Scientific Events Gate

Innovations Journal of Humanities and Social Studies

مجلة ابتكارات للدراسات الإنسانية والاجتماعية

IJHSS

https://eventsgate.org/ijhss

e-ISSN: 2976-3312

منهجية البحث العلمي في دراسة علم المنطق (إبداعات ابن سينا نموذجاً)

دراسة تحليلية

د. حاتم كريم الجياشي

جامعة آل البيت العالمية إيران

h-alsmawy@yahoo.com

الملخص: إنَّ الدراسات المتخصصة في المنطق كعلم قائم بذاته قليلة، وقليلة جداً إذا ما قورنت بعدد البحوث والدراسات الفلسفية، بل ونجد الكثير من المجالات الفكرية قد أُشبعت بحثاً وتأليفاً لدرجةٍ كثرة فيها المؤلفات والمصنفات المتنوعة، كما هو الحال في تراثنا الإسلامي والعربي الموجود، بخلاف حقل علم المنطق فإنَّه يبقى بحاجة إلى دراسة تحليلية، ونقدية لإظهار ما فيه من فكر، وجواهر علمية عميقة، ومنطق مواكب للعصر، لا سيّما في التراث المنطقي للشيخ الرئيس رحمه الله، لهذا جاءت هذه الدراسة لتسليط الضوء على الإبداعات المنطقية عند ابن سينا خصوصاً في المدرسة الإسلامية، فأهمية البحث، وقيمته العلمية ، والمعرفية هي في استنطاق تراث الشيخ الرئيس في مجال المنطق على ضوء الفكر المعاصر، وإعادة تفسيره؛ تفسيرا يتماشى، والبحث العلمي، لذا كانت الدراسة عبارة عن مقدمة مع إيضاح المفاهيم التصورية لها، والمراحل التاريخية التي مر بها هذا العلم من نشأته إلى تطوره، ومبادئ ومنطلقات المعرفة التفكيرية عند الشيخ الرئيس، والعلم الحضوري بين بساطة الإدراك وصعوبة التعقل، ومصطلح الذاتي بين شموله للنوع ورفضه له، والقضايا العملية بين الاعتبار والبداهة، وكيفية إطلاق الحجة على أصناف القياس والاستقراء والتمثيل في فكر ابن سينا، والبرهان شرائطه، مطالبه، اقسامه، والنتائج والتوصيات، وأخيراً المراجع والمصادر. فهذه المحاور هدفها الوصول إلى ميادين الإبداع في النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس.

الكلمات المفتاحية: البحث العلمي، المنطق، إبداعات، ابن سينا، دراسة تحليلية.

Ibn Sina's Creations as Example, Study and analysis.

Dr. Hatam Karim Al-Jayyashi

Alul-bait International University – Iran

h-alsmawy@yahoo.com

Received 17/09/2023 - Accepted 08/11/2023 Available online 15/01/2024

Abstract: Specialized studies in logic as a standalone science are scarce, particularly when compared to the abundance of philosophical research and studies. Many intellectual fields have been saturated with numerous works and compositions, unlike the field of logic, which remains in need of analytical and critical examination to reveal its thoughts, deep scientific

treasures, and logic aligned with the contemporary era. This is especially true in the logical heritage of the esteemed Sheikh, may Allah have mercy on him. This study aims to highlight the logical innovations of Ibn Sina, especially within the Islamic school. The significance, scientific value, and cognitive value of the research lie in interrogating the logical heritage of the Sheikh considering contemporary thought and reinterpretation. The study consists of an introduction with conceptual clarifications, historical stages in the development of logic, principles and foundations of thought knowledge in the Sheikh's perspective, the presence of science between perceptual simplicity and cognitive difficulty, the concept of the self-encompassing and rejecting its kind, practical issues between consideration and spontaneity, launching arguments on types of reasoning, induction, and representation in Ibn Sina's thought, the conditions, demands, and categories of proof, and finally, the results and recommendations, along with references and sources. These focal points aim to explore the realms of creativity in logical theory according to the esteemed Sheikh.

Keywords: Scientific Research, Logic, Creations, Ibn-Sina, and analytical study

المقدمة

إنَّ الإنسان عندما يفكر في حل مشكلة ما أو إشكال مُعين فإنَّه واقعاً يقوم بنوع من المحاولة والخطأ ذهنياً، التي بدورها تتبلور في أنْ يعطي أو يستنتج إلى أنْ يصل به الأمر أنْ يستعرض في ذهنه مجموعة من الحلول للمشكلة أو الإشكال الذي واجهه، في نفس الوقت يكون رافضاً للحلول الخاطئة التي عرضت له أثناء محاولته للحل، وبالتالي يختار الحلول التي يراها صحيحة وملائمة للموقف. من ذلك يُعتبر المنطق خادم العلوم البشرية، لكونها وليدة التفكير الذي بدوره لا يفيد العلم والمعرفة مالم يكن مبنياً على قواعد الفكر الصحيحة المتمثلة بقواعد الفكر المنطقي، وهذه القواعد متجذرة ومغروسة في أعماق الإنسان وجبلّته، لكن توليد العلوم والمعرفة هذه لا تحدث إلا إذا كان عالماً بقواعد المنطق، ومراعياً لها، لذلك عرف المنطق بكونه: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. وبذلك يصبح جلياً إنَّه المتكفل الوحيد في بيان الطرق الصحيحة للفكر والتفكر، عندما يكون مراعياً.

لأنَّ قواعده تُستخدم بكثرة واستمرار من قبل الإنسان العادي فهو قد يستخدم قواعد التفكير السليم في كل حياته اليومية بدون الرجوع لدراسة علم المنطق، وذلك يعني أنَّ الإنسان يمارس ما يسمى بالتفكير المنطقي في حياته اليومية طبيعياً.

فمثلاً إذا سافر أحد اقاربك في رحلة ما، وقبل أنْ تتصل به قيل لك أنَّه وصل بالسلامة، فإنَّك تلقائياً ستفكر أنَّ قريبك لم يصب بأذى وأنَّه وصل بالسلامة حتى وإنْ كان هناك حادث في الرحلة ونجا منه الجميع ستفكر أنَّ قريبك لم يصب بأذى.

بعبارة أخرى: المراعاة تعني أنْ تحفظ هذا الكائن الإنساني من أنْ يضل في فكره، نظير ما نراه اليوم في العالم من انحرافات وانتكاسات فكريه على جميع المستويات، سواء كانت بحثية أو استدلالية. لا يفوتني أنْ أذكر في هذه المقدمة بشيء من الاختصار عن بعض العلماء الذين لهم الفضل الكبير والجليل في اكتشاف هذه القواعد والمناهج المنطقيّة للتفكير وتنظيمها وتدوينها، فأوّل من قام بذلك بصورة دقيقه هو الفيلسوف الكبير أرسطو طاليس، وقد مضى على ذلك قرون متمادية وانطرحت آراء من جانب المفكرين والفلاسفة المسلمين وغيرهم حول المنطق الأرسطي من موافقٍ أو منتقدٍ، أو شارحٍ، أو مكمّلٍ، وكان من ضمن هؤلاء، بل على رأسهم الفيلسوف الكبير الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، لدوره العظيم في تبيين الأبحاث المنطقية وتكميلها فيما صنّف في ذلك، الذي تبلوره موسوعته العظيمة المسمّاة بـ بالشفاء.

واستمرت جهوده في العصور المتلاحقة، والآثار المكتوبة، بمن جاء من بعده مقتفياً بذلك أثره، في التحقيق والتأليف في المنطق، وإنْ كانت مختلفة من حيث الكمال والنقص في جانب اللفظ والمعنى والقالب والمحتوى، مع ذلك يبقى دوره العظيم سواء على مستوى التبيين، أو التكميل له قدم السبق، والمنطلق لمن جاء من بعده، فنحن لا نذهب بعيداً في هذه المقدمة حتى لا نقع في تداخل المطالب أو الإطالة المخلة، فالقارئ الكريم عندما يرى وجود نقص في تبيين بعض الأمور هنا سوف يجدها في المطلب اللاحق، لكن مع ذلك لا يفوتنا هنا أنْ نوضح المفاهيم التصورية لهذه الدراسة:

المنطق لغة

المنطق: –من نطق ينطق نطقاً، والنطق يطلق على النطق الظاهري وهو التكلم – كما في علم اللغة – وعلى النطق الباطني وهو إدراك الكليات – كما في اصطلاح الفلاسفة وسمي علم المنطق بالمنطق لأنَّه يقوي قوة التكلم في الإنسان، لأنَّ التكلم عبارة عن بيان ما هو مخزون في الذهن وكذلك يعصمه عن الخطأ في الفهم وإدراك الكليات (Al–Nashar, 1966AD, p. s.3). وإنَّ المنطق مصطلح مشتق من كلمة النطق وهو المصدر الميمي ويأتي بمعنى: الكلام، ومفرد الكلام هي كلمة، والكلمة نعني بها: أنها اللفظ المفرد الذي يدل على معنى.

المنطق اصطلاحاً

لقد تعددت التعريفات التي يسوقها المناطقة وعلماء الفلسفة حول هذا العلم، ونتيجة لمسيرة مجهوداتهم الطويلة في محاولة لوضع تعريف اصطلاحي لعلم المنطق، فالمنطق هو: آلة قانونية تحمي وتعصم مراعاتها العقل أو الذهن عن الوقوع في الخطأ أثناء عملية التفكير.

وكذلك عُرف بأنَّ المنطق هو: صناعة تعطي جملة القوانين التي من شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات (Al–Farabi, 2003AD, p. s.27.).

وقد عرفه ابن سينا في كتاب الشفاء بقوله: إنَّ المنطق عبارة عن الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح، الذي يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح يسمى بالحقيقة برهاناً (Sina, 1960, p. s.15.). وعموماً: المنطق هو علم القوانين الضرورية الضابطة للتفكير لتجنبه الوقوع في الخطأ والتناقض، فهو يضع المبادئ العامة للاستدلال وللتفكير الصحيح لا نريد هنا أنْ نعرّف المنطق تعريفاً دقيقاً –أعني جامعاً ومانعاً–لأنَّه ليس بإمكاننا أن نُعرِّف العلوم تعريفاً لا يشذُّ عنه شيءٌ، ذلك لأنَّ العلوم هيَ مسائلُ مختلفة يجمعها محورٌ واحدٌ وهو الموضوع أو مسائل تنصبُّ في أمرٍ واحد هو الغاية. فكلُّ من يريد تعريف العلم، يحاول أن يأتي بقَولٍ يشتمل على ذلك المحور أو ينتهي إلى تلك الغاية، فنراه لا محالة يزلُّ في بعض الجوانب ويخطأ، فلا يكون تعريفه شاملاً ومستوعباً لكلِّ مسائل العلم أو مانعاً ومُخرجاً للأمور البعيدة عن ذلك العلم.

ومن هذا المنطلق نقول: إنَّ التعاريف التي ذكرها المفكرون والفلاسفة –رغم الملاحظات الواردة عليها من حيث الاطِّراد والانعكاس–كلّها ترجع وتستهدف حقيقةً واحدة وهي أنَّ المنطق هو: قانون التفكير الصحيح. فإنَّ هذه القوانين تتبلور في ثلاثة قوانين: الأول: قانون الهوية: فهو يعني أن لأي شيء ذاتية خاصة يحتفظ بها من دون تغيير، فالشيء دائماً هو هو (أ هو أ) فالهوية تفترض ثبات الشيء على الرغم من التغيرات التي تطرأ عليه، فأنا هو الشخص ذاته الذي كنته منذ عشرين عاماً على الرغم مما طرأ على من تغير.

الثاني: قانون عدم التناقض: ينكر هذا القانون إمكان الجمع بين الشيء ونقيضه، فلا يصح أنْ يصدق النقيضان في الوقت نفسه وفي ظل الظروف نفسها، إذ لا يصح القول إنَّ هذا الشيء في هذا الوقت أزرق وليس أزرق (أ) لا يمكن أن تتصف بأنها(ب) وبأنها (لا ب) معاً.

الثالث: قانون الثالث المرفوع: فإنَّ يعني أنَّ أحد المتناقضين لابد أنْ يكون صادقاً إذ ليس هناك احتمال ثالث بجانب المتناقضين يمكن أنْ يكذبهما معاً، ولا يوجد وسط بينها، فإما أنْ نثبت محمولاً معيناً لموضوع ما وإما أنْ ننفيه عنه.

وهذه القوانين تُعتبر شروط يجب أنْ يخضع لها التفكير ليكون يقينياً، فهي مبادئ يعتمد عليها الاستدلال أياً كان نوعه.

إذاً المنطق علم استدلالي يبحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح، وتحديد الشروط التي بوساطتها يصح الانتقال من أحكام فرضت صحتها إلى أحكام تلزم عنها، وهذه المبادئ تنطبق على كل فروع المعرفة. مجموعة من العلماء والباحثين (researchers, 1999 AD, p. s.604).

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

وقد عُرِّف أيضا بأنَّه:

علم يبحث عن القواعد العامة للتفكير الصحيح.

معنى ذلك إنَّه يبحث عن القواعد المتعلقة بجميع حقول التفكير الإنساني في مختلف مجالات الحياة، لا ما يخص جانباً معيَّناً، إذ أنَّ هناك قواعد يُحتاج إليها في علم خاص كعلم النحو أو البلاغة أو الأصول أو التفسير فلا علاقة للمنطق بها بما هي قواعد ذلك العلم. نعم للمنطق إشراف دقيق على مدى صحَّتها أو سقمها.

إذاً هو وسيلةٌ للتفكير الصحيح في كافة مجالات العلوم على اختلافها، ولهذا سمي بالآلة وعُرِّف بأنَّه:

آلةٌ قانونيةٌ تعصم مراعاتُها الذهنَ عن الخطأِ في الفكر (Sina, Remarks and Admonition, 2018, p. S.9.).

فمعنى كونه معدوداً من العلوم الآليَّة لا العلوم الذاتية هو لأنَّه ليس علماً مستقلاً في قبال العلوم الأخرى بل هو خادم جميع العلوم، فلا يتمكن الإنسان أنْ يفكِّر في أي علم كان إلاّ مع مراعاة قوانين المنطق وملاحظة قواعده بدقَّة، فحينئذٍ سوف يعتصم ذهنه عن الخطأ في التفكير في تلك العلوم، بل حتَّى في المجالات العرفيَّة والمحادثات يحتاج الإنسان إلى معرفة المنطق وتطبيق قواعده.

من هذا المنطلق يسمَّى هذا العلم بعلم القسطاس، والميزان (Al-Mutalahin, 1380AH, p. s.3.)، فهو ميزانٌ دقيقٌ مختص بأمورٍ عقليةٍ ومفاهيمَ علمية يقيَّم به وزن المعلومات التي يكتسبها الإنسان ويميِّز به صحة المعلومات وسقمها، وهو المعيار الذي يمكن بواسطته ضمان النتائج السليمة للتفكير.

وهذا ما كان واضحاً في أخذ المصطلح عدة أسماء عند العرب مثال، علم المنطق، وعلم الميزان، ورئيس العلوم عند الفارابي، وخادم العلوم عند ابن سينا ومعيار العلم عند الغزالي.

بينما ارسطو لم يطلق على هذا العلم الذي أسسه مصطلح المنطق، وإنَّما كان يُسميه التحليلات (Al-Nashar, 1966AD, pp. s.3-6.)، أي تحليل الفكر إلى استدلالات والاستدلال إلى أقيسة والقياس إلى عبارات وحدود، من ذلك أطلق عليه أسم (organon)، الذي يعني آلة للعلوم. ولا يعرف على وجه الدقة، أوّل من وضع هذا المصطلح، إلا أنَّ برانتل في كتابه تاريخ المنطق في الغرب قد رجح أنْ يكون شراح ارسطو، هم من أطلقوا على أعماله المنطقية هذا المصطلح، وليس أرسطو. ذلك أنَّ ارسطو قسم العلوم إلى قسمين : قسم نظري كعلم الطبيعة , والعلم الرياضي, وقسم عملي : كعلم الاخلاق و السياسة, أما المنطق فلا يندرج تحت اي من القسمين فهو علم قوانين الفكر, بغض النظر عن موضوع ذلك الفكر فهو المدخل, أو الآلة لجميع العلوم على اختلافها , وهذا ما جعل تلامذته وشراحه يطلقون مصطلح الاورجانون على أعماله المنطقية (Al-Farabi A. N., 2006AD, p. s.28.).

ومن التعاريف التي سيقت أيضاً لهذا العلم: بأنَّه العلم الذي يبحث في تحديد الشروط التي يجب الالتزام بها للانتقال من أحكام فرضت صحتها إلى أحكام تلزم عنها.

أو هو: علم قوانين الفكر وأشكاله التي تقود إلى الحقيقة.

