

مشكلات القضايا والاستدلال في الإسلام

أ.م. د . علي جبار عناد
جامعة بغداد- كلية الاداب –
قسم الفلسفة

ali.j@coart.uobaghdad.edu.iq

المستخلص

يتحدث هذا البحث عن القضايا والاستدلال ومواطن الاختلاف بين الحكماء وأطلقت عليه اسم (مشكلات القضايا والاستدلال في الإسلام) , إذ أصبحت الدراسات المنطقية في العصر الإسلامي هي القوانين العاصمة للذهن من الزلل وهي مقياس وميزان المعرفة , على الرغم من وجود من أنكر أهميتها , فأصبح المنطق لا سيّما القضايا والقياس موازين عقلية ليست للفلسفة فحسب وإنما للغة والفقه وأصوله , وتختلف الموازين هذه حسب الحكماء وفلسفتهم أو مذاهبهم , والاختلاف في تبني قواعد القياس والقضايا يشير إلى أن الحكماء والعلماء لم يكونوا مجرد مقلدين في استعمال طرائق الاستدلال والقضايا , وهذا هو سبب إختياري للموضوع ؛ لتسليط الضوء على مواطن الخلاف , وقد اتبعت المنهج التحليلي والوصفي , وقسمت الدراسة على ثلاثة محاور : المحور الأول في التصور والتصديق, المحور الثاني في القضايا, المحور الثالث في الاستدلال.

الكلمات المفتاحية : المنطق ، التصوّر والتصديق ، القضايا ، الاستدلال والاستقراء ، القياس والتمثيل

Problems of Propositions & Inference in Islam

Asst. Prof. Ali jabbar Annad
University of Baghdad / College of Arts
ali.j@coart.uobaghdad.edu.iq

Abstract

This study which is entitled (Problems of propositions & inference in Islam), discusses propositions of measurement and locations of dispute among wise men. Studies of logic during the Islamic Age became the rules that preserve the mind from making errors. In addition, they are the measure and scale of knowledge in spite of those who denied their significance. Logic (propositions and measurements, in particular) has become a mental scale or measurement used not only for the sake of philosophy but also for language, philology along with its origins. Those scales and measurements differ in accordance with scientists' and sages' philosophies and doctrines. The difference in adopting the rules of measurements and cases indicates that scientists and sages were not merely imitators in their use of cases and inference methodologies. In fact, the reason why I have chosen this subject is to shed light on any locations of disputes. I have followed the descriptive, analytical approach in my study. The study has been divided into three parts or sections: the first is on conceptualization & credence; the second is on propositions; and the third is on inference.

Keywords: Logic, conceptualization & credence, propositions, inference and induction, analogy & representation

المقدمة :

المنطق عند فلاسفة الإسلام والعلماء , مستوحى في المقام الأول من منطق أرسطو , والفلاسفة المسلمون أيضاً على دراية بإضافات الشراح ومنطق الرواقية , ولم تتضمن آراهم المنطقية أعمال أرسطو الخاصة فحسب , بل أعمال الشراح أيضاً , والمنطق عندهم كان عبارة عن دراسة أنماط الاستدلال والأقيسة العقلية , وتتداخله عناصر من اللغة والقياسات الفقهية والأصولية والعقائدية (علم الكلام) , بما يتلاءم مع حاجة وثقافة العصر العلمية , أي التوفيق بين الفسفة والدين , واستعمال قواعد المنطق كآلة للعلوم لا سيما أنّ المنطق آلة العلوم عند بعضهم أو آلة المنطق كما هو عند أغلب الفلاسفة.

وتُعنَى الدراسات المنطقية بقوانين العقل , التي تُعدُّ أدلة وحجج فلسفية للفلاسفة أو العلماء (في الفقه والعقيدة واللغة) وهذه القوانين نسبية حسب المنهج الفلسفي أو المذهب العقائدي للعلماء والفلاسفة والاختلاف هذا دليل على سعة الاطلاع وفهم المنطق وعدم التقليد الأعمى لليونان , وبما يتوافق وحاجة الفكر الإسلامي وبحسب الفهم والحاجة للأدلة العقلية وهنا تكمن أهمية الدراسة .

والهدف من الدراسة تحديد مواطن الخلاف في قبول القضايا والقياس , عند الحكماء والعلماء , ومدى الاستفادة من المنطق الأرسطي , ومن الإضافات التي أضافها الفلاسفة , وسبب الاختيار لأجل تحديد الإضافات والمشكلات التي أثّرت في الفلسفة الإسلامية وعلماء الكلام والفقهاء إجمالاً.

