

جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية

مذكرة

لنيل شهادة الماجستير
في الفلسفة.

المنطق الأرسطي في الفكر الإسلامي
ابن تيمية نموذجا

من اعداد الطالب

قوراري عمارة جلول

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ.د عبد اللاوي محمد	رئيسا	جامعة وهران 2
أ.د بوكرلدة زواوي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
أ.د بوكرلدة زواوي	مناقشا	جامعة وهران 2
د. مغربي زين العابدين	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس

الموسم الجامعي
2016/2015

شكر و تقدير

أما الشكـــــــر : فلله رب العالمين الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

ثم إلى كل من أعانني في إنجاز هذا البحث

أما التقدير :فلأستاذي الفاضل الزواوي بـوكـرلدة إقرارا بالفضل و عرفانا بالجميل

الإهداء:

إلى روح أحمد ابن تيمية الطاهرة إلى روح جدي الطاهرة رضوان الله عليهم أجمعين

إلى الوالدين الفاضلين،أخي و أخواتي الأعزاء،عائلتي

إلى كل الأفاضل الذين تلقيت عنهم العلم الزواوي بوكرلدة و مصطفى بلبولة

إلى زميلي أحمد بلبولة و عبد القادر بلبولة

إلى الأخ علي،والصديق زروقي أمين و بوجمعة يوسف،حفظ الله كل هؤلاء وعلّمهم وشملهم بألطافه أهدي هذا العمل.

مـقدمـة

يُعتقد أن المنطق علم كامل ظهر مع أرسطو و لا مجال لأي أحد أن يجدد فيه و هو السبب الذي يبدو أنه كان له الدور البالغ و الأساسي في الجمود الفكري الذي شهدته القرون الوسطى ممثلة في الفلسفة السكولائية، إذ أن تقديس أي أمر يعتبر أكبر عائق للإبتداع فيه وهو الأمر نفسه الذي إرتبط بالمنطق، فيظهر لنا جليا الدور الذي قام به ابن تيمية بنقده للمنطق المشائي و ثم نقده للمنطق الأرسطي من خلال نقده للمشائين، في عدة قضايا منطقية ثم أخذه بالتالي زمام المبادرة في تصحيحها و مراجعتها و نحن بدورنا ومن خلال وعينا بالإستلاب الجماعي الذي أصبح يمارسه العلم المادي الحديث عن طريق منهجه التجريبي و البرهاني الذي يشكل المنطق و الإستدلال العقلي جزءا أساسي منه و الذي بدوره تأثرت به و بمنهجه و نجاحاته العلمية، العلوم الإنسانية فحاولت تطبيق هذا المنهج في دراساتها و كذا الفلسفة التي التزمت في طريقة كتابتها بتطبيق قواعد البرهان الأرسطية للاستدلال على مواضيعها و نحن نرى أنه من الأحرى في هذه الكتابة الفلسفية الاهتمام بالمضمون عوض الشكل البرهاني لهذه الكتابة فقد يكون الاستدلال سليما لكنه غير مقنع و على العكس قد تكون قد تكون هذه الكتابة مليئة بالإختلالات الاستدلالية لكنها مقنعة لقوة مضمونها و بالتالي فإن المضمونية أهم من الشكل البرهاني الاستدلالي عند التواصل مع الناس و التحاور معهم بالأفكار وهذه الطريقة التي التزمت بها الكتابة الفلسفية أو ألزمت نفسها بها انطلاقا من تأثرها بنجاحات هذه العلوم البرهانية المنطقية المادية التي تقدم النظر على العمل، أما نحن فنشعر بأننا بأمس الحاجة الى فلسفة تربط النظر بالعمل و العمل بالنظر أي تدرأ التعارض بين العقل و النقل بين التحليل و التأويل و منه نرى أنه لا مناص من تطويق هذا العلم المادي ووضعه في مكانه المناسب و هو خدمة الروح لتحقيق الذات الانسانية فإذا كان هيدجر يرى بأن الانسان هو عبارة عن موجود أو كائن من أجل الموت فإنا نرى بأن الانسان هو كائن من أجل تحقيق ذاته قبل أن يموت، و على المسلم الواعي تحقيق الهوية العربية الاسلامية بمنع إنمحاءها في الهوية الغربية عن طريق دعوى محاكاة الحداثة، أليس فعل المحاكات مضاد للحداثة

نفسها فإن الحكواتي يتقهقر و يرجع إلى الأزمان و العصور الغابرة، وذلك كله يتم من خلال نقد المضامين الأيديولوجية التي يحويها هذا العلم القائم على المنطق و البرهان اللذان ينبعان لا محالة من ثقافة القائلين به، ثقافتهم المجتمعية التابعة للثقافة اليونانية التي لا يمكن تركيبها على الثقافة و الروح العربية الإسلامية بإعتبارها مكتملة مثلها مثل الثقافة اليونانية و هذه الأيديولوجية التي تكلمنا عليها هي دعوى عدم علاقة هذه العلوم و المعارف البرهانية بالعمل او بالروح الانسانية و الفصل الصارم بين النظر و العمل و بين المعرفة و الثقافة بين الموضوع و الذات بين ما هو محسوس مادي و ما هو غيبي روحي فقدمنا نموذج المنطق المشائي الذي يحوي الروح اليونانية كمثال لهذه الدعوة التي تدعي البرهانية و التجريد الخالص.

ولقد عرف وصول هذا المنطق الأرسطي إلى الحضارة الإسلامية إنقساما حوله في صفوف علماء الاسلام فمنهم من إعترف به وجعله شرطا و أساسا لإكتساب العلوم في ذلك العصر وهم فلاسفة الحضارة الإسلامية إضافة إلى بعض الفقهاء مثل الغزالي الذي جعله شرطا لتحصيل علم موثوق من خلال موقفه بعدم الوثوق في علم من لم يكن له دراية بالمنطق ومنهم من قام بنقده جملة وتفصيلا و هو شيخ الإسلام ابن تيمية خاصة في كتابه الرد على المنطقيين، و قد عرف المنطق عامة تطورا منذ سقراط الذي قال بمبدأ الهوية، إلى أفلاطون الذي قال بمبدأ عدم التناقض وصولا إلى أرسطو الذي أسَس علم المنطق فعليا و سماه بالأورغانون، و وضع قواعده و رتب مباحثه و إستمر هذا التطوير و التحسين و إن لم يكن جوهريا، ممثلا في منطق العصور الوسطى مع فلسفة السكولائيين مرورا على الرواقيين و من بعد هذا كله، مناطقة مدرسة بورويال التي كان لها هوى ديكارتي حتى العصر الحديث الذي عرف تغييرا جذريا في هذا المنطق، أو هي ثورة منطقية حدثت مع المدرسة التجريبية و ممثليها من بيكون ولوك و راسل وجون ستيوارت ميل...وغيرهم

و انطلاقا من فكرة تأثر الحضارة الاسلامية بالمعارف الواصلة إليها من الفلسفة اليونانية هل كان رفض ابن تيمية للمنطق المشائي مجرد تقليد لمنهج الشكَاك في رفض أي معرفة عقلية

كانت أم حسية، أي رفض أي حقيقية في العالم أم هو رفض إبداعي مؤسس على حقائق موضوعية ؟

و تحليلا للإشكالية المطروحة نقدم تساؤلات تندرج ضمن هذا السياق نحاول الإجابة عنها من خلال هذه الدراسة المختصرة لنظرية الحد و القياس في نظر ابن تيمية فنقول :

أين يظهر الإبداع و الإضافة الشخصية لابن تيمية في نقده للمنطق المشائي ؟

ما هو المنهج المتبع في هذا النقد؟ و هل هذا النقد هو نقد هدام أم هو نقد بناء لأساسي نظرية البرهان في المنطق المشائي ألا وهما نظرية الحد و نظرية القياس ؟

و يرجع سبب اختيارنا لهذا الموضوع إلى :

أولا: أسباب ذاتية :

رغبة جامحة لدينا للبحث في الفكر الإسلامي ومحاولة الخروج من الحلقة الدوغمائية المتمثلة في القول بأن الفكر الاسلامي و الفلسفة تتمثل و تنحصر في مجموعة قليلة من الفلاسفة هم الكندي، و الفرابي، ابن سينا، و ابن رشد و محاولة توسيع نطاق و أفاق البحث العلمي في إبداعات علماء الاسلام قاطبة من فلاسفة وفقهاء و لغويين نحويين و علماء الطبيعة و كذا اعجابا مني بخصوصية المفردات و الاصطلاحات الإسلامية المستخدمة في مختلف العلوم و الصنائع و تميزها الناتج عن الروح الاسلامية المختلفة عن روح الحضارة الغربية و كمثال نضربه على خصوصية هذه المفردات العربية الفنية، نأخذ عناوين لكتب مثل - شذرات الذهب في من ذهب - صون المنطق والكلام عن فن المنطق و الكلام، جهد القريحة في تجريد النصيحة...إلخ

ثانيا:أسباب موضوعية :

عدم إعطاء الأهمية المستحقة لمسألة النقد الذي وجهه ابن تيمية للمنطق المشائي من طرف الباحثين و تحاشي الخوض في إسهاماته الفريدة في النقد الشامل الذي وجهه للمنطق المشائي عبر التاريخ الفلسفي و الفكري إلا في العصر الحاضر، ونحن و من خلال دراستنا و اطلاعنا على كتابه الرد على المنطقين تبين لنا انه يستحق فعلا لقب فيلسوف و لا ينقصه عن هذه المنزلة الفكرية شيئا فهو يقوم بفحص المفاهيم لغويا و منطقيا و من ثم يلجأ الى تبيين التناقض الداخلي

الموجود في النظريات و يرى في الشخص القائل بهذا المفهوم أو النظرية هل هو يعلم ما يقول أو لا يعلم ما يقول أي مجرد دخيل على هذا العلم و من ثم يقع نقد المتن و نقد السند و هذا لا يقوم به من ليس فيلسوفا متمرسا في الأفكار و عالم الفكر، و هذا ناتج عن تعامله مع قضايا عقلية منطقية و فلسفية و محاولة نقدها و الرد عليها و الرد على الفلسفة فلسفة بدورها.

و لقد اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج التاريخي لسرد الأفكار والظروف التي نشأت فيها المواقف من المنطق الارسطي اضافة الى اعتمادنا على المنهج التحليلي لتحليل موقف ابن تيمية من المنطق المشائي إضافة إلى المنهج النقدي الذي اعتمد عليه ابن تيمية نفسه في تقييم وتقويم نظريات و قضايا المنطق المشائي و المنهج النقدي هذا هو في الحقيقة يمثل روح الفلسفة لأنه لا يمكن تصور فلسفة دون نقد.

و أما الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع فنجد بعض الدراسات الأكاديمية السابقة مثل دراسة الأستاذ سامي النشار لنقد ابن تيمية الذي وجهه للمنطق المشائي في فصل من فصول كتابه المعنون بـ: مناهج البحث عند مفكري الاسلام و كذا كتاب كامل حول ابن تيمية و المنطق الأرسطي لمحمود يعقوبي حاول فيه تبيان الأصول التجريبية التي يرى أنه يتقاطع فيها مع أصول انتقادات المدرسة التجريبية الإنجليزية الذي كان دافع انتقادها لهذا المنطق دافعا تجريبيا كذلك، ممثلة في كل من راسل، مل ولوك، كما أنه هناك دراسات أخرى لا يسع المجال لذكرها.

أما نحن فنريد أن نشير إلى طريقة ابن تيمية الفريدة في الربط بين النظري و العملي فابن تيمة لا يكاد ينتهي من مسألة نظرية حتى يدخل في مسألة عملية ليبيَن لنا مدى ارتباط النظري بالعملي، العقلي مع النقلي، و هذا ما أدى بالإمام السيوطي إلى محاولة تلخيص كتاب ابن تيمية الرد على المنطقيين في كتابه جهد القريحة في تجريد النصيحة و قصره على الأمور و القضايا المنطقية.

ولمعالجة إشكالية البحث قمنا بتقسيمه إلى مقدمة و ثلاثة فصول ثم خاتمة.

تحدثنا في الفصل الأول عن المنطق المشائي و طبيعة المنهج عند ابن تيمية، وقسمناه إلى ثلاثة مباحث، تحدثنا في المبحث الأول عن مفهوم المنطق المشائي وفي المبحث الثاني عن سيرة و حياة ابن تيمية وفي المبحث الثالث تساءلنا عن طبيعة المنهج عند ابن تيمية.

وقد حاولنا أن نبيَن في هذا الفصل الأول و كتوطئة للنقد الذي قام به ابن تيمية للمنطق المشائي الإشارة إلى الظروف التاريخية و الأوضاع الفكرية التي شحذت همة ابن تيمية لإبداع هذا النقد و من ثم محاولته لتأسيس منهج علمي يخلّص الفكر الإسلامي من براثن المآزق الفكرية و العقدية التي سقط فيها هذا الفكر.

ومن ثم الفصل الثاني بعنوان طبيعة نقد ابن تيمية لأسس المنطق المشائي وقسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث تكلمنا في المبحث الأول عن موقف ابن تيمية من نظرية الحد و في المبحث الثاني عن نقد ابن تيمية لواقعية الكليات أي أن يكون للكليات وجود خارج الذهن و المبحث الثالث تحدثنا فيه عن موقف ابن تيمية من نظرية القياس.

وقد تطرقنا في هذا الفصل إل رفض ابن تيمية لنظرية الحد المشائية و لتجوهر الحدود التي أصبحت ماهيات ثابتة و إلى رفضه للشروط التي وضعها المشائين للإستدلال في نظرية القياس التي أضحت آلة لإنتاج الأوليات و التصديقات التي لا تنفع في معرفة الواقع ذو الطبيعة النسبية و الغير ثابتة كثبات الأوليات و البديهيات في الذهن.

و أما الفصل الثالث بعنوان الإستدلال و الحجاج عند ابن تيمية، وقسمناه إلى ثلاثة مباحث تحدثنا في المبحث الأول عن طرق الإستدلال عند ابن تيمية وفي المبحث الثاني تناولنا فيه الحجاج المنطقي عند ابن تيمية و في المبحث الثالث تساءلنا عن طبيعة البنية المعرفية للمنطق عند ابن تيمية.

أشرنا في هذا الفصل إلى الطرق الفطرية في الإستدلال التي تطرق إليها ابن تيمية في مقابل الطرق الصناعية المشائية، حيث يمكن اعتبار ما نادى به ابن تيمية و ما أراد أن يبيَنه هو منطق فطري طبيعي في مقابل منطق المشائين الذي يمكن إعتباره منطقا صناعيا لأنه يتكلف شروطا

تضييقية حاصرة، في القول لا يتكلفها المنطق الفطري الذي هو منطق جميع الناس في حياتهم الطبيعية اليومية.

ثم أنهينا البحث بخاتمة تطرقنا فيها إلى أهم نتائج البحث و أشرنا إلى أفاقه المستقبلية.

ومن بين الصعوبات التي واجهتنا في البحث أن تناول موضوع المنطق و القضايا التجريدية يعتبر أمرا صعب المنال و خاصة محاولة نقد هذه القضايا التي هي في الأصل معقدة ضف إلى ذلك أن هذا المنطق المشائي لو لم يظهر للناس منذ الوهلة الأولى أن قضاياه كلها صحيحة و كاملة و بالتالي لا يمكن إنكارها إلا إذا أنكرنا عقولنا لما سيطر على الروح الإنسانية قرونا عديدة اصطبغت به حياة وثقافات عدة مجتمعات، وبالتالي أصبح متغلغلا في حياة النلس و متمكّننا منها وبالتالي صعوبة التعامل مع هذه القضايا المجردة على عدد غير قليل من الناس إضافة إلى تماهيه و تسلله إلى عقول وعادات الناس

أما الصعوبة الأخرى التي واجهتنا في البحث فهي شتات أفكار ابن تيمية و كثرة استطراداته و تتبعه لقضايا الخصوم ما منع عن كتابته الترتيب اللازم للأفكار و كذا كثرة توطيداته خاصة في كتابه الرد على المنطقيين حيث نجد أن نفس الفكرة أو القضية يبقى يكرّرها و يجوّ دها إلى درجة بلوغ الغاية في المعالجة الفكرية لهذه القضية وهذا ما أعاقنا عن القدرة على الإحاطة بجميع أفكاره المبثوثة في كتبه.

الفصل الأول

المنطق المشائي و طبيعة المنهج عند ابن تيمية

مفهوم المنطق المشائي

سيرة و حياة ابن تيمية

طبيعة المنهج عند ابن تيمية

المبحث الأول: مفهوم المنطق المشائي

بما أننا في بحثنا هذا نتحدث عن المنطق الأرسطي في الفكر الإسلامي الذي أصبح يعرف بالمنطق المشائي فمن المهم أن نعرف أولا معنى المشائية في العالم الإسلامي وخصوصا فيما يتعلق منها بالمنطق ومباحثه المختلفة ففيما يختص بالتسمية نجد أن صاحب الملل والنحل الشهرستاني يرجع سبب التسمية باسم المشائية، يرجع ذلك لتعليمهم الحكمة وهم في حالة حركة دائمة عن طريق مشيهم في الحدائق والبساتين فيقول:"أما المشاؤون بشكل مطلق فهم من أهل لوقين وأفلاطون لاحترامه الحكمة كان يعلمها دائما وهو في حال المشي وتبعه على ذلك أرسطو، وفي هذا الباب سمي هو وأتباعه بالمشائين "[1]

هذا من جانب التسمية وهو الجانب الظاهري التاريخي الذي أدى إلى تسميتهم بالمشائين .

أما من خلال المضمون "فإن أتباع هذه المدرسة يتبعون المنهج العقلي وهو أنهم يسيرون من المقدمات ليشكلوا الدليل حتى يصلوا إلى النتيجة، وهم يرفضون أي منهج آخر لهذا المشي العقلي فسموا "بالمشائين"[2].

أي أن المنهج المتبع في اكتساب معارفهم يعتمد بشكل أساسي على المنطق الصوري الذي أسسه وصاغه أرسطو المعلم الأول بالإضافة إلى التحسينات التي أضافوها هم عليه (أي المشاءين أتباع أرسطو)"وهو ما غلب على المشائية تغليب النظر على العمل وعلى الصفوية تقديم العمل على النظر"[3].

1- الشهرستاني الملل والنحل ، دار المعرفة لبنان /ج2، ص102.

2- كمال الحيدري، المدارس الفلسفية في العصر الإسلامي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان 2013(د،ط)، ص31.

3- أبو يعرب المرزوقي ، منزلة الكلي في الفلسفة العربية ، جامعة تونس الأولى 1994(د،ط) ص252.

أي أن المدرسة المشائية اهتمت بالأمور والقضايا العقلية والنظرية أكثر وأعطتها كل جهدها عكس المدرسة الصفوية التي اهتمت بالقضايا العملية الحياتية كقضايا العرفان والكشف والإشراق والسعادة إلى غيرها من القضايا العملية.

ومن أهم مميزات هذه المدرسة وخصائصها، والطابع الذي طبعت به أن الروح العامة التي تحكم هذه المدرسة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصا وبأبحاث الفلسفة الأولى عموما (الميتافيزيقا) فلقد ظنوا أن المنطق قادر على مقاربة القضايا الميتافيزيقية، ويبدو ذلك واضحا من خلال مراجعة أبحاث هذه الفلسفة ومؤلفات فلاسفتها وأتباعها[1].

وهذا ما نجده بالتحديد في تعليمهم للمنطق فنجدهم يعتمدون على مبادئ وأسس ميتافيزيقية بنوا عليها مقولاتهم ونظرياتهم المنطقية فمثلا على ذلك قضية جنس الأجناس الذي لا جنس فوقه، هذه المقولات التي اعتمدوا عليها في بنائهم لنظرية الحد التي تقوم على الجنس البعيد والجنس القريب والفصل والخاصة وما إلى ذلك، ولهذا كان أرسطو يقول في تعريفه للوجود أنه مالا يعرف أو مالا يحد أو ما يفر و يهرب من التعريف لأنه لا جنس له أي الوجود لا يحده جنس لا جنس قريب ولا بعيد له، يقول الفرابي في هذا الشأن "و لما كانت الحدود من أجناس و فصول ذاتية فقط، لزم فيما لا جنس له ألاّ يكون له حد، و كذلك ما لا فصول له ذاتية يلزم ألاّ يكون له حد و لمّا كانت الأجناس العالية ليست لها أجناس فوقها، لزم فيها ألاّ يكون لها حدود"[2]

وهذا ما أدى بهم إلى طرح مسائل ميتافيزيقية بالدرجة الأولى كالعقل الفعال والعلة الأولى وواجب الوجود عند ابن سينا و الفرابي مثلا، وهي مقولات لا تنسجم في أغلبها مع الشرع الإسلامي وبساطته و فطريته عند أتباعه .

1- كمال الحيدري، المدارس الفلسفية في العصر الإسلامي ، مر جع سابق، ص29.

2-الفرابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، دار المشرق، بيروت د،ت ط2 ص 79

هذا ما سيؤدي بهم إلى المحاولة تأويل الشريعة (الظاهر) حسب زعمهم لتتوافق مع علومهمالنظرية المعتمدة علىالمنطق الصوري ونظرية القياسوهذا هو الباطن (أي باطن الشريعة) حسب زعمهم[1]أين تؤوّل النص الديني ليتوافق مع علومهم العقلية وعدم حدوث العكس أي تأويل علومهم العقلية لتخضع للعلوم الدينية أو النقلية وهذا كله لأن "القواعد العقلية التي أسوسها عاملوها معاملة النصوص التي لا يمكن المساس بها "[2]

أي أنهم رفضوا كل نقد وفحص لمبادئهم وإستنتاجاتهم العقلية وظنوا أنها علوم كاملة لا تخضع للنقد والتمحيص وهذا بخلاف النص الديني الذي يمكن تأويله بل يجب تأويله ليتوافق مع علومهم الفلسفية و هذه القواعد العقلية التي هي غير قابلة للنقد ولا يرقى إليها شك هي القواعد المنطقية التي صاغها المعلم الأول وأهمها القياس الشمولي والذي هو مجرد إدراج لخاص تحت عام[3] والمكون من حد أكبر (حد كلي) وحد أصغر (حد جزئي) وحد أوسط (حد كلي)

حد أكبر + حد أصغر +حد أوسط

ثم نتيجة لازمة عن المقدمتين بالضرورة ويمكن أن نذكر أهم أتباع وممثلي هذه المدرسة (المدرسة المشائية) في الفلسفة الإسلامية الفيلسوف ابن سينا وهو رئيس هذه المدرسة في الحضارة الإسلامية وقد سمي بالشيخ الرئيس وكذا الفرابي الذي لقب بالمعلم الثاني بعد المعلم الأول (أرسطو) ويرجع إليه الفضل في بناء فلسفة إسلامية قائمة بذاتها لأنه أعطاها (الفلسفة) صبغة عربية إسلامية، وكذلك من أتباع هذه المدرسة خاصة في مجال المنطق الصوري نجد أبو حامد الغزالي وقد لقب بحجة الإسلام قام بتبني المنطق في الدراسات الإسلامية الفقهية والكلامية ودافع عليه في الأوساط الإسلامية إضافة إلى شارح كتب المعلم الأول الفيلسوف ابن رشد .

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مؤسسة الريان للطباعة النشر ط1، بيروت 2005 ص326.

2- كمال حيدري، المدارس الفلسفية في العصر الإسلامي ، مرجع سابق ص34.

3- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المرجع نفسه ص385.

وقد قام ابن تيمية بنقد كل هؤلاء الفلاسفة وطروحاتهم الفكرية في كتبه الرد على المنطقيين وكتاب نقض المنطق وكذا كتاب درء التعارض بين النقل والعقل.

و لقد سيطر على أتباع هذه المدرسة نزعة متعصبة اتجاه منطق أرسطو و اعتبروه علما ولد كاملا مع أرسطو، نجد ابن رشد مثلا يرى أن "سائر المقاييس التي تستعمل في الخطابة والفقه و المشورة راجعة إلى المقاييس التي سلفت (أشكال القياس الأرسطي المعروفة)... إن جميع المقاييس التي تكون بالأشكال القياسية التي سلفت، ليست البرهانية فقط، و لا الجدلية بل جميع المقاييس الفكرية، و بالجملة كل تصديق يقع في كل صناعة"[1]

كما إستعمل الفلاسفة المشاؤون المنطق لمقاربة الشرائع مع الطبائع معا، فلما كان من المحتم تصادم ميتافيزيقا اليونان التي ينبني عليها المنطق المشائي (المقولات و الماهية) مع إلاهيات المسلمين أو عقيدة المسلمين الذي أدى "إلى إحتراز البعض من الإنشغال بالفلسفة و إلى تصدي البعض الآخر لها و للمنشغلين بها فما كان للمناطقة المشائين إلا أن يتحصنوا بمناعة البرهان، و ألزموا غيرهم الإقرار به وحده معيارامقوّما لكل عمل فكري و شاهدا على مشروعية المقال الفلسفي، بل على إعجازه الإستدلالي في مقابل الإعجاز القرآني، حتى إنهم أخرجوا بلباس البرهان كل مسألة قصدوا الغلبة بها و إن بعدت عما يشتغل به المنطق، و هو أمر غالب الأدلة التي قدموها على وجود الإله وعلى قدم العالم"[2].

أي ظنوا أن نظرية البرهان الأرسطية رديفة للعقل الفطري فكأن من ينكر نظرية البرهان ينكر عقله وفي هذا يقول ابن رشد "و إذا كانت هذه الشريعة حق و داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه و يشهد له...و إن كانت

1ـابن رشد كتاب أنالوطيقى الأول أو كتاب القياس، دراسة و تحقيق جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت1992، ص351

2 ـ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي،المغرب 2000م ط2ص62

الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق، أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا، فإن كان موافقا، فلا قول هنالك و إن كان مخالفا، طلب هنالك تأويله"[1]

1ـابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، دراسة و تحقيق محمد عمارة، دار المعارف ط2 ص 31، 32

المبحث الثاني: سيرة وحياة أحمد بن تيمية

-ولد أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية في 10 ربيع الأول سنة 661هـ . 1263 م في بلدة حران وهي بلدة في شمال سوريا وهي تابعة الآن لدولة تركيا واسمه الكامل هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن القاسم ابن تيمية الحراني وكانت وفاته سنة 728 هـ -1326 م كما تتفق في ذلك المراجع كلها في ليلة الاثنين والعشرين من ذي القعدة وهو سجين في قلعة دمشق، دفن إلى جانب أخيه شرف الذين في مقبرة الصوفية بدمشق[1]، اضطر إلى الهجرة والرحيل وهو صغير السن مع أبيه هربا من غزو التتار لمدينة حران سنة 667هـ[2] فقدم إلى دمشق[3]كان أبوه من أبرز علماء الحنابلة [4]في عصره أي أنه تربى وترعرع في أسرة علمية .

علمه و أخلاقه :

-أما عن علم الرجل وشجاعته فقد كان آية في العلوم الإسلامية بفروعها المختلفة فقد كان الرجل موسوعيا يمثل ظاهرة في مختلف العلوم من تاريخ وأدب ورجال وفقه وحديث وملل ونحل وكلام وحكمة وتفسير وغيرها[5]وقد نقل أنه تصدى للفتوى والتدريس وكان عمره يقل عن العشرين سنة[6]، قال عنه عالم التقى معه وعاينه في علمه وهو القاضي أبو فتح بن دقيق العيد :" رأيت رجلا كل العلوم بين عينيه يأخذ ما يريد ويدع ما يريد "[7]، رآه المؤرخ المشهور ابن الوردي المتوفى سنة 749 هـ وكان قد عاصر ابن تيمية فقال عنه :" ...كانت له خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم وطبقاتهم، ومعرفة

1- محمد حسني الزين ، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري ، المكتب الإسلامي ، بيروت ط1،سنة 1979،ص5

2-محمد حسني الزين ، المرجع نفسه ، ص14.

3- محمد بهجت البيطار، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، المكتب الإسلامي للنشر، دمشق 1986 ط3، ص20.

4- محمد بهجت البيطار،نفس المرجع ص21.

5- مصطفى الطبطبائي ،المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني ، تر :عبد الرحيم ملازئي البلوشي ، دار ابن حزم للنشر بيروت 1990م ، ط1، ص89.

6- بهجت البيطار ، مرجع سابق ، ص21.

7- بهجت بيطار ، المرجع نفسه ص21.

بفنون الحديث مع حفظ متونه الذي انفرد به وهو عجيب في استحضاره واستخراج الحجج منه وأما التفسير فقد سلم إليه وكان يكتب في اليوم والليلة من التفسير والفقه، أو من الأصلين أو من الرد على الفلاسفة نحوا من أربعة كراريس، له التآليف العظيمة في كثير من العلوم، ما يعد أن تصانيفه تبلغ خمسمائة مجلد وله باع طويل في معرفة مذاهب الصحابة والتابعين ولقد نصر السنة المحضة والطريقة السلفية، وكان دائم الابتهال كثير الاستعانة قوي التوكل، واجتمع بالسلطان غزان زعيم التتار وتكلم معه بكلام خشن ولم يهبه [1]

فأما قضية أن تصل مؤلفاته إلى الخمسمائة فهذا غير عجيب بالنظر إلى أنه كان سريع الكتابة وكثيرا ما كان يكتب من حفظه ومن غير نقل[2]أي انه كان سريع البديهة جيد القريحة

عصره :

ـوقد نشأت هذه المدرسة أو الظاهرة والأمة الإسلامية في حالة تراجع وتمزق وحالة ترد وتدهور على مستوى الدول والنظم والحاكمين وعلى مستوى الفكر والتصور والاعتقاد والعلاقات والسلوك والمؤسسات الوقف والمدارس والقضاء والحسبة ونحوها، كانت الأمة كأنها قد تحولت إلى قطع متجاورات من الأرض ومن الكتل البشرية تقام على كل من تلك القطع دولة أو إمارة تسيطر عليها أسرة من الأسر الحرة، تارة أو ثلة من المماليك العبيد تارة أخرى، أو كل تلك القطع أو المزق المسماة بالدول كانت مثخنة بجراح معارك الصليبيين واعتداءاتهم مذعورة من غزوات التتار وحروبهم.[3]

ـ غزى التتار في عصره الدولة الإسلامية من الشرق وبدأت أولى الغارات الصليبيين على السواحل الشمالية للمشرق العربي الإسلامي كما كان صراع شرس على

1- طبطبائي ، مرجع سابق ، ص89-90 .
2- محمد حسني الزين ، مرجع سابق ، ص7.
3- إبراهيم عقيلي ، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الولايات المتحدة الأمريكية المتحدة، 1994، ط1، ص10.

الملك وصار الملك بقوة السيف والغلبة، الذي يكون الأقوى هو الذي يسيطر ويظفر بالحكم، فكثرت الانقلابات على الحكم والسلطة هذا سياسيا، أما اجتماعيا فقد عرف العالم الإسلامي انتشارا واسعا للتصوف نتيجة الصراعات السياسية العنيفة والدامية الداخلية منها والخارجية، فزهد الناس في الحياة وكذلك إضافة إلى هذا فقد عرف العالم الإسلامي انتشار للثقافات المتعددة الهلنستية، والهندية والفارسية والصابئة والقرامطة والباطنية[1] الذين عرف عنهم تعاونهم مع الصليبيين والتتار ضد بني جلدتهم كقبائل الجرد في الشام[2]ونصير الدين الطوسي الوزير مع التتار في بغداد حتى لقب بـ" نصير الشيطان"

إصلاحه:

وبالرغم من كل هذا، ولهذا، أراد أحمد ابن تيمية أن يقود حركة إصلاحية في الأمة سمي على إثرها بشيخ الإسلام حيث تبوأ منها مركزا مرجعيا [3]

ـ إذأراد أولا : في مجال المعرفة القضاء على الخلط الكبير، الذي عرف أو وقع في زمانه بين عالم الغيب وعالم الشهادة[4]الذي حدث عن طريق خلط المعرفة الدينية والمعرفة الواقعية العلمية بالمعرفة الميتافيزيقية الآتية من اليونان تحت غطاء ولبوس المنطق الأرسطي .

أراد أن يقضي على إرهاصات العولمة وشرورها والتي كانت طلائعها بادية من التحريفين الدينيين (الدين اليهودي والدين المسيحي) والتحريفيناالفلسفيين (فلسفة أفلاطون، فلسفة أرسطو)[5]التي، هذه الأخيرة التي قسّمت من خلالها الفلسفة إلى قسمين إما فلسفة مشائية وإما فلسفة صفوية ومضايعة الوقت التي جرت في سبيل محاولة رد الفلسفة

1- محمد حسني الزين ، نفس المرجع ، ص15 - 28.
2- إبراهيم عقيلي ، مرجع سابق ص 23.
3- محمود عبود ،شخصية ابن تيمية وحياته ، مجلة إسلامية المعرفة ، العدد 24 ، سنة 2001 م
4- إبراهيم عقيلي ، نفس المرجع ص12.
5- أبو يعرب المرزوقي، فكر ابن تيمية الإصلاحي، أبعاده الفلسفة، مجلة إسلامية المعرفة العدد 24 ، سنة 2001م

الأفلاطونية إلى الأرسطية أو رد الفلسفة الأرسطية إلى الأفلاطونية أو عكس العملية بمحاولة تخليص الفلسفة الأرسطية من الفلسفة الأفلاطونية أو تخليص الفلسفة الأفلاطونية من الفلسفة الأرسطية[1].

-أراد أن يعيد إلى الدين الإسلامي صفته العالمية وذلك ببيان أن الإسلام ليس مجرد خصوصية ثقافية لمجتمع ما، أو أمة ما (الأمة العربية) [2]، إنطلاقا وبالاعتماد على القرآن نفسه الذي يبين ذلك يقول تعالى :{ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين، إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين }(آل عمران أية : 67)، فوضع جملة من الكتب القيمة في مناقشة المعتقدات الموروثة لليهود والنصارى في عصره ولتبيان ما وقع فيها من تبديل وتحريف وإضافة ونقصان كمثال، كتابه :" الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح".

