منشورات جامعة دمشق

كلية الشريعة

المنطق والفلسفة الإسلامية

جمع وترتيب

د. مدين الهواري

مدرس في قسم العقائد والأديان

١٤٤١ - ١٤٤٢ هـ

٢٠٢٠ - ٢٠٢١ م

جامعة دمشق

الجمهورية العربية السورية

جامعة دمشق

كلية الشريعة

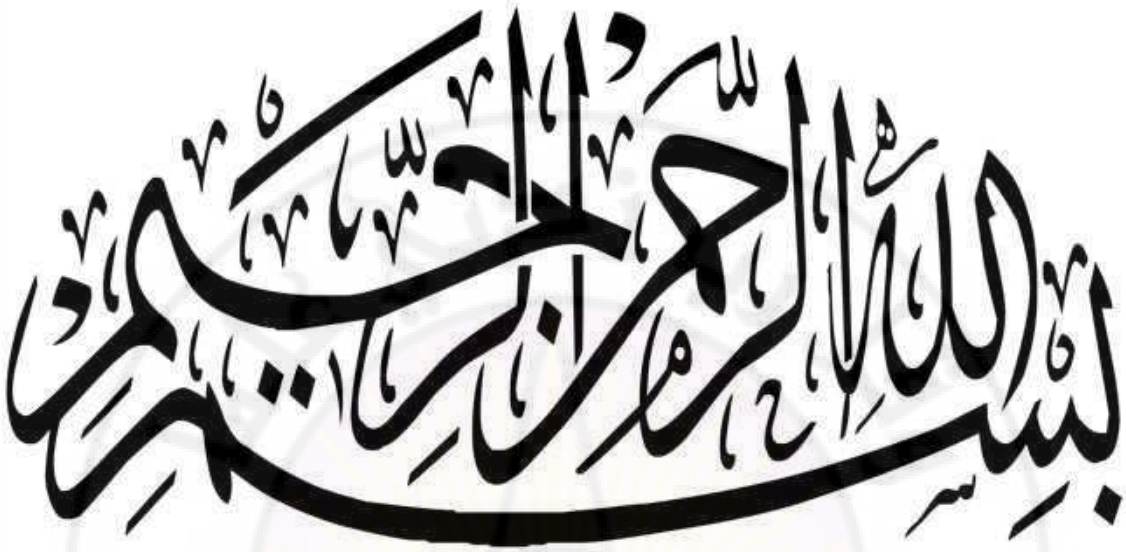
المنطق والفلسفة الإسلامية

:

.

-

-



قَالَ تَعَالَىٰ:

﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾

(سورة النمل، الآية ١٩)

قائمة المحتويات

مقدمة..... ٥

القسم الأول: المنطق..... ٧

المبحث الأول: مدخل إلى علم المنطق..... ٩

المبحث الثاني: المدركات الذهنية ١٣

المبحث الثالث: الدلالات وأقسامها..... ١٩

المبحث الرابع: الجزئي والكلي..... ٢٥

المبحث الخامس: الكليات الخمس ٣١

المبحث السادس: المفهوم والماصدق..... ٣٥

المبحث السابع: النِّسب في دائرة المعاني والألفاظ..... ٣٧

المبحث الثامن: المعرفات (القول الشارح) ٤٩

المبحث التاسع: القضايا وأقسامها..... ٥٧

المبحث العاشر: طرق الحجج والاستدلال..... ٨٧

المبحث الحادي عشر: القياس المنطقي..... ١٠٩

المبحث الثاني عشر: المقولات العشر ١١٩

المبحث الثالث عشر: الأحكام العقلية والأحكام العادية ١٢١

القسم الثاني: الفلسفة الإسلامية ١٢٧

المبحث الأول: مفهوم الفلسفة – خصائص الموقف الفلسفي – أهمية الفلسفة..... ١٢٩

أولاً: مفهوم الفلسفة: ١٢٩

أ- لفظ فلسفة ومفهومه عند اليونان..... ١٢٩

ب – مفهوم الفلسفة في الفكر الإسلامي ١٣١

ثانياً: الموقف الفلسفي: خطواته وخصائصه ١٣٥

ثالثاً: موضوع الفلسفة..... ١٣٩

رابعاً: تصنيف فلاسفة المسلمين للفلسفة ١٤١

المبحث الثاني الفلسفة الإسلامية..... ١٥١

أولاً: الفلاسفة الإسلاميين. ١٥٣

ثانياً: نماذج من فلاسفة الإسلام:..... ١٥٦

القسم الأول: أهم فلاسفة المشرق العربي: ١٥٦
١ – الكندي ١٥٦
٢ – الفارابي ١٥٩
٣ – ابن سينا ١٦٢
٤ – إخوان الصفا ١٦٥
القسم الثاني: أهم فلاسفة المغرب العربي ١٦٦
١– ابن باجه ١٦٦
٢– ابن طفيل ١٦٧
٣– ابن رشد ١٦٩
المبحث الثالث: أهم القضايا التي تبحث فيها الفلسفة ١٧٣
أولاً: نظرية المعرفة ١٧٥
أ– مفهوم المعرفة والعلم ١٧٥
ب– موضوعات المعرفة ١٧٧
ج– طبيعة المعرفة ١٧٩
د– إمكانية المعرفة ١٨٠
هـ– مصادر المعرفة ١٨٢
و– مراحل كسب المعرفة ١٩٣
ز– حدود المعرفة ١٩٦
ح– هدف المعرفة ٢٠٠
ثانياً: البرهنة على وجود الله تعالى ووحدانيته. ٢٠٣
١ـ البرهنة على وجود الله تعالى ٢٠٣
أ – برهنة الكندي ٢٠٣
ب – برهنة ابن رشد ٢٠٣
ج – برهنة الفارابي وابن سينا ٢٠٥
٢–البرهنة على وحدانيته سبحانه ٢٠٥
أ– فكرة الألوهية عند الفارابي وابن سينا ٢٠٦
ب– أدلة الإمام الرازي (المتكلم الفيلسوف)على إثبات وحدانية الله تعالى ٢٠٨

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾ ﴾ (سورة الأحزاب: ٧٠ – ٧١). وبعد:

فإن لدراسة علم المنطق بالوقوف على طبيعته ومسائله – ولاسيما بعد أن غزا هذا العلم سائر العلوم الأخرى فأصبح أداة لفهمها – أهمية كبيرة ينبغي الاطلاع عليها والاستفادة منها حتى تصبح عند الطالب ملكة عقلية يحاكم بها الأفكار الواردة عليه وخاصة في هذا العصر المنفتح على كل الأفكار والمعتقدات التي تمس العقائد الدنية وتوجه إليها أسهم النقد والتشكيك.

ومن هذا المنطلق أيضاً كان لا بد لطالب العلم الشرعي من التعرف على الفلسفة ومباحثها وأدواتها ومنهجها في الوصول إلى العلم والمعرفة حتى يميز بين ما يوافق العقل والمنطق ومسلمات العلم والحقيقة، وبين ما هو أقرب إلى الوهم والشكوك والتخمينات الظنية.

وأعتذر للقارئ الكريم بأن طبيعة المقرر لا تسمح بالتوسع فيه والإكثار من الأمثلة والشواهد، لذا وقفت على المعالم الرئيسة فيه، وما هو ضروري من مباحث هذه المادة[1].

---

(١) لقد تم جمع وترتيب وتنقيح مفردات هذه المادة في المنطق من كتاب ضوابط المعرفة للشيخ عبد الرحمن حبنكة الميداني وفي الفلسفة من وكتاب الفلسفة الاسلامية.. للدكتور احمد الصاوي، وكتاب في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق للدكتور ابراهيم مدكور.

وإنها لسعادة غامرة تلك الثقة الكبيرة التي منحتني إياها كلية الشريعة عندما أسندت لي وضع مفردات هذه المادة، فإن كنت قد أحسنت فيما جمعت، وأصبت في الذي شرحت فذلك من عظيم منن الله تعالى وجزيل فضله علي، وإن أسأت فيما فعلت، فما أجدر الإنسان بالإساءة والعيوب، إذا لم يحفظه علّام الغيوب، وما أرجوه أن يسبل الناظر في هذا السفر على مؤلفه ذيل ستره إن مرت به هفوة أو وقف على كبوة، وحسبي أنّي ما أردت إلا الخير لطلابنا الأعزاء ولمن يقع هذا الكتاب بين يديه، وأعوذ بالله أن يجعلنا ممن ﴿ زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا ﴾ (فاطر: ٨)، والحمد لله والصلاة والسلام على نبيه وآله وصحبه.

مقدمة :

لابدّ من صيانة الفكر عن الوقوع في الخطأ لدى تعرّفه على الحقائق من ضوابط وقواعد وقوانين وأصولٍ استدلاليةٍ صحيحةٍ تعصمه عن الانزلاق إلى فهمٍ فاسد، ويعدّ **علمُ المنطقِ** من أهمّ العلوم، لأنه السبيل إلى ذلك، فبه يتدرّب طالب العلم على استعمال عقله وفكره بشكلٍ صحيح، وبه يتعلم كيف يميز بين الوهم و النظر .

وقد نصّ أكابر العلماء على أهمية هذا العلم، واعتبره المحققون مقدمة العلوم ، فهو بين العلوم كالرياضيات بين العلوم الطبيعية الحديثة و لذلك صار تعلّمُ هذا العلم وإتقانُه من أهمّ ما يشتغل به طالبُ العلم .

□

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

:

أولاً: تعريف علم المنطق:

أ – المعنى اللُّغوي لكلمة المنطق :

(نطق) : نَطَقَ الناطِقُ يَنْطِقُ نُطْقاً : تكلّم ، والمنطِق هو الكلام.

فالنطق عبارةٌ عن الأصوات المقطّعة التي يُظهرها اللسان وتعيها الآذان، قال تعالى: ﴿ مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ ﴾ (سورة الصافات: ٩٢)، ولا يكاد يقال إلاّ للإنسان ولا يقال لغيره إلاّ على سبيل التّبع نحو الناطق والصامت فيراد بالناطق ماله صوت وبالصامت ما ليس له صوت ومنه (منطق الطير). والمنطق مصدرٌ يطلق **بالاشتراك** على النطق بمعنى **اللفظ** وبمعنى **الإدراك**، وقد سمي هذا الفنّ بالمنطق **لأنه يقوّي الإدراك ويعصمه عن الخطأ.**

أمّا المنطقيون فيُطلقون كلمة النطق أو (الإنسان الناطق) على تلك **القوّة التي يكون النطق بها**، وهي موجودةٌ في الإنسان خاصّة وتسمَّى العقل أو الفكر، ومن هنا عَرَّفوا الإنسانَ بأنّه "حيوانٌ ناطقٌ". والمقصود بالحيوان، الموجود الحيّ، وبالناطق، العاقل المفكّر.

ب – تعريف علم المنطق اصطلاحاً:

يعرف علم المنطق اصطلاحاً بأنه: "العلم أو الآلة التي تعصم الذهن عن الخطأ أو الغلط في التفكير".

وبعبارة أخرى: هو الطريق الذي يتميز به الخطأ من الصواب والصحيح من الفاسد عند سعي الفكر في تحصيل مطالبه العلمية أثناء نظره في الموجودات.

وكما أنّ علم العروض هو ميزان الشعر، وعلم النحو والتّصريف هو ميزان الألفاظ العربية المركبة والمفردة، فعلم المنطق هو ميزان العلوم العقلية.

فمن راعى قواعد علم المنطق لا يتطرق إليه الخطأ في مقاله الفكريّ كما أنّ من راعى قواعد النحو لا يتطرق إليه الخطأ في مقاله اللفظيّ.

ومن هذا المنطلق يسمَّى هذا العلم **بعلم القسطاس** (أي الميزان) فهو ميزانٌ دقيقٌ مختصٌّ بأمورٍ عقليةٍ ومفاهيمَ علمية، يقيَّم به وزن المعلومات التي يكتسبها الإنسان ويميَّز به صحة المعلومات وسقمها، وهو **علم المعيار** الذي يمكن بواسطته ضمان النتائج السليمة

للتفكير. إذاً المنطق هو: **"قانون التفكير الصحيح"** .

فإذا أراد الإنسان أن يفكّر تفكيراً صحيحاً لابدَّ أن يراعي هذا القانون وإلاّ سوف يزلّ وينحرف في تفكيره فيحسب ما ليس بنتيجةٍ نتيجةً أو ما ليس بحُجَّةٍ حجَّةً.

ولذلك فقد عُرِّف علم المنطق أيضا بأنه: **"علم يبحث عن القواعد العامة للتفكير الصحيح"**.

ثانياً: أهمية المنطق:

- لما كانت **العلوم اليقينية** هي أعلى المطالب، وصاحبها أشرف الأشخاص، وهي مطلوب الشرع ومقصوده في آياته وسننه، ولما كان الاطلاع على دقائق هذه العلوم والإحاطة بحقائقها لا يتمُّ إلاّ من خلال **علم المنطق** الذي به يعرف صحتها من سقمها وغثها من سمنها كان لهذا العلم أهميته الكبيرة .
- علمُ المنطق خادمٌ لجميع العلوم، فلا يتمكن الإنسان أن يفكّر في أي علم كان إلاّ مع مراعاة قوانين المنطق وملاحظة قواعده بدقَّة، فحينئذٍ سوف يعصم ذهنه عن الخطأ في التفكير في تلك العلوم، بل حتَّى في المجالات العرفيَّة والمحادثات يحتاج الإنسان إلى معرفة المنطق وتطبيق قواعده.
- تتضح أهمية دراسة علم المنطق الكبرى في كونه **وسيلة ضرورية لا بدّ منها لدارسِ علمَي أصول الفقه وأصول الدّين** فقد كُتب هذان العلمان بمصطلحاتِ علم المنطق وعباراته فلابدّ من دراسة هذه المصطلحات المنطقية أولا قبل دخول هذين العلمين.
- إذاً للمنطق مهمتان: الأولى: **يرشد** إلى قواعد وموازين التفكير الصحيح فيمنعنا عن الوقوع في الخطأ، والثانية يعرفنا و**يكشف** لنا الأفكار الخاطئة وأسبابها وأنواعها، فله **وظيفة إرشاد و وظيفة كشف.**

ولهذه الأهمية العظمى للمنطق نجد أنّ **الغزاليّ** يقول في كتابه المنطقي **معيار العلم**: "إذ كما لا يعرف منزحف الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض ولا يميز صواب الإعراب عن خطئه إلا بمحك النحو، كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب، فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعيار بهذا المعيار فاعلم أنه فاسدُ العيار غير مأمون الغوائل والأغوار".

ويقول أيضاً عن مقدمته المنطقية التي وضعها مقدمة لعلم أصول الفقه في كتابه **المستصفى**: " هي مقدمة العلوم كلّها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا "

ثالثاً: واضع علم المنطق:

تكلم المتقدمون من الفلاسفة في مواضيع علم المنطق ولكن تكلّمهم به كان مجملاً ومتفرقاً فلم تهذب طرقه ولم تجمع مسائلة، حتى ظهر أرسطو طاليس (ت ٣٢٢ق.م) الذي عاش قرابة (٦٢) سنة تلميذ أفلاطون (ت ٣٤٧.ق.م) فهذب مباحثه ورتب مسائله وفصوله وجعله أول العلوم العقلية وفاتحها ولذلك يسمى **بالمعلم الأول** وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى **(النص)** وهو يشتمل على ثمانية كتب أربعة منها في صورة القياس وأربعة في مادته.

رابعاً: موضوع علم المنطق:

موضوع هذا العلم **المعلومات التصورية والتصديقية** من حيث التوصّل بها إلى مجهولٍ تصوري أو تصديقيّ وما يتعلق بهذه المعلومات التصورية والتصديقية من مباحث كالمباحث المتعلقة بالتصورات(الكلية والجزئية ، الذاتية والعرضية الجنس والفصل..) والمباحث المتعلقة بالتصديقات (القضايا بأنواعها الحملية والشرطية، العكس في القضايا التناقض فيها، القياس..).

وعلم المنطق من علوم الآلة وليس من علوم المقاصد لأن العلوم تنقسم إلى قسمين:

١ـ علوم مقاصد: العقيدة والفقه والحديث.

٢ـ علوم وسائل: اللغة العربية ومصطلح الحديث وأصول الفقه والمنطق.

خامساً: حكم الاشتغال بهذا العلم :

اختلف العلماء في حكم الاشتغال بعلم المنطق على ثلاثة أقوال:

أ. فمنعه النووي وابن الصلاح والسيوطي، **لأنه لا يؤمن على الخائض فيه من أن تتمكن في قلبه شبهة فيزلّ بها.**

ب. استحبّه الغزالي ومن تبعه قائلاً : من لا يعرف علم المنطق لا يوثق بعلمه.

ت. والمختار الصحيح عند المحققين جوازه لذكيّ القريحة صحيح الذهن سليم الطبع ممارس الكتاب والسنة لئلا يؤول به إلى اتباع بعض الطرق الوهمية فيفسد المقدمات والأقيسة النظرية فتزل قدمه فيقع في الضلال كما ضلّت بعض الفرق حيث خاضوا في ذلك وبدّلوا

وغيروا فيما كان عليه أهل الملة المحمدية ، فمن اتصف بهذه الصفات المرْضية جاز له ذلك بل هو يصبح **فرض كفاية** إذا تعين طريقاً لردّ شبه الأعداء والمخالفين للملة فيكون من باب مقارعة الحجّة بالحجّة والسنان بالسنان فيكون أدعى لانقطاعهم وإلزامهم الحقّ الذي ورد في الكتاب والسنة، ولذلك سمي علم العقيدة بعد أن تسلح بالمنطق **بعلم الكلام**.

وقد جمع أحد الناظمين في المنطق هذا الخلاف بقوله :

وإن تَقُلْ حرَّمه النواوي ... وابن الصلاح والسيوطي الراوي
وخُصَّ في المقالة الصحيحهْ ... جوازُه لكامل القريحهْ
قلت نرى الأقوال ذي المخالفهْ ... محلُّها ما صَنَّف الفلاسفهْ
أما الذي خلَّصه مَن أسلما ... لابد أن يُعلم عند العلما
لأنه يُصَحِّحُ العقائدا ... ويُدرِكُ الذِّهنُ به الشواردا

أي الجواز إنما هو للذكيّ الفطنِ الماهرِ بالعلوم الشرعية، وهذا الخلاف إنما هو في المنطق الذي شابه كلام الفلاسفة فأورث فيه إشكالاتٍ لا تتضح إلا للقوي الذكي العارف بالعلوم الشرعية، أما المنطق الذي خلّصه علماء المسلمين من هذه الشوائب فلا خلاف فيه بل يصبح تعلّمه فرض كفاية عندما يتعين العلم به لرد شبه وإشكالات الخصوم كما حصل بالفعل عندما أدخله علماء الكلام إلى كتبهم.

سادساً : من كتب المنطق المعتمدة والمخلصة من الشوائب :

- مختصر السنوسي (٨٩٥هـ) شرحه الأَجْهورِيّ (١١٩٠هـ).
- الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية لنجم الدين القزويني (٦٧٥هـ) من تلاميذ نصير الدين الطوسي(٦٧٢ه)، وعلى الشمسية شروح منها **تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية** لقطب الدين الرازي التحتاني (٧٧٦هـ) وعلى الشرح حاشية للجرجاني صاحب التعريفات.
- السلم المنورق للأخضري وله شروح منها **إيضاح المبهم من معاني السلم** للدمنهوري (١١٩٢هـ).
- البصائر النصيرية للساوي مع تعليقات للشيخ محمد عبده .

سابعاً : أسماء علم المنطق :

علم المنطق، معيار العلم، الميزان، علم الجدل، مدارك العقول، الحكمة.

:

يولد الإنسان وصفحة ذهنه فارغةٌ من أيّ شيءٍ من المعلومات العقلية أو الإدراكية كما قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۙ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾(سورة النحل: ٧٨).

ثمّ بواسطة هذه الأدوات المعرفية التي متعه الله تعالى بها يقوم الذهن بتسجيل هذه المعلومات وذلك من ثلاثة طرق معروفة وهي:

الطريق الأول: الحواسّ الخمس الظاهرة التي تقوم بنقل المعلومات من العالم الخارجي إلى الإنسان، وهي المرئيات والمسموعات والمشمومات والذوقيات والملموسات.

الطريق الثاني: طريق المشاعر الداخلية الوجدانية حيث يتنقل بها إلى أذهاننا ما نحسّ أو نشعر به من لذاتٍ وآلامٍ ومحبةٍ وخوفٍ وكرهٍ وغير ذلك.

الطريق الثالث: طريق نقل الأخبار بواسطة المخبرين حيث ينقلون إلينا ما قد حصلوا عليه من المعارف الغائبة عنا.

وهذه المدركات بطرقها الثلاثة لا تكون صحيحةً إلا إذا توافرت فيها الشروط اللازمة للنقل الصحيح **كسلامة** الحواس الخمس و**موضوعية** الوجدانيات و**صدق** المخبرين.

كما أنّ هذه المدركات المتشكلة من هذه الطرق تشكل **المادة الخام للعقل الإنساني** الذي ميزه الله تعالى بمواهبَ فطريةٍ وقدراتٍ خاصة على الاستنتاج والتحليل والتركيب (لدى العقل موازين عقلية فطرية خاصة كقانون الهوية وقانون التناقض وقانون الثالث المرفوع وقدرة التخيل بناء على التركيب ...)، فيقوم بأعماله الفكرية عن طريق ترتيب هذه المدركات الذهنية وربطها ببعضها البعض مولداً منها مدركات ذهنية جديدة كالاستنتاجات الرياضية والاستدلالات العقلية المختلفة.

هذه المدركات الموجودة في خزانة الذهن بأنواعها الحسية (حواس، وجدانيات، أخبار) والعقلية (بدهيات استدلالات عقلية) إما أن تكون: مجرد مفردات لا رابطة بينها، أي لم يربط الذهن بينها ولم يحكم على علاقتها المناسبة، فهي مجرد صور ذهنية فقط؛

ولذلك نسميها **(بالتصورات)**.

وإما أن تكون مفردات مترابطة قد ربط الذهن بينها، وحكم على تلك العلاقات بما يناسبها من نفي أو إثبات، أي صَادَقَ على وجود العلاقة بينها أو نفاها؛ ولذلك نسميها **(بالتصديقات)**.

وإدراكنا لهذه العلاقة هو حكمنا الفكري، وسواء كان الذهن مصيباً بحكمه وتصديقه أو مخطئاً، ونسمي هذه العلاقة بين المفردات بالنّسبة وهي إما موجبة في حالة الإثبات أو سالبة في حالة النفي.

ويمكننا بعد ذلك أن نعرف **التصور** بأنه: إدراك مفردات الأشياء والمعاني دون ملاحظة النسبة بينها.

أما **التصديق** فهو: إدراك مفردتين أو أكثر من مفردات الأشياء والمعاني مع ملاحظ النسبية بينها (الموجبة أو السالبة).

إذاً فما دمنا في حدود إدراك المفردات التصورية دون أن نلاحظ الروابط والعلاقات بينها فلا نزال في حدود الإدراك التصوري فإذا قام الذهن بإدراك العلاقة أو الرابطة أو النسبة بين هذه المفردات فقد انتقلنا إلى الإدراك التصديقي فيحكم الذهن بوجود العلاقة أو نفيها، فالإدراك التصديقي لا بد أن تسبقه إدراكات تصورية وهذه بعض الأمثلة توضح المسألة:

فمن صور مفردات الأشياء والمعاني التي تقع في الذهن: صورة الصخرة وصورة القسوة، وصورة الثلج وصورة الحرارة، وهذه المفردات إذا لم يلاحظ الذهن العلاقة التي تربط بينها فهي لا تزال مفردات تصورية منفصلة، وهو لا يزال في حدود الإدراك التصوري لها، فإذا ما انتبه الذهن وأدرك وجود علاقة أو رابطة بين هذه المفردات أو التصورات، كانتباهه إلى أن الصخرة موصوفة بالقسوة، وهي صفة تُثبت أن للصخرة قساوة يكون الذهن قد انتقل إلى الإدراك التصديقي الذي يثبت العلاقة الموجبة بين هاتين المفردتين أو بين هذين التصورين، ويكون حكمه بأن الصخرة قاسية حكماً تصديقياً إيجابياً.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى مفردة أو صورة الثلج والحرارة، فإذا انتبه الذهن وأدرك وجود العلاقة النافية أو السالبة بين الثلج والحرارة يكون قد انتقل إلى الإدراك التصديقي بين هذين التصورين، ويكون حكمه بأن الثلج ليس حاراً حكماً تصديقياً سلبياً.

وبمثل هذين المثالين نقيس كل الإدراكات الذهنية المختلفة في مرحلتي الإدراك التصوري والتصديقي.

أولاً: الموضوع والمحمول:

قلنا إن الإدراكات الذهنية التصورية والتصديقة تحصل بين المفردات، ففي التصور ندرك المفردة الواحدة دون ملاحظة العلاقة بينها وبين غيرها من المفرادات المدركة الأخرى وأما في التصديق فندرك العلاقة أو النسبة الموجبة أو السالبة بين المفردات.

وهذه المفردات التي ندرك بينها العلاقة الموجبة أو السالبة نسمي أحدها **موضوعاً**، والآخر **محمولاً**، ونسميهما مع العلاقة التي بينهما **قضية**، أي: **موضوع + محمول + نسبة = قضية**.

الموضوع: إما أن يكون مبتدأ كما في الجملة الاسمية، وإما أن يكون فاعلاً أو نحوه كما في الجملة الفعلية.

المحمول: إما أن يكون خبراً أو ما يقوم مقامه كما في الجملة الاسمية، وإما أن يكون فعلاً أو ما يقوم مقامه كما في الجملة الفعلية.

النسبة بين الموضوع والمحمول: هي العلاقة الموجبة أو السالبة بينهما، وتدل عليها حركة الإعراب وهيئة تركيب الجملة، والأصل في النسبة أن تكون موجبة إلا إذا دلت دلالة سالبة على ذلك باستعمال أحد أدوات السلب (لا، ليس، غير، ما..)

وهذه هي بعض الأمثلة على القضايا المؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة:

أ- الثلج ماءٌ متجمد = قضية ↔ الثلج (مبتدأ) = موضوع ، ماء متجمد (الخبر) = محمول، النسبة: موجبة ودل عليها حركة الإعراب وهي الرفع في الخبر، وهيئة الجملة، وعدم وجود أداة السلب في الجملة.

ب- الثلج ليس حاراً = قضية ↔ الثلج (مبتدأ) = موضوع ، حاراً (الخبر) = محمول، النسبة : سالبة دلت عليها أداة السلب أو النفي (ليس).

ج - أشرقت الشمسُ = قضية ↔ الشمس(فاعل) = موضوع ، أشرقت (الفعل) = محمول، النسبة إيجابية دلت عليها حركة الإعراب وهي الرفع في الفاعل، وهيئة الجملة، وعدم وجود أداة السلب في الجملة.

وقد يصلح أحياناً لأن يكون كل من مفردتي القضية موضوعاً أو محمولاً وعند ذلك

نرجع في تعيين الموضوع والمحمول إلى الحالة الذهنية التي تستدعي التفريق بينهما، ومثال ذلك المفردتين التاليتين:

"محمدٌ ﷺ، خاتمُ المرسلين" فكل منهما يصلح لأن يكون موضوعاً ومحمولاً على حسب الحال التي نريد استعمالهما فيها، أي هل محمد ﷺ متصف بخاتم المرسين فنقول محمد ﷺ خاتم المرسلين فمفردة محمد ﷺ هي الموضوع ، أم أن خاتم المرسلين هو محمد ﷺ فنقول خاتم المرسلين محمد ﷺ فتكون مفردة محمدﷺ هي المحمول .

ثانياً: الإدراك الضروري والنظري:

الإدراك: هو حصول صورة الشيء في الذهن سواءً بلغ مبلغ الجزم أم لا، طابق الواقع أم لا، وينقسم هذا الإدراك إلى قسمين: إدراك ضروري وإدراك نظري.

فالإدراك الضروري : هو الذي لا يحتاج الذهن فيه إلى طلب الدليل وإنما يلتقطه بالبداهة، ويلزم النفس إلزاماً لا تنفك عنه مهما حاولت، ولا يستدل عليه إلا أنه قد حصل فعلاً.

وأمثلة هذا الإدراك كثيرة، وذلك كإدراكاتنا العقلية البدهية (كوجود أنفسنا وأن الصغير لا يدخل في الكبير وأن المتناقضين لا يجتمعان وأن الأثر يدل على المؤثر) وكإدراكاتنا الحسية أي (المسموعات والمرئيات... الوجدانيات..) .

أما الإدراك النظري: فهو الإدراك المكتسب بالتأمل والنظر في الأدلة التي تقود الذهن إلى الوصول إلى معلومات لم تكن لديه.

ومن أمثلته المدركات المستنتجة في الرياضيات كإثبات أن زوايا المثلث =١٨٠° وأن مجموع العددين الفردين عدد زوجي وغيرها، ومن أمثلة المدركات النظرية أيضاً إثبات أن العالم حادث والوصول من حدوثه إلى أن له موجداً ، ووصول الباحث الجنائي من النظر في الأدلة إلى إثبات الجاني، وهكذا كل المعلومات الإدراكية التي نتوصل إليها بعد **فكرٍ ونظرٍ واستدلال.**

ولا بد من ملاحظة أننا نقصد بالنظر: ملاحظة المعلومات الموجودة في الذهن للوصول منها إلى مجهولات تصورية أو تصديقية .

ثالثاً: المعرّف والحجّة:

تبين لنا أن مدركاتنا الذهنية هي إما تصورات أو تصديقات فإذا ما أردنا أن ننقل مدركاتنا أو معلوماتنا الذهنية إلى آخرين لا يعرفونها؛ لأنهم فقدوا طريق الوصول إليها (كفقد الحواس مثلاً) أو لم تحصل لديهم المعلومات التصديقية التي لدينا لعجزهم عن إدراك العلاقة الموجبة أو السالبة بين المفردات، أو ربما نريد أن نلزمهم بما لدينا منها فعند ذلك لا بد أن نسلك لنقل هذه الإدراكات **طريقين**:

الطريق الأول: وهو طريق التعريف بالتصورات : أي صور المفردات التي في أذهاننا ويسمى **(المعرِّف)**. أو بالقول الشارح، لأنه يقوم بشرح هذه المفردة الحاصلة في ذهنا والمطلوب حصولها في ذهن الآخر. ومثال ذلك أن تشرح لأعمى معنى مفردة الشمس.

الطريق الثاني: وهو طريق الوصول إلى التصديقات : وذلك بإقامة الحجج والأدلة النظرية الموصولة إلى هذه المعلومات التصديقية الموجبة أو السالبة المطلوب نقلها أو إثباتها، ولذلك يسمى هذا الطريق بطريق **(الحجَّة أو الدليل)**.

ومثال ذلك أن تثبت المعلومة التصديقية القائلة بأن **الكون حادث** ، فتحتاج إلى مجموعة من الأدلة لنقل هذه المعلومة أو أثباتها أو الوصول إليها.

ولا بد أن يتوافر لهذين الطريقين طريق التعريفات وطريق الحجج والأدلة ضوابط وشروط محددة حتى يؤديان التصور الصحيح والمعلومة الدقيقة، كما أن لهذين الطريقين مبادئ معلومة لا بد من معرفتها جيدا قبل استخدامهما ومنها المباحث الآتية .

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

: ّ

دلالة شيء على شيء آخر لا بدّ أن تكون واحدة من الدلالات **الثلاث** التالية:

أولاً: دلالة عقلية بحتة: كدلالة الأثر على المؤثر، ودلالة الحركة بالإرادة على وجود الحياة، ودلالة حركة اليد على حركة الخاتم الموجود في أصبع من أصابعها، ودلالة مسير السّفينة في البحر على تحرّك رُكابها وفق حركتها، وهكذا كلّ ملزوم إذ يدل على لازمه العقليّ البحت.

ثانياً: دلالة طبيعية: وهي الدلالة التي ليس فيها ارتباطٌ عقليٌّ بين الملزوم واللازم ، إلا أنّ النظام الذي وضعه الله تعالى في الطّبيعة قد أوجد هذا الترابط، فإذا سألنا العقل المجرد عن ملاحظة النظام الموجود في الطبيعة لم يجد تعليلاً عقلياً له، غير أنّ الاختبار المتكرّر للأحداث الطّبيعية قد نبَّه على وجود هذا الترابط في الواقع، **ولكن ليس لدى العقل المجرد مانع من انفكاكه لو ثبت ذلك في الواقع ولو نادراً.**

مثال ذلك: دلالة ارتفاع درجة حرارة جسم الإنسان على حالةٍ من حالات المرض، ودلالة التقيؤ والإسهال الشديدين على الإصابة بمرض الهيضة (الكوليرا)، ودلالة حمرة الوجه على حالة الخجل في النفس، ودلالة صفرة الوجه على حالة الوجل في النفس، ودلالة الكلام على حياة الإنسان الذي يصدر عنه هذا الكلام، ودلالة كثرة الأمطار على السنة المخصبة، ودلالة شُحِّها على السنة المجدبة ، فهذه وأشباهها دلالات طبيعية، لا يمنع العقل المجرد عن ملاحظة الواقع من تخلّفها وعدم صدقها.

ثالثاً: دلالة وضعية: وهي دلالة شيءٍ ما تواضع الناس في اصطلاحهم على أن يكون دالاً على معنىً معين، وقد يكون هذا الشيء مَعْلماً من المعالم، أو رسماً من الرّسوم، أو لفظاً من الألفاظ.

مثال ذلك: دلالات إشارات المرور، ودلالات الرّسوم التي توضع على لوحاتٍ لإرشاد سائقي السّيارات، ودلالةُ صورة السهم ← على تحديد الاتجاه، ودلالة رنين الجرس في المدرسة على بداية الدّرس أو نهايته، فهذه وما أشبهها دلالاتٌ وضعية غير لفظية.

أما **الدلالة الوضعية اللفظية** فهي دلالة الألفاظ على المعاني بوساطة الوضع اللغوي، سواء كانت دلالة اللفظ على المعنى واردةً على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز، كدلالة خفض الجناح على معنى التواضع.

وهذه الدلالة اللفظية الوضعية هي المقصودة في هذا الفن وهي ثلاثة أقسام.

أقسام الدلالة الوضعية اللفظية: تنقسم الدلالة الوضعية اللفظية إلى **ثلاثة** أقسام :

وذلك لأنّ الكلام إما أن يُساق ليدُلّ على تمام معناه، وإما أن يُساق ليدلّ على بعض معناه، وإما أن يُساق ليدلّ على معنىً آخر خارج عن معناه إلا أنه لازم له عقلاً أو عرفاً، فهذه هي الوجوه التي تشتمل على الأقسام الثلاثة للدلالة الوضعية اللفظية، ولكل قسمٍ منها اسم اصطلاحي:

أ- فدلالة اللفظ على تمام معناه الحقيقي أو المجازي (مطابقة).

ب- ودلالة اللفظ على بعض معناه الحقيقي أو المجازي (تضمن).

ج- ودلالة اللفظ على معنى آخر خارج عن معناه لازم له عقلاً أو عرفاً (التزام).

وفيما يلي شرح هذه الأقسام الثلاثة مع توضيحها بالأمثلة:

أولاً: دلالة المطابقة:

عرفنا أن دلالة اللفظ على تمام معناه الحقيقي أو المجازي تسمى دلالة مطابقة وسُمِّيت مطابقةً **للتطابق الحاصل بين معنى اللفظ وبين الفهم الذي استفيد منه.**

أمثلة دلالة المطابقة: دلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق، إذ لفظ الإنسان موضوعٌ لكائنٍ فيه الحيوانية والناطقية، وحينما يستفاد من هذا اللفظ تمام هذا المعنى فقد تمّ التطابق بين معناه وبين الفهم الذي استفيد منه.

ومثل لفظ الإنسان، جميع أسماء الأجناس حينما تدلُّ في الاستعمال على تمام معانيها الحقيقية أو المجازية، نحو قول الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً ﴾ (سورة البقرة: ٦٧)، فلفظة {بقرة} اسم جنس سيق ليدلّ على تمام ما وُضع له حقيقة، وهو الحيوان المعروف، فأيةُ بقرة كانت كافيةً لتنفيذ الأمر لو ذبحها بنو إسرائيل، ولكنهم شدّدوا على أنفسهم في طلب التعيين فشدد الله عليهم، ونحو قولك:

رأيت أسداً يقاتل ضمن الصفوف قتال المستميت، فلفظة (أسد) في هذه الجملة سِيقت لتدلّ دلالةً مجازية على تمام المعنى المجازي، وهو الإنسان الشجاع.

وكدلالة الأعلام على مسمّياتها، ودلالة الأفعال على تمام معانيها الحقيقية أو المجازية، ودلالة الجمل الكلامية على تمام معانيها أيضاً.

ثانياً: دلالة التضمن:

عرفنا دلالة التضمن أنها دلالة اللفظ على جزء معناه الحقيقي أو المجازي، وسميت دلالة تضمن **لأنّ جزء المعنى قد فهم في ضمن فهم تمام المعنى**، إلا أن فهم تمام المعنى لم يكن مقصوداً، بل المقصود هو فهم هذا الجزء، وحين جاء اللفظ دالاً عليه وعلى غيره أمكن التقاط الجزء المقصود الموجود ضمن المعنى الذي يشتمل عليه وعلى غيره.

أمثلة: دلالة لفظ الإنسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط، ويمكن تصوير ذلك بأن يسأل سائل عن شاخصٍ بعيدٍ هل هو جماد أم حيوان؟ وليس له غرض بأن يعرف أكثر من ذلك فنقول له: هو إنسان، ومن هذا اللفظ يستفيد أنه حيوان لا جماد، وهذا المعنى هو جزء المعنى الذي وضع له لفظ إنسان، أو أن يسال هل هو ناطق أو حيوان غير ناطق؟ فنقول له: هو إنسان، فمن هذا اللفظ يستفيد عن طريق الدلالة التضمنيّة أنه ناطق، أما أنه حيوان فهو أمر معلومٌ له سابقاً، والذي استفاده هو كونه ناطقاً، وهذا جزء معنى الإنسان.

ومن الأمثلة أيضاً أن يقول إنسان: أنا عالم بالفرائض وتقسيم المواريث، فنقول له: بيّن لنا إذاً أحكام الجدّ مع الإخوة، فيقول: أنا ما لم أقل لكم إنني أعلم هذه الأحكام، فنقول له: لقد تضمنت دعواك العلمَ بالفرائض وتقسيم المواريث أنّك عالمٌ بأحكام الجدّ مع الإخوة، وقد فهمنا هذا من كلامك عن طريق الدلالة التضمُّنيّة.

وعندما يقول الطبيب للمريض أنت بحاجة إلى فيتامينات، فأكثر من أكل الفاكهة والخضراوات غير المطبوخة، فهو قد أرشده ضمناً إلى أن الفيتامينات موجودة طبيعياً في الفاكهة والخضراوات غير المطبوخة، وقد دلّه عليها بطريق الدلالة التضمنية.

ثالثاً: دلالة الالتزام:

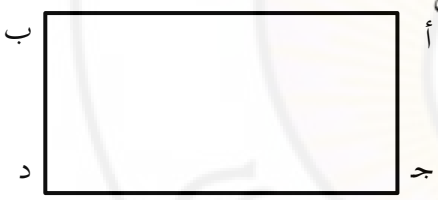
عرفنا دلالة الالتزام أنها دلالة اللفظ على معنىً خارجٍ عن معناه الحقيقي أو المجازي، إلا

أنه لازم له عقلاً أو عرفاً[1]، وسميت دلالة التزام **لأن المعنى المستفاد لم يدل عليه اللفظ مباشرة، ولكن معناه يلزم منه في العقل أو في العرف هذا المعنى المستفاد.**

أمثلة: دلالة لفظ الإنسان على قابلية العلم وصنعة الكتابة، فقد علمنا أن لفظ الإنسان موضوع للحيوان الناطق، ولا يدخل في ضمن هذا المعنى قابلية العلم وصنعة الكتابة، ولكن هذه القابلية صفة لازمة للإنسان السويّ، فإذا سأل سائل عن شخص: هل هذا قابل للعلم وصنعة الكتابة؟ فقلنا له: (هو إنسان)، فقد أجبناه بالإيجاب، وذلك بمقتضى الدلالة الالتزامية، لأنّ هذه الصفة صفةٌ لازمةٌ لمعنى الإنسان، واللزوم هذا ليس هو من قبيل اللزوم العقلي البحت **بل هو من قبيل اللزوم الواقعي أو الطبيعي.**

وكدلالة قولنا: (هذا عدد زوجي) على أنه قابل للقسمة على اثنين دون كسر، لأنه يلزم عقلاً من كونه عدداً زوجياً أنه يتصف بهذه الصفة، وهذا اللزوم هو من قبيل **اللزوم العقلي .**

ويسأل سائلٌ: هل هذا الشكل الهندسيُّ مربعٌ أو مستطيل؟.



فنقول له: إذا قسمناه نصفين من منتصف الضلعين (أ ب) و (جـ د) نتج معنا مربعان متطابقان، فقد دللنا بهذا الكلام على أنه مستطيلٌ وليس مربعاً، وذلك بمقتضى الدلالة الالتزامية، لأنه يلزم من كونه قابلاً للقسمة على الوجه المبين أن يكون مستطيلاً لا مربعاً، مع أن الكلام ليس في منطوقه ما يدل على أنه مستطيل، وهذا اللزوم هو من قبيل اللزوم العقلي أيضاً.

ونجد هذه الدلالة الالتزامية بنسبةٍ وافرة جداً في **الكلام العربيّ**، ونجدها في **نصوص القرآن والسنة**، وعن طريقها ترتقي البلاغة الكلامية ارتقاءً عظيماً، فمن الكلام العربي قول الشاعر يصف ممدوحه:

([1]) والمقصود بالعرفي هنا ما يقابل العقلي البحت فيدخل فيه الدلالة الطبيعية الكونية والدلالة العرفية

طويلُ النّجادِ رفيعُ العماد كثيرُ الرّماد إذا ما شتا

فقد دلَّ بطول نجاده- وهو حمائل سيفه- على طول قامته، ودلَّ بارتفاع عماده على عظم بيته وارتفاع مكانته، ودلَّ بكثرة رماده على جوده، لأن كثرة الرماد عند العرب تدل على كثرة الطبخ، وهذه تدلُّ على كثرة الآكلين، وكثرة الآكلين عنده تدلُّ على جوده، وكل هذه **لوازم عرفية** لا عقلية. ومن الشواهد القرآنية قول الله تعالى في سورة التغابن: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ مِنْ أَزْوَٰجِكُمْ وَأَوْلَٰدِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَٱحْذَرُوهُمْ ۚ وَإِن تَعْفُواْ وَتَصْفَحُواْ وَتَغْفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (التغابن: ١٤).

فإن قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ الواقع في جواب الشرط يدلُّ عن طريق الدلالة الالتزامية على أن الله يغفر لكم ويرحمكم إن أنتم عفوتم وصفحتم وكفّرتم، مع أن هذا المعنى غير مدلول عليه بمنطوق اللفظ، ولكن يلزم من كون الله غفوراً رحيماً أن يكافئ أهلَ العفو والصّفح والمغفرة بالرحمة والغفران. ولذلك حصل الاكتفاء في جواب الشرط بذكر هذين الوصفين دون التصريح بلازمهما، ونظير هذا في القرآن الكريم كثير جداً.

وكل دلالة من هذا القبيل تسمى (دلالة التزامية) وفق التقسيم الذي أوضحناه.

وإذا عرفنا أن اللزوم قد يكون لزوماً عقلي الثبوت، أي يحكم العقل المجرد به، وقد يكون لزوما عرفياً، أي لا يحكم العقل به إلا بعد ملاحظة الواقع، وتكرر مشاهدة اللزوم فيه، دون أن يكون لدى العقل ما يقتضي هذا اللزوم، إذا عرفنا هذا فلا بدّ من التنبيه على أن المعتبر من الدلالة الالتزامية عند المناطقة هي **الدلالة الالتزامية العقلية فقط**، أما العرفية فلا اعتبار لها عندهم، إنما لها اعتبار في دلالات الكلام بوجه عام، ويعتمد عليها عند علماء البلاغة، ويؤخذ من طريقها مستنبطات فقهية وغيرها عند الأصوليين، وقد يُحتجّ بها عندهم لدى المناظرة.

ويسمى اللزوم العقلي المعتبر عند المناطقة (لزوماً بيّناً). **واللزوم عندهم على ثلاثة أقسام:**

أ - «اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ»: وضابطه أنّه الذي يلزم فيه من تصوّر الملزوم فقط تصوُّر اللازم، فاللزوم حاصل بمجرد تصور الطرف الأول (الملزوم) فبمجرد سماع الصوت المنبعث في الظلام يلزم منه وجود الكائن الحي الْمُصدِر له، وبمجرد سماع صوت طرقة

الباب يلزم منه وجود الطارق. فيكفي فيه تصور الأول وهو الملزوم تصور الثاني وهو اللازم ولا نحتاج إلى تصور الاثنين معاً للحكم باللزوم.

ب – **«اللازم البيّن بالمعنى الأعم»** : وهو ما يلزم فيه من تصوّر اللازم وتصوّر الملزوم معاً تصوّر اللزوم بينهما كتصور اللزوم الحاصل بين قولنا الانسان وقولنا إنه حادث فلابد من تصور الأول وهو الملزوم وهو الإنسان ومعرفة حقيقته وتصور الثاني وهو الحدوث ومعرفة حقيقته(وأنه هو: مالم يكن ثم كان) حتى يحكم العقل بالتلازم بينهما والجزم بأن الإنسان حادث. ومثاله أيضا الحكم باللزوم بين قولنا المتناقضان لا يجتمعان فلا بد من تصور معنى التناقض ومعنى الاجتماع حتى نحكم باللزوم. فمتى عرفنا حقية كل منهما حكم العقل بمفرد بذلك ولم يحتج إلى دليل خارجي.

ج – **«اللازم غير البين»** : وهو ما لا يلزم فيه من تصوّر المتلازمين تصوّر اللزوم بينهما إلّا بدليل. كالحكم بوجود اللزوم بين المثلث وأن زواياه تساوي قائمتين(١٨٠درجة) أو اللزوم الحاصل بين المثلث القائم وكون مربع وتره يساوي مجموع مربعي الضلعين القائمتين، فلا بد من دليل وبرهان لأثبات هذا اللزوم ولا يكفي في ذلك مجرد تصور المثلث وزواياه أو أضلاعه.

:

تنقسم المفردات التصوّرية الواقعة في الذهن إلى قسمين:

القسم الأول: الجزئيات.

القسم الثاني: الكلّيات.

ولكي نعرف الجزئيات والكليات لا بد أن نعرف ما هو الجزئي وما هو الكلي أولاً، ثم ننتقل إلى بيان الكليات وأقسامها، وما يلحقها من بيان الجزئيات.

أولاً: أما الجزئيّ:

فهو كل مفهومٍ ذهني يتميز بأنه محدود الأبعاد ضمن فرد واحد، أو هو ما لا يقبل في الذهن الاشتراك، أو نقول بعبارة أخرى: **هو كل مفهوم ذهني يمتنع فرض صدقه على أكثر من فرد واحد بعينه.**

ويعرّفونه بأنه مفهوم مفرد يمتنع في العقل فرض صدقه على كثيرين.

ويدل على الجزئي في الكلام الاسم العَلَم وما هو في قوته نحو: سعيد - خالد - صالح ، فالاسم العلَم موضوعٌ لفردٍ بعينه، ومع تخصيص الوضع له بالفرد المعين لا يتصوّر الفكر جواز إطلاقه على فرد آخر مهما كان مماثلا له، لأن العَلَم لم يوضع له إلا لتمييزه عن كل فرد سواه.

وحينما يشترك جزئيان في اسم علم واحد فإن لكل منهما اسماً خُصص له بالوضع غير اسم الآخر، فهما في الحقيقة عَلَمان لا علمٌ واحد، ولو تشابها في اللفظ، لأنّ من سماهما لم يضع في الأصل اسماً واحداً إذا أطلق فهم منه هذا أو هذا، وإنما وضع لهذا اسمه الخاص به، ولهذا اسمه الخاص به، وصادَف تشابه الاسمين في اللفظ.

ثانياً: وأما الكليّ:

فهو كل مفهومٍ ذهني لا يمنع تصوُّرُه من وقوع الشركة فيه، وإن كان لا يصدق في الواقع إلا على فردٍ واحدٍ فقط، أو لا يوجد منه في الواقع أيُّ فرد.

ويدلُّ على الكلّيّ في الكلام النكرات وما كان من المعارف في قوة النكرة كالأسماء المعرَّفة بأل التي للجنس.

أمثلة الكليّ: إنسان- حيوان- نجم- طائر- شمس- قمر- خالق من العدم- معدوم- عنقاء- شريك الخالق- واجب الوجود.

ومن هذه الأمثلة نلاحظ أنّ بعض ما هو كليٌّ في التصور قد لا يكون له في الواقع إلا فردٌ واحد، كمفهوم كلمة: (شمس) ومفهوم كلمة: (قمر) فإننا لا نعرف لكوكبنا الأرضيّ إلا شمساً واحدة وقمراً واحداً، بيد أن التصور الذهني لا يمنع من وجود شمس أخرى غير هذه الشمس، وقمر آخر غير هذا القمر، وحين يوجد ذلك فإنه يشترك في الاسم فيطلق عليه.

فمفهوم شمس مفهوم كلي يصدق على كل فرد مماثل لهذه الشمس لو وجد، ولو خلق الله في كل يوم جرماً سماويّاً حاراً مضيئاً يطلع على الأرض لأطلقنا عليه اسم شمس، ولكان جمعها شموساً، ومثل ذلك مفهوم قمر.

ونلاحظ أيضاً أن بعض ما هو كليٌّ في التصوُّر ولا يوجد منه في الواقع إلا فرد واحد قد يحكم العقل باستحالة وجود أكثر من هذا الفرد الواحد، مثل: (خالق من العدم)، فهذا كلي في التصور مع أنه لا خالق بالمعنى الحقيقي إلا الله تعالى، ولا يمكن أن يوجد في الواقع خالق حقيقيٌّ غير الله تعالى.

ونلاحظ أيضاً أن بعض ما هو كليٌّ في التصور قد لا يوجد منه في الواقع أي فرد، مثل: (عنقاء) ومثل: (غول) ومثل: (معدوم) وقد يكون أمراً مستحيل الوجود عقلاً، مثل: (شريك الخالق) سبحانه وتعالى عن الشريك.

ومن خلال هذه الملاحظات نرى أن الكليَّ الذهنيَّ ينقسم باعتبار وجود أفراده في الخارج وعدم وجودها وباعتبار الكمّ والكيف إلى الأقسام التالية:

الأول: كليٌّ يستحيل عقلاً وجود أي فردٍ من أفراده في الواقع، مثاله: (شريك الباري) سبحانه.

الثاني: كليٌّ يمكن وجود أفراد منه في الواقع إلا أنه لم يوجد أي فرد منها، مثاله: (عنقاء) فهو اسم لطائر وهميٍّ غير موجود في الواقع، ولكن لا يمنع العقل من وجود أفراد له لو وجدت، فوجودها أمرٌ ممكن عقلاً.

الثالث: كليٌّ يمكن وجود أفراد منه في الواقع إلا أنه لم يوجد منها غير فرد واحد فقط، مثاله: (شمس) و (قمر) و (إنسان) يوم لم يكن في الوجود غير آدم عليه السلام.

الرابع: كليٌّ يستحيل في العقل وجود أكثر من فرد واحد له، مثاله: (واجب الوجود) و (خالق من العدم) فإن هذا الكليَّ لا ينطبق إلا على الله تبارك وتعالى، ويستحيل عقلاً أن ينطبق على غيره، **ومتى كان الشيء مستحيلاً عقلاً كان الواقع تبعاً له حتماً.**

الخامس: كليٌّ يمكن وجود أفراد منه غير متناهية العدد، ولكن لم يوجد منها إلا عددٌ محصور، فأفراده في الواقع متناهية العدد، مثاله: (كوكب سيّار) و (إنسان) و (نجم) ونحو ذلك.

السادس: كليٌّ يمكن وجود أفراد منه في الواقع غير متناهية العدد، وقد وجد منه في الواقع أفراد غير متناهية العدد، مثاله: (علم الله تعالى) فهو غير متناهي الأفراد، و (العدد) نفسه فهو غير متناهي الأفراد أيضاً.

الخلاصة:



ملاحظة حول الفرق بين الكلّ والكليّ وبين الجزء والجزئيّ:

يحسن بنا أن ننبِّه على أنه يوجد **فرق في الاصطلاح بين الكلّ والكليّ وبين الجزء والجزئي**، فالكليُّ كما رأينا مفهومٌ ينطبق على أفراد، وكل فرد من هذه الأفراد هو جزئي لهذا الكلي، وكل جزئي يطلق عليه اسم الكلي، فخالد مثلاً جزئي، ويطلق عليه اسم (إنسان) الذي هو كليٌّ له، وسعيد وعدنان وسائر الأفراد كذلك. أما الكل فتحته **أجزاءٌ له لا جزئيات**، وهذه الأجزاء مجتمعة في هيئتها التركيبية يطلق عليها اسم الكلّ، ولا يصح إطلاق اسم الكلّ على جزء من أجزائها وحده، مثال ذلك: (بيت) فهو كلٌّ باعتبار اشتمال مفهومه على أجزاء له، هي الجدران والسقف والباب، ومعلوم أنه لا يطلق اسم البيت على جزء من هذه الأجزاء كالجدار وحده أو السقف وحده، فإذا اجتمعت الأجزاء في هيئتها التركيبية الخاصة سميت حينئذٍ بيتاً، وباستطاعتنا أن نقول: إن (بيتاً) هو كليٌّ، ولكن باعتبار أنه يطلق على كل فرد من أفراد البيوت، وهذه الأفراد هي جزئيات له لا أجزاء، وقد علمنا أن اسم الكليّ يطلق على كلّ جزئيٍّ من جزئياته.

فإذا أصدرنا حكماً على الكلي تناول هذا الحكم كل جزئي من جزئياته منفرداً، فإذا قلنا: الانسان حيوان ناطق، صدق هذا الكلام بزيد وحده، وخالد وحده وبكل جزئي آخر من جزئيات الإنسان، أي بكل فرد من أفراده، وإذا أصدرنا حكماً على الكل لم يتناول الحكم كلَّ جزءٍ من الأجزاء وحده، بل لا بد من اجتماع الأجزاء كلها حتى يتناولها الحكم، فإذا قلت لبنّاءٍ: ابنِ لي بيتاً، فإنه لا يفعل المطلوب إذا هو بنى جداراً أو رفع سقفاً لأن ذلك جزء من العمل وليس كل العمل المطلوب لكنه إذا بنى بيتا كاملاً على أية صفة فإنه حينئذ يكون قد حقق الطلب، لأنه يصدق اسم بيت باعتباره كلياً على أي جزئي من جزئياته، ولا يصدق باعتباره كُلًّا على بعض أجزائه دون البعض الآخر.

بهذا البيان نلاحظ الفرق بين الكل والكلي، وبين الجزء والجزئي، ونلاحظ أيضاً أن اللفظ الواحد قد يكون كُلاً لأجزاءٍ داخلة في مفهومه، وقد يكون كليّاً أيضاً باعتبار صحة إطلاقه على أي جزئيّ من جزئياتٍ متعددة، وربما يكون جزئياً باعتبار كونه فرداً من أفراد كلي فوقه، وهو مع ذلك كلٌّ لأجزاء داخلة في تركيبه، فالمفاهيم تختلف باختلاف الاعتبارات.

والخلاصة: أن الكلي تحته جزئيات وأن الكل تحته أجزاء، والحكم على الكلي يصدق بأي جزئي من جزئياته، أما الحكم على الكل فلا يصدق بجزء من أجزائه، بل لا بد من اجتماعها.

وخلاصة التعريفات أن:

١- **الكلُّ**: ما تركب من جزأين فأكثر.

٢- **الكلّي**: ما لا يمنع نفس تصوُّره من وقوع الشركة فيه.

٣- **الجزء**: ما تركّب منه ومن غيره كلٌّ.

٤- **الجزئي**: ما كان معناه لا يقبل في الذهن الاشتراك.