أو هو: العلم الذي يبحث في القوانين العامة للفكر الصحيح، وتحديد الشروط التي بواسطتها يصح الانتقال من أحكام فرضت صحتها إلى أحكام أخرى تلزم عنها

أي أنَّ: المنطق يساعد على تجنب التفكير الخاطئ، ومن أهم موضوعاته الاستدلال الذي يحولنا من المعلوم إلى المجهول. فخلاصة هذه الرحلة في عالم التوضيح والتعريف لهذا العلم إنَّه لا يوجد اتفاقٌ شامل وتعريفٌ دقيق لمفهومِ المنطق، لكنه يَشمل الحجج والبراهين والاستدلال، والمنطق، هو علم يَبحث في أسسِ وقواعدِ التفكير الصحيح. لذا عرَّفه الجرجاني بقوله: المنطق آلة قانونية تَعصم مراعاتها الذِّهنَ عن الخطأ في الفكر. وأنَّ كلمة المنطق اشْتقت، من كلمة لوجوس اليونانية، Logos، Logiqueالإنجليزية وLogique ومن الفرنسية. ومعنى لوجس في اليونانية: الكلمة، الفكر، العقل، القانون، البرهان (Al-Jurjani, 1981AD, p. s.81.). وبالنظر لما تقدم من أقول الفلاسفة والمناطقة في تبيين المراد من المنطق يتبين معنا الفارق بين المنطق الصوري والمنطق المادي. فالصوري يشمل المنطق الأرسطي والتقليدي الذي شايع الأرسطي شرحاً وتوضيحا واتباعاً، ثم المنطق الحديث، أما المادي فهو علم مناهج البحث ويتضمن المنهج الرياضي الاستنباطي، المنهج الاستقرائي التجريبي والمنهج التاريخي.

مشكلة الدراسة

لاشك ما لهذه الدراسات من مخاطر على الحالة الدينية، باعتبارها تقدم قراءات لفكرة الدين وما يحوطها من مفاهيم وتصورات من منظور منطقي والذي يقف على منهج وأسس يراها البعض مستعارة من نظم مغايرة لنظم تراثنا الديني، مضافا إلى أنَّ هذه الدراسة لها دوافع منها تغيير كل ما هو مخالف للتفكير الصحيح والسليم في قراءة الدين ومنظومته، حتى لو كان القديم في فهم المنظومة الفكرية أو الدينية من أبده البديهيات وأشدها وضوحاً، فهذه الدراسة لا تستهدف ما للدين من مواطن قوة في اثراء حياة الانسان وعلاج غربته الوجودية، بقدر توضيح المنهجية الصحيحة للمنطق من زاوية إبداعات الشيخ الرئيس في الساحة الإسلامية أو الغربية، التي عملت على إزالة العوالق أمام الإنسان كمفكر ليصون تفكيره من الخطأ والاشتباه وهو يعيش التقدم المادي الهائل وتأثيراته من خلال التلاعب به وبطبيعته التي جاءت الأنبياء والرسل لرفع الشبهات والتشكيكات عن تفكير الإنسان ليكون إنساناً سوياً لا حيواناً يعيش بفكر الغابة.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

1-التعرف على مفهوم وخصائص المنطق السينوي.

2-التعرف على المهام التي يقوم بها المنطق السينوي.

3-التعرف على المعايير التي أقرها هذا العلم وقدمها لمعرفة ما هو الصحيح والخطأ في الميادين العلمية والمعرفية الأخرى.

4-الإطلاع والتعرف على الفروق بين ما قدمه الشيخ الرئيس في هذا الميدان، وبين مَن قدمه مِن كان قبله، أومن جاء بعده.

أهمية الدراسة

تبرز أهمية هذه الدراسة في كونها تقوم بطرح نمط جديد في فهم المنطق لا تُجاريها دراسة قدمت لهذا العلم من حيث الابداعات التي أحدثها الشيخ الرئيس رحمه الله، في هذا الميدان بدراسة تحليلية، لإبراز الخلل الذي وقع به بعض المفكرين والمناطقة في دراسة المنطق التي اعتبرها الباحث من الدراسات الجديدة والبكر بقدر توضيح المنهجية الصحيحة للمنطق من زاوية إبداعات الشيخ الرئيس.

الإطار النظري

المنطق عند ابن سينا يمثل العلم بالقوانين الضرورية الضابطة للتفكير ليجنبه الوقوع في الخطأ والتناقض، بطريقة وضع المبادئ العامة للاستدلال وللتفكير الصحيح، لأنَّ المنطق يمثل صناعة النظرية التي تعطي جملة القوانين التي من شأنها أنْ تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات.

الدراسات السابقة

يهدف هذا العنوان إلى التعرف على أثر استخدام هذا الميدان العلمي على أداء الميادين الأخرى من زاوية الصحة والخطأ، كذلك التعرف على ما خُط وأُعد في هذا الميدان، لهذا جاء على شكل مراحل تاريخية مرّ بها هذا العلم من نشأته إلى تطوره، التي مره بها هذا العلم، فإنَّه تاريخيًا علم المنطق يرتبط بالفيلسوف الإغريقي أرسطو طاليس (384– 322 ق.م) لكونه أول من دَوَّن علم المنطق، ووضع قواعده ونُظمه، بل هو أوّل من خاض في هذا الميدان من حيث التأليف والترتيب والتهذيب (Ali, 2011, p. s.23.)، لذا يُعتبر هو أول من هذب علم المنطق و رتب مسائله و فصوله، وتأليفه فيه كان عبارة عن مجموعة من المؤلفات سُمّيت ب الاورغانون Organon، التي ضمت في طياتها الكتب التالية: كتاب المقولات – كتاب العبارة – كتاب التحليلات الأولى – كتاب التحليلات الثانية – كتاب الجدل – كتاب السفسطة ، ويضاف إليها: كتاب الخطابة – كتاب الشعر. ويوجد مَن يذهب إلى إنَّ المنابع الأولى ليست عند اليونان وإنَّما في بلاد الرافدين، وهذا هو ما قاله صاحب كتاب علم المنطق الأصول والمبادئ، حيث يقول: لو عدنا الى العصور القديمة، نتفحص طريقة البحث فيها، والتي انتهت الى تجميع كثير من الخبرات والملاحظات العلمية والحياتية لكانت هذه الطريقة (استقرائية بحته – تجريبية، صرفه) ثم ارتقت الى وضع الاستنتاجات المعتمدة على (استنباط) مجموعة من المعارف والمبادئ بناءاً على تكرار الحوادث في العالم الخارجي، مما يجعل هذه المبادئ تتخذ صيغة توقعات لحوادث قد تقع في المستقبل وهذا ما تمثل في مباحث الطبيعة والرياضيات والفلك في الحضارات الشرقية القديمة، وبخاصة في وادي الرافدين. وتلك المنابت الاولى للبحث المنطقي. هذا التوجيه من صاحب القول المتقدم حسب فهمنا خلاف ما ذهب إليه فطاحل وعظماء هذا العلم، بل وتاريخية هذا العلم تقول خلاف ما ذهب إليه، حتى وإنْ تنزلنا وقلنا بهذا القول فإنَّ ارسطو طاليس يبقى هو أوّل من اكتشف القواعد والمناهج المنطقية، ونظمها ودونها بصورة دقيقة وجامعة.

لذلك لقب أرسطو بـ المعلم الأول، وذلك بسبب اهتماماته في خدمة هذا العلم. ولقد ترجمت كتب أرسطو طاليس في المنطق إلى العربية في القرن الثاني الهجري، وقيل في القرن الأول، من قبل النقلة السريان وأشهرهم إسحاق (ت 950 م)، الذي يُعتبر هو المترجم لكتاب المقولات. وهذا العلم–المنطق التقليدي–الذي يُعتبر أرسطو مؤسسه يشتمل في ثناياه على مباحث هي: منطق الحدود أو التصورات، لكون الحد يمثل وحدة الحكم الأساسية، وتمثيل الكيان العقلي الذي تقابله الإدراكات الحسيّة التي نفهمها من التصور والحد في المنطق هو أحد أجزاء القضية، كما في القضية الحاسب آلة عصرية لفظ «الحاسب» هو الحد الأول من حدود القضية ويسمى موضوعاً، و«آلة عصرية» الحد الثاني من حدودها ويسمى محمولاً. ومنطق القضايا أو الأحكام، ومنطق الاستدلال. فأرسطوطاليس لم يبني نظره على المنطق كمعرفة التي هي سمة يمارسها الإنسان، وإنَّما بنى نظره على المنطق كعلم له قواعده وقوانينه ونظرياته، وبذلك أصبح واضحاً التفرقة بين المنطق كمعرفة والمنطق كعلم، نعم المنطق كمعرفة أسبق من المنطق كعلم، لكون الانسان في بداياته الاولى عندما حاول تفسير الظواهر الكونية ولم يستطع ذلك–أي أنْ يُفسر–فحينها لجأ إلى الاسطورة اولاً، وبعد أنْ مر بتجارب وخبرات في تعامله مع هذه الظواهر، بدأ يُمارس الإستدلال العقلي، ومن ثم جاء بعد ذلك أرسطو الذي استفاد من المعارف المنطقية الشرقية ومن فلاسفة اليونان السابقين علية، وهنا كان لمحاورات افلاطون الأثر الأكبر في تشكُل هذا التراكم المعرفي الأساسي الذي بنى عليه ارسطو نظريته في علم المنطق. في القرن الأول قبل الميلاد شرح سيسرو أكبر خطباء الرومان وأُدبائهم المنطق اليوناني باللغة الرومانية رجاء استخدام قواعده في البيان والخطابة العامة. من ثم جاء بعده فرفر يوس233) –304 ق.م(، الملقب بفرفر يوس الصوري، الذي يُعتبر من أهالي مدينة صور الساحلية الواقعة في جنوب لبنان والذي ظهر في القرن الثالث بعد الميلاد، فوضع مقدمة للمقولات تُسمّى الكليات الخمس وسماها المدخل إلى كتاب المنطق، وظل هذا الكتاب بعد ترجمته إلى اللاتينية في أوائل القرن السادس الميلادي المورد الذي تستقى منه المعلومات المنطقية لمدة من الزمن.

أمّا أبو نصر الفارابي950م، على رغم اتباعه لمذهب أرسطوطاليس في المنطق إلاّ أنّه امتلك أفكاراً تخصه من باقي المذاهب المنطقية الأُخرى، فناقش فيها قضية الاحتمالات المستقبلية ونظرية الأعداد والمجموعات وعلاقة المنطق بعلمِ النحو إضافةٍ

لذلك اهتمامه بأساليب الاستدلال لدى أرسطو (Lutfi, 1927AD, pp. s.38–39.). ويُرجح أن الفارابي أول من قسم المنطق إلى لجزأين الأول هو الفكرة والثاني هو البرهان، ناقش الفارابي أيضا نظريات الأقيسة الشرطية والاستدلال التشبيهي وأضاف للمذهب الأرسطي مفهوم القياس الشاعري وقد ذكر ذلك في تعليقاته على كتاب أرسطو فن الشعر. لعب الفارابي دورًا حيويًا في انتقال أفكار أرسطو من اليونان القديمة إلى الغرب المسيحي في العصور الوسطى وذلك ما نراه في ترجمة تعليق الفارابي على كتاب العبارة لأرسطو إلى اللغات اللاتينية. وقد أثر الفارابي تأثيرًا أقوى في مجال المنطق على الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط، ويعتبر تأثيره تقريبًا مثل تأثير المفسر الرسمي الأشهر للمنطق الأرسطي، وهو: ابن رشد. ووفقًاً لموسى بن ميمون فلم تكن هناك ضرورة لدراسة النصوص المنطقية باستثناء التي كتبها الفارابي، مادام أن كل ما كتبه يزخر بالحكمة، كما إنَّه يعتبره كاتبًا مقنعًا. وقد أثرت مؤلفات الفارابي المنطقية وغير المنطقية، بالتأكيد على كتاب مقالة في سيناء المنطق التي تنسب عادة إلى موسى بن ميمون، وربما كتبت حوالي عام 1160م (Shahid, 2018). وعندما تناول الشراح مهمة تحليل منطق ارسطو آنذاك، ظَهَرَ مؤلفين وشراح مثل جالينوس في القرن الثاني فبالإضافة إلى شهرته الطبية ساهم في نشر تعاليمه المنطقية اذ يظهر تأثير جالنيوس في نظرية التعريف بالرسم وفي قياس العلاقات، وله أيضاً ملاحظات حول عدد الأشكال وكذلك له مؤلفات مثل الاقيسة، وأيضاً له شرح كتاب في العبارة وغيرها، وقيل أنَّه أضاف الشكل الرابع إلى الأشكال الثلاثة. (الشكل الأول: ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، والشكل الثاني: ما كان الأوسط فيه محمولاً في المقدمتين معاً، والشكل الثالث: ما كان الأوسط فيه موضوعاً في المقدّمتين معاً)، هذا هو ما ذكره أرسطو وتبعه في الفارابي أيضاً (Al–Din, 2011, p. s.147.)، لأنَّه يُخالف الشكل الأول، وكذلك يعتبر غامض الإنتاج عن الذهن، لكونه ليس قياساً طبيعياً، ويمكن أنْ يكون سبب عدم ذكره مع الأشكال الثلاثة هو كونه لا ينتج إلا الجزئيات والسوالب الكلية. أمّا الذي أضاف الشكل الرابع فهو جالينوس الطيب حيث قال: الشكل الرابع: هو ما كان الأوسط فيه موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى عكس الشكل الأول (Richer, 1991, p. s.21.).

ومن المؤلفين والشراح أيضاً الاسكندر الافروديسي في القرن الثالث له شرحٍ لكتاب التحليلات، ثم هناك فرفوريوس الصوري وكتابه الايساغوجي4، وهي كلمة يونانية تعني (المدخل) وهو الاسم الثاني لهذا الكتاب، لأنه يبحث في الكليّات الخمسة، ونقله إلى العربية أبو عثمان الدمشقي في القرن التاسع الميلادي، واختصره أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري (1264هـ). ومما تقدم يتبين إنَّ هذا العلم قد خضع للتجديد والإضافة من قبل الفلاسفة اللاحقين، بدءً من اليونان ومروراً بالعلماء العرب والمسلمين، وصولاً إلى الاوربيين، حيث قام ثاوفراسطس تلميذ أرسطو الأول بعملية تطوير لنظرية أرسطو من خلال: توسعه في القياس الشرطي وإضافته خمسة ضروب جديدة للشكل الأول في القياس عند ارسطو، ثم جاء جالينوس واستفاد من ضروب ثاوفراسطس الخمسة وجعلها ضروبا للشكل الرابع. ولكن مرحلة الابداع والتطور الأكثر هي بعد ما انتقل المنطق الارسطي الى الفكر العربي الإسلامي فتعامل معه المفكرون المسلمون كعلم قابل للتطور، ومن أشهر هؤلاء المفكرين الفيلسوف العربي الكندي الذي ألف في علم المنطق كتب كثيرة، منها رسالة في المقولات العشرة، ورسالة في المدخل المنطقي، ورسالة في الاحتراس من خداع السفسطائيين، والفارابي(950م)، الذي عمل على تطوير القياس الشرطي واضاف الى الاستدلال قياس الشاهد على الغائب، لقي علم المنطق العناية الفائقة في العالم الإسلامي، فإنَّه يعتبر أشهر من أولى المنطق تلك العناية من فلاسفة العرب وأعلامهم لهذا لُقِّب بـ(المعلم الثاني). وابن سينا(1037–980) م)، وإنْ كان من اتباع الفارابي في اهتمامه بالمنطق، لكن عمل على تطويره والإبداع فيه أكثر، بل كان أعظم ممن تقدموه في تبيين الأبحاث المنطقية وتكميل فيما صنّف فيها فيُعتبر شارحاً ومبيّناً ومكملاً لمنطق أرسطو طاليس، وتبلور ذلك فيما اتخذه من مواقف نقدية جعلت من منطقه يتسم بالإبداع والأصالة ومن إبداعاته أنَّه خالف ارسطو في امور منها: البرهان في القياس عند ابن سينا مركباً من أكثر من ثلاثة حدود وعند ارسطو يتركب من ثلاثة حدود. طور القياس الجهوي وأوضح معالمه. بينما ارسطو كان لدية هذا الأمر غامضاً أكد على استقلالية القضية الشرطية وعدم ردها إلى الحملية، وهذا على عكس أرسطو وما قاله ثاوفراسطس.

اعتمد الترميز، فكان قريباً من المنطق الرياضي الحديث خلافاً لأرسطو وتلامذته نظرية القياس ليست هي الوحيدة للقياس في نظر ابن سينا، بعكس أرسطو اهتم بالاستقراء وعلاقته بالتجريب. إلى أنْ أصبح المنطق له دخالة في أغلب العلوم إنْ لم يكن جميعها، نظير ما قام به أبو حامد الغزالي (ت سنة 505هـ –1111 م)، من مزج علم المنطق بعلوم المسلمين، حتى صار من مقدّمات الاجتهاد عند الكثير منهم. فقد اقتفى أثر–ابن سينا–جماعة من المحقّقين كنصرالدين الطوسي، نجم الدين الكاتبي، وعمر بن سهلان الساوي، وقطب الدين الشيرازي، وقطب الدين الرازي، وسعد الدين التفتا زاني ونظراؤهم، ولهم تأليفات فاخرة في هذا المجال كـ أساس الاقتباس، والجوهر النضيد، والشمسية، وشروحها وحواشيها، والبصائر النصيرية، ومطالع الأنوار، وشرح المطالع، وتهذيب المنطق وغيرها.