"وقد فعل ذلك بروح الداعية المخلص، لا بروح المهاجم أو المدافع لعله يحمل هؤلاء على مراجعة أنفسهم وتجاوز إضافات البشر وتحريفاتهم في رسلات رسلهم وأنبيائهم، وذلك لتقوم جبهة للدين الحق في مقابل الدين المزيف"[3]

- **كثرة أو ثورة التأليف والتصنيف في عصره ورفضه القاطع للتقليد والحشو:**

اتسم عصر أحمد ابن تيمية بثورة في التصنيف والتأليف وذلك في القرن السادس والسابع والثامن الهجري حيث كتبت كتب كثيرة وموسوعات ضخمة في الفقه والحديث والتفسير والتاريخ ... إلخ ولكن دون تحقيق أو تدقيق لهذا كان يرى ابن تيمية أن المعتمدين على المنطق من أعجز الناس على تحقيق علم من العلوم[4]ولهذا كان هناك تطنيب وحشو

1- أبو يعرب المرزوقي ،منزلة الكلي في الفلسفة العربية ،جامعة تونس 1994(د،ط) ص45.
2- أبو يعرب المرزوقي، فكر ابن تيمية الإصلاحي، أبعاده الفلسفية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 24 ،سنة 2001م
3- إبراهيم عقيلي ، نفس المرجع ، ص22.
4- ابن تيمية ، نقض المنطق ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة 1951، ط1، ص55

دون تحقيق، فكان بهذا النقل للمذاهب،الإتباع والتقليد هو السائد ولم يكن التفكير المستقل ذا سلطان.

وبالإضافة إلى ندرة العقول المعرفية المنهجية والعقول القادرة على تجاوز سلطان التقليد كان هناك نوع من الإرهاب الفكري يقوده فقهاء التقليد بصحبة إرهاب رسمي يحاول تكريس عقلية التقليد[1]، فالإختلاطات النقدية والمنهجية والقضايا الفقهية كلها كان السلاطين يتدخلون فيها[2]، لكن ابن تيمية رفض الاستجابة لهم ورفض الخضوع لضغوطاتهم ويظهر ذلك من خلال فتواه بعدم وقوع طلاق المكره .

ومن الأمور التي خالف فيها أيضا كذلك التقليد في حكم الطلاق :

1- أن الطلاق لا يمكن أن يكون يمينا، وإذا استعملت ألفاظه على سبيل اليمينفإنه لا يقع ويأثم الحالف لأنه حلف بغير الله .
2- أن الطلاق بلفظ الثلاث لا يقع ثلاثا بل يقع واحدة إذا استوفى شروطه الأخرى.
3- أفتى بأن الطلاق في الحيض بدعة وأنه لا يقع وأوضح الأدلة الشرعية الدالة لما ذهب إليه في كل من هذه الأمور .

وهذا كله حفظا للأسرة الإسلامية التي دمرها الطلاق كما دمر التتار بلادها[3]

محنته :

و لأنه لم يكن مقلدا، في علم من العلوم المعروفة وقته، كانت محنته التي عرفت في التاريخ[4].

1- ابراهيم عقيلي ، نفس المرجع ، ص22.
2- محمود عبود ، شخصية ابن تيمية وحياته ، مجلة إسلامية المعررفة العدد 24 سنة 2001 م .
3- إبراهيم عقيلي ، نفس المرجع ، ص29.
4- إبراهيم عقيلي ، نفس المرجع ، ص31.

وهو مصطلح دال على حجم معركته الإصلاحية ومرجعيته هذه، هي التي ألبت عليه شيوخ وعلماء عصره شيوخ مؤسسة التقليد، الذين كانوا يشكلون جزءا من النظام الأيديولوجي للسلطة المملوكية، فقد كانت حركة ابن تيمية تعني هدم موقعهم وسحب مرجعيتهم[1].

فالقضية عند المقلدين لا تتعلق بوجود دليل من عدمه لأن الأنظار المقلدة تتوجه بإستمرار صوب قواعد التقليد لحوطها بالحماية اللازمة، لأن أزمتها الفكرية تصور لها أن التقليد هو الضمانة الأكيدة لحماية سائر المقدرات والمقدسات، وبالتالي فقد أدرك المقلدون أن شيخ الإسلام لو يترك وشأنه يراجع التراث الإسلامي ويعود عليه بالنقد والتصحيح بمنهج معرفي على هدي من كتاب الله وسنة رسول الله فستتزعزع قواعد التقليد، وتنهار أسسه ويعود الناس إلى مصادر الإسلام الأساسية يتعاملون معها بشكل مباشر فتتغير العقول وتحدث حالة التجديد الحقيقي فيتجاوز الناس تراثا هائلا ألف الكثيرون أن يعيشوا سدنة له، ولا يعرفون وسائل للعيش أخرى من غير هذه السدانة [2].

فمشروعه الإصلاحي إذن لم يكتمل إذ لو اكتمل لما كنا نعيش هذا التأخر المعرفي الحضاري الناتج عن غياب معرفة أساسية أو المعرفة المنهجية التي هي شريطة كل معرفة أو عمل صحيح .

ـ إذن فقد تضافرت جهود الحكام في عصره مع جهود العلماء لمحاربته والنيل منه فمنهم من كفره ومنهم من رماه بالزندقة، ومنهم ممن وصفه بالفيلسوف الغارق بالتشبيه والتجسيم، وقيل أن في نضاله ضد الفلسفة والفلاسفة وقع في شراكها دون أن يدري .

"وهكذا كانت حياة أحمد بن تيمية سلسلة من الصراعات الفكرية مع خصومه، وجلهم من الحكام القإذرين على إيذائه والنيل منه، وقد رافق هذه الحياة الحافلة بجهد علمي وانقطاع لا مثيل له، لإعلاء كلمة الحق ولو كان ذلك ما يعرضه للهلاك المؤكد"[3].

1- محمود عبود ، شخصية ابن تيمية وحياته ، مجلة إسلامية المعرفة ، العدد 24 سنة ، 2001م .
2- ابراهيم عقيلي ، نفس المرجع ، ص29- 30.
3- حسني زين ، المرجع نفسه ، ص60.

المبحث الثالث: طبيعة المنهج عند ابن تيمية

يعرف المنهج لغة أنه الطريق الواضح، يقول ابن منظور في لسان العرب المنهج والمنهاج هو الطريق الواضح، و المنهج بتسكين الهاء هو الطريق المستقيم ثم يضيف طريق، نهج بيّن واضح وهوالمنهج، وأنهج الطريق وضُح واستبان، وصار نهجًا بيّنا واضحا[1] .

من هذا التعريف اللغوي للمنهج يظهر لنا أنه مرتبط بالطريق الذي نسير عليه أو نمشي عليه و كذلك التفكير الذي يربط بالمنهج ويستند عليه يشبه المشي على المنهج الذي هو الطريق الواضحة المعالم، فيصبح التفكير هو المشي الجاد صوب المقصود والمراد لكنه مشي بالأفكار وليس بالأقدام، "فالذي يستشكل موضوعا ما توضيحه و تبيانه يجب أن تكون له طريقة أو محجة أو مذهب أو مسلك يطرقها أو يذهب فيها أو يسلكها أو ينهجها لتعامل مع هذا الموضوع".[2]

و يعرّف فلاسفة بول رويال المنهج أن المنهج هوفن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة إما من أجل إكتشاف الحقيقة حين نكون بها جاهلين أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين.[3]

و من هذا التعريف الفلسفي للمنهج يظهر أنه يتعلق بفكرة الترتيب الجيّد للأفكار بغرض الإنتهاء إلى استكشاف معرفة تكون غائبة عنا، أي عموما الإسترشاد إلى ما نجهله عن طريق جودة ترتيب الأفكار التي نعلمها وهذا يكون إما بهدف الاستكشاف وإما بهدف

1- ابن منظور، لسان العرب، ج14، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999، ط3، ص3000.
2- حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2013، ط1، ص30-31.
3- أ. أرلوند ب. نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، تر عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007، ط1، ص325.

البرهنة، و الإستكشاف هو عبارة عن الإهتداء إلى الحقيقة والبرهنة هي عبارة عن عرض هذه الحقيقة للآخرين.[1]

لقد قلنا في مقدمة الكلام أن الذي يستشكل شيئا يريد معرفته يجب أن يكون له منهجا ينهجه لطلب هذا الأمر الذي هو المعرفة و العلم، فما هو منهج ابن تيمية لتحصيل العلم؟

لقد كان تكوين ابن تيمية تكوينا فقهيا على الطريقة و المذهب الحنبلي السلفي حيث كان والده من كبار فقهاء الحنبلية، وهذا التكوين جعله يكتسب دراية واسعة بالسُنة الصحيحة و أقوال السلف من الصحابة و التابعين و الأئمة و العلماء المجتهدين، كما مكّنه هذاالإحتكاك و التعايش المتواصل في بيئة من العلماء و الفقهاء من اكتساب تصور صحيح و عميق للمنهج السلفي في فهم روح الإسلام باطنا و ظاهرا، مضمونا و شكلا، فإنتهى به الأمر إلى الإقتناع الراسخ بسدادهذا المنهج السلفي بإعتباره لا يتناقض ولا يتصادم مع صحيح النقل و لا مع صريح العقل كما أنه إضافة إلى هذا لا يعترف بالتأويل[2] مثل ما حدث مع مؤسس المذهب الحنبلي أحمد ابن حنبل الذي رفض القول بخلق القرآن و أصّر على موقفه رغم ما لاقاه و ما عناه.

ومن هذا الرصيد الفقهي الوافر الذي تحصل عليه ابن تيمية الفقه الذي يحرص دوما على الربط بين العمل و النظر بين المعرفة و التطبيق ينطلق اعتمادا و استنادا عليه في مقاربة القضايا الدينية و الفكرية معا لقناعته الراسخة بصلاحية هذا المنهج السلفي لمقاربة القضايا العقلية و الدينية لأنه كان يرى أن النقل و العقل لا يتعارضان ورأيه هذا جعله عنوانا لكتابه "درء التعارض بين العقل والنقل" والذي يبدوا من خلال العنوان أنه يتقاطع في فكرته الأساسية مع موقف ابن رشد كذلك من الحكمة والشرع الذي ضمّنه في كتابه فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال، وهو بيان لإتفاق الطريقة العقلية والطريقة

1- حمو النقاري، في منطق بورورويال، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2013، ط1، ص21.
2- ابراهيم عقيلي، تكامل المنهج عند ابن تيمية، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، و.م.أ، 1994، ط1، ص101.

الشرعية في الهداية إلى الحق أو الحقيقة[1] ، مع وجود فارق كبير بينهما و هو أن ابن رشد كان مستلبا كليا بالفلسفة الأرسطية و بالمنطق الأرسطي[2] فما كان يعنيه ابن رشد بالحكمة هي الفلسفة الأرسطية عامة حيث كانت تمثل عنده قمة الفكر و نهايته عكس ابن تيمية الذي كان رافضا للفلسفة الأرسطية ومنطقها الذي اجتهد في نقده و محاولة تبيان عيوبه و سقطاته.

لكن ماذا كان يقصد ابن تيمية بعدم تعارض العقل مع النقل؟ وماذا كان يقصد بالعنوان الآخر الذي يضيفه و هو عدم تعارض صحيح المنقول مع صريح المعقول؟

يميّز ابن تيمية بين المنقول الصحيح و المنقول غير الصحيح كما يميّزبين المعقول الصريح والمعقول غير الصريح، أو بين المنقول الصحيح من المنقول عامة وبين المعقول الصريح من المعقول عامة، فالمنقول الصحيح تتم معرفته انطلاقا من علم الحديث اعتمادا على نقد المتن ونقد السند، والمعقول الصريح تتم معرفته من خلال نقد المنطق المشائي، وهذا المعقول غير الصريح مع المنقول غير الصحيح هو ما يمنع من قيام معرفة علمية صحيحة في العالم الاسلامي حسب ابن تيمية.[3]

يظهر من هذا القول أن ابن تيمية يقوم بخطوة تأسيسية لعلم تأسيسي أو أساسي يسمح بقيام معرفة حقيقية علمية، وهي الخطوة الضرورية و اللحظة الحاسمة التي تسبق قيام أي نوع من العلوم كانت، تجريبية أو إنسانية أو روحية، و هذا ما دل عليه تاريخ الحضارات بأن العلوم الأساسية التنظيرية الفلسفية أو ذات الطابع الفلسفي بالضرورة تسبق العلوم التطبيقية فمثلا روسيا عرفت كارل ماكس قبل أن تعرف ميغ، أي أن ابن تيمية "أدرك أنه للوصول إلى مرحلة التحليل الفلسفي للظاهرات التي تجري في الطبيعة والتاريخ يجب التخلص من

1- محمود يعقوبي، مقالة بعنوان ابن رشد في نظر ابن تيمية، مجلة دراسات فلسفية، جامعة الجزائر، العدد 5، الجزائر، 1998.

2- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005، ط2، ص11.

3 -أبو يعرب المرزوقي، فكر ابن تيمية الاصلاحي أبعاده الفلسفية، مجلة اسلامية المعرفة، العدد24، سنة 2001.

المقابلة الزائفة بين العقل والنقل"[1] وبين العقل والشرع أو الفلسفة و الدين، فنقيض الشرع ليس العقل حسب ابن تيمية وإنما نقيض الشرع هو البدعة، يقول ابن تيمية "وإذا كان السمع لابد معه من العقل، وكذلك كونه عقليا أو نقليا، وأما كونه شرعيا فلا يقابله بكونه عقليا، و إنما يقابله بكونه بدعيا، إذ البدعة تقابل الشرعة"[2].

وهذا التجريد التنظيري أي دراسة الأمور بالتجريد العقلي الخالص، الذي يضعها في حالة الإطلاق الفرضي المثالي[3] هو ما يسمى أو ما يطلق عليه باسم العلوم الأساسية، أما باقي العلوم التطبيقية فتكون تابعة لها ومستندة على التنظير الذي تمده إياها العلوم الأساسية، فتكون العلوم الأساسية بذلك هي الأصل والعلوم التطبيقية هي الفرع فتجمعهما علاقة استتباع فيكون المستتبع أو المتَبع دائما أشمل و أوسع من التابع كحال العلم مع فلسفة العلوم، السياسة مع الفلسفة السياسية...

من هنا يظهر لنا جليا أن هد الفعل التجريدي التنظيري هو المحك الحقيقي والخطوة الأساسية في كل إبداع حضاري حقيقي، ومن هنا كذلك كان رد ابن تيمية على المنطق المشائي وعلى الفرق الكلامية في عصره، فالمشائية حسب ابن تيمية أفسدت النظر الفلسفي خاصة، عن طريق القواعد والشروط المنطقية الغير صريحة التي سلطتها على العقل، والصفوية أفسدت العمل الفلسفي خاصة، كما هو بيّن من رسائل إخوان الصفا، فما قامت به المشائية والصفوية هو أنهما أغرقا العمل الفكري التنظيري في الإطلاقية وهو ما يناقض طبيعة الأنسان النسبية في كل شيء، فالمطلق خاصية إلهية وليست خاصية إنسانية وهذا نتج من عدم فهمهما أي المشائية والصفوية لطبيعة الفعل التنظيري، هذا الفعل التنظيري الذي استعمله فلاسفة اليونان ليصوغوا به الطبائع والشرائع في حدود ماتوصل إليه وضع المجتمع وفي حدود جهازهم الإدراكي عقلا وحسا وفي حدود تطورهم المادي الذي لحق إليه مجتمعهم، فتصوره فلاسفة المسلمين حقائق نهائية وبالتالي لم يعد التجريد عندهم

1- أبو يعرب المرزوقي، فكر ابن تيمية الاصلاحي أبعاده الفلسفية، المقال نفسه.
2- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1991، ط2، ص198.
3- أبو يعرب المرزوقي،فكر ابن تيمية الاصلاحي أبعاده الفلسفية، مقال سابق.

أداةعلاج للواقع، بل أصبح هروبا من الأمر المعالج أي من مشاكل و نوازل أو طوارئ الواقع فيموت الأمران معا العلاج و الظاهرة المعالجة[1]

و بما أن المنهج يرتبط ارتباطا وثيقا بالنقد فقد أسّس ابن تيمية مشروعه النقدي للمنطق الأرسطي على نقد أساسي نظرية البرهان الأرسطية وركيزتيها المتمثلتان في نظرية الحد ونظرية القياس، فنظرية الحد إدعى الفلاسفة المشائين أنها تنتج الصور الجوهرية للأشياء التي تعرف بها الماهيات، ونظرية القياس تنتج الحقائق الأولية، يقول أرسطو "إننا نرى أننا نعرف شيئا معرفة مطلقة وليست معرفة عرضية على طريقة السوفسطائيين"[2]، كذلك فالجمع بين نظرية الحد وبين نظرية القياس يُؤسّس عن طريقه نظرية البرهان فالمنطق من دون الجمع بين نظرية الحد وبين نظرية القياس لا يمكن أن ينتج نتائج يرى من خلالها أن هذه القوانين التي أنتجت هذه النتائج هي نفس القوانين التي تربط الأمور والأشياء ببعضها في الخارج أو في الواقع أي خارج النسق والبناء المنطقي العقلي الصناعي الذي أنتجها، فيتصور مطابقة قوانين المنطق المشائي للوجود الواقعي العيني، أي يتصور أن القوانين التي تحكم المنطق المشائي هي عينها أو نفسها التي تحكم الواقع كما تحكم العقل، وتعد هذه الطبيعة الميتافيزيقية لنظرية الحد ولنظرية القياس هي سبب نقد ابن تيمية للمنطق عامة و لنجاعته في تحصيل المعرفة العلمية خاصة.[3]

في هذا يقول ابن تيمية "وتبين لي أن كثيرا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات وما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات، بل ما فيما ذكروه من الحدود التي تعرف بها التصورات، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات".[4]

1- أبو يعرب المرزوقي، فكر ابن تيمية الاصلاحي أبعاده الفلسفية، المقال نفسه.
2- أرسطو، منطق أرسطو، نشرة الرحمان بدوي، ج2، التحليلات الثانية، العلم والبرهان، المقالة الأولى، دار القلم، بيروت 1980، ط1، ص332.
3- أبو يعرب المرزوقي، فكر ابن تيمية الاصلاحي أبعاده الفلسفية، المقال نفسه.
4- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مؤسسة الرايات للطباعة والنشر، بيروت، 2005، ط1، ص46.

فالصبغة الميتافيزيقية للمنطق المشائي كانت ظاهرة لابن تيمية حيث أن قوانينه وقواعده الإستدلالية تم تطبيقها واستخدامها لمعرفة الطبائع و الشرائع معا أي العلوم الطبيعية والعلوم الشرعية، ولهذا اعتبر ابن تيمية أن الحقائق الأولية أو البديهيات التي ينبني عليها البناء العلمي ليست حقائق في ذاتها أو بديهيات إلا في الذهن، كقولنا مثلا أنه لقطع مسافة ما يجب قطع نصفها، ولقطع نصفها يجب قطع نصف نصفها إلى ما لا نهاية، وبالتالي يستحيل قطع هذه المسافة، فإن هذه البديهية في الذهن تكون صحيحة لكن صحتها الذهنية أو الصورية غير منطبقة على الواقع، ولهذا يجب معاملة هذه الحقائق و البديهيات بصفتها مقدرات ذهنية غير منطبقة على الواقع أو على موجود بعينه أو على عيّنة من الواقع الحسي، ومن ثم لما كانت هذهالمبادئ العقلية أو البديهية أصولا موضوعة نسبة إلى النسق العلمي الذي وضع لمعرفة موجود معين و كانت نظرية الحد لا تعطينا معرفة بجوهر الشيء[1] المعرف نتيجة لأن التمييز بين الأمر الذاتي والأمر العرضي حسب ابن تيمية تحكم محض من قبل عقولنا لا تقبل به الطبيعة ولا يقبل به الواقع أي لا ينطبق عليها التقديم والتأخير بجعل هذا الشيء ذاتي وذاك عرضي، كما أن هذه الأسماء والمصطلحات مثل ذاتي وعرضي مجرد أسماء علمية فنية مجردة لاوجود لها في الواقع، وبالتالي لا يبقى من العلم البرهاني شيء يذكر في الواقع الملموس سوى في المقدرات الذهنية، فيصبح العلم كله فرضيا استنتاجيا من حيث الصورة وتقريبيا إحصائيا من حيث المادة.

يقول ابن تيمية "إذ قدمنا أن الطبيعيات التي هي العاديات ليس فيها كليات لا تقبل النقض بحال، فإن ذكر القياس العقلي لتنبيه العقل على المشترك الكلي المستلزم للحكم لا أن ثبوت الحكم في صورة يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم.[2]

ومن هنا فإن صحة الصورة التحليلية أو الصورة القبلية العقلية صحة صورية أو صحة نظرية لا تصح إلا في المقدرات الذهنيةأو في البنية النظرية المعرفية التي تكوَ ن نسقا متماسكا من العلاقات الداخلية التي تعتبر صحيحة داخل النسق أو البنية أو البناء المنطقي

1- أبو يعرب المرزوقي، فكر ابن تيمية الإصلاحي، مقال سابق.
2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص367.

لكنها غير منطبقة، فإذا أردنا منها أن تصبح علمية أي أن تصبح نظرية علمية منطبقة، والتي هي تفسير لأحد الموضوعات الخارجية التي تندرج في نطاق هذه النظرية، أي تقبل بأن تكون تفسيرا لها، فتصبح هنا هذه البنية الصورية أو النسق الصوري من جنس الأمور النسبية، و بالتالي لا يمكن أن تؤدي هذه النظرية إلى إطلاق العلم أو مطلقيته، إذا طبّقناها على مضمون معين، ليست قوانينه بالضرورة هي قوانين الصورة المنطقية التي نتوسلها للتعبير عنه(عن هذا الموضوع)[1]، ولهذا نسمي هذا التفسير بالمقاربة أي الإقتراب اللانهائي من الحقيقة دون القدرة على الوصول إليها فلا شيء يمكن أن نعرفه إلا ويمكن أن نعرفه بشكل أفضل من معرفتنا السابقة به.

يقول ابن تيمية "فالأمور الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد و المقدار لا في الأمور الخارجية الموجودة، فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها إلا أمور معينة ليست كلية وهي الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة و الحدس، فالذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنما يدرك أمورا مقدرة ذهنية لم تكن في مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم من قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج، والقياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضية كلية فيمنع حينئذ أن يكون فيما ذكروه من صورة القياس و مادته حصول علم يقيني"[2] .

و بالتالي فلا تكون الأمور البديهية و الأولية صالحة إلا في المستوى الذهني مكونة نسق تحليلي يرجع إليه ويستعان به بانتخاب واختيار ما هو صالح لتفسير ظاهرة ما خارج الذهن بحيث يكون هذا النسق التحليلي الذهني أو المقدرات الذهنية يتلاءم لتفسير هذه الظاهرة فتصبح هذه الظاهرة تأويلا لهذه المقدرات الذهنية وبهذا يظهر عدم تعارض التحليل مع التأويل وعدم تقابلهما.[3]

1- أبو يعرب المرزوقي، المقال نفسه.
2- ابن تيمية، نقض المنطق، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1951، ط1، ص203-204.
3- أبو يعرب المرزوقي، فكر ابن تيمية الاصلاحي أبعاده الفلسفية، المقال نفسه.

و قد قام ابن تيمية بثورة منهجية من خلال تحديد صفات الذهن وتحديد صفات الواقع أو الخارج ثم التفرقة بينهما على أساس علمي ابستمولوجي وهو مدرك للخطوة النظرية التي قام بها حيث يقول "وهذا بيّن لمن تأمله، وبتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم كثيرة ومعارف".[1]

1- ابن تيمية، نقض المنطق، المصدر نفسه، ص204.

الفصل الثاني

طبيعة نقد ابن تيمية

لأسس المنطق المشائي

المبحث الأول: موقف ابن تيمية من نظرية الحد

المبحث الثاني: نقد ابن تيمية لواقعية الكليات

المبحث الثالث: موقف ابن تيمية من نظرية القياس

المبحث الأول: موقف ابن تيمية من نظرية الحد

يرى أرسطو أنه لا علم إلاّ بالتعريف[1] وهذا أدى إلى الزعم بأن العلم تصور وتصديق فالتصور إن لم يكن بديهياً لا ينال إلاّ بالحد والتصديق إن لم يكن علماً بديهياً لا ينال إلاّ بالقياس حسب الفلاسفة المشائين.

ومنه قول الغزالي:" المعرفة قسمان، أولي وهو الذي يطلب بالحس، ومطلوب وهو الذي يدل اِسمه منه على أمر حملي غير مفصل فيطلب تفصيله، وكذلك العلم ينقسم إلى أولي، وإلى مطلوب، فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلاّ بالحد والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب لا يقتنص إلاّ بالحجة والبرهان وهو القياس وكأن طالب القياس والحد طالب للآلة التي بها يقتنص المعلوم والمعارف كلها".[2]

فالمطلوب من المعرفة في قول الغزالي يقابل التصور غير البديهي والمطلوب من العلم يقابل التصديق إن لم يكن بديهياً أو أولياً حسب قول الغزالي.

وبهذا يصبح عندنا أن التصور يقابل المعرفة والتصديق يقابل العلم، "أي أن الحد هو عبارة عن الجمع بين معرفة نفسية أو ذهنية (أي التصور) وصياغتها اللغوية الطبيعية".[3]

لكن ابن تيمية "لا يعني بالتصور والتصديق المقدمين على الحد والبرهان لا يعنى بهذين الأمرين في معناهما النفسي العفوي المقابل لمعناهما العلمي المتروي كما يفهمه الفلاسفة أي مجرد الصياغة الصناعية للمضمون النفسي للتصور والتصديق بل هو يعنى بشروط تحصيلهما العلمي الذي تجاوز مجرد الصياغة اللفظية".[4]

1- أرسطو، منطق أرسطو نشرة عبد الرحمن بدوي، ج2، التحليلات الثانية (البرهان) المقالة الأولى، دار القلم، بيروت 1980م، ط1، ص 332.

2- أبا حامد الغزالي، محك النظر، دار الفكر اللبناني، بيروت 199 ط1 ص 78

3-أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م، ط2، ص 183.

4-أبو يعرب المرزوقي، المرجع نفسه ص184.

أي ابن تيمية ينظر إلى الحد من الجانب العلمي الإنتفاعي لكي ينتفع به الفرد والناس في حياتهم ولهذا يعني بجانبهما العلمي المتروي وفي هذا الشأن يقول فرنسيس بيكون في معرض نقده للمنطق الأرسطي:" إذا ترك الفكر لحاله فإنه يمضي في نفس الطريق الذي يتخذه عندما يسترشد بالمنطق، فالعقل مغرم بالقفز إلى العموميات لكي يتجنب العناء، ولذا فإنه سرعان ما يضيق ذرعاً بالتجربة، غير أن هذه الآثام تتفاقم بالمنطق لأنه يغري بالمماحكة والإغراء ".[1]

قد قلنا أن ابن تيمية لا يعنى بالتصور والتصديق إلا بمعناهما العلمي العملي، كيف ذلك؟ سنتعرف على ذلك في معرض نقده لنظرية الحدالمشائية.

أولاً: تنقسم التعاريف عند المناطقة المشائين إلى ثلاثة أقسام:

"تعريف بالحد ويحصل بذكر الجنس والفصل كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق وتعريف بالرسم ويحصل بالجنس والخاصة كتعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك أو منتصب القامة وتعريف بالمرادف كتعريف الإنسان بأنه بشر، أو آدمي ويمكننا أن نسميه كذلك بالتعريف الإسمي الذي هو قول شارح لما يعنيه الإسم".[2]

.

المقام السالب للنقد:

نقد ابن تيمية نظرية الحد في المنطق المشائي على أحد عشر وجهاً كالتالي:

1-قولهم أن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد

1-فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد تر، عادل مصطفى، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013م، ط1، ص22.

2-ابن تيمية، نقض المنطق، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1951م، ط1، ص183.

يقول ابن تيمية في ذلك:" لا ريب أن النافي عليه الدليل إذا لم يكن نفيه بديهياً، كما أن على المثبت الدليل، فالقضية سواء كانت سلبية أو إيجابية، إذا لم تكن بديهية فلا بد لها من دليل، وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم، فقول القائل إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد قضية سالبة وليست بديهية فمن أين لهم هذا، وإذا كان هذا قول بلا علم كان في أول ما أسسوه القول بلا علم، فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم".[1]

نرى هنا أن ابن تيمية يعتبر أن الدليل هو العلم وأن القول بلا دليل قول بلا علم فكيف للفلاسفة المشائين أن يأسسوا علم المنطق على قاعدة غير علمية أو غير مبرهنة على الأقل أي أن كل ما ليس بديهي يستلزم الدليل والبرهان على دعواه التي يتضمنها وأن الحد الذي بنوا عليه المنطق وزعموا أن التصورات غير البديهية لا تنال إلاّ بالحد قضية أو قول غير بديهي ومن ثم وجب عليهم إقامة أو تبيان الدليل على ذلك وهو الذي لم يقدموه بالطبع، حسب ابن تيمية.

2-"أن يقال أن الحد يراد به "نفس المحدود" وليس هذا مرادهم هنا، ويريدون به القول الدال على ماهية المحدود، وهو مرادهم هنا، وهو تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال فيقال: "إذا كان "الحد" قول الحاد، فالحاد إما أن يكون قد عرّف المحدود بحد وإما يكون عرّفه بغير حد، فإذا كان الأول فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الأول وهو مستلزم للدور القبلي أو التسلسل في الأسباب والعلل وهما ممتنعان بإتفاق العقلاء، وإن كان عرفه بغير حد بطل سلبهم، وهو قولهم "إنه لا يعرف إلا بالحد".[2]

يرى ابن تيمية هنا أنه في قولهم أن التصورات لا تحصل إلاّ بالحد، يعنون هنا بالحد القول الذي تعرف به الماهية أي التعريف بالحد وليس التعريف بالإسم أو بالمرادف الذي هو القول الشارح.

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مؤسسة الرايات للطباعة والنشر، بيروت، 2005م، ط1، ص 49
2-ابن تيمية، .الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص49.

فيرد ابن تيمية قولهم هذا وذلك لأن الحد قول الإنسان الحاد إذ لا حد بدون حادٍ وذلك بعد أن يكون قد عرف المحدود، إذ لا يعّرف الشيء إلا من كان قد عرفه بواسطة حد سابق وذلك لأنه كل تعريف تسبقه معرفة وهذا يلزم عنه دور لأنه إما أن يكون الحد الحالي متوقفاً على الحد السابق، والحد السابق متوقفاً على الحد الحالي، إذ هما حد واحد فيلزم من ذلك أن يكون الشيء معروف قبل معرفته وهذا دور قبلي فهو محال، وإما أن يتوقف الحد الحالي على حد سابق والسابق على سابق آخر فيتسلسل الأمر إلى مالا نهاية وهذا محال أيضا. وإن لم يكن عرفه بواسطة لا هذا ولا ذاك أي بلا حد فقد بطلت دعوة المناطقة المشائين في أنه لا تنال التصورات إلا بالحد.[1]

3-"إن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها ويحققون ما يعلمونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد منطقي ولا تجد أحداً من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود، لا أئمة الفقه ولا النحو، ولا الطب، ولا الحساب، ولا أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مفردات علمهم فَعُلِمَ إستغناء التصور عن هذه الحدود".[2]

أي أن أهل العلوم والصناعات المختلفة يدركون ويفهمون ألفاظ وحدود صناعاتهم دون اللجوء أو الحاجة إلى نظرية الحد المنطقية المشائية، فلو كانت نظرية الحد شرطاً لتصور حدود وألفاظ علومهم لما كان في إستطاعاتهم أن يتصوروا حدود علومهم لكنهم تصوروها فثبت بالتالي إستغناءهم عن نظرية الحد المشائية في حصول تصور ألفاظ ومفاهيم علومهم.

4-"أنه لحد الساعة لا يعلم الناس حدّ مستقيم على أصلهم، بل أظهر الأشياء "الإنسان" وحدة "بالحيوان الناطق" عليه الاعتراضات المشهورة، وكذلك حد "الشمس" وأمثال ذلك، حتى إن النحاة لماّ دخل متأخر وهم في الحدود ذكروا للإسم بضعة وعشرين حداً، وكلها

1- محمود يعقوبي، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1992م، ط1، ص45، 46

2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص49، 50.

معترض عليها على أصلهم، وقيل أنهم ذكروا للإسم سبعين حداً لم يصح منها شيء، كما ذكر ابن الأنباري المتأخر، والأصوليون ذكروا للقياس بضعة وعشرين حداً وكلها معترض على أصلهم".[1]

إن اختلاف الناس وأصل الصناعات الذين دخل عندهم الحد المنطقي لما تبنوه متأخروهم كالنحاة دليل على عدم علمية نظرية الحد المشائية وبالتالي عدم صلاحيتها في مختلف العلوم إذ أدت مثلاً: إلى التطويل في علم النحو ومختلف الصناعات كالفقه وهذا التطويل والتشعيب دون تحقيق أو تدقيق هو ما أدى إلى ظهور الموسوعات وأدى إلى مجرد تكديس المعلومات والمعارف دون تحقيقها وتنقيحها وذلك راجع إلى اعتمادها مسالك صناعية وليست طبيعية أو فطرية في العلوم.

وإذا علمنا أنه لم يستقم للمناطقة حد إلى حد الساعة والإعتراضات المختلفة التي قامت فيما بينهم، علمنا كذلك أن هذه المماحكات لم تكن لتحصل لو كانت التصورات فعلاً لا تنال إلاّ بالحد حسب زعمهم، هذا وإذا كان عندهم العلم هو تصور وتصديق وكان التصور لا ينال إلا بالحد و"التصديق الذي هو فعل عقلي يلزم نسبة الصدق إلى القول"[2]، أو القضية لا ينال إلا بالقياس لما كان حصل بالتالي للناس أي علم لحد الساعة لكن العلوم حاصلة وحصولها يدل على عدم الحاجة إلى التعريفات بالطريقة أو الكيفية التي يتبعها المناطقة المشاؤون.

5-"إن التصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتكة والمميزة، وهو المركب من "الجنس" و"الفصل"، وهذا الحد إما متعذر أو متعسر كما قد أقروا بذلك، وحينئذٍ فلا يكون تصور حقيقة من الحقائق دائما أو غالباً، وقد تصورت الحقائق فعلم إستغناء التصورات عن الحد".[3]

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص50.
2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، د ط، ص277.
3- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق،ص 50.

