بين تصورين.

فإذا قلت (الطالب حاضر) أكون قد ربطت بين تصورين هما تصور (الطالب) وتصور (الحضور) ربطا إيجابيا، ويمكن أن يكون الربط سلبيا كقولها (الطالب ليس حاضر) هذه العملية تسمى حكما، أي الحكم هو الربط بين تصورين إيجابا أو سلبا أو هو إسناد محمول (صفة) إلى موضوع (موصوف) أو نفيه عنه.

أنواعه:

الحكم أنواع منها :

1– الحكم القيمي التقدري :

وهو الحكم الذي يكون فيه المحمول صفة تعبر عن قيمة الموضوع في نضر صاحب الحكم.

أو هو الحكم الذي نصدره على الأشياء مع إعطاء قيمة جمالية أو أخلاقية

وفي هدا الحكم تضفي الذات قيمة على المحكوم عليه (الموضوع) كقولنا (الوردة جميلة) فالجمال قيمة أضفتها الذات على الوردة.

2–الحكم التقريري أو الوجودي:

وهو الحكم الذي يكون فيه المحمول صفة موضوعية موجودة في الموضوع تعبر عن إدراك صفة في موصوف. أو هو الحكم الذي نصدره على الأشياء دون إعطاءها أي قيمة، حيث يتم التعبير عن مجرد وقوع النسبة بين أمرين، **أي نصف الموصوف بصفة حقيقية هي الوجود. مثال دلك هدا كتاب فلسفة، الباب مغلق.**

3- الحكم التحليلي :

وفيه يعبر المحمول عن صفة ذاتية للموضوع.

يعرفه كانط بقوله: هو الذي يكون فيه المحمول ذاتيا للموضوع، أي مقوما لماهيته.

ففي هدا الحكم يكون المحمول صفة ذاتية وجوهرية من صفات الموضوع لا يمكن أن يكون يدونها، والمحمول لا يضيف شيئا جديدا للموضوع أي المحمول تحليل للموضوع.

مثال دلك: (الجسم ممتد) فالامتداد صفة جوهرية للجسم إذا لا يمكن تصور جسم بدون طول أو عرض أو سمك.

4 - الحكم التركيبي :

وهو الذي يعبر فيه المحمول عن صفة مضافة أو زائدة للموضوع، أي يضيف شيئا جديدا لم نكن نعرفه، والمحمول ليس ضروريا لوجود الموضوع.

يعرفه كانط: هو الذي يكون فيه المحمول غير ذاتي في الموضوع.

مثال ذلك: كل المعادن تتمدد بالحرارة. والماء يتكون من هيدروجين وأكسوجين.

أو طول الطريق 10 كم فالعشرة (كم) ليست صفة جوهرية للطريق إذ يكون طول الطريق أكبر أو أقل من ذلك دون أن تتغير صفته كطريق.

القضية:

تعريف القضية وأنواعها :

تعريف القضية :

تحدث أرسطو عن القضية في كتابه العبارة بقوله :"كل قول لدال لا على طريقة الآلة ، لكن كما قلنا على طريق المواطأة ، وليس كل قول بجازم ، وإنما الجازم القول الذي وجد فيه الصدق و الكذب ".[1] ويفهم من خلال هذا التعريف أن أرسطو ميز بين نوعان من القول فهناك أقوال جازمة تخبرنا بشيء ما

[1]- أرسطو، العبارة، ص 103.

يمكننا الحكم عليه بالصدق أو الكذب وهو ما يصطلح عليه بالقضية الخبرية ، كقولنا الإنسان حيوان احمد يمشي الخ، و يسمى الخبر المحمول و المخبر عنه بالموضوع.[1]

وهناك أقوال غير جازمة لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب،وهي ما يطلق عليه بالقضايا أو الجمل الإنشائية مثل التعجب و الاستفهام والتمني والدعاء: " فانه قول ما لكنه ليس بصادق ولا كاذب".[2] وقد اهتم أرسطو بالنوع الأول أي القضايا الخبرية ، تاركا النوع الثاني " فأما سائر الأقاويل غير ما قصدنا له منها فنحن تاركوها، إذ كان النظر فيها أولى بالنظر في الخطاب أو الشعر،وإما القول الجازم ، فهو قصدنا في هذا النظر".[3]

وقد اخذ بهذا التعريف اغلب المناطقة المسلمون، فالفارابي يعرفها (القضية) بقوله: "القضية والقول الجازم قول حكم فيه شيء على شيء وأخبر فيه الشيء عن شيء"،[4] وكذلك ابن سينا الذي يعرفها بقوله:" والقضية والخبر هو كل قول فيه نسبة بين شيئين، بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب".[5]

وقد اخذ السهروردي بتعريف ابن سينا السابق " بأنه خبر الذي يسمح لسامعه الحكم لمن أتى به أنه صادق و كاذب فيه ".[6]

والنتيجة أن القضية تركيب خبري مفيد يحتمل الصدق أو الكذب.

وهي الوحدة الأولى في الكلام المفهوم التي تثبت أو تنفي شيئا، والتي تحتمل الصدق أو الكذب عند التحقق منها في العالم الخارجي. فادا كانت مطابقة للواقع كانت صادقة وإلا كانت كاذبة،كقولنا :كل إنسان فان.[7]

والفرق بين الحكم والقضية هو أن الحكم عمل عقلي، وادا خرج نطقا أو كتابة سمي قضية.

أي أن الحكم هو العملية العقليةالتي نعبر عنها بقضية، والقضية هي لباس الحكم أو مظهره الخارجي أو التعبير اللفظي عن الحكم.

أجزاء القضية أو مكوناتها:

---

[1]–الفارابي، كتاب القياس، ضمن المنطق عند الفارابي، ترجمة وتحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1958، ص12.

[2]– أرسطو، العبارة، ص 103.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]– الفارابي، كتاب القياس، ص 12.

[5]– ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية الطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، مصر، 2017، ص 50.

[6]– السهروردي، اللمحات في الحقائق، تحقيق إميل معلوف، دار النهارللنشر، بيروت، 1969، ص 54.

[7] علي سامي النشار،المنطق مند أرسطو،ص234.

تتكون القضية من ثلاثة أجزاء هي:

1- الموضوع: وهو الشيء الذي نحكم عليه بثبوت شيء له أونفيه عنه. وقد يكون اسما أو موصوفا أو ذاتا. مثال الإنسان، الطالب.

2- المحمول:وهو الشيء الذي نحكم به على الموضوع.ويكون صفة أو فعلا. مثال الفناء، الحضور، الاجتهاد.

3- الرابطة: وهي العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول. ولا تظهر الرابطة في أغلب الجمل في اللغة العربية، ولكنها توجد رغم ذلك ضمنيا،وفي اللغات الأوروبية تظهر الرابطة صراحة في القضية.[1]

وتتمثل هذه الرابطة في فعل الكينونة في اللغات الأجنبية،(في الفرنسية verbe etre ، وفي الانجليزية to be) ، أما في اللغة العربية، فتكون مضمرة تقديرها الضمير هو، أما العلاقة التي تربط الموضوع بالمحمول فهي في نظر أرسطو تقتصر على علاقة التضمن .

أنواع القضايا

1- **القضية التحليلية:** هي عبارة لا تخبرنا ولا تحمل في ثناياها أي شيء جديد، ويمكن معرفتها من خلال تحليل طرفيها أي الموضوع والمحمول.فاذا وجدنا تطابقا بينهما اعتبرت قضية تحليلية.مثال ذلك الليث هو الأسد.

2-القضية التركيبية: هي قضية إخبارية، تضيف إلى معلوماتنا شيئا جديدا عن الموضوع.أي أن المحمول يضيف صفة جديدة على الموضوع لا نعرفها. مثال ذلك: المعادن تتمدد بالحرارة.

ومعيار التحقق من صدق القضية التركيبية أو كذبها هو مدى مطابقتها للواقع.

3- القضية الشخصية والمخصوصة: هي القضايا التي يكون الموضوع فيها شيئا معينا غير قابل للقسمة كاسم شخص أو مدينة، ويكون الحكم فيها بصيغة الكل، لأن الحمل يكون متعلقا بكل أفراد الموضوع.

وسميت بالقضية الشخصية لتشخيص موضوعها،والمخصوصة لخصوص موضوعها. مثال ذلك: ديكارت فيلسوف.

4-القضية المطلقة: إذا كان الحكم يقع على جميع أفراد الموضوع المعين، فالحكم

يكون مطلقا وعاما، وتكون القضية مطلقة وعامة مثال ذلك: كل إنسان فان.

---

[1] مهدي فضل الله مدخل الى علم المنطق، ص 91-92

أما إذا كان الحكم يتعلق بجزء غير معين من موضوع معين فالحكم عندها يكون مطلقا وخاصا، والقضية تبعا لذلك تسمى بالقضية المطلقة الخاصة. مثال ذلك: بعض الأدياء فلاسفة.

5- القضية المهملة: إذا كان الموضوع في القضية لفظا كليا، والحكم فيها يهمل بيان كمية الأفراد الذين يقع عليهم الحكم، سميت القضية بالمهملة .

6- القضية العددية: وهي القضية التي يكون فيها كم الموضوع معدودا وحددا بشكل دقيق.

مثال ذلك: ثلث الطلاب دخلوا الاختبارات الاستدراكية.

7- القضية المعدولة: اذا كان موضوع القضية أو محمولها أو كلاهما معا اسما غير محصل سميت هذه القضية المعدولة.

8- القضية الممتنعة: هي القضية التي يسلب فيها المحمول لاستحالة ثبوته للموضوع كاجتماع النقيضين .

مثال ذلك:المتنبي شاعر وغير شاعر.

9-القضية الضرورية: وهي القضية التي تكون نسبة المحمول فيها إلى الموضوع واجبا كنسبة الضروري إلى الوجود.

مثال ذلك: الإنسان حيوان حي متحرك.

10- القضية الممكنة: وهي القضية التي يكون فيها نسبة المحمول إلى الموضوع ممكنا، والتي يجوز معها السلب والإيجاب.

مثال ذلك: سارتر أديب وفيلسوف.

أصناف القضية : قسم أرسطو القضية إلى قضية حملية و شرطية رغم عدم اهتمامه بها وموجهة.

***القضية الحملية:** وهي قضية بسيطة تتكون من حدين موضوع ومحمول نقوم فيها بإثبات محمول لموضوع أو صفة لموصوف أو نفيها عنه دون شرط. إلى جانب الرابطة و هي فعل لوجود أو الكينونة في اللغات الأوروبية.

مثال ذلك: الطالب مجتهد.