□

:

وقد استقرأ علماء هذا الفنّ الكليات فوجدوا أنها تقع في خمسة أقسام، وهي: ١- الجنس، ٢- النوع، ٣- الفصل، ٤- الخاصة ، وتُسمّى الخاصة أيضاً (عرضاً خاصّاً)، ٥- العرض العام. وشرحها فيما يلي:

أولاً: الجنس:

هو **مفهومٌ كليٌّ يشتمل على الماهية المشتركة بين متعدد مختلف في الحقيقة**. مثاله: حيوان، فهو كليّ يتناول الإنسان والفرس والغزال وسائر الحيوانات، وهذه الأفراد مختلفة في حقيقتها، إذ الماهية الكاملة للإنسان مخالفة للماهية الكاملة للفرس أو الغزال وإن اشتركت هذه الكليات في جزء الماهية وهي الحيوانية، ولذلك يقال على كل منها حيوان.

ويعرفونه بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب "ما هو؟" كقولنا ما هو الإنسان والغزال والأرنب؟ فنقول في الجواب: هو (حيوان).

وهذا الاستفهام وهو "ما هو؟" يستفهم به عن الماهيّات، أي عن العناصر الذاتية، لا العناصر العرضيّة غير الذاتية، **فالعناصر الذاتية**: هي ما كان داخلاً في حقيقة الشيء، كالحيوانية والناطقية بالنسبة إلى الإنسان، **والعناصر العرضية**: هي ما لا يدخل في حقيقة الشيء، ولكنه من صفاته العرضية سواء كانت أعراضاً ملازمة أو مفارقة، كالمشي بالنسبة إلى الحيوان فإنه من الصفات العرضية للحيوان، وكالضحك بالنسبة إلى الإنسان فإنه من صفاته العرضية على ما يقولون.

ثانياً: النوع:

هو مفهومٌ كليٌّ يشتمل على كلّ الماهية المشتركة بين متعدّد متفق في الحقيقة. مثاله: إنسان- فرس- غزال، فكلٌّ من هذه الأمثلة هو نوعٌ من الأنواع التي ينقسم إليها الحيوان.

ومفهوم الإنسان يشتمل على كلّ ماهية هذا الكلي، وهو الحيوان الناطق، ومفهوم الفرس يشتمل على كلّ ماهية هذا الكلي الذي هو الحيوان المعروف، وكذلك الغزال.

ويُعرّفونه بأنه المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب "ما هو" كقولنا ما هو خالد وحسن ومحمود؟ فنقول في الجواب: هو (إنسان)

وقد يطلق اسم النوع على بعض ما هو جنس ولكن باعتباره قسماً متميزاً بالماهية عن أقسام أخرى ينقسم إليها جنسٌ فوقه، مثل: الحيوان والنبات بالنسبة إلى الجسم النامي، فالجسم النامي جنس ينقسم إلى

أقسام مختلفة في الحقيقة، كل قسم منها يعتبر بالنسبة إليه نوعاً من أنواعه، ثم هي أجناسٌ لما تحتها من أنواع أخرى.

ويسمى هذا **نوعاً إضافياً** لا حقيقياً، لأنه نوعٌ بالإضافة إلى جنس فوقه، وهو في الحقيقة جنس لأنواع تحته.

ثالثاً: الفصل:

هو **مفهومٌ كليٌّ يتناول من الماهية الجزء الذي يميز النوع عن سائر الأنواع المشاركة له في الجنس**. مثاله: ناطق، فهو كليٌّ يتناول جزءاً من ماهية الإنسان، وهذا الجزء هو الذي يميز النوع الإنساني عن سائر الأنواع، أما الجزء الآخر من ماهيته وهو الحيوانية فهو الجزء المشترك بينه وبين سائر الأنواع.

ويعرّفونه بأنه كلي يقال على الشيء في جواب "أيّ شيء هو في ذاته؟" كقولنا عن هذا الشراب الذي أمامنا: أي شيء هو في ذاته؟ فنقول: (إنه مسكر)

رابعاً: الخاصّة:

مفهومٌ كليٌّ يتناول صفات الشيء الخارجة عن ماهيته والخاصة بها. مثالها: الضاحك إذا أطلق على الإنسان، فهو مفهوم كلّي خارج عن ماهية الإنسان -كما يقولون- لكنه من الصّفات الخاصة بهذا النوع، فليس الضحك الذي هو ظاهرة للتعجب النفسي جزءاً من ماهية الإنسان، لكنه صفة خاصة به دون سائر الأنواع التي يتنوع إليها الحيوان، وضحك القرد قهقهة غير ناتجة عن تعجّب ، فليس هو كالضحك التعجبي الخاص بالإنسان.

ومثال الخاصة أيضاً: قابلية العلم والكتابة بالنسبة إلى الإنسان. **ويعرفونها بأنها كلية تقالُ على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضيّاً.**

خامساً: العرض العام:

مفهومٌ كليٌّ هو من صفات الشيء الخارجة عن ماهيته وغير الخاصة بها. مثاله: الماشي، إذا أطلق هذا المفهوم على الإنسان، فهو مفهوم كليّ خارجٌ عن ماهية الإنسان، وهو من الصفات التي تعرض له، إلا أن هذه الصفة غير خاصة بهذا النوع، بل هي مشتركة بينه وبين غيره من أنواع الحيوان.

ويعرّفونه بأنه كليٌّ يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولاً عرضيّاً.

وكلٌّ من الخاصة والعرض العام ينقسم إلى قسمين:

أ- **فإمّا أن يكون عرضاً لازماً، وهو ما لا ينفك عن الماهية**. ككون الإنسان مولودا أو ملونا أو قابلا للضحك فإننا نتصور حقيقة الإنسان من غير أن نلتفت إلى هذه الصفات وإن كانت هي لا تنفك عن

ماهية في الواقع.

ب- **وإمّا أن يكون عرضاً مفارقاً، وهو ما يقبل الانفكاك عن الماهية.** ككون الإنسان يضحك الآن، أو يمشي الآن، أو يعرف الكتابة، فإنه مما ينفك ويفارق، فنرى الماهية من غير أن تكون متصفة بذلك بالفعل.

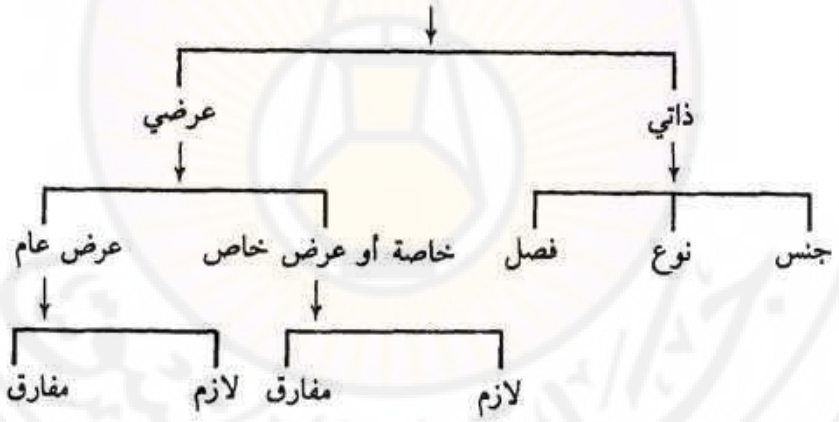
فأقسامهما إذن أربعةٌ كما يلي:

أ – خاصة وتسمى عرضاً خاصاً: وهي **عرض خاص لازم** مثل الضاحك بالقوة بالنسبة للإنسان، **وعرض خاص مفارق** مثل الضاحك بالفعل بالنسبة للإنسان.

ب – عرض عام: وهي **عرض عام لازم** مثل المتحرك بالقوة بالنسبة للإنسان **وعرض عام مفارق** مثل المتحرك بالقعل بالنسبة للإنسان.

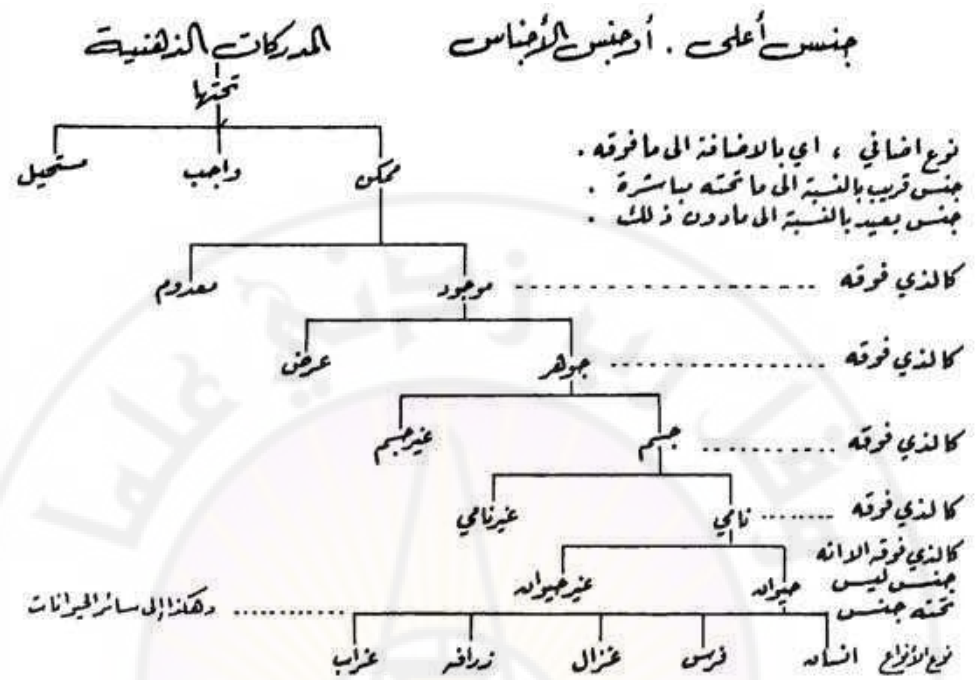
الخلاصة:

الكليّ: هو الذي لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه وهو



هذه هي الكليات الخمس، وإذا نظرنا في مختلف الأجناس والأنواع وجدنا أن كلَّ جنس ينقسم إلى أنواع مختلفةٍ في الحقيقة، وأنّ الجنس قد يكون نوعاً لجنسٍ أعلى منه، وأن النوع قد يكون جنساً لأنواع تحته، فهو بالإضافة إلى ما فوقه نوع، وبالإضافة إلى ما تحته جنس، ونتدرج نزولاً حتى نصل إلى أسفل الأنواع، وهو النوع الذي لا يكون جنساً لأنواع تحته، وهذا يسمَّى **نوع الأنواع،** ونتدرج صعوداً حتى نصل إلى أعلى الأجناس، وهو الجنس الذي ليس فوقه جنسٌ آخر، ويُسمّى **جنس الأجناس،** وما بينهما **متوسطاتٌ،** كل واحد منها جنس لما تحته نوعٌ مما فوقه، ثم إن كل جنس عالٍ هو جنسٌ قريب لما تحته مباشرة، وهو جنس بعيد لما دون ذلك، والبُعدُ قد يكون بمرتبة أو أكثر، وكلُّ فصلٍ لنوع عالٍ هو فصل بعيد لنوع دونه، لأنه يميزه عن جنس أعلى منهما نوعَ تمييزٍ.

والشجرة التقريبية التالية تكشف لنا هذه الحقائق:



فمن هذه الشجرة نلاحظ أن الممكن والموجود والجوهر والجسم والنامي متوسطات، كل منها له ثلاث صفات، نوع إضافي، جنس قريب، جنس بعيد، وأن المدرك الذهني جنس الأجناس، وأن الحيوان هو أدنى الأجناس، وأن الإنسان وما في مرتبته أدنى الأنواع، وهو نوع الأنواع، وهو النوع الحقيقي، وأقسام الإنسان هي أصناف وليست بأنواع.

خلاصة تعريفات:

١) **الكلّي**: هو الذي لا يمنع نفس تصوّر مفهومه من وقوع الشركة فيه.

٢) **الجنس**: هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو؟.

٣) **النوع**: هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو؟.

٤) **الفصل**: كليٌّ يزال على الشيء في جواب: أيُّ شيء هو في ذاته؟.

٥) **الخاصة**: كليٌّ مقولٌ على أفراد حقيقة واحدة قولاً عرضيّاً.

٦) **العرض العامّ**: كليٌّ مقولٌ على أفراد حقائق مختلفة قولاً عرضيّاً.

:

لدى أهل هذا الفن اصطلاحان هما المفهوم والماصدق.

أما المفهوم: فيقصدون به المعنى الذهني الذي يثيره اللفظ في الأذهان، واللفظ دلالة كلاميّة عليه.

وأما الماصدق: فيقصدون به الفرد أو الأفراد التي ينطبق عليها اللفظ إذ يتحقق فيها مفهومه الذهني.

فاللفظ الجزئي يثير في الذهن الصورة والصفات التي نعرفها عما يدل عليه هذا اللفظ، مثل: (مكة- نهر الفرات- عمر بن الخطاب) هذا هو مفهوم اللفظ، أما ماصدقه فهو مكة البلد الحرام نفسه، ونهر الفرات ذاته، وعمر بن الخطاب عينه.

واللفظ الكلي يثير في الذهن الصفات الأساسية الجوهرية التي يشترك فيها أفراد هذا الكلي، أي جميع ماصدقاته، دون الصفات غير الأساسية وغير الجوهرية التي قد توجد في بعض الأفراد فقط، دون أن تختل دلالة اللفظ، ودون أن يختل انطباق المفهوم الذهني، مثل كلمة: (مدينة) فهذا اللفظ كلي يثير في الذهن فكرة عامة عن مساحة كبيرة من الأرض، فيها أبنية وشوارع وسكان ونشاط اجتماعي وما إلى ذلك مما هو متوافر في كل مدينة، مع صرف النظر عن الفروق أو المزايا الخاصة بكل مدينة منها، ولذلك فهو ينطبق على كل بلد فيه هذه الصفات العامة، والبلاد التي فيها هذه الصفات هي ماصدقات هذا اللفظ. ومثل كلمة: (إنسان) فهذا أيضاً لفظ كلي يثير في الذهن فكرة عامة عن الحيوان الناطق، باعتبار هاتين الصفتين هما الحقيقتان المكونتان لماهية الإنسان، والمشتركتان في كل فرد من أفراد الإنسان، أما الصفات التي تميز الأفراد بعضهم عن بعض فلا ينظر إليها في دلالة الكلي، ولذلك فهو ينطبق على كل فرد توجد فيه الحيوانية والناطقية، مهما كانت صفاته الأخرى، وأفراد الناس هم ماصدقات لفظ الإنسان، إذ لفظ إنسان يصدق على كل فرد من أفراد هذا النوع.

ولفظ (الماصدق) اسم صناعي مأخوذ في الأصل من كلمة (ما) الاستفهامية أو الموصولية، وكلمة (صدق) التي هي فعل ماضٍ من الصِّدق، إذ كان يقال مثلاً: على ماذا صدق هذا اللفظ؟ فيقال في الجواب: صَدَق على كذا أو كذا، فاشتقوا من ذلك أو نحتوا كلمة (ماصدق) وعرّفوها بأل التعريف فصاروا يقولون: (الماصدق) ويقصدون به ما أوضحنا.

:

لدى إحصاء النِّسب في دائرة الألفاظ والمعاني تنكشف لنا النسب التاليات:

النسبة الأولى: (التباين):

وهي النسبة بين معنىً ومعنىً آخر مخالف له في المفهوم، ولا ينطبق أيُّ واحدٍ منهما على أي فرد مما ينطبق عليه الأخر، فهما بحسب تعبير أهل هذا الفن **مختلفان مفهوماً مختلفان ما صدقاً.**

الأمثلة:

أ- مثل كلمتي: (إنسان) و (فرس) فمعنى كل من هاتين الكلمتين مخالفٌ تماماً لمعنى الكلمة الأخرى، ثم إن كل معنى منهما لا ينطبق على أي فردٍ من الأفراد التي ينطبق عليه الأخر، فما من فرد من أفراد الناس يصح أن يقال عنه (فرس) على وجه الحقيقة، وما من فرد من أفراد الأفراس يصح أن يقال عنه (إنسان) على وجه الحقيقة، إذن فهما مختلفان في المفهوم مختلفان في الماصدق اختلافاً كلياً، فما بينهما من نسبة هي التباين، وهما متباينان بهذا الاعتبار.

ب- ومثل كلمتي: (ذكر) و(أنثى) فهما مختلفان أيضاً اختلافا كلياً في المفهوم وفي الماصدق، فهما متباينان.

ج- ومثل كلمتي: (خالد) عَلَماً على شخص من الناس، و(أنس) عَلَماً على شخص آخر، فهما مختلفان في المفهوم وفي الماصدق، فهما متباينان.

وقد يكون هذا التخالف في المفهوم وفي الماصدق في أكثر من معنيين، مثل: (إنسان وفرس ونسر وثعبان) فهذه متباينة، والنسبة بينها التباين.

النسبة الثانية: (التساوي):

وهي النسبة بين معنى ومعنى آخر **مخالف له في المفهوم، إلا أنهما متحدان في الماصدق**، فكل منهما ينطبق على جميع ما ينطبق عليه الأخر من أفراد.

الأمثلة:

أ- مثل كلمتي: (ضاحك بالقوة) و (ناطق بالقوة) فمعنى كل منهما مخالف لمعنى قرينه، إلا

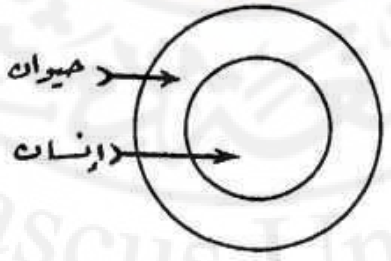
أن الأفراد التي ينطبق عليها كل منهما هي الأفراد التي ينطبق عليها الأخر، دود ريادة ولا نقصان.

ب- ومثل كلمتي: (مسلم) و (مؤمن) فمفهوم (مسلم) هو المستسلم في الظاهر لما جاء به الرسول صلوات الله عليه، ومفهوم (مؤمن) هو المصدق في قلبه بالحق الذي جاء به الرسول، فهما إذن مختلفان في المفهوم، إلا أن كل من هو في الحقيقة مؤمن هو وحده الذي يصح أن يطلق عليه في الحقيقة أنه مسلم، وكل من هو في الحقيقة مسلم هو وحده الذي يصح أن يطلق عليه أنه مؤمن، فهما إذن بهذا الاعتبار متحدان في الماصدق، وإن اختلفا في المفهوم، فالنسبة بينهما هي (التساوي)، وذلك لأن النسبة الملاحظة بين ماصدقِ هذا وماصدقِ هذا هي التساوي، أي: تطابق الأفراد تطابقاً تاماً.

ونلاحظ في هذا القسم أن النسبة بين نقيضي المتساويين هي التساوي أيضاً، فكلّ من ليس هو بمسلم في الحقيقة هو ليس بمؤمن.

النسبة الثالثة: (العموم والخصوص المطلق):

وهي النسبة بين معنىً ومعنىً آخر مخالف له في المفهوم، وذلك من جهة أن أحدهما ينطبق على كل ما ينطبق عليه الأخر من أفراد دون العكس، أي: والثاني ينطبق فقط على بعض الأفراد التي ينطبق عليها قرينه، ومثلهما كمثل دائرتين دائرة كبرى وفي ضمنها دائرة صغرى.



فأحدهما أعمّ مطلقاً من قرينه والأخر أخص مطلقاً ولذلك سميت النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق.

الأمثلة:

أ- مثل كلمتي: (حيوان) و (إنسان)، فالأول منهما معنى كلي ينطبق على كل أفراد الثاني

منهما، فكل إنسان يقال له حيوان، ولكنه ينطبق أيضاً على أفراد لا ينطبق عليها إنسان، كالفرس والغزال والطير وهكذا.

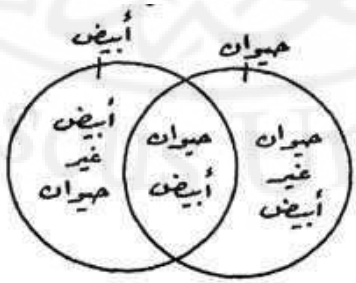
والسبب في هذا أن دائرة الإنسان هي دائرة صغرى تقع ضمن دائرة الحيوان الكبرى، إذن فدائرة (حيوان) أعمُّ مطلقاً من دائرة (إنسان) ودائرة (إنسان) أخصُّ مطلقاً من دائرة (حيوان) فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق.

ب- ومثل كلمتي: (ماشي) و (غزال)، فالأول منهما وهو (ماشي)، أعم مطلقاً، لأنه ينطبق على كل أفراد الثاني منهما، وينطبق أيضاً على أفراد أخرى لا ينطبق عليها الثاني، أما (غزال) فينطبق فقط على بعض الأفراد التي ينطبق عليها (ماشي)، إذن فدائرة ماشي أعمّ مطلقاً من دائرة غزال ودائرة غزال أخص مطلقاً، فالنسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق.

ونلاحظ في هذا القسم أن النسبة بين نقيضي ما بينهما عموم وخصوص مطلق، هي أيضاً العموم والخصوص المطلق، إلا أن ما كان أعم مطلقاً يصير أخص مطلقاً، وما كان أخص مطلقاً يصير أعم مطلقاً.

النسبة الرابعة: (العموم والخصوص من وجه):

وهي النسبة بين معنىً كي ومعنىً كلي آخر من جهة انطباق كل منهما على بعض الأفراد التي ينطبق عليها الآخر؟ وانفراد كل منهما بانطباقه على أفراد لا ينطبق عليها الآخر، ومثلهما كمثل دائرتين متلاقيتين في بعض كل منهما، إذ بين دائرتي أفراد كل منهما تطابق من وجه فقط دون وجه آخر.



الأمثلة:

أ- مثل كلمتي: (حيوان) و (أبيض) هذان كليان، الأول منهما وهو حيوان ينطبق على كل

فرد من أفراد الحيوانات، سواء أكان أبيض أو أحمر أو أسود أو غير ذلك، فهو أعمُّ من (أبيض) بالنظر إلى هذا الوجه، لأن كلمة (أبيض) لا تطلق على حيوان أسود أو أحمر أو غير ذلك مما ليس بأبيض.

وأما الثاني منهما وهو (أبيض) فهو ينطبق على كل ما لونه أبيض سواء أكان حيواناً أو جماداً أو نباتاً أو غير ذلك، فهو أعمّ من حيوان باعتبار هذا الوجه، لأن كلمة (حيوان) لا تطلق على أبيض من غير الحيوان، كالوردة البيضاء والسُّكَّر والجبس وما أشبه ذلك. إذن فكلٌّ منهما أعم من جهة وأخص من جهة، فهما يتطابقان في بعض ما صَدَقات كل منهما ويتفارقان في بعض آخر.

ب- ومثل كلمتي: (ماء) و(حلو) فهذان أيضاً كليان، أما الأول منهما وهو (ماء)، فينطبق على كل ماء سواءٌ أكان حلواً أو مالحاً أو مرّاً، فهو أعم بهذا الاعتبار- وفي حدود هذا الوجه- من (حلو). وأما الثاني منهما وهو (حلو) فينطبق على كل ذي حلاوة سواءٌ أكان ماءً أو عسلاً أو فاكهة أو سكّراً أو غير ذلك، فهو أعم بهذا الاعتبار- وفي حدود هذا الوجه- من (ماء)، إذن فكلٌّ منهما أعمُّ من وجهٍ وأخص من وجه آخر، إذ هما يتطابقان في بعض ما صَدَقات كل منهما، ويتفارقان في بعض آخر، فبينهما عموم وخصوص من وجه، ويجري في تعبيرات أهل هذا الفن قولهم: عموم وخصوص وجهي.

النسبة الخامسة: (التواطؤ):

وهي نسبة وجود معنى كلي في أفراده، وذلك حينما يكون وجوده في الأفراد متوافقاً غير متفاوت، نظرا إلى المفهوم الذي وضع له اللفظ الكلي.

الأمثلة:

أ- مثل كلمة: (نقطة) فهذا لفظ كُليٌّ موضوعٌ لما ليس له طول ولا عرض ولا عمق، ووجود هذا المعنى في جميع أفراده وجود متوافق لا تفاوت فيه، إذ كل نقطة فيها تمام هذا المعنى دون تفاوت.

ب- ومثل كلمة: (صِدق) فهذا لفظ كليٌّ موضوع للخبر المطابق للواقع، وظاهر أن وجود هدا المعنى في كل ما يصح أن يقال عنه صِدْقٌ وجود متوافق لا تفاوت فيه.

ج- ومثّل المناطقة بكلمة (إنسان) وقالوا: وجود هذا المعنى في أفراده وجود متوافق لا

متفاوت، أن مفهوم الإنسانية في أفراد الناس لا تفاوت فيه بالنظر إلى أصل المعنى الذي وضع له هذا اللفظ، وإن كان الأفراد في الواقع متفاوتين في الصفات التي لا دخل لها في أصل مفهوم الإنسانية- كذا قالوا- ولا يسلم كلامهم حول هذا المثال من مناقشة، لأن عناصر الإنسانية الرئيسية قد تكون متفاوتة في أصل التكوين، فإنسانية الرسول أكمل من إنسانية آحاد الناس في الخصائص الإنسانية الأساسية.

والكلي الذي فيه هذه النسبة وهي (التواطؤ) يُسمَّى (المتواطئ) وقد عرفنا أنه يُسمى بذلك لأن النسبة بين الأفراد التي ينطبق عليها هي (التواطؤ) أي: التوافق، فوجود المعنى في الأفراد لا تفاوت فيه.

النسبة السادسة: (التشكيك):

وهي نسبة وجود معنى كُلي في أفراده، وذلك حينما يكون وجوده في الأفراد متفاوتاً، نظراً إلى المفهوم الذي وضع له اللفظ الكلي.

الأمثلة:

أ- مثل كلمة: (نور) فإن وجود معنى هذا اللفظ في أفراده وجود متفاوت كير متوافق، إذ نور الشمس أقوى من نور القمر، ونورهما أقوى من نور المصباح الكهربائي، وكلها ذات نور أقوى من نور شمعة أو عود ثقاب.

ب- ومثل كلمة: (بياض) أو (أبيض) فهذا كلي معناه في الثلج أشد منه في عظم العاج، ومن المشاهد لي الأشياء البيضاء أن نسبة بياضها متفاوتة لا متوافقة.

وما فيه نسبة التشكيك هذه يسمّى (المشكِّك) وسبب هذه التسمية أن نسبة وجود المعنى في الأفراد تشكّكُ الناظر فيها بين أمرين: هل هي متوافقة فيلحقها بالمتواطئ؟ أو هي مختلفة اختلافاً كلياً فيلحقها بالمشترك؟ (وهو الذي اتحد لفظه وتعدد معناه)، فلما كان الناظر ليه يخيل إليه أنه يتردد بين المتواطئ والمشترك كان جديراً بان يسمى مشكّكاً، إذ النسبة توقع بالتشكُّك.

النسبة السابعة: (الترادف):

وهي نسبة لفظ إلى لفظ من جهة دلالة كلٍّ منهما على معنى واحد يشتركان في الدلالة عليه، ففي الترادف يتحد المعنى ويتعدد اللفظ، أي: يكون للمعنى الواحد عدة

ألفاظ كل منها يدلُّ عليه.

الأمثلة:

أ- مثل كلمتي: (إنسان) و(بشر) بشع فمعنى كل من اللفظين واحد لهما.

ب- ومثل كلمات: (أسد) و(ليث) و(قسورة) فمعنى كل منها هو معنى اللفظ الأخر.

ج- ومثل كلمات: (زَخَر) و (طَمَا)، و (تَمّلأ) فمعنى كل من هذه الأفعال هو معنى الفعل الأخر.

والألفاظ المشتركة في أنها تدل على معنى واحد تسمى (مترادفة) إذ النسبة بينها هي الترادف، وسبب هذه التسمية أن الألفاظ فيها تترادف، أي: تتوالى ويتابع بعضها بعضاً في الدلالة على معنى واحد.

النسبة الثامنة: (الاشتراك):

وهي نسبة معنىً إلى معنىً من جهة اشتراكهما في لفظ واحد يدل عليهما، ففي الاشتراك يتحد اللفظ ويتعدَّد المعنى، على عكس الترادف.

الأمثلة:

أ- مثل كلمة: (عين) فهي موضوعة لعدة معان في اللغة؟ فمن معانيها الحاسة التي يكون بها الإبصار، ومن معانيها الشمس، ومن معانيها الذهب، ومن معانيها ذات الشي، وهكذا إلى معان أخرى موجودة في معاجم اللغة.

ب- ومثل كلمة: (جَوْن)، فهي تطلق في اللغة على الأسود وعلى الأحمر الخالص وعلى الأبيض.

ج- ومثل كلمة: (قُرْء) فهي تطلق في اللغة على الحيضة، وتطلق أيضاً على الطهر.

واللفظ الذي يدل بالاشتراك على معان متعددة يسمى (مشتركاً) لأن النسبة التي يدل عليها هذا اللفظ هي الاشتراك، أي هي مشتركة في لفظ واحد يدلُّ على كل منها.

وقد يكون سبب الاشتراك التشابه بين المسميين المختلفين كالرَّجل للحي الذي يمشي، وللمنضدة، وللكرسي، وربما كان مثل هذا من قبيل الموضوع لمعنى عام شامل لهذه المختلفات، أو المنقول لهذا المعنى العام.

النسبة التاسعة: (التخالف):

وهي نسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة إمكان اجتماعهما وإمكان ارتفاعهما مع اتحاد المكان والزمان، أي: يمكن اجتماعهما معاً في شيء واحد في زمان واحد، ويمكن ارتفاعهما معاً عن شيء واحد في زمان واحد، ويقصد بارتفاعهما انتفاؤهما وعدم وجودهما.

الأمثلة:

أ- مثل: (الطول والبياض) فهما متخالفان، والنسبة بينهما هي التخالف، لأنهما قد يجتمعان معاً في شي، واحد في زمان واحد، كشخص طويل أبيض، وقد يرتفعان معاً مع اتحاد المكان والزمان، وذلك في نحو جسم قصير أسود.

ب- ومثل: (عالم وفصيح) فهما متخالفان، والنسبة بينهما هي التخالف، لأنهما قد يجتمعان معاً في نحو شخص عالم وفصيح، وقد يرتفعان معاً، وذلك عن مثل شخص جاهل غير فصيح.

النسبة العاشرة: (التضادُّ):

وهي نسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة عدم إمكان اجتماعهما ولكن يمكن ارتفاعهما معاً، كل ذلك مع اتحاد المكان والزمان.

أي: لا يمكن اجتماعهما معاً في شيء واحد في زمان واحد، ولكن يمكن ارتفاعهما معاً (أي انتفاؤهما) عن شيء واحد في زمان واحد.

الأمثلة:

أ- مثل: (البياض والسواد) فهما معنيان متضادان، والنسبة بينهما هي التضاد، لأنهما لا يجتمعان معاً في مكان واحد في زمان واحد، فلا يكون المكان الواحد بعينه في وقت واحد أبيض وأسود معاً، وحينما نجد شيئاً بعضه أبيض وبعضه أسود، فإنا نقول: قد اختلف المكان، فلم يجتمع البياض والسواد في مكان واحد، ولكن البياض والسواد يمكن ارتفاعهما، أي: انتفاؤهما معا مع اتحاد المكان والزمان، فقد يكون المكان الواحد بعينه لا أبيض ولا أسود، كأن يكون أحمر أو أصفر أو أزرق مثلاً.

ب- ومثل: (الذكورة والأنوثة) فهذان المعنيان متضادان، والنسبة بينهما هي التضاد،

لأنهما لا يجتمعان معاً في شيء واحد بحسب العادة والنظام المألوف، فالتضاد بينهما تضادٌّ غير عقلي، إنما هو تضاد طبيعي، فلا يكون الشيء الواحد ذكراً وأنثى بآنٍ وأحد، ولكنهما قد يرتفعان معاً عن شيء واحد في زمان وأحد، كارتفاعهما عن مثل الماء، والحجر، وكارتفاعهما عن الملائكة مثلاً، إذ لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة.

النسبة الحادية عشرة: (التناقض):

وهي نسبة بين معنىً ومعنىً آخر من جهة عدم إمكان اجتماعهما معاً وعدم إمكان ارتفاعهما معاً، في شيء واحد وزمان واحد.

أي: هما متعاندان فلا يمكن اجتماعهما في شمي، واحد في زمان واحد، ولا يمكن ارتفاعهما معاً عن ذلك الشيء، فلا بد من وجود أحدهما أو ثبوت أحدهما وانتفاء الآخر.

الأمثلة:

أ- مثل: (الوجود والعدم) فهذان المعنيان متناقضان، والنسبة بينهما هي التناقض، لأنهما لا يجتمعان معاً في شيء واحد، ولا يرتفعان معاً عن ذلك الشيء، فالشيء الواحد بالذات أما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوماً. أمّا أن يكون موجوداً ومعدوماً في وقت واحد فهذا من غير الممكن عقلاً، وكذلك لا يمكن أن يكون غير موجود وغير معدوم في وقت واحد، إذن فهما متناقضان متعاندان متى ثبت أحدهما انتفى الآخر، ومتى انتفى أحدهما ثبت الآخر.

ب- ومثل: (بصر ولا بصر) فهذان أيضاً معنيان متناقضان، النسبة بينهما هي التناقض، فهما لا يجتمعان معاً في شيء واحد، ولا يرتفعان معاً عن ذلك الشيء، فالشيء الواحد بالذات إما أن يكون بصيراً أو لا بصير، مع اتحاد الجهة والزمان والمكان.

ج- ومثل: (حياة ولا حياة) وهذان المعنيان أيضاً متناقضان، والنسبة بينهما هي التناقض، كالمثال السابق.

ملاحظة:

الأصل في التناقض استعمال حرف السلب في النقيض، كما جاء في المثالين: (بصر ولا بصر) و (حياة ولا حياة) فإذا جئنا بكلمة تؤدي المعنى نفسه دود أن يكون فيها سلب للنقيض، فإن المناطقة يطلقون عليها أنها مساوي النقيض، كما جاء في المثال الأول

(الوجود والعدم)، فالنقيضان عندهم هما: (وجود ولا وجود)، وأما كلمة (العدم) فهي عندهم مساوية للنقيض الذي هو (لا وجود).

وذلك لأن التحفظ من التناقض إنما يظهر بين الشيء وكل ما سواه، أي: بين الشيء وسلبه.

هذه هي النسب التي استطعنا أن نحصيها من كلام المناطقة وعلماء الأصول وعلماء الكلام، وباستطاعتنا أن نضيف إليها أربع نسب أخرى، وهي كما يلي:

أ- (التماثل) وهي نسبة بين معنىً ومعنىً آخر مساوٍ له في النتيجة، كالنسبة بين خمسة مضروبة في خمسة وبين العدد خمسة وعشرين، وهي نسبة نسميها التماثل تفريقاً بينه وبين التساوي، لأن التساوي في اصطلاح المناطقة هو الاتحاد في الماصدق مع الاختلاف في المفهوم.

٢- (الكلية والجزئية) وهي نسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة كون أحدهما كلياً والأخر جزئياً من جزئياته، كالنسبة بين (إنسان وخالد).

وإن كانت هذه النسبة تدخل في العموم والخصوص المطلق، إلا أن فيها ملاحظة معنى الكلية والجزئية هنا.

٣- (الكل والجزء) وهي نسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة كون أحدهما كلاً والآخر جزءاً من أجزائه، كالنسبة بين (خالد ويده أو عينه).

فخالد كلٌّ ويده أو عينه جزء من أجزائه. فحيثما وجد الكُلُّ فلا بد أن يكون الجزء موجوداً أيضاً في ضمن الكلّ.

٤- (الإضافة) هي نسبة بين معنيين إدراك كل منهما مرتبط بإدراك الآخر، كإدراك الأبوة والبنوة، فإن أحدهما لا يدرك إلا مع إدراك الآخر، وكإدراك الصغير والكبير، وكإدراك القليل والكثير، وكإدراك الأعلى والأسفل، والسريع والبطيء، والمتقدم والمتأخر، وهكذا، فإن أحد المتضايفين منها لا يدرك إلا مقترناً بإدراك صاحبه.

وبهذا نستكمل البحث في النسب، وخلاصتها فيما يلي:

النّسبُ في دائرة الألفاظ والمعاني

١- التباين	٦- التشكيك	١١- التناقض
٢- التساوي	٧- الترادف	١٢- التماثل
٣- العموم والخصوص المطلق	٨- الاشتراك	١٣- الكلية والجزئية
٤- العموم والخصوص من وجه	٩- التخالف	١٤- الكلّ والجزء
٥- التواطؤ	١٠- التضاد	١٥- الإضافة

خلاصة تعريفات النِّسَب:

١- التباين: هي النسبة بين معنى ومعنى آخر مخالف له في المفهوم، ولا ينطبق أيّ واحد منهما على أي فردٍ ممّا ينطبق عليه الأخر.

٢- التساوي: هي النسبة بين معنى ومعنى آخر مخالف له في المفهوم، إلّا أنهما متحدان في الماصدق.

٣- العموم والخصوص المطلق: هي النسبة بين معنىً ومعنىً آخر مخالف له في المفهوم، وأحدهما ينطبق على كلّ ما ينطبق عليه الآخر من أفراد دون العكس.

٤- العموم والخصوص من وجه: هي النسبة بين معنىً كليّ ومعنىً كلي آخر، وكلٌّ مهما ينطبق على بعض الأفراد التي ينطبق عليها الأخر، وينفرد بانطباقه على أفراد لا ينطبق عليها الأخر.

٥- التواطؤ: هي نسبة وجود معنىً كليّ في أفراده بالتساوي دون تفاوت.

٦- التشكيك: هي نسبة وجود معنىً كليّ في أفراده مع التفاوت قوّةً وضعفاً.

٧- الترادف: هي نسبة لفظ إلى لفظ من جهة دلالة كلٌّ منهما على المعنى نفسه الذي يدل عليه الآخر.

٨- الاشتراك: هي نسبة معنى إلى معنى آخر من جهة اشتراكهما في لفظ واحدٍ يدلّ على كلّ منهما، عكس الترادف.

٩- التخالف: هي نسبة بين معنىً ومعنىً آخر من جهة إمكان اجتماعهما، وإمكان ارتفاعهما مع اتحاد المكان والزمان.

١٠- التضادّ: هي نسبة بين معنىً ومعنىً آخر من جهة عدم إمكان اجتماعهما مع اتحاد

المكان والزمان ولكن يمكن ارتفاعهما معاً.

١١- التناقض: هي نسبة بين معنىً ومعنىً آخرين جهة عدم إمكان اجتماعهما معاً وعدم إمكان ارتفاعهما معاً، في شيء واحد وزمان واحد.

١٢- التماثل: هي نسبة بين معنى ومعنى آخر مساوٍ له في النتيجة.

١٣- الكلية والجزئية: هي نسبة بين معنىً ومعنىً آخر من جهة كون أحدهما كلّياً، والآخر جزئيّاً من جزئياته.

١٤- الكلّ والجزء: هي نسبة بين معنىً ومعنىً آخر من جهة كون أحدهما كلّاً والآخر جزءاً من أجزائه.

١٥- الإضافة: هي نسبة بين معنيين إدراك كلٍّ منهما مرتبط بادراك الآخر.

□

(( )) :

في هذا المبحث تنكشف لنا مقاصد التصورات التي سبق أن عرفنا مبادئها في مباحث الكلي والجزئي، والكليات الخمس، والدلالات وأقسامها، والنِّسب وأقسامها.

وقد سبق أن عرفنا أن الطريق الكلاميّ الموصل إلى تصور شيء من الأشياء أو معنى من المعاني يسمى(معرّفاً) ويسمى أيضاً (قولاً شارحاً) أي: قولا شارحاً للمفرد المطلوب حصول صورته في الذهن، أو تمييزه عن غيره.

وعرفنا أيضاً أن للمعرِّف (القول الشارح) ضوابط لا بد من التزامها فيه حتى يكون سليماً موصلاً إلى تصور صحيح أو تمييز واضح.

وقد آن لنا أن نبحث في المعرِّفات وأقسامها وضوابطها، وفيما يلي بيان ذلك.

قد نطرح على مخاطبنا مفرداً من المفردات التصورية، وقد يكون هذا المخاطب جاهلاً بصورة هذا المفرد، فنجد أنفسنا ملزمين بتعريفه به، حتى يتصوره على حقيقته ويدرك ماهيته وذاتياته، أو حتى يميزه عن غيره بصفات هي من خصائصه ولو لم تكن داخلة في عناصره الذاتية، وطريقنا لبلوغ هذه الغاية يكون عن طريق الكلام الذي يشرح المفرد ليتصوره المخاطب تصوُّراً صحيحاً يميزه عما سواه.

وندرك بالبداهة أنه لا بد لهذا القول الشارح (المعرِّف) الذي نشرح به صورة المفرد للمخاطب من أن يكون مستوفياً شرطين أساسيين:

الشرط الأول: أن يكون مساوياً تماماً للمفرد الذي نشرحه، أي: ينطبق على ما يصدق عليه المفرد التصوري الذي نشرحه، سواء أكان هذا المفرد الذي نشرحه كلياً أو جزئياً.

فلا يصح أن يكون أعمّ منه، ولا أن يكلون أخص منه، ولا أن يكون مبايناً له، لأنه إذا كان أعمّ فإننا نجعل المخاطب يدخل في تصوُّره جزئيات هي خارجة عن المفرد الذي نشرحه له، وإذا كان أخص منه فإننا نجعل المخاطب يخرج في تصوره جزئيات هي داخلة في المفرد الذي نشرحه له، وإذا كان مبايناً له فإننا نشرح له الشيء بمغاير له تماماً، وبذلك نعطيه صورة غير صحيحة، ونوقعه في تصوُّر خاطئ مخالف للواقع والحقيقة.

فالتعريف بالأعمّ مثل تعريف الإنسان بأنه حيوان، فإن هذا التعريف يجعل المخاطب

بدخل في تصوُّره جزئيات ليست هي بإنسان، كالفرس والثعبان والصفر، وغير ذلك من الحيوانات، لذلك فهو تعريف غير صحيح، ومثل تعريفه بأنه حيوان تعريفه بأنه جسمٌ نامٍ حساس.

والتعريف بالأخص مثل تعريف الحيوان بأنه جسم حسَّاس متحرك ناطق، فهذا التعريف لا ينطبق إلا على الإنسان، والإنسان أخص من الحيوان، فهو يجعل المخاطب يخرج في تصوُّره جزئيات هي من الحيوان، لذلك فهو تعريف غير صحيح، ومثل تعريف الكلمة بأنها اسم وفعل فهذا تعريف ناقص، لأنه تعريف بالأخص، إذ الحرفُ هو قسم أيضاً من أقسام الكلمة، فهو إذن تعريفٌ غير صحيح.

والتعريف بالمباين مثل تعريف الحجر بأنه سائل يروي ظمأ العطشان، ومثل تعريف الإنسان بأنه حيوان صاهل، أو طائر مغرِّد، ومثل تعريف مكة بأنها هي جرول أو أجياد، فهذا الأخير تعريف بالجزء، وجزء الشيء مباين لكله.

والتعريف بالمباين يجعل المخاطب يتصور المفرد الذي يُشرح له على صورة تباين حقيقته وواقع حاله، لذلك فهو تعريف غير صحيح، بل هو كذب صريح.

من كل هذا يتبين لنا أنه يشترط في التعريف أن يكون مساوياً تماماً للمفرد الذي نشرحه به. ويعبرون عن هذا الشرط بقولهم: يشترط في التعريف أن يكون جامعاً مانعاً، وبقولهم: يشترط في التعريف أن يكون مطرداً منعكساً.

ومعنى كون التعريف جامعاً أو منعكساً: أنه لا يخرج عنه شيء من المفرد التصوري الذي يشرح به، ومعنى كونه مانعاً أو مطّرداً: أنه لا يسمح بدخول شيء من كير المفرد التصوري الذي يشرح به.

الشرط الثاني: أن يكون أجلى وأوضح من المفرد التصوري الذي نشرحه، فإذا كان قولنا الشارحة (تعريفنا) أخفى من المفرد الذي نشرحه أو مماثلاً له في الخفاء، فإن المخاطب لن يستفيد شيئاً من شرحنا وتعريفنا، بل يبقى في جهالته، ولا يستطيع أن يتصور هذا المفرد الذي نشرحه له عن طريق قولنا، كتعريف الأسد للأعجمي بأنه (الغضنفر) أو (القَسْورَة)، فالقول الشارح هنا أبعد وأخفى أو مماثل في الخفاء للقول المشروح، وكتعريف النار بأنها (استقصٌ من ألطف الاستقصات) فهذا أيضاً تعريف بالأخفى، وكلُّ ذلك غير صحيح،

لاختلال شرط كون التعريف أوضح وأجلى من المعرَّف. هذان هما الشرطان الأساسيان للتعريف الصحيح.

وهناك شرط ثالث يمكن أن يفهم من ضمنهما، وهو أن لا يتوقف العلم بالتعريف على العلم بالمعرَّف، وإلا لزم الدور وهو ممنوع عقلاً، كتعريف العلم بأنه إدراك المعلوم، وذلك لأنه لا يعرف المعلوم حتى يُعرف العلم، فكيف يدخل المعلوم في تعريف العلم فهو إذن تعريف غير صحيح.

بعد هذا البيان نستطيع أن نأخذ فكرة عامة عند (المعرِّف) أو (القول الشارح) فهو إذن؟ قول يشرح به مفرد هن المفردات التصورية الكلية أو الجزئية لإفادة المخاطب تصوُّر هذا المفرد بكنهه وحقيقته، أو لإفادته تمييزه عما عداه تمييزاً كاملاً.

وقد أحصى المناطقة (المعرِّفات) أو (الأقوال الشارحة الصحيحة) فوجدوا أنها تنقسم إلى قسمين رئيسَيْن، وهما كما يلي:

القسم الأول: الحدود.

القسم الثاني: الرسوم.

أ- أما الحدود فهي التي تشتمل على الذاتيات، ويكون شرح المفرد التصوري بها، وقد سبق معنا أن الذاتيات من الكليات الخمس هي: الجنس والنوع والفصل.

وهنا رأى المناطقة أن التعريف إذا اشتمل على تمام ذاتيات الشيء المعرَّف فهو أكمل التعاريف وأتمُّها، ومتى كان كذلك فهو عندهم يسمى بالحدّ التام، وإذا اشتمل على بعض الذاتيات الشيء المعرَّف، وكان هو الذي فَصَل الشيءَ المعرَّف وميَّزه عن غيره فهو عندهم يقع في المرتبة الثانية، ويطلقون عليه اسم الحدّ الناقص.

ب- وأما الرسوم فهي التي لم يشتمل التعريف فيها على شيء من الذاتيات، أو اشتمل منها على شيء ولكن لم يكن به فصلُ الشيء المعرَّف وتمييزه عن غيره، وإنما اشتمل على عَرَضِيَّات بها كان تعريف الشيء وتمييزه عن كل ما سواه، ومرتبة الرسوم هي بالطبع دون مرتبة الحدود.

ثم رأى المناطقة أن الرسم ذو أقسام، وأن هذه الأقسام على مراتب بعضها أدنى من بعض، فمنها رسم تام، ومنها رسم ناقص، ومنها ما هو من قبيل التعريف اللفظي، ومنها

ما هو من قبيل التعريف بالمثال، ومنها ما هو من قبيل التعريف بالتقسيم، أي بذكر الأقسام التي ينقسم إليها المفرد المعرَّف.

إذن: فالمعرِّفات (الأقوال الشارحة الصحيحة) سبعة أقسام:

١- الحد التام، ٢- الحد الناقص. وسُمي الحدُّ حدّاً لأن الحد في اللغة المنع، وهذا المعنى موجود في الحدّ الاصطلاحي، لأنه مانع من دخول غير المحدود فيه ومانع من خروج شيء من المحدود عنه.

٣- الرسم التامّ، ٤- الرسم الناقص. وسمي رسماً لأن الرسم في اللغة الأثر، والخاصة أثرٌ من آثار الحقيقة التي تدلُّ عليها وتُميّزها عن غيرها.

٥- التعريف اللفظي، ٦- التعريف بالمثال، ٧- التعريف بالتقسيم. وهذه الثلاثة تدخل عند المحققين في عموم الرسم كما أوضحنا.

وفيما يلي شرح هذه الأقسام مع ضوابطها وشروطها:

أولاً: الحد التام:

وهو ما كان تعريفاً للشيء بذكر تمام ذاتياته، أي: بذكر **جنسه وفصله القريبين**، أو بما هو مماثل لهما. **ويشترط** فيه تقديم الجنس على الفصل في الذكر.

الأمثلة:

أ- كتعريف الإنسان بأنه حيوانٌ ناطق (أي مفكر مدرك للكليات والجزئيات) فالإنسان نوع نريد أن نعرفه بقول يشرح حقيقته، وحقيقته تشتمل على عنصرين ذاتيين فيه هما:

العنصر الأول: جنسه القريب، وجنسه القريب هو الحيوان، أما النامي فهو جنس له بعيد وليس بقريب، وأما الجسم فهو جنس له أبعد بدرجتين، وكلما ابتعدنا فإننا نبتعد عن ذكر تمام ذاتياته في حدود هذا العنصر.

العنصر الثاني: فصله القريب، وفصله القريب هو (ناطق). وباشتراط الفصل القريب يخرج الفصل البعيد له، كحسّاس، فإن (حسّاس) فصلٌ بعيد للإنسان وليس بقريب، إذ هو فصلٌ لجنسه وهو الحيوان، فإذا ذكر في تعريفه فصله البعيد فإنه لا يميزه عن سائر الحيوانات، وإنما يميزه فقط عن الجماد والنبات، لذلك فلا بد من ذكر فصله القريب، حتى

يُميّزه تمام تمييز، وبذكر الجنس والفصل القريبين يكون التعريف بتمام ماهية الشيء، أي بتمام ذاتياته.

ب- وكتعريف الإنسان بأنه جسم نامٍ حسّاس متفكر بالقوة مدركٌ للكليات والجزئيات.

فقولنا: (جسم نام حسّاس) هو مثل قولنا (حيوان) وهو تفصيل له، فهو في قوة الجنس القرب، وقولنا: (متفكرٌ بالقوة مدرك للكليات والجزئيات) هو بيان وتفصيل لمعنى (ناطق) ومماثل له فهو في قوة الفصل القريب، بل هو بعبارة مفصلة.

ثانياً: الحد الناقص:

وهو ما كان تعريفاً للشيء بذكر البعض الذي يفصله عن غيره من ذاتياته. ويكون ذلك بذكر فصله القريب فقط، أو بذكر فصله القريب مع جنسه البعيد، أو بما هو مماثل لذلك.

الأمثلة:

أ- كتعريف الإنسان بأنه (الناطق) أو (المتفكر بالقوة المدرك للكليات والجزئيات). فهذا هو الفصل القريب للإنسان، أو مماثل له وفي قوته كما سبق.

ب- وكتعريف الإنسان بأنه (نامٍ ناطق) أو (جسم ناطق) فهذان تعريفان للإنسان بفصله القريب وجنسه البعيد، إلا أن الجسم جنس أبعد من نام لأنه أعلى منه.

ويلاحظ في الحدود أنه لا تحدُّ إلا الماهيات المركبة من عنصرين فأكثر، أما الوسائط فلا تُعرَّف إلا بالرسم.

ثالثاً: الرسم التام:

هو ما كان تعريفاً للشيء بذكر **جنسه القريب مع خاصته اللازمة الشاملة**، أي: مع ذكر عرضه اللازم لكل ماصدقاته والخاص به، أو ما هو مماثل لذلك وفي قوته.

فلا يصح التعريف بالعرض العام، مثل (الماشي)، بالنسبة إلى الإنسان، فهو عرض ليس خاصاً بالإنسان بل هو عامٌّ فيه وفي غيره من الحيوانات. ولا يصحّ التعريف بالخاصة المفارقة غير اللازمة، مثل (الضاحك بالفعل) بالنسبة إلى الإنسان، فالضحك بالفعل من خواص الإنسان المفارقة لا اللازمة، إذ قد يكون بالفعل غير ضاحك بخلاف (الضاحك بالقوة)، فهي خاصة لازمة. ولا يصح التعريف بالخاصة غير الشاملة، مثل (الكاتب)

بالنسبة إلى الإنسان، وذلك لأن بعض الناس غير كاتب.

الأمثلة:

أ- كتعريف الإنسان بأنه (الحيوان الضاحك بالقوة) أو بأنه (الجسم النامي الحسَّاس الضاحك بالقوة)، فالحيوان ويماثله الجسم النامي الحسّاس هو الجنس القريب للإنسان، والضاحك بالقوة هو خاصة من خواص الإنسان اللازمة له والشاملة لأفراده.

ب- وكتعريف الحيوان بانه (نامٍ آكل) فالنامي هو الجنس القريب للحيوان، والآكل هو خاصة من خواصه اللازمة له الشاملة لأفراده.

رابعاً: الرسم الناقص:

هو ما كان تعريفاً للشيء بذكر **خاصته اللازمة الشاملة، وحْدَها**، أو مع جنسه البعيد، أو مع عرضه العامّ، أو بذكر عرضياتٍ له تختصُّ جملتها بحقيقته.

الأمثلة:

أ- كتعريف الإنسان بأنه (الضاحك بالقوة) أو (القابل للعلم وصنعة الكتابة) فكل منها بالنسبة إلى الإنسان من خواصه اللازمة الشاملة لكل أفراده.

ب- وكتعريف الإنسان بأنه (جسم ضاحكٌ بالقوة) فالجسم جنس بعيد للإنسان، وضاحك بالقوة خاصة لازمة شاملة من خواصه.

ج- وكتعريف الإنسان بأنه (ماشٍ على قدميه عريض الأظفار بادي البشرة ضحّاك بالطبع) فكل هذه عرضيات تختصُّ جملتها بحقيقة نوع الإنسان.

خامساً: التعريف اللفظي:

وهو تعريف اللفظ بلفظ آخر مرادف له معلومٍ عند المخاطب، ومرادفُ الشيء هو في الحقيقة خاصة من خواصه.

الأمثلة:

أ- كتعريف البر بأنه (القمح).

ب- وكتعريف القسورة بأنه (الأسد).

ب- وكتعريف القُرء بأنه لفظ مشترك بين الحيض والطهر.

سادساً: التعريف بالمثال:

وهو تعريف الشيء **بذكر مثال من أمثلته**، ومثال الشيء هو في الحقيقة خاصة من خواصه.

الأمثلة:

أ- كتعريف الاسم بأنه ما أشبه لفظ زيد ورجلٍ والذي.

ب- وكتعريف الفعل بأنه ما أشبه لفظ سَمِعَ ويقول وخُذْ.

سابعاً: التعريف بالتقسيم:

وهو تعريف الشيء بذكر **الأقسام التي ينقسم إليها**، ومعلوم أن أقسام الشيء خاصةٌ من خواصه.

الأمثلة:

أ- كتعريف الكلمة بأنها اسم وفعل وحرف.

ب- وكتعريف العدد بأنه زوج وفرد.

ملاحظات عامة:

١) التعريف المركب من العرض العام والفصل أقوى مما فيه الفصل وحده.

٢) التعريف المركب من الجنس البعيد والفصل أقوى مما فيه الفصل وحده.

٣) التعريف المركب من الفصل والخاصة أقوى من المركب من الفصل والعرض العام.

٤) التعريف المركب من العرض العام والخاصة أقوى مما فيه الخاصة وحدها.

٥) وكل تعريف فيه زيادة بيان للمفرد المشروح هو أقوى وأكمل مما ليس فيه هذه الزيادة.

٦) تعاريف الألفاظ تقوم مقامها إذا كانت تعاريف كاملة صحيحة، فلو وُضِع بدل الجنس حدُّه لكفى، ولو وَضِع بدلَ الفصل حدُّ لكفى، ولو وضع بدل الخاصة حدُّها لكفى.

٧) عناية المنطقي بالمعاني، وأما الألفاظ فهي قوالب لها، ودالّاتٌ عليها.