لذا نجد مواقف الفلاسفة والعلماء العرب والمسلمين من المنطق متنوعة وقد إتخذت عدة اتجاهات منها: –

أولاً: –اتجاه سار على طريق منطق أرسطو وخطه أمثال الفلاسفة الفارابي وابن سينا والغزالي وغيرهم لكنهم ساهموا في اضافات جديدة في نظرية المعنى وفلسفة المنطق، وابتداع بعضهم للطريقة الارتباطية في المنطق.

ثانياً: اتجاه اقترن عنده المنطق بالعلم الرياضي والذي تمثل بصورة واضحة في كتاب محمد بن موسى الخوارزمي (ت 850 م) المعروف بالجبر والمقابلة وما احتواه من عناصر منطقية مهمة: –مثل إدراك واضح لحساب الجبر والمقابلة، وهو حساب منطقي تتجلى فيه مفاهيم اساسية واشكال جبرية رئيسة، وعمليات جبرية وحلول لمعادلات من الدرجة الثانية، أو مثل استخدام طريقة الرد لحل المعادلات وذلك بإرجاع المعادلة المطروحة للحل وهي من الدرجة الثانية بعد خطوات جبرية صحيحة الى أحد الاشكال الرئيسية، حيث يتوفر الحل بطريقة الدستور.

ثالثاً: –اتجاه اقترن به المنطق بالعلوم الطبيعية، وبخاصة بعلم المناظر–البصريات–وعلم الاثقال والموازين وعلم الميكانيك التطبيقي، حيث استطاع العلماء العرب تطوير الطريقة الاستقرائية القائمة على التجربة والاختبار من اجل الوصول الى صياغة الاقوال العامة–القوانين–وامتحان الفروض لمعرفة الصادق منها والكاذب، وكان من أبرز العلماء العرب في ميدان الطريقة التجريبية والاستقرائية، الحسن بن الهيثم (965–1038) والبيروني (973–1047) ... وغيرهم.

رابعاً: اتجاه اقترن به المنطق بأساليب حل المسائل الهندسية والعددية وطرق الوصول الى النتائج بالحل والبرهان باستخدام معطيات المسألة المطروحة وقد برز في هذا الاتجاه العالم العربي ابراهيم بن سنان الحراني (ت946م) في كتابه الموسوم ب مقالة في طريق التحليل والتركيب، الذي طرح فيه جملة من القواعد التي يستنير بها المتعلم والباحث من اجل اكتشاف الحل للمسائل المطروحة، وبذلك يكون الحراني اول مؤسس لفن حل المشكلات أو المنطق واكتشاف الحلول الرياضية. ففي مرحلة التطور والإبداع التي أبدع فيها فلاسفة العرب والمسلمين، كان له الدور الجوهري والمهم بالتأثير في الفكر الاوربي في العصر الوسيط والحديث والفكر الفلسفي المعاصر، فقد تأثر بالطريقة الارتباطية–حيث يقوم المرء بعرض جميع الاحتمالات الممكنة لترابط العناصر المنطقية ثم يتم التمييز بين تلك التي تتوفر فيها المنطقية والصواب وتلك التي لا تكون منطقية فتهمل–وللطريقة الخوارزمية عدد كبير من المفكرين، منهم ريما ندوس لولوس R.Lulus (1232–1316) الذي وضع طريقته المعروفة بالفن الكبير التي يتم بموجبها الحصول على جميع حقائق موضوع معين وقد تأثر بهذه الطريقة لايبنز G.W.Leibniz (1646– 1716) حيث بدأت منه مرحلة المنطق الرياضي الحديث ، فإليه يرجع الفضل في وضع برنامج عام للمنطق الرياضي اضافة الى انجازاته الكبيرة في مجال الجبر المنطقي Algebra of logic وهو المجال الذي برز فيه فيما بعد كل من جورج بول 1815–1864 G.Boole) في كتابه المشهور قوانين الفكر، وارنست شرودر E.Schroder في كتابه الذي يقع في ثلاثة اجزاء الموسوم بـ محاضرات حول الجبر المنطقي.

إنَّ طي مراحل التطور المنطقي هذه قد وصل إلى ساحة الفكر الاوربي سواء كان العصر الوسيط، أو الحديث، أو المعاصر ، التي كان فيها تأثير الفلاسفة المسلمون والعلماء العرب كبيراً ، فقد تأثرت بالطريقة الارتباطية (حيث يقوم المرء بعرض جميع الاحتمالات الممكنة لترابط العناصر المنطقية ثم يتم التمييز بين تلك التي تتوفر فيها المنطقية والصواب وتلك التي لا

تكون منطقية فتهمل)، وللطريقة الخوارزمية عدد كبير من المفكرين إلى أنْ وصل الأمر في بداية عصر التنوير الاوربي الذي بدأ به الفلاسفة الاوربيون يهاجمون منطق أرسطو بوصفة سبباً من اسباب تخلفهم، فقام الفيلسوف فرانسيس بيكون (1916–1626م) بإحلال المنهج الاستقرائي التجريبي العلمي بدلاً عن القياس الأرسطي وفعل مثله الفيلسوف الغربي ديكارت (1596 – 1950 م) الذي وضع المنهج الاستنباطي.

لهذا ساهمَ الانْفجار المعرفي، في القرن السَّابع عشر بواسطة غاليلي (1564–1642) وديكارت (1596–1650) في تطور الأفكار والنَّظريات وأصبحت معرفة الطبيعة تَعتمد على المُلاحظة والقياس، وليس على الجدل الفكري والأدوات اللغوية. وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأت دراسات منطقية جديدة تقوم على تحليل المفاهيم والبراهين الرياضية وطرق الاستنتاج اذ ادرك علماء الرياضيات أنَّ ادوات التحليل للمنطق القديم لم تعد قادرة على توفير اسس منطقية للرياضيات المتطورة ،وهكذا ظهر منطق جديد يوفر مستلزمات قويمة لتحليل المفاهيم والبراهين والاستنتاجات، أي بلغ المنطق هنا اوج تطوره، بحيث حدث تزاوج بين المنطق والرياضيات، وكان ابرز العلماء في هذا الاتجاه جوتلوب فريجه G.Frege (1848 –1925) الذي تناول بالكشف الاساس المنطقي لعلم الحساب ، كما برز برتراندرسل B.Russel (1872–1970) والفريد نورث وايتهيد A.N.Whitehead (1861– 1947) في كتابهما المشترك الذي يقع في ثلاثة اجزاء الموسوم بـ اصول الرياضة، حيث تم لهما البرهان على أنَّ الرياضيات منطق متطور ثم تتابعت الابحاث وتعددت الاتجاهات الفكرية والفلسفية فظهرت مدارس في الفلسفة الرياضية ابرزها المدرسة الصورية بزعامة دافيد هابرت D.Hilbert (1862 –1943) والمدرسة الحدسية بزعامة برور J.Bouner (1881 –1966) اضافة الى المدرسة المنطقية Logistic بزعامة رسل .

فظهر بعدها المنطق الرياضي او الرمزي، بعبارة أكثر وضوحاً يمتد علم المنطق الحديث في مرحلته الأخيرة ليشمل آفاقًا أرحب بكثير مما شمله عمل أرسطو. فقد وضع علماء المنطق المُحْدَثون نظريات وأساليب لتناول القضايا الاستنتاجية على نحو يختلف عن الاستقراء المطلق. ومن علماء المنطق الحديث البارزين عالما الرياضيات البريطانيان جورج بُول وأَلْفرد نُورْث وايتهد، ثم الفيلسوف البريطاني برت راند راسل. وعلى عكس المناطقة التقليديين، فقد استخدم هؤلاء المناطقة مناهج حسابية وأساليب تستخدم الرموز.

ويستخدم علم المنطق اليوم بصفة أساسية لاختبار مدى سلامة القضايا. كما أنَّ له استخدامات مهمة أيضًا في مجال العمل مع أجهزة مثل الحواسيب، والدوائر الكهربائية.

فهذا المنطق هو تطوير وتصويب للمنطق التقليدي، يقوم على استنباط القوانين المنطقية من أقل عدد من المبادئ (بديهيات وقوانين) بطريقة دقيقة كاملة، أي إنَّه نسق استنباطي، يبدأ من مقدمات معينة لينتهي إلى النظريات اللازمة عنها، معتمداً قواعد خاصة، مستخدماً اللغة المنطقية الرمزية فقط. ويرجع ظهوره إلى لايبنتيس أولاً ثم جورج بول George Boole ت(1815–1864)،وطوره فريگه Frege، وفيتگنشتاين Wittgenstein وكارناپ Carnap وغيرهم، ويسمى أحياناً بالمنطق الرمزي أو الرياضي أو الاستدلالي أوالنظري أو جبر المنطق، أو المنطق اللوغارتيمي، أو اللوغسيقا، ويتوقف الاسم على الهدف من التسمية. وقد اكتمل على يد رسل Russell ووايتهد Whitehead اللذين حاولا المزج بين المنطق والرياضيات فوصلا إلى المنطق الرمزي، الذي يستخدم نوعين من الرموز ، وهي الثوابت والمتغيرات، ويتألف من أربعة مباحث أساسية هي:

- منطق القضايا

يستخدم متغيرات قضوية، فيدرس قيمة صدق القضية كوحدة، من دون النظر إلى مكوناتها، ثم يبحث الروابط بينها، معتمداً ثوابت النفي، العطف، الانفصال، اللزوم والتكافؤ، فيشكل بذلك دالات الصدق.

- منطق المحمولات

يدرس القضايا مع اعتبار مكوناتها، مستخدماً لذلك متغيرات حدية، ورموزاً لأسوار القضايا، معتمداً الثوابت المنطقية السابقة، ليمحص بهذه الأدوات موضوعات المنطق التقليدي ويطورها.

- منطق الفئات

يدرس القضايا باعتبارها ارتباط فئتين، فئة يدل عليها الموضوع وأخرى يدل عليها المحمول، ويصيغ جميع الاستدلالات بصورة معادلات جبرية، يختبر صحتها إما بأشكال فن الهندسة، وإما ببرهان حسابي، كما يدرس خصائص الفئات والعمليات الجبرية عليها.

- منطق العلاقات

يبحث العلاقات من خلال الأفكار الأولية التي تقوم عليها، كما يركز على عمليات جمع العلاقات وضربها، وسلب العلاقة وعكس العلاقة والهوية والتضمن بين العلاقات. ويصنف العلاقات نوعياً إلى: انعكاسية، تماثلية، متعدية وترابطية. وكمياً وفق عدد حدودها إلى: علاقة واحد بكثير، علاقة كثير بواحد، علاقة واحد بواحد وعلاقة كثير بكثير، ويعتمد متغيرات تدل على نوع هذه العلاقات، أما ثوابته فهي الثوابت المنطقية السابقة [النفي، الاحتواء، التضمن، الاجتماع، الضرب واللزوم] فيكتمل بذلك كنسق استنباطي دقيق. بينما يتمثل الاتجاه الثاني في الساحة الغربية باقتران المنطق بالعلوم التجريبية وتطور العلوم الطبيعية خاصة، وقد برز في هذا الفرع من المنطق فرنسيس بيكون F.Bacon (1561–1626) في كتابه الموسوم بـ الاورغانون الجديد، الذي تناول فيه الطريقة الاستقرائية بالبحث ، ثم اعقبه جون ستيوارت مل J.S.Mill (1806 – 1873) في كتابه (نظام المنطق) الذي طرح فيه مشكلة الاستقراء والسببية على بساط البحث وطبيعة القضايا الرياضية، وفي القرن العشرين ظهرت دراسات كان من ابرزها كتاب كارل بوبر K.popper المعروف بـ منطق الكشف العلمي. وأمّا الاتجاه الثالث عندهم فقد تمثل باقتران المنطق بحل المشكلات الرياضية، حيث برز فيه رينه ديكارت R.Descartes (1596–1650) في (مقاله في الطريقة) الذي طرح فيه أربع قواعد اشتهرت في الكتب الفلسفية بأسم: القاعدة البديهية، وقاعدة التحليل، وقاعدة التركيب وقاعدة الاحصاء التام. وكذا الأمر في برنارد بولتزانو B.Bolzano (1781–1848) فأنَّه خصص جزء من كتابه الكبير المعروف بـ نظرية العلم لبحث فن حل المشكلات اذ تناول في الجزء الثالث من كتابه المذكور قواعد البحث وطرقه.

واستمرت البحوث المنطقية منذ ارسطو تتابع تقدمها في جميع الاتجاهات حتى اصبحت المكتبة تضم عدداً من المؤلفات المنطقية التي تحمل عناوين مختلفة تدل على تسميات كثيرة له مثل: محك النظر، معيار العلم، المنطق الصوري، المنطق الرياضي، المنطق الرمزي، منطق البحث العلمي، المنطق الاستقرائي، المنطق الاستدلالي، فلسفة المنطق ... وغيرها الكثير (Al–Nashar, 1966AD, pp. s.4–9).

المنهجية

استخدم الباحث المنهج التحليلي النقدي.

أدوات الدراسة

استخدم الباحث في كتابته لهذه المادة المعلومات التي إرتشفها من رحيق أفكار ومعلومات الشيخ الرئيس من كُتبه ومما كُتب عنه في هذا الخصوص، بالإضافة إلى ما فُهم من آراءه المنطقية، فرُتب البحث كما بُيّن في خطة هذه الدراسة.

مجتمع الدراسة

يتكون مجتمع الدراسة من الطلبة الجادين في مرحلة الدراسات العليا، والمفكرين والباحثين في الجامعات والمراكز البحثية.

عيّنة الدراسة

تم استخدام العيّنة المتيسرة من الباحثين والمفكرين في المؤتمر الخاص بالمناهج الإسلامية وأهميتها في تطور الشعوب، والتي تم توزيعها على الحاضرين في المؤتمر إلكترونية.

صدق المحكمين

بهدف التأكد من صدق محتوى ومضمون الدراسة هذه وبالإضافة إلى سيرها من حيث مراحل كتابتها وترتيبها الهرمي، قد عرضناها على مجموعة ليس بالقليلة من المتخصصين في المجلات المحكمة من حيث التحكيم تألفت من لهم خبرة بموضوع هذه الدراسة، وذلك للاطمئنان على سلامة الصياغات اللغوية، ومدى انسجامها مع ما كتب في هذا المجال، وبالإضافة تم الالتزام بما طلب منا من حذف أو إضافة أو تعديل، بنسبة85%.