وقد تحدث السهروردي عن القضية الحملية واصفا إياها بأنها ابسط القضايا و تقدم على"حكم فيها بان أحد الشيئين هو الآخر أو ليس ".[1]

ويمكن النظر إلى القضية الحملية من ناحية الكم (الكل و الجزء) أو من ناحية الكيف (الإيجاب و السلب)

ومن هنا قسم أرسطو القضية الحملية :

من ناحية الكم: إلى قسمين:

- **كلية:**ينطبق فيها المحمول أو الصفة على جميع أفراد الموضوع أي يقع الحكم على جميع أفراد الموضوع أو الموصوف.

مثال ذلك: كل طالب حاضر.

اصطلح عليها السهروردي بالقضية المحيطة التي ارجع إليها جميع القضايا الأخرى الجزئية و الشخصية و المهملة،[2] انطلاقا من أن المعرفة الاشراقية معرفة بالكليات و ليس الجزئيات .

- **جزئية:** ينطبق فيها الحكم على بعض أو جزء من أفراد الموضوع ، ولا يمكن تأسيس معرفة على هذه القضية كونها جزئية و العلم لا يتم في نظر أرسطو إلا بالكليات.

مثال ذلك: بعض الطلبة أذكياء.

و قد أيد السهروردي رأي أرسطو هذه الحجة لان القول بالجزية سيؤدي إلى عدم تعيين الجزء الذي يشمله الحكم لان هناك أجزاء كثيرة ، ومن هنا وجب إرجاع الجزئية إلى كلية محيطة.[3]إضافة إلى أن الجزء فرع و " الكل أصل والحكمة الاشراقية كل " إذا تفحصت العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملا دون أن يعين ذلك البعض".[4]

– **من ناحية الكيف:** قسمها أرسطو إلى قسمين : موجبة وسالبة

---

[1]– السهر وردي، حكمة الإشراق، ص 22.

[2]– المصدر نفسه، ص 25.

[3]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]– المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

- **موجبة :** تقوم فيها بإثبات صفة لموصوف أو محمول لموضوع وبالتالي تكون موجبة شيئا لشيء مثال ذلك الإنسان هو ابيض.[1]
- **سالبة :** تقوم فيها ينفي صفة عن موصوف أو محمول عن موضوع .

وبالتالي تكون سالبة شيئا عن شيء هو مثال ذلك الإنسان ليس هو أبيض.[2]

والنتيجة التي تتحصل عليها من خلال النظر إلى القضية من جانبها الكمي والكيفي أربعة أنواع من القضية الحملية هي:

1– الكلية الموجبة: رمزها (كم A)يكون فيها الحكم صادر بالإثبات على جميع أفراد الموضوع ، وبالتالي يدل سورها على أن المحمول اوجب لجميع الموضوع مثال ذلك : كل المعادن تتمدد بالحرارة، أو كل إنسان حيوان.[3]

– **الكلية السالبة:** رمزها (ك س E)يكون فيها الحكم صادرا بالنفي على جميع أفراد الموضوع ومن هنا يدل سورها على أن المحمول مسلوب على جميع الموضوع مثال ذلك: لا جزائري فرنسي أو لا إنسان واحد حجر.[4]

– **الجزئية الموجبة :** رمزها (ج م i) يكون الحكم فيها صادرا بالإثبات على بعض أفراد الموضوع حيث يدل سورها على أن المحمول اوجب لبعض الموضوع، مثال ذلك بعض الحيوان إنسان.[5]

– **الجزئية السالبة:** رمزها (ج س o) يكون فيها الحكم صادرا بالنفي على بعض أجزاء الموضوع، أي يدل سورها على أن المحمول مسلوب عن بعض الموضوع مثال ذلك بعض الناس ليس بأبيض.[6]

أسوار القضية:

-أسوار القضية الحملية:

السور في القضية المنطقية هو اللفظ الذي يحدّد طبيعة القضية من ناحية الكم (كلية أو جزئية) والكيف (موجبة أو سالبة). وقد سمي سورا لأنه يحصر القضية كالسور الذي يحيط بالحديقة.

---

[1]– الفارابي، القياس، ص 103.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– المرجع نفسه، ص 15.

[4]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

[6]–المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

والسور عادة يكون في أول القضية.

1- سور الكلية الموجبة: كل، جميع، كافة، عامة، قاطبة.

2-سور الكلية السالبة: لا، لا واحد من .

3- سور الجزئية الموجبة: بعض، معظم، أغلب، قليل، جزء.

4-سور الجزئية السالبة: ليس ، ليس بعض.

الاستغراق في القضايا الحملية:

اهتم المناطقة بمعرفة شمول الأحكام لكل من الموضوع والمحمول من حيث الكم، أي اذا كانت الأحكام (السالبة أو الموجبة) تتناول جميع أفراد الموضوع أو المحمول أو أحدهما، أو بعض من كل منهما، أو بعض أحدهما. أحدهما. فإذا كان الحكم واقعا على جميع أفراد الموضوع واقعا على جميع أفراد الموضوع أو المحمول أو كليهما معا سواء بالإثبات أو النفي كان الحكم شاملا وسموه بالاستغراق الكلي أو التام، أما إذا كان الحكم واقعا على بعض ماصدق كل من الموضوع والمحمول أو أحدهما ، كان الحكم جزئيا وكان الاستغراق جزئيا وأسموه بالاستغراق الجزئي.

وبتطبيق هذا المفهوم على أنواع القضية الحملية نجد:

1- **الكلية الموجبة تستغرق الموضوع ولا تستغرق المحمول.**
2- **الكلية السالبة تستغرق الموضوع و المحمول معا.**
3- **الجزئية الموجبة لا تستغرق الموضوع ولا المحمول.**
4- **الجزئية السالبة لا تستغرق الموضوع وتستغرق المحمول.**[1]

ويمكن اختصار الاستغراق في القاعدة التالية:

القضايا الكلية تستغرق الموضوع.

القضايا السالبة تستغرق المحمول.

– **القضية الشرطية:** يتعلق الحكم فيها على تحقيق شرط، وهي قضية مركبة تتألف من قضيتين أو أكثر تجمعهما أداة الشرط، وتنقسم إلى قسمين:

- **شرطية متصلة:** تكون العلاقة بين طرفيها علاقة اتصال كقولنا:

إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.[1]

---

[1] محمود يعقوبي،دروس المنطق الصوري، ص69 وما بعدها.

- **شرطية منفصلة :** تكون العلاقة بين طرفيها علاقة انفصال مثال ذلك:

إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما أن يكون هذا العدد فردا.[2]

أما السهروردي فقد عرفها قائلا: هو ما يكون تأليفه من خبرين اخرج كل منهما على خبريته، و قرن بينهما ليصير قضية واحدة ".[3]

وبدوره قسمها السهروردي إلى قسمين متصلة ومنفصلة، منفصلة حقيقية تربط طرفيها أداة العناد "إما أو" ومنفصلة غير حقيقية تنقسم إلى ما يمنع الجمع دون الخلو، ما يمنع الخلو دون الجمع، ما يمنع الجمع والخلو معا.

ويرى السهروردي أن القضايا الشرطية يمكن إرجاعها إلى قضايا حملية.

فإذا كانت القضية الشرطية المتصلة " إذا طلعت الشمس وجد النهار " فانه يمكننا إرجاعها إلى حملية وهي " طلوع الشمس يلزمه و جود النهار " وكذلك القضية الشرطية المنفصلة إما أن يكون الوقت نهارا أو ليلا ، يمكن إرجاعها إلى " النهار يعاند الليل ".[4]

– **القضية الموجهة:** عرفها أرسطو بأنها " قضايا يقع على محمولها توجيها ويتلقى جهة ما ".[5]

وقسمها إلى ثلاثة أنواع :

– قضايا مطلقة مثال ذلك الإنسان عادل.

– قضية ضرورية مثال ذلك من الضروري أن يكون الإنسان عادلا.

– قضايا ممكنة مثال ذلك من الممكن أن يكون الإنسان عادلا.[6]

يقول: "ولان المقدمات المطلقة والاضطرارية و الممكنة يخالف بعضها بعضا وذلك أن الأشياء كثيرة موجودة غير أن وجودها من غير اضطرار وأشياء أخرى ليست من صنف هذه المقدمات مختلفة،

---

[1]– ابن سينا، النجاة، ص 51.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– السهروردي، اللمحات في الحقائق، ص 54.

[4]– السهروردي، حكمة الإشراق، ص 24.

[5]– أرسطو، التحليلات الأولى، ص 165.

[6]– أرسطو، العبارة، ص 122.

وليس حدودها واحدة ولكن القياس الاضطراري من حدود اضطرارية و المطلق من حدود مطلقة والممكن من حدود ممكنة".[1]

وقد اخذ السهروردي بهذا التقسيم الأرسطي مع تغير في الأسماء فقط ،حيث اصطلح على الأولى ضرورية الوجود والثانية ضرورية العدم والثالثة ما لا ضرورية في وجودها وعدمها.

وتتألف القضية الموجهة من الموضوع والمحمول والجهة، هذه الأخيرة تأتي على ثلاث أنواع، الضروري – الامتناع – الإمكان ومن هنا تتشكل لدينا ثلاثة أنواع من القضايا الموجهة تتمثل في:

– **قضايا ضرورية:** وهي" التي تقال على ما يجب النسبة لنفس الموضوع والمحمول لا باعتبار زائد".[2] وتنقسم إلى:

- **مطلقة سرمدية :** مثال ذلك "الله قيوم"
- **ضرورية غير مشروطة داما :** يكون فيها الشرط خاص إما بالموضوع أو المحمول

1- مشروطة الدوام ذات الموضوع مثال ذلك " الإنسان بالضرورة حيوان".

2 – مشروطة الدوام ذات المحمول مثال ذلك " الإنسان ماشيا ما دام ماشيا".

3 – مشروطة عامة " المتحرك متغير مادام متحركا .

ضرورية في وقت معين " القمر كاسف".

ضرورية في وقت غير معين " الإنسان يتنفس ".

– **القضايا الممكنة:** هي " ما يقال بإزاء ما ليس بممتنع " مثال ذلك الإنسان كاتب.[3]

–**القضايا الممتنعة:** وهي ضرورية العدم مثال ذلك الإنسان حجر.

وقد ارجع السهروردي جميع القضايا (الممتنعة والممكنة) إلى قضايا ضرورية أوبتاتة على اعتبار "أن ماليس بممكن قد يكون ضروري الوجود، وقد يكون ضروري العدم بهذا الاعتبار". كما أن المعرفة الاشراقية معرفة ضرورية وليت ممكنة، إضافة إلى أن القضية البتاتة هي التي تستخدم في العلوم يقول:"لما كان الممكن إمكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه أيضا كذلك،فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسمتيه أجزاء للمحمولات،حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، كما

---

[1]– أرسطو، التحليلات الأولى انالوطيقا، ص 165.