□

:

تعريف القضية:

الجملة التامة الخبرية تسمى في هذا الفن قضية، أما **الجمل الإنشائية** كالجمل القائمة على الأمر أو النهي أو إنشاء العقود أو حلّها ونحو ذلك فإن المناطقة لا يبحثون فيها، لأنها لا تحتمل الصدق أو الكذب أصلاً، فلا تحتاج إلى أدلة وحجج تثبت صدقها أو تثبت كذبها، فمن قالت: آتني غدائي، ومن قال: لا تأخذ مالي، ومن قال لمتعاقد معه على بيع: بعتك هذا الثوب بدينار، فقال الشاري: قبلت شراءه، ومن قال لزوجته: اذهبي فأنت طالق، كلُّ هؤلاء لا يقال لأي واحد منهم: صدقت في قولك أو كذبت، لأن الجمل التي قالوها هي من قبيل الجمل الإنشائية التي لا تحتمل الصدق أو الكذب أصلاً، والمناطقة إنما يهمُّهم بحث الجمل التي تتضمن أحكاماً موجبة أو سالبة، وهذه الأحكام عرضة لأن تكون صادقة أو لأن تكون كاذبة، فتحتاج إلى حجج تثبت صدقها إذا كانت في الواقع صادقة، وذلك لمعرفة حقيقتها، أو لإثبات صدقها لخصم لا يسلم به، أو تحتاج إلى حجج تثبت كذبها إذا كانت في الواقع كاذبة، وذلك لمعرفة حقيقتها، أو لإثبات كذبها لخصم لا يسلم به.

وقد علمنا سابقاً أن مبحث الحجج والأدلة هو المقصد الثاني من المقصدين الأساسيَّيْن في هذا الفن.

وسميت الجملة المشتملة على حكم موجب أو سالبٍ قضيّةٌ، لأن القضية مشتقة من القضاء، **والقضاء هو الحكم**، وظاهر أن كل جملة خبرية لا بدَّ أن تتضمن حكماً موجباً أو سالباً.

أولاً: الكمُّ والكيف في القضايا:

يقصد **بالكمِّ** في القضية مقدار الأفراد التي ينطبق عليها الحكم الذي تشتمل عليه.

ويقصد **بالكيف** في القضية حال النسبة فيها هل هي موجبة؟ أو سالبة؟ أي: هل هي مثبتة أو منفية؟.

وكل قضية لا بد أن يتعلق الحكم فيها بمقدار ما من الأفراد؟ واحداً فما فوق، معيناً

أو غير معين، ولا بد أيضاً أن تكون النسبة فيها موجبة أو سالبة.

إذن فمن عوارض القضايا الكمُّ والكيف.

ثانياً: أقسام القضايا باعتبار الكمّ:

ثم إذا نظرنا إلى جانب الكمِّ في القضايا وجدنا أن **المحكوم عليه** فيها:

إما أن يكون معيناً مخصوصاً غير قابل للشركة، وفي هذه الحالة تسمى القضية: (شخصية) وتسمى: (مخصوصة).

وأما أن يكون كلياً غير معين، أي: قابلاً للشركة المفتوحة دون تحديد، وعندئذٍ فله **احتمالات ثلاثة:**

الأول: أن يكون مسوَّراً بسورٍ كلي، أي: مقترناً بما يدلُّ على أن الحكم فيها يشمل جميع أفراد الكلّي، وفي هذه الحالة **تسمى القضية (كُلّية).**

والكُلّية لدى التحقيق هي، في قوة المخصوصة، أو نقول: إن المخصوصة هي في قوة الكلّية، وذلك لأن انطباق الحكم على كل الأفراد في القضية الكلية بقوة تكرير الحكم ونسبته إلى كل فرد بخصوصه، وذلك بعدد الأفراد مهما كثرت.

الثاني: أن يكون مسَوَّراً بسُورٍ غير كُلّي، أي: مقترناً بما يدلُّ على أن الحكم يشمل بعض أفراد الكُلّي فقط دون تعيين لأفراد هذا البعض، وربما يكون البعض هو الأكثر في عدد الأفراد من البعض الذي لا يشمله الحكم، وحينما يكون المحكوم عليه مسوراً بسورٍ غير كُلّي **تسمَّى القضية (جزئية).**

الثالث: أن يكون غير مسوَّرٍ بأيّ سور، أي: غير مقترن بما يدلُّ على شمول الحكم لكلّ الأفراد أو لبعض الأفراد من غير تعيين، وفي هذه الحالة **تسمى القضية (مهملة).**

والقضية المهملة لدى التحقيق هي في قوة القضية الجزئية وهي المسوَّرة بسور غير كُلّي، وذلك لأن المهملة التي ليس فيها ما يدلُّ على الإحاطة الجزئية تدلُّ بطبيعتها على ذلك، فذكر السور الجزئي لا يزيد في معنى الإحاطة الجزئية شيئاً، وإن كان قد يزيد في نوع الدلالة، إذا كان فيه معنى الأقل أو الأكثر أو كان فيه تحديد نسبة البعض بالنصف أو الثلث أو الربع أو نحو ذلك من غير تعيين أشخاص الأفراد، أما لفظ بعض وما أشبهه فليس فيه مزيد دلالة، لذلك فالمهملة تلازم الجزئية لأنها في قوتها.

فالقضايا إذن أربع: ١- الشخصية (= المخصوصة). ٢- الكُلّية، وهما متماثلتان في القوة. ٣- الجزئية، ٤- المهملة، وهما متماثلتان في القوة.

ثالثاً: أقسام القضايا باعتبار الكيف:

وإذا نظرنا إلى جانب الكيف في القضايا وجدنا أن النِّسب فيها إما أن تكون موجبة، وذلك إذا كانت هذه النسب خالية عن أدوات السلب (النفي).

وإمَّا أن تكلون سالبة، وذلك إذا كانت هذه النِّسب منفية بتسليط أداة من أدوات السلب عليها، فهي إذن باعتبار الكيف قسمان: ١- موجبة، ٢- سالبة.

رابعاً: أقسام القضايا باعتبار الكمّ والكيف معاً:

وحينما نلاحظ أقسام القضايا باعتبار الكمّ - وهي الأقسام الأربعة التي أوضحناها- ونضمّ إليها قسمي الكيف نجد أن القضايا قد **ارتقت أقسامها إلى ثمانية**، لأن كل قسم من أقسامها باعتبار الكم ينقسم إلى قسميها باعتبار الكيف، أو نقول بعبارة أخرى: إن كل قسم من قسميها باعتبار الكيف ينقسم إلى أقسامها الأربعة باعتبار الكم، فتكون القضايا إذن كما يلي:



وهذا التقسيم يشمل كل أنواع القضايا الآتية، وهي: الحملية، والشرطية المتصلة، والشرطية المنفصلة.

خامساً: التعيين في المخصوصة:

يتعين المحكوم عليه في القضية المخصوصة (الشخصية) بأمور متعددة، منها ما يلي:

أ- أن يكون علماً اسماً، سواء أكان مفرداً أو مثنى أو مجموعاً، مثل: (خالد- سعيد- الزيدان- العمران- المحمدون).

فخالد قائد، والزيدان نحويان، والمحمدون حكماء، هذه قضايا مخصوصة، لأن المحكوم عليه فيها (الموضوع) معينٌ مخصوص.

ب- أن يكون علماً كُنيةً، مثل: (أبو بكر- أبو حفص).

ج- أن يكون علماً لقباً، مثل: (بدرالدين- إمام الحرمين- زين العابدين).

د- أن يكون معرَّفاً بـ (أل) التي للعهد، سواء أكاد المعهود المعين فرداً أو أفراداً مخصوصين.

هـ- أن يكون اسم إشارة، مثل: (هذا- هذان- هؤلاء) بشرط أن يكون المشار إليه معيناً، سواء أكان فرداً أو أفراداً.

وقد وضح لدينا أنه لا فرق في التعيين بين أن يكون المعين فرداً واحداً أو أفراداً، لأن الأفراد المعينين هم بمثابة الفرد الواحد المعين من جهة كون اللفظ الدال عليهم منحصراً فيهم وحدهم، غير قابل للشركة التي تستدعيها صفات كليةٌ حيثما وجدت أطلق على ما توجد فيه لفظ الكلي.

سادساً: الأسوار في الكلية والجزئية:

يستعمل المناطقة للألفاظ التي تدل على الإحاطة الكلّية أو الإحاطة الجزئية كلمة: (السور) أخذاً من سور البلد، وهو الجدار الذي كان الناس يبنونه حول البلد للإحاطة بها، ولحفظها من مداهمة العدو، وفيما يلي بيان للأسوار الكلّية والجزئية السالبة والموجبة:

١- **السُّور الكُلّي الموجب** يأتي بألفاظ كثيرة منها: (كل- جميع- عامة- (ال) الاستغراقية- طرّاً- قاطبة- كافة- أجمع- أجمعون) وهكذا كل ما يفيد العموم والشمول.

٢- **والسور الكلي السالب** يأتي بألفاظ كثيرة منها: (لا شيء من- لا أحد- لا ديّار)، وهكذا كل نكرة في سياق النفي لأن النكرة في سياق النفي تعمّ، فإذا اقترنت بـ (مِنْ) الظاهرة أو المقدرة كانت نصاً في العموم، أما الظاهرة فنحو: ما جاءني من أحد، وأما المقدرة فنحو: لا أحد في الدار، أي: لا من أحدٍ في الدار.

ومن السور الكلي السالب ورود أداة (كل) وما شابهها على قضية منفية، وكذلك كل قضية جاء فيها السور الكلي قبل أداة السلب التي فيها، نحو: كلُّ إنسان ليس بجماد، وهذا ما يسمى: (عموم السلب).

٣- **والسور الجزئي الموجب** يأتي بألفاظ كثيرة منها: (بعض- قسم- فريق- منهم- فئة-

طائفة) وهكذا كل ما يفيد الإحاطة الجزئية.

٤- **والسور الجزئي السالب** يأتي بألفاظ كثيرة، وتتلخص بأن يجمع في القضية بين سور جزئي وأداة من أدوات النفي، فيوجد في القضية مثلاً: (بعض) و(ليس) سواء تقدم النفي على السور الجزئي أو تأخر؛ ومثل الجمع بين (بعض) و(ليس) الجمع بين أي سور جزئي وبين أي أداة من أدوات النفي، ومن أمثلة ذلك: بعض الحيوان ليس بإنسان؛ وليس بعض الحيوان بإنسان.

ويأتي السور الجزئي أيضا بأن يسبق النفي أداة من أدوات العموم، مثل: (ليس كل) و(ليس جميع) ونحو ذلك، فمثل هذا التعبير يفيد السلب الجزئي لا السلب الكلي وهذا ما يسمى: (سلب العموم) ومن أمثلة ذلك:

ليس كل بناء مسجداً - ما كلُّ بيضاء شحمة - ولا كلُّ حمراء لحمة - فلا يمنع أن يكون بعض الأبنية مساجد، وبعض ما هي بيضاء هي شحمة، وبعض ما هي حمراء هي لحمة.

سابعاً: التحقيق في عموم السلب وسلب العموم:

إذا تقدمت أداة العموم على أداة السلب في القضية أفادت عموم السلب كما ذكرنا آنفاً؛ أي: أفادت أن النفي في القضية مسلط على كل فردٍ من أفراد الكلي.

وإذا تقدمت أداة السلب على أداة العموم في القضية أفادت سلب العموم، كما ذكرنا آنفاً أيضاً، أي: أفادت أن النفي في القضية مسلطٌ على بعض أفراد الكلي فقط، لا على كل أفراد الكلي.

فإذا قلنا: ليس كل إنسان بكاتب، فإن معنى هذه القضية أن بعض الناس ليست بكاتب، وهي قضية صادقة، لأن الواقع كذلك. أما إذا قلنا: كل إنسان ليس بكاتب، فإن معنى هذه القضية أنه لا أحد من الناس بكاتب، وهي قضية كاذبة، لأن الواقع يخالفها.

وافترق المثالان في الدلالة لأن المثال الأول قد سُلب فيه التعميم فقط، وسلب التعميم لا يعني توجيه السلب إلى كل فردٍ بخصوصه.

أما المثال الثاني فقد عُمِّم فيه السلب، أي: أن السلب فيها عام مسلط على كل الأفراد.

ولا بد أن نلاحظ في عموم السلب أن يكون العموم مسلطاً على قضية سالبة، وأن نلاحظ في سلب العموم أن يكون السلب مسلطاً على العموم في قضية كلية.

ومن أمثلة سلب العموم قول الشاعر:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن

أي: بل ربما يدرك المرء بعض ما يتمنى لا كلّه، وذلك لأن القضية هي في الأصل قضية كلية، وهي: (كل ما يتمنى المرء يدركه) ثم سُلِّط السلب على العموم فيها لا على كل فردٍ، فانتفى العموم فقط، وحينما ينتفي العموم ترجع القضية إلى أنها ليست كلية، وعندئذ تكون جزئية أو مهملة وهما في القوة سواء.

وقول الأخر: (ما كلُّ رأي الفتى يدعو إلى رَشد)

أي: بل قد يدعو بعض رأي الفئة إلى رشد، ولكن ليس كل رأيه يدعو إلى رشد، وذلك لأن القضية هي في الأصل قضية كلّية، وهي: (كلُّ رأي الفتى يدعو إلى رشد) ثم سُلط السلب على العموم فيها فانتفى العموم فقط، وإذا انتفت الصفة الكلية فقط فليس معنى ذلك أن يكون النفي مسلطاً على كل فرد.

ومن أمثلة عموم السلب قول الشاعر أبي النجم:

قد أصبحت أمّ الخيار تدّعي عليَّ ذنباً كلُّه لمْ أصنع

أي: لم أصنع شيئاً منه، وذلك لأن القضية هي في الأصل سالبة مهملة، وهي: (الذنب المنسوب إليَّ لم أصنعه) ثم سلّط العموم عليها فصارت: (كلُّ الذنب المنسوب إليَّ لم أصنعه).

ومن أمثلة عموم السلب ما جاء في حديث سهو الرسول صلى الله عليه وسلم في الصلاة وهو أن النبي صلى إحدى صلاتي العشي ركعتين ثم سلَّم، فقال المسلمون: قُصِرت الصلاة، وفي القوم رجل في يديه طولٌ يقال له: ذو اليدين، فقال: يا رسول الله؛ أنسيت أم قُصرتِ الصلاة؟ فقال: «كلُّ ذلك لم يكن» فقال ذو اليدين: قد كان بعض ذلك يا رسول الله. فقول الرسول صلوات الله عليه: «كلُّ ذلك لم يكن» هو من عموم السلب، أي: لم يكن شيء من ذلك، ولذلك قال ذو اليدين ردّاً لنفي النسيان وقصر الصلاة معاً: قد كان بعض ذلك يا رسول الله، إذ فهم أن المراد عموم السلب، فالقضية في الأصل سالبة

مهملة، وهي: (النسيان والقصر لم يكونا) ثم سُلط العموم عليها، فصارت (كل ذلك لم يكن).

ثامناً: الكلُّ الاستغراقي والكلُّ المجموعي:

أ- قد **يتناول الحكم في القضية كلَّ فردٍ من أفراد الكلي فيها دون شرط اجتماعه مع غيره.**

مثل: كلُّ السيارات الصالحة تسير بمحرك آلي. أي: كلُّ واحدة منها ذات محركٍ آلي تسير به.

ومثل: كل الناس ذو رأسٍ وقلب. أي: كلُّ فردٍ منهم يستقل بأنَّ له رأساً وقلباً، دون شرط اجتماعه مع غيره ومشاركته له في رأسٍ وقلب واحد.

وعندئذ تكون القضية من قسم القضايا الكلّية، لأن الحكم فيها كان على سبيل الاستغراق الإفرادي، أي: كلُّ واحدٍ من الأفراد له الحكم نفسه كاملاً، وهذا هو **الكلُّ الاستغراقي** الذي يتناول جميع الأفراد.

ب- وقد **يتناول الحكم في القضية مجموع أفراد الكلي بشرط اجتماعها.**

مثل: كلُّ زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين، فالحكم هنا لا يثبت أن كل زاوية على حدة من زوايا المثلث تساوي قائمتين، ولكن يثبت أن مجموع الزوايا بشرط اجتماعها يساوي قائمتين.

ومثل: كلُّ قطرات المطر الغزير تكوِّن السيل الجارف. فالحكم هنا أيضاً لا يثبت أن كل قطرة من هذه القطرات على حدة تكوّن السيل الجارف، ولكن يثبت أن مجموع القطرات بشرط اجتماعها هي التي تكوّن السيل الجارف.

ومن الظاهر أن الحكم في مثل هذه القضايا يلاحظ فيه المعنى الجمعي بشرط اجتماع الأفراد، لا أن كلَّ فردٍ على سبيل الاستغراق له الحكم نفسه.

وقضايا من هذا القبيل تخرج عن دائرة القضايا الكلّية، لأن الحكم فيها على المجموع بشرط الاجتماع، لا على الجميع على سبيل الاستغراق الإفرادي.

وكلُّ قضية من هذا القبيل:

١- إما أن تكون بمثابة القضية المخصوصة إذا كان يشترط فيها اجتماع كل الأفراد حتى يصدق الحكم، وذلك كالمثال الأول: كل زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين، إذْ ما لم

تجتمع كلُّها فإنها لا تساوي ذلك.

ومثل: كلُّ أرجل الكرسي هي التي تعدل قيامه، إذْ بعضها لا يكفي للتعديل.

٢- وإما أن تكون بمثابة القضية الجزئية، إذا كان يكفي فيها اجتماع قسم من الأفراد، وذلك كالمثال التالي: كلُّ قطرات المطر الغزير تكوّن السيل الجارف، إذ يكفي اجتماع معظمها دون جميعها.

ومثل: كل نجوم السماء زينة لها، إذ لا تتم الزينة إلا باجتماعها، ولكن لا يشترط اجتماع الجميع حتى تتحقق الزينة، بل يكفي اجتماع الأكثر.

تاسعاً: أقسام القضايا باعتبار الإضافة بين حدودها:

تنقسم القضايا باعتبار الإضافة القائمة بين حدودها إلى ثلاثة أقسامٍ رئيسية، وهي:

١- القضية الحَمْلِيّة.

٢- القضية الشرطية المتصلة.

٣- القضية الشرطية المنفصلة.

وذلك **لأن الحكم** الذي تشتمل عليه الجملة الخبرية (القضية) له ثلاثة وجوه:

الوجه الأول:

أن يكون **الحكم في القضية قائماً على مجرَّد نسبة شيء إلى شيء آخر أو نفي هذه النسبة بينهما**، مثل: زيد إنسان - زيدٌ ليس بحجر- نزل المطر - لم تغرب الشمس.

فزيد إنسان: قضية قائمة على حكم موجب هو نسبة الإنسانية إلى زيد، وهذا الحكم غير مرتبط بحكم آخر ولا مشروطٍ به.

وزيد ليس بحجر: قضية قائمة على حكم سالب هو نفي نسبة الحجرية إلى زيد، وهذا الحكم غير مرتبط بحكم آخر ولا مشروط به.

ونزل المطر: قضية قائمة على حكم موجب هو نسبة النزول إلى المطر، وهذا الحاكم أيضاً غير مرتبط بحكم آخر ولا مشروط به.

ولم تغرب الشمس: قضية قائمة على حكم سالب هو نفي نسبة الغروب إلى الشمس، وهذا الحكم أيضاً غير مرتبط بحكم آخر ولا مشروط، وكلُّ قضية (أي: جملة

خبرية) من هذا القبيل تسمى: (قضيةً حملية) وذلك لأن الإضافة فيها قائمة على فكرة حمل أحد حدَّيْها على الآخر.

الوجه الثاني:

أن يكون الحكم في القضية مرتبطاً ارتباطاً شرطياً بحكم آخر، أو يشتمل الحكم فيها على نفي هذا الارتباط الشرطي، أي: **فالحكم** فيها لا يقتصر على مجرد نسبة شيء إلى شيء آخر أو نفي هذه النسبة بينهما، وإنما **يشتمل على إثبات الارتباط بين حكمين في قضيتين أو نفي الارتباط بينهما**، وهذا الارتباط الشرطي يدل عليه في الكلام أداة من أدوات الشرط، وبعد هذا الارتباط الشرطي تصير القضيتان قضية واحدة. مثل:

١- إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

٢- ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالنهار ليس بموجود.

٣- ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود.

ففي المثال الأول نجدُ الحكمَ بإثبات ارتباط وجود النهار بأن تكون الشمس طالعة، وهو ارتباط شرطي بين حكم موجب وحكم موجب آخر، وذلك لوجود اللزوم بين الحكمين، إذن فالحكم فيها بعد الارتباط لا يقطع بوجود النهار، ولكن يقطع بوجوده إذا كانت الشمس طالعة، فتعطي القضية حكماً إيجابياً بالترابط بين الحكمين اللَّذين اشتملت عليهما.

وفي المثال الثاني نجد الحكم بنفي ارتباط عدم وجود النهار بأن تكون الشمس طالعة، وهو نفي لارتباط شرطي بين حكم سالب وحكم آخر موجب، وذلك لأن عدم وجود النهار لا يلازم ولا يصاحب كون الشمس طالعة، بل العكس هو الصحيح، إذن فالحكم فيها يسلب الارتباط الشرطي بين الحكمين اللَّذين اشتملت عليهما.

وفي المثال الثالث نجد الحكم بنفي ارتباط وجود الليل بأن تكون الشمس طالعة، وهو نفي لارتباط شرطيٍّ بين حكم موجب وحكم آخر موجب، وذلك لأن وجود الليل لا يلازم ولا يصاحب كون الشمس طالعة، بل بينهما تعاند، إذن فالحكم فيها ينفي الارتباط الشرطي بين الحكمين اللَّذين اشتملت عليهما.

وكلُّ قضية (أي: جملة خبرية) من هذا القبيل تسمى: (قضيةً شرطيةً متصلة) وذلك

لأن الإضافة فيها قائمة على فكرة الارتباط الشرطي المتصل بين حدَّيها.

وإذا تأملنا في هذه القضية الشرطية وجدنا أنها في الأصل هي قضيتان منفكتان: (الشمس طالعة – النهار موجود) وهاتان القضيتان المنفكتان هما حمليتان، ولكن قد لا يكون غرض المتكلم أن يقول: (إن النهار موجود فعلاً) وإنما يكون غرضه أن يكشف الاتصال بين طلوع الشمس ووجود النهار، فيعلق الحكم بوجود النهار على الحكم بطلوع الشمس، ويصدر بذلك حكماً شرطياً.

الوجه الثالث:

أن يكون **الحكم في القضية متردّداً بين احتمالين فأكثر**، وحينما يلاحظ من يريد إصدار الحكم انحصار التردّد بين عدد من الوجوه أو الاحتمالات فإنه يعبر عن ذلك بمثل قوله: إما أن يكون الأمر كذا وأما أن يكون الأمر كذا، أي: لا يخلو عن واحد منهما أو لا يخلو عنهما، مثل:

١- إما أن يكون العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً.

٢- جليس السوء إما أن يغويك وإما أن يوقعك في التهمة.

٣- إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن تكون غاربة.

وإذا حللنا الحكم في القضايا التي من هذا القبيل وجدناه يرجع من جهة المعنى إلى قضيتين شرطيتين فأكثر.

فقولنا: (إما أن يكون العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً) ينحل من جهة المعنى إلى ما يلي:

إذا كان العدد زوجاً فهو غير فرد. وإذا كان العدد فرداً فهو غير زوج.

وإذا لم يكن العدد زوجاً فهو فرد. و إذا لم يكن العدد فرداً فهو زوج.

إذن فهذه القضية من جهة المعنى بقوة أربع قضايا شرطية متصلة.

وقولنا: (جليس السوء إما أن يغويك وإما أن يوقعك في التهمة) ينحل من جهة المعنى إلى ما يلي:

إذا لم يُغوك جليس السوء أوقعك في التهمة. وإذا لم يوقعك في التهمة أغواك. أي:

ولا يخلو الأمر عن واحد منهما وربما يجتمع الأمران.

وقولنا: (إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن تكون غاربة) ينحل من جهة المعنى إلي ما يلي:

إذا كانت طالعة فهي غير غاربة. وإذا كانت غاربة فهي غير طالعة.

أي: فلا يجتمع الأمران، ولكن قد يخلو الحال عنهما، وذلك بأن تكون مكسوفة أو محجوبة بالسحاب.

وكلُّ قضية من هذا القبيل تسمى: (قضية شرطية منفصلة) وذلك لأن الإضافة فيها قائمة على فكرة الانفصال في الصيغة بين حكمين فأكثر، وبتحليلها ترجع إلي عدد من القضايا الشرطية المتصلة.

خلاصة الوجوه:

بهذا التحليل لهذه القضايا الثلاث يتضح لنا أن القضية الحملية تشتمل على حكم بين شيئين دون ارتباط بحكم آخر، فهي بسيطة، وأن القضية الشرطية المتصلة تشتمل على حكم بين شيئين مرتبط بحكم آخر، فهي مركبة تركيباً متوسطا، وأن القضية الشرطية المنفصلة تشتمل على حكم متردٍ بين شيئين فأكثر، وهي تنحل من جهة المعنى إلى شرطيتين متصلتين فأكثر، فهي مركبة تركيباً أعلى. وفيما يلي شرح هذه القضايا الثلاث وبيان أقسام كل منها:

شرح القضية الحملية وأقسامها:

من البيان السابق للقضايا نستطيع أن نستخلص تعريفاً للقضية الحملية فنقول: هي التي يكون الحكم فيها قائماً على إسناد شيء إلى شيء آخر أو نفيه عنه.

أو هي التي يحكم فيها بعلاقة موجبة أو سالبة بين مُسند ومسندٍ إليه.

الأمثلة:

أ- فقولنا: (الله ربُّنا) قضية حملية لأنها اشتملت على حكم بإسناد وصف الربوبية إلى الله تعالى، أو نقول بعبارة أخرى: إنها قد اشتملت على حكم بعلاقة موجبة بين الله تعالى ووصفه بالربوبية.

ب- وقولنا: (الله لا شريك له) قضية حملية، لأنها اشتملت على حكم بنفي وجود شريك

لله تعالى، أو نقول بعبارة أخرى: إنها قد اشتملت على حكم بعلاقة سالبة بين الله تعالى وبين شريك له.

ج- وقولنا: (سمع الله لمن حمده) قضية حملية، لأنها اشتملت على حكم بإسناد سماع قول الحامد إلى الله تعالى.

د- وقولنا: (لا يعلم الناس الغيب) قضية حملية، لأنها اشتملت على حكم بنفي علم الغيب عن الناس.

ومن الملاحظ أن المثالين الأولين هما من قبيل الجمل الاسمية، وأما المثالان الأخيران فهما من قبيل الجمل الفعلية.

فالقضية الحملية إذن فيها مسند ومسند إليه بحسب اصطلاح النحاة، أو محكوم به ومحكوم عليه بحسب اصطلاح البلاغيين، وأما في اصطلاح المناطقة فالمسند إليه هو (الموضوع) سواء أكان مبتدأً أو فاعلاً أو ما هو قائم مقام أحدهما، والمسند هو (المحمول) سواء أكان خبراً أو فعلاً أو ما هو قائم مقام أحدهما.

وسبب هذه التسمية أن المناطقة يلاحظون أن المسند إليه يوضع أولاً في التصور ثم يحمل عليه المسند، فسمَّوا المسند إليه موضوعاً والمسند محمولاً وسمَّوا القضية كلها (قضية حملية) نسبة إلى معنى الحمل الموجب أو السالب الذي يجري فيها، أما النسبة بين الموضوع والمحمول فهي الرابطة الملاحظة في الذهن، وأما في الكلام فيدلُّ عليها دالٌّ ما، وهو إما أن يكون مجرد الاقتران اللفظي، كقولنا: (جاء موسى) وإما أن يكون حركة إعراب ظاهرة، كقولنا: وجاء محمدا وإما أن يستخدمَ للدلالة عليها ضمير الفصل، وهو رابط غير زماني، كقولنا: (الله هو ربنا) أو فعل الكون، وهو رابط زماني، كقولنا: (إن الله كان عليماً حكيماً).

بهذا البيان وضح لنا تماماً ما هي القضية الحملية، ووضح لنا أنها ذات أركان ثلاثة، وهي:



أقسام الحملية:

وبالرجوع إلى أقسام القضايا باعتبار الكمّ والكيف معاً نلاحظ أن القضية الحملية تنقسم إلى ثمانية أقسام، وفيما يلي بيانها مع أمثلتها:

١- مخصوصة موجبة:

وهي التي يكون موضوعها معيّناً كما سبق وتكون النسبة فيها موجبة، مثل: (محمد رسول الله- يؤذن بلال بليل- روى الشيخان صحاح الأحاديث- الخلفاء الراشدون الأربعة خيرة أصحاب رسول الله- الحرمان الشريفان تشد الرحال إليهما).

هذه الأمثلة هي من قسم القضايا العملية المخصوصة الموجبة.

٢- مخصوصة سالبة:

وهي التي يكون موضوعها معيناً وتكون النسبة فيها سالبة، مثل: (مسيلمة ليس برسول- لا ينفع الحجر الأسود ولا يضر- وما أنت بتابع قبلتهم - ذلك الكتاب لا ريب فيه).

٣- كلية موجبة:

وهي التي يكون موضوعها كُلّياً مسوَّراً بسور كُلّيٍّ وتكون النسبة فيها موجبة، مثل: (كلُّ من عليها فانٍ- كل نفس ذائقة الموت- كلُّ نفسٍ بما كسبت رهينة- كلُّ شيءٍ عنده بمقدار- وكلَّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه- كلُّ بني آدم خطاء- ووُفِّيَت كلُّ نفس ما عملت).

٤- كلية سالبة:

وهي التي يكون موضوعها كليّاً مسوّراً بسور كلي وتكون النسبة فيها سالبة، مثل: (لا شيء من الحجر بإنسان- لا شريك لله- ما اتخذ الله من ولد - ولم يكن له صاحبة- لا تأخذه سِنةٌ ولا نوم- لا غالب لكم اليوم من الناس).

٥- جزئية موجبة:

وهي التي يكون موضوعها كليّاً مسورة بسور جزئي وتكون النسبة فيها موجبة، مثل: (بعض الحيوان إنسان- فريق في الجنة- وفريق في السعير - ورفع بعضكم فوق بعض درجات- فمنهم من يمشي على بطنه- ومنهم من يمشي على رجلين- ومنهم من يمشي على أربع- ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك- ومن الناس من يتخذ من

دون الله أنداداً- وقليل من عبادي الشكور).

٦- جزئية سالبة:

وهي التي يكون موضوعها كلياً مسوراً بسور جزئي وتكون النسبة فيها سالبة، مثل: (بعض الحيوان ليس بإنسان- ولكن أكثر الناس لا يشكرون- وما بعضهم بتابع قبلة بعض- ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك - أي: بعض أهل الكتاب لا أمانة له- وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين).

٧- مهملة موجبة:

وهي التي يكون موضوعها كلياً غير مقترن لا بسور كلي ولا بسور جزئي، وتكون النسبة فيها موجبة، وهي كما سبق في قوة الجزئية الموجبة، مثل: [الإنسان يأكل لحوم البقر (فهي في قوة: بعض الإنسان يأكل لحوم البقرة)- [الرجال أقوى على الحرب من النساء (فهي في قوة: بعض الرجال أقوى على الحرب من النساء)]- سيقول السفهاء من الناس ما ولّاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها- إن الناس قد جمعوا لكم) ولا بد من ملاحظة أن (أل) في الرجال وفي السفهاء وفي الناس هي للجنس لا للاستغراق، ولذلك فهي لا تفيد العموم، فالقضية إذن مهملة من السور فهي في قوة الجزئية، ومثل قوله تعالى: ﴿ وَقَوْمَ نُوحٍ لَّمَّا كَذَّبُوا۟ ٱلرُّسُلَ أَغْرَقْنَٰهُمْ وَجَعَلْنَٰهُمْ لِلنَّاسِ ءَايَةً ۖ وَأَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٣٧﴾ ﴾(سورة الفرقان: ٣٧).

٨- مهملة سالبة:

وهي التي يكون موضوعها كلياً غير مقترن لا بسورٍ كلي ولا بسور جزئي، وتكون النسبة فيها سالبة، وهي كما سبق في قوة الجزئية السالبة، مثل: (الناس لا يركبون البقر) فهذه القضية المهملة في قوة قولنا: بعض الناس لا يركبون البقر- (لا يغرق القادرون على السباحة) فهي في قوة قولنا:

بعض القادرين على السباحة لا يغرقون) وذلك لأن (أل) في الناس وفي القادرين ليست للاستغراق، فالقضية إذن مهملة من السور فهي في قوة الجزئية. ومثل قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْـَٔمُ

﴿ٱلۡإِنسَٰنُ مِن دُعَآءِ ٱلۡخَيۡرِ وَإِن مَّسَّهُ ٱلشَّرُّ فَيَـُٔوسٞ قَنُوطٞ﴾ (سورة فصلت: ٤٩).

شرح القضية الشرطية المتصلة:

ونستطيع أن نستخلص تعريفاً للقضية الشرطية المتصلة من البيان السابق لها فنقول: **"هي التي يكون الحكم فيها قائماً على إثبات الارتباط الشرطي أو نفيه بين حكم وحكم آخر"**. أو نقول: **"هي التي تشتمل على حكم، بإثبات أو نفي ارتباط شرطي بين حكم وحكم آخر"**.

فالتي فيها إثبات الارتباط الشرطي موجبة والتي فيها نفي الارتباط الشرطي سالبة.

وأدوات الشرط التي تعقد الارتباط كثيرة، منها الأدوات التالية (إذا- لو- مهما- كلما- لولا- إن- متى- حيثما) وهكذا إلى سائر الأدوات التي تفيد الارتباط الشرطي بين قضيتين، مما هو معروف في اللغة، سواء أكانت الأداة عاملة عند النحاة أو غير عاملة، والمهم عند المنطقي هو تأدية المعنى بأي تعبير كان.

وأسوار الشرطية المتصلة هي كما يلي:

١- سور الكلّية الموجبة، يكون بكل أداة تفيد العموم، مثل: (كلّما - مهما- حيثما- متى).

٢- سور الكلّية السالبة يكون بالجمع بين: (ليس البتة) وبين أداة من أدوات الشرط التي لا تفيد العموم مثل: (ليس البتة إذا).

٣- سور الجزئية الموجبة يكون بعبارة: (قد يكون إذا) أو (ربما يكون إذا) أو نحو ذلك.

٤- سور الجزئية السالبة يكلون بعبارة: (قد لا يكون إذا) أو (ربما لا يكون إذا) أو نحو ذلك، ويكون بالجمع بين أداة من أدوات النفي وبين أداة من أدوات الشرط التي تفيد العموم، مثل: (ليس كلما).

وظاهر أن القضية الشرطية المتصلة تشتمل على جزأين:

١- الجزء الأول منهما هو الحكم المعلق به.

٢- الجزء الثاني منهما هو الحكم المتعلق.

والتعليق إما أن يكون مثبتاً فتكون القضية موجبة، وإما أن يكون سالباً (منفياً) فتكلون القضية سالبة.

وقد اصطلح المناطقة على أن يسموا الجزء الأول (مقدّماً) ويسمُّوا الجزء الثاني (تالياً).

وفيما يلي تصوير جدولي للشرطية المتصلة مطبق على الأمثلة:

	أداة السلب	أداة الربط الشرطي	المقدم	تابع أداة الربط	التالي
موجبات		إذا	(كانت الشمس طالعة)	فـ	(النهار موجود)
		لو	(كان فيهما آلهة إلا الله)	لـ	(فسدتا)
		كلما	(أوقدوا ناراً للحرب)		(أطفأها الله)
		وإذا	(قرىء عليهم القرآن)		(لا يسجدون)
سالبات	ليس البتة	كلما	(كان الحيوان ذا جناحين)	فـ	(هو يطير في الجو)
	ليس البتة	إذا	(كان العدد فرداً)	فـ	(هو قابل للقسمة بمتساويين من غير كسر)
	ليس البتة	متى	(كان الإنسان مقطوع اليدين)	فـ	(هو غير كاتب)

من خلال الأمثلة نلاحظ أن أداة الشرط هي التي عقدت الاتصال بين المقدم والتالي، وأن الحكم الموجب الذي تشتمل عليه القضية الشرطية المتصلة هو إثبات ربط حكم بحكم آخر، وأن الحكم السالب الذي تشتمل عليه هو نفي هذا الربط، سواء أكان الحكم المربوط حكماً موجباً أو سالباً، وسواء أكان الحكم المربوط به حكماً موجباً أو سالباً أيضاً، **فالإيجاب والسلب في القضية الشرطية المتصلة يلاحظ فيه الربط الشرطي.**

وأما المقدم الذي هو في الأصل قضية حملية فنضعه في القضية الشرطية ضمن قوس، مهما كان وضعه السابق موجباً أو سالباً، وكذلك التالي الذي هو في الأصل قضية حملية فإننا نضعه أيضاً في القضية الشرطية ضمن قوس، مهما كان وضعه السابق موجباً أو سالباً، ثم يأتي التعليق الشرطي بينهما، فإذا كان تعليقاً موجباً اكتفي بمجرد أداة الشرط، وإذا كان المراد سلب التعليق أضيف قبل أداة الشرط ما يدل على نفي وجود الارتباط بين

المقدم والتالي، ويستخدم لذلك أي تعبير كلامي توافق عليه قواعد اللغة.

وظاهر أن **سبب تسمية** هذه القضية (شرطية متصلة) وجود التعليق الشرطي فيها على وجه الاتصال كما رأينا، لا على وجه الانفصال والتعاند كما في الشرطية المنفصلة التي سيأتي بيانها.

وبهذا البيان السابق وضحت لنا تماماً معالم القضية الشرطية المتصلة.

أمثلة عامة للشرطية المتصلة:

أ- قول الله تعالى في سورة الانشقاق ٨: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقُرۡءَانُ لَا يَسۡجُدُونَ ۩ ﴾ (سورة الانشقاق: ٢١).

هذه قضية شرطية متصلة، لأنها اشتملت على حكم إيجابي بتعليق استنكاف الكافرين عن السجود لله على وجود المقتضي له، وهو قراءة القرآن عليهم المشتمل على دلائل ربوبية الله وألوهيته والأمر بالسجود له وعبادته وحده. ولما كان الارتباط الشرطي فيها ارتباطاً إيجابياً كانت القضية موجبة.

وظاهر في هذا المثال أنه لا يفهم منه أنهم يسجدون لله إذا لم يقرأ عليهم القرآن، إذ هو أمر مسكوت عنه، ولكن يفهم عقلاً أنهم لا يسجدون من باب أولى. لأنهم إذا لم يسجدوا مع وجود الدلائل القرآنية فكيف يسجدون إذا لم توجد.

ب- وقول الله تعالى في سورة المائدة: ﴿ كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُ ﴾ (سورة المائدة: ٦٤). قضية شرطية متصلة، لأنها اشتملت على حكم بتعليق إطفاء الله لنار الحرب على إيقاد الكافرين لها. والارتباط الشرطي فيها ارتباط إيجابي بأداة من أدوات السور الكلي، فالقضية إذن كلية موجبة.

ج- وقول الله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ (سورة الأنبياء: ٢٢). قضية شرطية متصلة، لأنها اشتملت على حكم بوجود اللزوم بين تعدد الآلهة بحقٍّ وفساد السماوات والأرض، أي: ولكن الفساد غير حاصل، إذن فالتعدّد غير حاصل. والارتباط الشرطي فيها ارتباط إيجابي، فالقضية إذن موجبة.

د- وقول الله تعالي في سورة الأنبياء : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾ لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٩٩﴾ ﴾ (سورة الأنبياء: ٩٨ – ٩٩).

فالجملة: لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها، قضية شرطية متصلة لأنها اشتملت على حكم بوجود اللزوم بين ورود جهنم وانتفاء الإلهيّة، وذلك لأنه لما كان هؤلاء المعبودون من دون الله سيردون جهنم ويعذبون فيها فإنه يلزم من ذلك أن لا يكونوا آلهة، ولو كانوا آلهة بأي وجهٍ من الوجوه ما حكم الله عليهم بالعذاب، ومن الوجوه الضعيفة للإلهية أن يعبدوا ليقرّبوا عابديهم إلى الله تعالى زلفى، كما قال المشركون. ولما كان الارتباط الشرطي فيها ارتباطاً إيجابياً كانت القضية موجبة.

هـ – وقوله الله تعالى في سورة لقمان: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾ ﴾ (سورة لقمان: ٢٧). قضية شرطية متصلة، لأنها اشتملت على حكم بعدم نفاد كلمات الله، ولكن هذا الحكم مرتبط بتقدير كتابتها بكل ما في الأرض من شجرة لو قطعت وبُريت أقلاماً، وكان البحر من ورائه سبعة أبحر أخرى مداداً لها.

والارتباط الشرطي فيها ارتباط إيجابي فالقضية إذن موجبة.

و- وقول الله تعالى حكاية لقول فرعون وملئه لموسى عليه السلام في سورة الأعراف: ﴿ وَقَالُوا۟ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٣٢﴾ ﴾ (سورة الأعراف: ١٣٢). قضية شرطية متصلة موجبة كلية، انعقد فيها الاتصال بين عدم إيمانهم وبين إتيان موسى بالآيات الدالة على رسالته، ولما كانت أداة الشرط من أدوات السور الكلي كانت القضية كلية.

ز- وقولنا: ليس قطعاً كلما كان الإنسان مقطوع اليدين فهو غير كاتب.

قضية شرطية متصلة **جزئية سالبة**، لأنها نفت عموم الارتباط الشرطي الإيجابي بين عدم الكتابة وقطع اليدين، وذلك لاحتمال أن يكتب بغير يديه.

فهي في قوة قولنا: قد يكون إذا كان الإنسان مقطوع اليدين فهو كاتب.

ح- وقولنا: ليس قطعاً كلما كان الحيوان ذا جناحين فهو يطير في الجو.

قضية شرطية متصلة جزئية سالبة، لأنها نفت عموم الارتباط الشرطي الإيجابي بين القدرة على الطيران في الجو وبين وجود الجناحين، لاحتمال أن يكون ذا جناحين وهو لا يقدر على الطيران، فهي في قوة قولنا: قد يكود إذا كان الحيوان ذا جناحين فهو لا يستطيع الطيران في الجو.

ط- وقولنا: ليس البتة إذا كانت الآلهة متعددة فلا مانع من استقرار النظام في الكون.

شرطية متصلة كلية سالبة، لأنها نفت جواز الارتباط الشرطي الإيجابي على أية حال من الأحوال بين استقرار النظام التام في الكون وبين تعدد الآلهة، وذلك لأنه يلزم عقلاً من تعدد الآلهة فساد النظام وهو نقيض ثبات النظام واستقراره.

ك - وقولنا: ليس البتة إذا كان العدد فرداً فهو قابل للقسمة بمتساويين صحيحين لا كسر فيهما.

شرطية متصلة كلية سالبة، لأنها نفت جواز الارتباط الشرطي الإيجابي على أية حال من الأحوال بين كون العدد فرداً وبين كونه قابلاً للقسمة بمتساويين صحيحين لا كسر فيهما، وذلك لأن هذا الوصف من خصائص نقيض العدد الفردي، فلا يكون من صفات العدد الفردي بحال من الأحوال.

أقسام الشرطية المتصلة:

إضافة إلى أقسام القضية العامة التي تشترك فيها الحملية والمتصلة والمنفصلة، لا بد أن نلاحظ في الشرطية المتصلة أن **ربط التالي بالمقدَّم فيها له حالتان:**

١- **فإما أن يكون لوجود علاقة في الواقع بينهما.** والمناطقة يسمونها **(لزومية).**

٢- **وإما أن لا يكون لوجود علاقة في الواقع بينهما، وإنما اتفق في الواقع أن يحدث هذا التصاحب.** فالمناطقة يسمونها **(اتفاقية).**

وبهذا يصير لدينا في القضية الشرطية المتصلة قسمان: **الأول**: اللزومية، **الثاني**: الاتفاقية.

شرح المتصلة اللزومية:

قلنا: إن اللزومية هي القضية التي يكون الربط فيها قائماً على وجود علاقة بين المقدم والتالي توجب ذلك، وبالبحث يتكشف لنا أن العلاقات التي توجب الربط أي: ربط التالي بالمقدم متعددة، منها العلاقات التالية:

العلاقة الأولى: أن يكون المقدم سبباً في التالي، مثل: إذا مرت الرياح الباردة على السحاب المثقل ببخار الماء نزل المطر.

فالمقدم هنا في هذه القضية سبب ينشأ عنه رجوع البخار عن حالة التبخُّر إلى حالة الكثافة والسيولة بسبب التبريد، وعندئذ يتقاطر. فالقضية إذن لزومية.

العلاقة الثانية: أن يكون المقدم مسبباً عن التالي، مثل: إذا نزل المطر فقد برد جو السحاب الذي كان يحمله.

فالتالي هنا وهو برودة السحاب هو السبب والمقدم مُسبَّب عنه، فربط التالي بالمقدم كان لوجود علاقة مُسبَّبيّة بينهما توجب ذلك في الواقع. فالقضية إذن لزومية.

العلاقة الثالثة: أن يكون **المقدّم علة للتالي**، مثل: إذا كانت الطائرة تطير في الجو فإن ركابها يتحركون وفق حركتها.

فالمقدم هنا علة لوجود التالي، لأن المحمول على شيء لا بد أن يتحرك وفق حركته، وذلك بمقتضى العلة العقلية، فربط التالي بالمقدم كان لوجود علاقة بينهما توجب ذلك في الواقع. فالقضية إذن لزومية.

العلاقة الرابعة: أن يكون المقدم معلولاً للتالي، مثل: إذا كان ركاب الطائرة يسيرون في الجو بسرعة مئة ميل في الساعة فلا بد أن الطائرة التي هم فيها تسير بسرعة مئة ميل في الساعة.

فربط التالي هنا بالمقدم على أساس أن المقدم معلول والتالي علة في حصوله، والمعلول مرتبط عقلاً بعلته. فالقضية إذن لزومية.

العلاقة الخامسة: أن يكون ربط التالي بالمقدم على أساس وجود التضايف العقلي بينهما، والتضايف بين شيئين هو ارتباط أحدهما بالآخر ارتباطاً في أساس معنييهما، ولا يتحقق

أحدهما إلا بتحقق الآخر منهما.

كارتباط معنى الأبوّة بمعنى البنوة، إذ لا تفهم الأبوّة ما لم تفهم البنوّة، ولا تتحقق الأبوة ألا بتحقق البنوة، وكذلك العكس.

وكارتباط معنى الكل بالجزء، فلا يفهم معنى الكل ما لم يفهم معنى الجزء ولا يتحقق الكل ما لم يتحقق الجزء وكذلك العكس.

وكارتباط معنى الأكبر بمعنى الأصغر، فلا يفهم معنى الأكبر ما لم يفهم معنى الأصغر، ولا يتحقق كون الشيء أكبر من شيء آخر ما لم يتحقق كون ذلك الشيء أصغر منه، وكذلك العكس. وهكذا إلى سائر المعاني المتضايفة.

ومن أمثلة المتصلة اللزومية التي تكون العلاقة فيها قائمة على التضايف ما يلي:

أ- إذا كانت عائشة بنتاً لأبي بكر الصديق فأبو بكر أب لها.

ب- إذا كان أبو بكر أباً لعائشة فعائشة بنت له.

ج- إذا كانت زبيدة زوجة لهارون الرشيد فهو زوج لها.

د- إذا كان المسجد الحرام أكبر من مسجد بني أمية في دمشق فمسجد بني أمية أصغر من المسجد الحرام.

هـ- إذا كانت يد الإنسان جزءاً من جسمه فجسمه كلٌّ يشتمل على اليد وغيرها.

وظاهر أن هذه الأمثلة هي من قبيل القضايا الشرطية اللزومية، لأن العلاقة بين المقدم والتالي فيها قائمة على التضايف، وظاهر أيضاً أنها قضايا موجبة، فإذا أردنا أن نصوغ أمثلة لقضية شرطية لزومية سالبة أمكننا أن نقول:

أ- ليس البتة (مستحيل عقلاً) إذا كانت اليد متحركة فالسوار الذي فيها ساكن.

ب- ليس البتة (مستحيل عادة) إذا كانت الأمطار تهطل من السحاب فدرجة الحرارة في السحاب مرتفعة.

ج- ليس البتة إذا كانت درجة الحرارة في الماء فوق الصفر فالماء متجمد.

د- ليس البتة إذا كانت الطائرة لا تتحرك فركابها فيها يسيرون بسرعة مئة ميل في الساعة.

هـ- ليس البتة إذا كان المغيرة ليس أباً للوليد فالوليد ابن له.

شرح المتصلة الاتفاقية:

علمنا مما سبق أن الاتفاقية هي التي يكون الربط فيها غير قائم على وجود علاقة بين المقدم والتالي توجب الربط، وإنما هو قائم على مجرد حصول تصاحب اتفاقي بين المقدم والتالي.

ويمثل المناطقة للاتفاقية بقولهم: إذا كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق.

وظاهر أنه لا علاقة مطلقاً بين ناطقية الإنسان وناهقية الحمار، حتى يستلزم أحدهما الأخر، ولكن حصل في الواقع على وجه الاتفاق أن الأمرين قد وجدا في الكون، فالتصاحب بينهما في الوجود قائم.

ونستطيع أن نمثل للاتفاقية بأمثلة كثيرة وفيما يلي طائفة منها:

- إذا كان أبو حنيفة فقيها مجتهداً فعمر بن أبى ربيعة شاعر.
- إذا كان حذيفة بن اليمان صاحب سرّ رسول الله فأبو عبيدة ابن الجراح أمين هذه الأمة.
- إذا كان الذئب يفترس بأنيابه فالثور ينطح بقرنيه.
- إذا كان معاوية من ألمع الدهاة فعمرو بن العاص لا يقل عنه دهاء.

فظاهر أن هذه الأمثلة قضايا شرطية ولكن ليس بين المقدم والتالي فيها علاقة توجب الربط، وإنما حصل الربط الكلامي فيها لحصول التصاحب الاتفاقي بين المقدم والتالي، وظاهر أيضاً أن كل هذه الأمثلة هي من قبيل القضايا الاتفاقية الموجبة.

وأما أمثلة السالبة الاتفاقية القائمة على نفي الاقتران والتصاحب، ففيما يلي طائفة منها:

أ- ليس متفقاً إذاً كان أبو حنيفة فقيهاً مجتهداً فالبحتري فقيه مجتهد.

ب- ليس دائماً متفقاً إذا كان الرجل صالح الأبوين فهو صالح تقي.

ج- ليس دائماً إذا كان الرجل منحدرا من أصل عربي فهو يحسن الكلام بالعربية.

د- ليس البتة إذا كان موسى بن عمران رسولاً فالسامري الذي هو من قومه صادق.

هـ- ليس متفقاً إذا كانت الشمس جرماً ملتهباً فكل الأجرام السماوية ملتهبة نارية.

والسلب في هذه الأمثلة إنما صح لأن التصاحب الاتفاقي بين المقدم والتالي فيها لم يحصل، بل الذي حصل هو خلافه.

شرح الشرطية المنفصلة:

ونستطيع أن نستخلص تعريفاً للقضية الشرطية المنفصلة من البيان السابق لها فنقول:

هي التي يكون الحكم فيها قائماً على إثبات الترديد بين نسبتين فأكثر أو على نفي هذا الترديد.

أو هي التي يحكم فيها بتنافي نسبتين فأكثر أو عدم تنافيهما.

فالتي تشتمل على **إثبات الترديد** أو التنافي بين نسبتين فأكثر **هي قضية موجبة** والتي تشتمل على **نفي الترديد** أو التنافي المذكور **هي قضية سالبة.**

والأداة التي تستعمل كثيراً للدلالة على الترديد أو التنافي بين نسبتين فأكثر هو حرف (إما) وقد يستعمل حرف (أو) وقد يستعمل غير ذلك، والمهم عند المنطقي هو تأدية المعنى بأي تعبير كان.

وأسوار الشرطية المنفصلة هي كما يلي:

١- سور الكلية **الموجبة** يكون بما يدل على العموم في كل الأحوال، واعتاد المناطقة أن يستعملوا لذلك كلمة **(دائماً)** قبل أداة الترديد.

٢- سور الكلية **السالبة** يكون بعبارة **(ليس البتة)** أو نحوها.

٣- سور **الجزئية الموجبة** يكون بعبارة: **(قد يكون)** أو (ربما يكون) أو نحو ذلك، مثل: قد يكون إما أن المثلث حاد الزوايا أو منفرج الزاوية.

٤- سور **الجزئية السالبة** يكون بعبارة: **(ليس دائماً)** أو **(قد لا يكون)** ونحو ذلك، مثل: ليس دائماً إما أن يكون الحيوان يمشي على رجلين أو يمشي على أربع.

أقسام الشرطية المنفصلة:

إضافة إلى أقسام القضية العامة التي تشترك فيها الحملية والمتصلة والمنفصلة، وإضافة إلى قسمي اللزومية والاتفاقية اللذين تشترك فيهما الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة، فإن الشرطية المنفصلة منفرد أيضاً بأنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام أخرى، وهي:

القسم الأول: الحقيقية، وهي مانعة الجمع والخلوّ معاً، أي: هي التي يمتنع اجتماع النسب المحددة فيها، ويمتنع الخلو عن واحد منها، أو هي التي يدعي المتكلم ذلك فيها. وتكون

عرضة لاحتمالات الأقسام كلها التي تنقسم إليها الشرطية المتصلة.

الأمثلة:

أ- إما أن يكون الشيء موجوداً وإما أن يكون معدوماً.

ب- الجسم إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً.

ب- ارتفاع الشجرة في الجو إما أن يكون أكثر من ارتفاع ذراعين، وإما أن يكون مساوياً له، وإما أن يكون أقل منه.

د- درجة الحرارة إما أن تكون صفراً أو فوق الصفر أو دون الصفر.

وبقليل من التأمل نلاحظ أن هذه القضايا الشرطية المنفصلة تتضمن ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أحكامها موجبة مترددة بين نسبتين فأكثر.

الأمر الثاني: يمتنع أن تجتمع في الواقع النسب المتنافية فيها، فلا يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوما في آن واحد، ولا يكون الجسم الواحد متحركاً وساكناً في آن واحد، ولا يكون ارتفاع الشجرة في الجو أكثر من طول ذراعين وأقل منه ومساوياً له في وقت واحد، ولا تكون درجة حرارة الشيء الواحد صفراً وفوق الصفر وأقل من الصفر في وقت وأحد.

الأمر الثالث: يمتنع أن يخلو الواقع عن واحد من النسب المتنافية فيها.

فهي إذن موجبة مانعة جمع ومانعة خلوّ.

ومن أمثلة الحقيقية الموجبة قول الله تعالى في شان الإنسان: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾ (سورة الإنسان: ٣). إذ لا يجتمع الأمران فيكون شاكراً وكفورا معاً، ولا يخلو الإنسان بعد هدايته السبيل من أن يكون واحداً منهما، فهو إما شاكر وإما كفور لا غير.

ومن أمثلة الحقيقية السالبة ما يلي:

أ- ليس البتة (ليس صحيحاً) إما أن يكون الأصمعي محدثاً أو عالماً بالفلك.

فهذه قضية سالبة، نُفي فيها منع الجمع ومنع الخلو(أي فقد يجتمعان، وقد يخلوان)، إذ من الممكن أن يكون الأصمعي محدثاً وعالماً بالفلك معاً فليس الجمع بينهما ممنوعاً، ومن الممكن أن يكون غير محدث وغير عالم بالفلك معاً.

ب- ليس البتة إما أن تكون هذه الدابة فرساً أو بيضاء أو مقطوعة الأذن.

فهذه القضية سالبة، نفي فيها منع الجمع ومنع الخلو، وذلك لأن الدابة المشار إليها من الممكن أن تكون فرساً وبيضاء ومقطوعة الأذن، ومن الممكن أن تكون غير فرس وغير بيضاء وغير مقطوعة الأذن.

القسم الثاني: مانعة الجمع فقط، أي: هي التي **يمتنع في الواقع اجتماع النَّسَب المردّدَةِ فيها، ولكن لا يمتنع الخلو عنها جميعاً**، أو هي التي يدّعي المتكلم ذلك فيها.

وتكون عرضة لاحتمالات الأقسام كللها التي تنقسم إليها الشرطية المتصلة.

الأمثلة:

أ- هذه السبّورة إما أن تكون كلها سوداء وإما أن تكون كلها خضراء.