صدق المفهوم (الاتساق الداخلي)

مبادئ ومنطلقات المعرفة التفكيرية عند الشيخ الرئيس

توجد لكل علمٍ مبادئ ومسائل أي ما يسمّى منطلقات معرفية، فإنَّ كان ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فهذا هو الموضوع له، وإنْ كان لا فإنْ المقصود بالذات يكون في ذلك العلم، هو المسائل، وإلا تكون المبادئ، والمقصود بالمبادئ هو الأشياء التي يبتني عليها أو تتوقف مسائل العلم عليها، أي تتمثل بالحدود والمقدّمات التي يتألف منها قياسات ذلك العلم، والمقدّمات بدورها إمّا واجبة القبول، وإمّا مسلّمة على سبيل الظنّ بالمعلّم تصدّر في العلوم، أي عبارة عن أصل موضوعي الذي يسلم به مع المسامحة–أي مع حسن الظن بالمعلم–أو عبارة عن مصادرة التي يكون بها التلميذ مسلّماً بها مع التشكيك بلا مسامحة. بينما الحدود تمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة وأجزائه وجزئيّاته إنْ كانت، وحدود أعراضه الذاتيّة، وهذه الحدود تصّدر في العلوم. والمبادئ تنقسم إلى ما يكون التصديق بوجوده متقدّماً على العلم وهذا هو الموضوع وما يدخل فيه، وإلى ما يكون التصديق بوجوده إنَّما يحصل في العلم نفسه، وهو ما عداهما كالأعراض الذاتيّة، وحدود القسم الأوّل حدود بحسب الماهيّات، وإمّا حدود القسم الثاني إذا صوّرتها كانت حدودها بحسب الأسماء، ويمكن أنْ يصير بعد التصديق بالوجود حدوداً بحسب الماهيّات. بينما التصديقات فهي المقدّمات التي منها يؤلّف قياسات العلم، وهذه تنقسم إلى بيّنة يجب قبولها–بالذات أو بالبرهان–وتسمّى بالقضايا المتعارفة، وهي المبادئ على الإطلاق–المبادئ الصرفة غير المبيّنة–وإلى غير بيّنة يجب تسليمها ليبتني–العلم–عليها، ومن شأنها أنْ تبيّن في علم آخر، وهي مبادئ بالقياس إلى العلم المبنيّ عليها ومسائل بالقياس إلى العلم الآخر. والمسائل فهي التي يشتمل عليها العلم وتبيّن فيه، وهي مطالبه، هنا أخذ المحقق الطوسي توضيح مطلب الشيخ الرئيس المتقدم حول قوله: التصديقات إمّا واجبة القبول؛ كالأوّليّات التي هي عبارة عن قضايا يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه؛ فإنَّه كلّما وقع للعقل التصوّرُ لحدودها بالكنه وقع له التصديق؛ فلا يكون للتصديق فيه توقّف إلاّ على وقوع التصوّر والفطانة للتركيب. والمشاهدات وهي القضايا التي نستفيد التصديق بها من الحسّ، كما في حكمنا بوجود الشمس، وكونها مضيئة، وكقضايا اعتباريّة بمشاهدة قُوى غير الحسّ، مثل معرفتنا بأنَّ لنا فكرة، وأنَّ لنا خوفاً أو غضباً. والمجرّبات فهي قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منّا تتكرّر، فتفيد إذكاراً بتكرّرها، فيتأكّد منها عقد قويّ لا يشكّ فيه. وليس على المنطقيّ أنْ يطلب السبب في ذلك بعد أنْ لا يشكّ في وجوده، فربّما أوجبت التجربة قضاء جزماً، وربّما أوجبت قضاء أكثريّاً. ولا تخلو عن قوّة مّا قياسيّة خفيّة، تخالط المشاهدات، كما في حكمنا بأنَّ الضرب بالخشب مؤلم. وإنَّما تنعقد التجربة إذا أمنت النفسُ كون الشيء بالاتّفاق، وتنضاف إليه أحوال الهيأة، فتنعقد التجربة. والحدسيّات هي القضايا التي تجري مجرى المجرّبات، الذي يكون فيها مبدأ الحكم بها حدس من النفس قويّ جدّاً، فيزول معه الشكّ، ويذعن له الذهن، فلو أنَّ جاحداً جحد ذلك، لأنَّه لم يتولّ الاعتبار الموجب لقوّة ذلك الحدس، أو على سبيل المناكرة لم يتأتّ أنْ يتحقّق له ما تحقّق عند الحادس، كما في قضائنا بأنَّ نور القمر من الشمس، لهيئات تُشكّل النور فيه. وهذه أيضاً فيها قوّة قياسيّة. والمتواترات هي القضايا التي تسكن إليها النفس سكوناً تامّاً يزول معه الشكّ–لكثرة الشهادات– مع إمكانه، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتّفاق والتواطؤ، كما في اعتقادنا بوجود مكّة، ووجود جالينوس. وقضايا قياساتها معها هي القضايا التي معها قياساتها، التي إنَّما يصدّق بها لأجل وسط، لكن ذلك الوسط ليس ممّا يعزب عن الذهن، فيُحوَج فيه الذهن إلى طلب؛ بل كلّما أُخطِر حدّ المطلوب بالبال خطر الوسط بالبال، كما في قضائنا

بأنَّ الاثنين نصف الأربعة. فهذه هي أصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من المسلمات، وتُسمّى تلك مع الحدود أوضاعاً، ومنها مسلّمة–على سبيل حسن الظنّ بالمعلّم وهي تصدّر في العلم–والمسلمات هنا تنقسم أيضاً إلى معتقدات، ومأخوذات، وأمَّا معتقدات أيضاً بدورها تنقسم إلى واجب القبول وهذا ما تكلمنا عليه آنفاً فلا نكرر، والمشهورات، فمنها أيضاً: تلك الأوّليّات ونحوها ممّا يجب قبوله؛ لكن ليس من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها. ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة؛ وهنا الشيخ الرئيس يقول: ربّما خصّصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلاّ الشهرة (Sina, Remarks and Admonition, 2018, p. s.127.). وهي أراء لو خُلّي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه–ولم يؤدَّب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يُمل الاستقراء بظنّه القويّ إلى حكمٍ لكثرة الجزئيّات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحميّة وغير ذلك–لم يقضي بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسّه، كما في حكمنا بأنَّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنَّ الكذب قبيح لا ينبغي أنْ يقدّم عليه. ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس–وإنْ صرَف كثيراً منهم عنه الشرع–من قبيح ذبح الحيوان اتّباعاً لما في الغريزة من الرقّة، لمن يكون غريزته كذلك وهُم أكثر الناس. وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج. وهذه المشهورات قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة، وإذا كانت صادقة ليست تُنسب إلى الأوّليّات ونحوها إذا لم تكن بيّنة الصدق عند العقل الأوّل إلاّ بنظر، وإنْ كانت محمودة عنده. والصادق غير المحمود، وكذلك الكاذب غير الشنيع؛ ورُبَّ شنيعٍ حقّ، ورُبّ محمودٍ كاذب. فالمشهورات إمّا من الواجبات، وإمّا من التأديبيّات الصلاحيّة وما يتطابق عليه الشرائع الإلهيّة، وإمّا خُلقيّات، وانفعاليّات، وإمّا استقرائيّات وهذه إمّا بحسب الإطلاق، وإمّا بحسب أصحاب صناعة وملّة. والوهميّات وهي قضايا كاذبة، إلاّ أنَّ الوهم الإنسانيّ يقضي بها قضاءً شديد القوّة، لأنَّه ليس يقبل ضدّها ومقابلها، بسبب أنَّ الوهم تابع للحسّ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم. ومن المعلوم أنَّ المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأُصول، كانت تلك قبل المحسوسات، ولم تكن محسوسة، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يمكن أنْ يتمثّل ذلك الوجود في الوهم؛ ولهذا فإنَّ الوهم نفسه وأفعاله لا يتمثّل في الوهم. ولهذا ما يكون الوهم مساعداً للعقل في الأُصول التي تنتج وجود تلك المبادئ، فإذا تَعدَّيا معاً إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلّم موجبه. هذا النوع من القضايا يكون أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأوّليّة، وتكاد تشاكل الأوّليّات، وتدخل في المشبّهات بها. وهي أحكام للنفس في أمور متقدّمة على المحسوسات، أو أعمّ منها، على نحو ما يجب أنْ لا يكون لها، وعلى نحو ما يجب أنْ يكون أو يُظنّ في المحسوسات، كما في اعتقاد المعتقد. وهذه الوهميّات لو لا مخالفة السُنن الشرعيّة لها، لكانت مشهورة، وعندها تُثلم في شهرتها الدّيانات الحقيقيّة، والعلوم الحكميّة؛ وهي الّتي تسمّى بالمصادرات، ومنها مسلّمة في الوقت إلى أنْ يبيّن في موضع آخر، وفي نفس المتعلّم فيه شكٌ، ثمّ إنَّ تلك القضايا إنْ كانت أعمَّ من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وإنْ كانت غير بيّنة بذاتها وجب بيانها في علم آخر. بينما المأخوذات التي هي قسم من المسلمات تنقسم بدورها إلى مقبولات، وتقريريّات، فأمّا المقبولات من جملة المأخوذات التي هي آراء مأخوذة عن جماعة كثيرة من أهل التحصيل، أو من نفر، أو من إمام يحسن به الظنّ. وأمّا التقريريّات فهي المقدّمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب، أو التي يلزم قبولها والإقرار بها في مبادئ العلوم، إمّا مع استنكارٍ مّا، وتسمّى مصادرات؛ وإمَّا مع مسامحةٍ مّا وطيب نفس، وتسمّى أُصولاً موضوعة. إنَّ هذا الأمر لا يخلوا من التباس خصوصاً في طرف قضايا واجبة القبول، والمسلّم بها من طرف الظن فلا الأولى تدخل في حيز الأوضاع ولا الثانية تدخل في سلّم المصادرات، فهذا المنطلق هو الذي جعل المحقق الطوسي يُعلق على الكلام المنقول عن الشيخ الرئيس بأنَّه في خلطٍ كثير فإنَّ واجبة القبول لا تسمّى أوضاعاً، والمسلّم على سبيل حسن الظنّ لا يسمّى مصادرات وجميع هذه القضايا لا يخصّص بل الواجب قبولها وذلك عند التصدير بها، وأمّا إنْ لم يصدّر بها فإنَّها لشدّة وضوحها يستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص. لهذا الخواجا الطوسي قال: لا أدري كيف وقع هذا منه، لذا برر ذلك بأنَّ وقوع هذا الخطأ لعلّه من النسّاخين (Sina, Remarks and Admonitions, 1377H,Q, p. s.301.).

فمسائل العلم ينبغي أنْ تعتني بدراسة ما يعرض أوّلاً وبالذات لموضوع ذلك العلم، لا مطلق ما يعرض الموضوع، وهذا ما أكده ابن سينا في سائر كتبه المنطقية، كالإشارات، والتنبيهات، والرسائل، وفي غيرها من كتبه. وهذا ما يعبر عنه باصطلاح الشيخ ما له البرهان، التي هي مجموعة الأحكام المرتبطة بموضوع العلم، وهذه القضايا منها ما هو بديهيّة وتُسمّى بالأصول المتعارفة، كالنقيضين لا يجتمعان، وهذه بدورها تنقسم إلى عامّة وخاصّة، والعامّة هي ما تدخل في علوم متعدّدة على حدّ سواء، وأمّا الخاصّة فهي ما تختصّ بعلم ما، كالأحكام المثبتة للجسم في الإلهيات التي تُستعمل في الطبيعي. وتوجد مبادئ تصديقيّة نظريّة تُسمّى بالمسلّمات، التي تكلمنا عنها في بداية حديثنا حول هذا الموضوع وقلنا هناك ينقسم هذا النوع إلى الأصول الموضوعة مع المسامحة، وإلى المصادرات مع التشكيك. وهذه المبادئ بجميعها تُصدّر في أوّل العلوم إلاّ ما كانت منها العامّة والمشهورة، إلاّ إذا كان استخدام العامّة والمشهورة يحتاج إلى تخصيص للعلم بتغير موضوعها أو محمولها، بحيث لا ينتفع منها مع بقائها على صيغتها الأولى (Sina, Remarks and Admonition, 2018, p. s.424.).

فالهندسية مثلاً إنَّما هي إمّا عن مقدمة صحت وبانت بالطرق الهندسية، ويراد أنْ يبان بها غيرها فتكون عن مبدأ خاص بالمطلوب، وإمّا عن مبدأ عام للمسائل الهندسية خاص بالهندسة يتبين به المطالب الهندسية ولا يبين هو في الهندسة. وكذلك الحال في المسألة المنظرية: إمّا أنْ تكون منظرية خاصة تبين فيها، وإمّا أنْ تكون هندسية، وهي مبدأ لعلم المناظر فغن مبادئه من الهندسة، فتكون مسائل هندسية هي مبادئ مناظرية، ومن وجه مسائل هندسية. وأمّا أنَّه كيف يكون ذلك حتى تكون مطالب هندسية هي أيضاً مسائل هندسية، فلذلك بوجهين مختلفين. أما المبادئ فإنَّها مسائل هندسية لأنَّها في نفسها مسائل، وهي هندسية لأنَّها نافعة في الهندسة، فتكون المسائل النافعة في الهندسة مسائل هندسية. وأمّا المطالب فهي مسائل هندسية بمعنى أنَّها مسائل هي من الهندسة. وقد فهم هذا الموضع من التعليم الأوّل على وجه آخر، وهو أنْ تكون المسألة من وجه هندسية على أنَّها مبدأ مثلاً للمناظر. فهي من المناظر وليست مناظرية بل هندسية. وتكون المسألة من وجه آخر هندسية إذا كانت هندسية صرفه غير مضافة إلى علم آخر. وهذا التأويل ليس بجيد ولا بين المرين تباين يفترقان به. بل إنَّما يعني بالمسألة هاهنا لا المطلوب، بل المسألة التي تؤخذ مقدمة. فمن ذلك مبدأ يتم بيانه في ذلك العلم، ومن ذلك ما من شأنه أنْ يبين في ذلك العلم ويبين به غيره أيضاً.فالمبادئ مسائل هندسية، أي مسائل نافعة في الهندسة. والمطالب مسائل هندسية، أي مسائل من الهندسة، وليس كونهما مسائل هندسية بنوع واحدٍ، وإنْ كانا من حيث هما نافعان في مطالب أخرى من الهندسة لا يختلفان. وإذا حققت اعتبار معنى المسألة، فلا يجوز أنْ يكون المبدأ مسألة من العلم الذي هو مبدأ فيه، لأنَّ المسألة في علم ما جزء من ذلك العلم تكتسب بمبادئه (Sina, Al-Shifa, 1960, p. s.536.).والمسائل متميزة عن المبادئ. وليس أحداً من أصحاب العلوم يمكنه أنْ يبين مبادئه من جهة ما هو صاحب علمه. فالمهندس من جهة ما هو مهندس لا يمكنه إثبات مبادئه. والمناظري من جهة ما هو مناظري كذلك. فإنْ تكلف المناظري ذلك في مبادئه فقد صار هندسياً. ومن جهة الهندسة ما يبين مبادئه. وإنْ تكلف المهندس ذلك في مبادئه، فقد صار فيلسوفاً. ومن جهة ما هو فيلسوف ما يبين مبادئه. ومبادئ جميع العلوم تبين في علم ما بعد الطبيعة. وكما أنَّه ليس لأحدٍ من أصحاب العلوم أنْ يبين مبادئه، فكذلك لا كلام له مع من يناقض مبادئه، ولا كلام له مع من لا يبني على مبادئه. ولا أيضاً يلزمه أنْ يجيب عن كل مسألة، بل إنَّما يلزمه إنْ كان مهندساً أنْ يجيب عن المسألة الهندسية. وعلى صاحب علم ما أنْ يعرف عماذا يجيب، وعلى السائل أنْ يعرف عماذا يسأل. فإذا كان السائل إنَّما يخاطب المهندس في أمور هندسية مبنية على مبادئ الهندسة فهو مصيب، وإلا فليس بمصيب. ولا أيضاً مطلوبة ينكشف في الهندسة بالذات، بل عسى بالعرض، وكذلك المجيب المهندس. فلا كلام له مع من ليس بمهندس فإنَّ كلامهما فضل ويجري مجرى رديء المآخذ. ثم إنَّ المسألة التي ليست علمية –أي ليست مثلاً هندسية –على وجهين: أحدهما أنْ تكون بالجملة خارجة عن ذلك العلم، والآخر أنْ تكون بوجه داخلة فيه. مثلاً لو أنَّ إنساناً سأل في الهندسة عن الأضداد هل علمها واحد، فقد سأل مسألة من حق الفلسفة الأولى. أو عن عددين مكعبين هل يجتمع منهما مكعب كما يجتمع من عددين مربعين مربع، فقد سأل مسألة حسابية. أو قال مثلاً هل طرف الذي بالكل والأربعة

متفقان؟ فقد سأل مسألة تأليفية.فأي هؤلاء سأل في الهندسة كانت مسألته غير هندسية على الإطلاق. وكذلك إنْ جهل هذا، كان جهله غير هندسي على الإطلاق. وفرق بين الخطأ والجهل المطلق على ما وضح في موضعه. فكل خطأ جهل، وليس كل جهل خطأ.ولو أنَّ إنساناً سأل على سبيل التقرير هل خطان وقع عليهما خط فصير الزاويتين اللتين تتبادلان متساويين– يلتقيان، أو ظن في نفسه أنَّما يلتقيان، لم تكن هذه المسألة تقريراً هندسياً، ولا هذا الظن ظناً هندسياً من جهة، وكانا هندسيين من جهة. ذلك لأنَّه غير الهندسي يقال على وجهين: أحدهما بمعنى السلب العام المقارن لعدم القوة في الشيء كقولنا إنَّ النقطة لا وزن لها ولانهاية لها، وإنَّ اللون غير مسموع. والثاني بمعنى السلب المقارن للقوة، كقولنا للساكن الذي من شأنه أنْ يتحرك إنَّه ليس يتحرك. فالمسألة الغير الهندسية، والظن الغير الهندسي على الوجه الأول هو الذي لا يكون في قوة حدوده أنْ تكون هندسية أو تصير بعمل ما هندسية، مثل قولنا إنَّ طرفي الذي بالكل والأربعة متفقان أو غير متفقين أيهما كان خطأ: فإنَّ هذه الحدود لا يمكن أنْ ترد إلى مسألة هندسية أو ظن هندسي. وإنْ أزيل حالها الذي هو الإيجاب إلى السلب، فليس في قوة حدود هذه المقدمة أنْ تصير هندسية. وأما على الوجه الثاني فهي ألا تكون هندسية بسبب أنَّ نسبتها إلى الهندسة نسبة رديئة، وإنْ كانت هندسية من وجه لكون حدودها بالقوة هندسية، وإنْ كانت ليست بالفعل. ألا ترى أنَّ تلك الحدود إذا حفظت وأزيل ما عرض لها من النسبة الإيجابية بينها إلى نسبة سلبية، فقيل مثلاً إنَّ الخطين الواقع عليهما خط كذا وكذا لا يلتقيان، صارت المسألة حينئذ هندسية. فهذه المسألة بالقوة هندسية، وبالفعل مضادة للهندسة (Sina, Al–Shifa, 1960, p. s.537.). ولما كانت الأضداد إنَّما تنسب إلى موضوع واحد وجنس واحد، فلا بأس أنْ يقال من هذه الجهة لكليهما مسألة هندسية أو ظن هندسي. من هنا يُفهم مقدار الدور الأساسي الذي لعبه الشيخ الرئيس في هذا العلم الذي حال دون ارتكاب كثير من الأخطاء التفكيرية الشائعة.