[2]– السهروردي، اللمحات في الحقائق، ص 85.

[3]– المصدر نفسه، ص 62.

تقول "كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كائنا أو يجب أن يكون حيوانا أو يمتنع أن يكون حجرا".

غير أن السهروردي انتقد التقسيم الأرسطي للقضايا من جانبه الكمي والكيفي:

– **من حيث الكم:** رفض السهروردي القضية الجزئية وأرجعها إلى القضية الكلية، ومبرره في ذلك أن العلم لا يطلب إلا بالكليات يقول:"وإذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملا دون أن يعين ذلك البعض، فإذا عمل على ما قلنا لا تبقى القضية إلا محيطة (كلية) فإن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم".[1] إضافة إلى محدودية استخدام القضية الجزئية إذ "لا ينتفع بالقضية البعضية (الجزئية) إلا في بعض مواضع العكس و النقيض".[2]

وقد أعطى حسن حنفي رد السهروردي القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية مدلولا إشراقيا وهو ما عبر عنه بقوله: "وذلك لأن الكل هو الأصل والجزء هو النوع والمعرفة الاشراقية كلية لا جزئية، وبالتالي فهي لا تدخل في أصول القضايا والكلية لا بد أن تكون محيطة أو حاصرة".[3]

– **من حيث الكيف:** أرجع السهروردي القضايا السالبة إلى قضايا موجبة معدولة منطلقا من تعريفه للقضية السالبة و"هي التي يكون سلبها قاطعا للرابطة وفي العربية ينبغي أن يكون السلب متقدما على الرابطة لينفيها كقولهم زيد ليس هو كاتبا".[4]

غير أنه في حال ارتباط السلب بالرابطة أي بموضوع القضية أو محمولها يبقى إيجاب القضية مثل قولنا زيد لا كاتب ويصطلح السهروردي على هذه القضية با" القضية المعدولة ".

ويعود سبب إرجاع السهروردي القضايا السالبة إلى الموجبة إلى كونه يعتبر الإيجاب أصل والسلب فرع والسهروردي يتجه دائما من منطلق إشراقي نحو الأصل لا الفرع إضافة إلى أن الإيجاب ثابت عيني أما السلب فلا وجود له في الواقع لأن وجوده ذهني فقط.

– **من حيث الجهة:** أرجع السهروردي القضايا الممكنة إلى قضايا ضرورية أو بتاتة من منطلق إشراقي قائم على أن المعرفة الاشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة كما أن القضية البتاتة هي التي تستخدم في العلوم يقول:

---

[1]– السهروردي، حكمة الإشراق، ص25.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

[3]– حسن حنفي، حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، ضمن الكتاب التذكاري، ص ص 229–230.

[4]– السهروردي، حكمة الإشراق، ص26.

"لما كان الممكن إمكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه أيضا كذلك، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسمتيه أجزاء للمحمولات، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، كما تقول "كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كائنا أو يجب أن يكون حيوانا أو يمتنع أن يكون حجرا"

فهذه هي الضرورة البتاتة فانا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا ولا يمكننا أن نحكم حكما جازما بتة إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا فلا نورد من القضايا إلا البتاتة"

كما يدعو السهروردي إلى حذف المهملة على أساس أن القضية إذا لم يتعين فيها جهة فهي مهملة الجهات .

تقابل وعكس القضايا:

التقابل: حدد أرسطو المقصود بهذه الكلمة من خلال قوله " اعني بالتقابل ان يقابل الواحد بعينه في المعنى الواحد بعينه ".[1] وبذلك نقول عن قضيتين أنهما متقابلتان إذا كانتا مع اشتراكهما في الموضوع والمحمول مختلفتين إما كما أو كيفا أو فيهما معا،[2] وتبعا لذلك تم تحديد أربعةأنواع من التقابل هي :

– **التناقض:** ويتكون بين قضيتين مختلفتين كما وكيفا معا أي بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة، وبين الكلية السالبة والجزئية الموجبة.

– **التضاد:** ويكون بين قضيتين كليتين تختلفان كيفا وتتفقان كما أي بين الكلية الموجبة و الكلية السالبة.

– **الدخول تحت التضاد:** و يكون بين قضيتين جزئيتين تتفقان كما وتختلفان كيفا أي بين الجزئية الموجبة و الجزئية السالبة.

– **التداخل:** ويكون بين قضيتين تتفقان كيفا و تختلفان كما أي بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة وبين الكلية السالبة والجزئية السالبة،وقد صيغت هذه الأنواع من التقابل فما يعرف بمربع التقابل الأرسطي.

---

[1]–أرسطو، العبارة، ص 105.

[2]–النشار، المنطق الصوري مند أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، مصر،2000، ص 236.

وقد تحدث السهروردي عن عملية التقابل الذي يرتكز أساسا على التناقض الذي عرفه السهر وردي في كتابه اللمحات بقوله: " التناقض هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب على وجه يقتضي صدق احديهما لذلته كذب الأخرى، وكذب احديهما صدق الأخرى".[1] وهو تقريبا نفس التعريف وهو تقريبا نفس التعريف الذي يقدمه في كتابه حكمة الإشراق "التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير ثم يلتزم منه أن لا يجتمعا صدقا ولا كذبا"،[2] أي تعذر إجماع حالتي الصدق والكذب معا، ويشاطر السهروردي المناطقة في شروط التناقض الثمانية وهي:

1- عدم اختلاف الموضوع.

2- عدم اختلاف المحمول.

3- عدم اختلاف الزمان.

4- عدم اختلاف المكان.

5- عدم اختلاف القوة والفعل.

6- عدم اختلاف الجزء والكل.

7- عدم الاختلاف الشرط.

8-عدم الاختلاف في الإضافة.[3]

غير أن السهروردي و انطلاقا من إنكاره لوجود قضايا سالبة وجزئية وموجهة يختلف مع المناطقة المشائيين في الشرط الذي وضعوه المتعلق بالكم والكيف والجهة في التناقض، وبذلك يصبح التضاد والتناقض شيئا واحدا.[4] فالكلية الموجبة تناقض الكلية السالبة مثال ذلك كل نفس ذائقة الموت، إذا افترضنا بأنها قضية كلية.

كما أن السهروردي يختلف مع المناطقة المشائين في الشرط وضعوه المتعلق بالاختلاف في الكلية والجزئية وهو ما يجعل نقيض الكلية الموجبة(ك.م) جزئية سالبة (ج.س) ونقيض الكلية السالبة (ك.س) جزئية موجبة(ج.م) مثال ذلك: كل فيلسوف مفكر نقيضها ليس بعض المفكرين فلاسفة.

ولا عالم جاهل نقيضها بعض الجهال علماء.

---

[1]- السهروردي، اللمحات في الحقائق، ص ص 65-66.

[2]- السهروردي، حكمة الإشراق، ص 30.

[3]- محمود محمد علي، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، ص ص 107-108.

[4]- السهروردي، حكمة الإشراق، ص31.

ويعتبر هذا الشرط ضروري عند المناطقة لأن عدم توفره يمكن أن تكذب القضيتان معا أو تصدقان معاوفي حالة كذب القضيتين معا يعتبر تضاد لأن هذا الأخير يكون بين الكليتين الموجبة والسالبة(ك.م.ك.س) وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا يصدقان معا وقد يكذبان معا.[1]

أما الحالة الثانية فهي دخول تحت التضاد وتكون بين الجزئيتين الموجبة والسالبة، وحكمه أنهما لا تكذبان معا وقد تصدقان معا، فعدم اشتراط الاختلاف في الكمية يخرج هذه القضايا على أن تكون تناقضا لتتحول إلى صور أخرى من الاستدلالات المباشرة ومن هنا توجب إضافة هذا الشرط. [2]غير أن السهروردي لم يوافق على إضافة هذا الشرط التاسع ولا الشرط العاشر وهو الاختلاف في الجهات "وفي القضايا المحيطة لا يحتاج إلى زيادة شرط بل نسلب ما أوجبناه بعينه".[3] وقد أكد السهروردي على أن القضية البعضية(الجزئية) ليس لها نقيض حيث يقول: "والقضية التي خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض كقولك بعض الحيوان إنسان "ليس بعض الحيوان إنسان" وإنما لا يصح هذا لأن البعض مهمل التصور فيجوز أن يكون البعض الذي هو إنسان غير البعض الذي ليس بإنسان فلم يكن موضوع القضيتين واحدا".[4] والطريقة التي يمكن من خلالها —حسب السهروردي- الحصول على نقيض الجزئية هو ردها إلى المحيطة يقول: "ولكن إذا عينا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله مستغرقا كان على ما سبق".[5]"

العكس: العكس المستوي: يعرف العكس كنوع من الاستدلال المباشر بأنه:"عملية استدلالية مباشرة يحتوي على تغيير وضع حدود قضية من القضايا بدون تغيير في كيف القضية بحيث يصبح المحمول موضوعا والموضوع محمولا"، وقد تطرق أرسطو نظرية العكس في كتابه التحليلات الأولى، وقام الفارابي وابن سينا يشرحها، حيث عرفها الفارابي بقوله:"وانعكاس القضية هو أن يستبدل ترتيب جزئيها، فيصير موضوعها محمولا،ومحمولها موضوعا،وتبقى يقينها وصدقها محفوظين دائما.[6] أي بقاء السلب والإيجاب بحاله والصدق والكذب بحاله[7] وللعكس قاعدتان تتعلق إحداهما بالكم (الاستغراق) والثانية بالكيف.

---

[1]- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت،1984، ص226.

[2]- المرجع نفسه، ص ص 226-227.

[3] - السهروردي، حكمة الإشراق، ص31.

[4]- المصدر نفسه، ص31.

[5]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6]-الفارابي، القياس، ص 17.

[7]- ابن سينا،النجاة، ص 64.

– **قاعدة الكم (الاستغراق):** يجب أن لا يستغرق حذفي القضية المعكوسة ما لم يكن مستغرقا في القضية الأصلية.

– **قاعدة الكيف:** وهي محافظة القضية على الكيف (الإيجاب والسلب فإذا كانت القضية الأصلية موجبة بقيت المعكوسة موجبة وإذا كانت الأصلية سالبة بقيت المعكوسة سالبة.

وبتطبيق هاتين القاعدتين على مختلف أنواع القضية الجملية نجد:

1- الكلية الموجبة تعكس إلى جزئية موجبة أي يتبدل كمها عند الانعكاس.

مثال:كل إنسان متحرك تعكس إلى بعض المتحرك إنسان.ولا يصدق أن نقول كل متحرك إنسان.[1]

2- الكلية السالبة تعكس كلية سالبة.

مثال:لا إنسان واحد حجر تعكس فتصير لا حجر واحد انسان.

3- الجزئية الموجبة تعكس إلى جزئية موجبة أي مثل نفسها.