فهذه قضية شرطية منفصلة موجبة مانعة جمع فقط، وذلك لأنه لا يمكن أن يجتمع الأمران المرددان فيها، فإذا كانت كلها سوداء فلا يمكن أن تكون كلها خضراء، ولكن قد يخلو الواقع عنهما معاً فتكون مثلاً حمراء أو صفراء أو غير ذلك من الألوان أو ملونة بعدد من الألوان.

ب- القمر إما أن يكون أكبر من الأرض أو مساوياً لها.

هذه أيضاً منفصلة موجبة مانعة جمع فقط، وذلك لأنه لا يمكن أن يجتمع الأمران المردّدان فيها، وهما أن يكود القمر أكبر من الأرض ومساوياً لها معا، ولكن قد يخلو الأمر عنهما معاً فيكون أصغر من الأرض كما هو الواقع.

القسم الثالث: مانعة الخلو فقط، أي: هي التي يمتنع في الواقع الخلو عن واحد من النسب المردَّدة فيها، ولكن لا يمتنع اجتماعهما معاً، أو هي التي يدعي المتكلم ذلك فيها.

وتكون عرضة لاحتمالات الأقسام كلها التي تنقسم إليها الشرطية المتصلة.

الأمثلة:

أ- مثل الجليس الصالح كحامل المسك: إما أن يُحذِيك، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحاً طيبة.

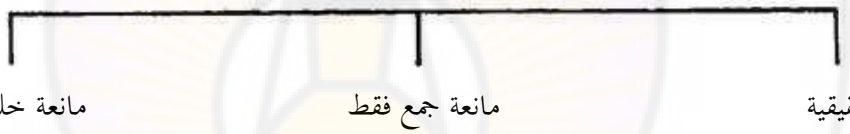
فهذه شرطية منفصلة موجبة مانعة خلو فقط، وذلك لأن حامل المسك الذي تجالسه قد

يحذيك (أي: يمنحك من مسكه) وتبتاع منه وتجد منه ريحاً طيبة، كل هذه الثلاثة قد تجتمع، فهي ليست مانعة جمع، ولكن الأمر لا يخلو عن واحد من هذه الثلاثة، إذ أقل ما في الأمر أن تفوح منه رائحة المسك الذي يحمله فيستمتع بها جليسه، فهي إذن مانعة خلو فقط.

ب- مثل جليس السوء كنافخ الكير (وهو الحدّاد القائم بصنعته فعلاً) إما أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد منه ريحاً منتنة.

فهذه أيضاً شرطية منفصلة موجبة مانعة خلو فقط، وذلك لأن نافخ الكير الذي تجالسه قد يحرق ثيابك وتجد مع ذلك منه ريحاً منتنة، فهي إذن ليست مانعة جمع، ولكن الأمر لا يخلو من واحد منهما، فإن من يجلس عند حدّادٍ ينفخ في كيره ويضرب على فمَحميٍّ حديده، إن لم يحرق من شظاياه ثيابه وجد الرائحة المنتنة التي يمتلئ بها حانوته.

الأقسام الرئيسية للمنفصلة



اللّزوم في القضايا الشرطية

من أنواع الإدراك المباشر عملية عقلية يدرك بها الناظر اللزوم في القضايا.

إن الباحث الناظر في الواقع المدرك بالحس، أو المدرك بالنظر العقلي المجرد، ليلاحظ أن قضية مثلاً مقترنة بأخرى اقتراناً غير منفك، في الوجود، أو في العدم، أو في كليهما، أو مقترن وجود إحداهما بانعدام الأخرى، أو مقترن انعدام إحداهما بوجود الأخرى، أو اقترانهما اقتران تناقض فأيهما وجد انعدم الأخر وأيهما انعدم وجد الأخر.

فيربط بين القضيتين برباط شرطي يدلّ به على ما أدركه عن الواقع لدى نظره الفكري في القضيتين، فالقضيتان معاً قد كانتا مادة الإدراك المباشر، وعندئذٍ يصدر حكماً شرطياً بما أدركه من اقتران، ويعقد بين القضيتين، ويجعل منهما قضية شرطية واحدة.

ولا تشبه هذه العملية العقلية ما يجري في القياس، لأن القياس يقدم قضية جديدة عن طريق ملاحظة شمول حكم قضية لقضية أخرى لا يوجد فيها هذا الحكم، فالقياس

استدلال غير مباشر، أما الحكم باللزوم أو عدمه في القضايا فطريقه الإدراك المباشر، ما لم يستخدم لذلك القياس أو دليل آخر من أدلة الاستدلال.

إذن فمن الإدراك المباشر هذه العملية العقلية التي يدرك بها الناظر الباحث واقع اقتران بين قضيتين، فيصدر بالاستناد إليها حكماً شرطياً، فيقول مثلاً:

أ- إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة.

ب- لو تعدّدت الآلهة تعدّداً بحقّ لفسد نظام الكون.

ج- إما أن يكون العدد زوجاً أو فرداً.

د- الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً.

هـ- الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف.

و- كلما كان اللّون أبيض فهو لا أسود.

إلى غير ذلك من أمثلة شرطية كثيرة.

فلنحلل العملية العقلية في المثال الأول:

كلنا ندرك وجود النهار وامتداد بياضه وسلامة الرؤية فيه في أغلب الأحيان، وندرك أن وجوده مقارن لطلوع الشمس وامتداد أشعتها باتجاه مكان النهار في الأرض، ثم ندرك ذهاب النهار وقدوم الليل وإقبال سواده وظلمته، وندرك أن ذهاب النهار مقارن بغروب الشمس وانحجاب أشعتها عن الأرض.

بعد هذه الإدراكات نعقد مباشرة بين قضية وجود النهار وطلوع الشمس ارتباطا تلازمياً، وبين قضية وجود الليل وغروب الشمس ارتباطاً تلازمياً.

ونعلق كلّ قضيةٍ بينها وبين صاحبتها تلازمٌ برباط شرطي، فنقول:

إذا كانت الشمس طالعةً في الأفق فالنهار موجود.

إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة في الأفق.

إذا كانت الشمس غاربة فالنهار غير موجود.

إذا كانت الشمس غاربة فالليل موجود.

إذا كان الليل موجوداً فالشمس غاربة.

إذا كانت الشمس طالعة في الأفق فالليل غير موجود.

كل هذه القضايا أدركناها بشكل مباشر من إدراك التلازم في الواقع بين طلوع الشمس والنهار، وغروبها والليل.

والعملية التي قمنا بها كانت عملية عقلية صرفة.

ولدى تحليل العملية العقلية في المثال الثالث نلاحظ ما يلي:

نحصي الأعداد الصحيحة فنرى أن بعضها فرد وبعضها زوج فنعقد مباشرة ارتباطاً شرطياً عادياً بين الزوج والفرد، فنقول: العدد الصحيح إمّا زوج وإما فرد.

دواعي اللزوم:

واللزوم إمّا أن يكون اتفاقياً في الواقع ليس له مقتضٍ عقليٌ، وإما أن يكون له مقتض عقلي من واقع نظام الأسباب والمسبَّبات؛ أو من الضرورة العقلية البحتة.

١- فالاتفاقي كلزوم السواد لريش الغراب، فيلزم من كون الطائر غراباً أن يكون ريشه أسود اللون، واللزوم هنا من طرف واحد، لأنه لا يلزم أنه كلما وجد لون أسود أن يكون هو لون ريش غراب.

٢- وما له مقتضٍ عقليٌ من واقع نظام الأسباب والمسبّبات، مثاله:

إذا انخفضت درجة الحرارة إلى ما تحت الصفر تجمد الماء، فاللزوم الملاحظ في هذا المثال لزوم سببي، لأن انخفاض درجة الحرارة كان سبباً في تجمد الماء، فلزم من الانخفاض التجمد، وهذا التجمد له مقتض عقلي من واقع نظام الأسباب والمسبّبات.

٣- وما له مقتض عقلي من الضرورة العقلية، مثاله:

* إذا كان الشيء موجوداً فهو ليس معدوماً قطعاً، وإذا كان معدوماً فهو غير موجود قطعاً.
* العدد الصحيح إما زوج وإما فرد.
* العددان إما متساويان أو أحدهما أكثر والثاني أقل.
* الجسمان إما متساويان أو أحدهما أكبر والثاني أصغر.

فاللزوم الملاحظ في هذه الأمثلة لزوم اقتضته الضرورة العقلية.

الجهَة في القضيّة

نسبة المحمول إلى الموضوع في القضية - سواء أكانت موجبة أو سالبة - لا بد أن

تكون على جهة الوجوب العقلي، أو على جهة الإمكان العقلي.

أ- فجهة الوجوب العقلي هي التي يحكم فيها العقل بضرورة كون النسبة في القضية موجبة، أو بضرورة كونها سالبة، فإيجاب النسبة أو سلبها عندئذٍ أمر حتميّ.

الأمثلة:

١- (الله حيّ) هذه قضية عملية موجبة، والنسبة فيها واجبة عقلاً، فالحكم فيها حكم ضروري الثبوت، ولا يمكن تخلفه.

فإذا صرّحنا في القضية بهذا المعنى فقلنا: (الله حيٌّ بالضرورة)، كان هذا التصريح بياناً لجهة القضية، ضمن واحد من أحكام العقل الثلاثة [الوجوب- الاستحالة- الإمكاني (الجواز)].

والجهة في هذا المثال هي (وجوب كون الله حيّاً) المعبر عنه بلفظ (الضرورة).

٢- (لا إله إلّا الله)، هذه قضية حملية سالبة، والنسبة السالبة فيها واجبة عقلاً، فالحكم فيها ضروري، لاستحالة وجود إله حق غير الله جلّ وعلا.

فإذا صرّحنا في القضية بهذا المعنى فقلنا: (بالضرورة لا إله إلا الله) كان هذا التصريح بياناً لجهة القضية، وهي (استحالة وجود إله بحقّ غير الله) المعبر عنه بلفظ (الضرورة).

وحين نصرح في القضية بجهتها تسمى القضية موجهة، ونمثل أيضاً للقضية الموجهة بالضرورة بالأمثلة التالية:

بالضرورة العدد الزوج ينقسم إلى متساويين صحيحين - بالضرورة كل الشيء أكبر من جزئه - بالضرورة لا ينقسم العدد الفرد إلى متساويين صحيحين - بالضرورة ليس جزء الشيء أكبر من كله - بالضرورة العدد إما زوج أو فرد - بالضرورة العددان إما متساويان أو متفاوتان - وهكذا.

وما كان ضرورياً (أي: واجب الوجود أو مستحيل الوجود) فالدوام ملازم له حتماً، فجهة القضية على هذا جهة الضرورة والدوام.

ب- وجهة الإمكان العقلي هي التي يحكم فيها العقل بأن النسبة في القضية ممكنة عقلاً، لا واجبة ولا مستحيلة، سواء أكانت القضية موجبة أو سالبة.

الأمثلة:

١- (النار محرقة للأشياء القابلة للاحتراق) هذه قضية حملية موجبة، والنسبة فيها ممكنة عقلاً ليست بواجبة، لأن اتصاف النار بالإحراق ليس أمراً يوجبه العقل، وإنما هو أمر اقتضاه نظام هذا الكون، ولا مانع لدى العقل من تغير هذا النظام، إذ ليس بين مادة النار وبين الإحراق ارتباط عقلي.

فإذا صرحنا في القضية بهذا المعنى فقلنا: (بالإمكان النار محرقة للأشياء القابلة للاحتراق) كان هذا التصريح بياناً لجهة القضية ضمن واحد من أحكام العقل الثلاثة (الوجوب - الاستحالة - الإمكان) والجهة هنا هي الإمكان.

٢- (الثلج لا يحرق الأشياء القابلة للاحتراق) هذه قضية حملية سالبة، والنسبة فيها ممكنة عقلاً ليست بواجبة، لأن اتصاف الثلج بعدم الإحراق ليس أمراً يوجبه العقل، وإنما هو أمر اقتضاه نظام الكون، ولا مانع عند العقل من إمكان تغير هذا النظام حتى يكون الثلج محرقاً، إذ ليس بين الثلج وعدم الاحتواء به ارتباط عقلي. فإذا صرحنا في القضية بهذا المعنى فقلنا: (بالإمكان لا يحرق الثلج الأشياء القابلة للاحتراق) كان هذا التصريح بياناً لجهة الإمكان في القضية.

والإمكان يقابل الضرورة، والضرورة إما أن تكون بوجوب الوجود، أو بوجوب العدم، وهو ما يعبر عنه بالاستحالة.

ثم إن ما هو ممكن عقلاً قد يكون غير واقع بالفعل، وقد يكون واقعاً بالفعل، والواقع بالفعل إما أن يكون على جهة الدوام أو لا على جهة الدوام، وإما أن يكون مشروطاً بشرط أو غير مشروط بشرط. والضرورة كذلك إما أن تكون مشروطة بشرط، أو غير مشروطة بشرط.

وبناء على هذه الاحتمالات تتعدد أقسام توجيه القضية، فمنها الضروريات، ومنها الدوائم، ومنها المطلقات، ومنها الممكنات، ومنها المشروطات، وحين يصرح في القضية بصفتها وفق أحد هذه الأقسام يسمى موجّهة.

وتتشعب أقسام الموجهات، ولذلك فإننا نقتصر على هذا البيان حولها اكتفاء بالتعريف بأصل الموضوع، وهو يرجع كما عرفنا إلى الضرورة والإمكان وأقسامهما.

( ):

وصل المنطقيّ الآن إلى مشارف قمة مقصوده من هذا الفن، وهو بحث طرق الحجج والاستدلال، وقواعد هذه الطرق، وضوابطها، وصورها وأشكالها.

لقد هيَّأ في البحوث السابقة ما يحتاج إليه من ضبط وبيان لكل العناصر الفكرية واللفظية التي تتألف منها الحجج وأصول الاستدلال.

فضبطَ المعاني المفردة فيما قدَّم من بحوث التصورات وحدّد وجوه دلالات الألفاظ على المعاني فيما قدم من بحوث الألفاظ.

وأوضحَ كيفية تأليف المعاني بالجمل الخبرية (القضايا).

وأوضحَ أقسام القضايا، وأحكامها، وتقابلاتها، وعكوسها، وما تدل على صيغها المختلفة.

وأوضحَ المعرفة ووسائل الوصول إليها.

بعد كلّ ذلك آن له أن يُتمَّ بناءه المنطقي ويُقَدِّم لأهل النظر طرق الاستدلال المباشر وغير المباشر، وكيفية إقامة الحجج لإثبات مطلوب تصديقي

الاسْتدلال)

الاستدلال: هو استنتاج قضية مجهولة من قضية أو من عدة قضايا معلومة.

أو: هو التوصل إلى حكم تصديقي مجهول بملاحظة حكم تصديقي معلوم، أو بملاحظة حكمين فأكثر من الأحكام التصديرية المعلومة.

فهو إذاً عملية عقلية منطقية ينتقل فيها الباحث من قضية أو عدة قضايا إلى قضية أخرى تستخلص منها مباشرة دون اللجوء إلى التجربة.

والأصل في القضايا المستنتجة أن تكون جديدة بالنسبة إلى القضايا التي دلّت عليها، وإلّا لم يكن معنى للاستدلال، ولكن قد تكون غير ذلك إذا كانت طريقاً لإقامة الحجة على الغير.

أمثلة:

أ- كالتوصل إلى إثبات النقيض بملاحظة كون نقيضه منفيّاً، فمن عرف استحالة كون العدم المطلق هو الأصل بالنسبة إلى الموجود الأول الذي صدرت عنه الكائنات، عرف لزوماً بموجب تقابل النقيضين وجوب كون وجوده هو الأصل، وأن وجوده لم يكن مسبوقاً بعدم، لأن ادّعَاء السبق بالعدم يفضي إلى محال، ولما سقط هذا النقيض ثبت نقيضه حتماً.

ب- وكالتوصل إلى معرفة حدوث العالم بملاحظة القضيتين التاليتين:

العالم متغير- وكل متغير حادث - إذاً فالعالم حادث.

ج- وكالتوصل إلى معرفة أن الله واحدٌ لا شريك له بملاحظة القضيتين التاليتين:

لو كان في السماء والأرض آلهة بحقٍّ غير الله لفسدتا (ببرهان العقل) لكنهما لم تفسدا (ببرهان المشاهدة)، فينتج أنه لا توجد آلهة متعدّدة معبودة بحقّ.

ووجود الخالق في الأصل مسلم به إلّا أن الدليل هنا لنفي التعدد.

والاستدلال ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الاستدلال المباشر، وهو الذي لا يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضية واحدة. وهذا يكون فيما يسمى بأحكام القضايا (التقابل- العكس- تلازم الشرطيات).

ويتم بهذا القسم الاستدلال بصدق قضية على صدق قضية أخرى أو كذبها. أو الاستدلال بكذب قضية على صدق قضية أخرى أو كذبها.

وذلك بمقتضى التقابل العقلي، أو بمقتضى أحكام عكس القضية التي يستلزمها هذا العكس، أو بمقتضى التلازم العقلي الذي يكون في القضايا الشرطية. وسيأتي بيانها في مواضعها.

القسم الثاني: الاستدلال غير المباشر، وهو الذي يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضية واحدة حتى يتوصل إلى النتيجة المطلوبة.

وهذا يكون في الأدلة (الحجج) التالية: (القياس- الاستقراء- التمثيل).

ولكل من هذه الأدلة (الحجج) بحث خاصٌّ به.

التقابل بينَ القضايا

كل قضية موجبة أو سالبة باستطاعة الفكر أن يشتق منها مباشرة قضية أخرى مخالفة لها في الكيف (الإيجاب أو السلب) أو في الكم (الكلية والجزئية).

فإذا كانت موجبة اشتق منها بمقتضى التقابل العقلي قضية سالبة.

وإذا كانت سالبة اشتق منها بمقتضى التقابل العقلي قضية موجبة.

وإذا كانت كلية اشتق منها بمقتضى التقابل العقلي قضية جزئية.

وإذا كانت جزئية اشتق منها بمقتضى التقابل العقلي قضية كلية.

كل ذلك مع المحافظة على موضوع القضية ومحمولها وكل قيودهما وشروطهما ومتعلقاتهما.

أمثلة:

فيشتق مثلاً من القضية الشخصية الموجبة التالية: (إبليس مخلوق موجود) القضيّة السالبة التالي: (ليس إبليس بمخلوق موجود).

فنلاحظ أنه تحصّل لدينا قضيتان متناقضتان، إذا كانت إحداهما صادقة كانت الأخرى كاذبة لا محالة.

ويشتق مثلاً من القضية الكلية الموجبة التالية: (كل إنسان حيوان) ثلاث قضايا تقابلها:

الأولى: كلية سالبة (لا شيء من الإنسان بحيوان).

الثانية: جزئية موجبة (بعض الإنسان حيوان).

الثالثة: جزئية سالبة (بعض الإنسان ليس بحيوان).

وهذه القضايا نتجت من التقابل في الكم والكيف، وذلك بتبديل الكيف بمقابله، أو بتبديل الكم بمقابله، أو بتبديل الكيف والكمّ معاً بما يقابل كلاً منهما.

ولدى تبديل الكيف والكم في القضايا بمقابلاتها مع المحافظة التامة على الموضوع والمحمول وكل قيودهما وشروطهما ومتعلقاتهما تنتج المقابلات التاليات:

١ ـ شخصية موجبة ـ تقابلها شخصية سالبة مثل: ـ دمشق عاصمة الأمويين
ـ دمشق ليست عاصمة للأمويين

٢ ـ كلية موجبة، مثل: (كل إنسان حيوان). تقابلها ←
ـ كلية سالبة = لا شيء من الإنسان بحيوان
ـ جزئية موجبة = بعض الإنسان حيوان
ـ جزئية سالبة = بعض الإنسان ليس بحيوان

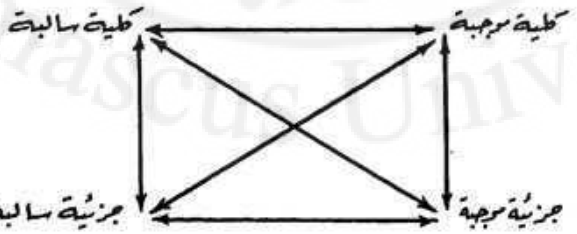
٣ ـ كلية سالبة، مثل: (لا شيء من الإنسان بفرس). تقابلها ←
ـ كلية موجبة = كل إنسان فرس
ـ جزئية موجبة = بعض الإنسان فرس
ـ جزئية سالبة = بعض الإنسان ليس بفرس

٤ ـ جزئية موجبة مثل: (بعض الإنسان كاتب). تقابلها ←
ـ كلية موجبة = كل إنسان كاتب
ـ كلية سالبة = لا شيء من الإنسان بكاتب
ـ جزئية سالبة = بعض الإنسان ليس بكاتب

٥ ـ جزئية سالبة، مثل: (بعض الإنسان ليس بأبيض البشرة). تقابلها ←
ـ كلية موجبة = كل إنسان أبيض البشرة
ـ كلية سالبة = لا شيء من الإنسان بأبيض البشرة
ـ جزئية موجبة = بعض الإنسان أبيض البشرة

فإذا استعدنا إلى الذاكرة أن المهملة تلازم الجزئية علمنا أن المهملة تندرج فيها.

ثم إذا تركنا الشخصية لأنها لا تقابل إلا بشخصية مثلها، إذ لا يجري التبديل فيها إلا في الكيف، ووضعنا المحصورات الأربع على زوايا شكلٍ مربع رسم عليه قطراه نتجت معنا كل التقابلات الواقعة في الاحتمال بالنسبة إلى المحصورات على الوجه التالي:



فكل قضية منها مقابل القضايا الثلاث الأخرى.

وقد أحصى المناطقة وجوه التقابل في القضايا فرأوا أنها ترجع إلى أربعة وجوه وهي:

١- التناقض.

٢- التضاد.

٣- الدخول تحت التضاد.

٤- التداخل.

الفرع الأول: التناقض:

أولاً: تعريفه:

هو اختلاف القضيتين بالإيجاب و السلب على وجه يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.

ثانياً: قوانين التناقض:

أ- التناقض في القضايا المخصوصة (الشخصية)

يتم بتبديل الكيف فقط مع اتحاد الموضوع والمحمول بكل قيودهما وشروطهما ومتعلقاتهما.

مثال :الأربعة نصف الثمانية (يقابلها) الأربعة ليست نصف الثمانية (فإذا كانت الأولى صادقة حتما فالثانية كاذبة حتما فصدق إحداهما ينقض حتما صدق الأخرى.

فإذا لم يتحد الموضوع والمحمول أو اختلف شيء من قيودهما أو شروطهما أو متعلقاتهما سقط التقابل وانحل التناقض.

مثال : (مدينة طرابلس تقع على الساحل السوري) - (مدينة طرابلس لا تقع على الساحل السوري) إذا قصد بالأولى طرابلس الشام وبالثانية طرابلس المغرب.

ب-التناقض في القضايا المحصورة (الكلية-الجزئية وتساويها المهملة):

١-نقيض الكلية الموجبة جزئية سالبة.

مثال: كل حيوان إنسان (يقابلها) بعض الحيوان ليس بإنسان .

٢-نقيض الكلية السالبة موجبة جزئية.

مثال: لا شيء من الحيوان بإنسان (يقابلها) بعض الحيوان إنسان.

٣-نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية.

مثال :بعض الحيوان إنسان يقابلها لا شيء من الحيوان بإنسان

٤- نقيض السالبة الجزئية موجبة كلية.

مثال) :بعض الحيوان ليس بإنسان يقابلها كل حيوان إنسان

ثالثا :لا يحصل التناقض في القضايا ما لم يحصل فيها اختلاف في الكيف، فإذا كانت محصورة وجب مع ذلك حصول اختلاف في الكم.

رابعا :فهم النقيض تمس الحاجة إليه في البحث عن المعارف وفي الاستدلال النظري فبعض الأشياء قد لا يدل البرهان عليها ولكن يدل على إبطال نقائضها فيستفاد من ذلك إثباتها.

مثال :إذا بطل أن يكون العدم هو الأصل العام المطلق وجب أن يكون نقيضه هو الأصل.

الفرع الثاني: التضاد في القضايا المحصورة:

أولاً: هو إن صدق إحدى القضيتين يقتضي كذب الأخرى حتما، لكن كذب إحدى القضيتين لا يقتضي صدق الأخرى حتما؛ لاحتمال أن يكون الواقع على خلافهما جميعا فتكونا عندئذ كاذبتين ، فالضدان لا يجتمعان في الصدق وإنما قد يجتمعان في الكذب.

ثانيا :التقابل بين الكلية الموجبة والكلية السالبة وبالعكس هو من قبيل تقابل التضاد.

أمثلة: كل حيوان إنسان (يقابلها) لا شيء من الحيوان بإنسان.

لا شيء من الإنسان بحجر (يقابلها) كل إنسان حجر.

الفرع الثالث: الدخول تحت التضاد في القضايا المحصورة

أولاً: هو إن كذب إحدى القضيتين يقتضي صدق الأخرى حتما، لكن صدق إحدى القضيتين لا يقتضي كذب الأخرى ؛ لاحتمال أن يصدقا جميعا ، فهو بهذا عكس معنى التضاد.

ثانياً: التقابل بين الجزئية الموجبة والجزئية السالبة هو من قبيل الدخول تحت التضاد.

مثال : بعض الإنسان حيوان صادقة (يقابلها) بعض الإنسان ليس بحيوان كاذبة

الفرع الرابع: التداخل في القضايا المحصورة:

أولاً: هو كون إحدى القضيتين داخلة في الأخرى باعتبار أن إحداهما كلية والأخرى جزئية مع اتفاقهما في الكيف ، فالتبديل لم يحصل إلا في الكم فقط.

ثانياً: يلزم من التداخل ما يلي:

- صدق الكلية يقتضي صدق الجزئية ؛ لأنها بعض أفرادها.

مثال :كل إنسان حيوان صادقة (يقابلها) بعض الإنسان حيوان صادقة

– كذب الجزئية يقتضي كذب الكلية ؛ لأنه إذا لم يكن البعض صادقا فالكل لا يكون صادقا حتما.

مثال :بعض الحيوان حجر) كاذبة (يقابلها) كل الحيوان حجر كاذبة

– صدق الجزئية لا يقتضي صدق الكلية ؛ لأن صدق بعض الشيء لا يستلزم صدقه كله.

مثال: بعض الإنسان أبيض البشرة (صادقة (يقابلها) كل إنسان أبيض البشرة كاذبة.

-كذب الكلية لا يقتضي كذب الجزئية ؛ لأن كذب الأعم لا يستلزم كذب الأخص.

مثال: كل حيوان إنسان كاذبة (يقابلها) بعض الحيوان إنسان صادقة.

ثالثا :التقابل بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة هو من قبيل التداخل.

– فإذا صدقت الكلية صدقت الجزئية.

مثال) :كل إنسان حيوان صادقة (يقابلها) بعض الإنسان حيوان صادقة

– لكن لا يقتضي صدق الجزئية صدق الكلية فقد تصدق وقد تكذب.

أمثلة:-بعض الإنسان حيوان صادقة (يقابلها) كل إنسان حيوان صادقة

-بعض الإنسان أبيض البشرة (صادقة (يقابلها) كل إنسان أبيض البشرةكاذبة.

ثالثاً: التقابل بين الكلية السالبة والجزئية السالبة هو من قبيل التداخل.

-فإذا صدقت الكلية صدقت الجزئية.

مثال: لا شيء من الإنسان بحجر صادقة (يقابلها) بعض الإنسان ليس بحجر صادقة.

-لكن لا يقتضي كذب الكلية كذب الجزئية فقد تكذب وقد تصدق.

أمثلة :لا شيء من الحيوان بإنسان كاذبة (يقابلها) بعض الحيوان ليس إنسان. صادقة

– لا شيء من الإنسان بناطق كاذبة (يقابلها) بعض الإنسان ليس بناطق كاذبة.

العكس في القضايا:

تعريف العكس:

أولاً: المراد بالعكس هنا هو العكس المستوي وهو أن تجري التبديل بين حدي القضية فتضع المحمول بدل الموضوع في القضايا الحملية أو العكس وتضع التالي بدل المقدم في القضايا الشرطية أو العكس.

مثال: لا شيء من الإنسان بطائر (عكسها) لا شيء من الطائر بإنسان.

أحكام العكس في القضايا:

أولا :القضية المخصوصة التي يكون محمولها أو تاليها مخصوصا أيضا تنعكس مثل نفسها تماما كماً وكيفاً.

أمثلة- أبو حفص هو عمر (عكسها) عمر هو أبو حفص

-إذا كان الخليفة الثاني أبا حفص فهو عمر (عكسها) إذا كان الخليفة الثاني عمر فهو أبو حفص.

ثانيا :القضايا الموجبة كلها (عدا شخصية الحدين) تنعكس إلى موجبات جزئية سواء أكانت:

-كلية:

أمثلة: -كل إنسان حيوان (عكسها) بعض الحيوان إنسان.

- كلما اعتصم المسلمون بحبل الله تولاهم ونصرهم) عكسها (قد يكون إذا تولى الله المسلمين ونصرهم فقد اعتصموا بحبل الله)

- أو جزئية.

أمثلة: - بعض النبات مأكول (عكسها) بعض المأكول نبات.

-قد يكون إذا حافظ المسلم على صلاته انتهى عن الفحشاء والمنكر) عكسها (قد يكون إذا انتهى المسلم عن الفحشاء والمنكر فقد حافظ على صلاته)

- أو مهملة.

أمثلة :- الطائر هو حيوان (عكسها) بعض الحيوان هو طائر.

- إذا أكل الجائع خبزا شبع عكسها (قد يكون إذا شبع الجائز فقد أكل خبزا)

- أو شخصية.

أمثلة: - الشافعي فقيه مجتهد (عكسها) من الفقهاء المجتهدين الشافعي.

- إذا جاء سعيد إلى داري علمته العربية) عكسها (قد يكون إذا علمت سعيدا العربية فقد جاء إلى داري).

ثالثا :السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها سالبة كلية ، وكذلك السالبة الشخصية التي لا يكون محمولها شخصيا تنعكس سالبة كلية.

أمثلة: - لا شيء من الزنا هو مباح (عكسها) لا شيء من المباح هو زنى.

- ليس البتة إذا كان الإنسان خطيبا كان أبكم (عكسها (ليس البتة إذا كان الإنسان أبكما كان خطيبا)

- خالد ليس بجبان (عكسها) لا أحد من الجبناء هو خالد.

-ليس البتة لو كان أسامة جبانا لكان قائدا منتصرا عكسها (ليس البتة لو كان القادة منتصرين لكانوا جبناء).

رابعا :السالبة الجزئية (ومثلها السالبة المهملة) لا تقبل عكسا صحيحا على أية صورة من الصور.

مثال :- بعض الحيوان ليس بإنسان) صادقة (عكسها) بعض الإنسان ليس بحيوان) كاذبة

خامسا :لا يجري عكس صحيح في القضايا الشرطية المنفصلة .

ضوابط العكس والحاجة إليه:

أولاً: أسباب عدم صحة بعض العكوس:

بحث المناطقة في سبب عدم صحة بعض العكوس فرأوا أنه يرجع إلى أحد ثلاثة أمور:

الأمر الأول : اختلاف الكيف في القضية الأصل وفي عكسها.

الأمر الثاني : استغراق حد في القضية الجديدة التي هي (العكس) لم يكن مستغرقا في الأصل.

الأمر الثالث : كون العكس في قضية شرطية منفصلة.

ثانياً: لذلك وضع المناطقة لضابط العكس ثلاثة شروط حتى يفيد أحكاما صحيحة وهي ما يلي:

الشرط الأول :اتحاد الكيف في القضيتين الأصل وعكسها.

الشرط الثاني :عدم استغراق حد في القضية (العكس) لم يكن مستغرقا في الأصل.

الشرط الثالث :ألا تكون القضية شرطية منفصلة.

ثالثا :الحاجة إلى معرفة العكس:

قد تمس حاجة الباحث الناظر إلى معرفة عكس القضية وما يقتضيه هذا العكس للاستدلال المباشر ولأن بعض الأقيسة يظهر وجه إنتاجها بالعكس ولأنه قد ينتج القياس شيئا ومطلوبنا عكسه فنستدل من العكس على إثبات المطلوب .

مَراتِبُ الحُجَج :

يحتج المناظرون والمستدلون بأنواع من الحجج والأدلة:

فمنها ما يفيد اليقين الجازم وهي (الحجة البرهانية).

ومنها ما يفيد دون ذلك.

فإن كانت ملزمة للطرف الآخر المناظر أو المعروض عليه الدليل، باعتباره مسلّماً بمقدمات الحجة لشهرتها شهرة مقاربة لقوة اليقين، أو لأنها هي مذهبه، فهي "الحجة الجدلية".

وإن كانت غير ملزمة للطرف الآخر المناظر أو المخاطب، لكنها تفيد ظناً راجحاً مقبولاً، فهي "الحجة الخطابية".

وإن كانت دون ذلك إلا أنها تتلاعب بمشاعر المخاطب، فيستجيب لمضمونها ويتأثر بها، ولو كان عالماً بعدم صحتها، فهي "الحجة الشعرية".

وإن كانت مؤلفة من مقدمات كاذبات، أو فيها ما هو كاذب غير صحيح، فهي "الحجة المرفوضة".

وهذه الحجة المرفوضة إن كانت قائمة على خطأ غير مقصود، فهي "الغلط".

وإن كانت قائمة على خطأ مقصود من أجل التمويه على الخصم، أو من أجل تضليل المخاطب، فهي "المغالطة"، وتسمى حجة المغالطة حجة سوفسطائية، نسبة إلى جماعة من الفلاسفة ظهروا في عصور الفلسفة اليونانية يقال لهم: - السوفسطائيون -. واشتق منها كلمة "سفسطة" بمعنى تقديم حجة مبنية على المغالطة.

وفيما يلي شرح هذه الحجج:

أولاً: الحجة البرهانية:

وتسمى البرهان، وهي الحجة التي تفيد اليقين، وتتألف في القياس من مقدمات يقينية على هيئة تفيد نتيجة يقينية، واليقين فيها مساوٍ لليقين في المقدمات.

وهذه الحجة البرهانية طريقها أحد طرق الاستدلال المباشر، أو القياس الصحيح المصوغ وفق أحد الأشكال المنتجة بيقين، ونلاحظ وجودها في الحقائق الفكرية، كقولنا:

هذا العدد منقسم بمتساويين، وكل عدد منقسم بمتساويين زوج. فهذا العدد زوج.

ومن الحجج البرهانية في القرآن قياس إعادة الخلق على بدئه، بالنسبة إلى الخالق العظيم، فإذ ظهرت قدرته على البدء - وهذه القدرة مستمرة لا تنقطع ولا تتناقض - فهو على الإعادة قادر أيضاً، وباستطاعتنا أن نصوغ هذه الحجة على طريقة القياس الاستثنائي فنقول: من كان قادراً على بدء الخلق، فهو على إعادته بعد موته وفنائه قادر، لأنهما متساويان. لكن الله قادر على بدء الخلق بدليل ما يخلق باستمرار. فهو على إعادته قادر.

وباستطاعتنا أن نصوغها على طريقة القياس الاقتراني فنقول:

بدء الخلق وإعادته متساويان بحكم البديهة.

وكل متساويين حالهما بالنسبة إلى القدرة متماثل تماماً.

∴ فبدء الخلق وإعادته حالهما بالنسبة إلى القدرة متماثل تماماً.

الله قد بدأ الخلق بقدرته (قضية مُسَلَّمٌ بها).

وكل من قدر على بدء الخلق قادر على إعادته بدليل تماثلهما.

∴ فالله قادر على إعادة الخلق.

وهذا هو المطلوب بالدليل.

ثانياً: الحجة الجدلية:

هي الحجة المؤلفة من مقدمات مشهورة، تعتقد الجماهير مضمونها اعتقاداً مقارباً لليقين، فلا يشعر الذهن لأول النظر بأن نقيضه ممكن، أو المؤلفة من مقدمات يُسلِّم بها المخاطب، ولكن هذه المقدمات لا ترقى في حقيقة حالها إلى مرتبة اليقين التام.

وتُقدَّم هذه الحجة الجدلية في أي طريق من طرق الاستدلال المباشر أو غير المباشر؛ في

التقابل – في العكس – في شكل منتج من أشكال القياس الصحيح– في الاستقراء – في التمثيل.

وتوجد أمثلتها في كل مجالات الفكر، وتكثر في قضايا الحق والواجب، كالقانونيّات، والأخلاقيات، وتكثر أيضاً في الاجتماعيات، والسياسيات، والقضائيات، ومجالات التربية وغير ذلك.

فمن القضايا المشهورة التي تعتقدها الجماهير اعتقاداً مقارباً لليقين، الأمثلة التالية التي أوردها الإمام الغزالي: حكمنا بحسن إفشاء السلام، وإطعام الطعام، وصلة الأرحام، وملازمة الصدق في الكلام، ومراعاة العدل في القضايا والأحكام.

وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان، وقتل الحيوان، ووضع البهتان ، ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان.

ولكن هذا إذا لم نضع في اعتبارنا تعاليم الشرائع الربانية وما ثبت فيها بيقين، أما إذا وضعنا ذلك في اعتبارنا، فإن كثيراً من القضايا المشهورة ترتقي ببيانات الشريعة القاطعة إلى مرتبة اليقين الجازم، فتكون لدى المؤمنين بالشريعة – العارفين لما ثبت فيها بيقين – يقينيات.

ومن أمثلة الحجج الجدلية في القرآن، الاستدلال على ضرورة اليوم الآخر بصفة العدل التي يتصف بها الخالق جلّ وعلا، وأن من مقتضى العدل عدم التسوية بين المسلمين والمجرمين، بين الذين آمنوا وعملوا الصالحات والمفسدين في الأرض، بين المتقين والفجار.

قال الله تعالى: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ (سورة القلم: ٣٥ – ٣٦)، وقال تعالى: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ ﴾ (سورة ص: ٢٨). وقد جاء هذا رداً على الذين أنكروا اليوم الآخر.

ويمكن أن نصوغ هذا الدليل على الوجه التالي:

لو لم يكن يوم آخر للحساب والجزاء حقيقة ثابتة، لكان واقع هذه الحياة يستلزم التسوية بين المسلمين والمجرمين، وهذه التسوية تستلزم نفي صفة العدل عن الخالق جلّ وعلا.

لكن صفة العدل لله ثابتة: فلا تسوية بين المسلمين والمجرمين: فلا بدّ من يوم آخر للحساب والجزاء .: فهذا اليوم الآخر حقيقة ثابتة

ثالثاً: الحجة الخطابية:

هي الحجة التي لا تلزم الطرف الآخر بالأخذ بها، ولكنها تفيده ظناً راجحاً مقبولاً، أو هي تعتمد على مقدّمات ظنية، سواء سَلَّم بها المخاطب أو لم يُسلِّم، وسواء أفادته ظناً راجحاً أو لم تفده، لكنها من وجهة نظر المستدل بها تفيد ظناً راجحاً.

وهذه الحجة تصلح في التعليمات والمخاطبات، وتصلح للإقناع بوجهة نظر صاحب الحجة، أو للإقناع بعذره فيما ذهب إليه من مذهب فقهي، أو حكم قضائي، أو فيما انتهى إليه من نظريّة علمية، أو فيما قرّره من رأي سياسي، أو إداري، أو اجتماعي، أو غير ذلك من شؤون الحياة.

وتقدَّم هذه الحجة الخطابية في أي طريق من طرق الاستدلال المباشر أو غير المباشر، وتُوجد أمثلتها في كل مجالات الفكر.

ومعظم شؤون الحياة وقضايا الإنسان، تعتمد على الحجج الخطابية المستندة إلى مقدمات تشتمل على ظن راجحٍ من وجهة نظر من يحتج بها، وهذا الظن لا يبلغ مبلغ اليقين، وليس مشهوراً بين الناس كشهرة اليقين، ولا يشترط فيه أن يكون المخاطب مسلِّماً بمقدماته أو غير مسلم بها.

والأحكام الفقهية، والأحكام القضائية، والنظريات العلمية المادية، معظمها يستند إلى حجج لا تزيد عن كونها من قبيل الحجج الخطابية، أي الحجج التي تعتمد على الأخذ بالظن الراجح.

والظن الراجح درجات لم تحصر، أدناها قريب من الشك، وأعلاها قريب من اليقين.

ومن الحجج الخطابية الواردة في القرآن، حجة مضافة إلى الحجج البرهانية والحجج الجدلية حول توحيد الألوهية.

والحجة الخطابية في هذا الموضوع ما تضمنه قول الله تعالى في سورة الروم: ﴿ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ

فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ (سورة الروم: ٢٨).

وتقرير هذه الحجة يتلخص بما يلي:

أيها المشركون الذين تشركون بالله خلقاً من خلقه، وعبيداً من عبيده، فتجعلونهم آلهة تعبدونهم من دون الله، هل ترضون مثل ذلك لأنفسكم، فيما بينكم وبين ما تملكون من أرقاء؟ هل ترضون أن يكون عبيدكم شركاء لكم فيما تملكون من أشياء ينازعونكم فيها؟ هل تخافونهم كخيفتكم أنفسكم، فتستسلمون لمشاركتهم؟.

إذا كنتم لا ترضون شيئاً من ذلك لأنفسكم، لمنافاته مرتبة كمالكم في تصوركم، ولغضّه من سلطانكم، أفترضون مثله لبارئكم، الذي هو خالقكم ومالككم، وخالق ما تشركونه به ومالكه؟ لو قستم الله على أنفسكم لرفضتم أن تجعلوا لله شريكاً، فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

رابعاً: الحجة الشعرية:

هي الحجة التي لا يشترط فيها أن تفيد ظنّاً راجحاً مقبولاً، بل قد تعتمد على مقدمات وهمية، وصور كاذبة لا تخفى على المخاطب، إلا أنها تشتمل على ما يتلاعب بمشاعر المخاطب النفسية، فيتأثر بها ويستجيب لمضمونها وقد يكون عالماً فكرياً بعدم صحتها.

وطبيعي أن حجة من هذا القبيل، لا تفيد يقيناً، ولا تفيد ظناً راجحاً، وإنما تستخدم لتحريك مشاعر الرغبة أو مشاعر الرهبة، ولتحريك مشاعر الإقبال أو مشاعر النفور، ولتحريك مشاعر الجود أو مشاعر البخل، ونحو ذلك. والمخاطب تتحرك مشاعره، فتنبسط نفسه أو تنقبض، ويقبل طبعه أو ينفر، ولو كان عارفاً بطلان الحجة الشعرية.

وعلى هذا النوع من الحجج تعتمد صناعة الشعر، وعليها يعتمد الخطباء المتشدقون الذين يتلاعبون بمشاعر جماهير المستمعين.

ومثاله كما قال الإمام الغزالي[1]:

أن من يريد أن يحمل غيره على التهور ويصرفه عن الحزم، يلقّب (الحزم) بـ (الجبن)

([1]) في كتاب معيار العلم.

ويقبحه، ويذم صاحبه، فيقول:

يـــرى الجبنـــاء أن الجـــبن حـــزم وتلـــك خديعـــة الطبـــع اللئـــيم

فتنبسط نفس السامع لهذا الكلام، فيهجم هجمة المتهوّر، تاركاً منطق الحزم ومعرضاً عنه.

وقد يثير فيه مشاعر الكرامة ليدفعه إلى التهوّر فيقول له:

إن لم أمـت تحـت السـيوف مُكرَّمـاً أمـت وأقاسـي الـذي غـير مكـرم

وإذا أراد إثارة مشاعره وتحريك نفسه نحو البذل والسخاء، أطنب في مدح سخائه، وشبهه بما يعلم أنه لا يشبهه، ولكن ذلك يؤثر في نفسه فيجعله يسخو ويجود، فيقول له:

هـو البحـر، مـن أيّ الجوانـب جئتـه فلُجَّتُـه المعـروفُ، والجـود سـاحله

تعـوَّد بسْـط الكـفِّ، حـتى لَـو أنّـه دعـــاهُ لقـــبضٍ لم تطعـــه أناملـــه

تـــراه - إذا مـــا جئتـــه - متـــهلِّلاً كأنّـك تُعطيـه الـذي أنـتَ سـائلُه

ولـو لم يكـن في كفّـه غـير روحـه لجـــاد بهـــا، فليتّـــقِ اللهَ آملُـــه

ورغم أن هذه الأقوال معلومة الكذب من قبل المخاطب بها، إلا أنها تؤثر في نفسه تأثيراً عجيباً لا ينكر.

ولكن ليس كل كلام محرك للمشاعر هو من قبيل الحجج الشعرية، فقد تشتمل البراهين القاطعة على ما يحرك المشاعر، وقد تشتمل الحجج الجدلية والحجج الخطابية على مثل ذلك، فلا تنزل باشتمالها على تحريك المشاعر إلى مستوى الحجج الشعرية، بل ترتقي إلى مستوى الجمع بين الحجة المنطقية ومثيرات المشاعر النفسية، وهذا هو أبلغ الكلام.

ومن إعجاز القرآن العظيم، تقديمه الحجج المنطقية مقترنة بما يأسر النفوس ويحرك مشاعرها لقبول الحجة المنطقية.

خامساً: الحجة الباطلة القائمة على الغلط أو المغالطة:

إذا كانت مقدمات الحجة قائمة على خطأ غير مقصود فهي (غلط) من الغلط، وألوان الغلط في الادعاءات والقضايا كثيرة لا تحصر، ومتى ظهر الغلط في المقدمات، رفضت الحجة ورُدَّت على صاحبها، مع إبانة وجه غلطه فيها.

وإذا كانت مقدمات الحجة قائمةً على خطأ مقصود مغلّف بما يوهم أنه حق، من

أجل التمويه والتضليل، فهي (مغالطة) من المغالطات، والغرض منها إبطال الحقائق، ويصطنعها أهل الباطل، وهي محرمة في الإسلام.

صور المغالطات:

وصور المغالطات كثيرة، منها مغالطات لفظية، ومنها مغالطات غير لفظية. وفيما يلي جمع لطائفة من أصول المغالطات:

أولاً: قد تكون المغالطة ناشئة عن طريق الإخلال بإحدى ضوابط القياس.

أ- كأن يصاغ القياس بضرب غير منتج من الضروب المتروكة، لعدم صدق إنتاجها في جميع أحوالها. ويسوق المغالط قياسه بهذا الضرب الفاسد لإيهام المخاطب وتغليطه.

ب- وكأن ينعدم التمايز بين الحدود الثلاثة، فيكون الحد الأوسط مثلاً هو عين الحد الأصغر، كقول المستدل: كل إنسان بشر. وكل بشر حيوان.

.: فكل إنسان حيوان. فالحد الأوسط هنا - وهو "بشري"- هو عين الحد الأصغر وهو "إنسان"، والفارق هو اختلاف اللفظ فقط.

ج- وكأن ينعدم في القياس وجود الحد المشترك، وهو الحد الأوسط.

ومن صور المغالطة هنا أن يستخدم في الحد الأوسط لفظ من الألفاظ المشتركة (وهي ما اتحد فيها اللفظ وتعدد المعنى)، ثم يقصد به في المقدمة الصغرى معنى، وفي المقدمة الكبرى معنى آخر.

كأن يقول عن الذهب: "هذا عين" ويعتبرها مقدمة صغرى، ثم يقول في المقدمة الكبرى "وكل عين زينة للوجوه" ويقصد بالعين هنا عين البصر، ثم يستنتج نتيجته فيقول: "فهذا زينة للوجوه". وظاهر أن فساد هذا القياس ناشئ عن انعدام الحدِّ الأوسط فيه، ومعلوم أنه لا عبرة باتحاد اللفظ بعد أن اختلف المعنى.

وكأن يكون للكلام معنيان باعتبارين، ويقصد في المقدمة الصغرى أحد المعنيين، ويقصد في المقدمة الكبرى المعنى الآخر.

ومن أمثلة ذلك: اختلاف المعنى باختلاف عود الضمير، وذلك حين يأتي ضمير ويكون قبله عدة أسماء، يصلح الضمير أن يكون عائداً على أي واحد منها، ثم يقصد المغالط في المقدمة الصغرى واحداً من هذه الاحتمالات، وفي المقدمة الكبرى احتمالاً آخر.

وبحيلة تردُّد عود الضمير بين احتمالين، استطاع أحد العلماء الأذكياء أن يتخلص من سؤال محرج طرح عليه بين فريقين متعصبين، أحدهما يفضل علياً رضي الله عنه على أبي بكر، والفريق الآخر يفضل أبا بكر رضي الله عنه على علي.

ولّما صعد العالم درجات المنبر، وجموع الفريقين محتشدون في الجامع الكبير، قام السائل فقال له: أيهما أفضل أبو بكر أو علي؟ فقال العالم: الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الخلق وخاتم المرسلين، من كانت ابنته تحته فهو الأفضل، فقال البكريون: بنت أبي بكر تحت رسول الله ﷺ، فهو الأفضل، وقال العلويون: بنت رسول الله ﷺ تحت علي فهو الأفضل، واستطاع العالم التخلص من الموقف المحرج بهذه الحيلة البارعة.

ومن أمثلة ذلك أيضاً: اختلاف المعنى باختلاف الجمع والتفريق، كقول المغالط: الخمسة زوج وفرد، أي: مؤلفة من عددين أحدهما زوج والآخر فرد، ثم يقول: ومحال أن يكون العدد زوجاً وفرداً بآن واحد، أي: لا يكون كامل العدد زوجاً وفرداً.

ثانياً: وقد تكون المغالطة ناشئة عن كون المقدمات مساوية في المعرفة للنتيجة.

كالمتضايفين اللذين لا يعرف أحدهما إلا إذا عرف الآخر، مثل:

إذا كان خالد أباً لسعيد فسعيد ابن لخالد.

لكن خالداً أبٌ لسعيد.

∴ فسعيد ابن لخالد.

فهذا الدليل لغوٌ لا فائدةً منه، لأنه لا تثبت أبوة شخص لآخر، ما لم تثبت بنوة الآخر له، وكذلك العكس، ولكن المغالط قد يصطنع مثل هذا الدليل للإيهام بأنه يقدم حجة يثبت فيها دعواه، وتعتمد مغالطته هنا على التمويه بتطويل الكلام وترديده، وصوغه على شكل قياس.

ثالثاً: وقد تكون المغالطة ناشئة عن **المصادرة على المطلوب**. أي تكون معرفة المقدمات متوقفة على معرفة النتيجة، وهذا هو الدليل الدوري، الذي تتوقف فيه معرفة النتيجة على معرفة الدليل، وتتوقف فيه معرفة الدليل على معرفة النتيجة.

ومن أمثلة المصادرة على المطلوب: أن نقيم الدليل على أن الأرض كروية بقولنا:

لو لم تكن الأرض كروية لكانت منبسطة.

لكن الأرض ليست بمنبسطة.

فالأرض كروية.

ففي هذا الدليل مصادرة على المطلوب، لأنه يشتمل على مقدمات يتوقف ثبوتها على ثبوت المدّعى، لأننا لا نعرف كون الأرض غير منبسطة حتى نعرف كونها كروية.

ومن الأمثلة أيضاً: أن نقيم الدليل على وجود شيء بقولنا:

لو لم يكن موجوداً لكان معدوماً، لكنه ليس بمعدوم فهو .: موجود.

ففي الدليل هنا مصادرة على المطلوب، لأنه لا يعلم كون الشيء ليس بمعدوم حتى يعلم كونه موجوداً، وهذا هو المدّعى، فتوقفت معرفة الدليل على معرفة المدّعى الذي يراد إقامة الدليل عليه.

ومن الأمثلة أيضاً قول الملحد: لا وجود للخالق، لأن وجود الكون يفسّر بقدم المادّة، ولا علة للأحداث إلا الحركة العشوائية الذاتية.

مع العلم بأن هذا يتوقف التسليم به على إثبات عدم وجود الخالق، ففيه مصادرة على المطلوب.

هذا من جهة، وفيه من جهة أخرى ادعاء سببية الحركة العشوائية الذاتية، مع أن الحركة العشوائية الذاتية، لا تصلح بحال من الأحوال لتعليل الأحداث الكونية المتقنة المحكمة، التي لا يدخل فيها الخلل، ولا تتعرض للفساد.

رابعاً: وقد تكون المغالطة ناشئة عن تجاهل المطلوب، ويتحقق هذا بالهروب من الاستدلال على المدعى، إلى إقامة الدليل على غيره مما يلتبس به، للإيهام بأن المستدل قد قدم الدليل على المطلوب.

فمن ذلك: أن يحرف المستدل كلام خصمه، ثم يقيم الدليل على إبطال ما حرفه، والمغالطة هنا تعتمد على الكذب في نسبة كلام إلى الخصم لم يقله الخصم.

ومن ذلك: أن ينسب المغالط إلى خصمه قضايا يوهم بها أنها من لوازم مذهبه، مع أن الخصم لا يقول بها، بل قد ينكرها، وهي في حقيقتها ليست من لوازم مذهبه. ومن تجاهل المطلوب: الهروب إلى استدرار العطف، كهروب بعض المحامين من منطق الحجة

الفكرية حول قضايا الحق، إلى إثارة مشاعر العطف على المجرم.

ومن تجاهل المطلوب: هروب المغالط من إقامة الحجة على المدَّعَى، إلى الطعن في شخص خصمه، وهذا في حقيقته هروب من منهج الحجة إلى بذاءة الشتائم.

خامساً: وقد تكون المغالطة ناشئة عن التعميم الفاسد، كتعميم الأحكام استنتاجاً من بعض الحالات الخاصة أو العارضة، ومن أمثلتها: اعتبار "فرويد" سلوك الإنسان كلّه من مظاهر الدافع الجنسي لديه.

فهو في هذا قد عمّم حكمه على سلوك الإنسان كله، اعتماداً على ما درسه من الحالات الشاذة التي عالج فيها بعض المرضى.

وكالحكم على كل الأطباء بأنهم مجرمون، لأن بعضهم كان مجرماً يسعى في الحصول على المال بأية وسيلة، ولو كان فيها قتل الجنين، أو قتل الجنين وأمه معاً، أو قتل المريض أيّاً كان، عن طريق القصد أو عن طريق الإهمال.

وكحكم الملاحدة على جميع الأديان الصحيحة والباطلة بالبطلان، بدليل أن بعض ما يسمى ديناً هو باطل المضمون.

وكالحكم على إنسان ما بأنه أعمى لا يرى شيئاً، استدلالاً بأن إحدى عينيه عمياء.

ومن التعميم الفاسد: تعميم الحكم في كل الأحوال، مع أنه لا يصدق إلا في بعضها، أو لا يصدق إلا بشرط شيء.

كقول المغالط بالنصوص: (ويل للمصلين)، مع أن هذا لا يصدق إلا بشرط كونهم ساهين عن صلاتهم، وهو ما أوضحه النص في تتمته.

وكقول المغالط بقواعد الإعراب: "كل اسم معرب تظهر الحركات على آخره فهو يجر بالكسرة" مع أن هذا التعميم فاسد، لأنه مشروط بكون الاسم غير ممنوع من الصرف، فإن كان ممنوعاً من الصرف، جُرَّ بالفتحة نيابة عن الكسرة.

ومن التعميم الفاسد: جمع عدة مسائل في مسالة واحدة، والحكم عليها جميعاً استدلالاً ببعضها، ويلتبس التعميم هنا حينما تكثر المسائل المشاركة في الحكم، وتقل المسائل المخالفة في الحكم.

كقول المغالط الملحد: الإمبريالية، والرأسمالية، والدكتاتورية، والنازية، والإسلام،

والنصرانية، نزعات أنانية استعمارية. مع أن المبادئ الدينية أبعد المذاهب كلها عن الأنانية والنزعات الشخصية للتسلط، ولكن المغالط أدخل الدين في حشد الأسماء الأخرى ليغالط بذلك.

وهذه المغالطة شائعة جداً فيما يراد من دسٍ على الحقائق، ويستخدمها أعداء الإسلام بكثرة فيما يكتبونه ضدَّه، إذ يذكرون حقائق كثيرة من حقائقه، ويدسون فيها بعض الكذبات، لينخدع القارئ بالكثرة فيتقبلها، ويتقبل معها الزيف المدسوس ثم يصدرون أحكامهم العامة استناداً إلى ما أدخلوه هم أنفسهم من زيف.

سادساً: وقد تكون المغالطة ناشئة عن التحريف في حركات الكلمة.

ومن أمثلة ذلك مغالطة الملاحدة في قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ (سورة فاطر: ٢٨). فلفظ الجلالة في النص مفعول به، وفاعل الخشية هم العلماء.