وقد اتبعت المنهج التحليلي والوصفي , وقسمت الدراسة على وفق المحاور الآتية :

المحور الأول : في التصور والتصديق.

المحور الثاني: في القضايا.

المحور الثالث : في الاستدلال.

أولاً : في التصور والتصديق :

المنطق التقليدي في الإسلام يُقسم إلى التصور والتصديق , والتصور هو مدخل للتصديق , وما التصديق إلا للحصول على القياس البرهاني , التصور في الفلسفة يُشير إلى المعاني التي تتولد في الذهن , وفي ذلك يقول لالاند : التصور " معنى يكون فيه فعل التفكير مطابقاً للموضوع , وآخر فيه معنى التفكير والإدراك المقابل لفعل التخيل وثالث بوصفه العملية المتعلقة بإنتاج المفهوم " (lalande andré, 1988 , p161).

والتصديق في الفلسفة هو حكم لغوي أو هو تعبير لفظي عن حكم , كما صوره لالاند .
(lalande andré, 1988 , p161)

التقسيم إلى تصور وتصديق فيه نظر , وينبثق منه عدّة تساؤلات منها: هل هذا التقسيم ثابت , وهل نطق به أرسطو واضع هذا العلم ؟ يذكر علي سامي النشار أن أرسطو وضع تقسيم للمنطق هو ((نظرية التصور , نظرية الحكم , نظرية الاستدلال)) و التقسيم عند المسلمين يبدو كان في نطاق المنطق الأرسطي , (النشار , 1955 , ص63-64) (Alnashar, 1955, p:63-64), فيورد النشار نصاً لابن سينا يقول فيه : " كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق , والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد وما يجري مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان , والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا بأن لكل مبدءاً , فالحد والقياس آلتان بهما تُكتسب المعلومات التي تكون مجهولة فتصير معلومة بالرؤية وكل واحد منهما - منه ما هو حقيقي - ومنه ما هو دون الحقيقي ولكنه نافع منفعة ما بحسبه - ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقي " (ابن سينا , ب ت , ص 3) (Avicenna, J. H., p. 3)

ويلاحظ هنا النشار أن ابن سينا قصر عمليات المنطق على الحد والقياس , ولم يذكر القضية , ولكن لا يعنى " هذا أنه لم يبحث القضايا أو أهملها , بل بحثها بحثاً وافياً , على انه من المحتمل ان يكون السبب في إهماله لها في هذا التقسيم أنه يعدّها عنصراً أساسياً في القياس من ناحية , ومن ناحية أخرى إنها هي الغاية التي يصل إليها المنطق في عمليات الاستدلال , إذ إنّ المنطق يصل إلى حكم , أي إلى قضية أو بمعنى أدق أن الاستدلال نفسه , كما يرى المنطقة حكم مركب أو قضية مركبة , والمنطق عند أرسططاليس كما قلنا ينقسم إلى هذه الثلاثة وهو مصدر فكرة ابن سينا " (النشار , 1955 , ص65) (Al- Nashar , 1955, p. 65) , والنشار يؤكد ان المسلمين تابعوا ابن سينا في تقسيمه هذا.

أما الفارابي , فقد قال من قبل, بالتقسيم التقليدي للمنطق , فالفارابي عنده , من الضروري أن يكون للمتعلّم في تعلمه أحوال ثلاثة , الأول أن يتصور ذلك الشيء ويفهم معنى ما سمعه , والثاني أن يقع له التصديق بوجود ما تصوره أو فهمه , والثالث حفظ ما قد تصوره ووقع له التصديق به, (ينظر: الفارابي , 1986 , ص 87) (Seen: Al-Farabi, 1986, p: 87) ويُطلق أيضا على التصديق القول الجازم (ينظر : الفارابي, 1987 , ص 45) (Al-Farabi, 1987, p:45). (وينظر, ابن رشد, 1988 , ص 207 – 208) (Seen:Averroes , 1988,p:207-208)

ففي المعرفة كما يصفها الفارابي " منها تصور ومنها تصديق , فان كان يقصد بالتعليم تصور شيء فينبغي ان يكون ذلك الشيء قد تصور قبل ذلك تصوراً ما وجهل له خيلاً ما آخر , والذي يقصد إيقاع التصديق به فلا يلزم أن يكون قد صدق به من قبل تصديقاً"

(جعفر، 1985، ص549) (Ja'far, 1985, p:549)