مثال:بعض الناس كاتب تصبح بعض الكاتب إنسان.[2]

4- الجزئية السالبة لا تعكس، لعدم توفر القاعدتين السابقتين فيها مهما حاولنا عكسها.

وقد وافق السهروردي أرسطو في تعريف العكس بأنه "جعل موضوع القضية بكليته محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما".[3]

كما شاطره في عكس الكلية الموجبة والكلية السالبة مثال ذلك:

"إذا كانت بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر عكسها لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة".[4]

غير أنه أختلف مع أرسطو فيما يلي:

---

[1] – المرجع نفسه، ص 65.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– السهروردي، حكمة الإشراق، ص 31.

[4]– السهروردي، حكمة الإشراق ، ص 32.

1- عكس القضية الموجبة الضرورية التي ينبغي أن تعكس حسب السهروردي إلى موجبة ضرورية بغض النظر عن جهتها (إمكانا أو امتناعا أو وجوبا) يقول: "وعكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة موجبة مع أي جهة كانت".[1]

2- عكس الجزئية السالبة: التي أجمع المناطقة على أنها لا تعكس في حين يرى السهروردي أن هذه القضية يمكن عكسها في حالتين إلى كلية سالبة أو إلى جزئية موجبة، إذا حددنا وعينا البعض المقصود من القول.

"فإذا قلنا ليس بعض الحيوان إنسانا وعينا هذا البعض من الحيوان الذي ليس بإنسان وذلك بأن نجعله فرسا أو غيره من الحيوانات وجعلناه كليا فقلنا لا شيء من الفرس بإنسان استطعنا ببساطة أ، نعكس فنقول لا شيء من الإنسان بفرس".[2]

---

[1]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2]- قطب الدين الشيرازي،شرح حكمة الإشراق، ص 11.

6- المحاضرةالسادسة: القياس وأشكاله

مبحث الاستدلالات

الاستدلال و أنواعه :

تعريف الاستدلال:

إذا كان الحدس معرفة مباشرة منطبقة تماما على موضوعها، فإن الاستدلال عملية عقلية متدرجة ومركبة، ينتقل فيها العقل من قضايا هي مقدمات إلى قضايا تسمى نتائج. ومن هنا عرف الاستنتاج بأنه

استنتاج قضية من قضية واحدة أو عدة قضايا، تلزم عنها بالضرورة.

يقول الجرجاني : " الاستدلال هو الانتقال من الأثر إلى المؤثر أو من المؤثر إلى الأثر، أو من أحدهما إلى الآخر".

يتكون الاستدلال من ثلاثة عناصر:

-مقدمة أو مقدمتان أو أكثر، وهي تؤلف موضوع الاستدلال.

- نتيجة تلزم عن المقدمات بالضرورة.

-علاقة منطقية تربط بين المقدمات والنتيجة.

و ينطبق هذا التعريف العام على الاستدلال المباشر، و غير المباشر بنوعيه القياس والاستقراء.[1]

أقسام الاستدلال:

ينقسم الاستدلال إلى قسمين مباشر وغير مباشر.

1- الاستدلال المباشر:

هو استنتاج صدق أو كدب قضية من صدق أو كدب قضية أخرى دون واسطة،بالاستناد إلى قوانين الفكر الأساسية، وخاصة مبدأ عدم التناقض.

الذي يعني أن الشيء لا يمكنه أن يكون هو ذاته ونقيضه في آن واحد.

[1] مهدي فضل الله، مدخل الى علم المنطق، ص 116

فإذا افترضنا صدق القضية: كل طالب حاضر ، فالنتيجة ليس بعض الطلبة حاضرون كاذبة.

وينقسم الاستدلال المباشر بدوره إلى قسمين:

أ- التقابل:

هو الانتقال من قضية إلى قضية أخرى تشتركان في الموضوع والمحمول و تختلفان إما كما أو كيفا أو فيهما معا.[1]

وينقسم التقابل إلى أربعة أقسام:

1- التناقض : اذا كان الاختلاف بين القضيتين كما وكيفا. أي بين كم مع جس ، و ك س مع ج م.

ك م صادقة ج س كاذبة

ك م كاذبة ج س صادقة

ج س صادقة ك م كاذبة

ج س كاذبة ك م صادقة

قانون التناقض:

القضيتان المتناقضتان لا تصدقان معا ولا تكذبان معا.

2- التضاد: اذا كان الاختلاف بين القضيتين الكليتين كيفا ومتفقتان كما. أي بين ك م و ك س.

ك م صادقة ك س كاذبة

ك م كاذبة ك س احتمالية

ك س صادقة ك م كاذبة

ك س كاذبة ك م احتمالية

قانون التضاد: القضيتان المتضادتان لا تصدقان معا وقد تكذبان معا.

3- الدخول تحت التضاد: اذا كان الاختلاف بين قضيتين جزئيتين كيفا ومتفقتان كما. أي بين ج م و ج س.

---

[1] يوسف محمود،المنطق الصوري،التصورات والتصديقات، ص119.

ج م صادقة ج س احتمالية

ج م كاذبة ج س صادقة

ج س صادقة ج م احتمالية

ج س كاذبة ج م صادقة

قانون الدخول تحت التضاد: القضيتان الداخلتان تحت التضاد لا تكذبان معا وقد تصدقان معا.

4- التداخل: الدخول تحت التضاد: اذا كان الاتفاق بين قضيتين كيفا ومختلفتين كما. أي بين ك م ج م و ك س ج س .

ك م صادقة ج م صادقة.

ك م كاذبة ج م احتمالية.

ج م صادقة ك م احتمالية

ج م كاذبة ك م كاذبة.

قانون التداخل: ما يصدق على الكل فهو صادق على الجزء بالضرورة والعكس غير صحيح.

وما يكذب على الجزء فهو كاذب بالضرورة على الكل والعكس غير صحيح.

وقد لخص أرسطو أشكال التقابل الأربعة فيما يعرف بمربع التقابل الأرسطي.

ب- العكس المستوي:

العكس لغة هو التبديل والقلب.

اصطلاحا: هو عملية استدلالية مباشرة تقوم بين قضيتين تسمى الأولى الأصلية والثانية العكسية أو المعكوسة، يتم فيها تغيير وضع حدّي القضية، بحيث يصير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء الكيف والصدق.

-قواعد وشروط العكس المستوي:

حتى يكون العكس صحيحا ينبغي توفر قاعدتينهما:

1-قاعدة الكيف: ومعناها أن تتحد القضيتان الأصلية والمعكوسة من ناحية الكيف، فإذا كانت القضية الأصلية موجبة، وجب أن تكون المعكوسة موجبة، وإذا كانت الأصلية سالبة، وجب أن تكون المعكوسة سالبة.

2- قاعدة الاستغراق: يجب ألا ○يستغرق حد في القضية المعكوسة ما لم يكن مستغرقا في القضية الأصلية أي الأولى.

وبتطبيق هاتين القاعدتين على مختلف القضايا الحملية نخلص إلى ما يلي:

1- الكلية الموجبة تعكس عكسا ناقصا إلى جزئية موجبة

مثال: كل طالب حاضر تعكس بعض الحاضرين طلبة.

2- الكلية السالبة تعكس عكسا تاما إلى كلية سالبة.

مثال: لا مؤمن كافر تعكس لا كافر مؤمن.

3- الجزئية الموجبة تعكس عكسا تاما إلى جزئية موجبة.

مثال: بعض العرب أفارقة تعكس بعض الأفارقة عرب.

4- الجزئية السالبة: لا تعكس لأنها لا تستوفي شروط العكس، أي لمخالفتها قاعدتي الكيف والاستغراق.

2- الاستدلال غير المباشر أو القياس

تعريف القياس وأنواعه:

تعريفه:

عرف القياس بأنه قول مؤلف من قولين فأكثر، متى سلّم بها، لزم عنها لذاتها، وبالضرورة العقلية قول آخر.

عرفه أرسطو بقوله: "هو قول إذا وضعت فيه أشياء وأكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعية بذاتها، واعني بذاتها أن تكون لا تحتاج في وجوب ما يجب عن المقدمات التي ألف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات"[1].

والمقصود بقوله إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحدة هي المقدمات أو المقدمتين الكبرى والصغرى، الأولى تشمل على الحد الأكبر والثانية تشتمل على الحد الأصغر، إلى جانب الحد الأوسط الذي يتكرر في المقدمتين ويختفي في النتيجة،والذي يقوم بوظيفة أساسية هي الربط بين المقدمتين أو الحدين الأكبر والأصغر مما يسمح باستخراج النتيجة التي تلزم – حسب أرسطو – اضطرارا أي بالضرورة.

هذا التعريف نجده يتكرر عند المناطقة المسلمون رغم وجود اختلاف بسيط في المصطلحات.

أنواعه:ينقسم القياس إلى قسمين حملي وشرطي.

أ- القياس الحملي: يتكون من مقدمات حملية.

وهو قياس بسيط يتألف من ثلاثة أقوال، من مقدمتين (قضيتين) حمليتين، ونتيجة تلزم عنهما بالضرورة.

مثال: كل جزائري إفريقي مقدمة كبرى

أحمد جزائري مقدمة صغرى

أحمد إفريقي نتيجة

قواعد القياس الحملي:

للقياس الحملي قواعد منها ما يتعلق بالتركيب ومنها ما يتعلق بالكم (الاستغراق) ومنها ما يتعلق بالكيف.

قاعدة التركيب:

– يجب أن يتكون القياس من ثلاث قضايا مقدمة كبرى، مقدمة صغرى، نتيجة.

– يجب أن يتكون القياس من ثلاث حدود لفظا ومعنى حد اكبر، حد اصغر، حد أوسط.

وفي حالة استخدام الحد الأوسط بمعنيين مختلفين، فإن القياس يأخذ وجها من أوجه القياسات المغلوطة ويكون فاسدا .

[1]– أرسطو، التحليلات الأولى، ص ص 142–143. وأيضا ابن رشد، القياس المجلد الرابع، ص 139.

مثال ذلك:

كل جبن مصنوع من الحليب

كل خوف جبن

كل خوف مصنوع من الحليب

فهذا القياس فاسد لأن الحدّ الأوسط (جبن) استخدم في المقدمة الكبرى بمعنى (مادة غذائية) في حين استخدم في المقدمة الصغرى بمعنى آخر (صفة). ومن هنا تصبح لدينا أربعة حدود.

أما إذا كانت الحدود أقل من ثلاثة فإن الاستدلال يصبح مباشرا.

قاعدة الاستغراق (الكم):

– يجب أن يستغرق الحد الأوسط مرة واحدة على الأقل في المقدمتين (أي في كلتا المقدمتين أو في إحداهما. حتى يتمكن من القيام بدوره، وهو الربط بين حدّي القياس أو المقدمتين.