العلم الحضوري بين بساطة الإدراك وصعوبة التعقل

إنَّ هذا الميدان قد وقع فيه اختلاف كبير بين الفلاسفة والمفكرون منذُ القدم، مما جعلتهم منشغلين الذهن بها، ونحن هنا غير معنيين بالدخول في متاهات هذا الأخذ والرد، لكون مهمتنا منصبة على تبيين هذا المطلب عند الشيخ الرئيس رحمه الله لهذا نقول إنَّ العلم الحضوري المبحوث هنا يُراد منه هو حضور نفس المعلوم لدى العالم، كعلم النفس بذاتها وبصفاتها القائمة بذاتها وبأفعالها وأحكامها وأحاديثها النفسية، وكعلم الله تعالى بنفسه وبمخلوقاته، وحينئذٍ لا تدخل فيه الأبحاث التي تحصل للعالم بارتسام صورة المعلوم في نفسه، بل بحضور نفس المعلوم بوجوده الخارجي العيني للعالم، فان الواحد منا يجد من نفسه أنَّه يعلم بنفسه وشؤونها ويدركها حق الإدراك، ولكن لا بانتقاش صورها، وإنَّما الشيء الموجود هو حاضر لذاته دائماً بنفس وجوده، وكذا المخلوقات حاضرة لخالقها بنفس وجودها. وفي هذه المرتبة من العلم يكون فيها وجود المعلوم العلمي عين وجوده العيني، وأيضاً هذا العلم لا يقبل الخطأ، ولا ينقسم إلى تصور وتصديق كالعلم الحصولي، لأنَّ المعلوم كان حاضراً عند العالم، لوجود ارتباط مباشر، وبالتالي لا يحتاج إلى دليل على ذلك، فالموجود العاقل إذا حصل له ارتباط مباشر مع شيءٍ ما، هنا سيُدرك ذلك الشيء حضورياً الذي حصل معه ارتباط مباشر، وهذا المطلب واضح فيه تقدم رأي ابن سينا بل أساس ما ذهب إليه العلاّمة موجود في كلمات الشيخ الرئيس في ما هو الأصل في نشوء المعرفة البشرية هل هو العلم الحصولي أو العلم الحضوري، أو لا بل ارجاع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري، لكون العلم الحصولي هو العلم بالواقع بواسطة الصورة والمفهوم أو الحاكي عنه، بينما العلم الحضوري هو العلم بالواقع من دون وساطة الحاكي. نعم وإنْ كان يعتبر العلاّمة هو أوّل من سلّط الضوء على هذا المطلب، إلاّ أنَّه أصل البحث والمنشأ موجود في كلمات الشيخ الرئيس الذي عدّ العلم بالنفس مقدَّم على كلِّ علم (Sina, Al–Taliqat, 1404H,Q., pp. s.79–169.). وإنْ كان محققين المشاء ذهبوا إلى أنَّ العلم الحقيقي هو الحصولي، وقسّموه إلى تصوّر وتصديق كما هو واضح في علم المنطق، باعتبار اكتساب التصوّر التامّ لا يكون إلاّ بالحدّ، والتصديق التام لا يكون إلاّ بالبرهان، وإنَّ هذين الأمرين يعتبران من أعلى مراتب العلم عند الإنسان، بينما العلم الحضوري بالأشياء عندهم وإنْ كان يعتبرونه يقيني إلاّ أنَّه لا يمثل عندهم إلاّ معرفة جزئية

ساذجة، التي لا تمثل قيمة عندهم، وإنَّ الشيخ الرئيس يعرف العلم بأنَّه: درك الشيء هو أنْ يكون حقيقته متمثّلة عند المدرِك يشاهدها ما به يدرَك (Sina, Remarks and Admonition, 2018, p. s.308.). وأنَّ الشيخ هنا وإنْ كان هو بمصاف الفلاسفة والمناطقة الذين لم يتعرّضوا إلى هذا المطلب كما تعرض له المتأخرين عنهم تفصيلاً، كشيخ الإشراق السهر وردي، وصدر المتألهين الشيرازي المعروف بملا صدرا، والعلاّمة الطباطبائي على سبيل المثال، إلاّ في مبحث علم الباري سبحانه، وسائر العقول المجرّدة لذواتها، فالشيخ لا يرى ما يراه المتأخرين، لأنَّهم اعتبروا هذا العلم هو أتمّ صنفي العلم، وإنَّه العلم الحقيقي منحصر به، وإنَّ من ذهب إلى انحصار العلم في الارتسام لا غير فقد أخطأ وأنكر أتمّ قسمي العلم (Al-Mutalahin, 1380AH, p. s.28.).

بينما الشيخ رحمه الله كما قلنا قبل قليل في علم الباري سبحانه والعقول المجرّدة، بأنَّه من العلم الحضوري، إلاّ أنَّه بخصوص العلم بالمجرّدات التامة التي تعتبر علل فاعلة لوجود الأشياء، ولازم ذلك العلم بجميع معلوماتها الصادرة عنها حتى قبل إيجادها، لكون العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول، وهذا يُعتبر من أرقى أنحاء العلم بالأشياء كما هو ثابت بالبرهان، ولكن علمنا بعلل الأشياء يكون حصولياً بالحدّ والبرهان، بينما علم المجرّدات بها يكون حضورياً، هذا بالنسبة لعلم الباري سبحانه والعقول المجرّدة، وأمّا علمنا الحضوري بذواتنا فإنَّه يختلف الأمر هنا؛ لأنَّ ذواتنا ليس علَّة لشيء من الأشياء، بل هي بالقوّة بالنسبة إلى علومها الكلية والجزئية، أمَّا الجزئية فتخزن صورها في الخيال، ومعانيها الجزئية في الذاكرة، وأمَّا الكلية فتخزن في العقل الفعّال الذي أفاضها عليها، كما ثبت ذلك في علم النفس الفلسفي (Sina, Al-Shifa, 1960, p. s.336.).

ونتيجة لذلك تكون النفس خالية من أيّ علمٍ بالفعل، إلاَّ الاستعداد للتلقي عن العقل الفعّال الذي هو مبدأ لفيضان المعقولات عليه. وبهذا التنظير بحسب مباني الشيخ الرئيس افترق عن طريقة الاتصال بالعقل الفعّال عن صدر المتألهين رحمه الله، لأنَّه نعته بالاتصال الوجودي، بينما الشيخ الرئيس عنده بمعنى الاستعداد وحصول المناسبة لكي يُفاض عليه من قبل العقل الفعّال سواء بالتعليم أو التفكير (Al-Masry, 2013AD).

وما تقدم من كلام هو ترجمة لكلام الشيخ الرئيس الذي يقول فيه: وإذا قيل إنَّ فلاناً عالم بالمعقولات، فمعناه أنَّه بحيث كلما شاء أحضر صورته في ذهن نفسه، ومعنى هذا أنَّه كلما شاء كان له أنْ يتصل بالعقل الفعّال اتصالاً يتصوّر فيه منه ذلك المعقول، ليس أنَّ ذلك المعقول حاضر في ذهنه ومنصوّر في عقله بالفعل دائماً.

فخلاصة القول فيما تقدم إنَّ علمنا بأنفسنا حضورياً لا يفيدنا علماً ولا معرفة بأنفسنا ما عدا أصل وجودنا الجزئي لا غير؛ لخلوها من أيَّ معقولٍ بالفعل، كما في إدراك كلُّ إنسان منّا نفسه حضورياً من دون أنْ يعلم أيَّ شيءٍ عن نفسه، هل هو جوهر أو عرض أو مادّي أو مجرّد، أو واجب أو ممكن، وعلمنا بالهيئات النفسية القائمة بجوهر النفس عندنا كالصور العلميّة والشوق والإرادة والخوف والسرور، فالعلم الحضوري مع شدة تأثيره المباشر على النفس، حيث أنَّه إدراك مباشر للآثار الخارجيّة الأصلية لهذه الوجودات القائمة بالنفس فهو مجرّد إحساس باطني وجداني، لا يفيدنا أيَّ إدراكٍ علمي تفصيلي لحقيقة هذه الأشياء، بل لا يصحّ وصفها بالصحة او الخطأ، شأنه شأن الإحساس الظاهري للأشياء من خلال عوارضها المادّية الخارجية. بينما الوجدانيات ندركها مباشرة لحضورها عند النفس، بخلاف المحسوسات الظاهرية المباينة لنا ندركها بتوسط أدواتنا الحسية لحضور الأشياء عندها، كما في مثال من شاهد ناراً أو وضع يده فيها، فإنَّه يراها أمامه، ويشعر بحرارتها بقوة، ولكن لا يدرك في نفس الوقت أيَّ شيءٍ عن حقيقتها. بعبارة أخرى: إنَّ العلم الحضوري بالوجودات الخارجة عنا بلا فرق بين القائمة في نفوسنا أو المباينة لنا حاضرة في قوانا، فإنَّها لا قيمة علمية حقيقية لها. فعندها يكون علمنا بأنفسنا أو بالمباين لها، لا يفيدنا أيَّ نحوٍ من العلم أو المعرفة إطلاقاً. وهذا هو ما جعل الشيخ الرئيس يقول: وأكثر ما هوس الناس في هذا الذي صنّف لهم إيساغوجي، وكان حريصاً على أنْ يتكلّم بأقوال مخيّلة شعرية صوفية، يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيّل، ويدلّ أهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس (Sina, Remarks and

Admonition, 2018, p. S.328.). هذا الموقف من الشيخ الرئيس راجع إلى رأيه بأنَّ جوهر النفس يبقى ثابتاً من الطفولة إلى الشيخوخة وما يحدث لها فهو إضافات ونقوش طارئة وتبقى كذلك على صفحة ذلك الجوهر.

الشيخ وإنْ كان أوّل من تعرض لتعريف العلم بمعناه الاصطلاحي في كتابه الموسوم بـ الإشارات (Sina, Remarks and Admonitions, 1377H,Q, p. S.308.). أيّ إنَّ الحقيقة من حيث هي متمثلة، والتمثل يعني الظهور. إلاّ أنَّ أوّل من تطرّق للعلم الحضوري تفصيلاً هو شيخ الإشراق السهر وردي رحمه الله (Al-Sahar-Wardi, 1392AH)، وسمّاه بالعلم الشهودي وجعل الحظوة له على حساب العلم الحصولي بخلاف الشيخ الرئيس الذي جعل الأهمية للعلم الحصولي لاحتواه على المعرفة الحسية بكلا نوعيها سواء كانت ظاهرية أو باطنية، التي تُعتبر علَّة مُعدّة لا نتزاع العقل لماهيّات الأشياء منها بواسطة الحدّ والبرهان اللذان يمثّلان العلم الحقيقي بالأشياء.

مصطلح الذاتي بين شموله للنوع ورفضه له

تقدم إنّه يشترط في مقدمات البرهان أنْ تكون المحمولات ذاتية للموضوعات (Allama Al-Hilli H. B., 1371 AD, p. s.177.) وللذاتي في عرف المنطقيين عدة معاني (٢) أحدهما هو الذاتي في كتاب البرهان الجامع للأوّل والثاني من الأنواع الآتي ذكرها:

- الذاتي في باب الكليات (باب الإيساغوجي): وهذا ما يقع في قبال العرضي، وهو الجنس والفصل بالنسبة للنوع.
- الذاتي في باب الحمل والعروض (العرض الذاتي): الذي يقع في قبال العرض الغريب، والعرض الذاتي هو ما أُخذ موضوعه أو ما يقوّمه في حدِّه، إذ يقولون: إنَّ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. وهوله درجاتٍ وفي الدرجة الاولي ما كان موضوعه مأخوذاً في حده، كالأنف في حد الفطوسة (Al-Tarihi, 1408 AH, p. s.413.)، حينما يقال الأنف افطس، فهذا المحمول ذاتي لموضوعه لأنَّه إذا أريد تعريف الافطس أخذ الأنف في تعريفه. باعتبار الفطس بالتحريك تطامن قصبة الأنف وانتشارها.
- الذاتي في باب الحمل أيضا وهو ما كان نفس الموضوع في حد ذاته كافياً لانتزاع المحمول بدون الحاجة الى ضم شيء إليه وهو الذي يقال له : المنتزع عن مقام الذات، ويقابله ما يسمي المحمول بالضميمة مثل حمل الموجود على الوجود وحمل الأبيض على البياض لا مثل حمل الموجود على الماهية وحمل الابيض على الجسم فإنَّ هذا الحمل هو المحمول بالضميمة، لكون الماهية موجودة ولكن لا بذاتها بل لعروض الوجود عليها والجسم أبيض كذلك ولكن لا بذاته بل لضم البياض إليه وعروضه عليه بخلاف حمل الموجود على الوجود فإنَّه ذاتي له بدون ضم وجود آخر له بل بنفسه موجود وكذا حمل الابيض على البياض فإنَّه أبيض بذاته بدون ضم بياض آخر اليه فهو ذاتي له.
- الذاتي في باب الحمل أيضا ولكن في هذا القسم وصف لنفس الحمل لا للمحمول كما في الاصطلاحين الاخيرين فيقال الحمل الذاتي ويقال له الاوّلي أيضا ويقابله الحمل الشايع الصناعي.
- الذاتي في باب العلل ويقابله الاتفاقي مثلاً أنْ يقال: اشتعلت النار فاحترق الحطب وأبرقت السماء فقصف الرعد فإنَّه لم يكن ذلك اتفاقياً بل (اشتعال) النار يتبعه إحراق الحطب إذا مسها والبرق يتبعه الرعد لذاته لا مثل ما يقال: فتح الباب فأبرقت السماء أو نظر لي فلان فاحترق حطبي او حسدني فلان فأصابني مرض فان هذه وأمثالها تسمي أموراً اتفاقية.

إذا عرفت هذه المعاني للذاتي فأعلم إنَّ مقصدهم من الذاتي في كتاب البرهان ما يعم المعني الأول والثاني، كما في قوله: الذاتي هو المحمول الذي يؤخذ في حد الموضوع أو الموضوع أو أحد مقوماته يؤخذ في حده (Sina, Remarks and Admonitions, 1377H,Q, pp. s.58-61.).

إذن الذاتي في كتاب البرهان أعم من الذاتي في باب الإيساغوجي، كما في كلام الشيخ الرئيس المتقدم أعلاه.

وأمّا العرض الذاتي المتقدم ذكره مراده منه هو إنَّه يؤخذ في تعريف موضوعات العلوم، لأنَّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية. وهذه الأعراض الذاتية لموضوعات العلوم لا تلحق بموضوعاتها دائماً، وإنَّما تحمل على أنواع

الموضوعات، أو على الأعراض الذاتية لها، أو الأنواع المندرجة تحت تلك الأعراض، وهذا العرض الذاتي له أنواع أو مراتب مختلفة، هي كالتالي:

- ما يؤخذ في تعريفه نفس الموضوع، كالعدد زوج أو فرد.
- ما يؤخذ جنس الموضوع في حدّه، كالأربعة زوج والثلاثة فرد، فهنا المأخوذ في تعريفهما–الزوج، الفرد–العدد الذي يعتبر جنس لموضوعهما.
- ما يؤخذ معروض الموضوع في حدّه، كالأبيض عاكس للأشعّة، فالذي يؤخذ هنا في حدّ المحمول هو الجسم الذي يعتبر معروض للأبيض.
- ما يؤخذ معروض جنس الموضوع في حدّه، كزوج الزوج ناقص، فهنا المأخوذ في حدّ الناقص هو العدد، الذي هو معروض للزوج الّذي هو جنس للموضوع.

ونتيجة لما تقدم من مراتب أو أنواع عرّفوا العرض الذّاتي بـ: العرض الذّاتي ما يؤخذ الموضوع أو أحد مقوّماته في حدّه (Al–Tusi, 1375AH, pp. s.380–383.). وبذلك يكون العرض الذّاتي شاملاً لجميع المراتب المتقدمة.