أي أن المنطقيين نفسهم يعترفون بصعوبة الإتيان بالحد على حقيقته المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة، أي من الجنس القريب والفصل النوعي، "فلو كان تصور الحقائق إنما يكون بالتعريف كما يزعم المنطقيون لكان تصورها أمراً متعذراً، إذ أنه ما من تصور إلاّ وفوقه تصور أتم منه، وأنا نحن لا نتصور شيئا بجميع لوازمه حتى لا يخدعنا منها شيء و أنه كلما كان المتصور لصفات المتصور أكثر كان التصور أتم".[1]

أي أنه لا يمكن أن نأتي بتعريف شامل مانع، وفي هذا الصدد يقول السهروردي في إثبات صعوبة الحد: "من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن من وجود ذاتي آخر غفل عنه وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك وليس للمعرِّف حينئذٍ أن يقول: لو كانت صفة أخرى لإطلعت عليها، إذ كثير من الصفات غير ظاهرة".[2]

6-"إن الحدود الحقيقية عندهم إنما تكون الحقائق المركبة وهي الأنواع التي لها "جنس وفصل"، وأما ما لا تركيب فيه، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس، كما مثله بعضهم بالعقول فليس له حد، وقد عرفوه وهو من التصورات المطلوبة عندهم فعلم إستغناء التصورات عن الحد، بل إذا أمكن معرفة هذه بلا حد فمعرفة تلك الأنواع أولى، لأنها أقرب إلى الحس وأن أشخاصها مشهودة".[3]

حَصَرَ المناطقة التعريف في الحقائق تكون مركبة و هي التي تشترك مع غيرها في الجنس و لها فصل نوعي و أما الحقائق التي لا تركيب فيها أصلاً أي البديهيات والأوليات وما لا يدخل مع غيره تحت جنس كالعقل، رغم ذلك عرفوه، فبالأولى أن يكون تصور وتعريف العينيات الموجودة في الخارج عند الناس أسهل وأقرب إلى الذهن فإذا أمكن تصور العقل بلا حد أمكن كذلك معرفة وتصور الأشياء العينية بلا حد.

-"وهم يقولون: إن التصديق لا يقف على التصور التام الذي يحصل بالحد الحقيقي، بل يكفي فيه أدنى تصور، ولو "بالخاصة"، وتصور"العقول" من هذا الباب وهذا اعتراف منهم

1- ابن تيمية ، المرجع نفسه، ص51.
2- السهروري، حكمة الإشراق، معهد المعارف الحكمية ، بيروت 2010 د ط ص 21.
3- ابن تيمية، المرجع نفسه، ص51.

بأن جنس التصور لا يقف على الحد الحقيقي، لكن يقولون أن الموقوف عليه هو التصور التام وسنبين إن شاء الله أنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه، وأنا نحن لا نتصور شيئاً بجميع لوازمه حتى لا يشذ عنا منها شيء، وأنه كلما كان التصور لصفات المتصور أكثر كان التصور أتم".[1]

وبالتالي نجد أن المناطقة يبرّرون وصولهم إلى القدرة على تعريف البسائط كالعقل حادث عن طريق التصور الناقص الذي يتم بالخاصة أي التعريف بالرسم، ونجدهم من جهة أخرى يجعلون التصور المعتبر في الحد هو التصور التام، مع العلم بأن التصور التام، أمر متعذر إذ أنه ما من تصور إلاّ وفوقه تصور أتم منه، والناس في أغلب أحكامها (تصديقاتها) يكتفون بالرسوم التي هي تصورات ناقصة، إلا أنها عملية أكثر، وبالتالي يثبت أن التصديقات بإصدار الأحكام عند الناس وحديثهم عن الأشياء لا يتوقف على مثول تعريفات وحدودها في الذهن (أذهان الناس)

-"وأما جعل بعض الصفات داخلة في حقيقة الموصوف وبعضها خارجة، فلا يعود إلى أمر حقيقي، وإنما يعود ذلك إلى جعل الداخل ما دل عليه اللفظ بالتضمن والخارج اللازم ما دل عليه اللفظ "باللزوم"، فتعود الصفات الداخلة في الماهية إلى ما دخل في مراد المتكلم بلفظه والخارجة اللازمة للماهية ما يلزم مراده بلفظه، وهذا أمر يتبع مراد المتكلم، فلا يعود إلى حقيقة ثابتة في نفس الأمر الموصوف".[2]

أي أننا نستطيع أن نعرف الأمور والقضايا فقط بإيقاع النسبة بين شيئين أو أمرين مختلفين، أو برفع هذه النسبة بينهما، بإظهار مفارقتهما واختلافهما عن بعضهم البعض،[3] وذلك دون أن نستطيع الجمع بين كل الصفات الداخلة في ماهية الشيء حتى لا يشذ عنا منها شيء، إننا نكتفي ببعض هذه الصفات التي بها يمكن الحديث عن الأشياء التي

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص51.

2- ابن تيمية، المرجع نفسه، ص51.

3- محمود يعقوبي، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، مرجع سابق، ص49.

نتصورها، رغم هذا الاقتصار على بعض صفات الشيء يبقى تصور الشيء سليماً حسب ابن تيمية، لكن كلما كان الإلمام بصفات وخصائص أكثر للشيء كان ذلك أحسن، وكان بالتالي تصور الشيء أتم، ومن هنا يرفض ابن تيمية حصر المناطقة فعل التصور في حصول، أو بذكر بعض الصفات (الذاتية) دون صفات أخرى (عرضية)بدعوى عرضيتها، إذ لا يوجد معيار موضوعي للتميز بين الصفات العرضية والصفات الذاتية، أي بين الصفات الداخلة في حقيقة المحدود والصفات الخارجية عنه، إلا أنها لازمة له، فمثلا: إذا قلنا أن الإنسان هو الضحّاك، تكون هذه الخاصة مكافئة لفصله النوعي أنه عاقل، لأن الضحك يتم أو يدل على الفهم الذي هو من خصائص العقل، فتكون هنا لصفة الضحك دلالة تضمن تتناول ما يسميه المناطقة صفات أو حقيقة ذاتية.

ودلالة لازمة تتناول ما يسمونه الصفات الخارجية مثلاً: صفة العقل تستلزم صفة الفهم أو خاصية الحفظ أو الضحك وغيرها من صفات وخصائص العقل الواجبة عنه، فتعود الصفات الداخلة في الماهية إلى ما دخل في مراد المتكلم بلفظه، والخارجية اللازمة للماهية إلى ما يلزم مراده من لفظه فيؤول أمر الدلالة بنوعيها "التضمن"، و"اللزوم" إلى مراد المتكلم وليس أمراً ثابتاً ماهويا منفصل عن إدارة المتكلم أو المخاطب، فابن تيمية يعتبر الماهية أمر ذهني يقدّره كل إنسان بحسب ما توفر لديه من الصفات ومن خصائص الشيء المحدود فإذا كانت الماهية شيء نسبي متوقفة على تقدير المتكلم أو المخاطب أمتنع أن تكون الحقائق مبنية عليها وتابعة لتصورها.

7-"إن مستمع الحد يسمع الحد الذي هو مركب من ألفاظ كل منها لفظ دال على معنى، فإن لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ودلالتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام، والعلم بأن اللفظ دال على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصور المعنى، فمن لم يتصور مسمى الخبز والماء والسماء، والأرض والأب والأم لم يعرف دلالة اللفظ عليه، وإذا كان متصوراً لمعنى اللفظ ومعناه قبل إستماعه -وإن لم يعرف دلالة اللفظ عليه- إمتنع أن يقال "إنما نما تصوره بإستماع اللفظ، لأن في ذلك دوراً قبلياً: إذ يستلزم أن يقال: "لم

يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه، ولم يمكن أن يفهم المراد باللفظ حتى يكون قد تصوّر ذلك المعنى قبل ذلك".[1]

إن التعريف يؤلف من ألفاظ يكون كل لفظ من هذه الألفاظ يحمل معنى والسامع للتعريف يكون عارفا لمعاني تلك الألفاظ قبل سماعها، وإلاّ تعذر عليه فهم التعريف، لكن السامع يفهم التعريف، فلا بد إذن أن تكون معاني تلك الألفاظ حاصلة في ذهنه قبل سماعها، ولا يمكن أن تحصل فقط عند سماعها في حينها وإلا كان ذلك دوراً قبلياً، يتمثل في: تصور المعنى مسبوق بفهم اللفظ وفهم اللفظ مسبوق بتصور المعنى،[2] إذن فهذا محال في اللفظ المفرد فهو محال كذلك في مجموعه الذي يركب منه أو به الحد، أي أن الحد عبارة عن مجموع ألفاظ مفردة في جوهره.

-"وإذا كان المطلوب التمييز فإنما ذاك بالمميز فقط دون المشترك، ولأنه كلما كان أوجز وأجمع وأخص كان أحسن، كالأسماء فليس الحد في الحقيقة إلاّ إسماً من الأسماء أو اسمين، أو ثلاثة، كقولك حيوان ناطق، وكذلك قيل في تعليم آدم الأسماء كلها، تعليم حدودها، وهي من جنس الحدود المذكورة في قوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. [سورة التوبة، الآية: 97]"[3]

يرى ابن تيمية أن فائدة الحدود في التمييز بين الأشياء مثل الأسماء التي نميّز من خلالها بين المسميات إذن ففائدة الحدود هي التمييز وليس التصوير الذي حسب زعمهم لا ينال إلا بالحد وإذا كان الأمر كذلك فيفضل أن يكون بالخاصة فقط لأنه كلما كان أوجز وأجمع وأخص كان أحسن كقولنا عن الإنسان أنه الضحّاك وعن الحصان أنه الصهّال.

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص51، 52.
2- محمود يعقوبي، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، مرجع سابق، ص50.
3- ابن تيمية،المرجعنفسه، ص52.

8-"إن الحد إذا كان هو قول الحاد فمعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ فإن المتكلم قد يتصور معنى ما يقول بدون لفظ، والمستمع قد يمكنه تصور تلك المعاني من غير تخاطب بالكلية، فكيف يمكن أن يقال:لا تتصوّر المفردات إلاّ بالحد الذي هو قول الحاد".[1]

وهنا نجد أن تيمية يجعل إدراك الأشياء إدراكاً حسياً سابقاً على عملية أو فعل الدلالة عليها بالألفاظ والكلمات التي هي في الأخير ذات طبيعة لغوية، فيكون إدراكها الحسي مغنياً عن تعريفها ما دام هذا التعريف لا يتم إلاّ عن طريق الألفاظ اللغوية، أي أن هذا التعريف يكون عبارة عن تحصيل للحاصل، وبالتالي فلا يكون التعريف شرطاً في حصول التصور.[2]

9-"إن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة كالطعم واللون والريح والأجسام التي تحمل هذه الصفات، وإما يتصورها بمشاعره الباطنة كما يتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية مثل الجوع والشبع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والألم والإرادة والكراهية والعلم، والجهل، وأمثال ذلك، وكل من الأمرين يتصوره معيناً وقد يتصوره مطلقاً أو عاماً، وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد، ولا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة و الباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والإعتبار بما شاهده".[3]

أي أن الإنسان يتصور الأشياء والموجودات بحواسه الظاهرة أو الباطنة أولاً ثم يقوم بمقاربة إدراكات حواسه الظاهرة أو الباطنة عن طريق التعريف اللغوي بالألفاظ والكلمات فمن لم يتصور هذه الموجودات والأشياء بحواسه الظاهرة أو الباطنة لم يستطع أن يتصورها بمجرد التعريف اللغوي أو القولي، فمن لم يذق طعم العسل مثلاً لم يفده

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص52.
2- محمود يعقوبي، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، مرجع سابق، ص51.
3- ابن تيمية، المرجع نفسه، ص52، 53.

التعريف القولي في تصور طعم الحلاوة، والأكمه لا يتصور الألوان بالتعريف،[1] وحتى إذا أريد تعريف الألوان والحلاوة بواسطة الكلام أو اللغة فذلك يقوم على أساس التشبيه والتمثيل، وكذلك يرتكز أساساً على الرجوع إلى تصور هذه الحواس الظاهرة أو الباطنة، فبطل إذن أن يكون للحد المنطقي دور في تصور الأشياء والموجودات.

10-"إنهم يقولون إن للمعترض أن يطعن على حد الحاد بـ "النقض" و"المعارضة"...

فإذا كان المستمع للحد يبطله بـ "النقض" تارة، وبـ "المعارضة" أخرى، ومعلوم أن كليهما لا يمكن إلاّ بعد تصور المحدود، علم أنه يمكن تصور المحدود بدون الحد وهو المطلوب".[2]

أي أنه إذا كان المنطقيين يعترفون أنه يجوز للسامع أن يبطل الحد بالنقض والمعارضة فإنه لا يكون النقض إلا لمن عرف عدم مطابقة الحد وملائمته للمحدود، وهذا يستلزم تصوره للمحدود قبل سماع الحد، وكذلك المعارض للحد، يستلزم تصوره للشيء أو الموضوع الذي يعارضه بحد آخر بتصوره في ذهنه، فالناقض يتصور موضوعه دون أن يجد التعريف المناسب له والمعارض يعارض هذا الحد بحد آخر يتوفر له في ذهنه ويتصوره، فمثول المحدود في الذهن في كلتا الحالتين هو الداعي للنقض والمعارضة، ولولا أسبقية هذا التصور للموضوع على حده لما تحركت إرادة الناقض والمعارض إلى فعل النقض والمعارضة فيلزم من هذا أن يكون التصور حصل بغير حد منطقي.[3]

11-"هم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديهيا لا يحتاج إلى حد، وإلا لزم الدور أو التسلسل وحينئذٍ يقال: كون العلم بديهياً أو نظرياً هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون "القضية"، يقينية أو ظنية، إذ قد يتيقن زيد ما يظنهعمرو، وقد يَبْدَه (بديهة) زيداً عن المعاني ما لا يعرفه غيره إلاّ بالنظر، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو، وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريا أو كسبيا، أو بديهيا

1- محمود يعقوبي، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، مرجع سابق ص51.
2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص53، 55.
3- محمود يعقوبي، المرجع نفسه، ص53.

أو نظرياً، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع".

أي المناطقة والفلاسفة جعلوا من فكرة البديهي والنظري قيمة في حد ذاتها بغض النظر عن القائل بها أي الإنسان فجعلوا جنس الإنسان على مقدرة واحدة في تحصيل وإكتساب البديهي والنظري، وهذا غير صحيح فالبديهي عند أحدهم نظري عند آخر،ويدخل في هذا الأمر إختلاف الناس في مقدراتهم الذهنية[1]ومتغيرات حالاتهم العينية الموضعية فمثلاً: **"**من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات "المشاهدات" وهي عند من علمها بالتواتر من "المتواترات"، وقد يكون بعض الناس إنما علمها بخبر ظني فتكون عنده من باب "الظنيات"، ومن لم يسمعها فهي عنده من "المجهولات"، وكذلك "العقليات"، فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتاً لا يكاد ينضبط طرفاه، ولبعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره، أو يشك فيه وهذا بيّن في "التصورات" و"التصديقات"،**"**[2] ومن هنا:

فإذا كان النظري حسب اِبن تيمية عند بعض الناس بديهي بطل اِدعاء أرسطو والمناطقة المشائين أن التصورات النظرية لا تنال إلا بالحد.

<u>نقد المقام الإيجابي في الحدود والتصورات:</u>

II-قول المناطقة تتصورالأشياء بالحدود:

1-الوجه الأول:

-"إن الحد مجرد قول الحاد ودعواه، فإنه إذا قال: حدّ "الإنسان" مثلاً أنه "الحيوان الناطق أو الضاحك"، فهذه قضية خبرية، ومجرد دعوى خلية عن حجة، فإما أن يكون المستمع لها عالماً بصدقها بدون هذا القول، وإما أن لا يكون، فإن كان عالماً بذلك ثبت أنه لم يستفد هذه

1- محمود يعقوبي، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، مرجع سابق، ص 53 .
2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص55.

المعرفة بهذا الحد، وإن لم يكن عالماً، يصدقه بمجرد قول المخبر الذي لا دليل معه، لا يفيدهالعلم، كيف وهو يعلم أنه ليس بمعصوم في قوله؟ فقد تبين أنه على التقديرين ليس الحد هو الذي يفيده معرفة المحدود".[1]

فبما أن الحد هو مجرد قول الحاد ودعواه فإنه يبقى مجرد قضية خبرية غير مبرهنة خالية من الحجة والدليل ومن هنا فإن الشخص الذي يسمع حد ما لحاد ما فهو يبقى بين إحتمالين، فإما أن يكون قد عرفه سابقاً فلا يفيده ذكر هذا الحد في شيء وإما أن يكون لم يعرفه بعد، لكن رغم هذا لا يفيده ذكر هذا الحد في كسب معرفة جديدة،[2] لأنه سمعه من شخص لا حجة معه، وزيادة على هذا أنه غير معصوم كالأنبياء مثلاً وبالتالي قد يقصد تغليطه.

2-"إنهم يقولون الحد لا يمنع ولا يقوم عليه دليل، وإنما يمكن إبطاله بـ(النقض) و(المعارضة)، ومنهم من يقول: إنما يمكن إبطاله بالنقض فقط دون المعارضة بخلاف (القياس)، فإنه يمكن فيه (الممانعة) و(المعارضة).

فيقال: إذا لم يكن الحاد قد أقام دليلاً على صحة الحد اِمتنع أن يعرف المستمع المحدود به، إذا جوّز عليه الخطأ، فإنه إذا لم يعرف صحة الحد إلا بقوله، وقوله متحصل للصدق والكذب اِمتنع أن يعرف بقوله".[3]

-إذا كان المناطقة يقولون أن الحد لا يمنع ولا يقام عليه دليل لأنه مجرد صياغة لفظية لغوية لمضمون نفسي، فالحد لا يمنع لأنه لم يصبح تصديقاً بعد أي لم يثبت عن طريق آلية القياس وبالتالي لم يصبح مانعاً بعد (أي علماً ثابتاً)، فهو (الحد) يبطل بالنقض والمعارضة وهذا ما يقرره المناطقة، فهذا دليل على أن الحد لا يفيد التصور لأن الحاد ليس لديه الدليل الذي يثبت صحة الحد وصدقه فيصبح من الممتنع أن يعرف المستمع المحدود، بالحد لأنه

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص74.
2- سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م، ط3، ص192.
3- ابن تيمية،المرجعنفسه، ص79.

مجرد قول الحاد الذي يحتمل الصدق والكذب، وبالتالي فإن تصور المحدود بالحد لا يمكن بدون صدق الحاد ولا يمكننا أن نضمن دائماً صدق الحاد، ولا نستطيع كذلك أن نعلم صدق الحاد بمجرد الحد الذي يلفظه، لإشتراط عدم البرهنة عليه، إذن فالحد لا يصل بنا إلى تصور المحدود.[1]

3-"أن يقال لو كان الحد مفيداً لتصور المحدود لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد فإنه دليل التصور وطريقه وكاشفه، فمن الممتنع أن نعلمصحة المعرّف المحدود قبل العلم بصحة المعرِّف، والعلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود، إذ الحد خبرٌ عن مُخْبَرٍ هو المحدود، فمن الممتنع أن يعلم صحة الخبر وصدقه قبل تصور المُخبَر عنه من غير تقليد المخبِر وقبول قوله فيما يشترك في العلم به المُخْبَرُ والمُخْبَرُ ليس هو من باب الأخبار عن الأمور الغائبة".[2]

وهذه حجة في صورة دور منطقي حيث أنه إذا كان الحد هو الطريق إلى تصور المحدود، فلا يمكن ذلك إلاّ بعد أن نعلم صحة الحد، ولا يمكن معرفة صحة الحد قبل تصور المحدود-والمحدود لا يمكن التوصل إليه إلا بالحد خصوصاً وأن المحدود ليس من الأمور الغيبية التي نسلم بها، فإمتنعت إذن معرفة صحة الحد الذي من خلاله تحدث التصورات. (تصور الأشياء حسب المناطقة)

4-"أنهم يحدون المحدود بالصفات التي يسمونها "الذاتية" ويسمونها "أجزاء الحد" و"أجزاء الماهية" و"المقومة لها" و"الداخلة فيها"، ونحو ذلك من العبارات، فإن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات إمتنع أن يتصوره، وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصوره بدون الحد، فثبت أنه على تقدير النقيضين، لا يكون قد تصوره بالحد، وهذا بيّن فإنه إذا قيل الإنسان هو الحيوان الناطق، فإن لم يكن قد عرّف الإنسان قبل هذا بل كان متصوِّراً لمسمى "الحيوان الناطق" ولا يعلم أنه الإنسان، إحتاج إلى العلم بهذه النسبة، وإن

1- سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص192، 193.
2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين مرجع سابق، ص80، 81.

لم يكن متصوراً لمسمى الحيوان الناطق، اِحتاج إلى شيئين: إلى تصور ذلك، وإلى العلم بهذه النسبة المذكورة، وإن عرف ذلك كان قد تصور الإنسان بدون الحد".[1]

إذا كان التوصل إلى المحدود عند المناطقة يتم بذكر الصفات الذاتية والعرضية فإنه إن لم يعلم الإنسان أن المحدود موصوف بهذه الصفات المذكورة اِمتنع التصور، لأنه من الضروري ومن البديهي أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور ما لا يعلم، وإن علم هذا الإنسان أن المحدود موصوف بهذه الصفات الذاتية والعرضية لم تعد هناك حاجة إلى الحد، ففي كلتا الحالتين لا يفيد الحد التصور،[2] وكمثال على هذا أننا إذا قلنا "حيوان ناطق" ولم نعلم أنه حد للإنسان وجب علينا أولاً أن نعلم النسبة بين هذين الحدين أي أن نعلم القدر المشترك بينهما وإذا لم نكن نتصور الحيوان الناطق لا بد أولاً أن نتصور ذلك، ثم أن نعرف ثانياً النسبة بينه وبين الإنسان أو القدر المشترك بينهما وفي كلتا الحالتين لم نلجأ إلى الحد.

5-"إن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة، فيمتنع أن تطلب بالحد، وذلك لأن الذهن إما أن يكون شاعراً بها، وإما أن لا يكون شاعراً بها، فإن كان شاعراً بها اِمتنع طلب المشعور وحصوله، لأن تحصيل الحاصل ممتنع وإنما قد يطلب دوام الشعور وتكرّره أو قوته، وإن لم يكن شاعراً بها اِمتنع من النفس طلب ما تشعر به، فإن الطلب والقصد مسبوق بالشعور".[3]

يرى المناطقة أن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة والمفرد في المنطق هو ما يقال عن شخص واحد بخلاف الجنس الذي يقال على عدة أنواع والنوع الذي يقال على عدة أشخاص وأعيان، وإذا كانت هذه التصورات المفردة غير مطلوبة عندهم لأن المهم في الحد هو تصور الجنس والنوع والخاصة، فيمتنع أن تعلم بالحدود، لأن الذهن إما أن يكون عالماً بالتصورات فلا يطلبها لأن تحصيل الحاصل ممتنع، وإما أن لا يكون عالماً بالتصورات فلا يتجه نحو طلب ما لا يعلمه أي طلب ما لا يمكنه أن يعلمه لأنه لو كان مما

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين مرجع سابق، ص، 81.
2- سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق ، ص193، 194.
3- ابن تيمية،المرجعنفسه، ص103.

يمكن أن يعلمه لكان لديه اِنطباع وصورة عنه (اِنطباع حسي)، فإن قيل: فالإنسان يطلب تصور الملك والجن، والروح، وأشياء كثيرة، وهو لا يشعر بها؟ قيل هو قد سمع هذه الأسماء، فهو يطلب تصور مسماها، كما يطلب من سمع ألفاظاً لا يفهم معانيها تصور معانيها، سواء كانت المعاني متصورة له قبل ذلك أو لم تكن.[1]

وفي هذا يشير ابن تيمية إلى أنه يمكن أن يقول معترض ما، أما الإنسان يطلب أحياناً تصور أشياء لا يشعر بها ولا يحسها كالملك والجن والروح، ويرد على هذا الطلب بالقول إنما هذا، هو طلب لتفسير الإسم ومعرفة معناه[2] أو معرفة عينه في الخارج إن وجدت.

6-"المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو "الحد التام" وهو "الحقيقي" وهو المؤلف من "الجنس" و"الفصل" من "الذاتيات" المشتركة والمميزة، دون "العرضيات" التي هي "العرض العام" و"الخاصة"، والمثال المشهور عندهم أن الذاتي المميز لـ "الإنسان" الذي هو الفصل هو "الناطق"، والخاصة هو الضاحك".[3]

-فهنا في هذه الحجة يرى ابن تيمية أنه إذا كان المناطقة قد اِشترطوا في الحد التام إيراد جميع الذاتيات كان لا بد لهم أن يوردوا ويذكروا جميع الصفات، وإن لم يشترطوا إيراد وذكر جميع الذاتيات واِكتفوا بالجنس القريب، فهو تحكم منهم، لأنه في كلتا الحالتين هناك مواضعة واِصطلاح وليست حقائق في ذاتها (الصفات)، والعلوم الحقيقية لا تختلف بإختلاف الأوضاع أو المواضعات، وهذه المواضعات لا ينبغي أن نعتبرها مقرِّرة للتعريفات الذاتية وقد أدى هذا الفعل إلى التفرقة بين المتماثلات والتسوية بين المختلفات، لأن هذه المواضعات مجرد اِصطلاح لا ينم عن حقيقة الشيء كما هو عليه في الخارج، وكمثال على التسوية بين المختلفات جعل صفات الله مثل صفات الخلق كما يفعل الفلاسفة

1- سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق ، ص194.
2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص103.
3- ابن تيمية، المرجع نفسه، ص104.

والمناطقة عند تكلمهم عن الأمور الميتافيزيقية بوضع قضية ما في القياس تنطبق على الإنسان وسحبها وتعميمها على كل شيء حتى على الله سبحانه وتعالى.

وكمثال على التفرقة بين المتماثلات التفرقة المشهورة بين العقل والنقل وهم متماثلان حسب ابن تيمية أما المناطقة والفلاسفة فقد جعلوا العقل في مقابل النقل وحاولوا التقريب بين العقل والنقل أو الدين وهذه قضية مزيفة لأنهم في الأصل متفقان.

7-"قولهم إن الحد التام يفيد تصوير الحقيقة، واِشتراطهم أن يكون مؤلفاً من الذاتي المميز والذاتي المشترك وهو الجنس.

يقال لهم: "هل تشترطون فيه أن تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا؟ فإن اِشترطتم ذلك لزم أن تقولوا مثلاً "جسم نام، حساس، متحرك بالإرادة"، فأما لفظ الحيوان فلا يدل على هذه الصفات بـ "المطابقة ولا يفصلها، وإن لم تشترطوا ذلك فاِكتفوا بمجرد المميز، كـ "الناطق" مثلاً، فإن "الناطق" يدل على "الحيوان" كما يدل "الحيوان" على "النامي"، إذ "النامي" جنس قريب لـ "الحيوان" يشترك فيه "الحيوان" و"النبات"، فإذا أردت حد "الحيوان" على وضعهم قلت "الجسم النامي، الحساس، المتحرك بالإرادة" كما نقول في الإنسان: "حيوان ناطق".

والمقصود أنهم إذا اِكتفوا في الدلالة على الصفات المشتركة بما يدل بـ: التضمن أو الإلتزام فالفصل يدل على ذلك وإن أرادوا تفصيلها بدلالة المطابقة فلم يفعلوا ذلك".[1]

نجد أن المناطقة يشترطون ذكر الفصول النوعية في الحد كقولهم الإنسان حيوان ناطق أو عاقل وهذا الفصل يكون غير ممكن إذا علمنا الإعتراضات المشهورة عند المناطقة مع بعضهم البعض في التفريق بين الذاتي والعرضي إذ ما من فصل نوعي لدى حد الإنسان الذي هو من الصفات الذاتية (الفصل النوعي) إلا ويمكن لإنسان آخر أن يجعله عرضاً لازماً للماهية إذ قد يقول قائل أن العقل ليس صفة ذاتية في الإنسان بل الغريزة ويمكن لآخر أن يقول حب البقاء أو اللذة مثلا .

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص115.

8-"هو أن إشتراطهم مثلاً ذكر الفصول التي هي الذاتيات المميزة مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي اللازم للماهية غير ممكن، إذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له في العموم والخصوص، إلا ويمكن لشخص أن يجعله "ذاتياً مميزاً" ويمكن للآخر أن يجعله "عرضياً لازماً" للماهية".[1]

وفي معرض نقده لفكرة الصفات الذاتية عند ابن تيمية وأراء المناطقة في هذا المبحث من المنطق يرى ابن تيمية أن قولهم أنه لا تعلم الصفات الذاتية من غير الذاتية حتى تعلم الماهية ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفات الذاتية التي تؤلف منها الماهية وهذا يؤدي بنا إلى الدور.

9-"وذلك أنهم يقولون أن المحدود لا يتصور، أو لا يحد حداً حقيقياً، إلا بذكر صفاته الذاتية، ثم يقولون الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصوره، فيفرقون بين الذاتي وغير الذاتي، أن الذاتي ما يتوقف عليه تصور الماهية فلا بد أن يتصور قبلها، ويقولون تارة، لا بد أن يُتصور معها، فلا يمكن عندهم أن يتأخر تصوره عن تصور الماهية، وبذلك يعرف أنه وصف ذاتي.

فحقيقة قولهم أنه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي حتى تعلم الماهية، ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفات الذاتية التي منها تؤلف الماهية، وهذا دور".[2]

منهج ابن تيمية في التحديد:

لقد قلنا أن ابن تيمية يقوم بمقاربة نظرية الحد إنطلاقها من بعدها العملي الحياتي المتداول بين الناس، فلكي يصير المنقول المنطقي حسب ابن تيمية نافعاً في الأمور العملية فلا بد أن تصبح أدواته التي من بينها ومن أهمها "الحد" قادرة على رد ما توصلت إليه من كليات مجردة إلى أصولها في الجزئيات المعينة التي هي متداولة بين الناس في حياتهم

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص118.
2- ابن تيمية، المرجع نفسه، ص119.

اليومية، ومعلوم أن هذه الأداة المنطقية المتمثلة في الحد، ذات طبيعة لغوية ومعلوم كذلك أن حكم اللغة غير حكم الوجود.[1]

أي أن الخارج لا يمكن نقله وفهمه كاملاً كما هو عليه في الخارج وإنما يمكننا مقاربته فقط وذلك لكثافته أي أن الخارج يتميز بالكثافة والكثافة ناتجة عن التعدد والكثرة،[2] وهذه المقاربة لا تتم إلا عن طريق اللغة وبما أنه لا يمكننا نقله وإدراكه كما هو عليه فيمكننا فقط وصفه، ووصفه يتم لنا عن طريق مشابهته بالأمور المشتركة فيما بينها لأنه يوجد قدر مشترك بين الأشياء حسب ابن تيمية.[3]

ولهذا يرى ابن تيمية أنه لا يمكن للغة أن تنقل الحقائق المعينة ذاتها وإنما تقتصر على المعاني الكلية المنتزعة منها.[4]

وإذا ظهر أنه يمتنع على الأدوات المنطقية اللغوية من حيث هي كذلك، أن تنقل إلى الغير حقائق الأشياء عينها التي لا يدركها إلا الحس الظاهر أو الباطن فلا يبقى لها سبيل لحفظ الوصل بين الكليات الذهنية التي تتوصل إليها وبين جزئياتها الخارجية إلا بطريق نقل نظائرها أو أشباهها بمعنى أن تتخذ هذه الأدوات طريق أو آلية التمثيل.[5]

أي أننا ننقل ونجرد من هذه الأشياء الجزئية والوقائع العينية ما يبقى يشير إليها في الخارج بحيث لا نقطع عن طريق اللغة صلتنا مع الخارج كلياً فيكون التعريف صورياً مجرداً وإنما يبقى تعريف تمثيلي يمكن رده ووصله بعينياته في الخارج أو في الواقع.

وهذا ما يقرره ابن تيمية حين يقول: "من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس أنه إذا كان الحس لا يعلم إلاّ معيناً، فإن العقل يدركه كلياً مطلقاً لكن بواسطة التمثيل ثم العقل

1- ابن تيمية، نقض المنطق، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1951م، ط1، ص186.
2- نجيب الحصادي، تقريظ المنطق، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، 1994م، (د، ط)، ص7.
3- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993م، ط2 ص359.
4- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص362.
5- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص359.

يدركها (أي الكليات) كلها مع عزوب الأمثلة المعينة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها".[1]

أي أن العقل يفارق الحس ويتميز عنه في قدرته على التجريد، تجريد العينيات والأجزاء الحسية وجعلها كلية في الذهن، وواسطته في ذلك التي تجعل من هذا الفعل التجريدي ممكناً، هي اللغة، واللغة هي التي بواسطتها يتم التحديد.

"وعلى هذا فالكلام الذي هو ترجمان العقل والفكر لا يتصور أن يعرف بمجرده حدود الأشياء إلاّ بقياس التمثيل".[2]

وليكون فعل التحديد عملي نافع قام ابن تيمية بتصحيح مسار نظرية الحد المشائية وأول خطوة منهجية لتصحيح نظرية الحد المشائية قام ابن تيمية بنقل التعريف التصويري إلى التعريف التمثيلي، فكيف ذلك؟.[3]

اِستثمر ابن تيمية علاقة التمثيل في التحديد، اِدعى المناطقة أن مقتضى التعريف أو الحد هو الحصول على تصور المطلوب بطريق معرفة صفاته الذاتية المشتركة والمميزة معاً وبإيجاز فإن تعريف الشيء في المنطق المشائي هو تصويره أي أن هذا التعريف هو تعريف تصويري فإنتهى بموجب توجهه العملي إلى بيان كيف أن الحد المنطقي ليس شرطاً ضرورياً ولا كافياً في العلم بالتصورات،[4] وهذا في معرض نقده واِعتراضه على نظرية الحد الأرسطية التي نقدها في مقامها السالب وهو إدعاء المناطقة أنه لا تحدث التصورات إلا بالحد ومقامها الموجب وهو أنه يمكن تصور الأشياء بالحدود المنطقية وقد رد ابن تيمية كل هذه الإدعاءات.

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص362.
2- ابن تيمية، نقض المنطق، مرجع سابق، ص186.
3- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص359.
4- طه عبد الرحمن،المرجعنفسه، ص360.

فقد يوجد التصور ولا حد معه، إذ يحصل للإنسان المعرفة بالأمور التي يطلبها من غير توسل بطريق التعريف ومثال على ذلك معرفة طعم حلاوة العسل دون الحاجة إلى تعريف الحلاوة.