مثال: كل خروف حيوان

غير مستغرق

كل إنسان حيوان

غير مستغرق

كل إنسان خروف

نلاحظ بأن الحدّ الأوسط حيوان غير مستغرق في كلتا المقدمتين، وبالتالي فهو قياس خاطئ منطقيا .

– يجب ألا يستغرق حد في النتيجة ما لم يكن مستغرقا في المقدمة التي ظهر فيها.

وإلاّ كانت النتيجة أوسع، لأن النتيجة لما كانت منبثقة عن المقدمتين، وتنقلنا من الحكم على بعض الأفراد في المقدمتين إلى الحكم على جميع ، الأفراد ، بمعنى آخر لا يمكن للنتيجة أن تتضمن حكما كليا بالاستناد إلى حكم جزئي، فالحد الذي لا يشير ما صدقه إلى كل الجزئيات لا يمكن أن يتحول في النتيجة إلى أكثر من ذلك ليصبح صادقا على كل الجزئيات.

فإذا قلنا مثال: بعض الشعراء فلاسفة، فالقول كل الشعراء فلاسفة استنادا إلى ذلك استنتاج فاسد. ولما كانت النتيجة تتألف من حدين أي من موضوع ومحمول، فهذا يعني أن النتيجة إما أن

تستغرق موضوعها بدون أن يكون هذا الموضوع مستغرقا في المقدمة الصغرى، وإما أن تستغرق محمولها بدون أن يكون هذا المحمول مستغرقا في المقدمة الكبرى.[1]

مثال :

كل جزائري مسلم

غير مستغرق

لا فرنسي جزائري

لا فرنسي مسلم.

مستغرق

هذا قياس فاسد لأن الحدّ مسلم مستغرق في النتيجة ولم يستغرق في المقدمة التي ظهر فيها وهي المقدمة الكبرى.

قاعدة الكيف:

– لا إنتاج من مقدمتين سالبتين، أي ينبغي أن تكون إحدى مقدمتي القياس على الأقل موجبة. لان المقدمتين تنفيان العلاقة أو الصلة بين الحد الأكبر والحد الأوسط من جهة وبين الحد الأصغر والحد الأوسط من جهة ثانية. فالقياس المؤلف من مقدمتين سالبتين سواء كانتا كليتين أو جزئيتين، أو سالبة كلية وسالبة جزئية، تعطلان مهمة الحدّ الأوسط في الربط بين الحدين الأكبر والأصغر، وتفصلان بين الحدود جميعها، فالمقدمة السالبة سواء كانت كلية أو جزئية تمنع من دخول الحد الأوسط في الحد الأكبر إذا كانت كبرى، وتمنع من دخول الحد الأوسط في الحد الأصغر إذا كانت صغرى، وبذلك ينتفي وجود الحدّ الأوسط بالمعنى الصحيح، وبالتالي لا نتوصل معهما إلى نتيجة وإلا كان الاستدلال فاسدا.

مثال: لا إنسان خالد

لا جماد إنسان

لا جماد خالد

– لا إنتاج من جزئيتين.

---

[1] علي سامي النشار،المنطق الصوري منذ أرسطو، ص392وما بعدها.

لا إنتاج من مقدمتين جزئيتين سواء كانتا سالبتين أو موجتين، أو أحداهما سالبة والأخرى موجبة، فإذا كانت موجبتين لم يستغرق الحد الأوسط وبالتالي لا يقوم بالربط بين الحدين الأكبر والأصغر. وإذا كانت سالبتين لعدم وجود حدّ أوسط مستغرق بينهما، إضافة إلى أنه لا إنتاج بين سالبتين. وإذا كانت جزئيتين إحداهما موجبة والثانية سالبة استغرق حد غي النتيجة ولم يكن مستغرقا من قبل.

– النتيجة تتبع أخس المقدمتين(اضعف) إذا كانت إحدى المقدمات سالبة وجب أن تكون النتيجة سالبة و إذا كانت إحداهما جزئية كانت النتيجة جزئية لأن مرتبة الجزء دون مرتبة الكل، والجزء أخس من الكل، وإذا كانت إحدى مقدمتي القياس سالبة كانت النتيجة سالبة لأن السلب أخس من الإيجاب.[1]

مثال: كل ذكي مجتهد

بعض التلاميذ أذكياء

بعض التلاميذ مجتهدون

جاءت النتيجة جزئية لأن إحدى المقدمتين جزئية.

أشكال القياس وأضريه المنتجة

أشكال القياس:

تعريف الشكل:

هو الصورة الحاصلة من وضع الحدّ الأوسط في كلتا مقدمتي القياس.

و ما دام الحد الأوسط يمكن أن يكون موضوعا في المقدمة الكبرى محمولا في المقدمة الصغرى، و قد يأتي محمولا في المقدمتين معا أو موضوعا فيهما معا.

كما يمكن أن يكون محمولا في المقدمة الكبرى موضوعا في الصغرى.

فإننا نتحصل على أربعة أشكال للقياس .

أضرب القياس:

تعريف ضرب القياس:

[1] محمود يعقوبي،دروس المنطق الصوري، ص117

إذا كانت أشكال القياس تتأتى من اختلاف وضع الحدّ الأوسط في كلتا مقدمتي القياس، فإن هذه الأشكال تنقسم بدورها إلى ضروب أو صور قياسية تنتج من اختلاف نسبة الكم والكيف في كلتا مقدمتي القياس. فالضرب هو هيئة القياس أو الصورة التي يتجلى بها من خلال اجتماع المقدمتين، كلية أو جزئية، موجبة أو سالبة

ولما كانت كل قضية يمكن أن تكون واحدة من الأنواع الأربعة للقضايا-ك م، ك س، ج م، ج س-. وبالتالي يمكن أن يقترن كل منها بعضها مع بعض، فإننا نستنتج أن الأضرب المنتجة هي19في الأشكال الأربعة.[1]

الشكل الأول وأضربه:

يكون فيه الحد الأوسط موضوعا في المقدمة الكبرى محمولا في المقدمة الصغرى. وهو أكمل الأشكال لأن أضربه الأربعة منتجة.

و ك [2]

ص و

ص ك

مثال: كل الكائنات الحية تنمو

النبات كائن حي

النبات ينمو

وله قاعدتين:

1) أن تكون المقدمة الكبرى كلية (موجبة أو سالبة).

لأنه إذا كانت الكبرى جزئية موجبة أو سالبة، فإنها لا تستغرق موضوعها ، كما أن الصغرى الموجبة لا تستغرق محمولها لأن القضايا الموجبة لا تستغرق محمولها، وفي هذه الحالة فإن الحدّ الأوسط لن يكون مستغرقا في أي من المقدمتين.

2- يجب أن تكون المقدمة الصغرى موجبة.

فإذا كانت الصغرى سالبة وجب أن تكون الكبرى موجبة، لأنه لا إنتاج من سالبتين.

---

[1] جول تريكو،المنطق الصوري، ص236وما بعدها ا

[2]- و الحد الأوسط. ك الحد الأكبر. ص الحد الأصغر.

-أضربه:

في حالة توفر هاتين القاعدتين نتحصل على أربعة اضرب منتجة.[1]

الضرب الأول: BARBARA يتألف من قضيتين كليتين موجبتين

ك م كل أ هي ب

ك م كل ج هي أ

ك م كل ج هي أ

الضرب الثاني: CELARENT ويتألف من مقدمة كبرى كلية سالبة وصغرى كلية موجبة.

ك س لا واحد من أ هي ب

ك م كل ج هي أ

ك س لا واحد من ج هي ب

الضرب الثالث:DARII ويتألف من مقدمة كبرى كلية موجبة وصغرى جزئية موجبة.

ك م كل أ هي ب

ج م بعض ج هي ا

ج م بعض ج هي ب

الضرب الرابع: FERIO يتألف من مقدمة كبرى كلية سالبة وصغرى جزئية موجبة.

ك س لا واحد من أهي ب

ج م بعض ج هي ب

ج س بعض ج ليس ب

الشكل الثاني: ويأتي فيه الحد الأوسط محمولا في كلتا المقدمتين.

ك و مثال: كل جزائري إفريقي

---

[1]- يقصد بالضرب القياسي هو الذي يحدد كيف المقدمات وكمها وكذلك النتيجة التي تنشأ من الارتباط بين المقدمتين (ماهر عبد القادر، محمد المنطق ومناهج البحث، ص96).

ص و لا أوروبي إفريقي

ص ك. لا أوروبي جزائري

و له قاعدتين

1) أن تكون احدي المقدمتين سالبة
2) أن تكون المقدمة الكبرى كلية

و له أربعة اضرب منتجة:

الضرب الأول: CESAR ويتألف من كلية موجبة صغرى وأخرى كلية سالبة كبرى.

ك س لا واحد من أ هو ب

ك م كل ج هي ب

ك س لا واحد من ج هي أ

الضرب الثاني: CAMESTRES ويتألف من كبرى موجبة وصغرى كلية سالبة.

ك م كل أ هي ب

ك س لا واحد من ج هي ب

ك س لا واحد من ج هي أ

الضرب الثالث: FESTINO ويتألف من كبرى كلية سالبة وصغرى جزئية موجبة.

ك س لا واحد من أ هي ب

ج م بعض ج هي ب

ج س بعض ج هي ب

الضرب الرابع: BAROCO ويتألف من كبرى كلية موجبة و جزئية سالبة

ك م كل أ هي ب

ج س بعض ج ليس ب

ج س بعض ج ليس أ

الشكل الثالث: يتخذ فيه الحد الأوسط وضعية معاكسة للشكل الثاني، بحيث يكون موضوعا في المقدمتين معا، وله ثلاث قواعد:

1) أن تكون المقدمة الصغرى موجبة.

2) أن تكون احدي المقدمتين كلية.

3) أن تكون النتيجة جزئية.

ولهذا الشكل ستة اضرب منتجة

الضرب الأول: DARAPTIويتألف من كليتين موجبتين.

ك م كل أ هي ب

ك م كل أ هي ج

ج م بعض ج هي ب

الضرب الثاني: DISAMIS ويتألف من كلية موجبة صغرى وجزئية موجبة كبرى.

ج م بعض أ هي ب

ك م كل أ هي ج

ج م بعض ج هي ب

الضرب الثالث: DATISI ويتألف من كبرى كلية وصغرى جزئية موجبة.

ك م كل أ هي ب

ج م بعض أ هي ج

ج م بعض ج هي ب

الضرب الرابع: FELAPTON ويتألف من كليتين كبراهما سالبة وصغراهما موجبة

ك س لا واحد من أ هي ب

ك م كل أ هي ب

ج س بعض ج ليس ب

الضرب الخامس: BOCARDO ويتألف من كبرى جزئية سالبة وصغرى كلية موجبة.