الغزالي يذهب لما ذهب إليه ابن سينا في " أن العلوم وإن تشعبت أقسامها فهي محصورة في قسمين (التصور والتصديق) أما التصور، فهو إدراك الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة على سبيل التحقق و التفهيم والسبيل في الوصول إليه يكون بالحد، واما التصديق، فاعلمك بأنّ (العالم حادث) و (والطاعة يثاب عليها)"

(الغزالي، 1961، ص 33) (Al-Ghazali, 1961, p: 33)

منطق أرسطو يشمل : كتاب المقولات وكتاب العبارة وكتاب التحليلات الأولى أو القياس وكتاب التحليلات الثانية أو البرهان وكتاب الجدل والأغاليط وكتاب في الخطابة وكتاب في الشعر , وترتيب أرسطو لها :1- التصور (المقولات) ،2- الأقوال المؤلفة أو تركيب التصورات وتفصيلها، القضايا في كتاب (العبارة) أي (التصديقات) ، ثالثاً : الاستدلال , وأرسطو مّيز بين ثلاثة أنواع من الاستدلال ، الاستدلال (البرهاني) والاستدلال (الجدلي) والاستدلال (السفسطائي) .

والقضايا هي ضمن كتاب العبارة ،يقول الفارابي " أن معنى العبارة هو القول التام" .

(الفارابي، 1960، ص23.) (Al-Farab , 1960, p: 23)

، ويبحث في كتاب العبارة : القضية وتركيبها وأقسامها (البسيطة) و(المركبة) , و(الصادقة) و(الكاذبة), و(الموجبة) و(السالبة) , و(المتناقضة) و(المتضادة) , وعلاقة بعضها ببعضها الآخر .

أما القياس , فهو من الكلام الذي يحتاج إلى صدق أو حجة (تصديق) , يُقسم فلاسفة الإسلام المنطق إلى التصور والتصديق , " فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس, فالحد اسم جامع لكل ما يعرف التصور وهو القول الشارح فيدخل فيه الحقيقي والرسمي واللفظي أو هو الحقيقي خاصة فيقرن به الرسمي ... والقياس إن كانت مادته يقينية فهو البرهان خاصة وإن كانت مسلمة فهو الجدلي وإن كانت مشهورة فهو الخطابي وإن كانت مخيلة فهو الشعري وإن كانت مموهة فهو السوفسطائي ولهذا قد يتداخل البرهاني والخطابي والجدلي وبعض الناس يجعل الخطابي هو الظني وبعضهم يجعله الإقناعي ولهم اصطلاحات أخرى بعضها موافق لإصطلاح المعلم الأول أرسطو"

(ابن تيمية , ب ت , ص4) (Ibn Taymiyyah, J. H., p:4)

غلام حسين الديناني في تحليلاته إشكالية العلم بالتصور والتصديق يورد نص لـ المحقق التفتازاني (سعد الدين ت 722هـ) يقول فيه : " اعلم أنّ المشهور فيما بين القوم, أنّ احتمال

الصدق والكذب من خواص الخبر لا يجري في غيره من المركبات مثل ((الغلام الذي لزيد)) و ((يازيد الفاضل)) ونحو ذلك مما يشتمل على نسبة، و ذكر بعضهم أنه لا فرق بين النسبة في المركب الإخباري و غيره إلا بأنه إن عرّب عنها بكلام تام يسمّى خبراً و تصديقاً كقولنا: ((زيد إنسان أو فرس))، و إلا يسمى مركباً تقييدياً و تصوّراً كما في قولنا ((يا زيد الإنسان أو الفرس)). و أياً ما كان فالمركب إما مطابق فيكون صادقاً أو غير مطابق فيكون كاذباً، فيا زيد الإنسان صادق و يا زيد الفرس كاذب و يا زيد الفاضل محتمل".

(الديناني , 2007 , ص26) (Al-Dinani , 2007, p: 26)

هنالك اختلاف في حقيقة العلم بين البساطة والتركيب , فمنهم من ذهب إلى أنه معنى بسيط - كالفلاسفة القدماء، ومن تبعهم عرّفه بالاعتقاد بالنسبة الخبرية الثبوتية أو السلبية , ومن هؤلاء سعد الدين التفتازاني ، حيث قال : " العلم إن كان إذعائاً للنسبة فتصديق وإلا فتصور "

(التفتازاني , 1912 , ص4) (Al- Taftazani, 1912, p 4)