وقد يوجد الحد ولا تصور معه، إذ يحدث أن يتوسل الإنسان بطريق التعريف من غير أن يبلغ مراده في تصور مطلوبه،[1] وكمثال على ذلك يحدث لتلاميذ القسم أن يقوم الأستاذ بتعريف موضوع معين، مع ذلك لا يستطيع هؤلاء التلاميذ تصور وفهم هذا الموضوع الذي يعرفه لهم.

ووضّح ابن تيمية كذلك كيف أن التمسك بتصويرية الحد يفضي بصاحبه إلى الإعتقاد بوجود ماهيات خارج الذهن مستقلة عن أشخاصها الموجودة في العالم المعين، كما لو كان بموازاته عالم من الكائنات العقلية المجردة الثابتة وهذا باطل، لأنه تكثير للموجودات بغير داع.[2]

فلا يجب تضخيم العالم في عقولنا في حين وجد المنطق أساساً للتخليص والتجريد كي نتحرر من كثافة العالم،[3] لكن المشائيين عكس هذا نجده يقسم العالم إلى موجود بالقوة وموجود بالفعل وعن طريق هذا ينشأ آلة ضخمة من الميتافيزيقا ينتج عنها إشكالات فلسفية مستعصية الحل وهي في حقيقتها موضوعات ميتافيزيقية مزيفة خالية من أي مضمون، وهذا ما يسميه ابن تيمية تحذلق وهو مبالغة الفرد في اِدعاء العلم وفي هذا يقول ابن تيمية عنهم: "وكلامهم غالبه لا يخلو من تكلف، إما في العلم وإما في القول، فإما أن يتكلفوا علم ما لا يعلمونه، فيتكلمون بغير علم، أو يكون الشيء معلوماً لهم فيتكلفون من بيانه ما هو زيادة وحشو وعناء وتطويل طريق، وهذا من المنكر المذموم في الشرع والعقل".[4]

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 360
2- طه عبد الرحمن،المرجع نفسه، ص 360.
3- نجيب الحصادي، تقريظ المنطق، مرجع سابق، ص9.
4- ابن تيمية، نقض المنطق، مرجع سابق، ص183.

وعليه فلا يمكن أن يكون تصوير المعرف في مكنة التعريف المنطقي اللغوي وإنما في مكنة المدارك الحسية سواء منها الظاهرة أو الباطنة، فتكون كل غاية التعريف أن يميز المعرف عن غيره كما يميّز الإسم مسماه لا يزيد التعريف عن الإسم إلاّ في التفصيل، وإذا كان الأمر كذلك، فإن كل ما أفاد التفريق بين المعرف وغيره من اللوازم، كان صالحاً لأن يؤخذ في حده، تستوي في ذلك الصفة الذاتية والصفة العرضية كما تستوي فيه الصفة اللازمة للماهية والصفة اللازمة للوجود ويستوي فيه الفصل والخاصة،[1] فلا يمكننا تقديم صفة عن أخرى بدعوى عرضية هذه وذاتية تلك فإذا قلنا مثلاً عن صفة المشي عند الإنسان أنها صفة عرضية فهذا غير صحيح فالمشي ليس صفة عرضية للتمييز بين الإنسان والحيوان، إذ أن الإنسان وحده من بين الحيوانات يمشي منتصباً على رجلين فيصبح المشي صفة ذاتية عند الإنسان مثل صفة العقل والنطق ومكافئة لهذه الصفات في تأدية وظيفة الفصل النوعي في الحد.

ولما كانت اللوازم المنطقية معاني كلية بإعتبار نسبة الحد إلى اللغة فإنه لا واحد منها يعد صفة مختصة بالمحدود، بل يكون صفة منطوية على قدر مشترك بينه وبين غيره، والقدر المشترك إنما يفيد معرفة الشيء بالمثال، أي تمثيلاً وليس معرفته بعينه، أي تعييناً.[2]

أي أننا عادة نقوم بتقدير قدر مشترك من الخصائص في أذهاننا بين شيئين مختلفين ثم نحكم على أحدهما ونتصوره من خلال القدر المشترك من الشبه والخصائص بين هذا الشيء والشيء الآخر، كالذي لا يعرف الدجاجة مثلاً فيقول أنها حمامة كبيرة وذلك للشبه الموجود بينهما.

ويبين ابن تيمية هذه الدعوى من الوجوه التالية:

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص360.
2- طه عبد الرحمن ،المرجع نفسه، ص 360.

-أن التمثيل على المحدود يعم اللوازم المأخوذة في الحد، فلما كان كل لازم ينطوي على قدر مشترك وكان كل قدر مشترك يفيد تمثيلاً ما، فإن التمثيلات الداخلة في المحدود تتعدد بتعدد لوازمه، فمثلاً وصف "الحيوانية" ووصف "النطق" اللذان يدخلان في تعريف الإنسان يشترك فيهما الإنسان مع غيره، فيشترك في الحيوانية مع الفرس ويشترك في النطق مع الملك،[1] خلافاً لما يدعيه المناطقة بأن النطق وصف يختص به الإنسان.

وهذا ما ساد عند المناطقة جميعاً، إعتبارهم أن الإنسان جنسه حيوان حتى الفلاسفة المسلمين قلدوا الغالطين في تحديد الإنسان على أنه حيوان ناطق أما ابن تيمية فيعتبر أن نوع الإنسان هو في مرتبة بين جنس الحيوان وجنس الملائكة.

-أن التمثيل على المحدود هو معرفة على وجه المشابهة، ذلك أن الوجه الذي يحقق به المحدود إحدى الصفات المشتركة ليس هو ذاته الوجه الذي يحققها بها غيره أي أن المعنى المشترك هو في أحدهما على حقيقة تخالف حقيقة ما في الآخر فيكونان نظيرين في هذا المعنى على وجه المشابهة لا على وجه المساواة، فمثلاً حيوانية الإنسان ليست هي حيوانية الفرس، ولا نطقه هو نطق الملك، لذلك يصح القول بأن كل صفة تتضمن قدراً مشتركاً وقدراً مختصاً، فصفة الحيوانية مثلاً فيها ما يشترك فيه الإنسان مع الحيوان، وفيها ما يختص به دونه.[2]

فالإنسان يختص مثلاً مع الحيوان في صفة المشي لكنه يتميز عن طريقة مشي الحيوان بأنه يمشي منتصباً على رجلين.

-أن تمام التمثيل على المحدود الذي يقع به تميزه يكون بمجموع اللوازم المأخوذة في الحد ذلك أنه لمّا كان كل لازم ينطوي على قدر مشترك، فإن هذه الأقدار المشتركة التي تتعدد بتعدد اللوازم تنتظم فيما بينها، فيجتمع منها ما يخص المحدود، فيكون التمييز المطلوب في الحد حاصلاً بإجتماع الصفات المشتركة بين المحدود وغيره، ففي الحيوانية كما في تعريف

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص360.
2- طه عبد الرحمن ،المرجع نفسه، ص 361.

الإنسان، قدر مشترك وفي النطق قدر مشترك، فيحصل تمييز الإنسان عن غيره بفضل إنضمام القدرين المشتركين، أحدهما إلى الآخر.[1]

أي أن آلية التمثيل التي من خلالها يتم تمييز محدود عن آخر لا تتم إلا عن طريق حضور خصائص ولوازم المحدودين اللذين يملكان قدراً مشتركاً من الخصائص وحضور اللوازم في الذهن، فتنتظم وتصطلف لوازم هذين المحدودين فيما بينها ذهنياً فتجتمع الصفات والخصائص التي تخص المحدود، وبهذا يحصل التميز بين محدود وآخر عن طريق إجتماع الصفات المشتركة، وكمثال على ذلك نجد في حيوانية الإنسان قدر مشترك مع الحيوانات وفي النطق قدر مشترك مع الملائكة وبالتالي لا تتم عملية التمييز إلا عن طريق الجمع بين القدرين المشتركين، وبهذا يصبح قولنا الإنسان هو الحيوان الناطق مساوياً لقولنا أن الإنسان هو ما إجتمعت فيه خاصية أو صفة الحيوانية مع صفة النطق.[2]

ولا يشترط في ذلك أن تكون اللوازم التي يقع بإجتماع أقدارها المشتركة التمييز المطلوب بين محدود ومحدود آخر، من صنف الأوصاف اللازمة.[3]

أي أنه لا يكون وصفاً واحداً لازماً مختصاً بالإنسان فقط كما يدعي الفلاسفة والمناطقة المشائيينأتباع أرسطو، فقد رأينا سابقاً أن النطق ليس مختصاً بالإنسان بل بالملائكة كذلك.

-والوصف اللازم كما يحدده ابن تيمية هو عبارة عن لازم واحد أو جملة من اللوازم التي تستوفي شرط الطرد والعكس.[4]

فقد تجتمع في المحدود مجموعة من اللوازم كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق عاقل ضاحك...الخ هذه اللوازم يجب أن تستوفي شرط الطرد وهو أن يكون التعريف

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص361.
2- طه عبد الرحمن ،المرجع نفسه، ص 361.
3- طه عبد الرحمن ،المرجع نفسه، ص 361.
4- طه عبد الرحمن ،المرجع نفسه، ص 361.

صادقاً على جميع مسميات الإسم،[1] وبهذا يكون مانعاً ويكون التعريف مانعاً لأنه أعم من المسميات التي تدخل في الحد أو التعريف.

كما إذا عرفنا الخمر بأنه هو الشراب فالشراب أعم من الخمر الذي هو جزء من الشراب مثله مثل النبيذ وغيرها من جزئياته وبهذا تكون صفة الشراب لازمة لجزئياته التي تدخل تحته (تحت تعريفه) فالإطراد إذن هو تحقق المحدود مع تحقق الحد والإنعكاس في الحد هو اِنتفاء المحدود بِانتفاء الحد،[2]كما لو عرّفنا الشراب بأنه هو الخمر فاِنتفاء الشراب ناتج عن اِنتفاء الخمر، الغر الذي هو ملزوم للشراب بحيث إذا وجد الخمر وجد الشراب وإذا اِنتفى الخمر الذي هو حد للشراب اِنتفى الشراب بدوره، لكون الخمر أخص من المحدود الذي هو الشراب فالخمر ملزوم للشراب وهو أخص منه، ومن خلال خاصية الطرد يحدث التمييز. بين المحدودان لأنها تصبح مانعة من دخول ما ليس منها فيها.

بينما إذا عرفنا الخمر بأنه "هو الشراب المسكر" فهذا تعريف بملازم مطابق طرداً وعكساً.

وهكذا يتضح أن التعريف المنطقي لا يمكنه أن يفيد الأمور العملية حتى ينصرف عن طلب غير المقدور، وهو تصوير المحدود تصويراً تعينياً عن طريق التعريف القولي أو اللفظي، أي تصويراً يتعلق بمعرفة الأعيان المختصة، لأن ذلك لا تنفع فيه إلاّ الحواس الظاهرة والإحساسات الباطنة ويتجه إلى طلب المقدور وهو تمييز المحدود تمييزاً تمثيلياً، أي تمييزاً يتوسل بالصفات المشتركة التي يكون مجموعها مختصاً به.[3]

و من خلال مبحثه المعنون بالتحقيق السديد في مسألة التحديد، في كتاب الرد على المنطقيين

1- حموالنقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، مرجع سابق، ص50.
2- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص361.
3- طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص361.

-يرى ابن تيمية أن المقول في الجواب "ما هو؟"المطلوب تعريفه بالحد هو الجواب لقول سائل قال "ما كذا"، كما يقول: "ما الخمر؟"، أو "ما الإنسان؟"، أو "ما الثلج؟"

فهذا الإسم المستفهم عنه المذكور في السؤال، إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه، وإما أن يكون عالماً بمسماه.[1]

ويضيف ابن تيمية تقسيماً آخر لهذين القسمين وهو إن كان عالماً بمسماه

فإما أن يكون جاهلاً بدلالة اللفظ عليه، وإما أن يكون عالماً بدلالة اللفظ،[2] عليه فتصبح لدينا ثلاث حالات طبيعية لطلب التعريف.

1- إما أن يكون السائل متصور للمعنى جاهل بدلالة اللفظ عليه.

2- إما أن يكون السائل متصور للمعنى عالم بدلالة اللفظ عليه.

3-أو أن يكون السائل غير متصور للمعنى جاهل بدلالة اللفظ عليه.[3]

وبهذا فإن ابن تيمية يربط نظرية الحد بحالة المخاطب السائل عن معاني وحدود الأشياء العينية وبهذا فإذا كان السائل متصور للمعنى جاهل بدلالة اللفظ عليه، يجاب مطلوب هذا السائل بواسطة الترجمة إن كان الإسم المستفهم عنه لا يوجد في لغة السائل وبالتفسير إن كان غريباً أو كان معروفاً لكن السائل يريد أن يعرف المراد منه،[4] أو الدلالة التي يؤديها هذا الإسمفالإسم عادة تكون صلته بمسماه حسب ترتيب عادات القوم اللغوية الذي يعتمد على الربط التواردي بين الصوت والصورة،[5]والترجمة والتفسير عند ابن تيمية حدان لفظيان يتمان إما بالمفرد وإما بالقبول المؤلف التام،[6] أي أن الترجمة تتم إما بمعرفة

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص90.
2- ابن تيمية ، المرجع نفسه، ص 90.
3- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، مرجع سابق، ص108.
4-حمو النقاري،المرجع نفسه، ص 108.
5- أبو يعرب المرزوقي، فكر ابن تيمية الإصلاحي، أبعاده الفلسفية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 24، سنة 2001م.
6- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، مرجع سابق، ص108.

الحدود المفردة للنص وإما بمعنى عام للنص يكون مقبولاً في مقاربته للنص الأصلي لأنه يستحيل حسب ابن تيمية أن نأتي بحقيقة المعنى التي في لغة النص الأصلي لا سيما لغة العرب، حيث أن ترجمتها في الغالب تقريب.[1]

والحد اللفظي عند ابن تيمية هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة، بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات والحاجة إلى معرفة هذه الحدود اللفظية ماسة لكل أمة وفي كل لغة، فإن معرفتها من ضرورة التخاطب الذي هو النطق، الذي لا بد منه لبني آدم.[2]

أي أنه في كل لغة وجب معرفة المسميات والحدود التي تتكون منها هذه اللغة التي من خلالها تتم عملية التخاطب بين أفراد هذه اللغة.

ويميز ابن تيمية في الحد اللفظي بين نوعين: حد بحسب الإسم، وحد بحسب المثال.

-أما الحد بحسب الإسم هو أن نعرِّف الإسمبإسم آخر مرادف أو مكافئ له غير مرادف بحيث يدل على الذات لكن بصفة أخرى غير صفة الحد الأصلي كما إن قلنا ما الصراط المستقيم فهناك عدة تعريفات مختلفة لكنها تصب كلها في معرفة الصراط المستقيم أو كدلالة أسماء الله الحسنى المختلفة على إسم واحد هو "الله".[3]أو أن يقال ما الصارم؟ (السيف) فيقال هو المهند وشبه هذا.[4]

-وأما الحد بحسب المثال فإنه تمثيل يفيد تعريف المسمى بالمثال لإخطاره بالبال، كأن نعرف المقتصد بأنه المصلى في أثناء الوقت الشرعي للصلاة لأنه يكتفي بتأدية الواجب ويقتصر عليه وهذا هو الإقتصاد في الفقه وحضور هذا المثال الذي هو الصلاة في الوقت

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص91.
2-ابن تيمية، المرجع نفسه، ص 91.
3- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، مرجع سابق، ص109.
4- ابن تيمية، المرجع نفسه، ص93.

حضوره في الذهن يستدعي المعنى العام للإقتصاد مختلف وأوجه إستعماله وهو الإقتصار على تأدية الواجب من التكليفات الشرعية.[1]

ويرى ابن تيمية كذلك أنه لا يكفي في الحدود اللفظية التمكن من اللغة، كما يدعي المناطقة، لأن الألفاظ من حيث مفهومها يعرف حدّها إما باللغة وإما بالشرع وإما بالعرف ومن حيث ما صدقها وشمولها، أي من حيث دخول الأعيان والأنواع في مسمياتها، تعرف بالإجتهاد الذي يسميه الأصوليون بـ"تحقيق المناط".[2]

أي البحث عن ما صدق اللفظ والمسميات أو الحالات العينية الجزئية التي تدخل تحته كقولنا عن لفظ حرام أو حلال فإنه يدخل في ما صدقه حسب تحديد النص الشرعي من قرآن وسنة إضافة إلى إجتهاد العلماء في الحالات والنوازل الحادثة الجديدة.

وعلى هذا فإنه حسب ابن تيمية أكد على أن الأسماء المذكورة في الشرع مثلاً لا يكفي فيها كلها معرفة اللغة العربية فمنها ما يعرف حدّه بـ"اللغة" كالشمس، والقمر، والكوكب ونحو ذلك ومنها ما لا يعرف إلا بالشرع كأسماء الواجبات الشرعية والمحرمات الشرعية كالصلوات والحج والربا والميسر ومنها ما يعرف بالعرف العادي وهو عرف الخطاب كإسمالنكاح والبيع، والقيض[3] وغير ذلك.

هذا في معرفة حدودها التي هي مسمياتها على العموم

وهنا نجد ابن تيمية يحوِّل الحد المنطقي الذي يدَّعي إدراك الماهية والإحاطة بجزئياتها إلى الحد اللفظي الذي هو الإسم العادي فهو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات، فإن من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف، وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره فالحد اللفظي هو المستعمل في

1- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، مرجع سابق، ص109.
2- حمو النقاري، المرجع نفسه، ص 109.
3- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص94.

كتابة وإقراء العلوم،[1] وهو الذي يمنحنا إمكانية الكتابة والقراءة وليس الحد المنطقي الفلسفي الذي يرتكز على الماهية ولو إعتمد عليه الناس ما اِستطاعوا الكتابة والقراءة إلى حد الساعة.

وأما في الحالة الثانية وهي أن يكون السائل متصور للمعنى عالم بدلالة اللفظ عليه فإن هذا السائل لابد له وأن يكون له غرض من سؤاله، فيجاب تبعا لذلك الغرض فقد يكون غرضه واحدة من هذه الحالات:

1-أنه يريد ذكر خصائص باطنة للمسمى لم يطلع عليها بعد.

2-يريد أن يعرف علته الغائية أو الغاية من وجود هذا الشيء المحدود.

3-يريد معرفة تركيبه.

4-يريد معرفة حقيقة الشيء المحدود التي لا يعلمها المسؤول، أو علمها ولا يوجد لدى المسؤول عبارة تدل عليها، كالسائل عن حقيقة "النفس" وأمثال ذلك.

ومن هنا يكون جواب هذا السائل على حسب طبيعة إستفهامه عن الموضوع الذي يسأل عنه ومقصوده من سؤاله.[2]

وأما في الحالة الثالثة للمستفهم عنه أو الموضوع المستفهم عنه فهو أن يكون السائل غير متصور للمعنى جاهل بدلالة اللفظ عليه.

فلإجابة هذا السائل حسب ابن تيمية هناك طريقتان متبعتان في ذلك وهما طريقة التعيين وطريقة ذكر الصفة.[3]

أولاً: طريقة التعيين:

1- ابن تيمية،المرجع نفسه، ص91.
2- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، مرجع سابق، ص110.
3- حمو النقاري، المرجع نفسه، ص 110.

إذا كان المستفهم عنه عيناً أو شخصاً، فيمكن تعريفه للمستفهم بواسطة التعيين والتعيين عند ابن تيمية هو حضور الشيء المسمى ليراه إن كان مما يرى، أو يذوقه أو يلمسه ونحو ذلك، بحيث يعرف المسمى كما عرفه المتكلمون بذلك الإسم، وبهذا يصبح السائل متصورا للإسم وللمسمى.[1]

أي أنه لمعرفة شيء يكفي أن نأخذ عنه صورة حسية في الزمان والمكان تنطبع في الذهن إنطباعاً حسياً وهذه الصورة صورة عادية بمعنى (Image) كمن يسأل عن شيء لا يعرفه فتأخذه إليه ليراه أو ليذوقه أو يسمعه، فيكفي هذا بأن يزول إستفهامهعنه وهنا نجد أن ابن تيمية يتقاطع مع المناطقة والفلاسفة الأنجلوسكسونيين المعاصرين مثل "لودفيقفيتجنشين" صاحب كتاب "رسالة منطقية فلسفية" الذي يرى أنه "يمكننا أن نميّز شيئا عن شيء آخر بالإشارة إليه في المكان".[2]

ثانياً: طريقة ذكر الصفة:

وطريقة ذكر الصفة هي التي نجدها في حد المناطقة وفي هذه الطريقة يقول ابن تيمية: "إن التعريف بالوصف هو التعريف بالحد فإنه لابد أن يذكر المجيب من الصفات ما يميز الموصوف والمحدود عن غيره، بحيث يجمع أفراده وأجزاءه ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه وهو في الحقيقة تعريف بالقياس والتمثيل، إذ الشيء لا يتصور إلاّ بنفسه أو بنظيره".[3]

وهنا يظهر لنا حقيقة الحد المنطقي القائم على الوصف وهو الذي يناظر حد الفلاسفة والمناطقة المشائين، وموقف ابن تيمية منه الذي يرى أن جوهره وحقيقته قائمة أساساً على القياس قياس الغائب على الشاهد والتمثيل، إذ الشيء لا يتصور إلاّ بنفسه أو بنظيره، بنفسه أي أن نكوّن عنه اِنطباعاً حسياً أو بنظيره أي عن طريق قياس التمثيل

1- حمو النقاري، المرجع نفسه، مرجع سابق، ص110.
2- فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، تر، عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968م، (د، ط)، ص66.
3- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص98.

وقياس الغائب على الشاهد، فالشاهد يصبح مثلاً والغائب يصبح مُمَثِلاً وتعدية الحكم من المثل إلى المُمَثَّلْ يصبح تمثيلاً ومنه قولنا قياس التمثيل، وقد يُفْهم من هذا أن الإستدلال بالغائب على الشاهد يختص فقط للإستدلال بالمحسوس على اللامحسوس، ولكن يمكن أيضا أن يستدل به على الإستدلال بالمعلوم على المجهول والإستدلال بما ندريه على ما لا ندريه أو الإستدلال بالمقطوع به على المشكوك فيه أو الإستدلال بالظاهر على الباطن.[1]

مميزات وخصائص الحد التيمي:

1-يتكون الحد حسب ابن تيمية من صفة أو مجموعة من الصفات تميز الموصوف عن غيره وبالتالي فإن تحقق التمييز بذكر صفة واحدة فقط، كانت تلك الصفة حداً للموصوف وإن لم يتحقق التمييز إلاّ بذكر صفتين كانت تلك الصفتان حداً للموصوف، وإن لم يتحقق التمييز إلاّ بذكر أكثر من صفتين كان ذلك الأكثر حداً للموصوف.[2]

فتكون وظيفة الحد هنا فقط أن يميّز بين المحدودات دون إدراك جوهرها وذلك بالإدعاء إلى الوصول إلى معرفة الماهية ماهية الشيء في جزئياتها أي أن تعريف الشيء لا يدل بالضرورة على حقيقة الشيء وإنما هو أمر إجرائي إعتباطي يتخذ لسير وتقدم العلوم فحاجة الإنسانية لا تستقر ولا تثبت، ومن هنا لا نستطيع وضع حدود أبدية ثابتة ماهوية مستمرة في أي علم من العلوم ما دامت هذه العلوم في تغير وتحول دائم.[3]

2-يجب أن يكون الحد جامعاً مانعاً وذلك عن طريق شرطي الإطرادوالإنعكاس فيكون الحد جامعاً بأن يكون منعكساً ويكون الحد مانعاً بأن يكون مطرداًوالإطراد هو تحقق المحدود بتحقق الحد، والإنعكاس هو إنتفاء المحدود بإنتفاء الحد.[4]

1- حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013م، ط1، ص80، 84.
2- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، مرجع سابق، ص111.
3- سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص202.
4- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص53.

3-إن غايتنا من التعريف الوصول إلى معرفة الأشياء أو الأعيان الجزيئة وتمييزها عن غيرها من الأجزاء والأعيان أو الأشياء بينما التمييز الذي يحققه التعريف بذكر الصفة أو مجموعة من الصفات ليس تمييزاً لعين الموصوف، وإنما هو تمييز لنوعه فقط،[1] وفي هذا يقول ابن تيمية أن "كل صفة من تلك الصفات "المميزة" إنما تدل على القدر المشترك بينه (الموصوف) وبين غيره من النوع...وهذا القدر المشترك إنما يفيد المعرفة المعين بالمثال، ولا يفيد معرفة العين المختصة، إذ الدال على ما به الإشتراك لا يدل على ما به الإمتياز، لكن يكون مجموع الصفات مميزاً له تمييز "تمثيل" لا تمييز تعيين، فإن نوعه لا تجتمع له تلك الصفات، وهو نفسه لا يميز إلاّ بما يخصه".[2]

فنحن مثلاً عندما نحدّد الإنسان بأنه حيوان ناطق فإن هذا الحد يبيّن لنا القدر المشترك بين أعيان المحدود الذي هو الإنسان وعينياته عمرو، وزيد...

وبين صفة الحيوانية التي يشترك فيها مع الحيوان وكذلك صفة النطق التي يشترك فيها مع الملك عن طريق خاصية التمثيل أي يمكننا من معرفة النوع الذي هو "الإنسانية" لكن لا يمكننا من معرفة ما نميّز به أفراد هذا النوع من زيد وعمر، لأنه يستحيل أن نجد تشابه تام بين أفراد النوع وعينياته فلكل فرد ما يمتاز به عن غيره من الأفراد.

فكيف تتصور الأعيان إذن؟ أو كيف السبيل إلى تصور زيد من الناس مثلاً؟[3]

نستطيع تصور العينيات أو زيد من الناس حسب ابن تيمية عن طريق تمثيل زيد من الناس هذا بالنوع الذي هو الإنسان أي التمثيل الموجود الخارجي العيني بالموجود الذهني الذي نتصوره كمفهوم عام أو فكرة ذهنية عامة لا وجود لها في الخارج حسب ابن تيمية لأن الكليات حسبه لا توجد في الخارج أي أن يكون لها وجود عيني بل توجد في أذهاننا فقط ومن ثم نقوم بتعدية ما يميز الإنسان الذي هو النوع إلى عينياته أي إلى زيد من الناس

1- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، مرجع سابق، ص111.
2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص98.
3- حمو النقاري، المرجع نفسه، ص112.

ونعتبره مميزاً له أيضا فيأخذ كل صفات النوع فيصبح لدينا ما يميز النوع يميّز العين فنقول الإنسان حيوان ناطق إذا زيد حيوان ناطق.[1]

وهنا نجد ابن تيمية أنه يستعيض عن علاقة ينتمي التي تربط النوع بعيانته بعلاقة يشابه ويماثل،[2] وهكذا فإن أشخاص النوع تقترب وتبتعد من الإنتماء إلى النوع على قدر تحقيق صفات النوع أو عدم تحقيقها فقط يهبط الإنسان عن درجة الإنسانية إلى درجة الحيوانية بأن يكون كائناً غريزياً بحتاً مثل الحيوان وبالتالي يبتعد عن درجة الإنسانية، وعكس هذا قد يقترب إلى درجة الإنسانية بأن يحقق إنسانيته وذلك بأن يزاوج بين غريزته وروحانيته ويمكن صوغ صورة تعدية صفات النوع إلى العين كالتالي:

العين يكون مشابه لنوعه

فالنوع يتميز بـ ص (ص صفة ما للنوع)

إذن العين يتميز بـ ص، حيث "ص" صفة معينة للنوع أو مجموعة من الصفات، ص1 ص2...[3]

إذاً يمكننا معرفة الأعيان عن طريق قياس التمثيل فقط.

-النتائج التي يمكننا أن نستخلصها من نقد ابن تيمية لنظرية الحد المشائية ما يلي:

1-أن نقد ابن تيمية لمبحث الدلالة المنطقي كان تقويضاً لمبحث الدلالة الأرسطي[4] المفصول عن الثقافة الإسلامية ومن ثم محاولته الحثيثة في وصله بالثقافة الإسلامية ومن ثم فقد تكون هذه المحاولة مجرد تأصيل.

1- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، مرجع سابق، ص 112 .
2- حمو النقاري، المرجع نفسه، ص 112.
3- حمو النقاري،المرجع نفسه، ص112.
4- حمو النقاري، المرجع نفسه، ص 113.

2-أن مبحث ابن تيمية الذي عنونه بـ: "التحقيق السديد في مسألة التحديد" وجّه طريقة التحديد بمسألتين أو مبدأين أساسيين:

المبدأ الأول هو أصلية مبحث دلالة القول وفرعية مبحث دلالة الفرد حيث أنه لا يشكل تحديد مفردات القول الشرط الضروري والكافي في تحديد دلالة القول، بل لابد:

أولاً: من إِعتبار القول في كليته وعمومه أي بإعتباره كبنية منطقية من الدلالة على الأشياء الخارجية.

ثانياً: لا بد من إعتبار المجال التداولي للقول الذي يكون الحد جزءاً منه بالضرورة كعادة المتكلم وقصده، أو معرفة السامع بعادة المتكلم وتواطؤهم على معاني الألفاظ والحدود...

وهذا ما يتحقق في إطاره القول.[1]

فنظرية التحديد الأرسطية عالجت قضية الحد المنطقي في نطاق ضيق وتعاملت مع الحدود حدود الأشياء على أنها مطلقة الدلالة ولم تراعي حالة الفرد الفطرية والنفسية وعاداته وبيئته وتواطؤ الناس على معاني الحدود ومميزات ثقافتهم... إلخ.[2]

ومن هنا وثالثاً: وجب إعتبار تعلق دلالة مفردات القول بالإعتبارين السابقين لدلالة القول الذي تتركب منه الألفاظ المستعملة في التحديد.

فالمبدأ الثاني الذي وجّه مبحث "التحقيق السديد في مسألة التحديد" عند ابن تيمية فهو:

مبدأ أصلية التدليل وفرعية التحديد:

وذلك لأن الغاية من التحديد إستخلاص دلالة القول أو الخطاب وفهم مضمونه ومعناه إن كان صحيحاً أو فاسداً وبالتالي فالتحديد وسيلة لضبط الدلالة المستخلصة من القول حتى لا تستعمل الألفاظ والمفاهيم التي نبني عليها دلالة ومعنى القول بمعاني مختلفة

1- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، مرجع سابق، ص113.
2- أنور الزعبي، مبحث المعرفة والمنهج وفكر ابن تيمية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 24، سنة 2001م.

وبالتالي يتم استعمالها للتمويه والسفسطة والمغالطة وبالتالي فمعرفة دلالة القول هو الأصل والغاية من التعريف.[1]

1- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، مرجع سابق، ص113.

المبحث الثاني: نقد ابن تيمية لواقعية الكليات

ماذا نقصد بالكليات في المنطق؟، ما نقصده بالكلي "هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه اشتراك الكثيرين فيه على حد سواء كالإنسان و الحيوان في الواقع الفعلي... و الجزئي هو الذي يشير لشيء واحد بعينه فهو الذي معناه الواحد لا يصلح لإشتراك الكثيرين فيه البتة مثل زيد"[1] و الحد الكلي لا يوجد خارج الذهن إلا مقيّدا بعينيات في الواقع و ليس عاما كما في الذهن

وكمثال على الحد الكلي و الحد الجزئي فلفظ الإنسان يعتبر حدا كليا أما عينياته من عمر و زيد فتعتبر حدودا جزئية و الحد الكلي يكون غير موجود في الواقع كحد الإنسان فالإنسانية مجرد مفهوم ذهني عكس جزئياته و أفراده الموجودة وجودا عينيا واقعيا.

أين تتضح قضية الكلي المنطقي عند المناطقة المشائين وابن سينا على الخصوص ؟

يتضح ذلك في زعمهم أن القضايا الكلية في المنطق قضايا واقعية لها وجود عيني خارج الذهن، وأن مصدر هذه القضايا هو العقل الفعال الذي يصنع الكليات، يقول ابن سينا :" إن ها هنا شيئا خارجا عن جوهرنا، فيه الصور المعقولة بالذات إذ هو جوهر عقلي بالفعل إذا وقع بين نفوسنا و بينه إتصال ما إرتسم منه فيها الصور العقلية الخالصة"[2] ومن هنا أصبحت كل استدلالاتهم التي بنوا عليها علومهم في ذلك الوقت مجرد ميتافيزيقا يونانية نابعة من الثقافة الإغريقية التي تشبع بها أرسطو وأفلاطون.

ومن ثم استحال العلم إلى الميتافيزيقا فصارت نظرية التعريف نظرية الحد ونظرية الحد صارت نظرية الماهية، كما أن نظرية الإستدلال صارت نظرية القياس، ونظرية القياس صارت نظرية البرهان ونظرية البرهان صارت نظرية العلة الصورية (بمعنى المطابقة بين سلسلة العلل العقلية في الاستدلال والروابط بين الذات وصفاتها الذاتية في الوجود)

1- فتحي الشنيطي، أسس المنطق و المنهج العلمي، دار النهضة العربية، بييروت 1970 د ط، ص45، 46

2- ابن سينا، الإشارات و التنبيهات ،المنطق نشرة سليمان دنيا ،دار المعارف، مصر1960 ص 96

وهذا هو المنحى الذي سلكه المنطق المشائي ليستحيل العلم والأمر المعرفي إلى أمر وجودي ميتافيزيقي [1]

يوضح ابن تيمية قضية الكلي المنطقي في المنطق المشائي فيقول :

" وهم يتصورون الشيء بعقولهم ويكون ما تصوروه معقولا بالعقل فيتكلمون عليه ويظنون أنهم تكلموا في ماهية مجردة بنفسها من حيث هي هي من غير أن تكون ثابتة في الخارج، فيقولون الإنسان من حيث هو هو والسواد من حيث هو هو ونحو ذلك ويظنون أن هذه الماهية التي جردوها عن جميع القيود السلبية و الثبوتية محققة في الخارج على هذا التجريد وذلك غلط "[2]

وهذه الفكرة الجوهرية التي انتقد فيها ابن تيمية المنطق المشائي وابن سينا الذي بنى كل فلسفته عليها،حيث أن ابن سينا كان لا يفرق بين وجود الكليات في العقل ووجودها متعينة في الخارج وكان يرى أن الأمر نفسه يحدث أين توجد في الذهن كما توجد متعينة في الخارج أي خارج الذهن.