ج س　　بعض أ ليس ب

ك م　　كل أ هي ج

ج س　　بعض ج ليس ب

الضرب السادس: FERISON ويتألف من كبرى كلية سالبة وصغرى جزئية موجبة.

ك س　　لا واحد من أ هي ب

ج م　　بعض أ هي ج

ج س　　بعض ج ليس ب

الشكل الرابع: وهو عكس الشكل الأول يكون فيه الحد الأوسط محمولا في المقدمة الكبرى موضوعا في المقدمة الصغرى وله ثلاث قواعد.

إذا كانت المقدمة الكبرى موجبة يجب أن يتكون الصغرى كلية.

إذا كانت المقدمة الصغرى موجبة يجب أن تكون النتيجة جزئية.

إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة يجب أن تكون الكبرى كلية.

و من خلال تطبيق هذه القواعد نتحصل على خمسة اضرب منتجة:

الضرب الأول: BRAMANTIP وهو يتألف من كليتين موجبتين

ك م　　كل أ هي ب

ك م　　كل ب هي ج

ج م　　بعض ج هي أ

الضرب الثاني: CAMENES يتألف من كليتين، إحداهما موجبة، والأخرى صغرى سالبة

ك م　　كل أ هي ب

ك س　　لا واحد من ب هي ج

ك س لا واحد من ج هي أ

الضرب الثالث: DIMARIS ويتألف من كبرى جزئية وصغرى كلية موجبة

ج م بعض أ هي ب

ك م كل ب هي ج

ج م بعض ج هي أ

الضرب الرابع: FESAPO ويتألف من كبرى كلية وصغرى كلية موجبة

ك س لا واحد من أ هي ب

ك م كل ب هي ج

ح م ب بعض ج ليس أ

الضرب الخامس: FRESISON ويتألف من كبرى سالبة، وصغرى جزئية موجبة.

ك س لا واحد من أ هي ب

ج م بعض ب هي ج

ج س بعض ج ليس أ

القياس الشرطي:

تعريفه:

هو قياس يتكون من مقدمتين ونتيجة. مقدمة كبرى شرطية تتكون من قضيتين حمليتين تضع الأولى شرطا يسمى المقدم، والثانية جواب الشرط ويسمى التالي، ونتيجة تثبت أو تنفي المقدم أو التالي.ونتيجة نستنتج فيها صدق أو كذب الطرف المتبقي.

وبالتالي فهو الذي تكون بعض مقدماته أو كلها من القضايا الشرطية، وهو يختلف عن القياس الحملي، باشتماله على الشرط ويشبهه من جهة اشتماله على ثلاثة حدود، وتكرار الحد الأوسط وسائر القواعد العامة.[1]

[1] مهدي فضل هلا،مدخل إلى علم المنطق ،ص،204

ويتفق مؤرخو الفلسفة على أن أرسطو لم يعرف القضايا الشرطية، وبالتالي لم يعرف الأقيسة الشرطية وأن أول من تنبه إلى هذه الأقيسة هما أوديموس وثيوفراسطس تلميذا أرسطو، ثم أتى الرواقيون فتوسعوا في بحثها. [1]

أنواع القياس الشرطي:

القياس الشرطي المتصل:هو قياس يتكون من ثلاثة قضايا، مقدمتان ونتيجة ، مقدمة كبرى شرطية تفيد اللزوم والاتصال وصغرى تثبت أو تنفي أحد طرفي المقدمة الكبرى، ونتيجة نستنتج فيها صدق أو كذب الطرف المتبقي.

مثال: إذا سقط المطر ارتوت الأرض.

لكن سقط المطر

إذن ارتوت الأرض.

أضرب القياس الشرطي المتصل:

ضرب الإثبات: إذا كانت الشمس مشرقة فالنهار موجود.

لكن الشمس مشرقة.

إذن النهر موجود.

قاعدته: إثبات المقدم يلزم عنه إثبات التالي، لكن العكس غير صحيح.

أي لا نستطيع أن نقول: إذا كانت الشمس مشرقة فالنهار موجود.

لكن النهار موجود.

إذن الشمس مشرقة.

ضرب النفي: مثال إذا اجتهد الطالب نجح

لكن الطالب لم ينجح

إذن الطالب لم يجتهد

قاعدته:

نفي التالي يلزم عنه نفي المقدم والعكس غير صحيح.

[1] علي سامي النشار،المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص ص 464 – 465.

لأنه لا يمكن أن نقول: إذا اجتهد الطالب نجح

لكن الطالب لم يجتهد

إذن الطالب لم ينجح

القياس الشرطي المنفصل:

هو قياس يتكون من ثلاثة قضايا، مقدمتان ونتيجة ، مقدمة كيرى شرطية تفيد العناد والتناقض والانفصال.وصغرى تثبت أو تنفي أحذ طرفي المقدمة الكبرى، ونتيجة نستنتج فيها صدق أو كذب الطرف المتبقي.

مثال: إما أن يكون الجو صحوا أو ممطرا

لكن الجو صحو

إذن فهو غير ممطر.

قاعدنه:

إثبات أحد طرفي المقدمة الكبرى يلزم عنه نفي التالي، ونفي أحد طرفي المقدمة الكبرى يلزم عنه إثبات التالي. لأن حكم القضيتان المتناقضتان لا تصدقان معا ولا تكذبان معا.

مثال:

إما أن يكون الطالب ناجحا أو راسبا

لكن الطالب ناجح

إذن فهو غير راسب

إما أن يكون الطالب ناجحا أو راسبا

لكن الطالب راسب

إذن فهو غير ناجح.

إما أن يكون الطالب ناجحا أو راسبا

لكن الطالب غير ناجح

إذن فهو راسب

إما أن يكون الطالب ناجحا أو راسبا

لكن الطالب غير راسب

إذن فهو ناجح.

نقد السهروردي والبديل الذي قدمه:

قدم السهروردي تعريفا للقياس في كتابه حكمة الإشراق مشابها لتعريف أرسطو: "والقياس قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر".[1]

ورغم أنه لم يفصل في قواعد القياس إلا أنه تحدث عن تركيبة القياس قائلا: "إن القياس لا يكون أقل من مقدمتين... ولا قياس واحد من أكثر من قضيتين".[2] بمعنى أن القياس يتكون من مقدمتين فقط لا أقل ولا أكثر و"لابد من اشتراك مقدمتي الاقتراني (الحملي) في شيء يسمى الحد الأوسط".

ولم يعر السهروردي اهتماما للشكل الرابع كما فعل أرسطو من قبل أيضا وهو ما يتجلى في قوله:"وإذا كان الحد المتكرر أعني الأوسط، موضوع المقدمة الأولى ومحمول الثانية فهو السياق البعيد الذي لا يتفطن لقياسيته من نفسه فحذف".[3]الى جانب بعده عن الفطرة.[4]وقد يعود سبب إسقاط السهروردي للشكل الرابع حسب الدكتور حنفي راجع لكون هذا الشكل تابع للأشكال الثلاثة الأولى الأصلية،[5] وفي المقابل أولى السهروردي اهتماما خاصا بالشكل الأول والضرب الأول معتبرا إياه أتم الأشكال، انطلاقا من رد القضايا السالبة إلى موجبة والجزئية إلى كلية، وبالتالي فالقضية الوحيدة المنتجة عنده هي القضية الكلية الموجبة الضرورية وقد أسماها البتاتة.[6] "والتام من الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول الأولى فيه و موضوع الثانية وهو السياق الأتم".[7]

---

[1]– السهروردي، حكمة الإشراق، ص 22.

[2]– المصدر نفسه، ص 34.

[3]– لسهروردي، حكمة الإشراق، ص 34.

[4]– المصدر نفسه، ص 37.

[5]–حسن حنفي، بين الإشراق والفينومينولوجيا، ضمن الكتاب التذكاري، ص 277.

[6]– علي سامي النشار، المنطق الصوري مند أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000، ص 419.

[7]– السهروردي، حكمة الإشراق، ص 34.

القياس الشرطي: ورغم اتفاق السهروردي مع أرسطو في النقاط السابقة المرتبطة بالقياس الاقتراني (الحملي) إلا أنه يختلف عنه لاسيما في النوع الثاني من القياس ونقصد تحديدا القياس الشرطي الذي أهمله أرسطو في مقابل اهتمام السهروردي به والذي خصص له فصلا تحت عنوان الشرطيات منها المتصلة التي يقدم مثالا عنها بقوله: "كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية ينتج: كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية"، ومنها الشرطية المنفصلة "إن كان الربط بين الحمليتين بعناد كقولنا "إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما أن يكون فردا.."

وفيما يتعلق بمادة البرهان فإن السهروردي لا يعتمد إلا على مادة يقينية فطرية كانت أو ما يبنى عليها، لذلك اعتمد على الحدسيات بمختلف أصنافها بداية بالمجربات "وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقينا تأمن فيه النفس على الاتفاق كحكمك بأن الضرب بالخشب مؤلم"، إلى جانب المتواترات "وهي قضايا يحكم بها الإنسان لكثرة الشهادات يقينا، ولكون الشيء ممكنا في نفسه وتؤمن النفس عن التواطؤ.

وإما مقدمات بديهية لا يتأتى لأحد إنكاره... كحكمك بأن الكل أعظم من الجزء.

وإما المشاهدات أي ما يكون مشاهدا بقواك الظاهرة أو الباطنة كالمحسوسات مثل أن الشمس مضيئة أو كعلمك بأن لك شهوة أو غضبا.

أما المشهودات والمخيلات فجميعها لا يفيد اليقين في نظر السهروردي.

رغم إشارة أرسطو إلى أنواع من الأقيسة تتألف من قضايا شرطية) متصلة ومنفصلة (أو من قضايا شرطية و حملية، إلا انه لم يفصل في هذا الأمر ولم يميز بين الأقيسة الشرطية والحملية، إذ أن هذا التميز جاء على يد تلاميذه " تاوفرسطوس "وأوديموس"، ويرجع الفضل في إدخال الأقيسة الشرطية إلى الرواقيين

وقد اهتم السهروردي، على خلاف، أرسطو بالقياس الشرطي مخصصا له فصلا تحت عنوان الشرطيات مقسما القياس الشرطي إلى قسمين:

1) القياس الشرطي المتصل: يتألف من مقدمات على نسق الحمليات ، يشترك في تال لهما أو تالي إحداهما و مقدم الأخرى

مثال:

كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

و كلما النهار موجود ، فالكواكب خفية

ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية

2) القياس الشرطي المنفصل: يتألف من مقدمة كبرى شرطية تفيد الانفصال والعناد مثال:

هذا العدد إما فرد أو زوج

و كل زوج إما زوج الزوج أو زوج الفرد لو زوج الزوج و الرد جميعا

ينتج إماأن يكون هذا العدد فردا أو زوج الزوج أو الفرد أو زوجهما

3- قياس يتكون من مقدمة كبرى شرطية متصلة و مقدمة صغرى حملية مثال ذلك:

إذا كان ج ب .