ووفقاً لهذا الكلام للتفتازاني يرى غلام وخلافاً للمشهور أنّ التفتازاني لم يعدّ " احتمال الصدق والكذب , خصوصية ذاتية للخبر، وإنما عمّمها على المركبات الناقصة كالوصف والإضافة أيضاً , ولكن الذي يزعم وصف هذه الفكرة هو أنّ المركبات الناقصة كالوصف والإضافة , من التصورات , ومن غير المعقول احتمال صدق وكذب التصورات , وبذلك نستنتج أنّ احتمال الصدق والكذب خاصية ذاتية للخبر , وما كان متصفاً بهذه الخاصية , ليس بمقدوره أن يكون معلوماً في حد ذاته , وذلك لعدم انسجام العلم مع الاحتمال , وبذلك نعود في نهاية المطاف إلى مفاد القاعدة وهو أن التفاوت بين الوصف والخبر ليس سوى معلومية الوصف ولا معلومية الخبر "

(الديناني , 2007 , ص 26-27) (Al-Dinani , 2007 , p:26-27 .)

ويشير الديناني إلى أن المركبات الناقصة مثل الوصف والإضافة ليست وحدها جزءاً من التصورات , بل يُعدّ من التصورات أيضاً , فالمركبات التامة غير الخبرية مثل جميع الأمور الإنشائية , وأيضاً المركبات التامة الخبرية التي يدور حولها الشك أو الإشكال ولم تبلغ درجة القطع واليقين وعلى ذلك يُعدّ ديناني حقل التصورات أوسع بكثير من حقل التصديقات من خلال تنوع الموارد وتعددتها , ويؤيد هذه الفكرة كما يقول الذين ينكرون بساطة التصديق ويرونه مركب من ثلاثة أو أربعة تصورات , (الديناني , 2007 , ص 27) (Al-Dinani , 2007, p: 27 .) " فالأجزاء المؤلفة للمركب الواحد أكثر تعدداً من المركب نفسه , وقد ورد تعدد التصورات في كلام الحكيم الإسلامي الكبير السيد الشريف بالشكل التالي : ((قوله العلم إما تصور فقط , أقول هذا التصور قد يكون تصوراً واحداً كتصور الإنسان , وقد يكون متعدداً بلا نسبة كتصور الإنسان , والكاتب ومع نسبة أيضاً إما تقييدية كالحیوان الناطق و غلام زيد , وإما

تامة غير خبرية كقولك اضرب , وإما خبرية يُشك فيها , فإن كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم , وأما أجزاء الشرطية , فليس فيها حكم أيضًا إلا فرضًا , فإدراكها ليس تصديقًا بالفعل , بل بالقوة القريبة ((" (الديناني , 2007 , ص 27) (. p: 27 , Al-Dinani,2007) وهنا الديناني يقول : " إنه يُسمى كلُّ فكر من دون حكم تصورًا , بل إنه – أي السيد الشريف- عدّ حتى أجزاء القضايا الشرطية التي يؤلف كل منها قضية حملية , جزءًا من التصورات نظرًا لبقائها بدون حكم " (الديناني , 2007 , ص 27) (. p: 27 , Al-Dinani,2007) .

يذهب أغلب الفلاسفة أو المنطقيين إلى أن التصديق بسيط , وذهب بعضهم الآخر إلى أنّه مركب , منهم فخر الدين الرازي " وينبعث مصدر هذا الاختلاف من طبيعة الإجابة على السؤال التالي : هل التصديق عبارة عن مجموع من التصورات أم انه ليس سوى نفس الحكم بالوقوع أو اللا وقوع ؟ أولئك الذين يرون التصديق مركبًا يُقسمون إلى فريقين , فريق يقول : بأنّ التصورات الأربعة التالية تؤلف التصديق : 1- تصورٌ محكومٌ عليه , 2- تصور محكومٌ به , 3- تصور النسبة الحكمية , 4- التصور الذي هو عبارة عن الحكم بالوقوع أو اللا وقوع " (الديناني , 2007 , ص 30) (. p: 30 , Al-Dinani,2007) , والتفاوت في النقطة الثالثة والرابعة بين النسبة الحكمية والحكم بوقوع أو لا وقوع التصديق , فالنسبة الحكمية هنا " قد تأخذ طابع التوهم أو التصور , لكنّها لا تبلغ مرحلة الجزم وهي الحكم بالوقوع أو اللا وقوع نظرًا لحالة التردد , ولا شك في تحقيق النسبة بين الموضوع والمحمول في هذه المرحلة , إذ لا يتحقق الشك والتردد بدون النسبة , غير أن المرحلة الرابعة التي هي مرحلة الجزم والحكم بالوقوع واللا وقوع , لم تتحقق بعد , وعليه ينبغي إنكار التفاوت بين النسبة الحكمية والحكم بالوقوع واللا وقوع " (الديناني , 2007 , ص 30-31) (. p:30-31 , Al-Dinani,2007) في العموم أغلب الحكماء يعتقدون ان حقيقة التصديق ليست إلا الحكم بالوقوع أو اللا وقوع فالنقاط الثلاث الأولى تُعدُّ شرطًا لتحقيق التصديق لا أجزاء له .