ويظهر لنا ذلك جليا من خلال هذا النص لابن سينا في كتابه الإشارات" وكل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق، فهو متفق واحد غير مشار إليه "[3]

إن هذا الخلط بين نظرية العلم ونظرية الوجود جعل نظرية العلم ونظرية الوجود شيء واحد لا فرق ولا فصل نوعي بينهما فليس للمنطق (المشائي) من همّ أساساً إلا المطابقة بين ما هو علمي إبستمولوجي وبين ما هو وجودي أنطلوجي وهنا يحاول ابن تيمية أن يأتينا بحل للمشكلة المعرفية مبديا فيها رأيه فيقول :"فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا متعيننا مشخصا مخصوصا متميزا في العيان، وإنما سمي كليا لكونه في الذهن كليا وأما الخارج فلا يكون فيه ما هو كلي أصلا، وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا

1- إصلاح العقل في الفلسفة العربية ، مرجع سابق ص175.
2- الرد على المنطقيين ، مرجع سابق ص363.
3- ابن سينا، الإشارات و التنبيهات ، مرجع سابق،ص105

بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه كما تقدم، وبسبب الغلط فيه ظل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى الذي جعلوه وجودا مطلقا...لا أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك في هذا وهذا، فإنا هذا لا يقوله من يتصور ما يقول وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قلد من قال ذلك من الغالطين فيه "[1]

يرى ابن تيمية أن المعرفة العلمية لا تأتينا من الكلي المنطقي وأن الكلي لا يأتينا بشيء جديد أو معرفة جديدة أصلا ولهذا نجده يصرح في هذا النص أن ذلك الكلي يحدث في الذهن فقط وإنما سمي كليا لأنه في الذهن كليا وأما في الخارج فلا يكون فيه ما هو كلي أصلا، وأننا إذا أقرينا بهذا الأمر فإن الأمر سيفيدنا في عامة العلوم لأن الأحكام التي تعد بديهية عقلية كلية كلها أحكام حسية جزئية تجريبية نابعة من الأشياء الجزئية المحسوسة فنحن نرى ونشهد مثلا أن الشيء لا يكون موجودا معدوما نحن نعلم بالحس ولا يحتاج ذلك إلى استدلال أصلا، وكذلك الأمر في حكم التضاد وحكم التناقض كلها أحكام جزئية ثم نعممها عن طريق التمثيل .

و يوافق الغزالي ابن تيمية في هذا الرأي أنه لا يوجد في الحس كالعقل شيء يسمى حد كلي فيقول:" إن المعنى الكلي الذي وضعتموه حالا في العقل غير مسلم، بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس"[2]، وهذا الرأي من الغزالي يطابق تماما موقف جون لوك حينما يرى أنه لا يوجد في العقل إلا و يوجد في الحس، و لهذا يمكن للحواس أن تسخر من العقل فتقول له أيها العقل المسكين هل تستمد منا الدليل الذي تتفوق به علينا و تهزمنا به؟ إن إنتصارك هو محض هزيمتك، فتكون بهذا طبيعة العقل في حقيقة الأمر مادية لأنه يستقي معطياته من الحواس.

من هنا كانت بديهيات البرهان أساسها جزئي لا كلي محسوسي تجريبي لا عقلي نظري [3] .

1- ابن تيمية ، درء تعارض العقل مع النقل، هجر للطباعة والنشر، القاهرة 1991ط2 ص 216 .
2- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف ، مصر 1980 ط 6 ص 365
3- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية ، بيروت 1984،ط3ص227

ومن هنا أدرك ابن تيمية تماما أن الجرثومة القاتلة للعقل العلمي الموجودة في أساس المنطق المشائي وهي واقعية الكلي الطبيعي[1] ومنشأها من الفيثاغورية القائلة بالماهيات المجردة والأرسطوطاليسية القائلة بالماهيات المطلقة المقارنة لوجود الأشخاص[2] والتي ستؤدي في نتائجها القصوى إلى إطلاق المضمون مع نسبية الشكل في الفلسفة[3]بمعنى أن المقدر في الذهان أوسع من الموجود وجودا موضوعيا في الخارج [4].

وهذا يؤدي في أبرز نتائجه إلى أن تصبح العلوم الفلسفية مضمونا مطلقا لا يمكننا الزيادة والنقصان فيه ويصبح كل موضوع فيه مادة للمضغ و إعادة المضغ إلى مالا نهاية [5]

ولهذا يقوا ابن تيمية :"والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط بها معرفة الجزئيات، فإذا لم يحصل ذلك لم تفرح النفس بذلك الوجه، ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات كما يزعمه ابن سينا وأمثاله وأن ذلك كمال للرب، فكذلك يظنه كمالا للنفس بطريق أولى سيما إذا قال إن النفس لا تدرك إلا الكليات وإنما يدرك الجزئيات البدن فهذا في غاية الجهل"[6]هنا يظهر تأثير فكرة الكلي أو العلم الكلي علىابن سينا التي بواسطتها اثبت لله او الرب معرفة الكليات فقط و زعَم أن ذلك كمالا للرب دون معرفته للجزئيات أي لم يثبت معرفته للجزئيات ظنا منه أنه نقصا تأثرا بأرسطو وأفلاطون في قولهم أن العلوم العقلية الكلية هي أشرف العلوم .

ويرد ابن تيمية على هذا الزعم بالقول أن العلم القائم على ما هو في الأذهان فقط "فليس علما تكمل به النفس، إذ لم تعلم شيئا من الموجودات ولا صارت عالما معقولا موازيا للعالم الموجود، وأي خير في هذا فضلا على أن يكون كمالا [7].

1- إصلاح العقل في الفلسفة العربية ، مرجع سابق ص41.
2- سامي النشار، المرجع نفسه ، ص222.
3- إصلاح العقل في الفلسفة العربية ، مرجع سابق ص40.
4- عبد الرحمان ابن زيد ، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي ، مكتبة المؤيد السعودية 1992،ط1،ص317.
5- إصلاح العقل في الفلسفة العربية ، المرجع نفسه ص39، ص41.
6- الرد على المنطقيين ، مرجع سابق ص180.
7- السيوطي، كتاب جهد القريحة في تجريد النصيحةج2 تحقيق سامي النشار و مصطفى عبد الرازق دار النصر للطباعة، القاهرة 1970 ط2 ص48.

ولهذا فالعلم العقلي لا يمكن أن يكون علما إذا لم يكن فاعلية واقعية وإذا لم ينزل من مستواه الذهني إلى المستوى الواقعي المحسوس لأن أمور الواقع المحسوس أو العيني متغيرة متحركة وخاضعة لمبدأ الصيرورة في الطبيعة عكس الكلي الذي يبقى ثابتا ولهذا يقول ابن تيمية :"وكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة فجعلوه أشكالا، الأشكال الهندسية وسموه حدودا كحدود تلك الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عندهم إلا بالطرق البعيدة "[1]

لأنهم تركوا المعرفة التي وصلوا إليها وعوض تعميقها والمواصلة فيها راحوا يحاولون تأويلها لمطابقتها مع الشكل المعقول الخاضع للكلي المنطقي الثابت الأنطولوجي الخاضع بدوره لميتافيزيقا اليونان وهذا جهل عظيم حسب ابن تيمية

وكذلك نجد ان تيمية يربط ربطا موفقا بين نظرية اليونان في العلم الكلي الذي هو أشرف العلوم وقولهم أن العلم الجزئي هو علم ناقص وغير كامل وقول ابن سينا أن الله يدرك الكليات ولا يدرك الجزئيات وهذا مناقض للشريعة الإسلامية التي تثبت لله العلم الكلي والجزئي

يقول ابن تيمية :" وغايتهم أنهم يجعلون في أنفسهم شيئا ويظنون أن ذلك موجود في الخارج، ولهذا تمدهم الشياطين، فإن الشياطين تتصرف في الخيال، وتلقي في خيالات الناس أمورا لا حقيقة لها"[2]، ومن هنا تكونت تصورات وعقائد الديانات الوثنية [3].

1- الرد على المنطقيين ص179.
2- الرد على المنطقيين ص354.
3- مصادر المعرفة في الفكر الديني و الفلسفي، مرجع سابق ص318.

المبحث الثالث: موقف ابن تيمية من نظرية القياس

لقد عرف أرسطو القياس تعريفا لزوميا بقوله أنه قول مِؤلف من أقوال إذا صحت لزمت عنها لنفسها قول آخر بالإضطرار[1]

أي أن نظرية القياس عند أرسطو هي علم لا يحتوي إلا ما وضع فيه بحيث أنه يبنى على علاقة لزومية، تشكل فيها المقدمات المقدم والنتائج هي التالي، أي عبارة عن مقدم وتالي، فتكون نتائجه عبارة عن تحصيل للمعلوم، هذا المعلوم هو المقدمات، يتشابه في هذا الأمر مع علم الرياضيات التي تقوم نتائجها في الغالب على تحصيل الحاصل أو تحصيل النتائج من المبادئ والمسلمات، وهذا ما يضمن سلامة الاستدلال في هذين العلمين لأنهما يقومان على بنية أو نسق ذاتي ليس له ما يفعل مع متغيرات الواقع وتناقضاته.

لكن خلافا للإستنتاج الرياضي نجد أن نظرية القياس عند أرسطو، تقوم على أساس نظم القياس الشمولي أو الجامع الذي يتخذ صورته المشهورة:

كل إنسان فان

سقراط انسان

سقراط فان

قد حصرت أنواع العلاقات المنطقية المتعددة التي هي غير قابلة للحصر واستخدمت أو اقتصرت على علاقة التعدي فأقامت هذه النظرية على أساس علاقة التعدي التي تكون على صورة: أ=ب ، ب=ج ، إذن أ=ج والتي يعبر عليها ابن تيمية تعبيرا لزوميا بقوله صعدا: سقراط فان لأنه انسان وكل انسان فان ملزوم الملزوم ملزوم، كل انسان فان سقراط انسان سقراط فان، أو نزلا لازم اللازم لازم[2]، ونحن إذا علمنا أن العلاقات المنطقية لا حصر لها عرفنا أن الإقتصار على علاقة التعدي في نظرية القياس الأرسطية تعتبر تضييقا لعملية الإستدلال.

1- أرسطو، أنطوليقا الأولى منطق أرسطو، نشرة عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت 1980 ط1 ص142

2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، لبنان 2005 ط1 ص233

وإضافة إلى هذا التضييق في العلاقات المنطقية التي يبنى عليها الاستدلال فقد أضاف أرسطو تضييقا آخر في العناصر الداخلة في عملية الاستدلال فقد رد أرسطو العناصر الداخلة في القياس الجامع أو الشمولي إلى القضايا الثلاث والحدود الثلاث فقط، ثم ردت الاستدلالات ذات الأفعال المتعدية إلى استدلالات تستبدل مكان الجمل الفعلية جملا خبرية صرف، وأخيرا ردت الاستدلالات الخبرية إلى ضرب واحد فقط يتوسط الجملة فيه ضمير الغائب "هو"

فالإلتزام بهذه الشروط الصناعية تضيّق إمكانات الإستدلال كما تجعل هذه الشروط التي وضعها أرسطو الإستدلال يسقط في أشكال من التعبير اللغوي هي إلى الركاكة والعي أقرب منها إلى السلامة والصحة[1]

كما أن هذا القياس اتصف بالعقم أي لم يعطي معرفة جديدة وهذا راجع إلى ثلاثة أسباب

- أولا: بسبب قلة المقدماتفي القياس الأرسطي، فلقد حصرت مقدمات القياس في اثنتين تنتج عنهما نتيجة، وبالتالي فإن المستدل له يسهل عليه استيعاب هذا القياس دفعة واحدة حتى قبل أن نذكر له ما يترتب عليه من نتيجة، فالعدد اثنين يعتبر أول الأعداد المركبة التي لا تزيد عن العدد البسيط واحد إلا بدرجة واحدة في التركيب وعليه تكون المقدمتين في القياس عبارة عن خطوة أولى في القول المركب فتكون قابلة للإدراك بأيسر من الخطوات التي تليها في التركيب، ويكون كذلك تبيان النتيجة في المقدمتين أقرب من تبيينها فيما زاد على ذلك، فالنتيجة تكاد تصبح في عينيه ظاهرة ظهور المقدمتين، وبالتالي قد يتوهم أن التصريح بالنتيجة لا يفيد في علم ما لم يكن في سابق علمنا[2]

- ثانيا: بسبب طبيعة علاقة اللزوم الاستتباعية: فإذا كان الغرض من الاستدلال (عند المخاطب) الخروج من بناء معرفي أصغر إلى بناء معرفي أكبر أو من معرفة أقل إلى

1- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي للنشر، المغرب 1998 ط1 ص75

2- طه عبد الرحمن، اللسان والبيان، مرجع سابق ص75

معرفة أكثر، فإن القياس نظرا لشروطه التضييقية يخرج من معرفة أوسع إلى معرفة أضيق فيلزم عن هذا الخروج الأضيق أسباب العقم، فتعريف أرسطو للقياس وبناؤه بناء لزوميا وحصره في علاقة اللزوم أو الإستلزام التي هي عبارة عن علاقة استتباع أي هي عبارة عن عملية انتقال من طرف أقوى إلى طرف لا يعلوه قوة، عكس الاستقراء الذي ينتقل من طرف أقل قوة (عينة) إلى طرف أكثر قوة (تعميم العينة)، يجعل الطرف الثاني في علاقة الاستتباع التي يرتكز عليها القياس إما باسطا لما اجتمع في الطرف الأول لأن الطرف الثاني جزء منه ، أو واصلا لمن قطع فيه مثلا، من أ و ب نستنتج ج ومن أ و ب نستنتج د

نقول:

كل إنسان فان — كل إنسان فان

و

محمد انسان — عمر انسان

محمد فان — عمر فان

أي المتابعة في تعديد الجزيئات، أو مظهرا لما استتر فيه أي نظهر حكما يكون مخفيا كقولنا

ورقة وسخ

الوسخمن الشيطان

ورقة شيطان

وإذا كانت هذه العمليات البسط والوصل والإظهار لا تضيف شيئا إلى أصلها المجموع والمنقطع والمستتر فإنها تصبح مجرد تكرار لها (لأصلها) إما جزء وإما كلا وأكبر مظهر لهذا التكرار هو أن يكون الطرف الثاني هو عين الطرف الأول.

وإذا علمنا أن المستدل له في سياق الخطاب الطبيعي، يطلب دائما الجديد فإذا حمل النظم الإستدلالي معرفة جديدة قبله (هذا النظم) وإن كان تكرار لمعنى ومضمون سابق فإنه يبحث عن أوجه الجدة في الإفادة فيه لأن الإفادة أولى من الإعادة عنده[1]

- ثالثا: قيام القياس وإنبنائه على علاقة التعدي: التي تربط المقدمات بالنتيجة وعلاقة التعدي هي أبسط صيغة في القول المركب التي يمكن للمستدل له أن يدركها من أول النظر، نظرا لبداهتها حتى أنه لا يحتاج لأن يصرح له بنتيجة هذا القول، فإذا صرح له بالنتيجة فإنه لا يجد أنه قد ازداد علما بشيء، فيكون القياس الأرسطي بموجب قيامه على علاقة التعدي قد خلى من الزيادة في المعرفة[2]

وهذا التضييق في صورة الإستدلال وفي مادة الإستدلال لاحظه ابن تيمية فأعابه عليهم يقول ابن تيمية "إذا ضاقت العقول و التصورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان كما يصيب أهل المنطق اليوناني، تجدهم من أضيق الناس علما وبيانا وأعجزهم تصورا وتعبيرا"[3]

ورغم هذا فقد إعتبر ابن تيمية أن القياس المبني على مقدمات صحيحة أنه طريقة موصلة إلى الحكم الصحيح يقول ابن تيمية" كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح بنفسه"[4]

إلا أنه عده في الوقت ذاته تطويلا يمكن الوصول من دونه إلى حكم عقلي صحيح أي عدم صحة ادعاء المنطقيين أنه لا سبيل إلى حكم صحيح دون نظم العملية القياسية، والعرب في عاداتهم الكلامية لم يعهدوا ترتيب الكلام على صورة القياس الأرسطي مقدمتين ونتيجة تنتج سنها وإنما كان كلامهم على شكل حكم تأخذ منها العبرة.

1- طه عبد الرحمن، اللسان والبيان، مرجع سابق ص 75 ، 76
2- طه عبد الرحمن، اللسان والبيان، المرجع نفسه ص 76
3- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص 209
4- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص 91

لم يعترض ابن تيمية كثيرا على قياس الشمول أو القياس الجامع لكن اعتبرها في الوقت ذاته شكلا فطريا لا حاجة فيه إلى نظم العملية القياسية أو إلى صورة القياس أي مقدمتين ونتيجة كون هذا القياس حسب ابن تيمية إن كانت مادته صحيحة فهو صحيح ولكن نقده للقياس توجه إلى نقطتين أساسيتين تندرج تحتهما نقاط أخرى : هذين النقطتين هما:

أولا: الشروط التي أوجبها المنطقيون بشأن مضمون وعدد المقدمات: (المقام السالب)

فقام ابن تيمية بتبيان:

1- أن حصر حصول العلم في القياس قول بغير علم
2- التفرقة بين البديهي والنظري أمر نسبي محض
3- إنكار الحاجة إلى الحد الأوسط في القياس وإسقاط قيد العلية عن الحد الأوسط في مقدمات القياس
4- بطلان منع المنطقيين الإحتجاج بالمتواترات والمجربات
5- إسقاط القيد العددي عن مقدمات القياس الشمولي
6- إسقاط القيد العددي عن عناصر القضية وألفاظها التي يتركب منها القياس

ثانيا: اعتبار أن القياس هو الطريق الأوحد في للوصول إلى التصديقات (المقام الموجب)

فقام ابن تيمية بتبيان:

1- أن القياس لا يفيد العلم بشيء من الموجودات
2- عدم تأثير القياس في العلم وجودا وعدما
3- أن الطرق غير الفطرية للقياس (الطرق الصناعية) هي تعذيب النفس

ونبسط القول في هذا فنقول:

مثلما قسّم ابن تيمية نقده لنظرية الحد المشائية إلى مقامين مقام سالب وهو قولهم أنه لا تحدث التصورات إلا بالحدود ومقام موجب وهو قولهم الحدود تفيد التصور، كذلك قسّم

نقده لنظرية القياس على هذا المنوال، حيث نقد موقفهم في المقام السالب وهو قولهم أنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس، وفي المقام الموجب وهو قولهم أن القياس يفيد العلم بالتصديقات.

يبدأ ابن تيمية نقده من المقام السالب وهو قولهم أنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس.

1- فيرى بأن حصر حصول العلم على القياس قول بلا علمفيقول:" إن قولهم أنه لا يعلم شيء من التصديقات بغير قياس، الذي ذكروا صورته ومادته، قضية سلبية نافية، ليست معلومة بالبديهة، ولم يذكروا على هذا السلب دليلا أصلا، فصاروا مدعين ما لم يبيّنوه، بل قائلين بغير علم، إذ العلم بهذا السلب متعذر على أصلهم، فمن أين لهم أنه لا يمكن لأحد من بني آدم أن يعلم شيئا من التصديقات التي ليست بديهية عندهم، إلا بواسطة القياس المنطقي الشمولي الذي وصفوا مادته وصورته"[1]

أي أن عدم العلم بالشيء لا يعني علما بعدم الشيء ولا بعدم علم الغير به فالنافي كما هو معلوم عليه الدليل الذي يبرّر نفيه إذا كان الشيء الذي نفاه غير بديهي أو ليس علما ضروريا، ونفي المنطقيين هنا للعلم بالتصديقات بغير طريق القياس ليس علما ضروريا أو بديهيا، وبالتالي إحتاج إلى دليل وهذا ما لم يقدموه المنطقيين حسب ابن تيمية.

2- أن التفرقة بين البديهي والنظري أمر نسبي: يقول ابن تيمية: "هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها بديهي ومنها نظري وأنه يمتنع أن تكون كلها نظرية لإفتقار النظري إلى البديهي، وإذا كان كذلك فالفرق بين "البديهي" و"النظري" إنما هو بالنسبة والإضافة، فقد يبده هذا من العلم و يبتدئ في نفسه، ما يكون بديهيا له. وإن كان غيره لا يناله بنظر طويل أم قصير بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر"[2]

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص130
2- ابن تيمية، المرجع نفسه ص130

أي إن البديهي والنظري ليس أمرا ثابتا كما ظن المنطقيون، وهذا ما بيّنه ابن تيمية في معرض بسطه لنظرية الحد كذلك، فالبديهي عند واحد من الناس نظري عند آخر وما يبدهه هذا، قد يلزم الآخر نظر ومقدمات لمعرفته كما وقد يتعذر على آخر من الناس معرفته حتى بالنظر وبتوسط مقدمات، وهذا نتيجة لاختلاف القدرات الذهنية للأفراد

3- إنكار الحاجة إلى الحد الأوسط في القياس واسقاط قيد العلية عنه في مقدمات القياس:

فمن التصديقات ما هو بديهي لا يحتاج إلى صورة وشكل القياس الأرسطي الذي يقوم على الحد الأوسط[1] يقول ابن تيمية "البديهي من التصديقات هو ما يكفي تصور طرفيه موضوعه ومحموله في حصول تصديقه، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما، أو ما يكون كل من تصوراته وتصديقاته بديهيا، لا يفتقر إلى وسط يكون بين الموضوع والمحمول، وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط سواء كان تصور الطرفين بديهيا أو لم يكن"[2]

وهذا الوسط هو الذي يضمن النقلة عند المنطقيين أو التعدية (خاصية التعدي) حيث سمي المنطق باسمه علم النقلة لأهميته وسمي بالإمام الوسط لأنه يتيح الانتقال من حكم إلى حكم آخر[3]

وذلك النقد الذي وجهه ابن تيمية للحد الأوسط راجع إلى أن الوسط ليس حقيقة ثابتة في نفسها وإنما هي نسبية تختلف باختلاف طبيعة المخاطب ووضعيته العلمية والذهنية "فليس ما كان وسطا مستلزما للحكم في حق هذا هو الذي يجب أن يكون وسطا في حق الآخر، بل قد يحصل له وسطا آخر"[4]

1- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ط3 ص 229

2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص 130 ، 131

3- حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجديد المتحدة للنشر، بيروت 2013 ط1 ص77

4- ابن تيمية، المرجع نفسه ص236

والدليل على ذلك هو استواء اللوازم في الإيفاء بغرض الاستدلال إن كان اللازم قريبا أو بعيدا كلهم يستوفي غرض الوصول إلى النتيجة، فقد يشعر هذا بلازم معين وقد يشعر هذا بلازم آخر يدي نفس الهدف[1]، وهذا ما نجده في الرياضيات مثلا، يحل هذا مشكلة رياضية باستعمال لوازم شعر بها لم يشعر بها الآخر والآخر شعر بلوازم أخرى مختلفة، ولهذا يقول ابن تيمية:" فليس منها ما توقف العلم به على وسط محصوص، يلزم الجميع التوسل به في ادراكها، لأن ما لزم عن شيء، إن قريبا أو بعيدا، صح الاستدلال بلزومه عليه، علما بأن الشرط في ذلك معرفة اللزوم"[2]

فالوسط والعلة مختلفان، يفرق ابن تيمية بين الوسط والعلة ولا يساوي بينهما كما فعل أرسطو ومن تبعه من فلاسفة المشائين ومناطقة الإسلام، لكون الوسط الخارجي أخص من الوسط الذهني، فالعلة التي يستدل بها على معلولها هي بمنزلة الوسط الخارجي الذي هو حقيقة ثابتة في ذاتها[3]كقولنا:"" سقط المطر فابتلت الأرض" فإن سقوط المطر هو العلة أو السبب الخارجي الطبيعي لتبتل الأرض وبالتالي فهو ثابت "فتكون بذلك العلة دليلا أخص من دليل الوسط الذهني ويكون هذا الوسط الذهني أعم من العلة الخارجية[4]، لأن الوسط الذهني مرن ومتغير يتناسب مع البناء الذهني الذي لا نهاية له، فالعلية ليست وصفا لازما للدليل إذا فكل علة دليل، وليس كل دليل علة، لأن الشعور باللوازم والوسائط الذهنية من الكثرة بحيث يكون لكثرته لا ضابط له.

4- بطلان منع المنطقيين واخراجهم الاحتجاج بالمتواترات والمشهورات:

1- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي، المغرب 1993 ط 2 ص353

2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص445

3- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي، المغرب 1993 ط 2 ص 354،353

4 -ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص 237

رفض ابن تيمية تضييق المنطقيين لمادة الإستدلال وحصرها في الأوليات أي البديهيات والمحسوسات والمجريات ورفضهم للقضايا المشهورة والمقبولة والمظنونة والقضايا المشبهة بالظنية مثل الوهميات والمغالطات.

وإعتبر ابن تيمية أنه من التحكم المحض إيراد المشهورات ضمن الظنيات ومن الإدعاء الباطل جعل المتواترات من القضايا[1]التي "لا يقوم بها البرهان على المنازع"[2]، لأنه دارت في ذلك الوقت دعوة كبيرة ترى بأن المتواترات مثل الأخبار الدينية لا نستطيع أن نلزم الآخرين بها وعدم قبولهم استدلالنا بها لأنهم لا يؤمنون بها أصلا وبالتالي يجب فقط لنصرة الحق الاستدلال بالقضايا العقلية القياسية ، يقول ابن تيمية:" وقد ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس يختص بها من علمها بهذا الطريق، فلا تكون حجة على غيره بخلاف غيرها، فإنها مشتركة، يحتج بها على المنازع، وقد بينا في غير هذا الموضع أن هذا التفريق فاسد"[3]

وبيان ذلك كالتالي:

أ- المشهورات:

1- القضايا المشهورة عندهم حسب ابن تيمية هي القضايا العملية والقيم الروحية مثل حسن العدل وقبح الظلم وحمد الصدق وذم الكذب وجمال الأمانة وشناعة الخيانة[4]...الخ فيبين ابن تيمية بطلان ادعاء المنطقيين بأن المشهورات ليست من الأمور التي يحتج بها على المنازع كالتالي:

2- أن المشهورات أقرب من المجربات لثلاث أسباب[5]: لأن المعاني التي تدخل تحتها أكثر من الأحكام التي تندرج تحت المجربات وثانيا أن المعنيين بالمشهورات أكثر عددا من المعنيين بالمجربات، ثانيا وثالثا لأن المخبرين عن المشهورات أعلم وأصدق من أن

1-طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص 354
2-ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص 436
3-ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص133
4-ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص464
5-طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص355

المعنيين بالمشهرات أكثر عددا من المعنيين بالمجربات المخبرين عن المجربات[1] أي أن المعاني والأفكار التي تستخرج من المشهورات أكثر من المعاني و الأفكار التي تستخرج من المجربات، فالمجربات تعتمد عادة على حاسة البصر وتعتمد المشهورات على حاسة السمع وحاسة السمع أرفع درجة عند ابن تيمية من حاسة البصر لأنه يدرك إضافة إلى الحسيات الروحيات[2]، والثانية لأن المشهورات يجتمع في معرفتها كثير من الناس عكس المجربات التي يختص بها الفلاسفة والعلماء كما أن المخبرين عن المشهورات أصدق من المخبرين عن المجربات لكثرتهم واستحالة أن يتواطأ الكثرة على الكذب عكس القلة.

3- "أن المشهورات تستند إلى الفطرة المشتركة بين جميع الأمم، فقد جبل الإنسان على محبة الفضائل وأهلها وبغض الرذائل وأهلها، فتكون المشهورات من اللوازم الإنسانية التي لا انفكاك لأحد عنها، ولا أدل على ذلك من اللذة الروحية التي يجدها الانسان في نفسه كلما علم بمكرمة من المكارم، ومن الألم الروحي الذي يجده كلما علم بقبيحة من القبائح وقد أقر المتفلسفة بهذه اللذة العقلية وسموها عن اللذة الحسية[3]

أي أن المشهورات تنبع من الفطرة التي هي موزعة بين جميع الناس وبالتالي ، فيمكن أن يقوم بها البرهان على المنازع أو المخالف لأنها من الأمور التي يدركها بفطرته ولا يتكلفها بنظر عقلي استدلالي. يقول ابن تيمية:" ثم الفلاسفة أثبتوا معاد الأرواح، واللذة العقلية وهي مبنية على هذه القضايا التي سموها المشهورات، فمعلوم أن العلم والعدل والصدق والإحسان ملائم لبني آدم فيكونوا ملتذين بذلك، بل يكون التذاذهم بذلك أعظم من غيره"[4]

4- أن اتفاق الناس على القضايا المشهورة أعظم من اتفاقهم على جميع أقسام القضايا التي سلم الفلاسفة بيقينيتها بما في ذلك الأوليات لأنه قد يوجد من الناس من لا يعرف هذه الأوليات ولا سمع بها لكنه يعيش بدون الحاجة إلى معرفتها بشكل عادي، فالإنسان قد يعلم

1-ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص467

2- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص358

3- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص355

4- ابن تيمية، المرجع نفسه ص467، 468

القضايا الجزئية ولا يعلم المبدأ المنطقي الكلي الذي تندرج تحته، بينما لا يعيش الإنسان دون معرفة فطرية يقبح بها القبيح أو الرذائل ويحسن بها الفضائل[1]

يقول ابن تيمية:" أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات فإنها مما اتفقت عليها الأمم لما علموه بالحس والعقل والتجربة، بل اتفاق الناس عل هذه أعظم من اتفاقهم على عامة ما يذكرونه وقد يعيش طوائف من الناس زمانا ولا تخطر لهم القضايا الكلية العقلية التي جعلوها مبادئ العلم كقول القائل النفي والاثبات لا يجتمعان، وإن كان يعلم أن هذا الشيء المعين إذا كان موجودا لم يكن معدوما لكن قد لا تخطر لهم القضية الكلية، بل وقد لا تخطر لهم تقدير اجتماع وجوده وعدمه ...ولا توجد طائفة إلا وهي تحسن العدل والصدق والعلم والاحسان وتقبح ضد ذلك"[2]

ومن هنا تتضح ضرورية القضايا المشهورة في حياة الناس أكثر من ضروريتها في القضايا الأولية والبديهية والتجريبية لأنها مرتبطة بعيشهم اليومي.

ب- المتواترات:

المقصود بالمتواترات الأقوال التي أخبرنا بها واعتقدنا صدقها لتصديقنا بالمخبر بها، فردا كان أو جماعة، فيقوم ابن تيمية بالبرهنة على يقينيتها التي تجعلها صالحة لتوظيفها في الزام المنازع[3] كالتالي:

1- أن ما ينطبق على الحسيات من وجود قدر مشترك وقدر مختص من المعرفة بها بين الناس، ينطبق كذلك على المتواترات، فكما أن الحسيات تنقسم إلى ما هو عام يشترك فيه كل الناس، وإلى خاص ينفرد به بعض الناس، فكذلك المتواتر منها ما يشترك فيه عامة الناس كإشراكهم في العلم بوجود مكة، ومنها ما تنفرد به جماعة معدودة أو فرد مخصوص كمعرفة أحدهم بخبر أو حديث نبوي مخصوص دون علم الآخرين به، نجد هذا

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص 355
2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص468،
3- طه عبد الرحمن،المرجع نفسه ص355

الأمر كذلك في المحسوسات، فهناك ما يشترك الناس في عينه مثل اشراكهم في رؤية شيء ما، كرؤيتهم للشمس، وإلى ما يشترك الناس في جنسه كاشتراكهم في جنس الجوع[1]، وهناك من المحسوسات ما تنفرد به جماعة من الناس وتختص به كاختصاص أهل البلد الواحد في رؤية ما عنده من جبل ونهر وجامع مثلا [2]

2- أن اشتراك الناس في المتواترات أكثر من اشتراكهم في الحسيات، ذلك أن الخبر المتواتر يتناقله الناس جيلا بعد جيل فيتكاثر عدد الأقوام السامعين له حتى يكاد يحصل العلم به لأمم كثيرة لا يحصى عددها، بينما أغلب الحسيات من المشموماتوالمذوقات والملموسات يبقى العلم فيها مقتصرا على من جربها ، وإن شاركه فيها عدد من الناس فلا يرقى عددهم إلى عدد السامعين بالمتواترات، فتكون بذلك المتواترات أقرب إلى اليقين من المحسوسات التي هي في حقيقتها أشد اختصاصا بأصحابها من اختصاصهم بالمتواترات خلافا لما يدعيه المنطقيون[3]

يقول ابن تيمية:" مع هذا يقولون في المنطق: "إن المتواترات والمجربات والحدسيات، تختص بمن علمها فلا يقوم منها برهان على غيره، فيقال لهم وكذلك المشموماتوالمذوقات والملموسات، بل اشتراك الناس في المتواترات أكثر، فإن الخبر المتواتر ينقله عدد كثير، فيكثر السامعين له ، ويشتركون في سماعه العدد الكثير ...فبطائفة من هؤلاء يحصل العلم المتواتر فإذا نقل هؤلاء للقوم، وهؤلاء لقوم، حصل العلم المتواتر لأمم لا يحصي عددهم إلا الله، بخلاف ما يدرك بالحواس، فإنه يختص به من أحسه"[4]

3- أن ما تواتر من الأخبار الدينية أيقن مما تواتر من الأخبار والأقوال الفلسفية لأن ما تواتر من أقوال وأخبار الأنبياء والرسل عليهم السلام يوجب ظهور أمرهم عند العامة من الناس وعند الخاصة منهم ، ولولا أن شهرتهم غلبت شهرة الفلاسفة ما أرخ الناس بالحوادث التي قاموا بها والتي جرت لهم، حتى إن الفلاسفة أنفسهم لا يعرف زمانهم إلا نسبة إلى هذه التواريخ ذات الأصل الديني، وأما الفلاسفة فغاية ما تناقله الناس عنهم

1- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص355
2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص134
3- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص356
4- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص430

أسماءهم وأسماء كتبهم فقط، أما محتويات هذه الكتب فلا هي تواترت لدى عامة الناس ولا هم وضعوا محتوياتها في علم المتواتر أي بقيت محصورة في طائفة مخصوصة من الناس[1]

يقول ابن تيمية:" فنحن اليوم إذا أردنا أن نعرف زمان واحد من هؤلاء المتفلسفة قلنا كان قبل المسيح بكذا وكذا سنة...ثم عرف أرسطو بهذه الكتب المنسوبة إليه، كما عرفها بطليموس بالمجسطي، وكما عرف أبوقراط وجالينوس بما نسب إليهما من كتب الطب، وإلا فأي شيء هو الذي تواتر عند الناس من أخبار هؤلاء، فضلا عن أن يتواتر عنهم ما يذكرونه في كتبهم من القضايا التجريبية والحدسية"[2]

4- أن عدم العلم بالمتواتر ليس علما بعدم المتواتر ولا بعدم علم الغيربة، فإن من لم يتواتر عنده شيء ، إما أنه ليس في يده من الأسباب ما يمكنه من العلم بوجوده، وإما أنه يأبى طلب هذه الأسباب الموجبة للعلم بذلك، فإن كان ليس لديه ما يمكنه من العلم بالمتواتر فهذا راجع لضيق في صناعته المنطقية، فلا يقوم بالتالي دليل من هذه الصناعة الضيقة، دليل على نفي المتواتر لنقص في هذه الصناعة، وإن كان السبب أنه يأبى طلب الأسباب الموجبة للعلم بالمتواتر، فإنه وجب عليه الكف والرجوع عن إعراضه والبحث عن أسباب هذا العلم بالمتواتر والأخذ بها من أن يسمع كما سمع غيره وأن يقرأ مما قرأ غيره حتى يحصل له العلم بالمتواتر كما حصل لغيره، فتبقى الحجة قائمة عليه ما دام في إمكانه، إما توسيع صناعته المنطقية لتشمل هذا العلم بالمتواتر أو اتخاذ الأسباب المحصلة للعلم بالمتواتر خارج هذه الصناعة المنطقية[3]

يقول ابن تيمية:" فالتواتر عزيز عندهم جدا، وأكثر الناس لم يجربوا ما جربوه ولا علموا بالأرصاد ما ادعوا أنهم علموه...فمن زعم أنه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء،

1- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص356
2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص437
3- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص356

كيف يمكنه أن يقيم على غيره برهانا بمثل هذا المتواتر"[1] ، أي المتواتر من الأخبار الفلسفية والتجريبية.