تنويه

فهنا لا يفوتنا أنْ ننوه إلى أنَّ المأخوذ في حدّ المحمول إذا كان جنس الموضوع يجب تقييده بما لا يخرج من ذلك العلم الباحث عنه (Al–Tusi, 1375AH, pp. s.384–387.)، وهذا لكيلا يقع الاختلاط في مسائل العلوم. وهذا عين ما أكد عليه الشيخ الرئيس بأنْ المحمولات ذاتية لموضوعاتها سواء كان مقوّماً، أو عرضاً ذاتياً، وغير ذلك لا يفيد علماً، كما في العرض الغريب لعدم وجود مناسبة لنتائجها، ولا تكون عللاً (Sina, Remarks and Admonition, 2018, p. s.396.)، وهذا هو ما يظهر من تفسير الخواجا في شرح الإشارات في إنَّ المناسبة التي تعتبر شرط خامس من شروط مقدمات البرهان. بكون المحمولات ذاتية لموضوعاتها: وأنَّ الأولي والذاتي بمعنى واحد. بل من تأمل في أنَّ اشتراط الذاتية تغني عن اشتراط الأولية يحصل له اليقين بذلك. ولذلك يجب على طالب الحقيقة ألا يتبع إلاّ البرهان وإنْ استلزم قولاً لم يقل به أحد قبله، باعتبار كونه قياس مؤلف من يقينيات ينتج عنها يقينا بالذات اضطراراً، لكون مقدمات البرهان صادقة يقينية ذاتية.

القضايا العملية بين الاعتبار والبداهة

إنَّ هذا المحور وقع فيه اختلاف وأخذ ورد بين العلماء والمفكرين ليس على الساحة الإسلامية فقط وإنَّما وصل الاختلاف إلى ما بين العلماء الإلهيين–الفلاسفة العرفاء–والمادّيين، كقضايا حسن العدل وقبح الظلم، فالمادّيون هنا ذهبوا إلى أنَّها قضايا اعتبارية محضة، وبالتالي فإنَّها ليست قضايا حقيقية ثابتة؛ لأنَّها لا واقعية لها عندهم، ولازم هذا الأمر أَهم في حلٍ من إلزامات الشريعة، ومقيدات الأخلاق وقيمها. بينما الإلهيون انقسموا إلى قسمين قسمٌ ذهب إلى أنَّ الحسن والقبح شرعيّ كالأشاعرة، فإنَّهم ذهبوا إلى إنَّ القبح هو ما قبحه الشارع، والحسن ما حسنه (Al–Ghazali, 1993 AD, p. s.45.)، وأمَّا القسم الآخر فإنَّهم أيضاً وقع بينهم اختلاف، فمنهم من ذهب إلى بداهة هذه القضايا لكن على مستوى العقل العملي لا النظري، أي بمعنى قضايا يدركها العقل العملي بفطرته، بينما العقل النظري لدى الإنسان فإنَّه يدرك القضايا النظريّة البديهيّة، لكون النفس الإنسانية فُطرت على معرفة الحُسن والقُبح، وتمييز الفضيلة من الرذيلة، والخير والشرّ. ومنهم من ذهب إلى إنَّ هذه القضايا قضايا اعتباريّة–أي توجد بأفعالنا الاختياريّة–وهؤلاء هم الحكماء، لكون بعض الأمور في الواقع لا تتحقق ولا توجد باختيارنا؛ لأنَّه لا دخل لأفعالنا بوجودها، فهذا من الأمور التي تسمّى بالأمور الواقعية التكوينيّة التي هي موضوع الحكمة النظرية، فهي مقسمةً لموضوع العلوم الحقيقيّة الثلاث: الرياضيَّات، والطبيعيَّات، والإلهيّات (Sina, Remarks and Admonition, 2018, p. s.243.). وإمَّا ألاّ يكون وجودها إلاّ باختيارنا ودخالة افعالنا، فلا وجود لها قبل ذلك ولا

منشأ انتزاع أصلاً لها، كما في العدل والظلم، المتبلورين في إعطاء كل ذي حقٍ حقّه، وسلبه إيّاه، فهذه الأمور هي التي تقع موضوعاً للحكمة العمليّة، وهذا هو المعنى الذي يقصده الحكماء بقولهم: إنَّ موضوعات القضايا القِيَميّة العمليّة اعتباريّة. فمحمول هذه القضايا أيضاً قد اختلفوا في ثبوته لتلك الموضوعات، الذي يمثله الحُسن والقُبح، بمعنى ما يكون فاعله ممدوحاً عند العقلاء، وما يكون مذموماً عندهم. فيمكن لنا أنْ ندعي حدّاً أوسط وهو حفظ المصالح في ثبوت المحمول لموضوعاتها في هذه القضايا، وهذه المصالح المُستحصَلة المفروض العمل على حفظها، لها نوعين وعلى أثرها تنقسم القضايا العمليّة إلى قسمين:

الأوّل: ما يُحصِّل مصلحة اعتباريّة، أي إنَّها تحصل في ظرف الاعتبار لا دائماً، وبالتالي لا تكون هذه القضايا لا حقيقيّة ولا واقعيّة، كما في قيام العرب عند دخول رئيس القوم، أو كبيره، وهذا إنَّما هو دليل على تواطؤهم على حُسن القيام، لأجل حفظ مرتبته وإظهار الاحترام له، وهذه العمليّة التي قاموا بها هي من أجل الحفاظ على هذه المصلحة بينهم، وهذا الاعتبار عندما يتم تغييره يتغيربأثره الرسم والعادة الجارية، لأنَّها مشروطة بظرف الاعتبار، من دون الإخلال بالنظام، كما في تغيير الرسم أو العادة عند نفس العرب الذي يمكن لهم أنْ يؤدِّبوا أوْلادهم على عادة غير القيام عند دخول الكبير أو الرئيس، طبعاً ليس فقط هذا بل إنَّ الرسم أو العادة ليس فقط يمكن للعرب أنْ يُغيروا من الرسل، وإنَّما يمكن لأقوام أخرى استخدام هذه العادة أو غيرها في إظهار الاحترام المحكوم بحسنه، لذلك لا يمكن إقامة البرهان على هكذا قضايا، لأنَّها متغيرة من قومٍ إلى قوم، ومن زمانٍ إلى آخر.

الثاني: ما يُحصِّل مصلحة واقعيّة، بمعنى إنَّها لا تتغيّر من قومٍ لقوم، ولا من زمان لآخر، كما في حُسن العدل، وقُبح الظلم، فإنَّ هذه القضايا توجب كمالاً ومصلحة واقعيين للمجتمع، لكونهما لا يوجبان خللاً في النظام، وإمَّا إذا كان خلاف ذلك فإنَّهما يوجبان خللاً في النظام، وفي نفس الوقت الظلم والخيانة يوجبان نقصاً ومفسدة واقعيين له، وبطبيعة الحال لا يوجد فرق فيه بين المجتمعات والأزمان. هنا أمر لا بدّ من التنويه عليه وهو نعم إنَّ العدل يتحقّق بأفعالنا الاختياريّة، ولا وجود له قبلها، فبهذا المعنى يكون اعتبارياً، ولكن عندما يتحقّق سيحقق مصلحة وكمالاً واقعيين، وذلك لإمكان إقامة البرهان على هكذا قضايا، وهنا الحُسن يثبت للعدل؛ لأنَّه يُحصِّل مصلحة واقعيّة، وبالتالي تكون هذه المصلحة واسطة في الثبوت والإثبات، لاتصاف العدل بالحسن فتكون برهانيّة. وإما ثمرة هذا المحور تظهر في عدم صحة تطبيق التحسين والتقبيح العقليين على الله سبحانه وتعالى، خلافاً للمعتزلة الذين ذهبوا إلى أنَّ الحسن والقبح ذاتيين للعدل والظلم، فعندها حكموا بعقولهم على الله تعالى بوجوب فعل العدل وعدم الظلم؛ وذلك لأنَّ الفلاسفة تقول: إنَّ الحُسن والقُبح بهذا المعنى يجري بالنسبة إلى الفواعل بالقصد، كالإنسان لكونه يستكمل بفعله الاختياريّ، فهنا لا بدّ أنْ يفعل العدل، ويترك الظلم حتى يستكمل بذلك. بينما الباري سبحانه فهو في منتهى الكمال، فلا يحتاج إلى الاستكمال بفعله، بل لا يُتصوَّر في حقّه أنَّه يستكمل بفعله، وحينئذٍ يصدر عنه العدل لكونه كامل، لا أنَّ العدل فيه مصلحه له، إلى هنا نكتفي بهذا القدر من التبيان، ومن أراد الإطلاع أكثر فعليه مراجعة نفس المصدر المتقدم (Sina, Remarks and Admonitions, 1377H,Q, pp. s.214–227).

كيفية إطلاق الحجة على أصناف القياس والاستقراء والتمثيل في فكر ابن سينا

إنَّ الحجة هي ما يحتج بها على اثبات شيءٍ، وهذا ما فصله الشيخ الرئيس في أصناف ما يحتج به لأثبات شيءٍ، وهنا الأمر في الاثبات مرة لا رجوع فيه إلى القبول والتسليم، ومرة رجوع فيه إلاّ في ثلاث: أوّلها: القياس، وثانيهما الاستقراء وما معه، وثالثهما التمثيل وما معه. وقبل الخوض في أعماق البحث لا بدّ من توضيح ما هو المراد من كلمة الحجّة لغة، يوجد في اللغة اشتقاقات مختلفة لها مغزاها يعني البرهان، فحجّة الحقّ معناها برهان الحقّ، وفي خارج إطار اللغة وبعيداً عنها، أصبح معناها مطلق الدليل سواء كانت برهاناً أو غير برهان، وهذا المعنى–مطلق الدليل–أصبح من أعراف العلوم الخاصّة في الاستخدام، والأمر لم يتوقف على هذا المعنى في الاستخدام في العلوم من قبل العرف الخاص بها، بل سرى إلى بقيّة

مشتقاتها في احتجّ التي تعني استدلّ أي طلب الدليل، وكذا الاحتجاج الذي كان بمعنى إقامة البرهان، بات معناه إقامة الدليل. وهذا الاحتجاج لا يكون إلا لإثبات شيء، وعلى ذلك لا بدّ أنْ يكون الشيء المراد إثباته غير ثابت عند طالب الدليل عليه، بينما لو كان الشيء ثابتاً فحينئذٍ لا يحتاج إلى دليل عليه؛ لأنَّ إثبات الثابت تحصيل حاصل، والثابت الذي نروم الكلام حوله هو المقبول والمسلم، ولا يهمنا هنا معرفة كيفية ثبوت هذا الأمر سواء كان المقبول أو المُسلَّم، بالبداهة كان أو بالشهرة أو بالوهم، وغيرها من الأمور الموجود في جهات القضايا وأحوالها، من أراد الإطلاق أكثر على هذا الأمر فعليه مراجعة موجهات القضايا من كتاب الإشارات والتنبيهات (Sina, Remarks and Admonition, 2018, pp. s.215–218.). فالمهم هنا هو من الضروري عدم الغفلة عن ثبوت المقصود ما كان على نحو اليقين، لكون اليقين لا يحتاج إلى الدليل أو إقامته، بخلاف المظنون فإنَّ يحتاج إلى الدليل أو إقامته، لأنَّه غير ثابت، باعتباره نوع من الترديد فحينئذٍ لا يخفى احتياجه لإقامة الدليل عليه. بقي أمرٌ لا بدّ من بيانه قبل التفصيل بالمطلب، وهو أنَّ عدم ثبوت مطلباً يُراد إثباته يمكن تصوره على نحوين: الأوّل: عدم ثبوته مطلقاً، وهذا معناه إنَّه ليس بديهياً، ولا مشهوراً، ولا بالوهم. والثاني: عدم ثبوته لا على نحو الإطلاق، بمعنى وجود ثبوت للمطلب، لكن ثبوته هذا غير كافٍ لدى العقل، كما في علمنا بحدوث العالم بناءً على الشهرة، وهذا معناه عدم ثبوته لدي غاية الأمر كان ثبوته بالشهرة وهذا غير كافي بالنسبة لي، وهذا هو معنى كلام الشيخ الرئيس المتقدم في لا رجوع فيه إلى القبول والتسليم، أو فيه رجوع لكنّه لم يرجع إليه. بينما الثابت بنحو من الأنحاء، هذا لا يكفي فيه هذا النحو لكونه لا يكفي صاحب العقل الصريح.

إنَّ هذه الحجّة التي عملنا على توضيحها تقسم إلى ثلاثة أقسام هي: القياس، الاستقراء، التمثيل، والقسم الثاني والثالث لا يمكن لهما أنْ يكونا حجّة إلاّ برجوعهما إلى القسم الأوّل–القياس–مع ملاحظة هذا الرجوع لا يعني عينيّة هذه الأقسام الثلاثة، لوجود اختلاف بينهما، لأنَّ القياس هو انتقال من الكُلّيّ إلى الجزئيّ، كما في الانتقال من كلّ إنسان حيون إلى زيدٌ حيوان. وأمّا الاستقراء فهو العكس له–القياس–أي الانتقال من الجزئيّ إلى الكُلّيّ، كما في الانتقال من زيدٌ ضاحك إلى كلّ إنسان ضاحك. بينما التمثيل يكون الانتقال فيه من الجزئيّ إلى الجزئيّ، وهذا الانتقال حصل لوجود شبه بينهما، كما في الانتقال من حرمة الخمر إلى حرمة النبيذ؛ لوجود جامعٍ بينهما وهو الاسكار. ومما تقدم نفهم تعبير الشيخ الرئيس عن هذه الأقسام الثلاثة بـ الأصناف، لإمكان صيرورة الاستقراء والتمثيل قياساً، لكن باعتبار القياس لا باعتبار الاستقراء والتمثيل، بينما ملاك وهذا التقسيم تقسيم عقلي وليس تقسيماً اعتبارياً أو استقرائيًّاً، لأنَّ الحجّة والمحتج عليه العلاقة بينهما لا بدّ أنْ تكون علاقة علِّيَّة معلوليَّة، فهي إمّا علَّة ومعلول، أو معلول وعِلَّة، أو معلولي عِلَّة ثالثة، ومن هذا يتضح إنَّ القسمة حاصرة هنا بالحصر العقلي في هذه الأقسام الثلاثة، باعتبار بين المطلوب والحجّة تلازم وإلاّ كيف يتم الانتقال من الحجّة إلى المطلوب، وإنَّ هذا التلازم دائماً يكون في حيز العِلّيّة، لأنَّه إذا لم تكن هناك عِلّيّة ومعلوليَّة، فلا معنى للتلازم حينئذٍ. ومما لا شك فيه إنَّ هذا التلازم المتقدم هو تلازم حقيقيّ تكوينيّ فباستنادنا لما سبق لا يتمثل الارتباط التكويني إلاّ بالعِلّيّة، فإذن التلازم لا يكون محوره إلاّ العِلّيّة دائماً. فالقياس النتيجة فيه موجودة في كبراه، والجزئي مستبطن في الكُلّيّ، وأمّا الاستقراء فهو بعكس الأوّل، لوجود مقدمات النتيجة فيها ومندرجة تحتها، بينما التمثيل يكون فيه العِلَّة هي الجامع بينهما، التي يكون فيها الحجّة والمحتج عليه أو المطلب معلوليّ لها.

البرهان شرائطه، مطالبه، اقسامه

وصل بنا السير إلى الصناعة المقصودة بالذات في المنطق فكل سائر أبواب المنطق الأخرى هي خادمة للبرهان، فإنَّ المقصود فيه هنا هو القياس المؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني. وقد أطلق أرسطو طاليس لفظ برهان على الاستنتاج العقلي الذي تلزم ضرورة فيه النتيجة عن المقدمات(المبادئ). ويُعرَّف البرهان بالعلة الغائية، على أنَّه: قياس منتج للعلم، أي منتج للمعرفة الثابتة الضرورية، كما يُعرَّف بالعناصر المؤلفة له، بأنه: قياس منتظم من مقدمات أولية صادقة سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها. والبرهان المنطقي يُقسم إلى: لمي، وإني، فأما اللمي، هو ما يشتمل على السبب وعلة الوجود

أو علة التصديق والوجود معاً، ويفيد علة حصول النتيجة. وأما الإني فيعطي علة التصديق فقط. فإنَّ ابن سينا ذهب فيه إلى أنَّه: قياس مؤلف من مقدمات واجب قبولها، لأنَّ قد ورد في التعليم الأول أنَّ مقدمات البرهان ضرورية ونتائجها ضرورية، ففهم قوم من ذلك إنَّها تجب أنْ تكون ضرورية مقابلة للإمكان، هنا رد الشيخ رحمه الله عليهم: بأنَّ المراد إنَّ مقدماتها يقينية واجب قبولها، سواء كانت ممكنة أولا ونتائجها أيضاً واجب قبولها (Sina, Remarks and Admonitions, 1377H,Q, p. s.287). التي يكون التصديق بها–القضايا الواجب قبولها–ضرورياً سواء كانت في أنفسها ضروريّة أو ممكنة فإنَّ كونها ضروريّة القبول غير. والقياس في هذا الميدان يُعتبر صورة البرهان، والقضايا اليقينية هي مادَّته، وهي إمَّا قضايا بديهيَّة بيِّنة بنفسها أو نظريَّة مبيَّنة بإرجاعها إلى البديهيَّة. وينتج هذا القياس اليقين بالمعنى الأخص، الذي هو عبارة عن اعتقاد جازم مطابق للواقع المطلق الثابت. والجزم هنا يقع في قبال الظن، بينما المطابقة للواقع تقع في قبال الكذب، كما في الجهل المركَّب، والإطلاق هنا يقع في قبال النسبيَّة، والثبات في قبال التغيُّر. مما تقدم اتضح أنَّ للبرهان مادّة وهي القضايا اليقينية، وهي القضايا الضروريَّة الدائمة، التي هي ضرورية التصديق للعقل أبداً، سواء كانت جهتها ضرورية أو ممكنة، لأنَّ الإمكان للممكن قد يكون يقينياً فيصير مبدأ البرهان، فكل ذلك تكلمنا عنه أعلاه، بقى أمران للبرهان، أولهما: لا بد أنْ يكون للبرهان فاعلٍ وغايةٍ، فأمَّا الفاعل فهو العقل الخالص الغير مشوب بالوهم والتخيّل والتقليد وأمَّا الغاية فهي إنتاج اليقينيات، التي تتبلور في معرفة الأشياء على ماهي عليه في الواقع ونفس الأمر معرفة مطلقة دائميَّة لا تتغير.