الوصول إلى التصديق عند الفارابي يكون "بالمقاييس وما جرى مجراها وكان في قوتها وظاهر أن جزئي النتيجة لما كانا في القياس , وكان الموضوع هو بوجه ما تحت الحد الأوسط , أمّا في الشكل الأول, فبالفعل , وأما في الثاني والثالث , فبالقوة , فظاهر ان الذي يطلب وجوده قد علم بوجه ما وجوده" (الفارابي , 1986 , ص84) (p: 84 , Al-Farabi , 1986) , وفي موضع آخر يوضح الفارابي أن "التصديق منه يقين ومنه مقارب لليقين ومنه التصديق الذي يسمى سكون النفس إلى الشيء" (الفارابي , 1986 , ص20) (p: 20 , Al-Farabi , 1986) (20)

كل تصديق يتقدمه تصوران لا محالة, وقد يتقدم التصديق هذا تصوران , هو في العموم صلة أو ارتباط بين التصورات , فالتصور مُقدم على التصديق , ولذلك يُقال له العلم الأول , بعد ذلك أصبح تقسيم المنطق عند فلاسفة الإسلام بعد ابن سينا إلى تصور وتصديق , واختلف

الباحثون فيما أخذهم المسلمون حول هذا التقسيم ولم يصل واحد منهم إلى نتيجة والرأي السائد أنّ فكرة تقسيم المنطق رواقية المصدر، وفلاسفة الإسلام أخذوا هذا التقسيم من الرواقيين، كما يذكر النشار (النشار، 1955، ص 65-66). (Alnasha, 1955, p:65-66).

وحول هذه المشكلة يفند النشار تصريحات الباحثين فيقول: "وهذه الفكرة منقوضة من أساسها لسببين، أولهما أن المنطق الرواقي منطق حسي لا يعترف إلا بوجود الأشخاص، وهذا هو الإتجاه الأسمي عند الرواقيين، وهو ينكر استناد الماهيات إلى الجنس والفصل، والحد عند الرواقيين هو تحديد الصفات الخاصة لكل موجود فقط، وهذا الإتجاه يخالف جوهر نظرية التصور كما يفهمها المشاؤون الإسلاميون، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى وهذا ما يحسم البحث في المسألة نهائياً، إننا وجدنا فكرة تقسيم العلم إلى تصور وتصديق لدى أرسطو، فهو يبدأ الفصل الثالث من المقالة الثالثة من كتاب النفس بقوله: ((إن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق)) وهذا ما يجعلنا نجزم بأن التقسيم المذكور أرسططاليسي بحت" (النشار، 1955، ص 66). (Alnashar, 1955, p:66).

ثانياً : القضايا :

مبادئ التصديقات هي القضايا وأقسامها، وأحكامها من التناقض والعكس، أمّا (مقاصد التصديقات)، فهي القياس وأقسامه ولواحقه.

(محمد، 2017، ص 6) (Mohammed , 2017, p: 6)

تناول المسلمون كتاب أرسطو الذي خصص فيه الكلام في القضايا وهو العبارة، بالشرح والتفصيل وأضافوا أبحاثاً على أرسطو " وأول وأهم تلك الأبحاث التي أضافها الإسلاميون – متابعين الشراح اليونانيين – هو تقسيم القضايا إلى حملية وشرطية وتقسيم الشرطية إلى متصلة ومنفصلة، إن المنطق الأرسططاليسي لم يعرف على الإطلاق القضايا الشرطية بنوعها، ولكن وجدت أولاً لدى ثيوفرسطس وأوديموس، ثم ظهرت في صورتها الكاملة لدى الرواقيين وعن طريق الشراح اليونانيين انتقلت إلى العالم الإسلامي ومباحث هذه القضايا حملية كانت أو شرطية في متناول الجميع في الكتب الكثيرة " (النشار، 1985، ص 66) (Al-Nashar, 1985, p: 66)، أغلب الشراح ذكروا هذه القضايا، من غير أن ينسبوها لأصحابها وذكر ابن سينا أن القضايا الشرطية هذه لأرسطو، بينما أبو البركات البغدادي قد نبّه إلى أن القضايا الشرطية لم تُذكر في كتب أرسطو (النشار، 1985، ص 67) (Al-Nashar, 1985, p: 67)، "ويعلل أبو البركات إهمال أرسطو لها إما لقلة فائدتها في العلوم فلم يشأ التطويل بها، وإما لأنه اعتمد على أن الأذهان التي عرفت الحملات تنتهي منها إليها فتعرفها بما عرفته من الحملات، هذا تحليل بارع للمسألة، يصحح به أبو البركات الخطأ الذي وقع فيه شراح الإسكندرية المتأخرون كما وقع فيه الإسلاميون من بعد، ولا يكفي أبو البركات بهذا، بل يذكر إن بعض المتأخرين يعتقد أن أرسطو صنف في القضايا الشرطية كتاباً