فيأتي المغالطون فيحرّفون النص ويقرؤونه على أن الله هو فاعل الخشية، والعلماء مفعول به، أي: إن الله يخشى منهم، ويجعلون ذلك مقدمة فاسدة في دليل باطل يسوقونه.

وهذه المغالطة تعتمد على التلاعب باللفظ المؤدي إلى تغيير المعنى.

سابعاً: وقد تكون المغالطة ناشئة عن التحريف في معنى النص، دون أي تلاعب في اللفظ، كأن يقوم بتفسير النص على غير معناه الذي وضع له فيفسر قوله تعالى: (وخاتم النبيين) مثلاً بأنه أشرفهم أو أعلاهم منزلة فقط مبتعدا عن كونه صلى الله عليه وسلم آخرهم وأنه لا نبي بعده.

ثامناً: وقد تكون المغالطة ناشئة عن افتراء الكذب المحض الصريح في الأخبار، وقد يكون الكذب مغلّفاً بحيلة من حيل التغطية.

أصل المغالطة:

وأصل المغالطة إدخال قضية كاذبة في الدليل، ولكن سبب تمويهها يرجع إلى تحكيم الوهم في غير الْمُحَسَّات، أو إلى شَبَه الكاذبة بالصادقة في الصورة، أو إلى شَبَه الكاذبة بالصادقة في المعنى.

وكل مغالطة مقصودة تصلح لأن تكون غلطاً غير مقصود.

جدليّات الملحدين وسائر المضلّين وأُصول مغالطاتهم:

وقد تم جمع جدليات طائفة من الملحدين وأحصيت مغالطاتهم فيها، فوجد أنها ترجع إلى العناصر التالية:

١- تعميم أمر خاص، والمغالطة هنا تنسب إلى بعض أفراد العام ما ليس له من أحكام، بغية التضليل.

٢- تخصيص أمر عام، والمغالطة هنا تنفي عن بعض أفراد العام ما ليس له من أحكام، بغية التضليل.

٣- ضمّ زيادات وإضافات ليست في الأصل.

٤- حذف قيود وشروط لازمة، يؤدي حذفها إلى تغيير الحقيقة.

٥- أخذ نصوص مقطوعة عن سوابقها أو لواحقها أو كليهما أخذاً يفسد أصل المعنى.

٦- التلاعب في معاني النصوص لإبطال حق أو إحقاق باطل.

٧- طرح فكرة مختلفة من أساسها للتضليل بها.

٨- تصيُّد بعض الاجتهادات الضعيفة لبعض العلماء وجعلها هي الإسلام، مع أنها اجتهادات منتقدة مردودة من قبل مجتهدين آخرين، أو من قبل جمهور علماء المسلمين.

٩- التقاط مفاهيم شاذة موجودة عند بعض الفرق التي تنتسب إلى الإسلام، وإطلاقها على أنها مفاهيم إسلامية مسلّم بها عند المسلمين، والإسلام منها بريء براءة الحق من الباطل.

١٠- نسبة أقوال أو نصوص إلى غير قائليها، أو إلى غير رواتها.

١١- كتمان أقوال صحيحة، وعدم التعرّض إليها مطلقاً مع العلم بها وشهرتها.

١٢- الإيهام بأن العلوم المادية قائمة على الإلحاد، على خلاف ما هي عليه في الواقع، أو تؤيد المذهب الذي يريد أصحاب المغالطة مناصرته.

١٣- تحويل النظر عن دائرة المسألة الأساسية التي هي محل النزاع إلى أمور جانبية، أو أمور أخرى.

١٤- استغلال مقولات أو أفكار أو شعارات متداولة بين الناس، اكتسبت صفة مُسَلَّمَاتٍ في

الرأي العامّ، بتأثير الدّعاية لها، أو ترويجها في أسواق الأفكار والمفاهيم والمبادئ.

١٥- إطلاق ألفاظ على غير معانيها، باستغلال وُجود شَبَهٍ ما، أوْ تقارُبٍ ما، أو تشارُكٍ من بعض الوجوه، بين معانيها الأصليّة والمعاني التي أطلقت عليها في المغالطة التزييفيّة. مثل إطلاق لفظ "التعصب" المذموم على معنى "التمسّك بالحق" المحمود.

:

القياس المنطقي: هو صيغة شكلية لإثبات حقائق سبق العلم بها، ولكن حصلت الغفلة عن جوانب منها، إذ يأتي القياس المنطقي منبِّهاً عليها، أو ملزماً الخصم بالتسليم بها إذا هو أنكرها.

مثلاً:

١- خالد إنسان ، وكل إنسان ميت = خالد ميت.

فالنتيجة التي وصلنا إليها موجودة في المقدمة الأولى لكن أتى القياس لينبِّه عليها.

٢- الكون متغير ، وكل متغيّر حادث = الكون حادث

فالنتيجة التي وصلنا إليها موجودة في المقدمة الأولى لكن أتى القياس ليلزم بالنتيجة.

أولاً: تعريف القياس:

القياس الصحيح: هو قول مؤلف من قضايا متى حصل التسليم بها لزم عنه لذاته قول آخر.

ثانياً: أقسام القياس: وهو ينقسم إلى قسمين: القياس الاقتراني والقياس الاستثنائي.

أ - القياس الاقتراني:

القياس الاقتراني: هو قول مؤلف من قضايا متى حصل التسليم بها لزم عنه لذاته قول آخر، ويمتاز بأن عناصره فيها اقتران (بسبب وجود الحد المشترك)، وأن النتيجة موجودة في المقدمتين بالقوة لا بالفعل (أي موجودة عموماً، ومفهومة من المعنى لا بالصورة والشكل).

قبل أن ن\خل في تفصيلات القياس الاقتراني إليكم هذا المدخل:

لا بد في القياس من قضيتين على أقل تقدير، وبين هاتين القضيتين حد مشترك متكرر فيهما:

مثال: قضية أولى — قضية ثانية

الشمس كتلة من النار، وكل نار محرقة

الحد المشترك ويسمى الحد الأوسط

نحذف الحد الأوسط تصبح النتيجة = الشمس محرقة

هذه القضية الجديدة التي أدركناها إدراكاً ضرورياً بعد إدراكنا للقضيتين الأولى والثانية، فنحن قد لاحظنا دخول الشمس في عموم النار المحرقة، فالقضية الأولى خاصة والثانية عامة، فدخلت القضية الأولى في عموم القضية الثانية، لذلك حكمنا على الشمس أنها محرقة.

وعليه نرى أن القياس يتألف من ثلاث حدود:

- الحد الأصغر: وهو موضوع القضية الأولى.
- الحد الأكبر: وهو محمول القضية الثانية.
- الحد الأوسط: وهو الحد الوسيط المشترك بين القضيتين.

وأن القياس يتألف من ثلاث قضايا:

- المقدمة الصغرى: وهي القضية الأولى.
- المقدمة الكبرى: وهي القضية الثانية.
- النتيجة (المطلوب): وهي القضية الجديدة التي نستفيدها من القياس بعد حذف الحد الأوسط.

مثال ١:

مقدمة صغرى — مقدمة كبرى — النتيجة

الشمس كتلة من نار ، وكل نار محرقة = الشمس محرقة

الحد الأصغر — الحد الأوسط — الحد الأكبر — موضوع — محمول

لاحظ أن الحد الأصغر تحول إلى موضوع في النتيجة ، والحد الأكبر تحول إلى محمول في النتيجة.

مثال ٢:

كل جسم مؤلف، وكل مؤلف حادث = كل جسم حادث

علماء المنطق عندما درسوا هذه الأمثلة وجدوا أنه ليس كل اقتران بين مقدمتين ينتج إنتاجاً صحيحاً، بل وجدوا أن ذلك يرجع إلى موضع الموضوع والمحمول والحد الأوسط، لذلك لا بد من معرفة أشكال القياس المنتج للقضايا الصحيحة الملزمة.

*** أشكال القياس الاقتراني:**

حتى ينتج الاقتران بين القضايا إنتاجاً صحيحاً لدينا أربعة أشكال بالنظر إلى موضع

الحد الأوسط، وبالاستقصاء نستخرج أربعة أشكال للقياس الاقتراني:

الشكل الأول: يكون الحد الأوسط محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى (٢-٣)

الشكل الثاني: يكون الحد الأوسط محمولاً في الصغرى محمولاً في الكبرى (٢-٤)

الشكل الثالث: يكون الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى (١-٣)

الشكل الرابع: يكون الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى (١-٤)

مثال على الشكل الأول:

كل جسم مركب ، وكل مركب حادث = كل جسم حادث

هذه الأشكال مرتبة بحسب كمالها، فأكملها الشكل الأول لأنه ينتج القضايا الأربع دون غيره من الأشكال، لذلك فأسهل شكل من أشكال الإنتاج والوصول إلى المعلومة هو الشكل الأول الذي فيه (٢-٣)، لذلك دائماً إذا أردت أن تصل إلى نتيجة صحيحة اعتمد على هذا الشكل بأن تجعل الحد الأوسط هو المتكرر (٢-٣).

وأخيراً فكل شكل من هذه الأشكال له ضروب منتجة وضروب غير منتجة (أي منتجة إنتاجاً صحيحاً) حيث لا تخلو المقدمة الصغرى من كونها إحدى أربع قضايا: (كلية موجبة – كلية سالبة – جزئية موجبة – جزئية سالبة) وكل منها إما أن يقترن بمثله أو بغيره من القضايا الأخرى، وبيان ذلك فيما يلي:

كلية موجبة يحتمل أن يأتي معها: كلية موجبة أو كلية سالبة أو جزئية موجبة أو جزئية سالبة.. وهكذا القضية الكلية الموجبة تحتمل أربع احتمالات، والجزئية الموجبة تحتمل أربع احتمالات، والجزئية السالبة تحتمل أربع احتمالات.

فتحصل لدينا بموجب الاستقصاء ١٦ ضرباً لكل شكل، وبعض هذه الضروب منتج إنتاجاً صحيحاً، وبعضها غير منتج.

ضروب الشكل الأول (٢-٣): حتى ينتج هذا الشكل إنتاجاً صحيحاً يجب أن يتوفر فيه هذين الشرطين: ١- أن تكون المقدمة الصغرى موجبة. ٢- أن تكون المقدمة الكبرى كلية.

إذاً حتى ينتج الشكل الأول (٢-٣) إنتاجاً صحيحاً ينبغي أن تكون الصغرى موجبة والكبرى كلية، فلو كانت الصغرى سالبة لا يتج إنتاجاً صحيحاً، صحيح ربما ينتج أحياناً،

ولكنه ليس بلازم أما إذا تحققت الشروط فسيكون لازماً.

وينتج تحقق هذين الشرطين في الضروب الستة عشر نلاحظ أنه لا ينتج إلا في أربعة ضروب:

عدد ضروب الشكل الأول مع ذكر الأمثلة؟

الأول: المقدمة الصغرى كلية موجبة والمقدمة الكبرى كلية موجبة والنتيجة كلية موجبة.

الثاني: المقدمة الصغرى كلية موجبة والمقدمة الكبرى كلية سالبة والنتيجة كلية سالبة.

الثالث: المقدمة الصغرى جزئية موجبة والمقدمة الكبرى كلية موجبة والنتيجة جزئية موجبة.

الرابع: المقدمة الصغرى جزئية موجبة والمقدمة الكبرى كلية سالبة والنتيجة جزئية سالبة.

تذكر القاعدة التي تقول: [في القياس النتيجة تتبع الأخس دائماً] أي الأقل في الكم والكيف وغير هذه الشروط عقيمة لا تنتج.

الضرب الأول [ك م + ك م = ك م]

-كل خفاش طائر ، وكل طائر ذو جناح = فكل خفاش ذو جناح.

-كل سمك حيوان ، وكل حيوان متحرك = كل سمك متحرك.

-كلكم لآدم ، وآدم من تراب = فكلكم من تراب.

تذكر: أن القضية المخصوصة (الشخصية) بحكم الكلية والقضية المهملة بحكم الجزئية.

الضرب الثاني [ك م + ك س = ك س]

-كل مؤمن آخذ بنصيب من التقوى، ولا أحد من أهل التقوى مخلد في النار= لا أحد من المؤمنين مخلد في التار.

-كل نفس بما كسبت رهينة، ولا رهين بكسبه إلا مخير = فلا نفس رهينة بكسبها إلا مخيرة.

الضرب الثالث: [ج م + ك م = ج م]

-ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين، كل من يقول: آمنت بالله وباليوم الآخر كاذباً هو منافق = فمن الناس منافقون.

-بعض الحيوان سمك، وكل سمك حل ميتته = فبعض الحيوان حل ميتته.

الضرب الرابع: [ج م + ك س = ج س]

-بعض الناس يعملون الصالحات ، ولا أحد من الذين يعملون الصالحات بخاسر = بعض الناس ليس بخاسر.

الشكل الثاني وضروبه (٢ ، ٤) الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى .

الضابط الأول: أن تختلف المقدمتان في الكيف فتكون إحداهما موجبة والأخرى سالبة (تختلفان في الكيف ولا يشترط اختلاف الكم). الضابط الثاني : أن تكون الكبرى كليه .

(ك م) ـــ (ك س) ينتج ك س [كل فاعل مرفوع – ولا تمييز مرفوع = فلا فاعل هو تمييز].

(ك س) ـــ (ك م) ينتج ك س [لا إنسان هو حجر – وكل صخر حجر = فلا إنسان هو صخر].

(ج م) ـــ (ك س) ج س [بعض الناس شعراء – لا أحد من الخيول بشاعر = بعض الناس ليس بخيل].

(ج س) ـــ (ك م) ج س [بعض الناس لا يدخلون الجنة – كل مؤمن يدخل الجنة = بعض الناس ليسوا بمؤمنين]

الشكل الثالث وضروبه : (١ ، ٣) الحد الأوسط فيه موضوع في الصغرى وموضوع في الكبرى ، وضوابط إنتاجه : الصغرى موجبة ، إحدى مقدمته كلية .

-(ك م) - (ك م) = ج م [كل حديد معدن – كل حديد يتأكسد = بعض المعدن يتأكسد].

- (ك م) - (ك س) = ج س [ ] .

- (ك م) - (ج م) = ج م [كل خطاط ماهر – بعض الخطاطين رسامون = بعض الماهرين رسامون] .

- (ك م) - (ج س) = ج س [كل إنسان حيوان – ليس بعض الإنسان بحجر = بعض الحيوان ليس بحجر] .

– (ج م) – (ك س) = ج س [بعض الورد أحمر – لا شيء من الورد بدم = بعض الأحمر ليس بدم] .

– (ج م) – (ك م) = ج م [بعض الورد أحمر – كل ورد نبات = بعض الأحمر نبات] .

الشكل الرابع وضوابطه : (١ ، ٤) الحد الأوسط موضوع في الأولى ومحمول في الأخرى وشرط إنتاجه أن لا تجتمع فيه الخسَّتان (السلب والجزئية) .

–(ك م) – (ك م) = ج م [كل نجم زينة السماء – كل جرم ناري هو نجم = بعض ما زينة السماء هو جرم سماوي ناري]

–(ك م) – (ج م) = ج م [كل لبن أبيض – بعض المأكول أبيض = بعض الأبيض مأكول].

– (ك م) – (ك س) = ج س [كل جمل ذو رقبة طويلة – لا شيء من ذوات الحافر بجمل = بعض ما هو ذو رقبة طويلة ليس من الحوافر] .

–(ك س) – (ك م) = ك س [لا أحد من الناس هو سمك – كل ضاحك من الناس = فلا أحد من السمك هو ضاحك] .

(ج م) – (ك س) = ج س [بعض الناس مؤمنون – لا أحد من الملائكة بإنسان = بعض المؤمنين ليسوا بملائكة] . (هنا اجتمعت الخستان وأنتجت).

ب – القياس الاستثنائي:

القياس الاستثنائي: هو عملية فكرية ينطبق عليها التعريف العام للقياس إلا أنه قائم على مقدمة شرطية، تؤخذ قضية حملية من أحد طرفيها أو يؤخذ نقيضها، وتوضع في القياس مقرونة بلفظ (لكن)، وتكون هذه المقدمة ثانية، تشتق منهما .

فهو يتميز بوجود حرف الاستثناء بين مقدمتيه، وبأن النتيجة موجودة بالفعل فيهما (أي بالواقع).

مثال :

مقدمة كبرى

المقدم التالي المقدمة الصغرى

إذا كان جسم الإنسان سليماً من الأمراض ← فالطعام لا يضره ، لكنه سليم من الأمراض = فالطعام بلا إسراف لا يضره.

النتيجة

شروط الإنتاج :

حتى ينتج القياس الاستثنائي إنتاجاً صحيحاً يشترط فيه شرطان :

١- أن يكون إثبات الأول (المقدم) يقتضي إثبات الثاني (التالي).

٢- أن يكون نفي الثاني يقتضي نفي الأول.

مثال :

- دائماً إذا كان السقف مرفوعاً فهو على قوعد تحمله ، لكن السقف مرفوع = فالقواعد موجودة.

-دائماً إذا كان السقف مرفوعاً فهو على قواعد تحمله ، لكن لا توجد قواعد تحمله = فالسقف غير مرفوع.

-لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، لكنهما لم تفسدا = ليس فيهما آلهة إلا الله.

والقياس الاستثنائي نوعان :

١- استثنائي متصل : وهو ما كانت مقدمته الكبرى شرطية متصلة .

٢- استثنائي منفصل : وهو ما كانت مقدمته الكبرى شرطية منفصلة .

وصغرى كل منها جملة مقترنة بأداة الاستثناء (لكن) والاستثناء بها يكون لمقدم الكبرى أو تاليها ، والنتيجة هي مقدم الكبرى أو تاليها أو نقيض مقدمها أو نقيض تاليها ، ولكل من هذين القياسين ضوابط للإنتاج الصحيح .

القياس الاستثنائي المتصل : مقدمته الكبرى شرطية متصلة لزومية ، والصغرى مقترنة بـ (لكن) وهي استثنائية وإحدى مقدمته كلية .

وينتج إنتاجاً صحيحاً في حالتين :

الأولى : اثبات الأولى – اثبات التالي

الثانية : نفي التالي – نفي الأول .

مثال : دائماً إذا كان السقف مرفوعاً فهو على قواعد تحمله

لكن هذا السقف مرفوع = فهو على قواعد تحمله

لكن لا توجد قواعد = فالسقف غير مرفوع

مثال :إذا كان الجسم سليماً من الأمراض فالطعام لا يضره

لكن الجسم سليم من الأمراض = فالطعام لا يضره

لكن الطعام يضره = فهو غير سليم من الأمراض

مثال : لو كان فيهما ألهة إلا الله لفسدتا

لكن لم تفسدا = فليس فيها ألهة إلا الله .

القياس الاستثنائي المنفصل : كبراه شرطية منفصلة موجبة، وصغراه جملة وإحدى المقدمين كلية، وللقياس الاستثنائي المنفصل ثلاث حالات :

الحالة الأولى – الشرطية المنفصلة حقيقة (مانعة جمع وخلو) وتنتج في أربع أحوال:

١- اثبات الأول – نفي الثاني .

٢- اثبات الثاني – نفي الأول .

٣- نفي الأول - اثبات الثاني .

٤- نفي الثاني – اثبات الأول .

مثال : العنقاء إما موجودة أو معدومة

- لكنها موجودة – فهي غير معدومة .
- لكنها معدومة – فهي غير موجودة .
- لكنها غير موجودة – فهي غير معدومة .
- لكنها غير معدومة – فهي موجودة .

الحالة الثانية – مانعة جمع فقط وتنتج في حالتين :

١- اثبات الأول ينتج نفي الثاني .

٢- اثبات الثاني ينتج نفي الأول .

مثال : الثوب إما أحمر أو أخضر

-لكنه أمر فهو ليس بأخضر .

-لكنه أخضر فهو ليس بأحمر .

الحالة الثالثة – الشرطية المنفصلة مانعة خلو فقط ، ولها حالتان :

١- نفي الأول ينتج اثبات الثاني .

٢- نفي الثاني ينتج اثبات الأول .

مثال : المكان مضيء إما بنور طبيعي أو صناعي

-لكنه غير مضيء بنور طبيعي فهو منير بنور صناعي .

-لكنه غير مضيء بنور صناعي فهو مضيء بنور طبيعي .

□

□

:

أقسام الموجودات عشرة، وهي من حيث العلم بها لها عشر عبارات، إذ الألفاظ تابعة للآثار الثابتة في النفس المطابقة للأشياء الخارجية ، وتلك الألفاظ تعبر عن هذه المعاني الموجودة في النفس لهذه الموجودات بألفاظ قولية، ولذلك سميت مقولات نظرا إلى أنها تقال أي يعبر عنها بالقول. وهي:

١- الجوهر: ما يقوم بذاته ، ولا يحتاج لوجوده لشيء آخر يقوم فيه . كالأجسام والأرواح، وكل ماله وجود مستقل بذاته .

٢- الكم: عرض من خصائصه أنه يقبل التقدير (كالطول يقاس بالذراع والمتر) والتجزئة (يمكن تقسيمه بالفعل أو التصور) .

٣- الكيف: الهيئة القارة التي لا تقبل القسمة ، فمتى انقسمت تحولت إلى هيئتين مخالفتين لها . (كالمثلث ذو أضلاع ثلاثة ، ولون الجسم أحمر أو أخضر)

٤- الأين: الصفة التي تعرض للشيء باعتبار وجوده في المكان الذي هو فيه (مكان حقيقي: كالماء في القارورة ، غير حقيقي : الكعبة في المسجد الحرام أو في مكة) .

٥- المتى: الصفة التي تعرض للشيء باعتبار وجوده في الزمان .

(زماناً حقيقياً: ولد الجنين عند طلوع الشمس، غير حقيقي: ولد الجنين يوم كذا) .

٦- الوضع: حال الجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في الجهات . كالإنسان يكون في وضع القيام فيتحول إلى وضع القعود .

٧- الملك: هيئة تعرض للجسم بسبب جسم آخر يحيط به أو بجزء منه وينتقل بانتقاله ، كإهاب الحيوان وغطاء الرأس والسوار .

٨- الإضافة: عرض يرتبط فهمه بفهم معنى آخر . مثل الابوة تدرك بإدراك معنى البنوة .

٩- أن يفعل: تأثير الجوهر في غيره أثراً غير قار الذات . كالتسخين مادام الشيء يُسخَّن .

١٠- أن ينفعل: تأثر الشيء من غيره ما دام في حالة التأثر ، كالتسخُّن مادام الشيء يُسخَّن.

□

أولاً: الأحكام العقلية:

كل ما يتصوره الفكر لا يخلو أن يكون واحداً من الأقسام الثلاثة التالية:

أ- فإما أن يكون ممكن الوجود والعدم.

٢- وإما أن يكون مستحيل الوجود.

٣- وإما أن يكون واجب الوجود.

القسم الأول: ممكن الوجود والعدم عقلاً.

وهو ما يقبل العقل إمكان وجوده وعدمه، ولو في حالة من الحالات التي يتصورها الذهن، وضمن شروط معينة، وطبق أنظمة خاصة.

وهذا القسم يسمى (الجائز) ويسمى (الممكن) عقلاً، لأن وجوده أو عدمه ليس واجباً في العقل ولا مستحيلاً.

الأمثلة:

١- نحن البشر موجودون على سطح الأرض بشكل واقعي، ولكن العقل يرى أنه كان من الممكن أن لا نكون موجودين، فوجودُنا إذاً أمرٌ ممكن عقلاً لا واجب.

كما أنه كان من الممكن أن نكون على غير هذه الصورة التي نحن عليها، أو مزوَّدين بغير الطاقات التي نحن عليها، فاتصافنا بصفاتنا التي نحن عليها أمر ممكن عقلاً لا واجب.

٢- النار محرقة، أمر مشاهد في الكون، فإذا تركنا العقل يفكر ويتأمل في العلاقة بين النار والإحراق، فإنه لا يرى أي ارتباط عقلي خاص بين الإحراق وبين النار، إلا أنه تكررت لديه في المشاهدة العادية للموجودات، مشاهدة أن النار تحرق، فاثبت لها هذه الصفة من المشاهدة، وأسند الأمر إلى أن المنظم لهذا الكون قد أعطاها هذه الصفة.

أما العقل بذاته، فلا يرى مانعاً عقلياً من أن تكون النار غير محرقة لو وجدت في الواقع كذلك، أو أن تكون المواد التي تلامسها النار فتحرقها غير قابلة للاحتراق، وذلك لأنه لا يوجد ارتباط عقلي بين النار وبين الإحراق.

إذاً: فكون النار محرقة أمر ممكن في العقل وليس بواجب.

٣- الأحياء التي نشاهدها إذا ماتت لا تعود إلى الحياة بعد موتها بحسب العادة المألوفة، لكن العقل لا يمنع من أن تعود الأجساد إلى الحياة بعد موتها، ولو أننا لم نشاهد بأعيننا ميتاً رجع حياً، جلُّ ما في الأمر أن العقل يوجب لعودة الحياة وجود القوة المكافئة التي تتولى هذه الإعادة.

إذاً: فالعودة إلى الحياة بعد الموت، أمرٌ ممكن عقلاً وليس بمستحيل.

٤- اجتياز الإنسان المسافات البعيدة في أقطار الأرض و السماء بطرفة عين أمر ممكن عقلاً، ولو أننا لا نستطيع أن نفعل ذلك بحسب العادة وضمن نظام الملون، لكن العقل لا يمنع من أن يحصل مثل هذا الاجتياز، إذا تهيأت الشروط الملائمة، ووجدت القوة المكافئة له.

إذاً: فهو أمر ممكن عقلاً وليس بمستحيل.

٥- رفع جبل كبير وتثبيته في الجوّ بين السماء والأرض أمر ممكن عقلاً، ولو أننا ننكر ذلك بحسب مجرى العادات، لكنه إذا تهيأت القوة المكافئة لرفع الجبل أمكن حدوث ذلك.

إذاً: فرفع الجبل أمر ممكن عقلاً، وليس بمستحيل في حكم العقل.

٦- انقلاب الجماد إلى حيوان أمرٌ ممكن عقلاً، ولو أننا بحسب العادة المستمرة لا نشاهد جمادات تنقلب إلى حيوانات، لكن العقل يحكم بأنه متى تهيأت الشروط الملائمة لهذا التحويل أمكن حصوله.

إذاً: فهو أمر ممكن عقلاً وليس بمستحيل.

٧- وهكذا كل موجود- سوى الله تعالى- فوجوده وصفاته، وكذلك انعدامه وانعدام صفاته، أمور ممكنة عقلاً، وليس شيء منها في حكم العقل المجرد بواجب ولا مستحيل.

القسم الثاني: مستحيل الوجود عقلاً.

وهو ما يوجب العقل عدمه، ولا يجيز إمكان وجوده في أية حالة من الحالات التي يتصورها الذهن، مهما تسامح في تخيل الشروط المناسبة لقبول وجوده معها.

الأمثلة:

١- الشيء الواحد من جهة واحدة، وفي مكان محدد، وزمان محدد، وبصفة معينة، يستحيل في حكم العقل أن يكون موجوداً ومعدوماً معاً، مهما حاولنا أن نفترض الفروض البعيدة، ونتسامح في تخيل الشروط الملائمة، فالعقل لا يقبل جواز ذلك بحال من الأحوال،

لأن الوجود والعدم وصفان متناقضان تمام التناقض، فمتى وجد أحدهما انتفى الآخر لا محالة، ومتى انتفى أحدهما وجد الآخر لا محالة، وجمع المتناقضين في شيء واحد، من جهة واحدة، في مكان واحد، وزمان وأحد، أمرٌ مستحيل عقلاً.

أما إذا انفكت الجهة، أو اختلف الزمان، فإنه لا استحالة، وذلك لعدم افتراض جمع المتناقضين معاً. فقد يكون الشيء الواحد موجوداً في زمان، معدوماً في زمان آخر، وموجوداً في مكان، منعدماً وجوده في مكان آخر، وهكذا.

٢- الجزء من الشيء الواحد، يستحيل عقلاً أن يكون أكبر من كل ذلك الشيء، لأن الكل مشتمل على جميع حدود الجزء وزيادة جزء آخر، أو أجزاء أُخَر، فكيف يكون الشيء وحده أكبر منه مضافاً إليه شيءٌ آخر، مع احتفاظه بحدوده دون تغيير شيء فيه؟.

إنه لا يمكن مثلاً أن يكون عدد الخمسة أكثر من عدد العشرة بحال من الأحوال، لأن العشرة هي خمسة أضيف إليها خمسة أخرى.

٣- الدّجال له عين عمياء، وهذه العين العمياء يستحيل عقلاً أن تكون عمياء، وأن تكون أيضاً في الوقت ذاته من الدجال نفسه بصيرة غير عمياء.

إن العقل يحكم باستحالة ذلك، لأن في القضية دعوى اجتماع نقيضين، مع اتحاد الشخص صاحب العين، والعين والزمان في توارد النقيضين اللذين متى وُجِد أحدهما انعدم الآخر لا محالة، ومتى انعدم أحدهما وُجِد الأخر لا محالة.

٤- من القواعد الفلسفية العقلية ما يلي:

أ- (يستحيل عقلاً اجتماع النقيضين في شيء واحد وزمانٍ واحد).

ولهذه القاعدة تطبيقات كثيرة.

ب- (ترجيح أحد المتساويين تساوياً تاماً على الآخر من غير مرجِّح مستحيل عقلاً).

ولهذه القاعدة تطبيقات كثيرة أيضاً لا تخفى على المتأمل.

فإذا تقابلت مثلاً قوتان متساويتان متكافئتان تماماً دون أيّ تفاضلٍ بينهما، فإنه لا يمكن رجحان إحداهما على الأخرى دون مرجّح.

ج- توقف وجود الشيء على وجوده نفسه، أو توقف انعدام الشيء على انعدامه نفسه، أمرٌ مستحيل عقلاً، لما فيه من الدور السبقي.

د- العقل يتكلم بأن الله واحد لا شريك له، وذلك بالبراهين والأدلة الكثيرة، فوجود شريك لله تعالى مكافئ له أمرٌ مستحيل عقلاً، لا يمكن قبوله بحالٍ من الأحوال.

القسم الثالث: واجب الوجود عقلاً.

وهو ما يوجب العقل وجوده، ولا يجيز إمكان انعدامه في أية حالة من الحالات التي يتصورها الذهن، مهما تسامح في تَخَيّل الشروط المناسبة لقبول عدمه معها.

الأمثلة:

١- متى كان الكلّ موجوداً وجب عقلاً أن يكون جزء هذا الكلّ موجوداً أيضاً، لأنه يلزم من وجود الكل وجود الجزء بالضرورة العقلية، فمثلاً إذا كان الإنسان موجودا كان الحيوان الذي هو جزء من ماهية الإنسان موجوداً أيضاً بالضرورة العقلية.

وإذا كان الدرج كلُّه موجوداً، فإنّ الدرجة السابعة أو الخامسة أو الثالثة منه، موجودة حتماً بالضرورة العقلية.

٢- يجب عقلاً أن يكون للحادث الذي لم يكن موجوداً ثم وجد فعلاً مُحْدِث قد أحدثه، وكان هو السبب في وجوده.

٣- متى وُجِد المعلول وجب عقلاً أن تكون علته قد وجدت.

٤- متى وجد المسبَّب، وجب عقلاً أن يكون سببه قد وجد.

٥- متى رجح أحد المتساويين على الآخر، وجب عقلاً أن يكون له مرجّح قد رجّحه.

٦- ممكن الوجود والعدم إذا وجد فعلاً، وجب عقلاً أن يكون له موجد قد أوجده، ورجّح جانب وجوده على جانب عدمه.

٧- أما واجب الوجود على الإطلاق، فهو وصف ليس له إلا موصوف واحد هو الله جل وعلا وصفاته العليّة السنيّة.

وقد قام الدليل العقلي على أن وجود الخالق العظيم واجب، وأنه يستحيل عدمه، لأن العقل لا يجيز بحال من الأحوال أن يكون العدم المطلق هو الأصل ضد الوجود، إذ لو كان هو الأصل، لاستحال أن يتحول العدم بنفسه إلى وجود، بما فيه من ذوات وصفات وقوى.

ثانياً: الأحكام العادية:

عرفنا الأحكام العقلية فيما سبق، وتناظرها تماماً الأحكام العادية، إلا أننا في الأحكام العادية لا نراقب ما يحكم به العقل بشكل مستقل، وإنما ننظر إلى النظام القائم بحسب العادة الجارية.

فالممكن في العادة: هو كلُّ أمر يصح أن يوجد، ويصح أن لا يوجد بحسب مجرى العادات، لأننا نشاهد وجوده مرّة، وعدم وجوده أخرى. فيمكن مثلاً أن ينزل المطر في شهر كانون الثاني، ويمكن أن لا ينزل، ويمكن أن تهب الرياح العاتية في الصيف، ويمكن أن لا تهب، إلى غير ذلك من أمثلة لا تحصى.

والمستحيل في العادة: هو كل أمرٍ يخالف القانون المتَّبع باستمرار في نظام الكون، وكثيراً ما يكون هذا الأمر المستحيل في العادة أمراً ممكناً في العقل، لكن النظام المستمر في الكون الذي لم نلاحظ تخلفه، جعل هذه الأمور من المستحيلات في مألوف الناس، وفيما اعتادوا مشاهدته باستمرار دون تخلف، كإحياء الموتى، وتحويل العصا حيّة تسعى.

والواجب في العادة: هو ضد المستحيل في العادة، وهو كل موجود لم نلاحظ في العادة تخلفه، كآثار قانون الجاذبية، ونظام خروج النبات من الأرض، إلى غير ذلك من أنظمة لم نشاهد تخلفها.

وهذا الواجب وجوده في العادة هو من الأمور الممكنة عقلاً.

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

:

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

□

:

أولاً: مفهوم الفلسفة:

أ- لفظ فلسفة ومفهومه عند اليونان:

إن تعريف العلم - أي علم - يعد خطوة أولى للبحث فيه وبيان أهميته؛ لذا فإن تساؤلنا عن ماهية الفلسفة- بمعنى ماذا يقصد بكلمة فلسفة- له أهمية كبرى للوقوف على حقيقتها، وأهدافها وقيمتها، وموضوعها، وقضاياها.

ولقد أخذ مفهوم الفلسفة عدة أشكال، منذ اليونان، مروراً بفلسفة العصور الوسطى ثم الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة.

والبحث في معنى الفلسفة ومفهومها وحدودها مهمة شاقة وعسيرة، والإجابة عليها من أصعب الأمور لعدة أسباب منها:

١- عدم وجود تعريف محدد لها، فقد أخذ لفظ فلسفة العديد من المعاني حسب كل عصر ولا توجد صفة شاملة ومعبرة ومعترف بها ترتبط وحدها بهذا المفهوم.

٢- أن مفهوم الفلسفة ذاته يعد موضوعاً فلسفياً. وأول تعريف للفلسفة وصل إلينا، ويعد أشهرها لدى العامة والخاصة هو "أنها محبة الحكمة" وهو مشتق من كلمة فلسفة في اليونانية وهذه الكلمة "فلسفة" جاءت في اليونانية من قسمين "فليو" ومعناها: "حب" أو "رغبة"، وكلمة "صوفيا" ومعناها: "حكمة".

والحكمة هي المعرفة التي نسعى لطلبها والحصول عليها؛ ولهذا فنحن لسنا حكماء، وإنما طلاب حكمة ومحبوها، أي: فلاسفة. وظل هذا المسمى عند العرب كما هو، ومنه أُخذ الفعل "تفلسف" ومشتقاته.

ويقال إن أول من استخدام لفظ فلسفة هو: الفيلسوف اليوناني "فيثاغورث" (٥٨٢-٤٩٧ق م)، كما ذهب بعض المؤرخين والعلماء إلى أن "هيرودوت" المؤرخ اليوناني، هو أول من استعمل مصطلح "فلسفة"، وقد لقي هذا التعريف للفلسفة القبول عند البعض، كما

لقى معارضةً من جانب آخرين[١].

وأخذ مفهوم "الفلسفة" عند اليونان معنى "العلم" بمعناه الواسع والشامل، بمعنى أنها تعني: العمل المنهجي للفكر الذي ينبغي أن يؤدي الى معرفة الموجود، وهو المعنى النظري للفلسفة.

وظهرت الفلسفة بمفهوم معين في كل عصر من العصور حسب ثقافة العصر والموضوع الذي تبحث فيه الفلسفة والهدف منها، فلو رجعنا إلى مفهومها في العصر اليوناني وأول عصور الفلسفة، نجد أن الفيلسوف اليوناني "طاليس" عرفها بأنها: "معرفة أصل الأشياء" بمعنى أن **الفلسفة** تبحث عن أصل الكائنات ومصيرها، وهذا أيضاً هو موضوع الدين في أسمى معانيه.

واستخدم "سقراط" لفظ فيلسوف بالمعنى الضيق وهو: "صديق الحكمة"، لكن تلميذه أفلاطون قد وسع من مدلول كلمة "فلسفة" ونظر الى معناها من ناحية موضوعها، أي من ناحية العناصر التي تتألف منها، فعرفها بأنها: "كسب أو تحصيل المعرفة"[٢]؛ ولهذا عُرِّف الفيلسوف بأنه: "الشخص الذي يهدف للوصول الى معرفة الأمور الأزلية، أو معرفة حقائق الأشياء"[٣].

ثم جاء أرسطو- تلميذ أفلاطون- بعدة تعريفات للفلسفة أشهرها أن: "الفلسفة هي العلل البعيدة والمبادئ الأولى، أو هي علم الوجود بما هو كذلك"[٤].

ويعني به الوجود المجرد من كل تعين، مقابل العلم الذي يبحث عن العلل القريبة. بمعنى أنها تتجه الى تعميق الواقع والكشف عن أبعاده وأغواره التي تبعد بنا عن الواقع المحسوس. وبمعنى آخر أنها تقدم لنا مجالات تتعدى مجال العلوم الخاصة؛ لأنها أكثر شمولاً وكلية منه.

ويعني بها أيضاً أن الفلسفة: بحثٌ فيما ينبغي أن يكون، في مقابل العلم الذي يعرف

---

(١) د. يحيى هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، دار الثقافة، ط ١٩٧٩م، ص ٢٢.

(٢) د. حسن عبد الحميد، أسس الفلسفة، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس سنة ١٩٩٢، ص ١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣.

بأنه: البحث فيما هو كائن، كما ذهب إلى ذلك أرسطو[١].

هذه هي أهم وأشهر التعريفات للفلسفة منذ نشأتها. وقد أخذت المدارس الفلسفية اللاحقة هذا المفهوم أو ما يقاربه من معان ومفاهيم مع شيء من التعديل والتحوير والشرح والإضافة حسبَ تطور موضوعات الفلسفة وأهدافها عبر التاريخ - كما سنرى ذلك عند فلاسفة المسلمين- لهذا يعد هذا المفهوم اليوناني للفلسفة هو الأساس الذي بنى عليه الفلاسفة مفهومهم لها في كل العصور.

هذا وبعد أن عرضنا عرضاً موجزاً لأهم وأشهر مفاهيم الفلسفة في نشأتها الأولى عند اليونان. نعرض لأهم المفاهيم والتعريفات لها في الفكر الفلسفي الإسلامي، وعند فلاسفة المسلمين.

ب - مفهوم الفلسفة في الفكر الإسلامي:

ذكرنا فيما سبق أن لفظ فلسفة يرادفه في اليونانية وفي اللغة العربية وغير العربية لفظ "حكمة"، أو "محبة الحكمة"، وقد أكد كثير من العلماء والفلاسفة على أن لفظ "حكمة" يؤدي نفس معنى الفلسفة. فهل صحيح أن هذه المرادفة موجودة عند العرب وفي الفكر الإسلامي بمعنى أن كلمة "حكمة " ترادف فلسفة في الدين الإسلامي؟

للإجابة نقول: لو نظرنا منذ بداية الإسلام في معنى كلمة "حكمة" نجد أنه يقصد بها: "الاتجاه إلى الجانب السلوكي أو الفعلي الذي يجب أن يتسم بالسداد والتوفيق والإجابة بأيسر طريق"[٢].

ومن علماء المسلمين من ربط بينها، وبين الشرائع الإسلامية، مثل التفتازاني[٣]، ومن فسرها بأنها "القرآن" معتمدين في ذلك على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه وصف القرآن بأنه: حكمة الله عز وجل بين عباده "فمن تعلم القرآن وعمل به، فكأنما أدرجت النبوة من جبينه إلا أنه لا يوحى إليه"[٤].

---

(١) د. يحيى هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ص ٢٢.

(٢) د. محمد كمال جعفر، الفلسفة دراسة ونصوص، ط ١٩٧٧، ص ١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣.

وقد حاول البعض أن يسوى بين "الحكمة" و "النبوة" مثل ما رأى الزهري، وابن المسيب، ومجاهد، وطاووس، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ ﴾ (سورة ص: ٢٠) أي: النبوة[١].

- كما ربط بعض العلماء بين الحكمة والفقه أو الفهم، كما أن هناك من ربطها بالمجال الفكري العام دون التقيد بأي جانب ديني.

أما عن رأي القرآن في الحكمة: فقد ورد في العديد من آياته ما يفيد معنى الحكمة بأنها خير لا يوازيه خير، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ ﴾ (سورة البقرة: ٢٦٩)، ويأمر القرآن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم بأن يذكرن ما يتلى عليهن في بيوتهن من آيات الله والحكمة، وقد فسر بعض العلماء الحكمة بأنها: هي السنة.

والحكيم في اللغة العربية هو: (الإنسان الذي أوتي صفاء في الذهن وسدادة في الرأي ووضوحاً في الرؤية يجعله قادراً على سلوك أقصر الطرق إلى الحق والصواب)[٢].

وإذا قارنا بين هذا المعنى للحكمة في اللغة العربية سنجده قريب الشبه بما قاله أفلاطون في الفيلسوف الحاكم، والحاكم الفيلسوف حيث ذكر أن: "الفيلسوف هو الرجل الشغوف بالحق في إطلاقه، ومن أجل ذاته"[٣]، وينطبق أيضا مع ما ذكره أبو بكر الرازي (ت ٣١٣هـ ٩٢٥م) من سمات للفيلسوف منها: (لزوم العدل والعفة، والإقلال من مماحكة الناس ومجاذبتهم حتى يسلم الناس من أذاهم، ولزوم الرحمة والنصح والمحبة الناس).

ويرى الإمام الغزالي: أن حقيقة الحكمة هي معرفة الحق من الباطل في الاعتقادات والصدق والكذب في الأقوال، والحسن والقبح في الأفعال، ولهذا قال: (زاحم الحكماءَ

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣.

(٢) د. محمد كمال جعفر، في الفلسفة دراسة ونصوص، ص ١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧.

فإن الله يحيي القلوب الميتة بالحِكم، كما يحيى الأرض الميتة بوابل المطر)[1].

ويعرف العاملي الحكمة تعريفاً قريب الشبه من تعريف الفلسفة في قوله: " إنها العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، وارتباط الأسباب بالمسببات، وأسرار وانضباط نظام الموجودات، والعمل بمقتضاه"[2].

وقسم الصوفية الحكمة الى نوعين: حكمة منطوق بها، وهي العلوم الشرعية النظرية. وحكمة مسكوت عنها وهي: أسرار الحقيقة التي لا يفهمها إلا من هو أهل لها.

وبهذا العرض الموجز لمفهوم الحكمة في الفكر الاسلامي كما جاء في القرآن الكريم وفي اللغة العربية اتضح وجه المشابهة والمرادفة بين لفظ "فلسفة اليونانية"، والحكمة العربية الإسلامية.

ولكي تتضح الأمور أكثر في مفهوم الفكر الإسلامي للحكمة والفلسفة، **سنعرض لتعريفات أشهر الفلاسفة الإسلاميين للفلسفة.**

أ – تعريف الكندي للفلسفة:

أول من عرف الفلسفة من فلاسفة الإسلام هو فيلسوف العرب الأول، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (١٨٥هـ/٨٠١ – ٢٥٢هـ/٨٦٦) فهي عنده[3]: (علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان)، وقد اعتبر الكندي أن الفلسفة أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة، لأن غرض الفيلسوف في علمه بها إصابة الحق، وفي عمله بها العمل بالحق.

ولو نظرنا إلى مفهوم الكندي للفلسفة نجده هو نفس تعريف اليونان مع اختلاف في الألفاظ إلا أن المعنى واحد، وللكندي تعريفات أخرى كلها لا تخرج عن هذا المفهوم.

ب – تعريف الفارابي:

وجاء من بعد (الكندي) المعلم الثاني، أبو نصر الفارابي (٢٥٧هـ/٣٣٩هـ) ليعرفها بأن

---

(١) الغزالي، روضة الطالبين، ج ١ ص ٢٣٥.

(٢) العاملي الكشكول، ج ٣ ص ٤١٣ نقلاً عن د. محمد كمال جعفر، في الفلسفة دراسة ونصوص، ص ١٥..

(٣) د. محمد حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، هواه، وانظر أيضاً: د/ أحمد فواد الأهواني.

الفلسفة جوهرها وماهيتها: " أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة"[1].

ويرى الفارابي أن الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي، وأكد كسلفه الكندي على أن الفلسفة الأولى أشرف أنواع الفلسفة، وقد استعمل الفارابي في مواضع كثيرة من كتبه كلمة حكمة بدلاً من فلسفة، ويقصد بالفلسفة عنده معرفة الخالق تعالى.

ج - تعريف ابن سينا:

أما أبو علي بن سينا (٣٧٠هـ - ٤٢٨هـ) فقد عرفها بمعنى الحكمة أيضاً، وقال عنها إنها: "صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحميل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً، مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى في الآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية"[2].

د – تعريف الإمام المتكلم الشريف الجرجاني:

يعرف الجرجاني – رحمه الله تعالى- الفلسفة بقوله: "الفلسفة التشبه بالإله بحسب الطاقة لتحصيل السعادة الأبدية كما أمر الصادق صلى الله عليه وسلم في قوله: " تخلقوا بأخلاق الله أي تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسميات"[3].

هذا هو مفهوم الفلسفة لدى بعض فلاسفة المسلمين ومن الملاحظ أن مفهوم الفلسفة عندهم لا يخرج عن مفهومها عند اليونان اللهم إلا بعض الإضافات التي تتناسب مع الشريعة الإسلامية.

كما نلاحظ من التعريفات السابقة سواء عند اليونان أو المسلمين أن لفظ فلسفة يُعنى به الحكمة، والحكمة في حد ذاتها مطلوبة لكل إنسان ولهذا فقد تمسك بالفلسفة والحكمة البشرية على مر العصور، ونرى أن مفهومها بمعنى الحكمة لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية، ولهذا فلا تهمل في أي عصر من العصور ففي العصر الحديث نجد الفيلسوف

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٣.

الفرنسي "ديكارت" يقول إن: (لفظ الفلسفة معناه دراسة الحكمة)[1].

ثانياً: الموقف الفلسفي: خطواته وخصائصه:

أ- الموقف الفلسفي:

كيف نحكم على أي إنسان بأن له موقفاً فلسفياً؟ فللإجابة على هذا السؤال نقول لكي نحكم على الإنسان بأن له موقفاً فلسفياً لابد من أن يجتاز ثلاث خطوات مرتبة، وهي:

الخطوة الأولى: يبدأ فيها الإنسان برفض الانسياق في تيار الحياة اليومية الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب وثرثرتها الدائمة، وخلوها من التأمل وتعصبها الزائف عند هذا يكون الإنسان قد وضع قدميه على بداية طريق التفلسف ويصبح مهيأً لمعالجة الأمور الكلية التي تكون موضوع الفلسفة.

الخطوة الثانية: فإذا ما اتخذ هذا الموقف فهو بحاجة إلى أن يقوم بعملية رد العالم الخارجي إلى الذات، بمعنى أن يدخل الفيلسوف العالم الخارجي الى الذات، وهذه خطوة ضرورية للتفلسف ليتيسر للفيلسوف البحث في الوجود في صورته الكلية، ولا يعني ذلك استمرار الحياة الباطنية في الذات، وقطع الصلة بالعالم الخارجي، فالإنسان موجود في العالم ولا يمكن أن يعزل نفسه عن هذا الوجود الواقعي.

الخطوة الثالثة: وبعد أن يرد الفيلسوف العالم الخارجي إلى الذات يسعى إلى أن يصل بين نفسه وبين الوجود الخارجي، أي يعود مرة أخرى إلى الواقع الذي يعيش فيه، وبهذا يقتضي الموقف الفلسفي حركتين متلازمتين من حركات الفكر: حركة يرجع فيها الفكر إلى نفسه في نوع من الخلوة العقلية، وأخرى يخرج فيها إلى الواقع يتفهمه.

ونود الإشارة هنا إلى أن الموقف الفلسفي ليس مجرد حياة تأمل وتفكر مستمر، بل هي حياة تجمع بينهما وبين معايشة الحياة اليومية العملية، وعلى الإنسان أن يأخذ من كل منهما ما يتناسب مع قدراته واحتياجاته، وأن يتعامل مع كل منهما، أي مع العالم الخارجي وبين الذات، وقد صور لنا أفلاطون حياة الموقف الفلسفي فيما أسماه بأسطورة

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٣.

الكهف[1].

هذا عن الموقف الفلسفي وخطواته، ويلزمنا هذا الأمر بيان خصائص هذا الموقف حتى تكتمل الفائدة.

ب - خصائص الموقف الفلسفي:

لأي موقف فلسفي يقفه الفيلسوف خصائص لا بد من توافرها حتى يسمى صاحب هذا الموقف فيلسوفاً، وهذه الخصائص نذكر أهمها:

١ - القلق والحيرة والدهشة:

إن الإنسان صاحب الموقف الفلسفي السابق ذكره إذا ما اعترته مشكلة من المشاكل أو قضية من القضايا أو ظاهرة من الظواهر تطلب تفسيراً أو حلاً لا بد من أن ينتابه القلق، وهذا القلق يؤدي به إلى الحيرة التي تستولى عليه لإيجاد الحل لهذه المشكلة أو هذه القضية، وهذا القلق وهذه الحيرة تؤدي به إلى الدهشة، إمَّا من الحلول المعروضة، أو من المشكلة نفسها. والدهشة بدورها تذهب به الى حب الاستطلاع ومحاولة التفكير والتأمل، فهي أصل التفلسف؛ لأنها تؤدي - كما قال أفلاطون - إلى الانفعال أو العاطفة، وبهذا الانفعال وهذه الدهشة يحار الفكر مع نفسه، وهي الدفعة التي لا بد منها لكي يكون فكراً على الإطلاق، ولكي يستيقظ الفكر من نومه. فمن خلال الدهشة بدأ الناس يتفلسفون - كما قال ذلك أرسطو- لأن في الدهشة تصمت الحياة اليومية ولو للحظة واحدة لترى الحياة على حقيقتها، فترفع الموجودات قناعها اليومي لتكشف عن وجه الوجود.

ومن فوائد الدهشة أنها تدفع إلى التساؤل: ما الحقيقة؟ وما هو الخطأ؟ وما هو الصواب ؟ وما اليقين؟ ولمَ كان الوجود بدلاً من أن يكون عدماً فقط؟ ومن أين جئنا؟ ولماذا نحن هنا؟ والى أين نمضي؟ وهل هناك حياة بعد الموت؟ وما علاقة الكون بالموجود البشري؟ وما غاية الطبيعة؟ ولماذا وجد الشر؟ وما معنى القيم ؟ والتساؤل عن هذا في حاجة الى إجابة والإجابة تعطينا الكثير من الفوائد. وهذا كله بفضل الدهشة[2].

---

(١) انظر تفاصيل أسطورة الكهف، د. يمنى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص ٤١-٤٣.

(٢) انظر: د. السيد رزق الحجر، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٤، د. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص ٢٥، د. زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص ٢٢.

٢- التفكير والتأمل:

السمة أو الخاصية الثانية للموقف الفلسفي، هي التفكير والتأمل، وينشأ التأمل والتفكير عند وجود مشكلة مصحوبة بالدهشة والحيرة، فيواجهها الإنسان بالتفكير والتأمل لأجل وضع حلول مناسبة لها. وهذه النزعة التأملية هي تلك العملية التي ينعكس فيها الفكر على ذاته لكي يسير نحو إمكانياته ويتعرف على ما لديه من قدرات ولن يستطيع الإنسان أن يفكر ويتأمل إلا إذا وجد في نفسه الإرادة القوية الحازمة التي تمكنه في فترات أن يقول "لا" للحياة الجارية ويخلص نفسه من مشكلاتها التي لا تقهر، وعلى الإنسان أن يقاوم هذا الانشغال بالحياة اليومية الجارية، على الأقل في فترات معدودات ليتيح لنفسه أن يتأمل الحياة والوجود من حوله.

وننبه هنا على أن حياة التأمل التي تتطلب من الإنسان أن يمارسها في الموقف الفلسفي لا تعني مطلقاً الانقطاع عن الحياة، إذ إن هذه الحالة لا تتم إلا في لحظات متقطعة ثم يعود خلالها صاحبها إلى الحياة الجارية، أي من حين لآخر يتيح الإنسان لنفسه حياة التأمل والتفكير، ثم العودة إلى ممارسة حياته العادية وإلا أصبح راهباً ولا رهبانية في الإسلام.

٣- الشك:

الشك هو التوقف مؤقتاً عن إصدار حكم ما لحين ثبوت صحته من خطئه، والشك نوعان: شك منهجي وهذا ما نعنيه هنا، ويسمى الشك الفلسفي. والنوع الثاني: الشك المطلق: وهذا مرفوض لأنه يؤدي إلى الإلحاد.

والشك ضرورة هامة في عملية التفلسف فلا يوجد فيلسوف إلا وانتابته حالات الشك في كل موقف يتخذه، وهو جزء من عملية التفكير، ودور من أدوارها وأهميته في أنه يدفعنا إلى التفكير والبحث، ولهذا فالعصور التي لا يظهر فيها الشك يسود حياتها العقلية الركود والجمود والتخلف.

فإذا ظهر الشك ظهرت البحوث العلمية والفلسفية والسياسية والاجتماعية.... إلخ وهكذا حياة الأفراد إذا استولت على عقلها الثقة، عاش الفرد على القديم راضياً به مطمئناً إليه، حتى إذا أزعجه الشك تغير حاله إلى الرغبة في التغيير والبحث والتنقيب.

٤- النظرة الكلية والشمولية:

من أهم خصائص الموقف الفلسفي النظرة الكلية والشمولية لأي ظاهرة تقابل الإنسان، وذلك مقابل الجزئية التي تعتري الرجل العادي في حياته اليومية، فالنظرة الكلية التي تتناول المسائل في الموقف الفلسفي لا بد وأن تكون أكثر كلية من غيرها؛ لأنها بحث عن الأسس والأصول النظرية الكلية التي تقوم عليها المعتقدات الخاصة، ولأنها تتناول الوجود ككل، والإنسان ككل، وقيمة الوجود الإنساني عامة، وعلاقة الإنسان ككل، أو علاقة عقله بالكون حوله وكيفية إدراكه، وقد يتهم صاحب الموقف الفلسفي بسبب التزامه بهذه الخاصية، بأنه يحلق في أجواء بعيدة عن الواقع ومن ثم اشتهر عن الفلاسفة أنهم قوم حالمون يعيشون في عالم خاص بهم لا يمت بصلة إلى الحياة والواقع، وكل هذه الاتهامات التي لحقت بالفلسفة ما هي إلا ادعاءات باطلة؛ لأن الفيلسوف ما هو إلا إنسان يحيا الحياتين الجزئية التي يقوم فيها بتدبر أمور حياته اليومية، ويضاف عليها نظرته إلى الكون من حوله نظرة شمولية وكلية.

٥- التسامح وسعة الصدر:

من الضروري جداً أن يكون الفيلسوف واسع الصدر متسامحاً لديه القدرة على إعطاء الفرصة للغير للتعبير عن رأيه مهما كان هذا الرأي، متسامحاً مع من يسيء إليه أثناء الحوار والنقاش؛ لأن كل هذا يعطي للموقف الفلسفي قوة إضافة إلى إعطاء فرصة لممارسة الحرية للغير ولنفسه.

ولهذا قال أحد الباحثين: أن الفلسفة لا تبدأ إلا حينما يتهيأ للبشر أن يتنازلوا عن روح العنف والشدة لكي يستعيضوا عنها بروح المودة والتفاهم.