فإذا كان قد تبين أن المتواترات تضاهي الحسيات في الانقسام إلى ما هو مشترك وما هو مختص وتفصيلها في كثرة وقوة الجانب المشترك منها وأنها تفوق في شهرتها الأقوال الفلسفية، وجب أن تكون المتواترات أيقن من الحسيات، وأظهر من حظ المجربات التي تخبر بها الأقوال الفلسفية وبالتالي بطل موقف المنطقيين القاضي بإخراج المتواترات من مادة القياس المنطقي الذين يدعون أنه يقوم به وحده البرهان على المنازع أو المخالف[2]

5- بطلان دعوى المنطقيين وجوب قضية كلية في القياس.

يقول ابن تيمية في رده لوجوب القضية الكلية الموجبة في بناء القياس:" فإذا قالوا العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا ب"البرهان" الذي هو عندهم قياس شمولي ، وعندهم لا بد فيه من قضية كلية موجبة ، ولهذا قالوا:" إنه لا نتاج عن قضيتين سالبتين ولا جزئيتين في شيء من أنواع القياس ...وإذا كان لا بد في العلم الحاصل بالقياس الذي يخصونه باسم البرهان من العلم بقضية كلية موجبة ، فيقال العلم بتلك القضية إن كان بديهيا أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها بديهيا بطريق الأولى"[3]

يرى ابن تيمية أن المنطقيين المشائيين يقررون أن العلوم النظرية لا تحصل إلا بالبرهان، والبرهان عندهم هو قياس شمولي لا بد فيه من وجود قضية كلية، وبدون هذه القضية الكلية الموجبة لا يمكن أن نصل إلى علم يقيني، وقد سبق عند ابن تيمية نقده لهذه القضية الكلية الموجبة سواء من حيث صورتها او من حيث مادتها التي رأى أنها ناتجة عن إدراكنا للأمور الجزئية الحسية في الواقع وتجريدها عن طريق العقل حيث أن العقل لا يوجد فيه في الحقيقة إلا الأشياء الواقعية المحسوسة التي جربناها بعقولنا من الواقع المحسوس وليس لها وجود قائم بذاتها(هذه القضايا الكلية) خارج العقل أو الذهن أما من

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص438
2- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص356
3- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص148

حيث صورتها فإنها ناتجة عن قياس التمثيل القائم بدوره على عملية قياس الشاهد على الغائب كمعرفتنا بأن هذه النار محرقة فالنار الغائبة كذلك محرقة، لكن ابن تيمية يوجه نقده للمنطقيين في قضية اشتراطهما لوضع قضية كلية في القياس الشمولي، فإن البديهيات والضروريات لا نحتاج فيها إلى العملية القياسية إذا كانت هذه القضية الكلية معلومة عندهم بالضرورة، وذلك أنه إذا سلمنا بوجود هذه القضية الكلية كحقيقة منطقية فلسنا إذن في حاجة إلى نظم قياسي للتوصل إلى النتيجة أي مقدمتين ونتيجة[1]

أي أنه إذا علمنا أو عرفنا هذه القضية الكلية فإن معرفتنا هذه بها تغنينا عن تتبع أجزائها المتضمنة فيها لأن علمنا بأجزائها أو ما تتجزأ إليه هذه القضية الكلية يكون بطريق الأولى ولا يحتاج منا إلى استدلال قياسي أصلا، فقياس الشمولي في الحقيقة ليس استدلال بكلي على جزئي، هذا الجزئي الذي هو في الحقيقة متضمن في الكلي أي بنيته وبين القضية الكلية علاقة تضمن، وانما هو استدلال بكلي على كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي"[2] حسب ابن تيمية حيث أنه لا يستدل فيه بالحد الأوسط وهو حد كلي على الحد الأصغر، وإنما يستدل بالأوسط الكلي على ثبوت الحد الأكبر

الكلي[3] كذلك مثلما نقول: كل إنسان فان

محمد انسان

محمد فان

فقد استدلينا بالحد الأوسط الذي هو الإنسان وهو حد كلي لأن فكرة الإنسانية توجد في الذهن فقط ولا وجود لها في الخارج على ثبوت الحد الأكبر الذي هو هنا في المثال، الفناء وهو حد كلي كذلك أي استدلال بكلي على ثبوت كلي آخر.

1- سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، مرجع سابق، ص231
2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص246
3- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص371

ويضيف ابن تيمية تأكيدا على عدم وجوب قضية كلية موجبة في بناء القياس فيقول: "فما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان"[1]، كقولنا كل المعادن تتمدد بالحرارة، فنعرف أن الحديد يتمدد بالحرارة دون قياس، أي أنه إذا عرفنا هذه القضية الكلية لا حاجة لنا إلى برهان للعلم بالنتيجة وبالتالي تكون هذه الحركة الاستدلالية القياسية حركة زائدة، فالمعرفة الحقيقية تنطلق من الجزئي وليس من الكلي لأنها مستمدة من الواقع المحسوس إذ لا يوجد في العقل إلا ويوجد في الحس والواقع ليس فيه إلا الجزئيات المعينة ولا يوجد فيها الكليات التي تكون فقط في الذهن أي منبنيات المقدرات الذهنية النابعة من التجريد والتعميم الذي يقوم به العقل.

6- اسقاط قيد العدد عن مقدمات القياس الشمولي:[2]

أي اشتراط المنطقيون أن لا يتكون هذا الاستدلال بالقياس على أكثر من مقدمتين، فلا شيء يمنع من أن ينقص هذا العدد، من غير أن يصبح هذا القياس قياس ضمير كما يدعي المنطقيون ولا من أن يزيد عدد المقدمات على الإثنين من المقدمات من غير أن يصبح قياس تركيب لا موصولا ولا مفصولا كما يزعم هؤلاء المناطقة ، ذلك أن الأمر يتعلق بالمخاطب وبحاجته إلى المقدمات على حسب حالته ووضعيته المعرفية[3]فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك، كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال بل قد يعلمه بالضرورة ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ومنهم من يحتاج إلى ثلاث ومنهم من يحتاج إلى أربع أو أكثر[4] ، يعبّر ابن سينا عن فكرة حذف المقدمات من

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص149
2- ابن تيمية، المرجع نفسه ص 211، 215، 218، 231، 237، 242، 294، 343، 388، 385
3- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص 353
4- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص 211

القياس فيقول: " ليس هذا القول قياسا على وجهه... فإن هذا لا يلزم عن هذا القول، و مما وضع فيه بذاته، بل عن مقدمات محذوفة"[1]

والنقصان في عدد المقدمات عند ابن تيمية قد يبلغ درجة خلو الدليل منها فيطوى الدليل في مدلوله، بحيث يصبح قاعدة منطقية أو قانون منطقي حينما يكون المخاطب يعلم مطلوبه بالضرورة أي أن مقدمات اللزوم تدرج مباشرة في النتيجة واحدة واحدة، فيتساوى اللزوم الصحيح والقاعدة المنطقية الناتجة عن اندراج جميع المقدمات فيها، وذلك لأن ابن تيمية يرى أن المقدمات لا يذكر منها إلا ما يفتقر إليه المخاطب وما هو بحاجة إليه، فإن ما يترك ذكره يعد داخلا في النتيجة، فإذا دخلت فيها جميع المقدمات، يصير العلم بها علما بقاعدة منطقية أو قانون منطقي[2] لا يجب دائما معاودة ذكر أجزائه المتضمنة فيه لأنها معلومة بالضرورة أوأنها علما ضروريا، في مقابل العلم النظري الذي يحصل بالاستدلال، وكمثال على ذلك إذا علمنا أن القضية لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة في نفس الوقت أي قانون الثالث المرفوع نعبر عليه بصيغة أو قاعدة منطقية فنكتبها على شكل قانون كالتالي

(ب٨>ب) أي نفي أن تجتمع ب مع نفي ب في نفس الوقت فيكون كل مقدماتها وجزئياتها التي تنطبق عليها متضمنة فيها.

7- إسقاط قيد العدد عن عناصر القضية وألفاظها التي تركب منها القياس:

يقول ابن تيمية في هذا الشأن :" وفي الجملة فالموضوع والمحمول، الذي هو مبتدأ وخبر، وهو جملة خبرية، قد تكون جملة مركبة من لفظين، وقد تكون من ألفاظ متعددة إذا كان مضمونها مقيدا بقيود كثيرة ... من القيود التي يسميها النحاة الصفات، والعطف، والأحوال

1- ابن سينا، كتاب الشفاء، القياس ، تحقيق سعيد زايد، وزارة المعارف العمومية، مصر 1964 ص59،60

2- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص353

وظرف المكان، وظرف الزمان، ونحو ذلك، فإذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين، بل من ألفاظ متعددة[1]

أي أن القضية في اللسان العربي مكونة من لفظين أحدهما دال على الموضوع والآخر دال على المحمول، ولو أن المنطقيين جعلوها ثلاثة، وكما أن المقدمة من قضايا القياس تتركب من لفظين فكذلك يمكنها أن تتركب من أقل أو أكثر من لفظين نتيجة لدخول بعض القيود كالصفات والظروف وغيرها على أحد اللفظين فتتعدد بذلك ألفاظ القضية، فاللغة الطبيعية تبقى دائما لها متعلقاتها ولا يمكن اخضاعها إلى الصورية التامة وشروطها، مثل اللغة الرمزية، ولذلك لا يمكن التحكم في عدد ألفاظ القضية الداخلة في القياس وإلا اضطريناها هذه اللغة إلى الركاكة في التعبير، ومن هنا نستخدم الألفاظ بالكم اللازم لتبليغ المعنى أو المضمون فقد نستخدم لفظين كقولنا: الانسان فان أو ثلاثة كقولنا النبيذ محرم بالنص وقد يكون لفظا واحدا كالإجابة عن السؤال بلفظ، نعم، وما ينطبق على المقدمات ينطبق كذلك على النتيجة فقد تكون بلفظ واحد أو بألفاظ متعددة[2]

II- قولهم أن القياس يفيد العلم بالتصديقات

1- أن القياس لا يفيد العلم بشيء من الموجودات:

يقول ابن تيمية:" إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات، والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين، لم يعلم بالبرهان شيء من المعينات، فلا يعلم موجود أصلا، بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان[3] أي أن القياس المنطقي ما دام هو قائم على القضايا الكلية فهذه الكليات لا تفيد في العلم بالواقع لأنه لا وجود للكليات في الواقع.

وبالتالي فإن ما ذكره المناطقة من صور القياس وأشكاله ومواده ليس فيه فائدة علمية بالواقع، كل هذا مع ما يرافق استدلالاته من تعب ومشقة على النفس وتشعب وتوعر في

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص216، 217
2- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص354
3- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص166

هذا السعي أو السير العقلي نحو النتائج لأنه ما يستطيع المرء أن يعلمه بقياس المناطقة يستطيع علمه بدونه وبطريقة أسهل وفطرية وما لا يمكن علمه بدون هذا القياس لا يمكن علمه به ، لأن هذا الاستدلال القياسي لا ينتج من المعرفة إلا ما وضع فيه، فيصبح بذلك القياس عديم الفائدة للعلم سواء وجودا أو عدما إذ ليس فيه تحصيل للعلم المجهول ولا حاجة به للعلم بالمعلوم[1]

"وهو مع أنه لا ينفع في العلم، فيه اتعاب الأذهان، وتضييع الزمان وكثرة الهذيان"[2]

2- عدم تأثير القياس في العلم وجودا وعدما:

إن القياس حسب ابن تيمية لا يقتصر في سلبياته على عدم إفادة المعرفة فحسب، بل هو يعيق الوصول إلى هذه المعرفة فيكون حاجزا بين الفرد ومعرفة الشيء لكثرة التعاسيف والالتواءات فعوض التعامل مع المشكل أو المسألة المطروحة يرجع إلى النظر في القوانين التي تحكم تفكيره واستدلاله الذي يتعامل به مع الموضوع فيكون بذلك عوض التكبير التفكير تفكيرا واحدا أو خطوة واحدة تجاه حل المشكلة يصبح خطوتين نحو السعي لحل المشكلة فيكون بذلك تفكيرا مضاعفا، أولا ينظر في قوانين الفكر ثم ينظر في كيفية تطبيق هذه القوانين الفكرية بالطريقة التي تمكنه من حل المسألة أو المشكلة، وهناك فرق بين معرفة القوانين التي تحكم الفكر وبين ممارسة عملية التفكير وليس بالضرورة أن الثانية تنتج عن الأولى[3]

أي أنه إذا كان غرض الفرد من استخدام الأدلة والبراهين هو معرفة الأشياء فإن البراهين القياسية تؤدي إلى إعاقة معرفتنا للأشياء[4]

ويضرب ابن تيمية مثالا على هذا الأمر فيقول:" لو قيل لرجل اقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية، فإن هذا ممكن بلا كلفة، فلو قال له قائل اصبر فإنه لا يمكنك القسمة

1- محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، المكتب الإسلامي، بيروت، 1979، ط1، ص107، 108

2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص292

3- محمود يعقوبي، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992 ط 1 ص130

4- محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري مرجع سابق، ص 108

حتى تعرف حدها وتميز بينها وبين الضرب، فإن القسمة عكس الضرب، فإن الضرب هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر والقسمة توزيع آحاد أجد العددين بآحاد العدد الآخر، ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه عاد المقسوم، وإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد المضروبين، خرج المضروب بالآخر ...فهذا وإن كان كلاما صحيحا، لكن من المعلوم أن من معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية إذا لزم نفسه أنه لا يقسمه حتى يتصور هذا كله كان هذا تعذيبا له"[1]

3- أن الطرق غير الفطرية للقياس أي الطرق الصناعية التواضعية هي تعذيب للنفس:

يرى ابن تيمية أن "حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل حصر لا دليل عليه بل هو باطل...لم يكن ما ذكرتموه حاصرا"[2]

إذ هو تقسيم منتشر لا يشمل كل امكانيات الاستدلال وطرقه[3] لأن سبل الاستدلال الطبيعية الفطرية أوسع بكثير، فكل ما كان مستلزما لغيره بحيث يكون ملزوما له فإنه يكون دليلا عليه وبرهانا له، وبالتالي فطرق الاستدلال أوسع من النطاق الضيق الذي حصرها فيه المناطقة المشائيين وهي أبسط وأقوم وتحصل للفرد بعفوية و بأقل عناء، يسلكها بعفويته وقواه العقلية الفطرية الطبيعية فليس بتعلم صور الأقيسة وقواعد القياس يتعلم العقل البشري الاستدلال بل إن له ملكة طبيعية يدرك بها تماثل الأشياء أو اختلافها فيساوي بين المتماثلات ويفارق بين المتباينات.

وإضافة على ذلك فإن تلك الصور والقواعد القياسية تفضي إلى التكلف والتهويل الذي يخلو من أية فائدة وهذا ما يكرره ابن تيمية بقوله :" يؤدي إلى تضييع الزمان وكثرة الهذيان واتعاب الأذهان"[4] وهذا التشعب والتوعر في المسالك الاستدلالية راجع لكون هذه الحقائق

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص293
2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص206، 206
3- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص365
4- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص407 ، 292

"ليست حقائق ثابتة في أنفسها لأمور معقولة تتفق عليها الأمم"[1] بل هي لا تعدو أن تكون مجرد مواضعات اصطلاحية كمواضعات التعبير باللغة والكلام التي تختلف من منطقة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر وتتعدد بتعدد المتواطئين على ذلك الأسلوب في التعبير، ومن هنا وجب سلك طرق استدلالية تكون أقوم مسلك وأخف وطأة على النفس وأفيد في تحصيل العلم.

ولا سبيل إلى تحقيق هذا الغرض إلا بالاعتماد على السبل الفطرية في الاستدلال والابتعاد عن الاختراع والتكلف الصناعي في الاستدلال، لأن هذه الطرق الفطرية تكون أكثر تغلغلا في طبيعة الانسان ونفسيته وقدراته الذهنية لأنها تستند إلى الفطرة التي فطر الله عليها عباده[2]فيكون بذلك الاستدلال صحيحا كلما اقترب من الفطرة ومقتضياتها ويكون فاسدا كلما حاد عن الفطرة ، يقول ابن تيمية:" فإن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم"[3]

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص219
2- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص366
3- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص368

الفصل الثالث

الاستدلال و الحجاج عند ابن تيمية

المبحث الأول: طرقالاستدلال عند ابن تيمية

المبحث الثاني: الحجاج المنطقي عند ابن تيمية

المبحث الثالث: طبيعة البنية المعرفية للمنطق عند ابن تيمية

المبحث الأول: طرق الاستدلال عند ابن تيمية

نقد بن تيمية طرقالاستدلال عند المناطقة المشائين على مستويين، لمستوى صورةالاستدلال ومستوى مادةالاستدلال أي صورته النظرية ومضمونه المادي الذي يسعى إلى تحويله من المادة الخام إلى مادة علمية من طريق تطبيق الصورية النظرية عليه.

فسنجد أن ابن تيمية يقوم بعملية تحقيق لما أورده المناطقة المشائين في هذين المستويين، معترضا على بعضه ومبينا لوجوه بطلانه، فعارضا لدعاوي بديلة يعتبرها الدعاوي العقلية الصريحة الموافقة لما نزل به النقل الصحيح [1] .

لا يوافق ابن تيمية المناطق المشائين على حصرهم للدليل في نمط من الأنماط الاستدلالية التالية :

نمط التداخل بأشكاله الثلاثة (قياس الشمول)

نمط التلازم بضربيه (القياس الشرطي المتصل)

ونمط التعاند بأشكاله الثلاثة (القياس الشرطي المنفصل)[2]

نجد ابن تيمية يقدم لنا مفهوما للدليل حسب نظار المسلمين وعلمائهم في هذا الشأن يقول :"ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم فقالوا الدليل هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب أو ما يكون النظر

1- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الشركة المغربية للنشر ولادة، المغرب 1991م، ط1، ص190.

2-حمو النقاري، المرجع نفسه، ص190.

الصحيح فيه موصلا إلى المطلوب ، وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أو اعتقاد راجح "[1] .

إن ابن تيمية يميل إلى معنى الدليل اللغوي في اللغة العربية الذي هو من الدليل الذي هو الموجه إلى الشيء، مادي أو معنوي أو المرشد الطريق الموصل إلى غاية ما "[2].

ليس الضابط في الدليل عند ابن تيمية، رجوعه إلى نمط منالأنماط الثلاثة السابقة وإنما الضابط هو العلاقة اللزومية أو العلاقة التلازمية بين مقدم الدليل وتاليه[3].

أي أن يكون الشيء ملازم لشيء آخر بحيث إذا حدث هذا حدث هذا(إذا طلعت الشمس كان النهار)أي أن تكون علاقة ثابتة بين الشيئين بحيث تكون لازمة عنه وكذلك متلازمة معه (تتبعه) وهو ما يعبر عنه بالقانون في العلوم الحديثة .

فاللزوم عند ابن تيمية إذا عملية ذهنية مستغن حتى عن الوضع في وقوالب لغوية معدة سلفا أي مقدمتين ونتيجة.

فالإستدلال في تصميمه معرفة للأسباب، أي عملية الربط بين العلة والمعلول وهذه العلاقة التي تجمع بين العلة و المعلول هي علاقة اللزوم بحيث إذا حدث هذا حدث هذا.

يفصل لنا ابن تيمية ذلك فيقول :

" الضابط في الدليل أن يكون مستلزما للمدلول ،فكل ما كان مستلزما لغيره أمكن أن يستدل به عليه، و إن كان التلازم من الطرفين أمكن أن يستدل بكل منهما علىالآخر فيستدل المستدل بما علمه منهما علىالآخر الذي لم يعلمه " وقد يكون الدليل "وجودًا"و" عدمًا"

1- ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، مؤسسة الرايات للطباعة والنشر ، بيروت 2005م ، ط1ص2008.

2- إبراهيم عقيلي ، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، و،م،أ ،1994ط1ص333.

3- حمو النقاري ، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني ، مرجع سابق ص191.

يستدل بكل منهما على وجود وعدم فإنه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضده ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ، بل كل دليل يستدل به فإنه ملزوم لمدلوله "[1].

هذه العلاقة اللزومية المذكورة في النص عند ابن تيمية يمكن صوغها بالشكل التالي :

حيث نرمز بالعلاقة "Γ " للنفي .

1-ب ⟵ ΓΓ ب ، العلاقة تعني الاستدلال بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه .

2- ΓΓب ⟵ ب ، العلاقة تعني الاستدلال بانتفاء نقيض الشيء على ثبوته .

3- (ب ⟵ جـ)، ب⟵ جـ ، العلاقة تعني الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم.

4-(ب⟵جـ) ،Γ ب ⟵Γجـ،العلاقة تعني الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم [2].

يمكننا صوغ العلاقة اللزومية (1-2) في استعمالنا اللغوي كالتالي :

علاقة نفي النفي إثبات للشيء ⟷يوجد الشيء ⟵مازال الشيء بحيث ما نفي وزال نفي، وإثبات الشيء يعني نفي نفي الشيء مازال الشيء ⟵ يوجد الشيء .

أما العلاقة التلازمية فتقوم هي أيضا على أربعة قواعد يمكن صوغها بالشكل التالي:[3]

الاستدلال بثبوت أحد المتلازمين على ثبوت الآخر:

5-(ب⟷جـ)، ب⟵جـ

6-(ب⟷جـ)، ج⟵ب

الاستدلال بانتفاء أحد المتلازمين على انتفاء الآخر:

7-(ب⟷جـ)،Γب⟵Γج

8-(ب ⟷جـ)،Γ ج ⟵Γ ب

1- الرد على المنطقيين ، مرجع سابق ، ص208-209.

2- حمو النقاري ، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني ، مرجع سابق ص191.

3- حمو النقاري ، المرجع نفسه ص192.

هنا يتبين لنا أن ابن تيمية قام بتبسيط قواعدالاستدلال عن طريق قوله باللزوم ليصبح هذاالاستدلال استدلال مباشر فطري، بحيث إذا عرفت مثلا أن الشمس طلعت استنتجت أنه سيكون النهار، وفي ذلك إرجاع لطرقالاستدلال المتشعبة إلى أصل واحد وهو اللزوم .

إنالأنماطالاستدلالية الثلاثة التي يدعي لمناطقة المشاؤون ضرورة رجوع كل دليل إليها ، هي فيالأساس قائمة على قواعد اللزومإلاربعة السابق (4-1) فنمط التداخل " كله يعود إلى لزوم هذا لهذا ، وهذا لهذا " [1].

أي لزوم الحد الوسط للحد اصغر في المقدمة الصغرى ولزوم الحد الكبر للحد الوسط في المقدمة كبرى وبالتالي كان نمط التداخل مؤسسا على نمط التعدي التي تتمتع بها العلاقة اللزومية [2]أي يمكننا أن ننطلق من الطرفالأول ونصل إلى الطرف الثاني أو أن ننطلق من الطرف الثاني ونصل إلى الطرفالأول .

مثال على ذلكالاستدلال التالي:

كل إنسان فان

محمد إنسان

محمد فان

نلاحظ لزوم الحد الوسط إنسان للحد الصغر محمد في المقدمة الصغرى ولزوم الحد الكبر فإن للحد الوسط إنسان في المقدمة الكبرى .

وبالتالي كان نمط التداخل مؤسسا على خاصية التعدي التي تتمتع بها العلاقة اللزومية إذ يمكننا أن نقول : محمد إنسان وكل إنسان فان إذا محمد فان .

1- الرد على المنطقيين ، ص296.

2- حمو النقاري ، المنهجية الأصولية والمنهج اليوناني ، مرجع سابق ص192.

أما نمط التلازم أوالقياس الشرطي المتصل فهو أيضا "استدلال باللزوم لثبوت الملزوم الذي هو المتقدم، وهو الشرط على ثبوت اللازم الذي هو التالي وهو الجزاء [(القاعدة اللزومية رقم (03)] أو بانتقاء اللازم ...على انتقاء الملزوم "[1]، القاعدة اللزومية رقم 4.

مثال على ذلك قولناالأول:

المتقدم وهو الشرط ⟵ كلما كان الكائن حيا كان الكائن متغذيا ⟵ التالي هو الجزاء

وكلما كان نباتا كان الكائن حيا

إذا فكلما كان الكائن نبتا كان الكائن متغذيا

مثال على القول أن العلاقة الثانية :

انتفاء اللازم ⟵ ليس البتة إذا كان الكائن ثديا كان الكائن سمكا

وكلما كان الكائن دلفينا كان الكائن ثديا

انتفاء الملزوم ⟵ إذا فليس البتة إذا كان الكائن دلفينا كان الكائن سمكا .[2]

أما نمط التعاند أو القياس الشرطي المنفصل فمضمونهالاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاءالآخر [القاعدة اللزومية رقم1] وبانتفائه على ثبوته [القاعدة اللزومية رقم 2] أوالاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاءالآخر ، القاعدة اللزومية رقم (1) [3]

مثل عن العلاقة الأولى عن نظام التعاند :

إما أن يكون لنا حكم وإما أن نستغني عن السلطة

لكن لنا حاكم

1- الرد على المنطقيين ص209.

2- محمود اليعقوبي ، دروس في المنطق السوري ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر 2009م ، ط3ص194.

3- الرد على المنطقيين ص 209.

إذا فنحن لا نستغني عن السلطة

مثال عن العلاقة الثانية من نمط التعاند :

إما أن يكون لنا حكم وإما أن لا نعيش مجتمعين

لكن لنا حاكم

إذا فنحن لسنا مجتمعين

مثال عن العلاقة الثالثة من نظم التعاند :

إما أن يكون لنا حاكم وإما أن نكون خاضعين للسلطة

لكن ليس لنا حاكم

إذا فلسنا خاضعين للسلطة [1].

تتأسس إذا صور المناطقة المشائيين الاستدلالية الأساس، على مفهوم اللزوم وبالتالي كانت راجعة كلها إلى معنى عام هو استلزام الدليل للمدلول وهو استلزام يخضع للقواعد اللزومية الأربعة السابقة بالإضافة إلى قاعدة التعدية، المعتبر فيالاستدلال إذا هو العلاقة اللزومية [أوالتلازمية] بين مقدم الاستدلال وتاليه[2].

وهذا بالطبع سيعطيه قيمة تداولية بين الناس ، فالناس بطبعهم يتجنبون ما هو معقد ومتشعب ، ينتج عن اعتبار العلاقة اللزومية أصلا في الدليل أمران أساسيان :

1- رفض اشتراط المناطقة في استدلال تكونه من مقدمتين لا أكثر ولا أقل [3] .

1- محمد اليعقوبي ، دروس في المنطق الصور ، مرجع سابق ص210.
2- حو النقاري ، المنهجية الأصولية في المنطق اليوناني ص192.
3- الرد على المنطقيين ص 210.

2- كذلك رفض تخصيص الدليل بصيغة لغوية محددة من صيغ الشرط المنفصل أو الشرط المتصل أوالجزم[1].

إذ أننا إذا أدركنا أن هذا لازم هذا، وهذا لازم هذا فما فائدة هذه لا صيغ الشرطية في الكلام لإفادةالاستدلال إلا التطويل والتشعيب .

- تبرير رفض ابن تيمية للمقدمتين أنه إذا كان الواجب فيالاستدلال " ذكر الدليل المستلزم للمدلول فقد يكون هذا الدليل مقدمة واحدة و قد يكون مقدمتين، وقد يكون مقدمات بحسب حاجة المناظر المستدل، إذ حاجة الناس تختلف.
- فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعمله بما سوى ذلك، كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال بل قد يعلمه بالضرورة و منهم من يحتاج إلى مقدمتين ومنهم من يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال بل قد يعلمه بالضرورة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ومنهم من يحتاج إلى ثلاثة، ومنهم من يحتاج إلى أربع أو أكثر[2] وبالتالي إذا كان للمطلوب ملزوم يعمل به وكفاءة ذلك وإن لم يكن المستدل يعلم إلا لزوم ملزومه إحتاج إلا لزوم يعلم (المستدل)لزومه له استدل عليه ملزومه احتاج إلى ثلاثة وهلم جرا [3].

- وهذا هو الخطأ الذي وقعوا فيه المناطقة والفلاسفة حيث حصروا أنفسهم وضيقوا واسعا وألزموا أنفسهم بمقدمتين للاستدلال لم يلزمهم بها أحد وهو ما أدى بهم إلى الإرباك في بعض الاستدلالات الصحيحة حينما "يسمون القياس الذي حذفت إحدى مقدمتيه قياس الضمير ...وحينئذ ليس إضمار مقدمة بأولى من إضمار اثنتين، وثلاثة وأربعة، فإن جاز أن يدعي في الدليل الذي لا يحتاج إلا إلى مقدمة أن الأخرى مضمرة محذوفة جاز أن يدعى فيما يحتاج إليه اثنتين إلى أن الثالثة محذوفة وكذلك فيما يحتاج مضمرة محذوفة وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث ،

1- حمو النقاري ، المرجع نفسه ص193.

2- الرد على المنطقين ص 211.

3- حمو النقاري ، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني ص198

وليس لذلك حد "[1]، وهذا تحكم محض و تبرير لما نريده ليس الواجب في الدليل إذا تكونه من مقدمتين، بل ينبغي للصورةالاستدلالية من حيث مقدماتها، أن تكون محترمة لمبدأين تخاطبيين :

- أن يكون الكلام (ذكر المقدمات) بحسب الحاجة إليها

- أن لا يذكر ما يعتبر معلوما عند المخاطب (المدلّل له)[2].

فمثلا من لا يعرف ما هو الخمرولا يعرف أن الخمر حرام نبين له أن هذا الخمر وأن الخمر حرام ليعرف الحكم الشرعي، والذي يعرف أن الخمر حرام و لا يعرف أن هذا خمر نبين له فقط أن هذا خمر ليعرف الحكم الشرعي.

وينتج عن احترام هذين المبدأين التخاطبيين في العملية التدليلية دعوى من الدعاوي أولها تنوع في عدد المقدمات بتنوع مقام التدليل وتغيره (تغير المستدل أو تغير المخاطب)، فإن ابن تيمية يمتاز عن المناطقة المشائين في أنه ينظر إلىالاستدلال كما يمارس طبيعيا عن طريق اللغة العادية أو الطبيعية.

هذا لأن ابن تيمية أدرك أن اللغة الطبيعية المستعملة في الخطاب لغة مرنة ومتمفصلة تتلاءم وأحوال المخاطب عكس اللغة الصناعية التي يفرضها المنطق الثاني التي تفرض ضربا من الإلتزام الوجودي الخاص بها [3] .

ومن هنا رفضه تخصيصالاستدلال بصيغة لغوية محددة، إذا كان الواجب فيالاستدلال "ذكر الدليل المستلزم للمدلول، فلا شيء يحتم أن يكون هذا الذكر في صيغة الجزم بالنسبة للقياس الاقتراني، أو صيغة الشرط بالنسبة للقياس الشرطي، كما يدعي المناطقة المشائيين، إن

1- الرد على المنطقين ص242.

2- حمودالنقاري ، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني ص194.

3- أبو يعرب المرزوقي، مقالة بعنوان ابن تيمية الإصلاحي –أبعاده الفلسفية، مجلة إسلامية المعرفة العدد 24 سنة 2001م،مرجع سابق.

المعتبر في الاستدلال، فضلا عن العلاقة اللزومية، هو" المادة" والمادة الواحدة قد تصاغ صيغا متعددة، فقد تصاغ في صورة قياس اقتراني وقد تصاغ في صورة قياس شرطي [1].

"فما ذكروه (المنطقيين) فيالاقتراني يمكننا تصويره بصورةالاستثنائي وكذلكالاستثنائي يمكن تصويره بصورةالاقتراني، فيعودالأمر الى معنى واحد وهو " مادة التدليل "[2].

وبالتالي فإبلاغ هذه المادةالاستدلالية ليس موقوفا على صيغ المنطقيين وانما يكون حسب القدرة اللغوية والعقلية للمستدل إيجابا أو سلبا و بالتالي فان الدليل يتأثر بالمستدل و قدرته الذهنية [3].

"فإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان، كما يصيب حبس العقل ولسان أهل المنطق اليوناني، تجدهم من أضيق الناس علما وبيانا، وأعجزهم تصورا وتعبيرا "[4]

بل وينتج من صوغالاستدلالات في قوالب المناطقة اللغوية من الركة والعي ما لا يرضاهعاقل فالنظم الشمولي المنطقي لا تستطيع أن تجده لفي كلام فصيح [5].