خاصًا لم ينقل إلى العربية , ويقرر ابو البركات أن هذا تخمين ؛ لأن أرسطو أراد ذكرها لإلحاقها بمباحث العبارة ولما اتعبت نفسه في أفراد كتاب خاص بها , علاوة على أن هذه القضايا ليس فيها ما يستحق أن يكون موضوعاً لكتاب خاص " (النشار , 1985, ص 67) (Al-Nashar , 1985, p. 67)

وأيضاً ما ذهب اليه السهروردي المقتول ((صاحب حكمة الأشراق)) إلى أن أرسطو أهمل ((المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية)) في كتبه والتي زادها المتأخرون (النشار , 1985, ص 67) (Al-Nashar , 1985, p. 67) , والشيرازي يخالف السهروردي " في نظره إلى هذه القضايا , فإن السهروردي عالج هذه القضايا قبل معالجته للقضايا الحملية , ومن الواضح أن السهروردي متأثر تماماً بالرواقية وقد أهمل ذكر القضايا الشرطية بعض المفكرين الذين تأثروا في بعض مباحثهم المنطقية الأخرى بالرواقية , ومن هؤلاء إخوان الصفا والخوارزمي " (النشار , 1985, ص 67) (Al-Nashar , 1985, p. 67)

أطلق ابن حزم الاندلسي في موضوع تقسيم القضايا إلى شرطية وحملية , لفظ الإثنيينية على الحملية فيقول : " واعلم أن القضايا , إما إثنيينية وهي المركبة من موضوع ومحمول كما قدمنا , وإما أكثر من اثنيينية وهي ما تزيد صفة أو زماناً فنقول : محمد كان أمس وزيراً وعمره رجل عاقل , وقد تزيد أيضاً على هذا بزيادتك فائدة أخرى وهو أن تزيد في القضية : إما وجوبها ولا بُد , وإما إمكانها , وإما أنها محال لا تكون , وأنت إذا زدت على القضية التي هي مخبر عنه وخبر صفة أخرى كما ذكرنا جاز ذلك , وكانت الزيادة التي زدت هي غرضك في الخبر " (ابن حزم , ب ت , ص 82) (Ibn Hazm, j.h, p:82) , وابن حزم يجتهد على قول أرسطو القائل القضايا تُقسم إلى بسيطة ومركبة (يلاحظ : أرسطو , 1980, ص 103). (p:103) (Aristotle, 1980).

أما السهروردي , فيهدم "القاعدة المنطقية لأتباع أرسطو فيما يتعلق ((لعكس القضايا)) وهكذا يعبر بالعنوان المذكور ((قاعدة في هدم قاعدة المشائين في العكس)) , وخلاصة مقاله في هذه القاعدة هي : أن الفلاسفة المشائين أثبتوا عكس القضايا ((الموجبة الكلية والجزئية)) من طريق البرهان ((الافتراضي)) والبرهان ((الخلف)) أيضاً , مع أن الخلف في عكس السالب , يُبنى على أساس الإفتراض , وهذا يؤدي إلى ((الدور الباطل)) ... وأيضاً من جملة الابتكارات لشيخ الأشراق في هذا الكتاب , رد القضايا جميعها إلى الموجبة الضرورية , وكذلك في الكتاب المذكور له ابتكارات عن ((حد التناقض)) ولا يحب طريق اتباع أرسطو فيعطي قواعد موجزة ثم يقول : إذا حفظت هذا استغنيت عن كثير من تطويلاتهم " (طباطبائي , 1990, ص 28-29) (Tabtabaei, 1990, p:28-29).