شرائطه

قد ذكر الشيخ الرئيس هنا شرائط واجب تواجدها في مقدّمات البرهان، لكون توفرها يوأمن اليقين المطلق الصادق الثابت، وملاك اليقين هو الوضوح، وملاك الصدق والإطلاق والثبات هو كون علَّة التصديق في مقام الإثبات هي بنفسها علَّة الثبوت في ذوات الأسباب، وهذه الشروط كالتالي:

- أنْ يكون أقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللاً لها، إنَّ هذا مختص ببرهان اللّم، ومقوم لحقيقته، فليس من شروط المقدمات في شيء، لذا اقتصر الشيخ الرئيس على الشرط الثالث والرابع وهذا ما سوف نوضحه في الشروط القادمة.أي لا بُدَّ من وجود مبدأ وجودي في المقدِّمات يصحِّح صدور النتيجة عنها، وذلك لأنَّ المقدِّمات علَّة ثبوتيَّة للنتيجة.
- أنْ تكون أقدم منها عند العقل، أي يكون أعرف منها ليكون عللاً للتصديق بها. فالمقصود هنا الأقدمية بحسب الزمان، لأنَّ العلم بالنتيجة يحصل بسبب العلم بالمقدّمات فيجب أنْ يكون العلم بها متقدّماً. ولكون الأقدمية عند العقل يمكن تصورها في ثلاثة موارد (Sina, Al–Shifa, 1960, p. s.475.): المورد الأوّل: الأعّم والأخص: فالأعّم أقدم وأعرف من الأخص، فالجنس أعرف من النوع، كما أنَّ النوع أعرف من الأشخاص. المورد الثاني: البسائط والمركّبات: فقد تكون البسائط أعرف من المركّبات، فعندئذٍ يستدلّ بطريقة التركيب وقد يكون العكس، فيستدلّ بطريقة التحليل. المورد الثالث: حكم الأعرفيّة فيها كما تقدم في البسائط والمركّبات، وهذا هو الوجه لانقسام البرهان إلى الإنّي واللمّي. بينما الأعرفيّة يُقصد منها أنْ تكون المقدّمات أكثر وضوحاً ويقيناً من النتيجة، حتّى تقتضي وضوح النتيجة وتيقّنها، لهذا قال المحقق الطوسي بتعليقه على ذلك: ليس المراد بذلك أنَّ في النتيجة بعد حصولها نوع خفاء وقصور، بل المراد أنَّ الحكم اليقيني ثابت للمقدّمات أوّلاً وللنتيجة ثانياً وبواسطة المقدّمات (Al–Tusi, 1375AH, p. s.378.).
- أنْ تكون مناسبة لنتائجها وذلك بأنْ يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها بأحد المعنيين المذكورين في النهج الأوّل أعني الذاتي المقوّم والعرض الذاتي، فإنَّ الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه، لأنَّ لا بُدَّ من وجود سنخية بين المقدِّمات والنتيجة؛ لكون السنخية تعني التناسب، كالتناسب بين العلة والمعلول فمثلاً النار تصدر منها الحرارة لا البرودة والثلج يصدر منه البرودة لا الحرارة والعلم يصدر من العالم لا الجاهل وهكذا دواليك.
- أنْ تكون ضرورية بحسب الذات، أي أنْ تكون المحمولات فيها ذاتيَّة لموضوعاتها.

- أنْ تكون كلّيّة وهي هنا تكون محمولة على جميع الأشخاص وفي جميع الأزمنة حملاً أوليّاً، أي لا يكون بحسب أمر أعم من الموضوع، فإنَّ المحمول بحسب أمر أعم كالحساس على الإنسان لا يكون محمولاً حملاً أوليّاً، ولا بحسب أمر أخصّ من الموضوع فإنَّ المحمول بحسب أمر أخصّ كالضاحك على الحسّاس لا يكون محمولاً على جميع ما هو حسّاس بل على بعضه، فلا يكون حمله عليه كلّيّاً. لأنَّ الشرطين الأخيرين مختصان بالمطالب الضروريَّة والكلّية، والشيخ الرئيس اقتصر في كتاب الإشارات على ذكر الشرط الثالث والرابع، باعتبار إنَّ الأوّل مختص ببرهان اللم وهذا ما نبينه في ذكر الأقسام مع الشرط الثاني، بينما الخامس فهو مندرج قوة في الشرطين المذكورين، وذلك لأنَّ الحمل على جميع الأشخاص هو حصر القضيّة، وكونه في جميع الأوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكور، وكونه أوليّاً يندرج في كونه ذاتياً بالمعنى الثاني على بعض الوجوه، وهذا مستفاد من الشرط الثالث، لأنَّه لو كانت محمولات المقدمات ذاتيات أو أعراضاً ذاتية فالحمل فيها لا يكون بسبب أمر أعم أو أخص، وإنَّما قال على بعض الوجوه لأنَّ الاعراض الذاتية لا يجب أنْ تكون ضرورية هاهنا للمنع لهذا قال على بعض الوجوه. وحاصل هذه الشرائط هو أنْ تكون المقدِّمات ضروريّة، ويراد به ما يشمل الضرورة الذاتيّة والضرورة الوصفيّة، والتي يُعبّر عنها بنحو جامع بالمطلقة العرفيّة العامّة الشاملة لهما، وليس المقصود منه الضروري الذاتي فقط، وذلك لضمان عدم الانفكاك المحمول عن الموضوع، فإنْ كان وصف الموضوع وصفاً عنوانيّاً عرضيّاً للزم من انفكاكه انفكاك المحمول مع بقاء الموضوع، كما في قوله الجسم الأبيض مفرّق للبصر، فبإنفكاك البياض عن الجسم ينفك عنه محمول كونه مفرّق للبصر، فمثل هذه القضايا لا تكون برهانية لعدم ثبات الحكم فيها بخلاف ما لو كان العنوان ذاتيّاً فالحكم ثابت له ما دام الذات باقية. وأنْ يكون المحمول من المحمولات الذاتية الشامل للذاتي المقوّم والعرض الذاتي، ويعبّر عنه بشرط المناسبة في بعض الإطلاقات (Sina, Remarks and Admonition, 2018, pp. s.408–409.).

مطالبه

فالمطالب هي مسائل العلوم المراد إثباتها في نفس العلم، فإنَّا إذا امعنّا النظر فيها نجدها على أنحاء: فإمّا ضرورية، أو ممكنة، أو وجودية غير ضروريّة، فمثال الأول والثاني فواضح، بينما مثال الوجوديّة فاتّصالات الكواكب وانفصالاتها؛ فإنَّها لا تدومُ ما دامت الكواكب. ثمّ إنَّ لكُلّ قسم من المطالب موادٌ مخصوصةٌ منتجةٌ له، فالمُرهنُ يستنتجُ الضّروري من الضّروري وغيرُ الضروري من غيرِ الضروري. والمراد من ذلك أنَّ القياس المُنتج الضّروري ليس يجب أنْ تكون جميعُ مقدّماته ضروريّة، بل المراد أنَّه يجب أنْ يكون فيه ضروريٌ سواءٌ كان جميعُ مقدّماته ضروريَّة أو لا، وكذلك القياس المُنتج لغير الضّروري يجب أنْ يكون منه غيرُ ضروري، سواءٌ كان جميع مقدّماته غير ضروريّة أو لا، أي المطالب في العلوم قد تكون ضروريّة، كحال الزّوايا للمثلّث، وكقبول الانقسام إلى غيرِ النّهاية للجسم، وقد تكون غيرُ ضروريّة، إمّا مُمكنة صرفه كالبُرء للمسلولين أو وجوديّة كالخسوف للقمر. والمُمكنة قد تكون ضروريّةً أيضاً إذا كان المطلوب هو إمكان الحُكم نفسه، وحينئذٍ يكونُ الإمكان محمولاً لا جهة، وتكون وجوديّة إذا كان المطلوب هو وجود الحكم أو عدمه، والوجوديّة تكون إمّا أكثريّة كوجود اللحية للرجل، أو متساوية كالأذكار للحيوان، أو أقلّيّة كوجود الإصبع الزّائدة للإنسان وأقلّيّة الوجود أكثريّة العدم، فهُما داخلان في الأكثريّ الشّامل للموجب والسّالب. ويكون الوجوديّ بهذا الاعتبار: إمّا أكثريّاً أو مُتساوياً، والمُتساوي المطلق الأقلّي باعتبار الوجود، فقلّما يكونان مطلوبين لتعذّر الوقوف عليهما، فالمطالب العلميّة إمّا ضروريّة وإمّا وجوديّة أكثريّة، وهذا بحسب الأغلب؛ ولهذا ذهب من ذهب إلى أنَّ المُبرهن لا يستعمل إلاّ الضّروريّات أو الممكنات الأكثريّة. وأمّا التحقيق فيقتضي أنْ كان الإمكان فيه جهة وإلاّ فلا باعتبار الوجود، وكذلك المُتساوي قد يكون أيضاً مطالب للمُبرهن خارجة عنهما، فالمطالب العلميّة إذن إمّا ضروريّة وإمّا وجوديّةٌ. والشيخ الرئيس لم يورد مثالاً للضّروريات، لاتّفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات؛ لكونها باعتبار كالضروريات، وتمثل في الوجوديات بحالات اتصال الكواكب وانفصالاتها، فالمطلوب لا يكون إمكان وجودهما للكواكب، بل نفس وجودهما، وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودةً، بل تتعاقبُ عليها، فهي من

الوجوديّات الصرفة. ثم إنّه انتقل–الشيخ الرئيس–من بيان حال المطالب إلى الاستدلال بها على حال المقدّمات، وهو أنَّ كل جنس من المطالب تخصّه مقدّمات مناسبة وتفيدُهُ يقيناً، فالمُبرهن يُنتج الضّروري ممّا تكون مقدّماته ضروريّة، وغيرُ الضروريّ ممّا لا يكون كذلك، بل تكون إمّا جميعها غيرُ ضروريّة أو بعضها ضروريّة وبعضها غير ضروريّة. إذن القياسات والمطالب البُرهانيّة قد تكونُ ضروريّة، وقد تكون غيرُ ضروريّة من المُمكنات والوجوديّات بأصنافها. وهنا يجب أنْ نُنبه القارئ الكريم بأنَّ الضروريّ في كتاب البرهان أعم من الضروريّ في كتاب القياس؛ لأنَّ الضّرورة في كتاب القياس عبارة عن دوام المحمول في جميع زمان ذات الموضوع، وفي كتاب البرهان عبارة عن دوام المحمول بدوام وصف الموضوع سواء كان دائماً بدوام وجوده أو لا يكون. بقي أمرٌ هنا لا بدَّ أنْ نُوضحه وهو إنَّ الشيخ الرئيس يؤكد على أنْ يكون في المطالب لا تطلب الذاتيّات المقوّمة البتة، وخطّأ من قال خلاف ذلك من الظاهريين، لأنّهم جوّزوا طلب الذاتي. وقد رُد ما ذهبوا إليه بإنْ لا يمكن تصور شيء إلا بتصور جميع ذاتيّاته التي هي عباره عن ذات الشيء وقوامه، فحينئذٍ لا يعقل تصور ذات بدون قوامها، نعم يمكن أنْ يغفلها تفصيلاً، لا إجمالاً لكونها حاصلة فلا تُطلب مره أخرى. وأمّا ثانياً فرُد أيضاً بإنَّ الحكماء لا يقيمون دليل على جوهريّة الجواهر من كونها معلومة لها حد، وإنَّما من حيث كونها معلومة لكونها رسم، فإنَّه يُقيم الدليل على هذا، أي على كونها رسماً، فمثلاً تُعرف النفس أوّلاً على كونها مدبّرة للبدن وهذا رسمها وعرض لها، والمدبّر هنا ليس بجنس، بل جوهر، أي ليس بجنس للنفس من زاوية كونها مدبّرة، وإنَّما من زاوية كونه جنس لحقيقتها. وأمَّا بخصوص الأمر الثالث فقد رُد بأنَّ الجنس له اعتباران اعتبار بشرط لا وهو المادة، واعتبار لا بشرط، واعتبار بشرط لا يكون علّة للحيوان، لكونه جزؤه، بينما لا بشرط فإنَّه متأخّر في ثبوته للإنسان عن الحيوان، بمعنى تأخر الجسم الناطق عن الجسم النامي الحسّاس بالرتبة العقليّة، بحال لو لم يثبُت الجسم النامي، فإنَّ الجسم الناطق لا يثبُت، وتأخر الجسم الناطق هو الذي يُنعت بـ لا بشرط، ولا يُنعت بـ بشرط لا فتأمل. فخلاصة ذلك هو استحالة أنْ يتمثّل معنى الشيء في الذهن خالياً عن تمثّل ما هو ذاتي مقوّم له، بل استحالة معرفة الشيء مع الجهل بمقوّماته، فالنتيجة لا يكون المقوّم مطلوباً البتّة.

اقسامه

يُعتبر البرهان نوعاً من القياس فلابُدَّ أنْ يكون الحدُّ الأوسط فيه علَّة للتصديق بالنتيجة في مقام الإثبات، وأنْ يكون إنتاجه اليقين المطابق للواقع، لكونه هو المطلب فيه، وهنا لا بُدَّ أنْ يكون قائماً على علاقة التلازم الطبيعية في الواقع بين الحدِّ الأوسط والنتيجة، وهذه العلاقة لا تكون إلاّ في محور العليّة، ونتيجة لذلك الحدُّ الأوسط لابُدَّ أنْ يكون إمّا علَّة للنتيجة، أو معلولاً لها، وإمّا أنْ يكون هو والنتيجة معلولين لعلَّة واحدة. وبناءً على هذا تم تقسيم البرهان إلى برهان اللمّ وبرهان الإنّ، وبرهان شبه اللمّي(الملازمات)، لذا قال الشيخ رحمه الله: إنَّ الحدّ الأوسط إنْ كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم– وهو نسبة أجزاء النتيجة بعضها إلى بعض–كان البرهان برهان لمّ، لأنَّه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي اللميّة في التصديق ووجود الحكم، فهو مطلقاً معط للسبب، وإنْ لم يكن كذلك بل كان سبباً للتصديق فقط، فأعطي اللميّة في التصديق ولم يعط اللميّة في الوجود، فهو المسمّى ببرهان الإنّ، لأنَّه دلّ على إنّية الحكم نفسه دون لميّته في نفسه (Sina, Remarks and Admonitions, 1377H,Q, p. s.306.). بينما برهان شبه اللمّ هو ما يكون فيه الأوسط علَّة تحليليَّة ثبوتيَّة للنتيجة، إضافة لكونه علَّة إثباتيَّة للنتيجة، إي أنَّه ليس من العلل الأربعة. ففي برهان اللمّي يتطابق فيه الإثبات مع مقام الثبوت، كما في هذه الخشبة مستها النار، وكلُّ خشبةٍ مستها النار فهي محترقة، فالنتيجة هذه الخشبة محترقة. فمس النار علَّة إثباتيَّة، أي علَّة لثبوت الأكبر–الاحتراق–للأصغر–هذه الخشبة–وهو أيضاً علَّة ثبوتيَّة، أي أنَّ علَّة احتراق الخشبة في الواقع هو مسّ النار لها. بينما برهان الإنّ الحدُّ الأوسط يكون فيه علَّة إثباتيَّة للنتيجة فقط وهو على قسمين:

1– أنْ تكون النتيجة–ثبوت الأكبر للأصغر–علَّة ثبوتيَّة للأوسط، كما في هذا الحديدة متمددة، وكلُّ متمددٍ حار، النتيجة هذه الحديدة حارة.

فالأوسط–متمددة–علّة إثباتيّة لثبوت الأكبر–حار–للأصغر–هذه الحديدة–ولكنه معلول للنتيجة بحسب الواقع، فإنَّ التمدد في الواقع معلول لثبوت الحرارة للحديدة. وهذا القسم يسمى بالدليل.