كل هـ د و كل د ا

ينتج إن كان ج ب فكل هـ ا

4) قياس يتكون من مقدمة كبرى حملية، و صغرى شرطية منفصلة

الأربعة عدد

كل عدد إما زوج و إما فرد

الأربعة إما زوج و إما فرد

5) قياس يكون من مقدمة كبرى شرطية منفصلة وصغرى حملية

كل متحرك إما حيوان و إما نبات و إما جماد

كل حيوان جسم و كل نبات جسم و كل جماد جسم

كل متحرك جسم

- المحاضرة السابعة: الأغاليط المشهورة

لاحظنا أن ألهدف الأساسي من وضع أرسطو للقواعد والنظريات المنطقية هو حماية الفكر

من الوقوع في الزلل والخطأ، غير أن عدم التقيد بهذه القواعد، يوقعنا فيما يسمى بالأغاليط المنطقية فما لمقصود بالمغالطة؟

تعريف المغالطات المنطقية

المغالطة من الغلط أي الخطأ، والغرض منها، إيقاع الخصم في الغلط أو بما يشبه الصواب

وقد عرفها البعض بالقياس الفاسد، الشبيه بالحق، المنتج للباطل.

وقد بين الفارابي معنى السفسطائي بقوله: "سوفسطس معناه حكمة مموهة، وعلم مموه

مضنون بها أنها وهي ليست كذلك. وكل من اقتنى القدرة على استعمال ما يضن به بسبب

ذلك أنه ذو حكمة وذو علم من غير أن يكون كذلك بالحقيقة فهو يسمى سفسطائي"[1]

هي شكل من أشكال الاستدلال الخاطئ أو الاستنتاج الذي يبنى على أدلة وحجج وافتراضات غير سليمة وغير صحيحة ويؤدي إلى نتائج خاطئة، أو قد تكون الأدلة صحيحة والنتائج المترتبة عليها خاطئة نتيجة سوء فهم.

بمعنى آخر المغالطة المنطقية هي الاستنتاج الذي يتضمن خلل، فالاستنتاج المنطقي يعتمد على صحة وقوة البراهين والمعطيات للوصول إلى نتائج صحيحة، ولكن في حالات معينة ليس بالضرورة أن تؤدي المعطيات إلى نتائج صحيحة، فوجود طرق معينة تصاغ فيها هذه المعطيات تجعلنا نتوهم أنها صحيحة، .ولكنها في الحقيقة مغالطة منطقية والتي تحدث بسبب عدم استخدام قاعدة أو أكثر من قواعد المنطق

وقد تحدث أرسطو عن المغالطات المنطقية وقسمها إلى صنفين :"منها ما يكون من الكلمة ومنها ما يكون خارجا من الكلمة"[2]

---

[1] - :الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق وتقديم: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1968، ص105.

[2] - أرسطو، منطق أرسطو، الكتاب السادس، حققه وقدم له، عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم، بيروت، لبنان، ط 1،1980 ، ج1، ص790

ولمغالطات الكلمة ستة أنواع: اتفاق الاسم، والمراء، والتركيب، والقسمة، والتعجيم، وشكل اللفظة.

أغاليط الكلمة: الاشتراك، الاشتباه، التركيب، التقسيم، النبرة، صور الكلام.

أغلوطة الاشتراك: وتتم من خلال استخدام المغالط لفظ بمعنيين مختلفين أو أكثر،سواء كان ذلك في مقدمات الاستدلال أو في النتيجة.

مثال ذلك:

كل جبن مصنوع من الحليب

كل خوف جبن

كل خوف مصنوع من الحليب

فالحد جبن في المقدمتين لا يحمل نفس المعنى، الأولى كمادة غذائية والثانية كصفة.

أغلوطة : عندما تكون إحدى مقدمات القياس غامضة المعنى.فنقع في نوع من اللبس والاشتباه

الذي يحصل في الذهن حول معناها الحقيقي.

مثال: عندما تقول أمريكا بأنها لا تتدخل عسكريا في أي دولة، لكننا قد نتدخل لشن حرب

محدودة، نتيجة ظروف ما.

أغلوطة المعنى المركب: وهي الأغلوطة الناتجة عن تركيب الأقوال، واحتمالها لأكثر من معنى واحد.

مثال: كأن يكتب طالب فاشل في الدراسة، ومتفوق في الرياضة، في سيرته الذاتية أنه:

طالب ورياضي متفوق.

أغلوطة المعنى المقسم: وهي عكس الأغلوطة السابقة،وهي الناتجة عن تحليل الأشياء، يعمد المغالط فيها إلى إثبات حكم على أشياء معزولة، وهو حكم لا يصح عليها إلا مركبة كقولنا: الثلاثة، اثنان وواحد. والثلاثة زوج وفرد. فقد نفهم من ذلك أن لكل من العددين اثنين، والعدد واحد، صفة الزوجية وصفة الفردية، في آن معا.

أغلوطة النبرة:وهي الأغلوطة الناتجة عن التلفظ، فعبارة (إذا جئتني لا أكرمك)تفيد عدم الإكرام إذا لم نتوقف عند الحرف (لا)، أما إذا توقفنا قليلا عند الحرف فتعني التأكيد على الإكرام.

أغلوطة صور الكلام ومادته: وهي الأغلوطة الناشئة عن هيئة الكلام ومادته. كالأغاليط

الناتجة عن استعمال أربعة حدود في القياس، وعن عدم تكرار الحد الأوسط، وعن قضيتيين

سالبتين وعن الحد الأوسط اللامستغرق في أي من مقدمتي القياس، وعن كذب المقدمات أو

إحداها، وعن اختلال شرط لازم في القياس، وعن وضع الفصل مكان الجنس، ووضع

العرض مكان الفصل، ووضع جنس بدل جنس آخر.

مثال ذلك: هذا تمثال أسد

كل أسد مفترس

هذا التمثال مفترس

مثال:هذا السارق حسن الوجه

وكل حسن الوجه محبوب أو ممدوح

وهذا السارق محبوب أو ممدوح[1]

المصادرة على المطلوب:

هي التسليم بالمسألة المطلوب البرهنة عليها من أجل البرهنة عليها. ودبك بأن تفترض صحة القضية التي تريد البرهنة عليها ونضعها بشكل صريح أو ضمني في إحدى مقدمات الاستدلال وأنت يدلك تجعل النتيجة مقدمة ، وتجعل المشكلة حلا وتجعل الدعوى دليلا.[2]

[1] - مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق،(المنطق التقليدي) ،المرجع السابق،ص234وما بعدها.
[2] عادل مصطفى،المغالطات المنطقية،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة، 2007،ص25.

مثال: يجب إلغاء المواد غير المفيدة كاللغة الانجليزية دلك لأن إنفاق اعتمادات لمادة غير مفيدة للطالب هو شيء لا يقره أحد. غير أن الحجة لم تثبت لنا أن الانجليزية مادة غير مفيدة وهو لب المسألة، وكل ما فعلته هو أن صادرت على المطلوب وكررت النتيجة في المقدمات.[1]

مغالطة المنشأ:

إن قوة الفكرة لا تكمن في الأصل الذي ينميها، بل في المنطق الذي يزكيها، وصواب الفكرة لا يحدده مصدرها الذي منه أتت ، بل الدليل الذي إليه تستند. فهناك فرق بين السبب الذي يجعل الناس تعتقد في شيء ما، وبين السبب الذي يجعل هدا الشيء حقا أو صوابا.إن الحق يكون مبررا للاعتقاد ، غير أنه يمكن أن يستخدم المرء مصدر اعتقاده أصله ومنشأه كما لو كان دليلا على صدق هدا الاعتقاد، فيقبل هدا الشيء أو يرفضه بحسب أصل هدا الشيء ومصدره وموقع دلك من نفسه بين القبول والرفض. وهنا يكون قد خرج عن الموضوع ووقع في خطأ منطقي يطلق عليه المغالطة المنشئية.

تجد هده الآلة الفكرية مرتعا خصيبا في عالم الأفكار الرائجة والصيحات الفكرية السائدة فيكفي أن تجلس في جمع من أدعياء الثقافة وتقول هكذا قال رولان بارت أو جاك دريدا، أو هكذا يذهب تيار ما بعد الحداثة لكي يحضى قولك بالإكبار أو الإعجاب.[2]

مثال: إن هدا الدواء مستمد من نبات سام، فهو ادن سيضر بي أشد الضرر ادا أنا استعملته، حتى لو كان طبيبي ينصحني بدلك. والخطأ هنا يكمن في الانتقال غير المشروع من أصل الدواء النبات السام إلى استنتاج أنه سام بالضرورة في أي شكل وأي موقف.

اليوجينيا أو تحسين النسل علم ضار على نحو مطلق، والعبث بالجينات عمل فاشي نازي، هكذا كان هتلر يحاول من قبل. فكيف نمضي في شيء بدأه شخص مثل هتلر[3].

---

[1] المرجع نفسه ص26.
[2] المرجع نفسه ص42.
[3] المرجع نفسه ص 44.

التعميم المتسرع:

لو دخلت مكتبة فلاحظت أن الكتب المرصوصة في قسم معين تتضمن عناوين مثل : تاريخ الفلسفة الحديثة، أفلاطون، نيتشه، مدخل إلى فلسفة العلوم... قد تستنتج من دلك أن كل أو أغلب الكتب في هدا القسم هي في الفلسفة إن مقدمتك تقوم على ملاحظة لمجموعة من الكتب ونتيجتك معممة تشمل كل الكتب التي يشمل عليها هدا القسم تسمى هده العملية التعميم الاستقرائي المتسرع التي من خلالها نستمد خصائص فئة كلية من خصائص عينة من هده الفئة

مثال: كلما شاهدت الأخبار في هده القناة الفضائية وجدت زنوجا يجري القبض عليهم بجرائم السرقة

ادن جميع الزنوج أو معظمهم لصوص

التفاحات على وجه الصندوق تتألق نضرة وبهاء

ادن جميع التفاحات في الصندوق من الصنف الممتاز.[1]

تجاهل المطلوب:

في هده المغالطة يتجاهل المرء الشيء الذي يتوجب أن يبرهن عليه ويبرهن على شيء آخر . وقد يبدو استدلاله معقولا بحد ذاته، ولكن المغالطة هنا هي ،أنه يبرهن على نتيجة أخرى غير النتيجة المطلوبة التي يتعين عليه أن ينصرف إليها دون غيرها.[2]

مثال: يقف محامي الادعاء في جريمة القتل وبدلا نم أن يبرهن بالحجة على أن المتهم هو مرتكبها يشرع في إثبات بشاعة القتل وبشاعة الجريمة ، قد ينجح الادعاء في تقديم مرافعة ويثبث جريمة القتل بألف حجة، غير أنه جعل من دلك دليلا على أن المتهم مذنب فيها يكون قد ارتكب مغالطة تجاهل المطلوب. وقد يلجأ المحامي لسرد ظروف المجرم النفسية والاجتماعية من فقر وطلاق... لتخفيف عقوبة المجرم.