وقد يقول قائل بأن هناك من الفلاسفة من امتازوا بروح العصبية المذهبية والروح العدائية، ونرد على هؤلاء فنقول: إن هذا ليس سمة سائدة عند كل الفلاسفة، ونشير أيضاً إلى أن الموقف الفلسفي أحيانا يحتاج إلى مثل هذا الموقف مثله مثل الشك، لكن لا تكون صفة دائمة في الفيلسوف.

هذه هي أهم خصائص الموقف الفلسفي، ويقتضى الأمر بعد عرض مفهوم الفلسفة وخطوات وخصائص الموقف الفلسفي **أن نعرض لموضوع الفلسفة.**

ثالثاً: موضوع الفلسفة:

يتساءل البعض عن الموضوع الذي تقوم الفلسفة بالبحث فيه. والسؤال في حد ذاته سؤال موضوعي ومهم، والإجابة عليه أهم لمعرفة مجال البحث الفلسفي.

بادئ ذي بدء لو تتبعنا تاريخ الفلسفة وموضوعاتها على مر العصور نجد أن موضوع الفلسفة كان يشمل البحث في الوجود ككل وليس جزءً منه، أي كما قال أرسطو والفارابي: الوجود بما هو موجود: جوهره وماهيته، وعلله.

والوجود هنا نقصد به وجود العالم والإنسان والله. فهي تبحث وجودَ الله ووحدانيته، وصفاتِه... والعالمَ أصله، وعلة وجوده ومكوناته، وقدمه وحدوثه ..إلخ. والإنسان من حيث هو إنسان أصله ومكوناته- من نفس وبدن ، ومصير النفس والبدن- وما يتعلق بالإنسان من سلوكيات وسياسة وغيره.

وفي الواقع فإن الفلاسفة قد بحثوا في كل شيء، صغيراً وكبيراً من نشأة العالم وتكوينه إلى السلوك الصحيح للإنسان في الحياة اليومية، ومن الاهتمام بالمشكلات الكبرى من الحرية والموت، والخلود إلى الأكل والشرب كل هذه الأمور وغيرها تعد موضوعاً للتفكير الفلسفي، ولهذا فهي عند أرسطو كانت تبحث في ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)- أي الإلهيات أو الغيبيات كما هو الحال عند فلاسفة المسلمين- والطبيعية والانطولوجيا، أو مبحث الوجود، وما يترتب عليه من حياة في هذا الوجود من أخلاق ومنطق ومعرفة....إلخ[1].

هذا هو موضوع الفلسفة منذ اليونان إلى أن نصل إلى فلاسفة المسلمين فإننا نجد نفس الموضوعات لدى فلاسفة المسلمين مع إضافة بعض الموضوعات مثل موضوع الإمامة والنبوة، وموضوع العلاقة بين الدين والفلسفة...

وظلت الفلسفة موضوعها هو سائر العلوم والمعارف الى أن وصلنا الى العصر الحديث

(١) د. محمد حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص ٦١.

عصر انفصال العلوم عن الفلسفة، واستقلال الكثير من العلوم عنها، فاقتصر موضوع البحث الفلسفي على البحث في الغيبيات وبعض العلوم الطبيعية، واستأثرت باقي العلوم بباقي موضوعات الحياة، فاستقل علم النفس بموضوع النفس، واستقل علم الاجتماع بالجوانب الاجتماعية للإنسان، واستقل علم الرياضيات بالموضوعات التي كانت تبحث فيها فلسفة الرياضيات بعد أن كانت من أهم موضوعات الفلسفة.

وزعم البعض أن الفلسفة بمعناها الضيق في العصر الحديث قد استنفدت موضوعاتها وافتقدت ما يبرر وجودها، بعد أن انفصل عنها العلم واستقل موضوعاً ومنهجاً، فأصبحت فلسفة ما بعد الطبيعة غير ذات موضوع[1].

وقد شجعت الانتصارات العلمية التي حدثت خلال القرن التاسع عشر الوضعيين (أصحاب مذهب الوضعية) على أن يزعموا أن التفكير الفلسفي بصفة عامة والميتافيزيقي منه بصفة خاصة، لا جدوى منه.

كما ذهبت بعض المذاهب المعاصرة الى تحديد موضوع الفلسفة في نظرية المعرفة، وحصرها البعض الأخر في موضوع التحليل المنطقي (كلمات اللغة وعباراتها)، ولهذا تعددت موضوعات الفلسفة في العصور الحديثة والمعاصرة حسب مفهوم كل مذهب من المذاهب التي سادت كل عصر للفلسفة، بمعنى أن موضوع الفلسفة يتبع تعريف الإنسان لها، وحسب تصنيفه للعلوم الفلسفية، وأصبح الآن يوجد موضوع لفلسفة الجمال، وآخر لفلسفة الطبيعة، وثالث لفلسفة الحضارة، ورابع لفلسفة الدين، وخامس لفلسفة التاريخ، وسادس الفلسفة اللغة، وسابع لفلسفة الدولة والسياسة، وثامن لفلسفة الأخلاق، وتاسع لفلسفة القانون، وعاشر لفلسفة الاقتصاد... إلخ .وأصبحت الفلسفة لا تنفرد وحدها بدراسة هذه الموضوعات، إذ شاركها العلم.

فأصبح لكل موضوع من هذه الموضوعات علمٌ خاص به، مهمته دراسة الجانب الجزئي لها، أما الفلسفة فمهمتها النظرة الكلية الشمولية لهذه العلوم، وأي علم من هذه

---

(١) انظر: د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٢٦٧، وأيضاً: د. السيد رزق الحجر، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص ٣٢.

العلوم لا تشمله النظرة الفلسفية أصبح علماً ناقصاً[1]. وأدى هذا إلى كثرة فروع وعلوم الفلسفة مما يحتم علينا في هذا المقام أن نتعرض لتصنيف الفلاسفة للعلوم الفلسفية خاصة فلاسفة المسلمين.

رابعاً: تصنيف فلاسفة المسلمين للفلسفة:

رأينا فيما سبق اختلافاً حول وجود تعريف محدد للفلسفة، ومن ثم اختلف حول موضوع الفلسفة، والاختلاف حول مفهوم وموضوع الفلسفة يؤدي بالضرورة إلى الاختلاف حول تصنيف الفلاسفة لها، وأيضاً الاختلاف حول تصنيفها يؤدى إلى الاختلاف حول موضوعها.

بمعنى أن تصنيف الفلسفة يتبع مفهومها وموضوعها. وسنعرض هنا موجزاً لأوائل التصنيفات للفلسفة في العصر اليوناني والعصر الإسلامي حتى نستطيع معرفة الفرق بينهم.

أ - تصنيف أفلاطون: أول من قام بتصنيف الفلسفة أفلاطون وقسمها على النحو التالي:

١- الجدل: ويقصد به البحث النظري في طبيعة الأشياء.

٢- العلم الطبيعي: ويشمل علم الطبيعة والفلسفة الطبيعية وعلم النفس.

٣- الأخلاق: العلم الذي يبحث في السلوك الإنساني.

وقد أخذ بهذا التقسيم معظم فلاسفة العصور الوسطى من "فلاسفة المسلمين والمسيحيين".

ب - تصنيف أرسطو: قسم أرسطو الفلسفة إلى:

١- علوم نظرية: وهدفها المعرفة وطلب الحقيقة لذاتها وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- طبيعيات: وتبحث في الوجود من حيث هو متحرك محسوس.
- رياضيات: وتبحث في الوجود من حيث هو مقدار وعدد مجرد عن المادة.
- إلهيات: وتبحث في الوجود من حيث هو وجود بالإطلاق (الفلسفة الأولى).

٢- العلوم العملية: في المقابل للعلوم النظرية، وتنقسم إلى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل.

٣- العلوم الشعرية: وموضوعها الإنتاج الفني بمختلف أشكاله، ولم يدرج أرسطو المنطق ضمن تصنيفه؛ لأن موضوعه ليس هو الوجود، إنما عدَّه "علم قوانين الفكر".

---

(١) انظر تفاصيل ذلك: رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، ص ٧.

هذه نبذة مختصرة ومقدمة عن تصنيف اليونان للفلسفة، وبما أننا بصدد البحث في الفلسفة الإسلامية فسنعرض لتصنيف فلاسفة الإسلام للفلسفة.

فقد صنف المسلمون العلوم الفلسفية حسب تقسيمهم للأشياء الموجودة التي يمكن أن تكون مجالا للنظر في العلوم، فقسموا الوجود إلى:

أ – ما وجوده بأفعالنا: كالأفعال الإنسانية من سياسة وعبادة، ورياضة، وغيرها.

ب – ما ليس وجوده بأفعالنا: كالسموات والأرض، والنبات، والحيوان، والمعادن، وذوات الملائكة والجن والشياطين.... إلخ.

ومع ذلك قسموا العلوم إلى:

١– علم عملي: يعرف به أحوال أفعالنا: وهذا ينقسم بدوره الى ثلاثة أقسام هي:

أ – العلم بتدبير المشاركة التي للإنسان مع الناس كافة، وينقسم هذا العلم إلى العلوم الشرعية والعلوم السياسية.

ب – علم تدبير المنزل.

ج – علم الأخلاق.

٢– العلم النظري: ويعرف به أحوال الموجودات، وينقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

أ – العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى.

ب – العلم الرياضي.

ج – العلم الطبيعي.

ج – تصنيف الكندي:

ويعد الكندي أول فيلسوف مسلم وضع تصنيفاً للعلوم، فقسمها إلى علوم فلسفية وعلوم دينية.

١ – العلوم الفلسفية: وتشمل عنده: الرياضيات والمنطق والطبيعيات والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة.

٢– العلوم الدينية: وتشمل: أصول الدين، والعقائد والتوحيد.

ونلاحظ هنا أن الكندي في تقسيمه هذا حاول المزج أو التوفيق بين المدرسة المشائية "أرسطو" ومدرسة الإسكندرية (الأفلاطونية الحديثة)، بمعنى أنه أخذ بتقسيم أرسطو

للعلوم، ولكنه وضع الرياضيات على أول القائمة متبعاً في ذلك المدرسة الإسكندرانية التي كانت تعد الرياضيات هي الأم لكل العلوم.

وإذا قارنّا الكندي ببعض الفلاسفة والعلماء المسلمين نجد أن الكثير منهم اتبعه في تقسيمه لها مع بعض الإضافات والتعديلات، كما فعل الكندي مع الأفلاطونية والمشائية، فنجد أن الخوارزمي قسم العلوم إلى فلسفية وشرعية لكنه أضاف للعلوم الفلسفية الطب والكيمياء، وأضاف إلى العلوم الشرعية النحو والكتابة والأخبار والشعر.

د – تصنيف الفارابي:

قسَّم الفارابي العلوم في كتابه "إحصاء العلوم " إلى خمسة أفرع هي:

١- علوم اللسان: وفروعه هي اللغة والنحو، والصرف، والشعر، والقراءة.

٢- المنطق: وهي ثمانية تبدأ بالمقولات، وتنتهي بالشعر.

٣- الرياضيات، وهي سبعة: العدد، الهندسة، المناظر، علم النجوم التعليمي، علم الموسيقى، وعلم الاتصال، وعلم الحيل.

٤- العلم الطبيعي والإلهي: يتبع فيها طبيعيات أرسطو.

٥- العلم المدني، وعلم الفقه.

والفرق بين تقسيم الكندي والفارابي للعلوم أن الكندي جعل الرياضيات جوهرية في أساس تصنيفه بينما الفارابي قدّم المنطق[١].

هـ- تقسيم ابن سينا:

اتبع ابن سينا سلفه الفارابي في تقسيمة للعلوم والمعارف والموجود في عصره فقسمها إلى قسمين هما:

١- قسم منها تجري أحكامه في مدة من الزمان ثم تسقط، ويقصد به علوم الساعة التي توجد لحاجة ثم تنتهي بعد انتهاء الحاجة إليها.

٢- قسم من العلوم تجري أحكامه أبد الدهر، وهي تستمر كل العصور وتصلح لسائر الأمكنة، وتسمى باسم (الحكمة) أي الفلسفة.

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب الأول، ص ٤٨-١٠٤.

ويقسمها ابن سينا الى أصول وفروع:

والأصول مقسمة إلى قسمين هما:

الأصل الأول: آلة العلوم الفلسفية وهو المنطق.

الأصل الثاني: العلم النظري والعلم العملي وينقسم إلى فرعين:

الفرع الأول: **العلم النظري:** ويسعى إلى معرفة الحق، وغايته تزكية النفس بالمعرفة، وله أربعة أقسام هي: العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، والعلم الإلهي، والعلم الفلكي.

الفرع الثاني: **العلم العملي:** ويسعى إلى تدبير الخير، وغايته العمل وفقاً للمعرفة النظرية.

أما الفروع من العلوم فهي عنده مثل الطب، والفلاحة، والتنجيم[1].

وتقسيم ابن سينا هذا للفلسفة جاء من منطلق تقسيمه للحكمة إلى حكمة نظرية وحكمة عملية.

هذا عن تقسيم فلاسفة المسلمين للفلسفة، ورأينا كيف تأثروا باليونان، وكيف أضافوا إلى ما أخذوه عنهم، وكيف كان لهم رأيهم المستقلّ عن الفلسفات الأخرى.

خامساً: أهمية الفلسفة:

بعد أن عرضنا عرضاً موجزاً وسريعاً لمفهوم الفلسفة عند فلاسفة المسلمين، وخطوات وخصائص الموقف الفلسفي، وكذا موضوع الفلسفة وأصنافها وجب استكمالاً للفائدة أن نعرض لأهمية الفلسفة حتى يقف طالب الفلسفة على أهميتها وفائدتها.

وقد فضلنا عرض أهميتها وقيمتها لعدة أسباب منها: الهجوم الذي شنه البعض على الفلسفة سواء من العامة أو الخاصة ومن أمثلة هذا الهجوم:

١- أنها علم بدون فائدة ملموسة في الحياة، وأنها ما هي إلا تعبير عن أشياء مبهمة وغامضة، والاشتغال بها ما هو إلا جهد ضائع وإنهاك للفكر فيما لا طائل له، وهذه النظرة إلى الفلسفة ليست وليدة عصرنا هذا، بل هي موجودة منذ القدم أي منذ نشأتها عند اليونان، فقديماً قال أفلاطون: (إن الجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع...). وهذا الاعتقاد نجده يسيطر على معظم رجالات العصر من غير الفلاسفة، وفي الدول المتقدمة

---

(١) انظر: د. سامي نصر لطفى، دروس في التفكير الفلسفي الإسلامي، ص ٢٩ - ٣٠ وانظر أيضاً: المزيد من تصنيف العلوم عند الغزالي وابن خلدون، ص ٣١، وما بعدها حيث لا يتسع المكان لعرض جميع الفلاسفة.

علمياً أيضاً وكذا الدول النامية، بل يحضر أكثر في الدول النامية، ولهذا لا نجد الإقبال عليها فيها.

٢- كما يرى البعض أن الفلاسفة يعيشون في أبراج عاجية منعزلين عن الحياة وذهب البعض إلى أن الفيلسوف ما هو إلا رجل يبحث في حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها.

٣- ومن الاتهامات التي وجهت للفلسفة: أن الاشتغال بالفلسفة كفر وإلحاد، وأن الفلاسفة ملاحدة.

٤- ومن أسباب الاعتراض على الفلسفة وفائدتها: رفضها الاستعانة بالتجربة العملية كما هو شأن العلم الذي خطى خطوات واسعة في هذا السبيل واصطناعها منهج التأمل العقلي المجرد، ونزعتها القطعية الحاسمة، ولهذا نادى الكثيرون بالاكتفاء بالعلم عن الفلسفة وطرحها بعيداً لعدم فائدتها ويتمثل هذا الاعتراض لدى فلاسفة المذهب في العصرين الحديث والمعاصر، مثل رسل وهيوم، وكبلر.. وغيرهم.

هذه بعض الاتهامات والاعتراضات على أهمية وفائدة الفلسفة في حياتنا فهل كل هذه الاتهامات صحيحة؟ أم خاطئة ؟ أم بعضها على حق؟ وبعضها على خطأ ؟ هذا ما سنوضحه عند عرضنا لأهمية وفائدة الفلسفة.

إذا تناولنا بعض الاتهامات السابقة مثل:

- زعم البعض أن الفلسفة عديمة الفائدة المادية، فإن صاحب هذه النظرة إذا كان يبغي الفائدة المادية فقط فهو على حق؛ لأن الفلسفة لا تعطينا فوائد ملموسة ومحسوسة، ولا تستخدم في مجال التقنية والتكنولوجيا مثل العلم.

ولكن هناك جانب آخر لا يحق للإنسان أن يغفله، وهو هل الإنسان مجرد جسم مادي لا مجال لديه إلا الفائدة المادية ؟ أو هل المنافع فقط مادية وليست روحية أو عقلية..؟.

بالطبع الإجابة بالنفي، لأن هناك نوعين من الفائدة أو المنفعة منها ما هو مادي مثل ما ينتجه العلم من غذاء، ودواء، وأدوات كهربائية، وعقلية أو روحية مثل ما ينتج عن الفكر والتأمل، فإذا أخذنا الفائدة بالمعنى المادي فقط تكون الفلسفة أمراً لا أهمية لها، وإذا أخذناها بالمعنى الروحي أو العقلي تكون الفلسفة نافعة ومفيدة، وإذا أخذناها من الجانبين تكون الفائدة أكثر، ولهذا تعد الفلسفة مفيدة، ومن أهم فوائدها أنها تعد غذاء الروح

والعقل معا ولا مفر لأي إنسان من الحاجة إليها[1]. وقد أكد على هذا الفيلسوف الفرنسي رنيه ديكارت في قوله عن أهمية الفلسفة: إنها: (ألزم لإصلاح أخلاقنا وهداية سلوكنا في الحياة من استعمال عيوبنا لهداية خطواتنا والبهائم والعجماوات التي لاهم لها إلا حفظ جسومها لا تكل عن الدأب والسعي في طلب أقواتها: أما الناس الذين أهم جزء فيهم هو الذهن فيجب عليهم أن يجعلوا طلب الحكمة همهم الأكبر؛ لأن الحكمة هي القوت الصحيح للعقول[2].

- أما الرد على زعم البعض بأن الفلسفة ماهي إلا مفاهيم مجردة ليس لها علاقة بالواقع الملموس، نجيب فنقول: هذا الاعتقاد خاطئ؛ لأن موضوع دراسة الفلسفة ليس هو التجريد فقط، وإنما هو الحقيقة الواقعية في شمولها، لكنها تستخدم في تحليلها الظواهر الخاضعة للدراسة مفاهيم مجردة، فالأسلوب والمنهج هو المجرد ولكن الموضوع هو الواقع الحسي الملموس وغير الملموس، ولكنه واقع أيضاً وإن كان غير ملموس مثل البحث في الغيبيات.

- وللرد على من يدعي أن الفلسفة ليس فيها يقين العلم فإن الرد على هذا الادعاء لا يكون أفضل مما قاله رِسل حيث قال: (لعل تعليم الإنسان كيف يحيا بغير يقين... وهو أعظم شيء لا تزال الفلسفة تعلمه لدارسيها حتى يومنا الراهن)[3]. فالفلسفة تحررنا من الأحكام السابقة والتمديدات الزمانية والمكانية والعادات والتقاليد وتعمل على توسيع مداركنا والفلسفة لا تعطي اليقين وإنما تعطينا إمكانية الوصول إلى معارف صحيحة ويقينية.

ومن فوائدها أيضاً إضافة إلى الطرق الموصلة إلى اليقين، أنها تعطي صاحبها فرصة المران والتدريب العقليين اللذين يحدثان إثراءً فكرياً هائلاً ومرونة حيث يتعلم المرء طرح المشكلات الفلسفية طرحاً سليماً والنقاش فيها لإيجاد حلول لها.

-كما ذهب بعض المشتغلين بالعلوم الطبيعية إلى إنكار فائدة الفلسفة باعتبارها عملاً عقلياً صرفاً، وهذا اعتقاد ليس له أساس من الصحة؛ لأن العلم الذي يعيشون منه هو عمل من أعمال العقل الإنساني، وشاهد على فاعلية هذا العقل.

---

(١) د. حمدي محمود زقزوق، التمهيد للفلسفة، ص ٣١-٣٢.

(٢) مبادئ الفلسفة، ديكارت، ص ٣١.

(٣) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٨٧، نقلاً عن تمهيد للفلسفة، د. زقزوق، ص ٣٣.

– أما ادعاء البعض بأن الفلسفة تؤدي الى الإلحاد والكفر وأنها معارضة للدين ومخالفة له قد أدى إلى اتهام البعض لكثير من فلاسفة الإسلام في عقيدتهم وقامت حملات كثيرة ضدهم أدت إلى إيذاء البعض، وسجنهم لمجرد تهمه بالاشتغال بالفلسفة، مما دفع بعض الفلاسفة الى الاشتغال بالفلسفة في السر خوفاً من العذاب أو السجن، وهذا الاتهام أيضاً مخالف للحقيقة؛ لأن الفلسفة الحقة والتي نعني بها "الحكمة" والتي تعتمد على العقل تؤدي إلى الإيمان كما جاء في آياته الكريمة لا إلى الإلحاد، والعقل السليم لا بد وأن يؤدي إلى إيمان واعتقاد سليم، إضافة إلى أن الحكمة التي تعني بها الفلسفة قد أقرها القرآن والسنة وشجعا عليها، وإن كان للمتهمين حق فهو جائز من بعض الفلاسفة دون البعض، ونقصد بهم بعض الفلاسفة الذين خالفوا قواعد المنهج الفلسفي الذي يعتمد على العقل السليم لا العقل المريض، أو الذي به شطحات أو نزعات تؤدي إلى الإلحاد والكفر، وهذا يحدث في الفلاسفة وغير الفلاسفة.

وخلاصة القول أن الفكر الفلسفي السليم فكر بناء ومتطور، وليس فكراً جامدا كما ادعى البعض، بل هو فكر متحرر ومتطور وبناء، ولهذا كان لفلاسفة الإسلام رأي في أهمية وقيمة الفلسفة والتفلسف، نعرض على سبيل المثال لآراء بعضهم مثل:

رأي أبي بكر الرازي الفيلسوف "٨٦٤م–٩٢٥م" الذي قال: (اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى النظر في الفلسفة، وواظب على ذلك، واجتهد فيه، وبحث عن الذي اختلفوا فيه لدقته وصعوبته، فقد عَلِمَ عِلْمَ من تقدمه منهم، وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخر؛ لأنه مهر بعلم من تقدمه، وفطن لفوائد أخر واستفضلها، إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل[1]. ويفهم من هذا النص أن الكلمة الأخيرة في الفلسفة لم يقلها جيل بعينه بل تشترك فيها جميع الأجيال السابقة واللاحقة، وكل جيل يأتي بجديد، وهذا يدل على أن الفلسفة متجددة وليست خاملة ولا جامدة .

ومن أفضل ما قيل في فضل الفلسفة وأهميتها أيضا قول ديكارت حيث قال: (ما دامت الفلسفة تتناول كل ما يستطيع الذهن الإنساني أن يعرف، فيلزمنا أن نعتقد أنها هي

(١) د. زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص ٣٦.

وحدها تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هي أن يمنحه فلاسفة حقيقيين..)[1].

وقد حدد بعض الباحثين فائدة الفلسفة في فائدتين أساسيتين هما الفائدة النظرية والفائدة العلمية:

١- **الفائدة النظرية:** وتتمثل في فهم محتوى الوجود وتفسير بعض غوامضه والوقوف على بعض أحواله، ثم الوصول إلى تعليل وتحليل عقلي لكل ما هو ملاحظ، والتدرج من ذلك إلى تفهم ما ليس ملاحظ أو ليس مرئياً. ومن مهمة الفلسفة النظرية أيضاً فهم وجودنا ووجود كل ما حولنا فهماً عقلياً وذهنياً واعياً وعميقاً. كما أنها تضع للإنسان المناهج السليمة التي يتبعها للوصول إلى تحقيق هدف عقلي ما، وهي تعطي القدرة على البحث العقلي وعلى الإقناع المنطقي، كما أنها تعطي منهجاً متناسقاً للتفكير والنقاش والجدال بمعنى أنها تمنح الإنسان أسلوب حياة صحيح وسليم.

٢- **أما الفائدة العلمية:** وهذه الفائدة متصلة بسابقتها المهمة النظرية ومتوقفة عليها إذ إن منهج الحياة الذي تمنحه لنا محبة الحكمة يحتاج في جوانبه إلى وضع قواعد الفعل الإنساني وضوابط للسلوك البشري فيما بين الإنسان ونفسه، وفيما بينه وبين أهله وذويه وفيما بينه وبين مجتمعه، بمعنى أن الفلسفة هنا ترتبط بأخلاق الفرد وسياسة الأمة وقوانين العالم.

إذ إن غاية الفلسفة ومهمتها وهدفها، وضع الأسس والخطوات اللازمة لتحقيقه ونجد شيوع الحق والصدق بين البشر حتى تعم السعادة بينهم، وإن كانت السعادة المقصودة عند الفلاسفة قد تكون نظرية وقد تكون عملية حسب المنهج المتبع[2].

ولهذا فإننا نجد أن من أهم خصائص وسمات الفيلسوف الحق وكما قال ابن مسكويه (٤٢٠ هـ) هو: إيثار الخير على الشر من الأفعال والحق على الباطل في الاعتقادات، والصدق على الكذب في الأقوال، وذكر السعادة، وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء ونفسه، والتمسك بالشريعة، ولزوم وظائفها ومحبة الجميل لا لغير ذلك.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٧.

(٢) د. سامي نصر لطفي، دروس في التفكير الفلسفي الإسلامي، ص ٣-٥.

وقد ذكر أبو بكر الرازي أيضاً بعض سمات الفيلسوف والتي منها لزوم العدل، والعفة، والرحمة، والفضل والنصح والمحبة للناس[1].

وكذلك قال الكندي عن الفيلسوف أنه هو الذي يؤثر الحق، ويسعى إلى طلبه[2].

(١) د. محمد كمال جعفر، في الفلسفة دراسة ونصوص، ص ٣٧-٣٨.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، ص ٢٧٤.

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

:

هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة، وهي دون نزاع حلقة في سلسلة الفكر الإنساني أخذت عما سبقها، وغذَّت ما جاء بعدها، وفي وسعنا أن نعقد صلات بينها وبين الفكر الفلسفي القديم من جانب، والفكر الفلسفي المتوسط والحديث من جانب آخر.

وقد تسمى المشائية العربية، لأنها اعتدَّت بأرسطو وعولت عليه، وأخذت عنه وعمن جاء بعده من مشائين، ولكن ليس معنى هذا أنها مجرد امتداد للمشائية اليونانية، بل بالعكس هي فلسفة وليدة ظروفها الخاصة، لها كيانها ومقوماتها وفيها ما فيها من ابتكار وأصالة.

- نشأة الفلسفة الإسلامية:

مهَّد لنشأة الفلسفة الإسلامية بيئتان متعاصرتان وضعتا دعائم الدراسات العقلية في الإسلام، أولاهما: بيئة المترجمين الذين غذُّوا العالم الإسلامي بثمار الفكر القديم شرقياً كان أو غربياً، وثانيتهما: بيئة الفرق الكلامية، وبخاصة جماعة المعتزلة.

ولا شك أن العرب أفادوا شيئاً من حكمة الشرق والغرب بالحديث والاختلاط بأجناس مختلفة على أثر الفتوحات الإسلامية الواسعة. ولكنهم لم يقنعوا بذلك، وحاولوا أن يأخذوا عن النصوص المكتوبة، وأن ينقلوها إلى اللغة العربية، وظهرت بعض مترجمات عن اللغات الأجنبية في أخريات القرن الأول للهجرة، ولكن حركة الترجمة الحقة لم تبدأ إلا في القرن الثاني، ولم تنشط إلا على أيدي العباسيين، وبخاصة كبار خلفائهم الثلاثة الأول: المنصور (١٥٨=٧٧٠)، والرشيد (١٩٣=٨٠٩)، والمأمون (٢١٨=٨٣٣)[1]. وعمِّرت نحو ثلاثة قرون، وقام على أمرها مترجمون متخصصون تمكنوا من العربية كما تمكنوا من اللغة التي نقلوا عنها. ومنهم من أجاد عدة لغات، ومن كوَّن مدارس لإعداد جيل جديد من المترجمين، وإلى جانب اطلاعهم الواسع، منهم من تخصص في أبواب

(1) Madkour, L'arganon, p. 27 - 28.

معينة من الثقافة، كالطب، أو الهندسة، أو الفلسفة[1]، وامتدت ترجمتهم إلى ست لغات، فنقلوا عن العبرية والسريانية، وعن الفارسية والهندية، وعن اليونانية واللاتينية. وأُعِّد لحفظ ما ترجموه دار خاصة، هي "بيت الحكمة".

واتجهت حركة الترجمة الإسلامية، فيما اتجهت إليه، نحو الحكمة والفلسفة، فاتصلت بالثقافة الهندية والفارسية، ونقلت عن البرهمانية والسمنية،وعن الزرادشتية والمزدكية والمانوية، وعنيت خاصة بالفلسفة اليونانية، فعرفت بعض السابقين لسقراط، والسقراطيين الكبار والصغار، والسفسطائيين، والرواقيين، والشكاك، ورجال مدرسة الإسكندرية.

عرفتهم مباشرة في ضوء ما كتبوا، أو عن طريق من أرخوا لهم وترجموا، فنقلت سبعاً من محاورات أفلاطون، وفي مقدمتها الجمهورية، والنواميس، ولم يفت العرب من كتب أرسطو إلا القليل، وأضافوا إليها ما ليس منها، وترجموا معها كل ما وقفوا عليه من شروحها. ووصل إلى المسلمين قدرٌ من فكر أفلوطين، وإن نسب إلى غيره، ولا شك في أن الأفلاطونية الحديثة أقرب إلى الفكر الإسلامي، لما اتسمت به من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين[2].

ولم يقنع المترجمون بمجرد النقل، بل أضافوا إليه شيئاً من التأليف والبحث، ووضعوا ما سموه "مداخل"، يعرفون فيها المادة التي تعرضوا لها، ويلخصون أهم قضاياها. وقد تعددت هذه المداخل وتنوعت، فانصب بعضها على الطب، أو الكيمياء، أو الفلك، أو الفلسفة[3]، وهي دون نزاع من باكورات الكتابة العلمية والفلسفية في الإسلام، واتصل هؤلاء المترجمون بمن حولهم من مفكرين، وكان بينهم أخذٌ وردٌ وحوارٌ وجدل، ويعدون بحق بين الذين شكلوا المهاد الأولى للفكر الفلسفي الإسلامي، وأضاف ابن النديم والشهرستاني بعضهم إلى قائمة الفلاسفة[4]. وقضى الكندي (٢٥٢=٨٦٦)، فيلسوف العرب الأول، زمناً بينهم، وأسهم معهم في حركة الترجمة، وربما عد من المترجمين.

---

(1) Ibid, 29-34.
(2) Ibid, p 35-38.
(3) Ibid.

(٤) ابن النديم، الفهرست، ص ٣٥٧-٣٧٠، الشهرستاني، ملل، ج ٣ ص ٩٣.

وبدأت الفرق الكلامية منذ أخريات القرن الأول للهجرة تثير بعض المشاكل الفلسفية كمشكلة الجبر والاختيار. وتفرعت عنها في القرن الثاني مشاكل أخرى، وبخاصة على أيدي المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية، وعرضوا بسببها لمشكلة العالم والإنسان. ففرقوا بين الوجود والعدم، بين الجوهر والعرض، بين الذات والصفة، بين الجسم والنفس، بين الخير والشر، وبحثوا في السبب والعلة، وقالوا بالمعاني والأحوال، لكي يفسروا صفات الباري تفسيراً عقلياً[1]، وتوسعوا في شرح العدالة الإلهية، وفي وسطهم نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية في القرن الثالث للهجرة، ومن المعروف أن الكندي أيضاً يعد في آن واحد معتزلياً وفيلسوفاً.

إذن إن العقلية العربية الإسلامية كانت مهيأة لتقبل الفكر الفلسفي بشتى أنواعه من علم كلام وأصول الفقه وتصوف، والدليل على ذلك أنها كانت تتأقلم مع كل عصر من عصور الفكر، وهذه الأقلمة لم تكن نتيجة انقيادٍ أعمى؛ بل كانت عن تدبر وتفكر وتأمل فيما يملى عليها، وأنها عقلية ليست جامدة أو متزمتة كما ادعى المستشرقون، والدليل على عدم جمودها وعدم تزمتها أنها لم تتمسك بعقائدها السابقة على الإسلام من عبادة الأصنام والأوثان وغيرها، ولم ترفض الإسلام رفضاً مطلقاً؛ بل أسلمت بعد التحقق والثقة من أن هذا الدين من عند الله سبحانه وتعالى، وأن النبي رسول الله، دون إجبار من أحد على اعتناق الدين الإسلامي وهذا قمة التعقل والتفكر، وقمة الحرية العقائدية والفكرية. وقد تطور العقلية العربية إلى أن وصلت إلى عقلية صاحبة علوم ونظريات وآراء في مختلف العلوم، سواء في علم الكلام أو في التصوف أو في أصول الفقه، وعلوم الطب والفلك وغيرها إلى أن أصبحت صاحبة نظريات فلسفية إسلامية مستقلة عن النظريات اليونانية، ولها خصائصها ومميزاتها ومنهجها الذي يميزها عن الفلسفات السابقة من يونانية وهندية وفارسية، على الرغم من اتصالها بكل هذه الفلسفات والاستفادة منها، صحيح أنها تبنت بعض النظريات الفلسفية اليونانية، خاصة لأفلاطون وأرسطو، ولكنها مع هذا

(١) ص ٤١-٤٦.

التبني كان ولا بد من تنقيتها واستبعاد كل الأفكار التي تتعارض مع العقيدة الإسلامية والإيمان بما لا يتعارض مع الإسلام.

وظهرت بعد ذلك نظريات فلسفية يمكننا القول بأنها كانت نظريات فلسفية إسلامية، مثل نظرية الصلة بين الفلسفة والدين، والتي ظهرت نتيجة الخلاف بين الفرق الإسلامية خاصة فرقة أهل السنة والمعتزلة، فقد ناصرت المعتزلة العقل الذي يعد سلاح الفلاسفة، وناصر أهل السنة النقل الذي يعد سلاحهم، ودبّ الخلاف وتطور وازدهر على ضوئه علم الكلام وأصول الفقه، ونقل الخلاف من مجرد خلاف كلامي إلى خلاف فلسفي، على لسان الكثير من فلاسفة الإسلام مثل: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، وهذا ينقلنا من علم الكلام الذي يعد أول ميادين الفلسفة الى ميدان الفلسفة الحقة أو الصرفة.

والفرق بين علم الكلام والفلسفة أن علم الكلام كان أكثر اهتمام علمائه بالقرآن الكريم ثم العقل عدا بعض الفرق مثل المعتزلة، أما الفلاسفة فالعكس حيث الاعتماد على العقل ثم النقل، وحدث بسبب ذلك خلاف حول أولوية أحدهما أقصد العقل والنقل، فهناك من يقول بالاعتماد على العقل دون النقل، وهناك العكس، وهناك فريق ثالث قال بأولوية الاثنين (النقل والعقل) وكانت هذه هي أولى قضايا الفلسفة الإسلامية.

وقد بذل الفلاسفة المسلمون جهداً كبيراً في محاولة منهم للتوفيق بين العقل والنقل، وعلى سبيل المثال جهود فيلسوف الأندلس ابن رشد، فقد حاول إثبات أنه لا تعارض بين العقل والنقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة القائمة على العقل تمكنت من الثبات أمام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح كما تصبح الفلسفة دينية، ووصل الفلاسفة المسلمون إلى نتائج ناجحة في هذا المجال واقتنع الكثير بهذا التوفيق.

ثم انتقل اهتمام الفلاسفة بعد ذلك الى قضايا أخرى، كان السبب في إثارتها الفلسفات الأخرى الدخيلة على الفكر الإسلامي نتيجة الترجمة والاختلاط، مثل قضية: الوجود: وجود الله ووجود العالم ووجود الإنسان، وقضية المعرفة والنفس وغيرهم.

واستطاع المسلمون تكوين فكر فلسفي مستقل عن الفلسفات السابقة متلائم مع أحواله الدينية والاجتماعية والفكرية، في كل قضايا الفلسفة، وترك لنا فلاسفة الإسلام ومتكلموه ومتصوفوه، وفقهاؤه تراثاً ضخماً ما زال الكثير منه مجهولاً حتى الآن ومازال

الفلاسفة الإسلاميون لا يعرف عنهم الكثير أو القليل.

وخلاصة القول أن الفكر الفلسفي الإسلامي تطور منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم في نظرته إلى القرآن وما جاء به وإلى أقوال وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم، والتأمل فيها وتدبر آياته والاستفسار من الرسول عما كان يغمض عليهم من مسائل، وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم استعانوا بالصحابة في التفسير والشرح والتعليل، وكل هذا أدى إلى تطور العقلية، ثم ازداد هذا التطور بسبب الخلاف الذي دار بين المسلمين والذي تأسس على ضوئه علم الكلام وعلم أصول الفقه، وعلم التصوف، وهي بداية الفكر الإسلامي الحقيقي، وظل هذا حتى القرن الثالث الهجري وظهرت حركة الترجمة، وبسبب الخلافات بين الفرق، وبسبب ما جاء في القرآن الكريم من تشجيع على الفكر والتأمل والتعلم وتشجيع العلم في كل اتجاهات المعرفة، وبسبب الترجمة وغيرها من عوامل، ظهرت بوادر الفكر الفلسفي الإسلامي الأصيل على يد فيلسوف العرب الأول أبي يعقوب يوسف بن الكندي المولود في ١٨٥هـ، مؤسس أول مذهب فلسفي إسلامي أصيل، ومن بعده توالى الفلاسفة وتطور الفكر الفلسفي الإسلامي يوماً بعد يوم، وازدهرت الحياة العقلية الإسلامية إلى قمة مجدها حتى القرن الخامس عشر، ثم بعد ذلك أخذت الفلسفة في الانحطاط بسبب الهجوم الشديد عليها الذي شُن عليها من كل جانب، مثال ذلك الهجوم الذي شنه الإمام الغزالي على الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة"، وهجوم أحمد بن عبد الحليم الحراني عليها في معظم مؤلفاته خاصة كتاب "درء تعارض العقل والنقل"، "ومنهاج السنة"، وغيرهم ... ثم لاقت الفلسفة بعض الازدهار في عهد ابن رشد الذي دافع عنها دفاعاً مستميتاً. وألف كتابه "تهافت التهافت" للرد على الإمام الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة".

وهناك أيضاً من حارب الفلاسفة مثل الإمام الشهرستاني في كتابه "مصارع الفلاسفة"، وقام بالرد عليه نصير الدين الطوسي في كتابه "مصارع المصارع" مفنداً كل هجومه على الفلاسفة، وهناك الكثير من مثل هذه النماذج التي عملت على انحطاط الفلسفة العربية، ومن نماذج قامت بالرد عليهم.

وظلت الحياة الفلسفية الإسلامية في سبات عميق منذ ابن رشد حتى يومنا هذا، وسوف نعرض النماذج من فلاسفة الإسلام والذين كان لهم دور كبير في إرساء قواعد

الفكر الفلسفي الإسلامي.

ثانياً: نماذج من فلاسفة الإسلام:

أنتجت البيئة العربية الإسلامية بعد أن نشأ علم الكلام وأصول الفقه والتصوف العديد من الفلاسفة وأخذوا مسار الجدل الفلسفي، أو المنهج الفلسفي في البحث فيها من جانب فلاسفة إسلاميين، على درجة كبيرة من النبوغ والثقافة والفكر والعلم، قامت على أكتافهم قواعد الفلسفة الإسلامية ، وبحثوا في جميع القضايا الفلسفية سواء ما وصل إليهم من قضايا فلسفية يونانية، أو ما استحدث من قضايا فلسفية إسلامية، مثل قضية العقل والنقل، وقضية النبوة، وخلود النفس، وغيرها، وانقسم هؤلاء الفلاسفة إلى قسمين، قسم في الشرق، وقسم في المغرب العربي والأندلس.

ومن أمثلة فلاسفة الشرق: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وإخوان الصفا.

ومن أمثلة فلاسفة الغرب: ابن طفيل، وابن باجة، وابن رشد، وابن مسرة.

القسم الأول: أهم فلاسفة المشرق العربي:

١ - الكندي:

هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح... بن يعرب من قحطان، وأصله من قبيلة كندة باليمن، وهو سليل الملوك، فأجداده كانوا ملوكاً في اليمن، ووالده كان أميراً على الكوفة، وكان الكندي على اتصال بالأمراء، وعاش في إغداق الخليفة ونعمه الجزيلة، فاتصل بالمعتصم بالله، وكان مُعلّماً لابنه أحمد بن المعتصم، وإليه كتب كثيراً من رسائله وكان الكندي خليقاً بعيشة الملوك والخلفاء، فهو من أبناء ملوك العرب واسع العلم والثقافة، وصاحب منزلة رفيعة في اللغة والأدب وعلوم العرب[١].

ولهذا لقب بفيلسوف العرب الأول، وكذا فيلسوف الإسلام، وقد اختلف المؤرخون في هذا: فمنهم من عدَّه فيلسوف العرب الأول، ومنهم من عده فيلسوف الإسلام، وشملت شهرته كل المجالات وتنافس في معظمها الكثير من الفلاسفة والمؤرخين، وقد حسم الخلاف في هذه القضية الشيخ مصطفى عبد الرازق عندما أقر بأنه فيلسوف العرب ولكنه في

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، ص ٢٦-٣٠.

الوقت نفسه عربي مسلم، فقال: "والكندي كان جديراً بهذه التسمية في وقته وسيظل بهذا جديراً، فإنه أول عربي مسلم، مهَّد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب وفي ظل الإسلام"[1].

أ - نشأته وثقافته:

أما عن نشأة الكندي فقد ولد على أرجح الآراء سنة (١٨٥هـ/٨٠١م) وتوفي سنة (٢٥٢هـ/٨٦٤م)، وتركه والده طفلاً، فنشأ في الكوفة يتيماً في كنف أمه، والتي دبرت له حاله ثم ساقته في سبيل العلم، لما لمست فيه من ذكاء وشوق إلى العلم.

وكانت بيئة الكندي تسودها الأحكام الدينية، وكانت العلوم الشرعية هي التي تكسب صاحبها الشرف والكرامة عند الخلفاء، وشهدت والدة الكندي عهدَ شريكٍ القاضي العالم الديني وما له من مكانة تفوق مكانة السلطان بسبب علمه الديني فرغبت في أن تلحق ابنها بهذه العلوم التي تعطي لصاحبها الجاه والكرامة، أكثر من العلوم الأخرى مثل: علم الكلام الذي كان في ذلك الوقت لا سلطان له، ولا للمشتغلين به، لأنه كان ينكر من جانب أهل الزعامة الدينية، وكذلك الفلسفة لم تكن في ذلك الوقت إلا علوماً دخيلة يشتغل بها الناس غير المسلمين، ونشأ الكندي في هذه البيئة مع تشجيع والدته للفهم من العلوم خاصة العلوم الدينية لما لها من شرف، فتعلم علوم اللغة والأدب، وعلوم الدين من قرآن وحديث وفقه، وشعر وبلاغة، وتعلم في البداية علم الكلام على مذهب المعتزلة، ثم مالت نفسه عنه للأسباب السابقة، وآثر الفلسفة وعلومها فأحاط بجميع فروعها، كما تعلم الطب المأثور عن أبقراط وجالينوس.

وتتبع الكندي جميع أجزاء الفلسفة التي تترجم أولاً بأول، كما شارك في الترجمة بنفسه، كما قام بتلخيص وتفسير بعض كتب أرسطو طاليس، مثل المنطق، والطبيعة، وما بعد الطبيعة، والأخلاق والسياسة، وقد فسر واختصر من الكتب المنطقية مثل كتاب المقولات، والعبارة، وأنالوطيقيا الأولى، وأنالوطيقيا الثانية، وسوفسطيقا، والشعر، كما نبغ الكندي في الرياضيات، كما تطلع شوقاً إلى باقي العلوم مثل علم الكلام، فانطلق يرضي شهوة عقله فشارك المتكلمين في مباحثهم، ثم اقتحم غمار الفلسفة، وما يتصل بها

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب الأول والمعلم الثاني، ص ٦٢.

من علوم اليونان، وفارس، والهند المترجمة، وتعلم اليونانية، والسيريالية لأجل ذلك، لكي يتقن هو بنفسه علم أصول العلوم لعدم ثقته في الترجمة.

وكان الكندي كثير الاطلاع على علوم عصره والعلوم القديمة، وأعطاه حب الاطلاع وسعة ثقافته كثرة معارفه بعلوم الشرق والغرب[١]. كما عرف الكندي الكثير من الصناعات مثل صناعة الطب التي هي أساس كل حضارة في هذا العصر، واستطاع الكندي أن ينطلق بلسان العروبة، من جهة دينها وهو الإسلام، ومن جهة حضارتها التي ترفع من شأنها.

وقد شارك الكندي مترجمي عصره، وعاصر كبار المترجمين مثل: حنين، وابنه إسحاق، وثابت بن قره الحراني، وعمر بن الفرقان الطبري، وكان دور الكندي في الترجمة يقوم على الإصلاح والتفسير والتلخيص والشرح والتعديل، لا الترجمة الحرفية.

وقد واجهت الكندي في حياته على الرغم من مكانته السابق ذكرها - في جميع العلوم - موجة من النقد والهجوم، فسرها المؤرخون بأنها كانت نتيجة الحسد، ويدل على ذلك وصفه للذين نقدوه بأنهم: "لا يتبعون الحق، وأنهم ضيعوا الفهم، وأن الحسد يأكل قلوبهم، وأنهم إنما يدافعون عن كراسيهم المزورة عند أصحاب السلطان وأنهم يتاجرون بالدين"[٢]، ويقصد الكندي هنا المتكلمين من رجال المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة ، لما كان بينه وبينهم من خلاف.

ب - أهمية الكندي كفيلسوف عربي:

ترجع أهمية الكندي لنبوغه في علوم الحكمة (الفلسفة) حتى صار (إمام مذهب فلسفي إسلامي في بغداد..)[٣] كما أنه هو الذي وجه الفلسفة الإسلامية إلى وجهتها السليمة فسارت في مسارها الطبيعي على أيدي تلاميذه، وتلاميذ تلاميذه، وأصبح الكندي مؤسس الفلسفة الإسلامية الحقة، والتي تختلف مع ما سبقها من فلسفات، لما أضافه الكندي عليها من مفاهيم إسلامية.

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٢٣-٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٩.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب الأول، ص ٤٤-٥٨.

ج – مؤلفات الكندي:

ترك لنا الكندي تراثاً فلسفياً ضخماً من تأليفه وشروحاته، وتلخيصاته، بلغ عددها حوالى (٢٤١) كتاباً موزعة على سبعة عشر نوعاً، معظمها للأسف مفقود، فُقد منها بضعة وخمسون كتاباً، وطبع منها بالفعل أكثر من أربعين، والباقي مخطوط، ومعظم مؤلفاته رسائل صغيرة الحجم، وهذه الرسائل موجهة للخليفة المعتصم، أو ابنه أحمد، أو لأحد تلاميذه.

وقد تميز أسلوب الكندي في مؤلفاته بميل إلى الإيجاز والاختصار كما كان فيه نوع من الغموض، وهذا كان سمة من سمات عصر الكندي، ووضع لنا د.أحمد فؤاد الأهواني ثبتاً بمؤلفات الكندي، في كتابه "الكندي فيلسوف العرب الأول".

٢ – الفارابي:

من الفلاسفة الذين لهم دور في إثراء الحياة الفكرية الفلسفية في البيئة الإسلامية.

أ – نشأته ومكانته:

هو أبو نصر محمد بن محمد أوذلع بن طوخان، الفارابي، نسبة إلى فاراب الولاية التي ولد فيها، وقيل: إنه فارسي الأصل، وقيل: إنه تركي. ولد الفارابي سنة (٢٥٩هـ/٨٧٢م)، وتوفي (٣٣٩هـ/٩٥١م)، ولا نعرف شيئاً عن طفولته وشبابه إلا أنه انتقل من بلده لعدة بلاد إلى أن وصل إلى بغداد، وتعلم عدة لغات منها التركية والعربية، واشتغل بالحكمة على أبي بشر متى بن يونس المسيحي، يوحنا بن حيلان، وتعلم العربية عن ابن السراج، ودرس الفلسفة في بغداد خاصة كتب أرسطو، وألَّف الفارابي في بغداد معظم كتبه ثم انتقل إلى الشام ثم إلى مصر وعاد مرة أخرى إلى الشام.

عاش الفارابي عيشة الزهد فلم يقتنِ مالاً ولا ولداً، وكان يميل إلى الانعزال، وكان لا يؤلف كتبه إلا وهو منفرد بنفسه عند مجتمع ماء أو مشتبك أرض، وأكثر كتبه المؤلفة في الرقاع وليس في كراريس، ومهر الفارابي في كثير من العلوم، من طب وشعر و موسيقى وغيرها، ولهذا وصفه العلماء والمؤرخون من قدماء ومحدثين بأنه مؤسس الفلسفة العربية، وأكبر فلاسفة المسلمين، فقال عنه ابن سبعين" "هذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة" وعدَّه العرب أكبر المناطقة بعد أرسطو، ولهذا أطلقوا عليه المعلم الثاني، بعد أرسطو المعلم الأول.

وقال بعض الباحثين الحكماء أربعة هم: اثنان قبل الإسلام وهما: أفلاطون وأرسطو، واثنان في الإسلام وهما: أبو نصر الفارابي، وأبو على بن سينا.

وقال عنه ابن خلكان: إنه أكبر الفلاسفة المسلمين، ويعد الفارابي من خير المفسرين لكتب أرسطو خاصة المنطق، كما مهَّد للفلسفة الإسلامية التي اكتملت بعده وهو أول من صنَّف العلوم الفلسفية من المسلمين في كتابه إحصاء العلوم[1].

ب – دور الفارابي في إثراء الفلسفة الإسلامية:

كان للفارابي كما كان للكندي دور كبير في التمهيد لقيام فلسفة إسلامية مؤسسة على قواعد المنهج الإسلامي، فقد حاول الفارابي معالجة الكثير من القضايا الفلسفية اليونانية والتي لا تتفق مع الروح الإسلامية، بأن حاول تنقية الفكر اليوناني من كل ما يتعارض مع الدين الإسلامي، وإيجاد البديل الذي يتناسب معه سواء من ألفاظ أو عبارات أو مبادئ، وعمل جاهداً على التوفيق بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي، وقد دفعه لذلك شغفه بالتراث اليوناني، وإيمانه الكبير بالدين الإسلامي، فأراد أن يجد صفة مشتركة بينهما حتى لا يتعارضا.

وقد نجح الفارابي كما نجح من قبل في التوفيق بين رأي الحكيمين "أفلاطون وأرسطو"، وأخذ الفارابي هذا المنهج في كل القضايا الفلسفية التي تناولها ومن أهم القضايا التي تناولها:

(١)- التوفيق بين رأي الحكيمين.

بدأ الفارابي بدراسة التراث اليوناني خاصة تراث أفلاطون وأرسطو فوجدهما متعارضين، فحاول من جانبه التوفيق بينهما وأقر بأن الفيلسوفين لا خلاف بينهما، وإن كان هناك خلاف فهو خلاف ليس جوهرياً ما دام الاتفاق واقعاً على الأصول، على الرغم من اختلافهم في المنهج العلمي فهما *لا يختلفان على أن هناك خالقاً ومنظماً محركاً لهذا الكون*، وجاء هذا الرأي للفارابي من منطلق وحدة الفلسفة عنده.

(١) انظر: مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب الأول، والمعلم الثاني، ص ٨٢-٩٠.

(٢)-التوفيق بين الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي:

خالف الفارابي الكثير من علماء عصره وما بعد عصره في نظرتهم إلى أن هناك خلافاً بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي، ورأى أنه لا خلاف بينهما وتصدى لنقاط الخلاف التي اتفق عليها السابقون وأخذ يوفق بينهما، كمسألة قدم العالم وحدوثه، وإثبات وجود الله، وخلود النفس.

ويرجع سبب موقف الفارابي هذا إلى أنه كان مولعاً بالفكر الفلسفي، وبكمال الإسلام من جهة أخرى، بمعنى آخر كانت لديه الثقة في الاثنين، وما دامت لديه الثقة إذن هما لا يتعارضان، بل يتفقان؛ لأن كليهما حق، وفي حاجة إلى الآخر، فالعقل الذي تقوم عليه الفلسفة اليونانية في حاجة إلى الإيمان الذي يقوم عليه الإسلام، والعكس في أن الإيمان في حاجة إلى العقل.

ج - فلسفته السياسية:

كان للفارابي رأيه الخاص، وإذا كان قد دخل عليه شيء من فكر أفلاطون، في الجانب السياسي فهو كفيلسوف إسلامي أخلاقي، قد فكر في إقامة مدينة فاضلة على غرار جمهورية أفلاطون، تكون رئاسة الحكم فيها لفيلسوف صفت نفسه حتى كاد أن يكون نبياً.

وحلم الفارابي كثيرا بهذه المدينة التي تعد نموذجاً لمجتمع إنساني مثالي، يقوم كل فرد فيها بدوره المنوط له، والذي يتلاءم مع قدراته، وهذه المدينة استحال تحقيقها لكنه فكر فيها ووضع لها قواعدها ونظام الحكم فيها، ودور كل فرد فيها، وقد جمع الفارابي في هذه النظرية بين الفيلسوف والنبي، فهما أهل الصفاء لهما اتصال بالعقل الفعال، وهذا دليل أيضا على عدم تعارض الفلسفة والدين عنده.

ولهذا نادى بالقول بالفيلسوف الكامل، وهو عنده: الذي يحصل هذا العلم الكلي، وتكون له قوة على استعماله، بمعنى أنه هو الذي لديه القدرة على تحصيل الفضائل النظرية أولاً ثم الفضائل العلمية ببصيرة يقينية، أما الفيلسوف الباطل فهو: الذي يشرع في أن يتعلم العلوم من غير أن يكون مستعداً لها، وللفيلسوف الكامل عنده شروط لا بد من توافرها، وهي:

*** المنطق :**

يرى الفارابي في كتابه "إحصاء علوم الدين" أن صناعة المنطق تعطينا القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتهدينا إلى الطريق الصواب وطريق الحق، والمنطق عند الفارابي ليس مجرد تحليل للتفكير العلمي، بل يشتمل على الملاحظات اللغوية مثل: النحو وعلم العروض، وقد أخذ الفارابي بتعريب منطق أرسطو، ووضعه في ألفاظ تلائم العالم العربي.

وقد صرح بذلك في كتابه "القياس الصغير" فيقول: "قصدنا من ذلك في كتابنا هذا أن نبين كيف القياس وكيف الاستدلال، ونجعل القوانين التي ...أفادنا بها أرسطو طاليس في صناعة المنطق، ونتحرى العبارة عنها في أكثر من ذلك بألفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربي"[1].

*** الميتافيزيقا :**

نعني بالميتافيزيقا عند الفارابي أبحاثه في الله، والعالم، والنفس، بمعنى: البحث في الوجود بما هو موجود كما هو الحال عند أرسطو، فالوجود عنده وجودان: واجب الوجود وهو الله، وممكن الوجود "العالم"[2]، ولا يوجد غير هذين من الوجود.

وواجب الوجود "الله" هو الوجود التام، والموجود بغير علة، والعالم عنده حادث وليس بقديم، كما قال أرسطو فهو مخالف له في هذا، وكما بحث الفارابي في وجود الله والعالم، بحث أيضاً في النفس ومصيرها، وأصبحت له فلسفة خاصة تجمع بين فكر اليونان وتعاليم الإسلام.

٣ – ابن سينا :

أ – ولادته ونشأته :

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن حسن بن على بن سينا، ولد سنة (٣٧٠هـ/١٠٣٧م) في بلدة أفشنة من منطقة بخارى من أبوين إسماعيليين فوالده من كبار دعاة الإسماعيلية، ومن علماء عصره، وتوفي ابن سينا سنة ٤٢٨هـ عن عمر يناهز الخمسين عاماً.