وعليه كان من سلك طريق المنطقيين في تأليفالاستدلال من مقدمتين ونتيجة حصرا "من المضيقين لطريق العلم عقولا وألسنة "[6].

لماذا وصفهم ابن تيمية بالمضيقين عقولا وألسنة لطريق العلم هذا لأن المناطقة المشائين يلغون جميع الاختلافات الجزئية بينالأشياء بجرة قلم وببساطة عن طريق كلمة "كل" بدعوى عرضيتها وهذا ما لا يوافقه ابن تيمية، لأنه إذا كانت معرفة كل اللوازم غير ممكنة ، لأن طاقة التصور محدودة عند الانسان بحدود عقله وحواسه، فإن من الخطأ في نظر ابن تيمية

1- حمود النقاري، مرجع سابق ص194.
2- الرد على المنطقيين ص248.
3- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني ص194.
4- الرد ص209.
5- الردص243.
6- الرد على المنطقيين ص243.

إدعاءالمناطقة في الحد التام العلم بجميع الذاتيات المشتركة والمميزة بين المحدود وغيره، بل ومن الخطأ أيضا التمييز بينها وبين العرضيات التي هي العرض العام والخاصة، لأن كون هذا ذاتي وهذا عرضي هو أمر ذهني نسبي، وكون هذا لازم للذات الموصوفة وهذا عارض لها هو أمر لا حقيقة له في الخارج ولا في الفطرة، وإنما الذهن هو الذي يفرض هذا، والحقائق الخارجية لا تكون أبدا تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها [1] .

لا يكفي في التدليل إذا أن يتأسس على علاقة لزومية بين الدليل والمدلول بل ينبغي أيضا، أن تكون صيغته اللغوية متينة وفصيحة، ولا شك أن متانة التعبير وفصاحته لن يستفاد بحال منالأحوال من تعاليم المناطقة اليونان وتابعيهم لأنهم أجهل الناس باللغة العربية [2]

كمثال عن ذلك استغناء اللغة العربية عن فعل الكينونة في اللغات الأخرى"est"فنقول:الانسان فان وفي اللغة الفرنسية مثلا نقول l'homme est mort

إذا كان المنطقيين قد حصروا الصورالاستدلاليةالأساس فيالأنماط الثلاثة السالفة الذكر (تداخل ، تلازم ، تعاند)، فإن حصرهم هذا حصر ناقص وغير كاف في وصفالاستدلالات الصحيحة وفي تفسيرها، ويظهر قصور حصرهم بأمرين رئيسيين هما :

- تجاهل المنطقيين للعلاقة التلازمية كعلاقة تتأسس عليها بعضالاستدلالات .

- تجاهلهم كذلك لعلاقات استدلالية صحيحة كقياسالأولى ورفضهم لصحة القياس التمثيلي.

إذ لا يتأسسالاستدلال على العلاقة اللزومية فقط ، ولكن قد يقوم أيضا على علاقة تلازمية بين طرفيه (مقدمة وتاليه)، فيكون استدلال بأحد المتلازمين علىالآخر[3] أي استدلالي بالكلي على الكلي الملازم له وهو المطابق له في العموم والخصوص كذلك بالجزئي على الجزئي الملازم

1- ابراهيم عقيليي ، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية ص344 نقلا عن كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية ص71.

2-الرد على المنطقيين ص220.

3- حمو النقاري ، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني ص195.

له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجودالآخر، ومن عدمه "[1]وعيه يكونالاستدلال في هذه الحالة مؤسسا على قواعد غائبة عن المنطقيين المشائين، وقد ذكرنا هذه القواعد بخصوص علاقة التلازم من العلاقة رقم05 إلى العلاقة رقم 08[2].

بحيث لا يكونالاستدلال دائما بكلي على جزئي الذي يسمونه قياسا ولا بجزئي على كلي الذي يسمونه استقراءا وإنما قد يكون بجزئي على جزئي كالاستدلال بنجم معين وهو شيء جزئي على شيء جزئي آخر كمكان القبلة مثلا.

أوالاستدلال بكلي على كلي مثال على ذلك إذا قلنا بان النبيذ المتنازع فيه مسكر أوخمر،وكل مسكر أو خمر حرام، فالاستدلال هنا ليس بالمسكر أو الخمر على النبيذ الذي هو أخص من الخمر، حتى يكون استدلالا بكلي على جزئي وإنما هو استدلال بالمسكر أو الخمر على تحريم النبيذ، والتحريم أعم من الخمر ، وهو الثابت لها ولكل فرد من جزئياتها، والدليل هو الاسكار وهو كالجزئي بالنسبة إلى الكلي (أي الحكم بالتحريم) والإسكار كلي بالنسبة إلى أنواع الخمر التي توصف بأنها مسكرة [3] .

- وكذلك يعيب عليهم غياب قياسالأولى عند المنطقيين المشائين من المسلمين باعتبارهم الاقرب إلى القرآن وصياغتهالاستدلالية، وقياسالأولى يعتبر استدلالا أساسيات في أصول الذين عامة وإثبات الصفات لله عز وجل ونفيها عنه بصفة خاصة، ومع ذلك كله لا نجد إشارة إليه في مصنفات المنطقيين كأبي حامد، وابن سينا وغيرهم من المناطقة المشائين.[4]

يعرف ابن تيمية قياسالأولى بالشكل التالي :

"إن ما ثبت لموجود مخلوق في كمال لا نقص فيه، فالرب أحق به" [إثبات].

1- الرد على المنطقيين ص106.

2- حمو النقاري ، مرجع سابق ص196.

3- ابراهيم عقيلي، مرجع سابق ص347-348.

4- حمو النقاري، المرجع نفسه ص196.

"وما تره عن مخلوق من النقائص فالرب أحق بتنزيهه عنه [1]"[إبطال].

وهذا ما نجده في القرآن الكريم في قوله تعالى " ولله المثلالأعلى "

وقوله تعالى ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم "[سورة الروم :28]ولا يوافقهم ابن تيمية كذلك في رفضهم (المناطقة المشائين) في رفضهم لصحة قياس التمثيل المتمثل أساسا في "اثبات حكم في أمر لثبوته في آخر لعلة مشتركة بينهما وسمي الشيء المحكوم عليه فرع والشيء المنقول منه الحكم أصلا "[2]

لكن عند المناطقة المشائين نجد أن التمثيل كآليةاستدلالية غير صحيح صوريا اللهم إلا إذا رد إلى نمط التداخل*، فيصبح بذلك قياسا شموليا من حيث الصورة وقياسا جدليا أو خطابيا من حيث المادة، وبالتالي مفيدا للظن دون القطع وهو يقف موقفا معارضا من دعوى المناطقة هذه مبينا تهافتها من خلال نقطتين :

1- التأكيد على استواء قياس التمثيل وقياس الشمول

2- التأكيد على أصلية قياس التمثيل وأفضليته على قياس الشمول [3].

وذلك هو ما بينه في معرض دفاعه عن قياس التمثيل ووضحه كالتالي :

فأما كون قياس التمثيل وقياس الشمول مستويان والحقيقة فيهم واحدة، فهو بين لأن قياس الشمول مبناه على الحدود الثلاثة، أكبر أوسط أصغر يقابله في قياس التمثيلالأصلوالوصف

1- الرد على المنطقيين ص395

2- جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ،بيروت 1982،(دط)ص343

*خاصة عند الفرابي وابن رشد

3- حمو النقاري مرجع سابق ص197 .

المشترك والفرع أو العلة أو المناط،فإذا كان الحدالأوسط يقابله الوصف المشترك أو العلة أو المناط فإذا كان الحدالأوسط مستلزما للأكبر كان الوصف المشترك مستلزما للحكم[1] .

أما أصلية قياس التمثيل وأفضليته على قياس الشمول راجع إلى أن القضية الكلية في المقدمة الكبرى في القياس الشمولي لا سبيل إلى معرفتها إلا عن طريق قياس التمثيل تعرف القضية الكلية باعتبار الغائب على الشاهد وأن حكم الشيء حكم مثله، كما إذا عرفنا أن النار محرقة علمنا أن النار الغائبة محرقة فعممنا الحكم لأنها مثلها و حكم الشيء حكم مثله وهذا استدلال بقياس التمثيل [2].

من هنا نستطيع أن نبين نظرية ابن تيمة في طرقالاستدلال الصريح .

أولا من حيث مادته (مادةالاستدلال ومعطياته)

يرى ابن تيمية أن النصوص المنقولة والمتواترة، عقدية كانت أم شرعية ، صالحة لأن تكون مادة للاستدلال، سواء صيغالاستدلال في صورة قياس شمول أو قياس تلازم أوقيس تعاند أو أن قياس أولي أو قياس تمثيل، وسواء كانت المادة مقطوع بها أومضمونة فقط والنصوص المتواترة والمنقولة مثلها مثل النصوص والأحكام المعقولة، بل لا وجود لنص منقول صحيح، عقديا كان أم شرعيا، يخالف حكما عقليا صريحا، وعليه كانت استدلالات الفقهاء والمتكلمين استدلالات مشروعة ومقبولة من حيث مادتها لأن مقدماتها من القضايا الصالحة لأن تكون استدلالا [3].

لماذا يرى ابن تيمية أن النصوص المنقولة والمتواترة صالحة لأن تكون مادة للاستدلال مثلها مثل النصوص والأحكام المعقولة، لأن المعلوم من النقلي لا يمكن أن يكون معلوما بحق من غير العقل ومن ثم فهو من حيث الشكل العلمي عقلي، وكذلك المعلوم من العقلي لا يمكن أن يكون معلوما منه بحق من غير المعطى الذي هو بالطبع غير العقلي وإلا لما كان

1- إبراهيم عقيلي ، مرجع سابق ص349.

2- الرد على المنطقيين ص156.

3- حمود النقاري ، مرجع ساب ص205.

لمحاولة جعله معقولا معنى فلسنا ندري ما هو سر كون حقائقالأشياء على هي ما هي فهذا هو غيبالأمور الطبيعية المناظر لغيب الشريعة [1] .

ثانيا من حيث صورةالاستدلال وبنيته، وكانت صور المناطقة المشائين الاستدلاية قابلة لأن ترد إلى القياس الشمولي، وكان هذا الاخير قابلا بدوره أن يرد إلى قياس التمثيل، وكان قياس التمثيل أفضل وأبين من قياس الشمول وأقرب إلى أخص صفات العقل وهي معرفة التماثل والاختلاف، كانت قواعد القياس التمثيلي صالحة لأن يبنى عليهاالاستدلال في جميع الميادين المعرفية [2]

وهنا يعطينا ابن تيمية قياسا قادرا على تلبية متطلبات شروطالاستدلال الصحيح نابعا من عمق الثقافة العربية الاسلامية نابعا من علاقة قياس الغائب على الشاهد التي تمثل جوهر قياس التمثيل .

1- أبو يعرب المرزوقي ، فكر ابن تيمية الإصلاحي –أبعاده الفلسفية ، مجلة إسلامية المعرفة العدد 24سنة 2001م .

2- حمود النقاري–مرجع سابق ص205.

المبحث الثاني: الحجاج المنطقي عند ابن تيمية

لمعرفة طبيعة الحجة عند ابن تيمية يجب معرفة أولا، معنى الحجة عامة فنقول ان الحجاج هو عكس البرهان الصوري فادا كان كل برهان يبتدأ من مقدمات ينتج عن هذه المقدمات نتيجة ضرورة فان الحجاج نظرا لطابعه المضمونيأي الطابع الذي يجمع المضمون إلى صورةالاستدلال عكس الطابع الصوري المحض الذي يتميز به البرهان فانه يبتدأ بالنتيجة أولا ثم يرجع الى المقدمات التي يمكن أن يستعملها لإثباتهذه النتيجة إذا فهو ينطلق من ما انتهى إليه البرهان أولا ثم يرجع الى ما ابتدأ به البرهان ثانيا اي يبدأ بالنتيجة ثم المقدمات و ينتخب منها ما يكون صالحا لإثبات النتيجة ولنبين هذا الأمر نقول "تحدث المحاججة كلما قدمنا أسبابا لدعم قضية ما فعندما أكد غاليليو قضية أنالأرض تدور قدم أسبابا و دلائل داعما هذه القضية و بذلك فانه يعد أنه استخدم الحجاج و عندما يؤكد المحامي قضية أن موكله بريء ويقدمالأسباب و الدلائل داعما هذه القضية فانه بذلك استخدم الحجاج "[1]

أي أنهذا الفعل الحجاجي يكون مرتبطا عادة بالاستدلال على الخصم أو ضد الخصم في المناظرة والجدال وصورة هذه العملية الحجاجية في المثالين السابقين تظهر أو تتضح في فعل "الرجوع" فعندما استخدم العلم والمحامي الحجاج فإنهم فعلا ذلك بواسطة الرجوع إلى قضية أو مجموعة قضايا يعتقدان بها من أجل دعم واسناد القضية التي يريدان اثباتها فالنتيجة هنا هي القضية المدعومة بواسطة الحجاج والمقدمات هي القضايا المستخدمة في الحجاج لدعم النتيجة [2]

أي أنه قد يقول قائل قولا ما يعتبره بمثابة نتيجة يؤمن بها وهذه القضية التي هي بمنزلة نتيجة يلزمها اثبات فالوسائل المستخدمة للإثبات هي المقدمات التي يرجع لإثبات هذه المقولة التي هي بمثابة نتيجة وكل اثبات لمقولة ما تأخذ على أنها نتيجة فذلكالإثبات يعتبر

1- أسعد الجنابي، المنطق الرمزي المعاصر، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، 2007، ط1، ص15.
2- أسعد الجنابي، المنطق الرمزي المعاصر، المرجع نفسه، ص15.

"حجة" للقائل[1]وتعتبر فكرة "الرجوع" من صميم فعل الحجاج ذلك أن الحجة مشتقة من الفعل حج و من معاني في هذا الفعل معنى رجع فتكون بذلك الحجة هي معنى ترجع إليه أو نقصده ولا نرجع الى أمر أو نقصده إلا لحاجتنا إلى استخدامه و الى العمل به [2]

و هناك معنى آخر يكتسبه فعل الحجاج يستعمل في المناظرة والجدال وهو معنى الغلبة ذلك أن فعل حج يدل أيضا على معنى غلب فيكون مدلوله هو إلزام الغير بالحجة فيصير بذلك مغلوبا فيكون ورودها أي الحجة في مجال الجدلإما بقصد طلب العلم و نصرة الحق وإمابقصد طلب الغلبة ولو لغير العلم أي لنصرة الشبهة[3] ومن هنا يظهر لنا أن الحجاج يكون فعلا في مقابل البرهان من أجل غاية ما،فإن البرهان يكون منزّها عن أية غاية أو هدف أي أنه قد يطلب لذاته [4].

و إذا كان البرهان يعتمد على الصورية والرموز وتحسب قضاياه آليا نتيجة لعلاقات البنية الداخلية التي تربط بين قضايها فتجعلها متوالية من العلاقات التي تحسب آليا أي أنه يكون في"إماكننا إقصاء المستدل الانسان إقصاءً نهائيا كليا واستبدال مكانه بآلة مجردة تقوم بحساب المتوالية الحسابية البرهانية،أي أنه من صفة البرهان إمكانية التحويل الى توابع رياضية صرفة"[5]

أي البرهان متى تكتمل شروط و قواعد القيام بنيته المنطقية حتى تكتمل و تصبح مستغنية بنفسها عن اي عامل أو مؤثر خارج بنيتها التي توحدها علاقات قائمة بين عناصرها .

أما الحجاج عكس هذا كله فإن "انتقالاته أو نقلاته الاستدلالية لا تبقى على صور القضايا وحدها كما هو الشأن بالنسبة للبرهان،بل على هذه الصورمجتمعة الى مضامينها أيما إجتماع،فيطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات و الكثير من النتائج،و أن يفهم

1- طه عبد الرحمان، التواصل والحجاج، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، د ط ت، ص6.
2- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي للنشر، المغرب 2006، ط2، ص137.
3- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، المرجع نفسه، ص137.
4- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، المرجع نفسه، ص137-138.
5- طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي للنشر، المغرب 2000، ط2، ص65.

المتكلم المخاطب معاني غير تلك التي نطق بها،تعويلا على قدرة المخاطب على إستحضارها إثباتا أوإنكارا كلما إنتسب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم،كان يعتمد فيها على صور استدلالية تأخذ بمبدأ التفاضل و التراتب و تجنح أحيانا الى التناقض الذي تحس فيه خروجا عن حدود المعقول"[1]

وهذا ما يبين لنا حجاجية المنطق التيمي البديل الذي اقترحه بديلا لمنطق أرسطو،فهو يراعي فيه حالة المخاطب بذكر المقدمات على قدر حاجة المخاطب و يطوي و يخفي ما يعلمه المخاطب بالضرورة، و يذكره ويستحضره أو"يرجع"إليه كلما دعت إليه الضرورة ومقام الحال، كما أنه يلّح و يشدّد على أهمية توظيف آلية قياس الشاهد على الغائب التي تعد آلية حجاجية[2]لأنه عن طريق قياس الشاهد على الغائب نقوم بفعل الرجوع إلى استحضار مضمون استدلالي قد نسيناه وجدنا أن لفظة أو عبارة ما قد أشارت إليه فنقوم بإرجاع الفكرة الغائبة عن طريق الفكرة الحاضرة.

و إذا كانت النظرية البرهانية الأرسطية القائمة على أساس نظرية الحد ونظرية القياسالأرسطية تنظر إلى الدليل مخلصا من علائقه و مضامينه التي هي من مكونات المقام التدليلي أوالإستدلالي فإن ابن تيمية قد ألح على ضرورة إدخال مادة الدليل وتوسيعها و عدم تضييقها أو حصرها، كما فعل المنطقالأرسطي و تثمينا لها و إبرازا لقيمتها إعتبرأن مضمون و مادة الدليل عنصر أساسي في تركيب و إنشاء الدليل و في نجاعتها الاستدلالية والاقناعية، إذ الدليل حسب ابن تيمية ينبغي أن يكون متناسبا مع المستدل له، بحيث لا نذكر من المقامات مثلا إلا ما يكون المستدل بحاجة إليه، كما أن المقدمات المشهورة والمعلومة تطوى لعدم حاجتها لذكرها وإضافة الى كل هذا فإن التدليل يعتمد عند ابن تيمية على صور إستدلالية مجتمعة إلى مضامينها، و ذلك مثل الصور الإستدلالية القائمة على التراتب كقياسالأولى و قياس التمثيل أي التمييز في مستويات الخطاب في قياس الأولى بين مستوى

1- طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص65.
2- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الشركة المغربية للنشر ولادة، المغرب 1991 ط1، ص220.

الإنسانية ومستوى و مرتبة الألوهية و إلزامية الدليل حسب المنطق الحجاجي التيمي صفة إضافة و ليست صفة ذات أو الزامية قائمة بذاتها بحيث يصبح كل دليل ما ملزما لفرد ما في إطار مضمون معين قد لا يكون ملزما لهذا الفرد في اطار مضمون آخر[1] وهنا يظهر في هذا المنطق الحجاجي التيمي أن كل شيء نسبي فكل فكرة هي مقنعة لفرد ما في إطار ولا يوجد فكرة مطلقة و هنا تظهر معالجة ابن تيمية المنهجية لإطلاقية الفكر المشائي الذي أراد أن يجعل من الميتافيزيقا علما برهانيا أو هي من مشمولات البرهان إغترارا منه بصحة و صدقية نظرية البرهان الأرسطية.

ويتخذ التدليل عند ابن تيمية الصورة الحجاجية التالية:

مستدل معين بأحوال معينة ← الدليل ← مستدل له معين بأحوال معينة

صيغ تختلف باختلاف المستدل لهم و باختلاف المستدلين

من حيث الاظهار والاضمار

من حيث قدرتهم اللغوية و العقلية

صيغ أوسع و أغنى من الصيغ البرهانية

من حيث تدخل المضمون و عدمالاكتفاء بصورانيته و إعتبار علاقات أخرى غير علاقة الإنتماء وحدها [2]

و من هنا يظهر أن الغاية من الحجاج هو التأثير في المستمع عن طريق التبادل الخطابي للحجج بإستخدام اللغة الطبيعية كما تتجلى في اللسان الطبيعي المحدد من الناحيتين اللسانية و التداولية في مقابل الإستدلال الصوري الذي يعتمد على اللغة الصناعية التي هي ضرب من الإلتزام بشروط نظرية البرهان القائمة على نظرية الحد ونطرية القياس و من خلال الفعل الحجاجي يظهر مفهوم أساسي هو مفهوم "الإستماع" أو "القبول" أي قبول المتلقي للخطابفليس من السهل جعل الآخرين يستمعون إلى مضمون الخطاب وهنا تظهر أهمية

1- حمو النقاري، المنهجية والمنطق اليوناني، مرجع سابق، ص208.

[2] ـ حمو النقاري، المنهجية والمنطق اليوناني، المرجع نفسه، ص208.

المنطق الحجاجي بأنه يجعل الشخص يندمج في الخطاب، و تقبّل الخطاب هو الغاية القصوى من الحجاج و هو جوهر الفلسفة التي هي حسب هيدغر إستماع و إنصات لصوت الوجود[1]

[1]- هيدغر، ما الفلسفة ما الميتافيزيقا، تر فؤاد كامل محمود رجب، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة1984، ص 65 - 66

المبحث الثالث: طبيعة البنية المعرفية للمنطق عند ابن تيمية

البنية في اللغة هي البنيان أو هيئة البناء، وبنية الرجل فطرته نقول: فلان صحيح البنية [1]

فنجد أن المعنىالاشتقاقي لهذه الكلمة في اللغة العربية ينطوي على دلالة معمارية ترتد بها إلى الفعل الثلاثي بنى، يبني، بناء، وبناية، وبنية.

وقد تكون بنية الشيء في اللغة العربية هي " تكوين "، والكلمة قد تعني أيضا الكيفية التي شيد عليها هذا البناء أو ذاك، ومن هنا نتحدث عن بنية المجتمع وبنية الشخصية وبنية اللغة وحين كان أهل اللسان العربي يفرقون في اللغة بين المعنى والمبنى ، فإنهم كانوا يعنون بكلمة مبنى ما يعنيه بعض علماء اللغة بكلمة " بنية "[2].

ـ يقول علماء اللغة الزيادة في المبنى زيادة في المعنى إي الزيادة في بناء اللفظ بإضافة أحرف آخرى زيادة في المعنى فتصبح اللغة عبارة عن بناء ينقص ويزيد حسب حاجة المخاطب.إلا

والبنية عند الفلاسفة ترتيبالأجزاء المختلفة التي يتألف منها الشيء .

وللبنية معنى خاص وهو إطلاقها على الكل المؤلف من الظواهر المتضامنة، بحيث تكون كل ظاهرة تابعة للظواهرالأخرى ومتعلقة بها [3]

وهذا المعنى الخاص عرف عند المذهب البنيوي حيث تمثل البنية فيه بمثال عيني حسي كسيارة لأنها عبارة عن منظومةORGANISME أو نظام SYSTEME حيث تندمج وظيفة كل عنصر أو قطعة في الوظيفة العامة أو الشاملة وهي السير.

وهنا تظهر لنا البنية كنظام أو نظم متناسق ومتناغم

1– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت1982د.ط الجزء1 ص217.

2– زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر للنشر، القاهرة د(ط.ت)ص29.

3– جميل صليبا، نفس المرجع ص217–218.

والبنية في أبسط تعريف لها هي نظام أو نسق من المعقولية، فليست البنية هي صورة الشيء أو هيكله أو وحدته المادية، أو التصميم الكلي الذي يربط أجزائه خارجيا فحسب، وإنما هي أساسا القانون الذي يفسر تكوين الشيء ومعقوليته[1].

- إن البنية هي نسق من التحولات، له قوانينه الخاصة باعتباره نسقا في مقابل الخصائص المميزة للعناصر، علما أن من شأن هذا النسق أن يظل قائما ويزداد ثراء بفضل الدور الذي تقوم به تلك التحولات نفسها دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق، أو أن تهيب عن أية عناصر أخرى تكون خارجة عنه أي أن البنية مكتملة ومكتفية ذاتيا لا تستعين بنسق ومقومات بنية أخرى غير بنيتها الذاتية لأنها مكتملة ذاتيا ومكتفية مثلها، ومن هنا لا يمكن تطبيق أو إفادة قوانين بنية على أخرى [2] فمثلا لا يمكن تطبيق قوانين

البنية المعرفية في العلوم السياسية على البنية المعرفية في المنطق أو الرياضيات والبينة المعرفية للعلوم الطبيعية على البنية المعرفية للعلومالإنسانية.

ومن خصائص البنية أنها غير ساكنة بل تقبل دائما من التغيرات ما يتفق مع الحاجة المحددة من قبل علاقات النسق وتعارضاته[3] أي أن هناك حاجيات داخلية وظروف ومشاكل تطرأ من داخل النسق تؤدي إلى تطور وتوسع هذا النسق الداخلي من البنية عن طريق إيجاد حلول لهذه الطوارئ أو النوازل التي تعترض تقدمه في سيره نحو التفسير أو البرهان أو التحليل حسب طبيعة المعرفة المعنية بالدراسة كمثل على ذلك المعرفة المنطقية لا تعتمد في تطورها على النوازل الخارجية وإنما على نوازل داخل النسق المنطقي فهي نعم، تنطلق في أساسها من معرفة خارجية بديهية كتعريف النقطة والكل أكبر من الجزء أو أكبر من

1- زكريا إبراهيم، نفس المرجع ص 29.

2- زكريا إبراهيم نفس المرجع ص 30-31.

3- زكريا إبراهيم نفس المرجع ص 31.

أجزائه المكونة له لكنها تبلغ درجة من التجريد حيث تنفصل عن الخارج وتصبح بنية منغلقة لها قوانينها الداخلية التي تنظمها كمثل الصاروخ حين يتخلى عن أجزائه الدافعة في طريق سيره في الفضاء وفي مجمل القول حول البنية أنها القانون الذي يفسر تكوين الشيء ومعقوليته، إنها نسق من التحولات له قوانينه باعتباره نسقا يتميز بثلاثة خصائص :

الكلية، التنظيم الذاتي، والتحولات بحيث كل تحول في أحد عناصر البنية يحدث تحولا في باقي العناصرالأخرى.

البنية هي القانون الذي يحكم تكون المجاميع الكلية من جهة ومعقولية تلك المجاميع من جهة أخرى، مفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة الثابتة التي تقدم الكل على أجزائه بحيث لا يفهم هذا الجزء خارج الوضع الذي يشغله داخل المنظومة الكلية .[1]

أما المعرفة لغة حسب ابن الفارس في معجم مقاييس اللغة في الفعل عرف يقول: العين والراء والفاء أصلان صحيحان يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلا بعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة، فالأول العرف عرف الفرس وسمي بذلك لتتابع الشعر على رقبته ويقال جاءت القطا عرفا أي أن بعضها خلف بعض، ومن باب العرفة وجمعها عرف وهي أرض منقادة مرتفعة بين سهلتين تنبت، كأنها عرف فرس ... ونقول عرف فلان فلانا فهذا يدل على طمأنينته وسكونه إليه، لأن من أنكر شيء توحشه عنه ونبا عنه، ومن باب العرف، وهي الرائحة الطيبة يقال ما أطيب عرفه يقول تعالى:" ويدخلهم الجنة عرفها لهم " أي طيّب رائحتها [2].

إذن فالمعرفة مجملا هي الطمأنينة والسكون إلى الشيء والإرتياح له لكن المعرفة في مستوياتها هنالك تداخل بينها وبين العلم عند بني البشر فلا معرفة إلا بالعلم و لا علم إلا بالمعرفة فالعلم عادة ما صح من عامة المعرفة والمعرفة لا تتكثر وتتوسع في أفقها إلا بما أكد العلم صحته وبرهن عليها.والعلم لغة حسب ابن فارس في معجم مقاييس اللغة يقول:

1- زكريا إبراهيم نفس المرجع ص 233.

2- ابن الفارس، مقاييس اللغة، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة 1979 دطالجزء الرابع ص281.

العين واللام أصل صحيح واحد، يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره ومن ذلك العلامة ويقال أعلم الفارس، إذكانت له علامة في الحرب، وخرج فلانٌ معَلّمٌ بكذا، والعَلَمُ الراية والجمع أعلام، والعلم الجبل، وكل شيء يكون معلمًا خلاف المجهِّل، والعلام الحناء، وذلك أنه إنخَضِب به فذلك كالعلامة [1] .

فالحناء تترك أثرا من لونها في الشيء المخضب بها وكذلك العلم يترك أثرا في حياة الناس.

والعلم هو نقيض الجهل ومعروف أن منهج العرب في تعريفهم للأشياءالإكتفاء بتقريب الشيء المعرف إلى الجاهل به عن طريق ذكر ضده أو مقارنته بالمعروف أوالإشارة إلى آحاده العينية، إذا كان له آحاد، ونحو ذلك هذا دون الغوص إلى ماهية الشيء الذي ينهجه الفلاسفة كما ذكر ابن تيمية في نقده للحد في منطق أرسطو"[2].

وفي المجمل يمكن أن نقول أن العلميعتمد على البرهان والموضوعية والدليل والحجة أما المعرفة عامة فيمكن أن تدخل فيها العاطفة والحدس وغيرها منالأمور الذاتية.

- ولكن ما علاقة المعرفة بالبنية ؟

إن المعرفة لها خاصية وصفة البناء فهي تبنى وتتراكم وتتكثر عن طريق طابعها القابل دوما للبناء وللزيادة أي لها خاصية الإنبناء كذلك، بعد خاصية البناء فهي قابلة للبناء في ذاتها أي داخليا عن طريق النسق وللإنبناء بأن تصبح قابلة للبناء عليها أي بناء مجهول على معلوم (قياس الشاهد على الغائب) معلوم سابق فلا معلوم جديد بدون علم سابق كما يسبق كل تعريف معرفة سابقة عليه.

1- ابن الفارس،نفس المرجع، الجزء 4،ص109-110.

2- عبد الرحمان بن زيد ، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مطبعة المؤيد السعودية، 1992، ص37-38.

وبما أننا قلنا أن البنية في مجملها هي نسق داخلي من المعقولية التي تحكم العناصر أوالأشياء من الخارج فلا تخلو أية معرفة من هذا فأي معرفة تأخذ طابع البنيي طابع البناء الذي هو عكس العطاء .

بنية المعرفة المنطقية :

تتمثل بنية المعرفة المنطقية في التأليف بينالأشياء بشرطالاتساق .

"وبنية الدليل في المنطق على الخصوص هو عبارة عن التأليف بين القضايا على شرطالاتساق المفضي إلى الصحة، هذا دون اعتبار أن البنيات المحصلة قائمة بذاتها فيالأشياء أو الموجودة في الخارج، ذلك أن هذا القول يفضي إلى خلع صفة المعطى على مفهوم البنية و في هذا غاية التناقض فالبنية هي أصلا بناء و البناء عكس العطاء"[1].

وهذا يؤدي إلى المنزلق الذي وقع فيه المنطق المشائي أيالإنتقال من الأمر المعرفي إلى الأمر الوجودي فمعرفة الشيء أمرووجوده أمر آخر خارج عن قدرة البشر فما يهمنا في المنطق هي المعرفة وليس الوجود، وهذا الوجه الذي انتقد فيه ابن تيمية المناطقة المشائيين .

فإذن لا يصح أن تكون البنية معطى أو عطاء، ولا كما يدعي خصوم هذاالاتجاه بأن البنيات هي بنات العقلالإنساني وحده أي موجودة في الذهن فعلى خلاف ما ساد بهالاعتقاد في عموم الفكر الفلسفي من أن الذهن يبنى والخارج يعطى.

يرى طه عبد الرحمان أن البنية ليست موجودة لا في الخارج ولا في الذهن إذ كل من الخارج والذهن يتميزان بالعطاء لأننا نجهل ماهيتهما في وجودهما من جانب عطائيتهما أي خارج قدرة البشر على المعرفة لأننا نقول بأننا نجهل هذا الوجود في عطائيته فمثلا نحن نعلم مخلفات وآثار قوة الكهرباء ولكن نجهل ماهية قوتها، وإذا كانت البنية ليست من نتاج الخارج ولا الذهن يرى طه عبد الرحمان أنها ثمرة الواسطة التي تجمع بين الخارج والذهن هذه الواسطة هي "اللغة" فهي التي تورث الشيء الخارجي والشيء الذهني صفتها

1- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي للنشر، المغرب 2006م ط2ص 65.

البنائية وإذا كانت هي أصلا نسقا من الرموز والصور الدالة، فكل شيء تقوم بوصفه وتقريبه يصبح مرموزا مثلها.[1]

والبنائية هي هذا التشكل عينه، فإذا وصفت الموجود الخارجي أخرجته من كثافته، وإذا وصفت الموجود الذهني أخرجته من لطافته فتلبسهما معا الموجود الخارجي والموجود الذهني صفة الدلالات الرمزية أي كل شيء نقوم بمقاربته عن طريق اللغة ستلحقه أسباب البناء أو الإنبناء وحيث أنه لا شيء في النفس ولا في الخارج إلا و تتم مقاربته عن طريق اللغة فقد لزم من هذا أن لا يكون هناك معطى خالص فكل شيء مبني بناءً يزيد وينقص[2].

تبقى الإشارة إلى أن البنية المعرفية في المنطق لها خمسة خصائص تدخل في تكوينها هذه الخصائص هي: البسط، الترتيب والربط والتوسيع والتشكيل .

-أولا : خاصية البسط:

ـ مقتضى هذه الخاصية أن البنية علاقة توجب عرض جميع العناصر التي تدخل في بناء الدليل، فلما كان الدليل منظور إليه من جهة البنية هو عبارة عن هيئة أو حالة فإن هذه الهيأة تحتاج إلى تفصيل كل ما أجمل في الشيء الذي هو هيئة له، حتى يبرز تمام نظمه، وهذا التفصيل هو بالإضافة إلى الدليل، بسط لجميع العناصر الضرورية والكافية لحصول النتيجة أو المدلول منه .

ـ وإذا ظهر أن كل بنية أو منظوم ينبغي أن يكون مبسوطا بالقدر المطلوب لزم أن يكون البسط هو المقتضىالأول الذي تتولى المعارف المنظومة استيفاءه [3]

فإذا طلب منا مثلا البرهنة على علاقة ما في المنطق أو الرياضيات يجب أن نبسط ونعرض جميع العلاقات أو المسلمات الواجبة للاعتماد عليها في البرهان عن طريق

1- طه عبد الرحمان، نفس المرجع ص 65.