ثالثاً : الاستدلال :

مباحث الاستدلال عند المناطق أو الشراح المسلمين تضم الطرائق العقلية المتمثلة بـ ((القياس ، الاستقراء ، التمثيل ، القسمة الأفلاطونية)) ، والاستدلال هو كما يقول حافظ الدين النسفي (ت710هـ): " طلب الدلالة، كاستتصار " (النسفي ، 2002م، ص592). (Alnasafi, 2002,p: 592.)

وموضوع علم المنطق، بفروعه وأقسامه المتنوعة ، هو الاستدلال أو استكشاف الأسباب عن طريق الربط بين العلل والمعلولات ، أو بمعنى آخر، استكشاف العلاقات القائمة بين الأشياء (ينظر: مهدي ، 1990م ، ص22-21). (Seen: Mehdi , 1990, p: 21-22)

1- القياس :- وهو في اللغة التقدير ويقال قست الشيء بالشيء إذا قدرته وسويته وهو رد الشيء إلى نظيره " (الحسيني ، ب ت ، ص241). (Al-Husseini, J. H., p:241)

واصطلاحاً يُعرّفه أرسطو بأنه: " قول اذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعه بذاتها " (أرسطو : المنطق ، 1980 ، ص489). (Aristotle, 1980, p:489.)

الفارابي يعرفه بأنه: " القول الذي تلزم عنه النتيجة اضطراراً وكل قياس يتكون من مقدمتين لا أكثر ولا أقل واشتراكهما بجزء واحد وترتيبها هو أن تكون أحدهما صغرى والأخرى كبرى هي التي تكسب القياس ضرورة لزوم النتيجة عنه والأخرى واصلة بين النتيجة وبين التي بها ضرورة لزومها ، وأن شأن القياس ان يوقع التصديق بالشيء فقط حيث يتصور قبل ذلك على الكفاية ثم يطلب التصديق به ، فإن علم صدقه بنفسه ولم يحتج إلى القياس وهو الذي قصد به التبيين وإزالة الشك في الأمور ، وهو يستعمل إما في ان تخاطب به آخر، وإما في أن يستنبط به الإنسان فيما بينه وبين نفسه شيئاً ما" (جعفر ، 1985 ، ص451) (Ja'far, 1985 , p:451) ، ويعرفه الغزالي بقوله: " عبارة عن أقاويل ألفت تأليفاً يلزم من تسليمها بالذات قول آخر اضطراراً " (الغزالي، 1961 ، ص 67) (Al-Ghazali, 1961, p. 67)

الشهرستاني يذكر رأي داود الأصفهاني وهو من أصحاب الظاهر ، وقد أنكر القياس ، بقوله : " إن أول من قاس إبليس وظن أن القياس أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنة ولم يدر أنه طلب حكم الشرع من مناهج الشرع ولم تنضبط قط شريعة من الشرائع إلا باقتران الاجتهاد بها لأن من ضرورة الانتشار في العالم الحكم بأن الاجتهاد معتبر وقد رأينا الصحابة رضي الله عنهم كيف اجتهدوا وكم قاسوا خصوصاً في مسائل المواريث من توريث الأخوة مع الجد وكيفية توريث الكلاله وذلك مما لا يخفى على المتدبر لأحوالهم" (الشهرستاني ، 1404 هـ ، ص204). (Shahrastani, 1404 AH, p: 204), وهناك اختلاف فلسفي حول

القياس، فابن رشد يقول في اختلافه مع ابن سينا: "ومن هنا غلط ابن سينا، فظن أن هاهنا مقاييس، غير المقاييس الحملية وغير الشرطية، وسماها بالاقترانية، وجعل عددها عدد الحملية، أو قريباً من الحملية... وظن هو، ومن تبعه، إنما زاد على أرسطو ضرورياً كثيرة من المقاييس، وهذه المقاييس لم يخترعها ابن سينا، وهي موجودة لبعض المتفلسفين من النصارى، لا لأحد من المشائين" (ابن رشد، 1983، ص155 - 156) (Ibn Rushd, 1983, p. 155-156).