أتمَّ ابن سينا دراسته في الآداب واللغة قبل أن يبلغ العاشرة من عمره، ونهل من معين

---

(١) انظر: الفارابي، سعيد زايد، دار المعارف، ط ٤ ص ٣٣ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧ وما بعدها.

العلوم العقلية الماورائية، على أبي عبد الله الناتلي، فدرس عليه إيساغوجي والمنطق وهندسة اقليدس وكتاب المجسطي[1]، وكان شغوفاً بالعلم والتعمق فيه، إضافة إلى دراسته الطب ومعظم علوم عصره من فلك ورياضات وفلسفة وهو في السابعة عشرة، ونبع في الطب لدرجة أنه كان يطلب بالاسم لمداواة بعض الأمراء مثل الأمير نوح بن منصور الساماني.

ب – مكانته ودوره في إعلاء شأن الفلسفة:

لقب ابن سينا بالشيخ الرئيس لما أحرزه من مكانة في الطب والفلسفة والموسيقى، وتقوم عبقريته فيما ثبت عنه من ذكاء منقطع النظير، ودهاء سياسي، ولباقة اجتماعية، وتفوقه في شتى المجالات، فهو فيلسوف مع الفلاسفة وأديب مع الأدباء، ورجل عامي مع العامة، وأصبحت الفلسفة بجهوده وجهود من سبقه من فلاسفة مثل الكندي والفارابي في قمة مجدها، كما وضع لنا دستوراً في الطب ظل يدرس في جامعات أوروبا حتى وقتنا الحالي، وله الكثير من الأبحاث في علم الطبيعة وما بعد الطبيعة، وناهز أرسطو في تنظيمه للفلسفة والعلم كما برع في الرياضيات، وعلم الفلك والموسيقى، كما اهتم بدراسة النفس البشرية ومصيرها بعد الموت.

وترك لنا ابن سينا تراثاً ضخماً في شتى العلوم خاصة الفلسفة، يزيد على ما تركه اليونان فله أكثر من مائتي وستة وسبعين مؤلفة ورسالة وقصيدة شعرية، وما هو جدير بالذكر أن العالم الغربي قد اعتمد في ازدهار علومه على ابن سينا ولهذا نقلت معظم مؤلفاته إلى معظم اللغات الأوربية، ومن أشهر مؤلفاته:

- القانون في الطب، وهذا الكتاب اعتمد عليه الغرب في تطور مجال الطب لديهم.
- كتاب الأخلاق.
- كتاب النجاة في المنطق والإلهيات.
- الإشارات والتنبيهات.
- منطق المشرقين.

وله غير ذلك الكثير، إضافة إلى العديد من الرسائل التي تبحث في مختلف العلوم، وقد وصل ابن سينا بالفلسفة إلى مجدها، بجهوده الشاقة في البحث في القضايا المختلفة سواء في قضية

(١) هو كتاب في الفلك والرياضيات ألفه العالم الإغريقي بطليموس عام ١٤٨وهو من أقدم كتب الفلك.

الوجود والممكن ومحاولته حسم الخلاف الدائر بين الفلاسفة حول هذه القضية، كما حاول أن يعالج الكثير من القضايا التي كانت مثار جدل بين الفلاسفة المسلمين، ومنها ما ورد من التراث اليوناني مثل قضية العلاقة بين الدين والفلسفة، وقضية النفس ومصيرها، الفيض الإلهي، وكذا قضية المعرفة ومصادرها، كل هذه القضايا الفلسفية جعلها ابن سينا في مكان تضاهي الفلسفات السابقة، وأصبح الاعتراف بالفلسفة الإسلامية أمراً مفروضاً على كل معارض له؛ لما لها من قواعد وأسس ومناهج بحث تتناسب مع كل مجال من هذه القضايا وأصبحت الفلسفة الإسلامية محل تقدير واعتراف من العدو قبل الصديق بفضل ابن سينا وغيره.

ولهذا يقول د. مصطفى غلاب في مقدمة كتابه "ابن سينا" : "يعتبر الشيخ الرئيس ابن سينا من كبار العباقرة، والفلاسفة الحكماء، الذين قدموا للبشرية خدمات كبرى في مجال الفلسفة، والطب، والحكمة، والموسيقى، خاض غمار الفلسفة والطب والشعر والموسيقى فكسب السبق، وجلس بأمان واطمئنان على القمة ينشر دوره وعلومه ليرتشف من رحيقها العرفاني العالم بأريجها الفواح الناس في كل عصر وزمان"[1].

ولم يقتصر ابن سينا على شروحاته المفصلة لما أتى به اليونان لكنه أضاف إلى هذه العلوم اكتشافاته الخاصة وأفكاره الخلاقة التي أحاطت بعناية ودقة كافة المعارف الإنسانية، وأصبح ابن سينا مؤسس مدرسة من أكبر مدراس الفلسفة في القرنين الرابع والخامس الهجريين عرفت بالمدرسة السيناوية، ونظم القواعد الفلسفية التي أوجدها في كيان الفلسفة الإسلامية حتى ارتفع بها إلى درجة الكمال[2].

ج – فلسفة ابن سينا :

نظر ابن سينا في جميع قضايا الفلسفة من وجود، ومعرفة وأخلاق وسياسة وتصوف، وعلم كلام، وكانت له في كل هذه القضايا آراؤه الخاصة وعالج الكثير منها، مثل نظرية الخلق، والصدور، وقضية قدم العالم، وقضية النفس، وغيرها.

---

(١) د. مصطفى غلاب، ابن سينا، مكتبة دار الكتب بيروت، ١٩٧٩م، ص ٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٠ وما بعدها.

٤ - إخوان الصفا:

إخوان الصفا نخبة من الفلاسفة اتفقوا على مبدأ أساسي وهو أن المعرفة ليست مقصورة على نوع معين من أنواع العلوم والمذاهب بل هي شائعة فيها جميعا ولهذا وجب معرفة جميع العلوم والمذاهب وفهمها ونشأت هذه الجماعة في القرن الرابع الهجري وكانوا عبارة عن جمعية سرية بثت أراءها بسرية تامة في رسائل علمية نشروها دون ذكر مؤلفيها، ويذكر أن فلاسفة هذه الجماعة تتلمذوا على أيدي الفارابي، ومن أبرز علمائها أو فلاسفتها زيد بن رفاعة، وأبو سليمان بن معشر المقدسي، وتركوا لنا حوالي اثنتين وخمسين رسالة في شتى فروع الفلسفة، من منطق، ورياضيات، وطبيعيات، وإلهيات، فهي أشبه بدائرة معارف، تناولوا فيها كل فروع المعرفة في ذاك الوقت.

مثال ذلك: الرياضيات: ألفوا فيها أربع عشرة رسالة تبحث في العدد والهندسة، والنجوم، والموسيقى، والمنطق.

والقسم الثاني: الرسائل الطبيعية: تناولوا فيها البحث في سبع عشرة رسالة، منها المادة، والصورة، والكون، والفساد، والحياة والموت.. إلخ.

والقسم الثالث: العقليات: وفيه عشر رسائل في المبادئ العقلية والعلل والمعلولات والبعث والنشور... إلخ.

والقسم الرابع: الرسائل الإلهية: وفيه إحدى عشرة رسالة منها رسالة تبحث في الآراء وماهية الإيمان والطريق إلى الله، وكيفية الدعوة إلى الله.. إلخ.

إضافة إلى رسالة جامعة عبارة عن ملخص للرسائل السابقة[١].

ويأتي دور إخوان الصفا في أنهم أسهموا مع معاصريهم من الفلاسفة بنشرهم رسائلهم بين العامة والخاصة، ومما ساعد على نشر رسائلهم أنها كانت بأسلوب سهل جداً يفهمه الرجل العادي غير المتخصص، ويستفيد منه المتخصص، وتكشف رسائلهم التي كانت مزيجاً من أراء اليونان ومؤصلة بالفكر الإسلامي، عن مدى تطور العقلية العربية ومدى أخذها من الدين الإسلامي بالإضافة إلى اقتباسهم من كتب اليونان ما له علاقة مع الشريعة، كما أنهم كان لهم دور كبير في عملية الموافقة بين الوحي والعقل، أي بين الدين والفلسفة.

---

(١)د. عبد اللطيف الطيباوي، محاضرات في تاريخ العرب والإسلام، ص ٢٢٥ وما بعدها.

القسم الثاني: أهم فلاسفة المغرب العربي:

تحدثنا في عجالة سريعة عن أهم فلاسفة المشرق الإسلامي. ممن كان لهم دور أساسي في تأسيس الفلسفة العربية الإسلامية، وتطورها، ودفعها إلى قمة مجدها وهم الكندي والفارابي، وابن سينا، وإخوان الصفا، وغيرهم لم يذكر لضيق المساحة المخصصة للعرض.

وبانتهاء هؤلاء وفي القرن السادس الهجري هوجمت الفلسفة والفلاسفة من قبل الغزالي ومن بعده ، فأخذت الحياة الفكرية الفلسفية في الاضمحلال إلى أن وصلت إلى حالة من الركود، ثم بدأت تنشط مرة أخرى لكن هذا النهوض كان في الغرب أي في غرب العالم الإسلامي، وليس في الشرق على أيدي فلاسفة من المغرب العربي منهم على سبيل المثال: ابن باجه، وابن طفيل، وابن رشد، وسنعرض لهم بشيء من الإيجاز..

١- ابن باجه:

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، المعروف بابن باجه، توفي (٥٣٣هـ)، ولم تكن حياة ابن باجه على قصرها حياة سعيدة، بل كانت حياة كلها معاناة وعزلة عقلية بسبب الاضطراب الذي عاشه.

وعاش ابن باجه في بيئة فقيرة من الناحية الفكرية، فلم يكن فيها فلاسفة ولا من يشتغل بالفلسفة، وإذا اشتغل بها أحد تعرض لمعاداة الجمهور والفقهاء، وبعض الأمراء ولهذا وجد ابن باجه مشقة كبيرة في استيعابه للفلسفة أو الاشتغال بها.

وقد قام ابن باجه بشرح كتب أرسطو وتخطاها في مسألتين أساسيتين واختلف معه فيهما هما: الأولى: تحطيم الحواجز بين عالمي الطبيعة وما وراء الطبيعة، الثانية: أنه تخطى تردد أرسطو وتأرجحه بين وحدانية الله، وتعدد الآلهة. وحسم هذه المسألة وأكد الوحدانية، وبهذا تعدى ابن باجه فلاسفة اليونان من مجرد شارح إلى ناقد ومبدع في نفس الوقت.

ولقد شهد الكثير بفضله في إرساء قواعد الفكر الفلسفي الإسلامي في المغرب العربي فيصفه تلميذه ابن طفيل عندما تحدث عن الحياة العقلية في الأندلس بأنه لا يوجد أحذق نظراً ولا أصدق روية من أبي بكر بن الصائغ، غير أن شغلته الدينا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وعلى الرغم من وفاته في سن مبكرة إلا أنه ترك تراثاً فكرياً يستحق

التقدير، وقد شمل هذا التراث معظم علوم عصره خاصة الفلسفة.

وكان لابن باجه موقفه الخاص في كل آرائه الفلسفية خاصة في النفس فقد تحدث عن النفس وأهمية معرفة النفس وقواها التي قسمها إلى القوة الغازية، والقوى النامية، والمولدة والحاسة والمتخلية، والناطقة، وعلى الرغم من أن ابن باجه يعد فيلسوفاً تعليمياً مجرداً غالى في النظر العقلي، إلا أنه أبدى اهتمامه بالفلسفة العملية، ووضع لنا نظرية في الأخلاق بأركانها الثلاثة، وهي: الالتزام الخلقي، والمسؤولية الأخلاقية، والجزاء الأخلاقي.

كما كان لابن باجه رأيه الحر في نظرية الاتصال، ونعني به كيفية الاتصال بين الله وبين عالم الطبيعة، وتقوم نظرية الاتصال عنده على فكرة التدرج من الأول إلى الأعلى أي: من الكثرة إلى الوحدة أو العكس، أي من الوحدة إلى الكثرة.

كما كان لابن باجه رأي في شتى فروع الفلسفة[1].

ويعد ابن باجه مؤسس الفكر الفلسفي الإسلامي في المغرب، كما كان الكندي مؤسسه في المشرق العربي، كما كان له دوره في تطور الحياة العقلية في هذه البيئة الفقيرة من الناحية الفكرية فقد تتلمذ عليه كثير من فلاسفة المغرب وتأثروا به مثل ابن طفيل وغيره.

٢- ابن طفيل:

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل، ولد عام ٥٠٦هـ - وتوفي عام ٥٨١هـ، وهو عربي الأصل، من قبيلة قيس، لم يعرف الكثير عن نشأته وطفولته، كان على اتصال بقصر أبي يعقوب، يوسف ثاني ملوك أسرة الموحدين، وأصبح طبيباً له، وكان لهذه الصلة بينه وبين أبي يعقوب يوسف، أثرها في انتعاش الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس في ذلك الوقت.

فقد قدم ابن طفيل لصديقه الأمير الكثير من العلماء والفلاسفة منهم ابن رشد، فشجع هذا على ازدهار الحياة الفكرية في جميع الاتجاهات خاصة الفلسفية، كما ساعد هذا في إيجاد حياة مستقرة لابن طفيل، كي يتفرغ للتأليف.

ومن أهم مؤلفات ابن طفيل كتابة "الحكمة المشرقية"، كما له مؤلفات في الطب والفلك، ورسالته المشهورة "حي بن يقظان" وهي قصة فلسفية عرضها في شكل قصصي،

(١) د. علي عبد الفتاح، فلاسفة المغرب، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ١٩٨٦م، ص ٤٨ وما بعدها.

وتشمل القصة بيان أهمية النظر العقلي في الوصول إلى المعرفة الصحيحة، كما تناول فيها ابن طفيل نقده للسابقين عليه مثل الفارابي، وابن سينا، والغزالي، ثم عرض لطريقة الوصول إلى الله، واتبع ابن طفيل الأسلوب الفلسفي في الرسالة فهو لم يتوقف عند الأحداث الطبيعية، بل تعدى هذه المرحلة إلى البحث عن العلل البعيدة ثم محاولة الوصول إلى العلة الأولى، والمبدأ الأول الذي صدر عنه الكون متدرجاً من المحسوس إلى المعقول الكلي، وهذه هي سمات المنهج الفلسفي، وإضافة إلى المنهج الفطري العقلي فقد أخذ ابن طفيل بالمنهج التجريبي العلمي، في دراسته للوقائع المادية أي أنه جمع بين المنهجين العلمي التجريبي والنظر العقلي، وهذه ميزة يتميز بها ابن طفيل عن باقي فلاسفة اليونان حيث كان جلّ اعتمادهم على المنهج العقلي النظري.

*** دور ابن طفيل في الحياة الفلسفية:**

قدم لنا ابن طفيل آراءه الخاصة في معظم القضايا الفلسفية التي تعتمد على عقليته وفكره الخاص النابع من بيئته الخاصة، إضافة إلى ما اقتبسه من تراث فلاسفة المشرق وتراث اليونان، فقدَّم لنا نظرية في العالم، والذي قسمه إلى عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر، ووضع لكل عالم منهما خصائصه ومكوناته.

كما تعرض لأدلة وجود الله وصفاته، وقال ابن طفيل بحدوث العالم متأثراً في ذلك القول بالفكر الإسلامي، الذي يحرم القول بقدم العالم.

وكان لابن طفيل نظريته الخاصة في خلود النفس، ورأيه في التوفيق بين الفلسفة والدين، وقد احتلت قضية التوفيق بين الفلسفة والدين مكانة خاصة فهو في قصة "حي بن يقظان" أكد للقارئ أنه لا تعارض بين العقل والشريعة وأنها كلها موصلة للحقيقة بالتعاون مع بعضها.

وأخذت نظرية المعرفة منه اهتماماً لا بأس به، فقد عرض لها من خلال قصة "حي بن يقظان" أيضاً، فهو يبدأ بالمعرفة الحسية أولاً ثم يرتقي بها إلى أن يصل إلى المعقول، وبالمعقول يصل بالتدرج أيضاً إلى العلم بالله تعالى، بالإضافة إلى دوره في إثراء الحياة الفلسفية في

الأندلس فقد كان ابن طفيل بارعاً ومتخصصاً فيها، إضافة إلى كثير من العلوم[1].

٣- ابن رشد:

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ولد عام (٥٢٠هـ ١١٢٦م)، وتوفي في أواخر عام (٥٩٥هـ/١١٩٨م)، عاصر دولتي المرابطين والموحدين، وعاش في أسرة من أعرق الأسر الأندلسية، فكان أبوه وجده من قضاة وفقهاء قرطبة، تعلم ابن رشد الفقه، والطب، وعلم الطبيعة، والرياضيات، والفلسفة، ويقال: إنه تتلمذ على يد ابن باجه، وابن طفيل الفيلسوفين السابقين.

تولى ابن رشد منصب القضاء في مدينة أشبيلية، ثم قضاء قرطبة، ثم عين طبيباً خاصاً للخليفة الموحد أبي يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن، وتنتهي حياة ابن رشد عام ٥٩٥هـ على أثر النكبة التي لاحقته.

بوفاة ابن رشد انتهت الفلسفة نهائية في هذه البلاد؛ لأن السلطان أبا يوسف يعقوب المنصور عندما نفاه أمر بإحراق جميع كتبه وكل كتب الفلسفة، ولم يكتف بذلك بل حظر الاشتغال بالفلسفة.

*** إنتاج ابن رشد الفكري:**

ترك لنا ابن رشد بعد وفاته تراثاً صخماً في شتى العلوم من فلسفة، وطب، وفقه، وأدب، ولغة، فمن تراثه الفلسفي الشخصي كتابه "فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال" و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، و"تهافت التهافت" و "ضميمة في مسألة العلم القديم" ومقالة "هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم".

أما مؤلفاته الأرسطية وهي عبارة عن شروح كبرى ووسطى وملخصات أو جوامع لمؤلفات أرسطو، قد حظيت هذه الشروح باهتمام الغرب واعتمدوا عليها اعتماداً كلياً في فهمهم أرسطو، ونشير هنا إلى أن شروح ابن رشد على أرسطو لم تكن خالية من آرائه

---

(١) عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، ١٩٧٩ ص ٢٥ و ما بعدها، وانظر: د. علي الفتاح المغربي، فلاسفة المغرب العربي، ص ١٩٠ وما بعدها.

الخاصة، وإضافاته التي يرى أنها تتلاءم مع العقيدة الإسلامية[١].

وأهم ما يميز ابن رشد هو (إيمانه بالمبادئ اليقينية البرهانية والمناداة بتطبيقها على الفلسفة باعتبارها محكة للنظر السليم)[٢]. وقد جمع أيضاً بين الفلسفة وعلم الكلام، والفقه وأصوله. وقد استخدم ابن رشد منهجه العقلي البرهاني في كل القضايا التي تناولها بالبحث مثل قضية الوجود والمعرفة، أو التوفيق بين الفلسفة والدين وغيرها.

وقد تمكن ابن رشد من بسط مذهبه العقلي، وأخذ بمذهب ابن طفيل في المعرفة من التدرج من المحسوسات إلى المعقولات، كما أن نظريته في العقل والوجود قامت على الارتباط الضروري بين السبب والمسبب، ورد كل شيء في العالم إلى أسباب تدرك بالعقل، سواء كان ذلك في آرائه في قدم العالم أو في غيرها.

كما أنه أقام نظريته عن العقل والإنسان على التسليم بنواميس الكون والاعتراف بالخصائص الضرورية لكل شيء، كما استند في نظريته عن العقل والله على مبادئ عقلية ضرورية يقينية، نظراً لاستنادها إلى البرهان، وهو أسمى صور اليقين عنده، وظهر هذا لديه في نقده لأدلة الفلاسفة المتكلمين على وجود الله، كما استخدم منهجه العقلي البرهاني في قضية التوفيق بين العقل والنقل، ونظرية خلود النفس، ومشكلة بعث الرسل.

هذا هو آخر فلاسفة المسلمين ممن كان لهم تأثيرهم الواضح ليس على الفكر الفلسفي الإسلامي فقط بل على الفكر الغربي كله، وكان له أثره الكبير في فلاسفة العصور الوسطى. وكذا فلاسفة أوروبا المحدثين والمعاصرين.

وبهذا نكون قد عرضنا نماذج مختصرة عن أهم فلاسفة المشرق والمغرب ممن أثروا الحياة الفكرية الفلسفية، فمنهم من كان له فضل النشأة والتأسيس مثل الكندي، والفارابي، وابن سينا، وإخوان الصفا.

ومنهم من كان له فضل إحياء الفكر الفلسفي الذي بدأ يتلاشى في الشرق على يد الغزالي الذي هاجم الفلاسفة والفلسفة، مما جعل الكثير يبتعد عنها.

---

(١) انظر التفاصيل في كتاب "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد" للدكتور عاطف العراقي، دار المعارف ١٩٩٨ ص ٢١ وما بعدها. انظر أيضاً: "أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى" للدكتورة زينب الخضيري، دار الثقافة سنة ١٩٨٢، ص ١٥ وما بعدها.

(٢) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٥٣.

ثم جاء ابن رشد ورد على حججه، وأعاد للفلسفة والفلاسفة اعتبارهم، وأحيا مرة أخرى الفكر الفلسفي وأهميته.

بقى لنا الآن أن يعرف القارئ ما هي القضايا التي تبحث فيها الفلسفة حتى تكتمل الصورة عن مفهوم وأهمية الفلسفة والفلاسفة.

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

□

:

تمهيد:

بدأت الفلسفة منذ نشأتها عند اليونان في البحث في الوجود مكوناته، وأحواله وأساسه وخالقه، وما يلزم البحث في هذا الوجود من وسائل المعرفة، ومصادرها.

فلو رجعنا إلى بداية التفكير الفلسفي عند اليونان، نجد الطبيعيين الأوائل فأول ما استوقفهم ما وراء الطبيعة من تحول للأشياء بعضها إلى بعض كتحول الماء إلى سحاب والسحاب إلى ماء، وتحول الغذاء إلى جسم حي... إلخ.

وأول من فكر في هذا: طاليس: (٦٢٤-٥٤٦ق.م) أول من تفلسف، فقد ذهب إلى القول بأن المادة الأولى هي الماء. وجاء من بعده انكسيمندروس (٦١٠ق.م) تلميذه الذي رأى أن الماء لا يصح أن يكون مبدأ، وقال بمادة أولى غير الماء هي: اللامتناهي.

ثم جاء تلميذه: اتكسيمانس (٥٨٨-٥٢٤ق.م) وقال بالهواء الذي تحدث عنه جميع الموجودات.

أما هيراقليط (٥٤٠-٤٧٥ق.م) زعم أن النار في المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وهناك فلاسفة قالوا بالعناصر الأربعة، الماء، والتراب، والنار، والهواء.

وكان همُّ هؤلاء الفلاسفة النظرَ والبحثَ في أساس الوجود، فأرجعوه كما رأينا إما إلى الماء، أو اللامتناهي، أو النار، أو الهواء، وهناك من قال بهم جميعاً، ثم انتقل موضوع الفلسفة من القول بأن أساس الوجود العناصر الأربعة السابق ذكرها أو أحدها إلى القول بأن العدد هو الأساس الأول لهذا الوجود، وأول من قال بهذا الفيثاغوريون، ويرجع سبب قولهم هذا إلى اشتغالهم بالرياضة والأعداد، فرأوا أن العدد أساس كل شيء، فجعلوه موضوعا لقضيتهم[1].

ثم تطور البحث من عصر إلى عصر في أساس هذا الوجود وأخذ أشكالاً حسب

(١) حسين صالح، نشأة الفلسفة، ص ٣٠ وما بعدها.

مفهوم كل عصر عن الوجود إلى أن وصلنا إلى الفكر الإسلامي، فلم يجد المسلم أي مشكلة في إثبات خالق أو بادي الوجود الذي حار فيه اليونان، فقد كفاهم القرآن مشقة البحث، في مبادئ هذا الوجود وأساسه وخالقه ومكوناته من سموات وأرض وكواكب ونجوم إلى الانسان وسلوكياته، وظل المسلم على فطرته إلى أن نشأت الخلافات العقائدية والسياسية ودخول تراث اليونان بما يحوى من آراء مختلفة حول الوجود، عن طريق الترجمة كما ذكرنا ذلك سابقاً.

فاضطر العقل العربي أن يتطرق إلى البحث في هذه الفلسفة بقضاياها المختلفة، فوجد أن هناك قضايا كثيرة منها ما قد حسم مثل قضية خالق الوجود، وقد دخلت قضايا جديدة لم تكن عند اليونان مثل قضية الخلافة والنبوة، وقضية التوفيق بين الفلسفة والدين أو العقل والنقل، ومصادر المعرفة هل هي الحس، أم العقل، أم النقل، أم الحدس، أم هي جميعاً.

وبتطور العقلية العربية كما رأينا في نشأتها دخلت عليها قضايا كثيرة جديدة وانتهى الرأي في كثير من القضايا، ويرجع ذلك لاختلاط الفكر الإسلامي بالفكر الدخيل، مما جعل لمفكري الإسلام آراء ومواقف في أقوال وآراء اليونان، حتى في القضايا التي حسمت من جانب التشريع الإسلامي مثل قضية الوجود، وتقسيمه وأدلة وجود الله، ووحدانيته، وصفاته على الرغم من أنه لا يوجد مسلم لا يقر بوجود إله، وأنه واحد، وله صفات... إلخ. إلا أنه يوجد خلاف حول طريقة إثباتها، وأخذ الفلاسفة كل برأيه في هذه القضية؛ ولهذا تعتبر قضية الوجود من أهم القضايا الفلسفية في الفكر الإسلامي.

وهناك قضية مترتبة على البحث في الوجود، وهي قضية المعرفة، ثم هناك قضايا أخرى واجهت الساحة الفكرية الإسلامية ، منها قضية النبوة والخلافة، وقضية النفس، وسلوكياتها، ومصيرها بعد الموت، ويسبق هذه القضايا قضية التوفيق بين العقل والنقل.... الخ.

ونظرا لضيق المقام هنا الذي لا يتسع لعرض كل قضايا الفلسفة الإسلامية فسنقتصر في عرضنا على أهم القضايا.

:

تعد نظرية المعرفة الركيزة التي تدور حولها الأبحاث الفلسفية لتحديد المنهج المناسب لكل قضية من قضايا الفكر والفلسفة خاصة أن البحث في الوجود يقتضيه البحث في المعرفة لتعيين المنهج المستخدم للبحث فيه، والمصادر التي يعتمد عليها في تحصيل المعارف وبيان درجات اليقين في كل علم، وطبيعة، وإمكان وموضوع المعرفة.

ولبيان نظرية المعرفة وآراء فلاسفة المسلمين سنعرض بوجه عام لوجهة نظر فلاسفة الإسلام مستشهدين بآراء البعض في كل خطوة من خطوات المعرفة، ونظراً لصعوبة عرض كل الآراء، سنحاول استخلاص خلاصة آرائهم في مفهوم (المعرفة) ومصادرها وموضوعها، وحدودها، ودرجات اليقين.

أ- مفهوم المعرفة والعلم:

العلم والمعرفة، والإدراك ألفاظ مترادفة، وتتشابه في المعنى والاصطلاح لهذا نجد أن معظم فلاسفة المسلمين استخدموا لفظ إدراك ولفظ علم كثيراً، أما لفظ معرفة فلم يستخدم كثيراً، ويبدوا أنهم استعاضوا عنه بلفظ الإدراك، وقد ذهب البعض إلى أن الإدراك هو المعرفة في أوسع معانيها، وتشمل: الإدراك الحسي و إدراك الموجودات والكليات[١]، أي أن الإدراك يشمل المادي والمجرد كما ذهب إلى ذلك كل من (ابن سينا، ونصير الدين الطوسي[٢] ت (٥٩٧هـ/١٢٠٠م) – (٦٧٢هـ/١٢٤٧م). في أن: (الشيء المدرك إما أن يكون مادياً أو مجرداً أو لا يكون. فإن كان مادياً فحقيقته المحتملة هي صوره منتزعة من نفس حقيقته الخارجية انتزاعاً)[٣]. ويرون أيضا أنه إذا كان الشيء المدرك "مفارقاً فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع".

ويعرف إخوان الصفا العلم بأنه: (صورة المعلوم في نفس العالم، أو ضرب من الوجود أسمى وألطف وأدنى إلى الوجود المعقول من الأشياء المادية المتحققة في الخارج)[٤].

---

(١) المعجم الفلسفي، ص ٦.

(٢) نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن القمي الطوسي، كان فيلسوفاً وكان وزيراً للأوقاف.

(٣) شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، تحقيق د. سليمان دينار، ج ٢ ص ٣٥٩.

(٤) د. راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، سنة ١٩٩٢م، ص ٣٦.

ومفهوم الإدراك عند أغلب فلاسفة ومتكلمي الإسلام، هو(حصول الشيء أو صورته عند النفس إما لحصوله في النفس أو لحصوله عند الحس، أو الحصول عند النفس مطلقا، وعن كيفية تعقل النفس وإدراكها للأشياء)، ونجد أنهم بينوا أن النفس تعقل بذاتها من غير الحاجة إلى آلة، أما إدراكها فهي تدرك بالحواس، ولكنه فيما بعد يتبين من عملية الحصول على المعرفة في الأمور المادية، لا بد من تدخل العقل والحس كمصدرين للمعرفة، وهذا ما سنوضحه عند الحديث عن مراحل كسب المعرفة، وهذا المفهوم لمعنى الإدراك يشبه مفهوم المعرفة، فهي إدراك الشي على ما هو عليه سواء كان مادياً أو مجرداً، وهي مسبوقة أي المعرفة بجهل خلاف العلم.

ولفظ معرفة كما ورد في المصباح المنير: بمعنى عرفته عرفاناً، أي علمته بحاسة من الحواس الخمس، والمعرفة اسم منه[1]، ومن معانيها الدراية.

- لفظ معرفة في القرآن الكريم:

ورد لفظ الإدراك في القرآن الكريم بمعنى المعرفة في قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴾(سورة الأنعام: ١٠٣)، ولهذا اعتمد هذا المعنى عند أهل السنة، فالغزالي من أهل السنة يعرف لفظ المعرفة بأنه: "إدراك المعلومات الصورية والتجريبية والميتافيزيقية كما هي في الواقع ونفس الأمر"[2].

ومن التعريفات التي اعتمدت للمعرفة بمعنى الإدراك ما ذكره أحد الباحثين المعاصرين في معنى المعرفة بأنها: "تعني ما تتحصل عليه من معلومات يقينية، وما تكونه من مدركات وتصورات حازمة عن موضوع أو شيء ما"[3]، أو هي العلاقة الذهنية التي تتكون لدى الإنسان بين عقله وبين موضوع خارجي، أو بأنها العلاقة التي تكونها بين قوى إدراكنا وبين الأشياء التي ندركها.

وقد قسم ابن سينا أنواع الإدراك حسب تقسيم أنواع المعرفة، فهو يقسم الإدراك إلى

---

(١) المصباح المنير، ص ٦١٨.

(٢) د. سليمان دنيا، مقال في المعرفة، مطبعة مصر، سنة ١٩٥٥م.

(٣) د. عمر محم النوني الشيباني، مقدمة في الفلسفة، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ص ١٢٨.

أربعة أنواع: إحساس، وتخيل، وتوهم، وتعقل.

ويعرف كل نوع منهم بحيث لم يخرج عن مدلول لفظ معرفة، فيقول ابن سينا عن:

- **الإحساس** "إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به من الأين، والمتى، والوضع، والكيف، والكم وغير ذلك.

- **التخيل**: هو إدراك الشيء مع الهيئات المذكورة في حالة حضوره وغيبته.

- **التوهم**: هو إدراك المعاني غير المحسوسة من الكليات والإضافات.

- **التعقل**: هو إدراك الشيء من حيث هو فقط لا من حيث هو شيء آخر، سواء أخذ حده، أو مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الإدراك[1].

أما مفهوم العلم عند فلاسفة المسلمين فهو: "حصول صورة الشيء في العقل"[2]، وهو أيضاً: "وجدان النفس المنطقية الأشياء بحقائقها"[3].

والفرق بين المعرفة والعلم أن العلم خاص بإدراك الصور التي في غير مادة، والمعرفة خاصة بإدراك الصور ذوات المواد. وقد جوز العلماء استعمال هذا مكان هذا، أي المعرفة مكان العلم، والعلم مكان المعرفة للاتساع في اللغة؛ ولهذا يكون معنى معرفة وإدراك وعلم بمعنى واحد أي أنها ألفاظ مترادفة.

ب- موضوعات المعرفة:

انتهينا من أن مفهوم المعرفة هو الإدراك في جميع صوره سواء كان مادياً أو مجرداً، والسؤال الآن: أنه ما دامت المعرفة هي الإدراك، فما هو الموضوع المدرك؟ هل هي الموضوعات العقلية الصرفة مثل الرياضيات، والمنطق، أو ما يسمى بالعلوم الصورية، والتي تسمى بالقضايا التحليلية؟ أو ما يسمى بالعلوم التجريبية والتي تسمى بالقضايا التركيبية؟ أو هي كل هذه الموضوعات والتي تسمى بعالم الشهادة سواء العقلي منها أو المادي والذي يسمى بالوجود الخارجي المستقل عن الذات؟ أو المراد من الموضوع المدرك هو عالم الغيب "الله" وجوده وصفاته ووحدانيته؟ أو هما معاً أي عالم الشهادة وعالم الغيب؟

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، للفوس، ص ٣٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦٧.

(٣) الجرجاني، التعريفات، فصل العين.

فالمتتبع لتاريخ الفكر الفلسفي يجد أن الآراء قد اختلفت حول هذه القضية وتشعبت الأحزاب والمذاهب، فمنهم من رأى أن موضوع المعرفة: هو كل ما هو عقلي، وهذا مذهب العقليين، ومنهم من ذهب إلى أن موضوع المعرفة كل ما هو مادي محسوس، وهؤلاء أصحاب المذهب الحسي، أي الذين يرون الحس هو مصدر المعرفة، وهكذا باقي أصحاب كل المذاهب، فمثلاً أصحاب المذهب الواقعي ذهبوا إلى أن موضوع المعرفة "كائنات ذات وجود مستقل عن العقل والحواس"[1] بمعنى أن إدراكنا للون الموجود بوجود يخصه ليس اكتشافاً له، فالعقل الذي يدرك موضوعاً معيناً لم يخلق هذا الموضوع أو هذا الشيء حتى يكون موجوداً بالفعل، وحتى يكون وجوده رهناً بوجوده وعلى الصورة التي يتصورها هو بها، فالشيء له وجود مستقل عن عقولنا حتى ولو عدم العقل فهو موجود، والعقل ليس له دخل في وجوده، وإنما مجرد اكتشاف لهذا الشيء.

أما أصحاب المذهب الثاني أو الصوري فيرون أن (لا وجود للأشياء في العقل، وبما أن العقل لا يحوى إلا أفكاره فلا تكون الأشياء إلا أفكاراً، لكن لا ينبغي أن يظن أن وجود الأشياء متوقف على إدراك المرء لها، فإذا أدركها وجدت، وتحققها في عقله يكون هو معنى وجوده)[2]، أما إذا لم يدركها لم تتحقق في العقل، وتكون عند هذا عدماً صرفاً، والأشياء عند أصحاب هذا المذهب، ليست إلا أفكاراً، وإن الأفكار لا وجود لها إلا في العقل... وخلاصته أن موضوع المعرفة موجود، ولكنه في العقل، حتى ولو لم يدركها الإنسان.

لكن يهمنا هنا موقف فلاسفة الإسلام، فهم يرون أن موضوع المعرفة هو عالم الغيب والشهادة، أو هو العلوم الصورية والعلوم التجريبية، والميتافيزيقية بما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، بمعنى أنها تشمل كل ما هو مدرك سواء بالعقل أو بالحس، أو بالقلب أو بغيرها، بمعني كل ما هو موجود، ولهذا قسم فلاسفة الإسلام الوجود إلى واجب، والذي يسمى بعالم الغيب، كما هو المصطلح عند البعض، وممكن الوجود، أو ما يسمى بعالم الشهادة، كما هو في مصطلح البعض الآخر. ولهذا نجدهم قد ربطوا نظرية المعرفة بنظريتهم في الكون أو في الوجود بما هو موجود - الواجب منه والممكن - الذهني

(١) د. سليمان دنيا، مقال عن المعرفة، مطبعة مصر، ١٩٥٥م، ص ٢٧.

(٢) د. سليمان دنيا، مقال عن المعرفة، مطبعة مصر، ١٩٥٥م، ص ٢١.

والخارجي. هذا عرض سريع وموجز عن موضوعات المعرفة في الفكر الإسلامي.

ج- طبيعة المعرفة:

اختلفت الآراء حول طبيعة المعرفة منذ الأزل حتى عصرنا هذا وانقسمت إلى عدة مذاهب منها:

١- **الواقعية الساذجة:** والتي تتمثل في المثقف العادي، وترى أن المعرفة صورة لما يجري في العالم من وقائع وأحداث، فالحقائق الخارجية هي بمثابة: الأصل ومعرفتي إياها بمثابة الصورة... وفي نظرهم أن العقل في إدراكه للأشياء عبارة عن لوحة قابلة لا فاعلية فيها كأنه آلة تصوير تلتقط الصور[١].

٢- **الواقعية النقدية:** وهي التي تجعل الواقع مصدراً لمعلوماتنا، ومن أصحاب هذه النظرية لوك[٢].

٣- **البرجماتية:** وطبيعة المعرفة لدى أصحاب البرجماتية بيان لما يمكن أن يكون عليه سلوكنا في حياتنا العلمية، بحيث نحقق رضا النفس لأكثر عدد ممكن من الناس ومن أنصارها وليم جيمس[٣].

٤- **طبيعة المعرفة عند المثاليين**، هي نفسها طبيعة الوجود، بمعنى أنه لا وجود إلا لما يدركه العقل، ولا يعترفون بوجود شيء خارج العقل، وما لا يدركه عقل ما يستحيل أن يكون موجوداً.

هذا عن المذاهب والآراء المختلفة في تحديد طبيعة المعرفة. لكن ما هو موقف فلاسفة الإسلام من طبيعة المعرفة.

إذا تتبعنا آراء فلاسفة الإسلام نجد أن معظمهم اتفق على أن طبيعة المعرفة هي الكشف عن كل ما هو موجود، أو كل ما هو مدرك، سواء كان هذا الموجود من عالم الشهادة أو من عالم الغيب، ولكن لكل منهم وسائله الخاصة المناسبة لإدراكه، فمثلاً طبيعة ما يدركه العقل هو كل ما هو مجرد أو كل ما هو عقلي، وطبيعة ما يدركه الحس كل ما هو

---

(١) زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص ١١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠-٢١.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧.

مادي أو حسي، أما الأمور الغيبية من وجود الباري ووحدانيته فهذا يدرك بالنقل والعقل معاً ومعهما القلب في بعض الأمور. بهذا يكون مفكرو الإسلام قد جمعوا بين كل المذاهب السابقة وأضافوا إليها النقل.

د- إمكانية المعرفة:

حددنا فيما سبق موضوعات المعرفة وطبيعتها في الفكر الإسلامي، والسؤال الآن، هل المعرفة ممكنة أم غير ممكنة..؟ بمعنى هل أحكامنا على المعارف التي حصلناها ونحصلها بواسطة العقل أو بالحواس أو بغيرها من الوسائل، حقيقة أم أنها أوهام، وإذا كانت حقيقية فهل في وسعنا التأكد من ذلك؟ وهل عقولنا وحواسنا وقلوبنا تصلح كأداة للعلم بالشيء..؟

المتتبع لتاريخ المذاهب الفلسفية خاصة في موضوع المعرفة يرى أن الكثيرين اختلفوا حول إمكانية قيام المعرفة، فنجد من يرى أنها ممكنة، وهم الاعتقاديون، ومنهم من يشك في إمكانيتها[1].

أما عن الفكر الإسلامي وموقفه من إمكانية المعرفة، وهل هناك معرفة أم لا..؟ فالناظر في تاريخ الفكر الإسلامي لا يجد فيلسوفاً شكك في إمكانية المعرفة، وكذا باقي المسلمين سواء العالم أو الفقيه أو الرجل العادي، فالكل مؤمن بأن هناك معرفة لكنها معرفة مقيدة بالنسبة لكل شخص، وبالنسبة لكل موجود، بمعنى أن كل إنسان له معرفة، ولكنها محددة بالنسبة لقدراته، وإمكانياته العقلية، وأيضاً بالنسبة للوجود أو الشيء المراد معرفته، مثلاً معرفة الظواهر الحسية ليست في معرفتها كالظواهر المجردة، وكلها ليست كمعرفة الإنسان لربه، وحتى معرفة الإنسان لربه، فالإنسان غير مسموح له بمعرفة كل شيء عن الله، فهناك حدود لا بد من أن يقف العقل عندها لا يتعداها.

ومما يدل على إقرار فلاسفة الإسلام بالمعرفة أنه لا يوجد فيلسوف أو متكلم أو متصوف أو غيرهم وجد باباً للعلم والمعرفة إلا وطَرقه، وكان الكل حريصاً على العلم والمعرفة، ونعلم أن الكثيرين من العلماء والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة والفلاسفة كانوا يسافرون إلى بلاد وقارات لتحصيل العلم على يد أستاذ أو شيخ، كما قرأنا في سيرة بعضهم أنه كان يسافر من الغرب إلى الشرق للسؤال عن حديث أو عن مسألة من المسائل،

(١) نظرية المعرفة، د. ذكي نجيب محمود، ص ١٠٤-١٠٧.

ولا تخلو سيرة من سيرهم إلا ونجد صاحبها مسافراً وهو صبي أو شاب، وأيضاً وهو شيخ هرم، متنقلاً لطلب العلم متحملاً مشاق السفر ومعاناته، كما كان احترامهم وتقديرهم لأساتذتهم ومشايخهم يفوق الحدود.

ومن أدلة اهتمام العرب المسلمين بالعلم والمعرفة اهتمام علمائه وفلاسفته وخلفائه بالترجمة من اليونانية والسريانية والعبرية وغيرها إلى اللغة العربية لمعرفة علوم أصحاب هذه التراجم، كما نرى شغفهم بهذه العلوم التي ترجمت والحرص على فهمها لدرجة أننا قرأنا لابن سينا أنه كان لا ينام الليل إذا صادفته مسألة من المسائل التي توجد في كتب اليونان، إلا إذا فهمها، وكان يقوم ويصلي لله ركعتين ويعود لمحاولة فهمها، فعقلية من مثل هذه العقليات لا يمكن أن ترفض المعرفة أو تشك فيها.

وترجع أسباب اهتمام العرب المسلمين بالحرص على العلم والمعرفة أن القرآن الكريم جاء بالكثير من الآيات التي تحث على العلم والمعرفة وتبرز فضل وأهمية العلم والمعرفة، كذلك ما جاء في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من تشجيع على العلم والمعرفة ففي قوله تعالى: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ (سورة المجادلة: ١١)، بيان مكانة العلم، وفي قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (سورة الزمر: ٩) وبيان الفرق بين العالم وغير العالم.

وفي الأحاديث الشريفة الكثير مما يدل على أهمية العلم وشرفه، فمنها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من طلب علماً فأدركه كتب له كفلان من الأجر، ومن طلب علماً فلم يدركه كتب له كفل من الأجر"[(١)]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "إن قليل العمل مع العلم كثير، وكثير العمل مع الجهل قليل، من لم ينفعه علمه ضره جهله"[(٢)]، وقوله: "اطلبوا العلم فإنه يؤجر فيه أربعة: العالم والمتعلم والمستمع والمحب لهم"[(٣)].

---

(١) د. الصاوي الصاوي أحمد، موقف نصير الدين الطوسي من ابن سينا وفخر الدين الرازي في الوجود والمعرفة والأخلاف، رسالة دكتوراه جامعة عين شمس، ١٩٩٢م، ص ١٠٥.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٠٥.

هذا بالإضافة إلى أن تراث العرب مليء بالحكم وأقوال الحكماء مما يدلل على مكانة العلم وإمكانية قيامه مثال ذلك قول نصير الدين الطوسي : "لا يمنعك من العلم تقادم السن والكبر، فإنك حقيق بطلبه ما قدر لك العمر؛ لأن العلم أكثر من أيام العمر"[١]، وقيل أيضاً: "خير سليمان بن داود بين الملك والمال والعلم، فاختار العلم فتبعه الملك والمال"[٢].

وهناك الكثير والكثير من الحكم والأشعار والأقوال التي من شأنها تشجيع العلم والعلماء، وبيان فضل المعرفة.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه لا يوجد في تاريخ العرب المسلمين من الفلاسفة والعلماء من شكك في العلم والمعرفة أو رفضهما أو شكك في إمكانية وصولهما إلى الإنسان أو في إمكانية نقلهما من شخص لشخص، كما قال ذلك فلاسفة اليونان، والذي يدعي أننا تتلمذنا عليهم وصورة طبق الأصل منهم فهو مخطئ فهل نحن مثلهم في كل شيء؟ أم أننا تفوقنا وعرفنا حقيقة الشيء؟.

هـ- مصادر المعرفة:

للمعرفة مصادر متعددة وبقدر تعددها اختلفت المذاهب والآراء حول مصادرها فكل مذهب يناصر مصدره الذي أخذ به، وظلت هذه المذاهب منذ عصر اليونان إلى يومنا تتنازع حول المصدر الحقيقي للمعرفة.

ومجمل المذاهب التي أدلت بآرائها في مصادر المعرفة منها على سبيل المثال:

١- **أصحاب الحس** كمصدر حقيقي للمعرفة: وما عداه فلا يصح أن يكون مصدراً لها، وهؤلاء هم الحسيون أو التجريبيون.

٢- **أصحاب مصدر العقل**: ويرون أنه لا يوجد مصدر غير العقل يصلح أن يكون مصدراً لها، لما يمتاز به العقل عندهم من صدق ويقين، وهم على العكس من أصحاب مصدر الحس لأنهم يرون الحس مخادعاً وكذاباً.

٣- **أصحاب المذهب النقدي**: وهؤلاء جمعوا بين المصدرين السابقين أي يرون أن مصدر المعرفة هو الحس والعقل.

---

(١) نصير الدين الطوسي، أخلاق محتشمي، ص ٢٦.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٦.

٤- **أصحاب مذهب الحدس**: أو العيان المباشر، أو المعرفة القلبية، وأصحاب هذا المذهب الصوفية، وهم يرون أن الحدس هو المصدر الوحيد الصادق للمعرفة.

٥ - **أصحاب المذهب السني**: أي الذين يعتمدون على الكتاب والسنة في كل مصادرهم، ويرون إضافة لكل ما سبق من مصادر أن مصدر المعرفة هو ما جاء به القرآن الكريم وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، مع الاعتراف بالحس والعقل كمصادر للمعرفة، ولكن في درجة تالية لكتاب الله وسنة رسوله.

هذا عرض سريع لآراء الفلاسفة في مصادر المعرفة، والسؤال الآن ما موقف فلاسفة المسلمين من مصادر المعرفة؟ هل قالوا بالحس فقط كمصدر للمعرفة؟ أم بالحدس؟ أم بكل ما سبق من مصادر للمعرفة؟

الباحث في مناهج فلاسفة الإسلام في المعرفة ومصادرها ووسائلها يجدهم جميعاً وبدون استثناء قد قالوا بجميع المصادر السابقة للمعرفة من حس وعقل ووجدان "حدس" وكتاب وسنة، وصار يميزهم عن غيرهم من الفلاسفة أنهم أفردوا لكل مصدر من المصادر السابقة دوراً في إدراك المعرفة، وسيتضح ذلك عند الحديث الموجز عن كل مصدر من هذه المصادر والتي سنذكرها من الأدنى إلى الأعلى، أو من البداية إلى النهاية.

١- المصدر الأول: الحس:

الحواس آلات للاتصال بالمدركات الحسية، وقوة الإحساس أو القوى الحاسة تعد إحدى وظائف النفس الإنسانية، ولا يستطيع أحد أن ينكر وجود الحواس لديه، وأن لها أثراً في عملية المعرفة، والحاسة تتكون من عضو للحس وقوة لهذا الحس.

والمعرفة الحسية معرفة قادمة عن طريق الحواس التي زود الله بها الإنسان من أجل الاتصال بالعالم الخارجي وإدراكه، ومن البديهيات أن يشعر الإنسان ويؤمن بوجود حواسه ويؤمن بأن لها دوراً إدراكياً أو معرفياً، وكذا يستطيع أن يشعر بحدود هذه الحواس، وقيمة المعرفة التي تقدمها، فهذا مما يعترف به، مفكرو الإسلام، من فلاسفة ومتكلمين وفقهاء وغيرهم[١].

(١) د. راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، ص ٥٤٢ وما بعدها.

ومما يدل على اعتراف فلاسفة الإسلام بالحس كمصدر للمعرفة تعريفهم للحس بأنه: (إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة به محسوسة من الأين، والمتى، والموضع، والكيف، والكم، وغير ذلك)[1]، فهو إدراك والإدراك معرفة، هو أيضاً إدراك كل ما هو محسوس.

لكن فلاسفة ومفكري الإسلام ألغوا أن يكون للحس حكم؛ لأن الحكم من اختصاص العقل، لهذا فهم يعرِّفون الحكم بأنه: "تأليف بين مدركات الحس أو بغير الحس على وجه يعرض المؤلف لذاته"[2]. فالحكم كما يفهم من أقوالهم إدراك فقط، ولا شيء من الأحكام محسوس، ولا للحس شأن بالتأليف الحكمي؛ ولهذا لا يمكننا وصف ما هو محسوس بكونه يقيناً أو غير باطل أو صواب؛ لأن هذا من اختصاص الأحكام، وليس للحس حكم؛ لأن الحكم بالصدق والكذب مرحلة تالية لعملية الإدراك[3].

ومما يدل على اعتراف فلاسفة المسلمين بالحواس كمصدر للمعرفة، أن الكندي وهو فيلسوف العرب الأول، تبدأ المعرفة عنده بإدراك الحواس ومباشرتها المحسوسات. فنحن ندرك بالحس أن هذه شجرة، وهذا كتاب وهذا زيد، وهذا فرس... الخ، وهذه الموجودات المحسوسة تسمى بالاصطلاح الفلسفي المأثور عن أرسطو "جواهر" مركبة من مادة وصورة في مقابل الجواهر التي تخلو من المادة بل صورة فقط، مثل قولنا: زيد هذا إنسان، وهذا الفرس حيوان، وزيد والفرس جواهر أولى محمولة على الجوهر الثاني الذي هو إنسان، وحيوان، وما يحمل على الجوهر يسمى المحمولات، ويسمى أيضا المقولات، والمعرفة الفلسفية الحقة عند الكندي هي العلم بالجواهر الثانية الكلية غير أننا لا نصل إلى العلم بها إلا بعد العلم بالجواهر الأولى "الحسية"، ولكن الحس لا يباشر المحسوسات مباشرة بها بتوسط الكمية، والكيفية، ومن عدم علم الكمية والكيفية عدم مع ذلك علم الجوهر والكمية والكيفية عند الكندي، فأهم مقولتين بعد مقولة الجوهر والكم هو المثل أو اللامثل.

والكيف هو الشبيه أو اللاشبيه وعلى أساس الكم والكيف رتب الكندي العلوم

---

(١) ابن سينا، الإشارات، تحقيق د. سليمان دنيا، ج ٢ ص ٢٦٧.

(٢) تلخيص المحصل للطوسي، والرازي، ص ٢٠.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٠.

الرياضية فالحساب والموسيقى يردان إلى الكم، والهندسة والفلك إلى الكيف[١].

أما الفارابي المعلم الثاني فقد بين بوضوح أن الحس هو أساس التعرف على الموجودات الخارجية[٢]. والحس عنده يأخذ من المحسوس صورته، أي يأخذ ويسجل حال المحسوس وحقيقته التي هو عليها أي أنه يتقبلها كمنفذ من منافذ العلم، والحس عند الفارابي لا يخف فقط عند إثبات حدوث الانطباع الخارجي، بل هو شاهد على وجود الأشياء أو الأشخاص وجوداً خارجياً، وهذه الشهادة تقطع لدينا الشك باليقين فهو يقول: "... بل يشك ما لم يقم حس ولا دليل...)[٣].

وقول الفارابي والكندي وابن سينا وغيرهم بالحس كمصدر للمعرفة يؤكد لنا الوجود العيني خارج الذات العارفة، بمعنى الاعتراف من جانبهم بالوجود المعين الخارجي كوجود يفرض نفسه من خارج الذات وليس كجوهر أساسه المتعقل كما هو الحال عند أرسطو مثلاً.

وقد قسم فلاسفة الإسلام الحس إلى حواس خمس، ولكل حاسة وظيفتها في الإدراك والمعرفة، ومن هذه الحواس: حاسة السمع، والبصر، واللمس، والذوق، والشم، وإن كان قد حدث بينهم خلاف حول أهمية حاسة عن أخرى في توصيل المعرفة، فمنهم من قال بالسمع، ومنهم من قال بالبصر، ومنهم من قال باللمس[٤].

ونود الإشارة هنا إلى أن رأي فلاسفة المسلمين هذا لم يلق القبول من جانب العقليين الذين لم يعترفوا بالحس كمصدر للمعرفة وشككوا فيه، وقد رد عليهم فلاسفة الإسلام.

وقد احتج من شككوا بالحس كمصدر للمعرفة، بقولهم إن الحس يدرك الصغير كبيراً والكبير صغيراً، وقد رد عليهم أحد فلاسفة الإسلام بقوله: "إن البصر إذا أدرك الشيء صغيرا لم يدركه معه كبيراً، ولا العكس، والحاكم بأن المدرك في الحالتين شيء واحد لا يمكن أن يكون هو البصر؛ لأن الحاكم لا يحكم إلا عند إدراكه في الحالتين معاً، فإذا هو

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، ص ١٠٨-١٠٩.

(٢) د. فوقية حسن محمود، مقالات في أصالة الفكر المسلم، ص ١١٤.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٥.

(٤) انظر: د. راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص ٥٤١ وما بعدها.

العقل يتوسطه الخيال، وهذا الغلط إنما توهمه العقل لا البصر، وذلك أن العقل يحكم الشيء المرتسم في الخيال بالصغر إذا أحس بذلك ثم وجد البصر أحس به كبيراً فتوهم أن البصر غلط في إبصاره، ولم يغلط على ما بينا هنا، أي أن المخطئ هنا العقل بسبب توسط الوهم، لا البصر لأن البصر لا حكم له"[1].

ومن حجتهم أيضاً أن الناظر إلى الماء عند طلوع القمر فإنه يرى قمراً في الماء وقمراً في السماء، ويعلل نصير الدين الطوسي ذلك بأن هذا ناتج من نفاذ الشعاع البصري إلى قمر السماء وبانعكاسه من سطح الماء إليه فإنه يراه مرتين مرة بالشعاع، ومرة بالشعاع المنعكس وليس نتيجة خطأ الحواس كما توهم البعض[2].

وهناك وجوه أخرى للمعارضة من جانب فلاسفة المسلمين ضد من يشك في قدرة الحس كمصدر للمعرفة لا يتسع المكان لعرضها. وخلاصة القول إن جميع فلاسفة الإسلام ومتكلميه، أقروا بالحس كمصدر للمعرفة بجانب المصادر الأخرى.

٢ - المصدر الثاني: العقل:

لا تختلف كثيراً مكانة العقل عند فلاسفة الإسلام كمصدر للمعرفة عن الحس، فهما مصدران أساسيان، وقد يكونان بمرتبة واحدة؛ لأننا لمسنا منهم أنهم لم يفضلوا واحداً على الأخر، فالعقل عندهم مصدر شأنه شأن المصادر الأخرى، ولهذا نجد الفارابي يقر بالعقل والحس كمصدرين للمعرفة في قوله: "إن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات فتحصل صورها فيه وتؤدي بها إلى الحس المشترك، حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك الصور إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التميز ليعمل التميز فيها تهذيباً وتنقيماً ويؤدها منقحة إلى العقل"[3].

في هذا النص نجد أن الفارابي ربط بين الحس والعقل ربطاً ضرورياً لإتمام عملية المعرفة، ولهذا أيضاً يعرّف نصير الدين الطوسي العقل تعريفاً يربط بينه وبين الحس فيقول عن العقل: (غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ويطلق على غيره

---

(١) القوس، تحصيل المحصل، ص ٢١-٢٢.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٢.