2- طه عبد الرحمان، نفس المرجع ص 65.

3- طه عبد الرحمان، نفس المرجع ص 66.

الإرتكاز عليها كدليل أو استعمالها كدليل في البرهان فالعلاقة في المنطق والرياضيات لا يمكن البرهان عليها أو البرهان على صدقها مباشرة إلا عن طريق برهان قضايا وعلاقات بينية قبلها والعلمانالأشد ارتباطا بهذه الخاصية هما المنطق والرياضيات ويتجلى ذلك في الطريقة التنسيقية التي يتبعها هذان العلمان التجريديان في البرهان على مختلف مسائلها وهي طريقة البناء على المسلمات .

لكن كيف يكون الدليل محتاجا لأن يكون مبسوطا وهناك منالأدلة ما تكون عناصره مطوية، والطي عكس البسط ؟[1]مع رأي ابن تيمية في عدم الحاجة إلى ذكر المقدمات التي نعرفها

أي أن الدليل في بعضالأحيان يكون مضمرا أو مخفيا، وهذا يكونإما للإيهام والمغالطة أو أن يكون الدليل مشهورا لدرجة عدم الحاجة لذكره.

لأن البسط المطلوب في الدليل هو فعل بنائي يقصد به الكشف عن تمام بنيته بينما الطي الموجود في الدليل و إن كان هو أيضا فعلا بنائيا فإنه لا يقصد به الكشف عن هذه البنية بل ربما قصد به طمسها متى كان المرادالإيهام بحصول الدليل على وجه العطاء.

ولا أدل على ذلك من المعاني والمعارف التي يقال إنها مدركة بطريق الحدس الذي هو معرفة مباشرة دون توسط دليل على هذه المعرفة لكن حقيقةالأمر أن هذه المعرفة المحدوسة قد بلغ فيها الطي للدليل أقصى مداه و علامة هذا أن كل معنى محدوس يمكن رده إلى مدلول دليل، فحقيقته إذن لأنه بناء أريد به عطاء[2] .

و هذا يرجع في هذه الحالة إلى: إما لعدم الجرأة على ذكر دليل هذه المعرفة، أو عدم القدرة على التعبير عن هذا الدليل، أو إيضاحه، و أما للإيهام و المغالطة بحصول هذه المعرفة عن طريق العطاء

1- طه عبد الرحمان، نفس المرجع ص 66.

2- طه عبد الرحمان، نفس المرجع ص66 .

أما في الحالة الثانية لعملية الطي (أي أن يكون الدليل مشهورا أو معلوما) وهو ما يذهب إليه ابن تيمية أي أن يذكر من المقدمات حسب حاجة المخاطب ومعرفته ويسمونه بقياس الضمير الذي تكون إحدى مقدماته غير مذكورة فيالاستدلال .

أي أن الطي الذي يحصل في بعضالأدلة لا ينافي إمكان بسطها، بل يجب بسطها عند الإقتضاء، وينهض شاهدا بيّنا على ذلك أن المستدل لا يعمد إلى طي أجزاء من دليله على مقتضى التحكم، وإنما لمقتضى الضرورة والتعليل والاختصار والاختزال مثلا، لذلك تجده يتوسل عادة بقرائن مخصوصة تنبه على المواطن هذا الطي في دليله، لذلك تسمى في اللسان العربي هذه القرائن بالأدلة، إشارة إلى أن الطي قد يصل في القول إلى منتهاه حتى تصير القرينة وحدها كافية لدليل عليه[1]، وهو رأي ابن تيمية بأنه قد يطوى الدليل في مدلوله حتى يصبح علما ضروريا.

ثانيا خاصية الترتيب:

حكم هذه الخاصية أن البنية أو النظم علاقة توجب ترتيب العناصر التي تتكون منها فلا يتوقف المنظوم على استجماع عناصره كلها فحسب عن طريق البسط، بل ترتيب هذه العناصر فيما بينها، حتى يعرف أولها من آخرها ويعرف كيف يتفرع هذا من ذاك، ولما كان المنظوم الذي يعنينا هنا هو الدليل، فإن الترتيب الذي يدخل عليه يتخذ صورتين :

ـ إحداهما، أن الهيئة التي يتخذها ليست مجرد حشد من القضايا والقواعد وإنما هي بالأحرى سلسلة تأتي على رأسها مقدمات الدليل، تليها القاعدة أو القواعد المتبعة في تحصيل النتيجة من هذه المقدمات، ثم النتيجة المتفرعة عليها، ولولا هذا الترتيب لعناصر الدليل لما تميزالأصل من الفرع ولا العامل من المعمول.[2]

1- طه عبد الرحمان، نفس المرجع ص 67.

2- طه عبد الرحمان، نفس المرجع ص 67.

أي أن ننظر إن كانت النتيجة تنتج فعلا من المقدمات وما هي المقدمة التي يجب أن نبدأ بها المقدمة (أي مقدمة الدليل) التي ننهي بها لكي تنتج منها نتيجة صحيحة والقاعدة التي نتبعها في كل ذلك أو عدة قواعد، التي يتوسل بها الدليل إنما هي تفريعات لعلاقة اللزوم المنطقي، فتكون مردودة إليها، بحيث قد نكتفيفي هيئة الدليل بإيراد هذا العلاقة مكان تلك القواعد، ومعلوم أن هذه العلاقة هي علاقة ترتيب، إذ تتمتع بخصائص الإنعكاس والتعدية، و كلها واجبة في الترتيب[1].

وهذا ما بينه ابن تيمية على وجه التحديدفيمعرضنقدهللمنطق المشائي حيث بين أن أهم علاقة في المنطق والعقل تستخدم للاستدلال علىالأشياء الذي هو الغاية من علم المنطق هي علاقة اللزوم بحيث يمكن رد جميع العلاقات والقواعدالأخرى في المنطق إلى هذه العلاقة فالمعرفة تبنى حسب ابن تيمية عن طريق اللزوم وهذا اللزوم حسب ابن تيمية نوعان : لزوم خارجي وهو لا نهاية له، إذ ما من شيء في الخارج إلا يمكن أن نجد له لوازم لا حد لها، وكذلك اللزوم الذهني، والمستمع يخطر له من لوازم الشيء بحسب تصوره، وهذا الشعور باللوازم لا ضابط له وهو أيضا نسبي تتفاوت فيهاالأذهان[2].

أي أن القدرة على الفهم والاستدلال الناتج عن توظيف اللوازم أمر يختلف فيه الناس بإختلاف مقدراتهم الذهنية فكلٌ يوظّف علاقة اللزوم على حسب مقدرته الذهنية وسرعة بديهيته فمنهم من تطول طريقة إستدلاله ومنه من تقصر على حسب طريقة توظيف واستخدام مقدمات الدليل.

وعلى هذا، يكون المنظوم الدليلي أوالتدليلي مرتبا ترتيبا مزدوجا، أحدهما داخلي بموجب اللزوم المنطقي والثاني خارجي بموجب حفظ وظائف العناصر المكونة له.

1- طه عبد الرحمان، نفس المرجع ص 67.

2- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، إدارة ثقافة والنشر بجامعة محمد بن سعود، السعودية 1991 ط 2، جزء10 ص 121-122.

أي حفظ الوظيفةالاستدلالية لقاعدة من القواعد المنطقية التي ترجع في أصلها لعلاقة اللزوم.

ولكن كيف يكون الدليل محتاجا إلى ترتيب الحال أن بعضالأدلة تكون فيه النتيجة مقدمة أو واقعة بين مقدمتين، والتقديم والتوسط خلاف التأخير الذي اختصت به النتيجة في البنية المقدرة للدليل ؟[1]

أي أن النتيجة في بنية الإستدلال من المفروض أن تكونالأخيرة فيترتيب الدليل.

والجواب على هذا أنه ليس من الضروري أن تكون بنية الدليل مطابقة لظاهر الدليل، فلما لم تكن البنية معطى لا بناء فيه وإنما كانت محصلة بواسطة فعل بنائي يتوسل بواسطة جهاز نظري مخصوص وبطرق تحليلية محددة، فالغالب أن تقع من الدليل موقع العنصر المقدر فيه وأن تكشف عن جوانب خفية من نظمية الدليل، غير أنه يجوز أن تأتي موافقة لظاهر الدليل وذلك في الحالتين :

إحداهما أن يكون هذا الظاهر مبسوطا بالقدر الذي يجعله متضمنا لكل ما هو مطلوب في صياغة البنية، والثانية: أن تكون البنية قد صيغت بوسائل روعيت في وضعها موافقة المبنى الظاهر للدليل[2].

فبما أننا قلنا بأن المعرفة المنطقية هي عبارة عن بنية والبناء عكس العطاء لأن البناء يتغير وغير ثابت حسب وضع المستدل، فالمستدل حر في وضع النسق واختيار مقدماته وبديهياته التي يرى أنها تنتج منها النتيجة، وهذا لأن بعض متضمنات الدليل تكون مخفية وغير واضحة أحيانا أو أن تكون النتيجة متضمنة في الدليل أو النسق ويراها المستدل واضحة حتى قبل القيام بالاستدلال عليها إذا، فالمستدل هو الذي يقوم بالخطوات المناسبة للإستدلال وهو الذي يعرف من أين

1- طه عبد الرحمان، نفس المرجع ص 67.

2- طه عبد الرحمان، نفس المرجع ص 67.

-يبدأ وأين ينتهي أي أنه قد يعيد ترتيب مقدماتالاستدلال حسب حاجته وتصوره للحل.

"وزيادة على هذا فإن الترتيب المقصود، أصلا ليس ترتيب المواقع، بحيث يجمد كل عنصر على الموقع الذي أنزل فيه، وإنما هو ترتيب وظائف، بحيث إذا حفظت الوظيفة، فلا مانع من تغيير الموقع، وإذا تغيرت، فلا ضرورة في حفظه فسواء وجدت المقدمة في الصدر أو العجز من هيئة الدليل، فإن هذاالاختلاف في الوضع لا يؤثر فيها ما لم يختلف دورهاالاستدلالي، وهو أنها القضية المبنى عليها، وكذلك الحال بالإضافة إلى العناصر الباقية التي تدخل في تركيب الدليل"[1].

وأما الخاصية الثالثة ـ فهي خاصية الربط :

ومقتضى هذه الخاصية أن البنية أو النظم علاقة توجب وصل العناصر التي يتكون منها المجال المنظوم وصلا يولد منها عناصر جديدة [2]

-أي أن هذه الخاصية تجعل البنية تكبر وتتوسع وتكثر أوتتكثر وهذا عن طريق الوصل والربط بين العناصر المكونة لها فكل عنصر يستدعيالآخر كعملية تداعيالأفكار في الذهن وهذا كله ناتج عن الشعور باللوازم في الذهن .

وسنكتفي بإيراد هذه الخصائص الثلاثة لأنها تعبر وتوضح بجلاء بنية المعرفة المنطقية ومرتكزاتها دون تفصيل الخاصيتينالآخرتين وهي خاصية التوسيع والتشكيل التي يقوم بتفصيلها الأستاذ طه عبد الرحمان باعتبارهما تحصيل حاصل بالنسبة للخصائص الثلاثة الآنفة الذكر وهي خاصية البسط والترتيب والربط التي يقوم عليهاالاستدلالوأما التوسيع والتشكيل فهم توابع ونواتج من هذه الخصائص .

1- طه عبد الرحمان ، نفس المرجع ص 68.

2- طه عبد الرحمان، نفس المرجع ص 68.

بنية المعرفة الفلسفية

لقد رسّخ الفلاسفة فيالأذهان أن القول الفلسفي ليس قولا إنشائيا متحررا من التصديق والتكذيب، وإنما هو قول خبري الطبيعة تدليلي الصورة، يخبر بـ "حقائق" ويصل الإخبار بهذه الحقائق عن طريق التذكير والتنبيه إلى ما يرشد لهذه الحقائق من" أدلة" و "مقدمات"، وقد تكون هذهالأدلة والمقدمات منالأمور التي لم يغفل عنها ليجوز فيها التذكير والتنبيه، وإنما منالأمور المجهولة وغير المعلومة بعد، وإن كانت هي في ذاتها من "الحقائق" أي لم يتم اكتشافها فقط أو استنباطها، فيلزم حينئذ أن يخبر بها مع التدليل لها بالتذكير والتنبيه إلى أدلتها ومقدماتها .[1]

أي أن البناء المعرفي في الفلسفة يقوم على ضرورة التفريق بين القول الخبري والقولالإنشائي وهذا في نظرية التصديق التي هي مرجع للمعنى الحقيقي في مقابل المعنى المجازي الذي هو منالإنشاء حتى لو صيغ بصيغ الخبر[2].

ويستمر الفيلسوف بالإخبار عن هذه الحقائق بما يلزم لها من التدليل والتذكير و التنبيه إلى أدلتها و مقدماتها إلى أن ينتهي إلى ما يكفي فيه التذكير والتنبيه.

إن البناء المعرفي في الفلسفة يبنى كالتالي :

أولا : يستند في مقدماته وأدلته القصوى، إلى المعلوم بالضرورة، وإن وقعت الغفلة عنه في بعض الأحيان فيكفي لرفعها التذكير والتنبيه[3]، وهذه الغفلة ناتجة فيما يبدوا عن كثرة وتنوع المعلومات والمعارف والمشهورات فيقوم العقل بانتقاء دوما ما يفيد

1- حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجديد المتحدة للنشر، بيروت 2013 ط1 ص 102.

2- أبو يعرب المرزوقي، ابن تيمية الإصلاحي- أبعاده الفلسفية، مجلة إسلامية المعرفة العدد 24 سنة 2001م.

3- حمو النقاري، المرجع نفسه ص 102.

فيالاستخدامالعينيالآني والمعارف التي لا تستخدم آنا تذهب إلى التصنيف في اللاشعور واللاوعي آليا لكن لا يتم محوها لتستدعي وتستحضر وقت الحاجة إليها .

ثانيا : يطمح (البناء الفلسفي)في نتائجه ومداليله، إلى الإنتهاء إلى بناء الجديد على أساس المعلوم بالضرورة، فيكون هذا الجديد مثله مثل مستنده في ضرورة علمه[1]، أي مكافئ له في ضروريته وإلزاميته لأنه يعلم منه بالضرورة .

ـ إن البناء أو القول الفلسفي إذن، في نظر الفلاسفة، تسلسل تدليلي يجد مبتدأه في المعلوم بالضرورة ومنتهاه في كل ما يمكن أن يدرك انطلاقا من هذا المعلوم الضروري.

وإذا كانت المعلومات بالضرورة كمبادئ، مما يمكن حصره وتحديده، فإن المدارك التي تدرك بالإنتقال أو الإنطلاق من هذه المبادئ، فهي منالأمور التي لا يمكن حصرها أو تحديدها، إن المدارك تكون بحسب ما يبذل في دركها من جهد وعناء يتفاضل فيهما المدركون و الداركون .[2]

أي أن، عملية البناء على المبادئ والضروريات يختلف فيها الناس على قدر وعلى حسب قريحتهم من استعداد فطري وبذل وعطاء للفرد لكي يستنبط أمرا معقولا بجودته وأخذ الأسبقية في الوصول إليه لأن الباحث المبدع في الفلسفة هو الذي يستطيع أن يضيف تصورا معقولا جديدا إلى عالم المعقولات لدى البشر.

وليس من شروط البناء أو القول الفلسفي في طابعه التسلسلي التدليلي المفتوح، أن تكون صورته الظاهرة الطبيعية التي يبلغ بها للغير، صورة استدلالية بينة المقدمات والأدلة، واضحة النتائج والمداليل، إن المعتبر في القول أن تكون صورته الباطنة الصناعية المفترضة التي يمكن إعادة بنائها وإبرازها، صورة استدلالية تعود إلى إحدى الصورالاستدلالية النموذجية في المنطقالأرسطي، وهي صورالاستدلال المباشر من عكس

1- حمو النقاري، المرجع نفسه ص 102.

2- حمو النقاري، المرجع نفسه ص 102.

وعكس نقيض وتقابل(التداخل، التناقض، التضاد، الدخول تحت التضاد) أو صورالاستدلال غير المباشر من قياس حملي(أشكاله الثلاثة بأضربها الأربعة عشر)وقياس شرطي متصل وقياس شرطي منفصل ورد إلى محال أو تناقض.[1]

أي أنه ليس على الفيلسوف أن يبين طرق استدلاله وتدليله والخطوات والقواعد المتبعة في كل ذلك مثلما تتم عمليةالاستدلال في المنطق أو الرياضيات مثلا التي يتم فيها توضيح كل الخطوات المتبعة فيالاستدلال للوصول إلى النتيجة، بل يكفي في بناءه الفلسفي أن يكون مؤسس ومصاغ في باطنه صياغة منطقية يمكن من وضع القول الفلسفي في استدلالات منطقية من عكس وعكس نقيض وتقابل ...

وإذا كان في إمكان تصور القول الفلسفي في إحدى هذه الصورالاستدلالية النموذجية، فهنا تكمن مشروعيته و مقبوليته بشرط التسليم بصدق أدلته ومقدماته.

ويترتب على هذا القول أوالأمر أصل من أصول التفكير النقدي المنهجية مفاده أن تقويم القول الفلسفي، من الناحية الصورية البنائية، راجع إلى تقويم صوره الباطنة بمعيار الصورالاستدلالية النموذجية المعهودة .[2]

وهذا ما يجعل النص أو المتن أو القول الفلسفي قابلا للدراسة النقدية بتطبيقه لمعايير الاستدلال الأرسطية المقننة للقول الفلسفي فيكفي أن ينظر في بنائه(بناء النص الفلسفي)إن كان متسقا أو غير متسق أي هل يحوي أو لا يحوي كلاما أو دليلا ونقيضه.

إن المدركات الفلسفية(الدعاوي الفلسفية)، التي يطال أو يتخرج إليها بطريق القول الفلسفي المدلّل، ينتج عنها أحكام واعتقادات تستتبع حصول آثار وتأثيرات في أحكام واعتقاداتأخرى لم ينتهي إليها فلسفيا، أي أحكام واعتقادات تحصلت بطرق "الشهرة"أو"القبول" أو "النقل" أو "الوحي" أو غير ذلك من الطرق غير التدليلية وغير

1- حمو النقاري، المرجع نفسه ص 103.

2- حمو النقاري، المرجع نفسه ص 103.

البرهانية، قد تتواجد المدركات الفلسفية إذن مع مدركات أخرى "غير فلسفية" مخالفة ومغايرة، وبهذا التواجد وجد التفاعل بين القول "الفلسفي" والقول "الغير الفلسفي"عامة، وبهذا التواجد أيضا وجد الفعل بالفلسفة والانفعال بالفلسفة أما بصورته المسلمة القابلة، وإما في صورته الرافضة المقابلة[1].

1– حمو النقاري، المرجع نفسه ص 103

-

خـــاتـــــمة

نتائج البحث:

1- إن أول ما أثار إنتباه ابن تيمية في المنطق المشائي هو تأسيسه الميتافيزيقي أي تأسيسه على الماهيات أي المطابقة بين المعرفي و الوجودي و الإدعاء بأن العلم تصورا و تصديقاو بالتالي إعتبره سبيلا للسفسطة و الزندقة

2- لقد أخذ ابن تيمية على المناطقة إهتمامهم إلا بالجانب الصوري مهملين المادة واضعين منطقا صوريا و ليس منطقا ماديا أي دون إهتمامهم بنفس القدر بمادة القياسكإهتمامهمبصورة القياس.

3- ردّ ابن تيمية إمكانية الوصول إلى الحد الحقيقي و وضع الحد الإسمي بديلا عنه.

4- أنكر ابن تيمية استخدام قياس الشمول و قياس التمثيل في المطالب الإلهية و رأى أن نظرية الآيات أي النظر في الموجودات باعتبارها آيات على الخالق وكذلك استعمال قياس الأولى هما طريقة الأنبياء التي وردت في القرآن الكريم للتوصل إلى المطالب الإلهية.

5- أنكر ابن تيمية قدرة القياس الصوري على تعليمنا شيئا جديدا وذلك لأنه سقط في مستنقع الإطلاقية التي نتجت من الإعتقاد بواقعية الكليات الطبيعية وهي الفكرة النابعة من الإعتقاد أن للأعداد كيانات واقعية أو موجودة في الواقع عند فيثاغورس وهي لا تعدوا كيانات ذهنية موجودة في الذهن فقط و تبع الفكرة أفلاطون القائل بواقعية المثل ثم أرسطو الذي وظّف الكليات في الإستنتاج المنطقي ومن هنا قولهم أي الفلاسفة المشائين أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات و رأى فيها ابن تيمية جرثومة قاتلة للإبداع العلمي لأن العلم ذو طابع نسبي متطور و متقدم وليس مطلقا أجوف المضمون.

6- أنكر ابن تيمية كذلك المقدمات الشمولية التي كان المناطقة المشائين يجعلونها مقدمات لأقيستهم و رآها مقدمات غير ضرورية، و غير بديهية بل قضايا نسبية يختلف الناس في تقديرها كما أن مصدرها الواقع ثم يعمّمها العقل باستخدام آلية قياس الغائب على الشاهد.

-

7- ربط ابن تيمية مباحث المنطق بفائدتها التي ترجع على حياة الناس كعادة العلماء المسلمين الذين يربطون ماهو مرئي بماهو غير مرئي و ما هو نظري بما هو عملي.

8- إن العلم الحقيقي عنده ينطلق دائما من الجزئيات و ليس من الكليات العقلية المجردة، ومن هنا أشار إلى طريقة الإستدلال بالجزئي على الجزئي.

9- لعبت خبرة ابن تيمية بمجال الإفتاء باعتباره فقيها دورها في تثمين طريقة الإستدلال بالجزئي على الجزئي وفق آلية قياس الغائب على الشاهد.

10- أنكر ابن تيمية التعميم الذي يقوم به المنطق لصفات النوع عن طريف علاقة الإنتماء بجرة قلم واحدة بإستخدام لفظة كل التي هي أدل أسماء العموم على العموم وإعتبر أن هذا التعميم هو أمر ساذج غير مفيد للعلم.

11- لقد أسّس ابن تيميةلخطوة تأسيسية لعلم نظري يفحص مبادئ العلم و مشاكله عند إشارته إلى التفرقة بين المقدرات الذهنية المجردة و الواقع، فجعل الذهن تابع للواقع وليس الواقع تابع لأذهاننا كما يرى الفلاسفة المشائين والقوانين التي عدوها عقلية فإن مصدرها حسب ابن تيمية هو الواقع المحسوس فقانون عدم التناقض مثلا مصدره الواقع الحسي فنحن نرى بأعيننا أن الشيء لا يكون موجودا معدوما غائبا حاضرا.

و في الأخير يمكن القول أنه لم يكن ابن تيمية منطقيا عاديا على الإطلاق بل كان منطقيا مجدّدا،إذ نازع في كثير من الأصول المقررة في منطق أرسطو وخاصة نظرية البرهان و لجأ في نقده لنظرية البرهان إلى طرق الإستدلال عند الأصوليين في طريقة تخريج العلة وتحقيق المناط،و إجتهد في وضع منطق جديد هو إلى التداول اليومي أقرب منه إلى اللغة الفلسفية المجردة، أتى بنظرات في المنطق تستحق أن نقف عندها،ونعطيها حقها من التحليل، إن عطاءه في المنطق أكثر تجديدا من كل عطاءات المناطقة الذين تقدموه بما فيهم كبار الفلاسفة من أمثال الفرابي و ابن سينا، لأن هؤلاء ظلوا جميعا حبيسي أصول "أرسطو" و ما جاءوا به من جديد بقي متمسكا بهذه الأصول في حين أن ابن تيمية حاول

-

أن يضع أصول لمنطق جديد يستبدلها مكان "الأصول التّي اعتمدها" أرسطو، و لقد جمع شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه اللّه بين العلم و الفهم و العقل و الأمانة، و هذه الأمور الأربعة قلّ ما تتوفر في عالم فإنه رحمه اللّه عنده علم كثير و فهم ثاقب و عقل راجح و أمانة علمية لما يعلم رحمه اللّه من تقواه، حتى قال عنه تلمي ذه ابن القيم الجوزية رحمه الله في نونيته:

له كتاب درء تعارض العقل و النقل الذي** ليس له في الوجود نظير ثان

و مجال دراسة المنطق في الحقيقة يحتاج منا إلى نماذج أخرى في المنطق الإسلامي وقفت موقفا ناقدا لمنطق أرسطو و سيكون إحدى النماذج القادمة،موضوع بحث في الدكتوراهإن شاء الله.

فهرس المصـادر و المـراجع

_ القرآن الكريم

أ_ المصادر:

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مؤسسة الرايات للطباعة و النشر، بيروت 2005ط 1

2- ابن تيمية، نقض المنطق، مطبعة السنة المحمدية القاهرة 1951 ط1

3- ابن تيمية، درء تعارض العقل و النقل، هجر للطباعة والنشر القاهرة1991 ط2

ب_ المراجع:

1- أ.أرلوندب.نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، تر عبد القادر تنيني، المركز الثقافي العربي المغرب 2007ط1

2- أرسطو،منطق أرسطو، نشرة عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت 1980 ط1

3- أسعد الجنابي، المنطق الرمزي المعاصر، دار الشروق للنشر و التوزيع، الأردن 2007 ط1

4- أبو حامد الغزالي، محك النظر، دار الفكر اللبناني، بيروت 1994 ط1

5- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المعارف، مصر1980 ط6

6- أبو يعرب المرزوقي، منزلة الكلي في الفلسفة العربية، جامعة تونس1994 د ط.ت

7- أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت1996 ط2

8- السهروردي، حكمة الإشراق، معهد المعارف الحكمية، بيروت 2010 د ط

9- الفرابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، دار الشروق، بيروت د ت ط2

10- السيوطي، جهد القريحة في تجريد النصيحةج2، دار النصر للطباعة، القاهرة 1970 ط2

11- إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و.م.أ 1994 ط1

12- ابن رشد، أنالوطيقي الأول أو كتاب القياس، دار الفكر اللبناني، بيروت 1992

13- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من اتصال، دار المعارف ط2

14- ابن سينا، الإشارات و التنبيهات، دار المعارف، مصر 1960

15- ابن سينا، كتاب الشفاء، القياس، وزارة المعارف العمومية، مصر 1964

16- حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجديد المتحدة للنشر، بيروت 2013 ط1

17- حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2013 ط1

18- حمو النقاري، في منطق بور رويال، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2013ط1

19- حمو النقاري، المنهجية الأصولية و المنطق اليوناني، الشركة المغربية للنشر ولادة، المغرب 1991 ط 1

20- زكرياء إبراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر للنشر، مصر د ط.ت

21- طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي للنشر، المغرب2006 ط2

22- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2،المركز الثقافي العربي، المغرب 2005 ط2

23- طه عبد الرحمن، التواصل و الحجاج، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط دط.ت

24- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب 2000 ط2

25- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1993 ط2

26- عبد الرحمن ابن زيد، مصادر المعرفة في الفكر الديني و الفلسفي، مكتبة المؤيد، السعودية1992 ط1

27- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت 1984 ط3

28- فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، تر عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة 1968 د ط

29- فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد، تر عادل مصطفى،رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة 2013 ط1

30- فتحي الشنيطي، أسس المنطق و المنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت 1970 د ط

31- كمال الحيدري، المدارس الفلسفية في العصر الإسلامي، مؤسسة الهدى للطباعة و النشر، لبنان 2013 د ط

32- محمد بهجت البيطار، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، المكتب الإسلامي للنشر، دمشق 1986 ط 3

33- مصطفى طبطبائي، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، تر عبد الرحيم ملازئي البلوشي، دار ابن حزم للنشر، بيروت 1990 ط1

34- محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية و منهجه الفكري، المكتب الإسلامي، بيروت 1979 ط1

35- محمود يعقوبي، ابن تيمية و المنطق الأرسطي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1992 ط1

36- محمود يعقوبي، دروس في المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر2009 ط3

37- نجيب الحصَادي، تقريظ المنطق، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي1994 د ط

38- هيدغر، ما الفلسفة ما الميتافيزيقا، تر فؤاد كامل، محمود رجب، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة 1984

ج_ <u>الموسوعات</u> :

1- ابن الفارس، مقاييس اللغة، دار الفكر للطباعة و النشر، القاهرة 1979 د ط

2- ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1999 ط3

3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982 د ط

د_ الدوريات و المجلات:

1- أبو يعرب المرزوقي، فكر ابن تيمية الإصلاحي أبعاده الفلسفية، مجلة إسلامية المعرفة العدد24، سنة 2001م.

2- أنور الزعبي، مبحث المعرفة و المنهج في فكر ابن تيمية، مجلة إسلامية المعرفة العدد24 سنة 2001م.

3- محمود يعقوبي، ابن رشد في نظر ابن تيمية، مجلة دراسات فلسفية، جامعة الجزائر، العدد5 سنة 1998م.

4-محمود عبود، شخصية ابن تيمية و حياته، مجلة اسلامية المعرفة، العدد24 سنة 2001م.

فهرس المصطلحات

الألف:

- الدليل 7، 30، 40، 53، 87،91، 92، 93، 95، 97، 99
- الحجة 104 ،28،39 ،40، 41، 105
- المشائية 87، 64، 66،72
- المنهج 7، 19، 20
- الصفوية 87
- الجنس 8، 32، 33، 42، 43، 79
- العلة 8
- النسق 23، 24، 25، 26
- البناء 23
- الماهية 23، 31، 35، 44، 45، 49، 66
- التصور 24، 25، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 41، 42، 43 ،44، 45، 46، 47، 48، 49، 52، 53
- البديهيات 24، 25، 28، 29، 30، 33، 38، 39، 65، 72، 73، 74، 78،82
- الإستدلال 24، 58، 63، 64، 68، 69، 71، 72، 75، 76، 82، 83، 84، 86، 88 ، 89، 90، 91، 92، 93، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 104
- النقض 24
- إستنتاج 24
- التحليلية 25، 26
- القبلية 25

- البنية 25
- الدور 30، 31، 35، 38، 41، 45
- الفصل32، 33، 44، 49
- الكليات 25، 46، 47
- اللزوم 35، 40، 50، 51، 75، 77، 93، 95، 96
- المحدود 40، 42، 45، 50، 51، 52، 56، 57، 59، 61
- النوع 42
- الخاصة 42، 49
- الفصل 43، 44، 45
- التضمن 44
- التمثيل 47، 50، 51
- الطرد 51، 52، 38
- إدراك 55، 58
- العقل 65، 78، 81
- الضرورة 58
- الفلسفة 66، 121، 124
- الإستلزام 70
- أصل 100
- الوهميات 76
- المغالطات 76
- الحدسيات 79
- الحس 64، 65، 67، 78

الباء :

- برهان 10، 11، 23، 25، 28، 30، 80، 83، 104، 105، 107، 110
- بنية 25، 110، 111، 114، 115، 117، 119

التاء:

- تجريبي 21
- تمثيل 52، 54، 57، 58، 59، 60
- تلازم 52
- تصديق 28، 29، 34، 39

الحاء:

- الحد 8، 9، 23، 24، 25، 29، 30، 31، 32، 33،34، 35، 36، 37، 38، 39، 41، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 52، 53، 54، 55،56 ، 57،58، 61، 63، 82

الجيم:

- جزئي 52، 58،59،63

الدال:

- دالة 59،60،61

الذال:

- ذاتي 24، 33، 42، 43، 44، 45، 49، 53، 63

الميم:

- منطق 57، 60، 63، 64، 67، 71، 78، 84، 90، 105، 106، 107، 108، 116

النون:

- نسق 110، 111، 112، 113
- نفي 52،58
- نظري 38، 39، 72، 73، 74

العين:

- عرضي 24، 35، 42، 43، 44، 45، 49

الصاد:

- صورية 25

الفاء:

- فرع 100

القاف:

- قضية 25، 77، 78، 80، 82، 83، 85
- قياس 9، 23، 24، 25، 28، 32، 40، 47، 57، 58، 60، 63، 70، 71، 72، 73، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 94، 97
- قياس التمثيل 100، 101، 102، 103
- قياس الشمول 100، 101، 102، 103
- قدر مشترك 49، 50، 51
- قدر مختص 50

فهرس الموضوعات

مقدمة

الفصل الأول : المنطق المشائي و طبيعة المنهج عند ابن تيمية

1- مفهوم المنطق المشائي 7-11

2- سيرة وحياة ابن تيمي..... 12-18

I. علمه وأخلاقه 12-13
II. عصره 13-14
III. إصلاحه 14-15
IV. ثورة التصنيف في عصره.....15-17
V. محنته.....17-18

3- طبيعة المنهج عند ابن تيمية.....19-26

الفصل الثاني : طبيعة نقد ابن تيمية لأسس المنطق المشائي

1- موقف ابن تيمية من نظرية الحد 28-62

I. المقام السالب للنقد..... 30-39
II. المقام الموجب للنقد..... 39-45
III. منهج ابن تيمية في التحديد..... 45-62

2- نقد ابن تيمية لواقية الكليات..... 63-67

3- موقف ابن تيمية من نظرية القياس..... 68-88

المقام السالب للنقد:

I. حصر حصول العلم في القياس قول بغير علم.....73
II. التفرقة بين البديهي و النظري أمر نسبي.....73

III. إسقاط قيد العلية عن مقدمات القياس.....74-75

IV. بطلان منع المنطقيين الإحتجاج بالمتواترات 75-81

V. بطلان دعوى وجوب قضية كلية في القياس.....81-83

VI. إسقاط قيد العدد عن مقدمات القياس.....83-84
VII. إسقاط قيد العدد عن عناصر القضية 84-85
المقام الموجب للنقد:
I. القياس لا يفيد العلم بشيء من الموجودات.....85-86
II. عدم تأثير القياس في العلم وجودا و عدما.....86-87
III. الطرق غير الفطرية تعذيب للنفس 87-88
الفصل الثالث : الإستدلال و الحجاج عند ابن تيمية
1- طرق الإستدلال عند ابن تيمية 90-103
2- الحجاج المنطقي عند ابن تيمية 104-108
3- طبيعة البنية المعرفية للمنطق عند ابن تيمة 109-124
I. بنية المعرفة المنطقية 114-121
II. بنية المعرفة الفلسفية..... 121-124
الخاتمة.....125-127
فهرس المصادر و المراجع.....128-131
فهرس المصطلحات.....132-135
فهرس الموضوعات.....136-137