2– أنْ يكون الأوسط والنتيجة معلولين لعلَّةٍ واحدةٍ، كما في هذا المكان فيه نور، وكلُّ ما فيه نور فهو حار، فالنتيجة هذا المكان حار. فالحدُّ الأوسط–فيه نور–والنتيجة–حرارة المكان–معلولان في الواقع لعلَّةٍ واحدةٍ وهي النار، وهذا القسم يسمّى بالإن المطلق. وإمَّا برهان شبه اللمّي فإنَّه يشبه برهان اللمّي لكون الحدُّ الأوسط علَّة واقعيَّة للنتيجة، ولكن يخالفه في أنَّه علَّة واقعيَّة تحليليَّة، لا أنَّه واحد من العلل الأربعة الخارجيَّة، ومعنى العلَّة التحليليَّة هو كون الحدُّ الأوسط لازماً بيّناً للأصغر، والحدُّ الأكبر لازماً بيّناً للأوسط، كما في العالم يتغيّر، وكلُّ متغيّرٍ حادث، النتيجة العالم حادث. فالحدُّ الأوسط–علَّة واقعيَّة تحليليَّة للنتيجة، وهي حدوث العالم، وهذا النوع من البرهان يستعمل بشكلٍ واسع في الفلسفة. إلى هنا قد تم الحديث عنا في هذا المطلب تفصيلاً فلا نُطيل أكثر خوفاً من الإسهاب المخل والإطناب الممل (Al–Kalbaykani, 1396Q.S.C, pp. s.140–141.).

النتائج

–1إنَّ ابن سينا وإنْ كان قد أخذ كثيراً من آراء أرسطوطاليس، والفارابي، ولكن ليس ثمَّة شك في أنَّ النتائج الّتي توصل إليها تختلف عن نتائجهما اختلافا بيناً سواء من حيث العمق، والاستقصاء، أو من حيث الاتساع، والشمول، أو من حيث الغرض، والغاية.

–2ابن سينا ينظر إلى علم المنطق كعلم قائم بذاته مفصولا عن أطره، وأصوله العينية التاريخية لكي يكون أداة مطواعة لينة مشتركة بين العلماء، والفلاسفة جميعهم في أبحاثهم.

–3لم يكن ابن سينا مقلّداً لأرسطو كما هو حال المناطقة القدامى الذين كانوا يرددون ما يقوله بلا نقصان، ولا زيادة، ودون تمحيص. أما ابن سينا فقد حسنه، وطوره، وعليه، فالمنطق السيناوي أغزر مادة، فعلى سبيل المثال لا الحصر إنَّ نظرية التعريف عند أرسطو كان أساسها الصفات الذاتية، بينما نظرية التعريف عند ابن سينا كان أساسها الصفات المميزة، وبلغة ابن سينا تعرف باللوازم، واللواحق، وهي الّتي تسمى مجتمعة بـ الرسم، أي رسم الشيء الذي يميز الشيء عن غيره.

–4إنَّ مرحلة الإبداع في مجال المنطق في فكر ابن سينا مرت بثلاث مراحل، فالمرحلة الأولى كانت الإطلاع على ما خلفه أبو نصر الفارابي من شروح لمنطق أر سطو طاليس، والمرحلة الثانية كانت دراسته لمنطق أرسطو طاليس شارحاً، ومقارناً، وملاحظاً، وفي هذه المرحلة كان ابن سينا أميناً في نقل ما جاء به أرسطو طاليس، وكتاب الشفاء خير دليل على ذلك، وفي المرحلة الثالثة هي مرحلة الإبداع في المنطق.

5–إنَّ ابن سينا يهتم بكيفية حصول العلم بالممكنات الّتي تتسع للاستثناء، وفي ذات الوقت تراعي شروط الزمان، والمكان، والأحوال الخاصة، لأنَّها تعبر عن الواقع المحسوس، ولا شأن لها بعالم المجردات.

–6إنَّ القياس المنشود، والمشروع عند ابن سينا هو إذا كانت مواده واقعية يقينية، أو ممكنة، والرفض كله كان لقياس لا يهتم إلاّ بالكليات، والمجردات، والتي في الحقيقة، والواقع لا تنتج شيئا في مجال العلم، والمعرفة، وباختصار نقول أنَّ التعاون قائم بين التجربة المحسوسة، والقياس النظري في النظرية المنطقية عند ابن سينا.

7–إنَّ الحجّة تقسم إلى ثلاثة أقسام هي: القياس، الاستقراء، التمثيل، والقسم الثاني والثالث لا يمكن لهما أنْ يكونا حجّة إلاّ برجوعهما إلى القسم الأوّل–القياس–مع ملاحظة هذا الرجوع لا يعني عينيّة هذه الأقسام الثلاثة، لوجود اختلاف بينهما.

8–إنَّ الشيخ الرئيس يؤكد على أنْ يكون في المطالب لا تطلب الذاتيّات المقوّمة البتة، وخطّأ من قال خلاف ذلك من الظاهريين، لأنّهم جوّزوا طلب الذاتي.

9–إنَّ الحجّة تقسم إلى ثلاثة أقسام هي: القياس، الاستقراء، التمثيل، والقسم الثاني والثالث لا يمكن لهما أنْ يكونا حجّة إلاّ برجوعهما إلى القسم الأوّل–القياس–مع ملاحظة هذا الرجوع لا يعني عينيّة هذه الأقسام الثلاثة، لوجود اختلاف بينهما.

10–لا يجوز أنْ يكون المبدأ مسألة من العلم الذي هو مبدأ فيه، لأن المسألة في علم ما جزء من ذلك العلم تُكتسب بمبادئ والمسائل متميزة عن المبادئ. وليس أحداً من أصحاب العلوم يمكنه أنْ يبين مبادئه من جهة ما هو صاحب علمه.

11–إنَّ البرهان لا يعتمد إلاّ على المقدمات التي هي حق من جهة ما هو حق لتنتج الحق، لأنَّ العلوم الحقيقية التي لا يراد بها إلاّ الحق الصراح لا سبيل لها إلاّ سبيل البرهان لأنَّه هو وحده من بين أنواع القياس الخمسة يصيب الحق ويستلزم اليقين بالواقع.

12–المبادئ تنقسم إلى ما يكون التصديق بوجوده متقدّماً على العلم وهذا هو الموضوع وما يدخل فيه، وإلى ما يكون التصديق بوجوده إنَّما يحصل في العلم نفسه، وهو ما عداهما كالأعراض الذاتيّة، وحدود القسم الأوّل حدود بحسب الماهيّات، وإمّا حدود القسم الثاني إذا صوّرتها كانت حدودها بحسب الأسماء، ويمكن أنْ يصير بعد التصديق بالوجود حدوداً بحسب الماهيّات.

13–إنَّ العلم الحضوري من زمن ارسطو طاليس إلى ما قبل شيخ الإشراق لم يتعرّضوا لذكر العلم الحضوري، وكان اسم العلم ينصرف عندهم للعلم الحصولي.

مناقشة وتحليل النتائج

–1إنَّ القياس المنشود، والمشروع عند ابن سينا هو إذا كانت مواده واقعية يقينية، أو ممكنة، والرفض كله كان لقياس لا يهتم إلاّ بالكليات، والمجردات، والتي في الحقيقة، والواقع لا تنتج شيئا في مجال العلم، والمعرفة، وباختصار نقول أنَّ التعاون قائم بين التجربة المحسوسة، والقياس النظري في النظرية المنطقية عند ابن سينا.

–2وإنَّ ترتيب المقدمتين في القياس البرهاني، عند ابن سينا، فقد كان له وجهة نظر فيها، بحيث كان يبدأ بالمقدمة الصغرى، ثمّ الكبرى، ثمّ النتيجة، وهو خلاف لما عند ارسطوطاليس. وما نراه عند ابن سينا في كتاب الإشارات والتنبيهات، مثلاً هو انطلاقة جديدة في أهمية الرموز في القياسات المنطقية، قد تنبه إليها ابن سينا، وهي كثيرة.

–3وكذلك المنطق عند ابن سينا لا يدرس الأقوال البشرية العامة، وإنَّما القضايا أو الأقوال الجازمة، أي تلك الّتي تكون صادقة، أو كذابة. إنّ ابن سينا يرى أنَّ الاستدلال القياسي، بشروطه، وقواعده، ليس هو النموذج الوحيد للتفكير السليم؛ كما ظن الأرسطيون، لذا كانت أوّل خطوة له في القياس هو اهتمامه بالقضايا المخصوصة الّتي كانت مجاله الحيوي في تبيان ما للمنطق من دور في أحكام تعتمد الواقع دون غيره، لأنَّ ابن سينا كان يفصل بين مادة الاستدلال، وصورته مما يدل على نزعته الواقعية.

4–إنَّ القضايا واجبة القبول لا تسمّى أوضاعاً، والمسلّم على سبيل حسن الظنّ لا يسمّى مصادرات وجميع هذه القضايا لا يخصّص بها الواجب قبولها وذلك عند التصدير بها، وأمّا إنْ لم يصدّر بها فإنَّها لشدّة وضوحها يستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص. لهذا قال: لا أدري كيف وقع هذا منه، لذا برر ذلك بأنَّ وقوع هذا الخطأ لعلّه من النسّاخين.

5–مسائل العلم ينبغي أنْ تعتني بدراسة ما يعرض أوّلاً وبالذات لموضوع ذلك العلم، لا مطلق ما يعرض الموضوع، وهذا ما أكده ابن سينا في سائر كتبه المنطقية، كالإشارات، والتنبيهات، والرسائل، وفي غيرها من كتبه. وهذا ما يعبر عنه باصطلاح الشيخ ما له البرهان.

6–إنَّ المبادئ ينظر لها لكونها الأشياء التي يبتني عليها أو تتوقف مسائل العلم عليها، أي تتمثل بالحدود والمقدّمات التي يتألف منها قياسات ذلك العلم، والمقدّمات بدورها إمّا واجبة القبول، وإمّا مسلّمة على سبيل الظنّ بالمعلّم تصدّر في العلوم.

7–مما تقدم من نتائج جاءت بهذه المضامين لأنَّ ابن سينا، وإنْ كان من اتباع الفارابي في اهتمامه بالمنطق، لكنه عمل على تطويره والإبداع فيه أكثر، بل كان أعظم ممن تقدموه في تبيين الأبحاث المنطقية وتكميل فيما صنّف فيها فيُعتبر شارحاً ومبيّناً ومكملاً لمنطق أرسطو طاليس، وتبلور ذلك فيما اتخذه من مواقف نقدية جعلت من منطقه يتسم بالإبداع والأصالة.

8–إنَّ العلم الحضوري وإنْ كان له أثر على النفس، إلاّ إنَّها ليس لها أيّ قيمةٍ معرفيّة في ذاتها؛ نعم إلاّ بعد انتزاع العقل منها ماهيّاتها ومفاهيمها الكلية، كما في الصور الحسّية، ولا معنى لقبولها الصدق أو الكذب، حيث إنَّها صرف إحساس، والحكم للعقل لا غير.

التوصيات

1–أنْ تكثّف الدراسات بطريقة موضوعية حول جدوائية الدراسات الحداثية في إيجاد حلول لبعض مشاكل التفكير المنطقي من منظور ما قدمه الشيخ الرئيس.

2–تسليط الضوء على حدود التفسيرات الصحيحة للمسائل الجوهرية في علم المنطق من منظار هذه الإبداعات السينوية ومستوى مدياتها، فمعرفة حدود هذه التفاسير يكون لها دور أساسي في علاج كثير من القضايا المنطقية، وبالتالي تجنبه من المشاكل التي زُج بها من دون أي عذر.

3–أنْ يحافظ الباحث على النقطة الجوهرية في دراسة المنطق من منظار الإبداعات السينوية بصورة خاصة، وهي مسألة تعالي المنطق وارتباطه بجميع حقول المعرفة، وعدم السماح للدراسات الحداثية أو غيرها بنزع هذا التعالي، فزوال تعالي المنطق وما يقدمه وارتباطه بجميع الحقول المعرفية زوال للقضية المعرفية برمتها كما حدث هذا مع الحداثويين.

4–عدم التسرع في استخدام المناهج المستوردة من أفق ثقافات أخرى، التي لم تولد من رحم الدراسات المنطقية المتزنة والأصيلة، كما حصل مع محمد أركون ونصر حامد أبوزيد وغيرهم، فكثيراً ما تؤدي مثل هذه المناهج لنتائج لا تمت للروح المعرفة السليمة والصحيحة.

الخاتمة

إنَّ الدراسات المتخصصة في المنطق كعلم قائم بذاته قليلة، وقليلة جداً إذا ما قورنت بعدد البحوث والدراسات الفلسفية، بل ونجد الكثير من المجالات الفكرية قد أُشبعت بحثاً وتأليفاً وصنفت فيها مؤلفات ومصنفات كثيرة، كما هو الحال في تراثنا الموجود، عندنا في تراثنا الكثير من المؤلفات، بخلاف حقل علم المنطق فإنَّه يبقى بحاجة إلى دراسة تحليلية، ونقدية لإظهار ما فيه من فكر، ونكات علمية عميقة، ومنطق مواكب للعصر، لا سيّما في التراث المنطقي للشيخ الرئيس رحمه الله، لهذا جاءت هذه الدراسة كما هو واضح في طيات البحث هدفها تسليط الضوء الإبداعات المنطقية عند ابن سينا بالخصوص من المدرسة الإسلامية، بطريقة استنطاق تراث الشيخ الرئيس في مجال المنطق على ضوء الفكر المعاصر، وإعادة تفسيره؛ تفسيرا يتماشى، مع وسائل وطرق منهجية البحث العلمي، بهدف الوصول إلى ميادين الإبداع في النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس من كل كتبه المنطقية الأساسية الّتي اختلفت من حيث العمق، والاتساع في طرح، ودراسة موضوعات المنطق.

References

Al-din, a.-t. S. (2011). Explanation of shamsia in logic by al-katibi (vol. First edition). Oman, jordan: dar al-nour al-mubin.

Al-farabi, a. N. (2003ad). Statistics of sciences (vol. First edition). Scientific books: beirut.

Al-farabi, a. N. (2006ad). Logic according to al-farbi (vol. First edition). (d. Al-ajam, trans.) Beirut, lebanon: scientific book.

Al-ghazali, a. H. (1993 ad). Al-mustasfa (vol. First edition). Beirut, lebanon: dar al-kutub al-ilmiyyah.

Ali, d.-j. (2011). logic,principles and principles (vol. First edition). Beirut, lebanon: darul-fikr.

Al-jurjani, a. B. (1981ad). Defiitions (vol. First edition). Beieut, lebanon: lebanon library.

Al-kalbaykani, a. A.-r. (1396q.s.c). Methods of reasoning (vol. Third edition). Qom, iran: theology specialist center.

Allama al-hilli, h. B. (1371 ad). Al-jawhar al-nadid (vol. Fifth edition). Qom, iran: bidar.

Allama al-hilli, h. B. (1371 ad). Al-jawhar al-nadid (vol. Firsh edition). Qom, iran: bidar.

Al-masry, a. (2013ad, 12 16). Article on the present science between illusion and reality. Journal of the intellectual academy, 1, pp. 13-56.

Al-mutalahin, s. (1380ah). Oriental gleams (vol. Third edition). (dr.abdel-mohsen, trans.) Qom, iran: islamic reports notebook.

Al-nashar, a. S. (1966ad). Formal logic from aristotle thales to our present era (vol. Firstedition). Beirut: dar al-marifa.

Al-sahar-wardi, s. A.-d. (1392ah). Complete collection of works (vol. First edition). Qom, iran: publications of religions and doctrines university.

Al-tarihi. (1408 ah). Bahrain complex (vol. Second edition). Beirut: arab history house.

Al-tusi, n. A.-d. (1375ah). The basis of quotation (vol. Third edition). Tehran, iran: publications of tehran university.

Lutfi, j. M. (1927ad). History of the philosophers of islam in the east and the west (vol. First edition). Beirut, lebanon: arab research center.

Researchers, A. G. (1999 ad). The International arab encyclopedia (vol. Second edition). Riyadh, saudi arabia: encyclopedia works foundation.

Richer, n. (1991). Galen and analogy (vol. First edition). (i. A. Aziz, trans.) Cairo, egypt: house of culture.

Shahid, r. B. (2018, 12 26). The in fluence of arab and islamic philosophy on jewish thought. (s. Encyclopedia, ed.) Al-hilma journal for philosophical studies, 1, pp. 1-43.

Sina, i. (1377h,q). Remarks and admonitions (vol. First edition). (n. Al-tusi, trans.) Qom, iran: darul balagha.

Sina, i. (1404h,q.). Al-taliqat (vol. First edition). (a. Badaw, trans.) Qom, iran: islamic publishing.

Sina, i. (1960). Al-shifa (vol. First edition). Qom, iran: al-marashi library.

Sina, i. (2018). Remarks and admonition (vol. First edition). (d. Al-misri, trans.) Beirut, lebanon: flashes for translation and publishing.