(٣) د. عمر الشيباني، مقدمة في الفلسفة، ص ١٣٢.

بالاشتراك)[1]، ومعنى ذلك أن العقل مشترك بين قوى النفس الإنسانية وبين الموجود المجرد في ذاته فيقال عقل عملي، وعقل علمي، ويفهم من هذا النص أيضاً أن العلم عند المسلمين علمي وعملي.

كما عرف أهل السنة العقل بأنه غريزة لتوصيل المعرفة، فيقول المحاسبي عن العقل إنه: (غريزة يتوصل بها إلى المعرفة)[2]، ويعرفه الرازي بأنه: (غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عن سلامة صحة الحواس)[3].

*** العلاقة بين العقل والإدراك:**

أما عن العلاقة بين العقل والإدراك عند فلاسفة المسلمين فهم يرون أن عملية التعقل ما هي إلا إدراك الكليات، والإدراك هو الإحساس بالأمور الجزئية، ولهذا كان لهم رأي في كيفية تعقل النفس وإدراكها بأنها تعقل بذاتها وتدرك بالآلات للامتياز بين المختلفين وصفاً من غير استناد، ومعنى ذلك أن التعقل خاص بالأمور الكلية لذات النفس من غير حاجة إلى آلة، أما الإدراك فهو من خواص الحواس، بمعنى أن إدراك الأمور الجزئية يتم بواسطة قوى جسمانية وهو الحس.

*** إثبات العقل عند المسلمين:**

ومن الفلاسفة من أنكر وجود العقل وقال بالحس فقط، وبأنه هو المصدر الحقيقي للمعرفة؛ لكن فلاسفة المسلمين لا يترددون في إثبات العقل، وساقوا من الأدلة الكثير على إثباته وبيان أهميته، وأفضل دليل على ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلۡبُكۡمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ (سورة الأنفال: ٢٢)، وعن ضرورة وجوده لكل مسلم أو مؤمن ما ذكر من السنة النبوية بأنه: "لادين لمن لا عقل له، العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان".

ونستدل أيضاً على أهمية وجود العقل في التشريع الإسلامي بأن الله لا يحاسب غير

---

(١) الطوسي، تجريد الاعتقاد من شغل المرار، ص ٢٥١.

(٢) تلخيص المحصل، للطوسي، ص ١٠٩.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٠٤.

العاقل أو الذي ذهب عقله، وهذا دليل على ضرورة العقل للحساب والعقاب وما دام هناك حساب وعقاب إذن العقل يعتمد كمصدر للمعرفة الإنسانية.

*** مكانة العقل:**

للعقل مكانة كبيرة عند فلاسفة المسلمين بعكس ما ادعاه عليهم كذباً بعض المستشرقين من أنه ليس للعقل مكانة عندهم، وبعكس الذين أحطوا من مكانة العقل، واستدل فلاسفة المسلمين على مكانة العقل بأنه يتميز عن المعرفة الحسية بعدة مميزات هي:

أ- الضرورة: وهي خاصية من خواص العقل أو المعرفة العقلية، ويدل على ذلك قول الإمام الغزالي: (العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل، إذ يحكم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون في مكانين في حالة واحدة وهذا حكم منه على كل شخص، ومعلوم أنه لم يدرك بالحس إلا بعض الأشخاص فحكمه على جميع الأشخاص زائد على ما أدركه الحس)[1].

ب - صدق التعميم أو الكلية:

والعقل أيضاً يتميز بإمكان تعميم الحكم على أفراد النوع كله تعميماً لا يشك في صدقه[2].

ج - كما تمتاز المعرفة العقلية بأنها جازمة ثابتة وشاملة لأفراد موضوعها.

د - كما أن للعقل قدرة على تنظيم وتصنيف وتبويب الإدراك مما يقوم بتجميعه عن طريق الحواس، وبما أوتي من وظائف التجريد والتعميم.

هذا بالإضافة إلى ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الخلفاء في مكانة وأهمية العقل، فيروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكر ذلك الطوسي قوله إن: "العقل قرة عين والجهل جبرة عين، العاقل فيما يبقى له جماله وتبقى عنه وباله"، وذكر أيضا العاقل حفظ التجار، والتجارب عقل مكتسب، العاقل من رفض الباطل، وقولهم أيضاً: "العاقل عارف بزمانه قبل شأنه مالك للسانه، ذو العقل لا يكون ضحاكاً

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، طبعة عيسى الحلبي، ١٣٧٧هـ، ج ١ ص ٧.

(٢) زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ٦٥.

من غير سبب، ولا مشاءً من غير أدب"[1].

ونقل لنا أيضا الطوسي قول الحكماء في مكانة العقل: (من لم يعقل العقل ولم يستضئ بنوره فقد صيره حجة عليه لا له)[2]، وأن من شأن العقل أن يفرق بين الحسن والقبح، فهو يسكن إلى الحسن وينفر من القبح.

ومن استخدامات العقل عند المسلمين، أنه متوجه أينما وجه لا غنى عنه أينما وجد وبعض مصارف أنفع من بعض، فإذا صرف إلى الدين أحكمه تفقه فيه، وإذا صرف إلى الدنيا أغنى بها واحتال فيها، فليس مستودعاً شيئاً إلا حفظة، ولا مصبوغاً بصيغ إلا قبله، ولا محملاً رشدة ولا غياً إلا تحمله، فإياك أن تقول به عن رشد أو تعرفه إلى عامداً أو متخطاً فإنك لست محكماً به شيئا من أمر دنياك إلا أضعت به أكثر منه.

وخلاصة القول: إن العقل عند فلاسفة المسلمين نور يستضيء به الإنسان، وعلى الرغم من أهمية العقل ومكانته إلا أنه لاقى معارضة من جانب الحسيين المتزمتين الذين اتهموا العقل بأنه قد يجزم بأمور كجزمه بالأوليات على أن الجزم غير جائز فيها، وهذه تهمة في حكم العقل.

واستدلوا على ذلك بأنه إذا رأينا زيداً ثم أغمضنا أعيننا وفتحناها مرة أخرى فنشاهد زيداً مرة أخرى فنجزم بأن زيداً الذي رأيناه المرة الأولى هو نفسه الذي رأيناه في المرة الثانية، وهذا الجزم من جانبهم غير جائز لاحتمال أن الله سبحانه وتعالى قد أعدم زيداً الأول في اللحظة التي أغمضنا أعيننا فيها، وخلق في الحال بدلا منه، وهذا ليس بغريب على قدرة الله تعالى.

وقد رد عليهم ابن سينا والرازي والطوسي وغيرهم في هذه الادعاءات بأن العقل جازم بلا تردد، وأن هذا الزيد خلقه هو الأول ولو كان حكمه موقوفاً على نفس الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظرياً لا بديهياً[3].

ثم يحتج أيضاً القادحون في العقل بحجة أن الإنسان قد يجزم بصحة جميع مقدمات

---

(١) الطوسي، أخلاق محتشمي، ص ٣٦.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٣٦.

(٣) الطوسي والرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٣٥-٣٦.

دليل معين ثم يتبين له خطأ في بعض تلك المقدمات، لكن كان الرد من جانب فلاسفة المسلمين، بالرفض لقولهم وتفنيده بأنه قصور أفهام بعض الناس عن التفريق بين الحق والباطل، واعتمادهم على ما يقلدونه من آبائهم وأساتذتهم بموجب حسن ظنهم فيهم ليس بقادح في الأوليات[1].

وهناك من الأدلة الكثير مما ذكرها المعارضون في قيمة ومكانة العقل وهناك الرد أيضاً من جانب فلاسفة الإسلام مما يدل على أنهم كانوا معترفين بالعقل ومكانته. لكن لكي تكتمل هذه المكانة لا بد من تعاون الحس مع العقل حتى يعطينا العقل حكماً صادقاً لا باطلاً.

٣ - المصدر الثالث: الحدس:

ويسمى بالعيان المباشر أو المعرفة العقلية أو الإلهام أو البصيرة أو الوجدان، ومن أصحاب هذا المذهب الصوفية، والإلهام أو الحدس عندهم هو امتزاج شخصية العارف بالشيء المعروف بحيث (لا تكون هناك تفرقة بين الذات من جهة، والموضوع من جهة أخرى).

ويسلك أصحاب هذا الطريق، طريق الذوق أو القلب، والحاسة التي توصلهم إلى المعرفة هي الذوق ومحلها القلب، وهو ليس في تصورهم عبارة عن قطعة من اللحم بل هو باطن النفس.

ومن أصحاب هذا المذهب الإمام الغزالي وغيره من الصوفية، وبعض فلاسفة الإسلام، وابن سينا يقول عن الحدس إنه: "يتمثل الحدس الأوسط في الذهن دفعة إما عقب طلب وشوق من غير حركة، وإما من غير اشتياق وحركة"[2]، أي أن الحدس عنده عبارة عن إلهام أو معرفة مباشرة تأتي للإنسان بدون واسطة أو بدون أن يطلبها، وبغير حركة أو سعي لها.

والقلب الذي يرادف الحدس قد اعترف به الفارابي والكندي كمصدر للمعرفة إضافة إلى الحس والعقل، فالكندي لا يجعل القلب مصدراً للمعارف الفلسفية لكنه مصدر للإيمان، ومهمته الكشف عن الحقائق العقيدية التي يتناولها في نفس الوقت بالحجج

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٣٨.

(٢) ابن سينا، الإشارات، تحقيق د. سليمان دنيا، ص ٣٩٣.

والبراهين العقلية، وهذا الرأي لا يوجد عند أرسطو.

ويرى الكندي أن القلب كمصدر للمعرفة يظهر في بعض الأحيان جنباً إلى جنب مع العقل والحس، وهذا اعتراف منه بالمصادر جميعاً من حس وعقل وقلب أو حدس. ولكن لكل واحد منهم قدرته وإمكانياته في إدراك المعارف، فالحس غير العقل له دوره ومجالاته، وكذا العقل غير القلب له قدراته وحدوده وإمكانياته ومجالاته، والغيبيات من اختصاص القلب التي لا يملك العقل بالنسبة لها سوى إثبات وجودها على نحو ما سيتبين له ذلك[1].

أما الفارابي فله أيضاً رأي في القلب أو الحدس كمصدر للمعرفة فهو يعترف به كمصدر للمعرفة إلى جانب الحس والعقل، والقلب عنده الذي يعين على التعرف على ما يعجز الحس والعقل عن الوصول إليه، فيما يتعلق بالحقائق التي تفوق مستواهما، فموضوعات كل مصدر لها طبيعتها المميزة التي تجعلها تختص بمصدرها[2].

هذا عن الحدس أو القلب كمصدر للمعرفة، وخلاصته أن مفكري الإسلام معترفون بأن القلب أو الحدس من مصادر المعرفة الهامة بالإضافة إلى المصادر الأخرى فهو لا يلغي أحدهما ولكن لكل منهم دوره وحدوده.

٤ – المصدر الرابع: الكتاب والسنة:

ذكرنا في بداية الحديث عن المصادر أننا سنتحدث عن المصادر من الأدنى إلى الأعلى فوصلنا بالفعل من الحس أدنى المصادر، إلى العقل، ثم الحدس، ثم الأعلى وهو الكتاب والسنة.

والكتاب والسنة تعد أولى مصادر المعرفة عند المسلمين جميعاً، ولا غنى عنهما لطالب المعرفة، سواء في العلم الدنيوي أو الأخروي فهما دستور العلم والعلماء.

ولو بحثنا في القرآن وفتشنا جيداً نجد فيه قانوناً لكل علم من علوم الحياة والآخرة، فيه أنزل الله مناهج البحث في كل علم، وفيه بث أسرار أجل العلوم، ولو تأمل الإنسان آياته ورعاها بتدبر وحكمة استغنى عن كثير من علوم البشر، ولهذا أكد كثير من الفلاسفة والعلماء على من يريد تحصيل العلوم بقراءة القرآن، ولهذا نجد في سيرة كل فلاسفة الإسلام أن أول ما بدأوا فيه من تعلم هو حفظ القرآن الكريم وتفسيره، والأحاديث

---

(١) فوقية حسين محمود، مقالات في أصالة المفكر المسلم، ص ٦٩–٧٠.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٠٩ وما بعدها.

النبوية، فلا يوجد فيلسوف من فلاسفة الإسلام، إلا ونجده قد حفظ القرآن منذ حداثة سنه، وتفقه فيه وفي سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان ابن سينا وأحمد بن عبد الحليم إذا أملا التحصيل في العلوم الأخرى كانا يستعينان على فهمها بالقرآن والصلاة.

كما أننا نلاحظ أن في اختلاف الفرق الكلامية أو في اختلاف العلماء مع بعضهم حول مسألة من المسائل كانوا يرجعون فيها للقرآن الكريم، فكان المصدر الوحيد لحسم الخلاف بينهم، وكان كل فريق يعرض أدلته من القرآن والسنة لتأييد صحة ما يقوله، وهذا أكبر دليل على الاعتماد والاعتراف بالكتاب والسنة كمصدر للمعرفة، وكان الاعتماد على القرآن والسنة مدعماً من جانبهم بالعقل وما يدعمه من وقائع حسية.

وقد اعتمد فلاسفة الإسلام في بحثهم الميتافيزيقي أي في الإلهيات على ما جاء في الكتاب والسنة مدعماً بالحجة العقلية، أي بالقياس والبرهان، ولنضرب مثالاً على استدلال الفلاسفة بالقرآن كدليل على وحدانية الله، فقد استند كل الفلاسفة إلى قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ ۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ ﴾(سورة القصص: ٨٨)، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤ ﴾(سورة الإخلاص: ١ – ٤).

وكانوا يؤكدون هذه الأدلة بالأدلة العقلية المنطقية، فنجد أن البعض ساق الدليل العقلي المنطقي في استدلاله على وحدانية الله في أنه: لو قدرنا وجود إلهين لكان كل واحد منهما يريد شيئاً على خلاف الآخر وهذا محال[1].

والكندي الذي عبر عن القرآن والسنة بالخبر المنزل، قد فطن إلى أنه من بين الخبر المنزل ما هو في مستوى قدره البشر، ومنه ما هو فوق مقدوره، وهنا نصل إلى ما يعرف "بالغيبيات" في التراث الإسلامي، وهو ما أطلق عليه الكندي تعبير "ما فوق الطبيعة"، وما فوق الطبيعة لديه بحكم أنه موضوع مميز من موضوعات المعرفة، ليس فقط منهجاً خاصاً في متناوله، بل هو يمثل استحالة بالنسبة للعقل الإنساني من ناحية التعرف على حقيقته. فالعقل حياله لا

(١) تلخيص المحصل، ص ١٩٤.

يملك سوى إثبات وجوده وليس في مقدوره التعرف على حقيقته وكنهه، فالعقل عند الكندي كقدرة بشرية يعجز بحكم جبلته عن التعرف على حقيقة ذات الله سبحانه وتعالى.

ويرى الكندي هنا أن العقل البشري لا يعجز عن إثبات وجود ما فوق الطبيعي بالحجج والبراهين العقلية، لكن من خلال تدبر آيات الكون التي تسوق إلى تبين وجود صانع لها.

هذه هي مصادر المعرفة عند مفكري الإسلام من فلاسفة، ومتكلمين، وقد وجدنا كيف جمعوا بين كل هذه المصادر، وحددوا دور كل منها ومكانته والموضوع الذي يدركه، وكيف وفقوا بين العقل كمصدر للمعرفة الإنسانية وبين الكتاب والسنة كمصادر إلهية.

ويلاحظ القارئ أن فلاسفة الإسلام قد خالفوا كل فلاسفة المذاهب الذين قالوا بالحس وحده أو بالعقل وحده كمصادر للمعرفة.

و- مراحل كسب المعرفة:

قدم لنا فلاسفة الإسلام، كيفية إدراك النفس البشرية الشيء المدرك وهو الوجود الخارجي المستقل عن الذات العارفة، سواء كان هذا الإدراك بالحس أو بالعقل أو بهما معاً أو بالحدس والإلهام. فعندهم أن الفطرة البشرية خلقت عارية من أي معارف أو علوم، ثم بعد ذلك يحصل لها العلم بأنواعه: **الضروري منه والمكتسب.**

أو العلم الفعلي، ونعني به تحصيل الأشياء الخارجية. كالمهندس الذي يرسم المخطط لما سوف يوجده ويفعله.

أوالعلم الانفعالي كعلمنا بالوجود الخارجي المستقل عن الذات، كعلمنا بالشجر والحجر. ولكي تتم المعرفة بهذه العلوم اشترطوا لتمامها أنه لا بد من الاستعداد إما الضروري بالحواس وإما الكسبي [(١)].

وهذا الاستعداد مغاير للنفس، فالنفس تستعد للقبول تدريجياً فتنتقل من أقصى مراتب البعد إلى التمرن على هذه العملية، بتكرارها مرات فيتم بذلك الاستعداد، (لإفاضة العلوم البديهية الكلية من التصورات والتصديقات بين كليات تلك المحسوسات) [(٢)]. وهذه

(١) ابن المطهر الحلي، كف المراد، ص ٢٤٨.

(٢) الطوسي، تجريد الاعتقاد في كشف المراد، ص ٢٤٨.

العملية تختص بإدراك المحسوسات دون المعقولات.

أما العلوم النظرية: (فإنها مستفادة من النفس أو من الله تعالى على اختلاف الآراء، لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية)[1]، ويقصد هنا بالبديهيات: البديهيات العقلية، والاستعداد عنده في التصورات فهو الحد والرسم، وفي التصديقات القياس القائم على المقدمات الضرورية، وكل هذا متوقف على استعداد النفس، والاستعداد هنا إما بالحواس أو بالعقل أو بكليهما.

هذا عن توقف العلم على الاستعداد، أما عن كيفية إدراك القوة الباطنية للجزئيات، أو بمعنى آخر كيفية كسب المعرفة الجزئية فابن سينا ونصير الدين الطوسي، والرازي، قسموا هذه القوة إلى أنواع، وكل قسم له مهمة أو دور في كسب المعرفة فمثلاً القوة:

١ –الأولى: الحس المشترك، وتقوم بإدراك الصور الجزئية التي تجمع عنده المحسوسات.

٢ – الخيال وهو خزانة الحس المشترك، وسميت خيالاً لمغايرة القابل للحافظ[2].

٣ – الوهم: وهو مدرك المعاني الجزئية، وهذه القوة مغايرة للنفس الناطقة وتدرك المعاني، في مقابل الحس المشترك المدرك للصورة المحسوسة.

٤ – الحافظة: وهي خزانة الوهم، وتسمى المذكرة لقواتها على استعادة الغيبيات.

٥ – الخامسة: المتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض، ويشترك فيها الحس مع العقل[3].

وإذا نظرنا إلى الكندي لمعرفة رأيه في كيفية كسب المعرفة نجده قدم شرحاً لما يحدث في داخلية النفس بالنسبة لما تمده به منافذ المعرفة، فبين أنه بالنسبة للأشخاص الجزئية الهيولانية الواقعة تحت الحواس فكل محسوس واقعي تباشره الحواس يحدث له في النفس "مثال" أي انطباع يمثل هذا الواقع الخارجي داخل النفس، بدون طينته الموجودة وجوداً خارجياً.

لذلك فـ"المثل" لدى الكندي تشير إلى المرحلة الأولى التي تعرف بها المعارف الآتية عن

---

(١) كشف المراد، ص ٢٤٨.

(٢) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، ج ٢ ص ٣٧٤.

(٣) د. الصاري الصاوي أحمد، موقف نصير الدين الطوسى من ابن سينا وفخر الدين الرازي في المعرفة والوجود والأخلاق، رسالة دكتوراه، عين شمس، ١٩٩٢م، ص ١٢٧ – ١٢٨.

طريق الحواس، والتي يحكم أنها صادرة عن موجودات حقيقية في الخارج وليس عن قوى النفس كما هو الأمر عند أرسطو.

فالمرحلة الأولى عنده بالنسبة للمعرفة الآتية عن طريق الحواس، لها نقطة بداية هي الأشخاص الموجودة وجوداً خارجياً متعيناً، أي وجوداً منفصلاً عن الذات العارفة ، ثم من الأشخاص أي "المثل" للأشخاص الخارجية، ثم يصل إلى الكليات. هذا عن كيفية كسب المعارف عن طريق الحواس.

أما عن دور العقل، وكيفية كسب المعارف عن طريق العقل فهم أيضاً لهم رأيهم فقد ذهب كل من ابن سينا ونصير الدين الطوسي إلى أن للنفس الناطقة، أو ما يسمى بالنفس العاقلة قوى مدركة وهذه القوى لكل منها دور لإدراك ما يخصه من معارف وهي:

١ - **العقل الهيولاني**: وهذه القوى تنقل لنا جميع الصور المستعدة لقبولها النفس الناطقة، مثال كون الطفل عنده استعداد للكتابة، وتعد بالمرتبة الأولى.

٢ - **العقل بالملكة**: ويعد المرتبة المتوسطة، وهذه القوى هي ما يكون عند حصول المعقولات الأولى، ومراتب الناس فيها مختلفة لأنها تحصل عندهم بالفكر أحياناً وبالحدس أحياناً أخرى، وأما التي تحصل بالعقل أو بالملكة أو بالعقل الهيولاني أي حضور المعقولات تكون قد أصبحت قوة النفس في كمالها، وعند هذا تسمى القوة الأخيرة بالعقل المستفاد، وفيه تحصل جميع العلوم وتنقل من القوة إلى العقل. وهذا التحميل كما قلنا إما بالفكر عن طريق العقل أو بالحدس عن طريق الشوق إلى المعقولات. أما الحدس فعن طريق الظفر من غير حركة، ولكن مع شوق أولاَ وهؤلاء أصحاب الحدس[١].

وهذا الأخير خاص بالأولياء والأنبياء ولم يحدث للعامة من الناس، وقد ضرب لنا ابن سينا دليلاً من كتاب الله على كيفية حدوث المعرفة الإلهية، وهو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج ٢ ص ٣٨٨ - ٣٨٩.

تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾(سورة النور: ٣٥).

شبه هنا ابن سينا المشكاة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور، والزجاجة "بالعقل بالملكة" لأنها شفافة قابلة للنور، والشجرة الزيتونية "بالفلك" لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور، والزيت بالقوة "القدسية" وهذا هو الدليل على أن مصدر المعرفة الإلهية هو البارئ تعالى. ونور على نور "بالعقل المستفاد" والمصباح "بالعقل بالفعل"، "والنار "بالعقل الفعال" لأن المصابيح تشتعل منها[١].

أما دور العقل في كسب المعارف عند الكندي: فالعقل عنده لا يقارن "الهيولي" فهو أيضاً لا يتحدد ولا يتبلور إلا بمعاملة النفس له عن طريق الإتيان بالحجج والبراهين التي تثبته. فهو مثلا بالنسبة لفكرة "الملاء والخلاء" قدم براهين تنتقل بالذهن من مرحلة إلى مرحلة أخرى، حتى يخلص إلى ما يهدف إلى إثباته مستعملاً برهان الخلف لاستبعاد ما يرغب في أن يعرف الذهن عنه[٢]، وهذا لا يتم إلا بوجود مواجهة بينه أي بين العقل أو أحد قواه السابق ذكرها وبين الموضوع المدروس كما شرح ذلك ابن سينا.

وبهذا تكون قد وَضُحت كيفيةُ كسب المعارف عن طريق الحس والعقل والإلهام عند فلاسفة المسلمين.

ز- حدود المعرفة:

هل للمعرفة الإنسانية حدود تقف عندها؟ أم أنها بلا حدود؟ لقد اختلف الفلاسفة منذ أقدم العصور حول حدود المعرفة، فمنهم من أطلقها أي قال بأنها بلا حدود، ومنهم من قيدها بحدود، ومنهم من أطلق العنان لأحد المصادر ونفى أو قيد البعض الأخر.

فمثلاً أصحاب المذهب العقلي نجدهم قد أطلقوا العنان للعقل، وقالوا ليس للعقل حدود في المعرفة، فهو يستطيع أن يخوض في كل الأمور ويصل إلى اليقين في كل القضايا، على العكس من هؤلاء نجد أصحاب المذهب الحسي يرون أن الحس والتجربة ليس لهما

---

(١) الإشارات وشرحها، الطوسي، ص ٣٩٠ – ٣٩١.

(٢) د. فوقية حسن محمود، مقالات في أصالة المفكر المسلم، ص ٨٨.

حدود في المعرفة، وبهما يمكننا أن نصل إلى ما نريد من معارف، وكذا أصحاب المعرفة القلبية فإنهم يطلقون للإلهام العنان أيضاً، ويقولون: إنه لا معرفة إلا إذا أتت عن طريق الإلهام أو الحدس أو القلب فهي صادقة يقينية عكس كل المعارف التي تأتي من مصادر أخرى، ونفس الأمر مع أهل السنة الذين يرون أن كل هذه المصادر غير يقينية وإنما اليقين هو ما جاء به القرآن والسنة النبوية.

وعلى العكس من هؤلاء نجد الشكاك الذين يرون استحالة المعرفة اليقينية عن أي مصدر من هذه المصادر ورفضوا يقين أي مصدر، وبالتالي رفضوا أن تكون هناك ثمة معرفة، وحتى إذا حدث وعرف الإنسان شيئاً، فإنه لا يستطيع أن يوصله للغير.

أما الوضعيون والنقديون فهم يرون أن هناك معرفة إنسانية لكن هناك حدوداً تقف عندها الخبرة الإنسانية، وأعطوا بعض المصادر الأهمية وسلبوها من البعض الآخر. وأن المعرفة اليقينية للعالم الخارجي ممكنة لكن على شرط ألا تتجاوز حدود وظواهر الأشياء التي تتلقاها حواسنا، فإذا حاول الإنسان أن يعرف الشيء في ذاته وكما هو في العالم الخارجي فهذه محاولة فاشلة؛ لأنه لا يمكن للعقل أن يتجاوز الظواهر الحسية لتلك الأشياء[1].

أما عن موقف فلاسفة ومفكري الإسلام، فهم على النقيض من كل هذه المذاهب سواء المغالية لحدود العقل أو لحدود الحس أو الشكاك، لأنهم لم يقولوا بمذهب من المذاهب، بل قالوا بتعدد مصادر المعرفة، ومن يقل بتعددها فلابد وأن يرفض المذهب المغالي، كما رفضوا رأي من قالوا إن مصدرهم هو الذي ليس له حدود في الوصول إلى عمق المعارف، وقد رأينا كيف اعترف فلاسفة المسلمين بجميع المصادر من حس، وعقل، ووجدان، وخبر منزل.

وكيف وزعوا الأدوار على كل منها، بمعنى كيف تكتسب المعارف عنها جميعاً، ولكل من هذه المصادر حدود تقف عندها ولا تستطيع أن تتعداها، فمثلا:

الحس: حدوده إدراك الأمور المادية وفقط، وبدون حكم بالصدق أو بالكذب، فهو كما قال ابن سينا ونصير الدين الطوسي "إدراك الشي الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئاتٍ به محسوسة من الأين، والمتى، والوضع".

(١) انظر: د. نجيب زكي محمود، نظرية المعرفة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م، ص ١١٨.

أما العقل عندهم فهو كما يرى ابن سينا وغيره له حدود وتشمل جميع المعقولات مع الحكم على المحسوسات، ولا يستطيع أن يخوض في أسرار الكون والخالق، إلا بما يسمح له فيها[1]، وإذا خاض فيما لا يسمح له فيها لن يصل إلى كل ما يريده؛ لأن هناك ما هو خاص للعقل كما ذكر ذلك الكندي، وما هو خاص بالأنبياء والأولياء ولهذا نجد أن فلاسفة الإسلام هاجموا المغالين في العقل وامكانياته مثل العقلانيين والمعتزلة.

وخلاصة رأي مفكري الإسلام في حدود المعرفة، أن المعرفة الإنسانية ممكنة، لكن لها حدود تقف عندها، فالإنسان مهما وصل بحسه أو بعقله أو بحدسه إلى أعلى الدرجات لا يستطيع أن يصل إلى ما في هذا الكون من أمور تخفى على البشر لحكمة لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى.

درجات اليقين:

اليقين كما عرفه أحد فلاسفة المسلمين بأنه: "الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الثابت غير ممكن الزوال، وهو في الحقيقة مؤلف من العلم بالمعلوم، والعلم بأن خلافه محال"[2].

والاعتقاد عند مفكري الإسلام بمعنى التصديق، وقد يقال على التصور وعلى التصديق معاً، وهو من الأمور الضرورية، وهو أعم من العلم؛ لأنه شامل للظن والجهل، والعكس جائز، أي يكون العلم أعم من الاعتقاد، أو أخص منه، ولهذا يقال عن العلم الاعتقاد: (فيتعاكسان في العموم والخصوص)[3] وهو مغاير للظن لأن الظن هو (ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان)[4] كما أنه على النقيض من الشك لأن الشك هو: (تردد الذهن بين الطرفين)[5] أي بمعنى سلب الاعتقاد.

واليقين له ثلاث مراتب مستقاة من القرآن الكريم، الأولى: علم اليقين، والثانية: عين اليقين، والثالثة: حق اليقين، كما في قوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَوۡ تَعۡلَمُونَ عِلۡمَ ٱلۡيَقِينِ ٥

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا والطوسي، ج ٢ ص ٣٦٧.

(٢) نصير الدين الطوسي، أوصاف الإشراف، ص ٨٨.

(٣) تجريد الاعتقاد، للطوسي، ص ٢٥٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٥٥.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٥٤.

لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴿٧﴾ ﴾(سورة التكاثر: ٥ – ٧)، وقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُكَذِّبِينَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٩٢﴾ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ ﴿٩٣﴾ وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ ﴿٩٤﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴿٩٥﴾ ﴾(سورة الواقعة: ٩٢ – ٩٥) هذا عن درجات اليقين كما جاء في الخبر المنزل "القرآن".

أما عن رأي فلاسفة الإسلام في درجات اليقين فنجدهم قد حددوا درجات يقين لكل مصدر من مصادر المعرفة. **فالحس** مثلاً معارفه الآتية عن طريقه سيالة متغيرة غير ثابتة كما قال الكندي، ومما يدل على ذلك قوله: (... الجزئيات ليست بمتناهية، وما لم يكن متناهياً لم يحط به علم)[1]، وبسبب عدم الثبات والتغير المستمر للحواس، فالكندي يرى أن المعرفة الآتية عن طريق الحواس تحتاج إلى إعمال الفكر فيها لكي تعطينا اليقين المطلوب، فالمعرفة الآتية عن طريق الحواس يقينية من ناحية توكيد الأشخاص في العالم الخارجي، ويعني الكندي بهذا أن الحس ليس له حكم، ولكنه إدراك لتأكيد الموجود فقط من شكل ولون فالحكم هنا للعقل، وما دور الحس إلا نقل إحساس المحسوس إلى المعقول فيقوم المعقول بالحكم عليه.

لأن الحكم هنا عبارة عن: (تأليف مدركات بالحس أو بغير الحس) وهذا من شأن العقل كما ذكرنا، ولهذا لا يقين للحس عند الكندي وغيره من فلاسفة المسلمين إلا من ناحية توكيد الوجود الخارجي وإثباته، بمعنى أن دور الحس هنا يعطينا التأكيد أو اليقين بأن شخصاً ما موجود على الباب، لكن الحكم على أن هذا الشخص هو فلان فلا يستطيع الحكم عليه، لكنه ينقل لنا مواصفاته، إلى العقل، والعقل بدوره عنده مؤهلات الحكم، ولهذا إذا حدث خطأ أو صواب، إنما هو من العقل، ما دام هو الحكم، وهذا يدل على أن العقل هو الذي يملك اليقين في المحسوسات، وكذا البديهيات والأوليات[2]، ولهذا أكد الكندي على أن المعارف العقلية أوائلها يقينية اضطراراً، إذ يقول: (فإن هذا وجود للنفس

(١) د. فوقية حسين محمود، مقالات في أصالة المفكر المسلم، ص ٨٩.

(٢) الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، ص ١٠٨ – ١٠٩، نقلاً عن د. فوقية حسين محمود، مقالات في أصالة المفكر المسلم، ص ٩١.

لها اضطراري) كما يقول: (إنما تقربها لما يوجب ذلك اضطراراً كقولنا إن جسم الكل ليس خارجاً من خلاء ولا ملاء)[1] وقولنا أيضاً: (فهذا واجب اضطراري، وليست له صورة في النفس، إنما هو وجود عقلي اضطراري...)[2].

إذن فالأوائل العقلية عند الكندي تمثل يقينية الضرورة، أما بالنسبة للمعارف العقلية الحاصلة اعتماداً على يقينية الوجود الحسي والأوائل الذهنية، فالكندي يرى أن هدف الفيلسوف هو "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان" أي إنه يعتقد في ضرورة الوصول إلى الحقيقة عن طريق العقل.

ومن هنا كانت المعارف العقلية مؤدية إلى يقين من وجهة نظر فلاسفة الإسلام، كما جاء عند الكندي، وابن سينا، والطوسي وغيرهم.

أما عن المعارف الآتية عن طريق القلب، أي الإيمانية، فهي عند الكندي اعتقادية، وقد تحدث الكندي كثيراً عن المعارف المنزلة على لسان الرسل صلوات الله عليهم، التي لا يملك الفرد إلا أن يتبين فيها الصدق دون تعب أو جهد، فالمعرفة عند الكندي وغيره من فلاسفة الإسلام، وبالذات المعرفة الفلسفية، أي تلك التي تعتمد على طاقات الإنسان، لابد وأن تنتهي إلى اليقين، إذا ما وفق الفرد إلى استجلاء الموضوعات المطروحة أمامه.

فاليقين يأتي، ولكن بجهد، خاصة وأن المعارف عندهم لا تكون بطريقة التأمل وفقط، إنما تحدث بالاحتكاك بالحقائق الخارجية التي تقدم للدارس دائماً الجديد كلما أقبل عليها ليتقصى حقيقتها[3].

ح- هدف المعرفة:

تعددت الآراء حول الهدف من المعرفة فمنهم من حدد الهدف من المعرفة لذاتها ومنهم من رغب فيها لأجل إشباع رغبة معينة، والسؤال الآن ما هو الهدف من المعرفة عند فلاسفة المسلمين؟

من الملاحظ على التراث الذي تركه لنا هؤلاء أن المعرفة لديهم سواء من ناحية

---

(١) المرجع السابق، ص ٩١.

(٢) المرجع السابق، ص ٩١.

(٣) انظر: د. فوقية حسين محمود، مقالات في أصالة المفكر المسلم، ص ٩١.

التعرف على الكون أو من ناحية إثبات الحقائق فوق الطبيعية، أي إثبات وجود الله فهي تهدف الى اليقين، وقد حرص معظم فلاسفة الإسلام مثل الكندي والفارابي، وابن سينا، والغزالي، والرازى، والطوسي، وابن رشد وغيرهم على الوصول الى الحقيقة، وهذا هو الذي دفعهم إلى البحث في العلوم الفلسفية من أجل تيسير السبيل الدراسين بالنسبة لكسب يقين جديد، وهذا هو الهدف من المعرفة الوصول إلى الحقيقة حقيقة الله، والعالم، والإنسان.

*** تعقيب:**

من الملاحظ على ما سبق عرضه وهو موقف فلاسفة الإسلام من المعرفة أو بمعنى "نظرية المعرفة" عند مفكري الإسلام أننا سوف نخرج بعدة ملاحظات على ما ورد عن فكرهم وآرائهم ومواقفهم، ومن هذه الملاحظات:

١ – أننا نجد أن فلاسفة الإسلام قد تميزوا بالأصالة في عرضهم لنظرية المعرفة، فمن ناحية المصادر، قالوا بكل المصادر من حس وعقل، وقلب مع تقدير حدود كل منها بحيث لا يملك الباحث أن يرجح واحداً على الأخر، لأن الحس يؤكد الوجود الخارجي، وجوداً له "إنيته" في ذاته، ولكن لا يكشف عما يحكم هذا الوجود من أنظمة وقوانين، إلا بأعمال الفكر أي باللجوء إلى المصدر الثاني وهو العقل؛ لذلك فالحس لديهم مرتبط بالعقل.

أما الغيبيات: فما يملكه العقل تجاهها لا يعدو إثبات وجودها، ومن هنا نجد أن القلب أو الحدس، يكمل من ناحية كسب المعارف ما يقف عنده العقل عاجزاً عن معرفة حقيقته، وإن كان في مقدور العقل إثبات وجوده.

٢ – ومما يدل على أصالة الفكر الإسلامي أيضاً أن مفكري الإسلام في قبولهم للمصادر الثلاثة، قد وسعوا دائرة إمكانية كسب المعرفة مخالفين في ذلك مضمون التراث اليوناني خاصة عند أرسطو، الذي زعم المستشرقون أن العرب قد نقلوا عنه ولم يضيفوا له شيئاً، فها هم يقولون بثلاثة مصادر، وأما أرسطو فقد قال بالعقل كمصدر يقيني، أما الحس فمعرفته ظنية، أما القلب فلا وجود له في فلسفة أرسطو، وبهذا قد خالف فلاسفة الإسلام ما عرفوه من تراث اليونان، وكان لهم رأيهم وفكرهم الحر.

٣ – كما نلاحظ أيضاً أن فلاسفة المسلمين عددوا موضوعات المعرفة على ضوء مصادرها،

فمنها ما يتعلق بالواقع المشاهد، ومنها ما يتعلق بما فوق الواقع المشاهد، أو بمعنى آخر بالطبيعي وما فوق الطبيعي، وهذا التعدد ليس له وجود في الفكر الأرسطي، ولا في الفكر اليوناني الذي لا يتبين منه سوى الموضوع العقلي دون الحسي والقلبي.

٤- وقد أدى حرص فلاسفة الإسلام على ربط الحس بالعقل ، كموقف معرفي يقوم على عدم الرغبة في جعل العقل يهيم في متاهات المجردات، قد أدى إلى جعل إنية الواقع الخارجي مطروحاً على بساط البحث من أجل مزيد من المحاولات للتعرف على ما يحكمنا من أنظمة وقوانين متحققة فيها خارجية، ومن هنا ظهرت ولأول مرة المناهج المتعددة، طبقاً لتعدد طبيعة موضوعات المعرفة، حيث نجد الرياضيات مثلاً لا تناسب الحس الذي تتم معرفته بتقصي آثاره، عن طريق تطبيق المطالب العلمية التي يقوم أولها على تبين وجود الإنية.

٥ - أما بالنسبة لمراحل كسب المعرفة لديهم فهي بالنسبة لما يصدر عن الحس والعقل تكشف عن مجهود لا يقتصر على استنباط نتائج منتظمة في مقدمات على نحو ما كان عليه الفكر اليوناني في مجموعه، لكن كان هناك نوع من المعاناة بين الذات العارفة وموضوعها الذي له وجود خارجي متعين من أجل التعرف على حقيقته، والذات العارفة تجاه هذا الموجود إذا ما واجهته من أجل تبين صورته، فقوانينه كما بينا تحصل دائما على الجديد.

وهذا الموقف العلمي بالمعنى الحديث قد اعتمدت أوربا فيه على فلاسفة الإسلام، وهو الذي أخرجها من الجهل إلى النور، بعد أن تعرف عليه مفكروها في عصر النهضة، وهكذا كان للفكر الإسلامي المستقل عن الفكر اليوناني دوره في نهضة أوربا الحديثة.

سلك فلاسفة الإسلام في هذه البرهنة مسلك المتكلمين من معتزلة وأشاعرة، فعولوا على الدليل الكوني الذي يحاول أن يثبت وجود الله عن طريق وجود الكون، والدليل الغائي الذي يستخلِص من نظام الكون وإبداعه أن له هدفاً وغاية لا تصدر إلا عن مدبر حكيم. ويعتمد هذان الدليلان على مبدأ العلية، سواء أكانت علة فاعلية أم علة غائية.

أ - برهنة الكندي:

يرى الكندي أن **العالم حادث ومركب**، وهو لهذا في حاجة إلى محدث يحدثه ومركّب يركّبه، "والواحد الحق هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا غار ودثر"[1]. ويضيف إلى هذا أن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم"[2]، ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن **النظرة الغائية للكون** يونانية قديمة، عرفت عند سقراط، وبدت بوضوح عند أفلاطون، ولم يغفلها أرسطو. وكلمة "كسموس" اليونانية في مدلولها اللفظي تعنى النظام.

ب - برهنة ابن رشد:

وعلى نحو شبيه بهذا حاول ابن رشد (٥٩٥=١١٩٨) في كتابه مناهج الأدلة أن يبرهن على وجود الله **بما سماه دليل العناية ودليل الاختراع**. والأول هو بعينه الدليل الغائي، ملخصه أن نظام الكون يكشف عن تناسق ملحوظ في أجزائه وفي الكائنات الموجودة فيه، وهو ليس مجرد تناسق سطحي وظاهري، بل هو تناسق في الباطن والصميم،

(١) محمد عبد الهادي أبو ريده، رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٥.

يذكرنا "بالغائية الداخلية"، التي قال بها كانط بين المحدثين. وليس هذا التناسق محض الصدفة، وإنما هو صنع إله مدير حكيم"[1]. وأما دليل الاختراع فليس شيئاً آخر سوى الدليل الكوني، ويتلخص في أن في الكون خلقاً وحركة مستمرين ، والخلق لا بد له من خالق، والحركة لا بد لها من محرك، والخالق والمحرك هو الله جل شأنه[2] ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ ﴾ (سورة الحج: ٧٣).

ولفظ الاختراع يذكرنا هو الآخر بلفظ الإبداع، الذي ردده من قبل الفارابي وابن سينا، وهذان الدليلان، عند ابن رشد، مرتبطان ومتكاملان، يلائمان العامة والخاصة، لأنهما يعتمدان على البداهة الحسية، ويمتازان على أدلة الأشاعرة التي لا تخلو في رأيه من غموض[3]. وهما معاً مستمدان من تعاليم الإسلام، ويلبيان دعوة القرآن إلى النظر في عجائب الكائنات.

﴿ أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ ﴾ (سورة الأعراف: ١٨٥)، ﴿ فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ٢٤ أَنَّا صَبَبۡنَا ٱلۡمَآءَ صَبّٗا ٢٥ ثُمَّ شَقَقۡنَا ٱلۡأَرۡضَ شَقّٗا ٢٦ فَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا حَبّٗا ٢٧ وَعِنَبٗا وَقَضۡبٗا ٢٨ وَزَيۡتُونٗا وَنَخۡلٗا ٢٩ وَحَدَآئِقَ غُلۡبٗا ٣٠ وَفَٰكِهَةٗ وَأَبّٗا ٣١ مَّتَٰعٗا لَّكُمۡ وَلِأَنۡعَٰمِكُمۡ ٣٢ ﴾ (سورة عبس: ٢٤ – ٣٢)، على أن ابن رشد يحتفظ للخاصة بدليل آخر يعتز به، وهو دليل الحركة الذي قال به أرسطو في الجزء الثامن من كتاب الطبيعة. ومؤداه أن الأفلاك السماوية في حركة مستمرة سعياً وراء الكمال، ولكل فلك عقل يحركه تشبيهاً بما هو أكمل منه، وتنتهي هذه المحركات إلى المحرك الأول الذي يحرك غيره ولا يتحرك، فحركة الأفلاك تستلزم باعثاً أو غاية هي الله جل شأنه، وهذا الدليل في رأي ابن رشد أفضل فلسفياً مما ذهب إليه ابن سينا في البرهنة على وجود الله[4]، خصوصا وقد قال به أرسطو.

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، القاهرة، ١٩٥٥، تحقيق الدكتور محمود قاسم، ص ١٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥١.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٨.

(٤) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٤.

ج – برهنة الفارابي وابن سينا:

سلك الفارابي وابن سينا في البرهنة على وجود الله مسلكاً آخر. ففرقا أولاً بين الوجود والماهية، وقررا أن وجود الشيء ليس جزءاً من ماهيته، وفي وسعنا أن نتصوره دون أن نعرف هل هو موجود أم لا، فالوجود عرض من أعراض الذات، وليس مقوماً لها. وذلك فيما عدا الواحد جل شأنه، الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته، فهو الأول والواجب الوجود بذاته. وعلى هذا ينتهيان ثانياً إلى أننا في غنى عن ذلك الاستدلال الطويل لإثبات وجود الله، ويكفي أن ندرك ذاته لنسلم بوجوده في آن واحد. وهذا هو الدليل الانطولوجي الذي سبق به الفارابي وابن سينا القديس أنسلم (١١٠٩) بنحو قرن ونصف، وهو ألصق بالميتافيزيقا منه بالطبيعيات.

وقد عابه ابن رشد على زميليه منكراً أن يكون الوجود عرضاً من أعراض الماهية، لأنه ليس واحداً من أعراض الجوهر التسعة التي قال بها أرسطو، وينكر عليهما أيضاً أنهما نقلا البرهنة على وجود الله إلى الميتافزيقا، مع أن أرسطو عرض لها في الطبيعة، فخالفاه من وجهين: آثرا الدليل الأنطولوجي على دليل الحركة، وعداه جزءاً من الإلهيات؛ وهذا ما لا يقره "الشارح الكبير"، ولا شك في أن موقف الفارابي وابن سينا أقوى وأوضح، فبرهانهما أدق وأعمق، وكثيراً ما لوحظ أن الجزء الثامن من كتاب الطبيعة لأرسطو ألصق بكتاب الميتافزيقا. ومهما يكن من شيء فإنا نرى – في ضوء ما تقدم – أن فلاسفة الإسلام عرضوا الكثير من الأدلة التي استخدمت في البرهنة على وجود الله، وكان لبرهنتهم صدى في الفكر المدرسي، وأخذت بها بعض المدارس المسيحية.

٢–البرهنة على وحدانيته سبحانه:

تقوم فكرة الألوهية عند فلاسفة الإسلام على أساسين هامين: هما التوحيد والتنزيه، فهم يقولون بتوحيد يرد الصفات إلى الذات، ولذلك عدوا بين المعطلة، ويستمسكون بالبساطة التي لا تسمح بأي تركيب في حقيقة الذات الإلهية ولا في مدلولها. ويذهبون إلى تنزيه ينفي الزمان والمكان، والمادية والجسمية، ويميز الخالق من المخلوقات تميزاً تاماً. ويلتقون في هذا مع المعتزلة وإن زادوا عليهم، ذلك لأن تصورهم للألوهية أعمق في التجريد والعقلانية، وأدخل في باب العلو والتسامي

أ- فكرة الألوهية عند الفارابي وابن سينا:

بدأ الكندي هذا التصوير، وتعمق فيه الفارابي وابن سينا إلى أن بلغا به الغاية، فهو يرى أن الله واحد غير متكثر، لا يشبه خلقه في شيء، دائم لا يفنى[١]. هو الواحد الحق، لأنه واحد بالذات لم يفد وحدته من غيره، وواحد بالعدد لا يقبل كماً ولا كيفاً، ولا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو نوع. هو المحرك الأول غير المتحرك، والعلة الأولى التي لا علة لها، و"الإنية الحق التي لم تكن ليسا. ولا تكون ليسا أبداً، بل هي أيس دائماً"[٢]. وهو الخالق القادر، والمبدع الحكيم[٣]. فيثبت الكندي للباري صفات الذات والأفعال والسلوب، على نحو ما ورد في الأثر وما أخذ به المعتزلة. ولكنه يردها جميعاً إلى الذات صوتاً لفكرة الوحدة، فهي ليست شيئاً متميزاً من الذات ولا منفصلة عنها، ونلمح في هذا التصوير آثاراً أرسطية، إلا أنها لم تخرج بفيلسوف العرب عن أساس العقيدة الإسلامية وروحها التي تقوم على التوحيد، وتثبت لله القوة المطلقة والخلق والإبداع.

وتبدو هذه الآثار بشكل أوضح لدى الفارابي وابن سينا، فيرى الفارابي أن الله هو الواجب الوجود بذاته، والسبب الأول لكل موجود، وجوده أتم وجود وأكمله، منزه عن العلل كالمادة والصورة والفعل والغاية[٤]. هو بجوهره عقل بالفعل، لأنه منزه عن المادة، وهو بجوهره أيضا معقول، لأنه يعقل ذاته؛ فهو إذن عقل ومعقول في آن واحد. وهو عالم لأنه يعلم ذاته، ولا يحتاج إلى ذات أخرى يستمد منها العلم، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول، وذلك هو علمه بذاته[٥]. وهو مدبر لجميع الكائنات، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شيء، وآثار هذه العناية بادية للعيان، "فكل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأنفعها، على ما تدل عليه

---

(١) الكندي، رسائل، ص ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٥، استعمل الكندي ومن بعده الفارابي وابن سينا لفظي الليس والأيس للتقابل بين العدم والوجود.

(٣) المصدر السابق، ص ١٩٣.

(٤) الفارابي، الثمرة المرضية، ليدن، ١٨٩٥، ص ٥٧.

(٥) المصدر السابق.

كتب التشريحات ومنافع الأعضاء، وما أشبهها من الأقاويل الطبية"[١] ولا يضير هذه العناية في شيء أن يكون في العالم شرور، لأنها لازمة للخير بالتبع، ولو لم يكن الخير ما كان الشر، بل هي محمودة على طريق العرض، لأنها تزيد من قيمة الخير وتحبب فيه[٢]. ولم يفت الفارابي أن يشير إلى أسماء الله الحسنى، وقد أثيرت مشكلتها من قبل، وهي في الراجح نقطة البدء لمشكلة الصفات التي دارت حولها الدراسات الكلامية كلها تقريباً، ويرى أن أسماء الله تدل على الكمال والجلال، دون أن تؤذن بشيء زائد عن الذات، وإنما تعبر عن علاقة البارئ جل شأنه بمخلوقاته[٣].

ولا يخرج ابن سينا عن هذا كثيراً، فالله عنده هو الواجب بذاته، لا يشاركه شيء من الأشياء في ماهيته، فلا ند له ولا ضد، ولا جنس ولا فصل، ولا حد له[٤]، يعقل الأشياء جميعها من حيث وجودها في سلسلة نظام الكون العام[٥]. فهو عالم بالكليات والجزئيات ، يعلم كل شيء؛ لأن ما في الكون جميعه متوقف عليه. غير أن علمه بالجزئيات لا يدخل في مقولة الزمان، بل هو علم أزلي أبدي، لا يصدق عليه الآن ولا الماضي ولا المستقبل، وهذا العلم هو ما نسميه العناية، فعناية الله إحاطته بكل شيء، وبما ينبغي أن يكون عليه الكون من كمال الصنع والإبداع. والأمور الممكنة لا تتعرى من الشر والخلل والفساد، لأن ذلك من طبيعتها، والشرور نسبية بوجه عام، ولا تنتقص من كمال الله شيئاً[٦].

ويتضح من هذا أن الفارابي وابن سينا، في تصويرهما لفكرة الألوهية، متأثران بالفلسفة الأرسطية، و"بمقالة اللام" من كتاب الميتافزيقا لأرسطو بوجه خاص، أخذا بكثير من آرائه، ورددا بعض عباراته، ويكفى أن أشير إلى قولهما: "الواحد عقلٌ يعقل ذاته"، فإنه تعبير سبقهما إليه أرسطو، وقد تُرجم كتاب الميتافزيقا، أو كتاب الحروف كما كان يسمى، فيما ترجم من كتب أرسطو إلى العربية، وكان موضع درس وعناية، ووقف عليه

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٥-٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٤-٦٥.

(٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ليدن، ١٨٩٠، ص ١٧-١٨.

(٤) ابن سينا، الإشارات، ليدن، ١٩٨٢، ص ١٤٥-١٤٦.

(٥) المصدر السابق، ص ١٨١.

(٦) المصدر السابق، ص ١٨٦.

فلاسفة المشرق من الكندي إلى ابن سينا[١].

و"مقالة اللام"، شأن خاص، ترجم معها وحدها دون أجزاء الكتاب الأخرى شرحان قديمان، أحدهما للإسكندر الأفروبسى، والآخر لثامسطبوس، واستلفتا نظر الفارابي وابن سينا[٢].

وحاول المسلمون بدورهم أن يعلقوا عليها، ومن بينهم ابن سينا الذي وصل إلينا جزء من شرحه لها[٣]. ويظهر أنه كان أميل فيه إلى ما قاله ثامسطبوس، وعنه أخذ فيما يظهر، تفسيره للعلم الإلهي[٤]. ولا يفوتنا أن نشير إلى كتاب الربوبية، الذي نسب خطأ إلى أرسطو، وهو جزء من تاسوعات أفلوطين، ويعرض لمشكلة الألوهية. وقد عرفه فلاسفة المشرق من الكندي إلى ابن سينا، وعلق عليه ابن سينا تعليقاً وصلنا قدر منه[٥]. ورأي هؤلاء الفلاسفة أنّ في هذه المصادر ما يعزز فكرة التوحيد التي هي أساس العقيدة الإسلامية.

ب- أدلة الإمام الرازي (المتكلم الفيلسوف)على إثبات وحدانية الله تعالى:

الدليل الأول:

ومضمونه أنه لو قدرنا أن هناك إلهين (لكان إما أن يصح من أحدهما أن يفعل فعلاً على خلاف الآخر....)[٦] ويختلفان فيه، فإذا انفرد أحدهما صح تحريك الجسم منه، ولو انفرد الثاني يصح منه تسكينه، فإن اجتمعا وجب أن يبقيا على ما كانا عليه حال الانفراد، فيحاول أحدهما التحريك والثاني التسكين: (فإما أن يحصل المرادان وهذا محال، وإما يمتنعا، وهذا أيضاً محال)[٧]، لأن كل وحداً منهما يكون عاجزاً، والاحتمال الثاني أن يمتنع أحدهما دون الثاني، وهذا أيضاً محال؛ لأن كل واحد منهما عاجز والعاجز لا يكون إلهاً.

---

(١) ابن النديم، الفهرست، القاهرة، ١٩٣٠، ص ٣٥٢.

(٢) الفارابي، الثمرة المرضية، ص ٣٤، عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، القاهرة، ١٩٤٧، ص ٣١.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٢-٣٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٦-٢٧.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٥-٧٤.

(٦) محصل أفكار المتقدمين، ص ١٩٣.

(٧) المرجع السابق.

إذن: (فثبت أن القول بوجود إلهين يوجب هذه الأقسام الفاسدة)[1]، وهذا محال، إذن لا يصح أن يكون هناك إلهان بل إله واحد لا شريك له.

الدليل الثاني:

ويرى فيه الرازي أنه لو فرض وجود إلهين فإنهما: (لو اشتركا في الأمور المعتبرة في الإلهية فإما أن لا يمتاز أحدهما عن الآخر في أمر من الأمور، وأما أن لا يحصل هذا الامتياز، والأول باطل، والاشتراك يدل على التركيب وكل مركب ممكن، وكل ممكن محدث، إذن هما محدثان، والله قديم[2]، والقديم لا شريك له.

الدليل الثالث:

يقرر فيه الرازي أن أدلة الاعتقاد بصحة النبوة، وما جاء في كتب الأديان هي الدليل على وحدانية الباري، فوجب أن يكون التوحيد حقاً ما دمنا نعتقد بما جاء به الرسل، وبما جاء في كتابة العزيز.

وهذا الدليل يعتبر دليلاً نقلياً اعتمد فيه الرازي على ما جاء في كتاب الله وسنة نبيه من أدلة تثبت وحدانية الله. وبهذا يكون الرازي قد جمع بين الأدلة العقلية والأدلة النقلية، وهذا دليل على أصالة المفكر المسلم.

هذه هي أهم القضايا التي أحببنا أن نعرضها لطلابنا في هذه المباحث الفلسفية مع ملاحظة أن هناك كثيرا من القضايا الفلسفة الإسلامية لم نعرض لها، مثل قضية الصفات وقضية النفس ومصيرها، وقضية التوفيق بين الفلسفة والدين والنبوة وغيرها من قضايا التي تحتاج إلى حجم أكبر من هذا المقرر.

---

(١) أصول الدين، للرازي، ص ٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٥.

تـــــمَّ
بحمد الله تعالى

إنَّ الكمال لا يكون إلا لله تعالى

فلا كمال لغيره سبحانه

﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾

(سورة الإسراء، الآية ٨٥)

صدق الله العظيم



السعر (١٠٠٠) ل.س

مطبعة جامعة دمشق