الحجة الشخصية:

---

[1] المرجع نفسه ص 56.
[2] المرجع نفسه ص 59.

وتعني أن يعمد المغالط إلى الطعن في شخص القائل بدلا من تفنيد قوله. إن ما يحدد قيمة صدق العبارة وما يحدد صواب حجة لا علاقة له بقائل العبارة أو الحجة من حيث شخصيته أو دوافعه سواء كان قائلها عدوا أو كافرا . وفي هده المغالطة يقوم في معرض الجدل بمهاجمة شخص الخصم بدلا من مهاجمة حجته فيبدو أن حجته قد دمغت.

مثال: أنتم تعرفون جميعا أن النائب س كذاب وغير موثوق بذمته المالية ومستفيد أول بخفض الضرائب ، فكيف توافقون على مشروعه الضريبي المطروح؟[1]

[1] المرجع نفسه ص 70.

المحاضرة 8 : ما بعد المنطق التقليدي: أزمة المنطق التقليدي وإشكالية التجاوز

قيمة المنطق التقليدي:

اعتبر الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط أن المنطق الأرسطي ولد كاملا، وهو ما جعله يحتل مكانة هامة لفترة طويلة، في القرون الوسطى والحديثة. غير أن المنطق التقليدي تمت مهاجمته فيما بعد من طرف العديد من الفلاسفة والعلماء، واصفين إياه بالعقم وكونه مصادرة عن المطلوب.

ومن بين الانتقادات الموجهة إليه:

-عقم القياس:

تمت مهاجمة المنطق التقليدي من طرف العديد من المفكرين المسلمين متكلمين وأصوليين مبرزين عقمه وعدم جدواه. ومن أبرز هؤلاء شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية الذي وجه له نقدا منهجيا في كتابين هما الرد على المنطقيين ونقض المنطق،حيث انتقد فيهما أرسطو والمشائيين المسلمين كالفرابي وابن سينا، حيث بين ابن تيمية أن المنطق الأرسطي لا يأتي بأي شيء جديد فالذكي لا يحتاجه والغبي لا يستفيد منه.

وفي عصر النهضة وجهت للمنطق الأرسطي عدة انتقادات من طرف ثلاثة فلاسفة والعلماء الأوروبيين هم: ديكارت وبوانكاريه وجوبلو، الذين اعتبروا القياس مجرد عملية تحليلية عقيمة. انطلاقا من أن النتيجة هي متضمنة في المقدمات أو جزء منها، وبالتالي فهي تحصيل حاصل لا طائل من ورائها فالتجربة وحدها هي التي تسمح بالتقدم، وهي التي تعطي الفكر قوته.[1]

ومن جهته وجه ديكارت نقدا للمنطق الأرسطي في كتابه مقالة في الطريقة مبينا أن أقيسته وأكثر تعاليمه الأخرى لا تنفع في تعليم الأمور بقدر ما تعيننا على أن نشرح لغيرنا من الناس ما نعرفه منها. أو هي كصناعة تعيننا على الكلام بدون تفكير عن الأشياء التي نجهلها.

[1] - على سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة،المرجع السابق،ص 321-322.

وفي القاعدة العاشرة يستخف بالجدل وقدرة القياس على الاختراع والحقيقة (إن أصحاب الجدل لا يستطيعون وضع قياس صحيح يؤدي إلى نتيجة صادقة وحدها إن لم يحصّلوا مادته من قبل، إن الجدل

ينتفع به الباحثون عن الحقيقة ولا يصلح أحيانا إلاّ لبيان أسباب معروفة بصورة أفضل لغيرنا).[1]

أي (أن القياس لا يمكنه أن يعلمنا شيئا جديدا).

أما بوانكاريه،فقد أكد بدوره على أن القياس لا يمكنه أن يعلمنا شيئا جديدا بالذات.

القياس دور فاسد:

إن القياس باعتباره استدلال ينتقل من العام إلى الخاص لا يمكنه أن يثبث شيئا. إذ لا يمكن أن تستنبط من المبدأ العام وقائع جزئية أخرى غير التي يفترضها المبدأ ذاته معروفة.

وقد دهب الفيلسوف الانجليزي جون استوارت مل إلى أنه لا وجود لاستدلال استنتاجي،مؤكدا على أهمية الاستقراء والتجريب حيث يتم الاستنباط من الجزئي إلى الجزئي. فلا يكون للقياس إلا دور التحقق من الاستنباط الجزئي وإعداده. يقول مل: (إن إدراج قضية عامة لايضيف شيئا للدليل).

وباختصار فإن القياس دور فاسد ليست له قيمة نظرية. إلاّ أن منفعته العملية والنفسية على نحو سواء لا يمكن في نظر ج س مل إنكارها.[2]

ما بعد المنطق التقليدي: أزمة المنطق التقليدي وإشكالية التجاوز

تعرض المنطق الأرسطي بشكل عام والتقليدي بشكل عام كما لاحظنا إلى العديد من الانتقادات خاصة فيما يتعلق باهتمامه بتحليل وتركيب الفكر في ذاته، بغض النظر عن مضمونه ومحتواه بالاعتماد على مجموعة من المبادئ.

[1] - جول تريكو، المنطق الصوري، المرجع السابق، ص377- 378.
[2] جول تريكو، المرجع نفسه، ص 379-380.

لذلك كان المنطق الأرسطي مقتصرا على بعض الحالات الخاصة من الاستدلال وهو القياس،كما تميز بطبيعته الفلسفية واللغوية. وهو ما دفع البعض في العصر الحديث إلى محاولة ربطه بالجانب العلمي، وما وصلت إليه مختلف العلوم الحديثة كالرياضيات الخ...وهو ما أدى إلى ظهور أنواع جديدة من المنطق من أهمها:

-الجبر المنطقي:

حيث يعتبر الفيلسوف الألماني ليبنتز أوّل من دعا إلى ربط المنطق بالرياضيات أو ما يعرف بترييض المنطق، أو جبر المنطق، الذي تم من خلاله إدخال الرموز في التفكير الرياضي،و تبديل اللغة العادية باللغة بلغة الرموز، وهي لغة الرياضيات. فأدخلت الرموز الرياضية في المنطق.

فنية بالغة الدقة. وقام العالم المنطقي الانجليزي جورج بول" (1864–1815)، في

كتابه: قوانين الفكر (1854)، بأول محاولة منظمة في هذا المجال، وكان هدفه من وراء

ذلك، هو استعمال الرموز والإشارات الجبرية للتعبير عن قواعد المنطق الصوري.[1]

وقد لاحظ "بول" أننا إذا كنا نستخدم في عمليات الجبر رموزا لها خصائص معينة، فمن

الممكن استخدام رموز مشتقة من الرمزية الجبرية التعبير عن العمليات الفكرية.[2]

-المنطق الرياضي:

نظرا للعلاقة الوطيدة التي تربط بين الرياضيات والمنطق،دهب بعض المناطقة المحدثين، وعلى رأسهم: فريجة،وبيانو، وجورج بول، وراسل، وهوايتهد، تأسيس الرياضيات على أساس منطقي، بعيدا عن

اللغة العادية. ويحتاج المنطق الرياضي إلى نظام رمزي يضفي عليه دقته وإحكامه.

---

[1] -جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1982، ص387.
[2] - بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، ، المرجع السابق، ص244.

ويهتم هذا المنطق بدراسة القضايا بدلا من الفئات، ويطلق على هذا الجزء من المنطق الرياضي منطق القضايا، مادامت الموضوعات التي يستدل عليها قضايا، وبعد أن تتم هذه الدراسة ينتقل منها إلى دراسة التركيب الداخلي للقضية الموضوع،المحمول) وتفضي به هذه الدراسة إلى منطق المحمولات وللفئات والعلاقات.[1]

[1] -بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، ، المرجع السابق، ص349.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، المجلد 2 المقولات.
- ابن رشد،كتاب المقولات، ضمن كتاب تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992.
- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، قسم المنطق، تحقيق سليمان دنيا، دارالمعارف، 1960 .
- ابن سينا، المدخل، ج1من الشفاء، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952.
- ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية الطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، مصر، 2017.
- ابن سينا، منطق المشرقيين، القاهرة، 1910.
- أبو حامد الغزالي "مقاصد الفلاسفة" حققه ة قدمه محمود بيجو مطبعة الصباح دمشق ط1 2000 .
- أرسطو، العبارة، نقل إسحاق بن حنين، ضمن منطق أرسطو لعبد الرحمان بدوي، دار القلم بيروت،ط1، 1980.
- أرسطو، طوبيقا، ضمن منطق أرسطو لعبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت، ط1، 1980.
- أرسطو، كتاب المقولات، نقل إسحاق بن حنين، ضمن منطق أرسطو لعبد الرحمان بدوي.
- ألكسندر ماكوفلسكي "تاريخ علم المنطق" نقله إلى العربية نديم علاء الدين إبراهيم فتحي دار الفارابي بيروت ط1 1987.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1982.
- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1،1974.
- حسن بشير صالح "علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين" دار الوفاء الإسكندرية ط1 2003.
- حسن حنفي، حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، ضمن الكتاب التذكاري.
- السهروردي، اللمحات في الحقائق، تحقيق إميل معلوف، دار النهارللنشر، بيروت، 1969.
- عادل مصطفى،المغالطات المنطقية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007.
- علي سامي النشار، المنطق الصوري مند أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، مصر،2000.

- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984.
- الفارابي، كتاب المدخل، ضمن كتاب المنطق عند الفارابي، ج1.
- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق وتقديم: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1968.
- الفارابي، كتاب القياس، ضمن المنطق عند الفارابي، ترجمة وتحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1958.
- محمد علي أبو ريان – عي عبد المعطي محمد "أسس المنطق الصوري و مشكلاته" دار النهضة العربية ، بيروت
- الهادي فضل الله، مقدمات في علم المنطق، دار الهادي، 2000.
- ول وايرل ديورنت، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، ج3، مج1، تر: زكي نجيب محمود، دار الجيل،بيروت، تونس.
- ياسين حسين الويسي، السهر وردي الإشراقي ونقده للفلسفة اليونانية،دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2007.
- يوسف محمود "المنطق الصوري" دار الحكمة ط1 1994 .