يرى ابن تيمية أن القياس لا فائدة منه سوى التذكر وتكرار المعرفة إذ يقول: "وهذا الذي نبه عليه هؤلاء النظار يوافق ما نبهنا عليه فإن القياس مشتمل على مقدمتين صغرى وكبرى فالكبرى هي العامة والصغرى أخص منها كما إذا قلت كل نبذ خمر وكل خمر حرام، فإن النبذ المتنازع فيه أخص من الخمر، والخمر أخص من الحرام فالأول هو الحد الأصغر والآخر هو الحد الأكبر والأوسط المتكرر فيهما هو الحد الأوسط وحاصل القياس إدراج خاص تحت عام، ومعلوم أن من علم العام فقد علم شموله لأفراده ولكن قد يعزب عنه دخول بعض الأفراد فيه إما لعزوب علمه بالعام أو لعزوب علمه بالخاص كما مثله المنطقيون ابن سينا وغيره فيمن ظن أن هذه الدابة تحمل فيقال له أما تعلم أن هذه بغلة فيقول نعم ويقال له أما تعلم أن البغلة لا تحمل فحينئذ يتفطن لأنها لم تحمل فهذا وإن ذكر بشيء كان غافلاً عنه لم يستفد بذلك علم ما لم يكن يعلمه فإن لم يخطر بقلبه هذا لم يلزم من علمه بأنها بغلة إنها لا تحمل" (ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ب ت، ص 339-340) (Ibn Taymiyyah, J. H, p:339-340).

وعند ابن تيمية أن "هذا قد لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة وهي التي يذكرها فإنه إن كان يعلم أن هذه الدابة بغلة ونسى أن البغلة لا تحمل بحمل وهو قد جهل أو نسي أن هذه بغلة عرف بهذه وحدها، وقد تنازع في هذا الموضع طائفتان ابن سينا ومن معه والرازي ومن معه وسبب نزاعهما الأصل الفاسد الذي أخذوه تقليداً لأرسطو فقال ابن سينا لا بد مع المقدمتين من التفطن لإندراج الخاص تحت العام ومثله بهذا فقال قد يكون الرجل يعلم أن هذه الدابة المعينة بغلة ويعلم أن البغلة لا تحمل لكن يذهل عن دخول هذا المعين تحت ذلك العام فإذا تفطن لذلك حصل النتائج وإلا فلا، وقال الرازي وهذا يقتضي أنه لا بد من ثلاث مقدمات مقدمة بأن يعلم أن هذه بغلة ومقدمة أن البغلة لا تحمل ومقدمة أن هذا يتناول هذا واختار أنه لا يحتاج إلا إلى مقدمتين أن هذه بغلة، وأن البغلة لا تحمل وأنه إذا كان غافلاً عن هذه الكلية لم يكن عالماً بها بالفعل فإذا صار عالماً بها بالفعل بحيث تكون حاضرة في ذهنه امتنع مع ذلك أن لا يعلم أن هذه البغلة لا تحمل، وفصل الخطاب أن المطلوب قد يحتاج إلى مقدمة وإلى اثنتين وإلى ثلاث وإلى أربع فأصل الاضطراب دعواهم أن النتائج النظرية تحتاج إلى مقدمتين وتكفي فيها مقدمتان فجعلوا لا بد في كل مطلوب نظري من مقدمتين وأدعوا أنه يكفي في كل مطلوب نظري مقدمتان وكلا

الأميرين باطل" (ابن تيمية , الرد على المنطقيين , ب ت , ص 340) (Ibn Taymiyyah, J. H , p:339 .)

وفي هذا الموضوع نجد قول الغزالي الذي انتقده ابن تيمية , إذ يقول الغزالي : " وهذا الجهل لا يضاد قولي إن كل اثنين زوج، بل ضده أن أقول: كل إثنين ليس بزواج أو بعض الإثنين ليس بزواج، فإذا ينبغي أن نتعرف أنه هل هو إثنان، فإن عرفنا أنه إثنان علمنا انه زوج، وأخطرنا ذلك بالبال ويتصور أن تغفل عن النتيجة مع حضور المقدمتين، فكم من شخص ينظر إلى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حامل. ولو قيل له: أما تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم. ولو قيل له: أما تعلم أن البغل لا يحمل؟ لقال: نعم. فلو قيل: فلم غفلت عن النتيجة وظننت ضدها؟ فيقول: لأنني كنت غافلا عن تأليف المقدمتين وإحضارهما جميعا في الذهن متوجها إلى طلب النتيجة؛ فقد انكشف بهذا أن النتيجة، وإن كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكلّيات، فهي علم زائد عليها بالفعل." (الغزالي ، 1961 ، 238-240) (Al-Ghazali, 1961,p:238-240.)

وقياس الخلف : من الأقيسة التي إعتدتها فلاسفة الإسلام , وهو قياس البرهنة على صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو فساد المطلوب باثبات نقيضه (الحسيني , بدون تاريخ ، ص246) (Al-Husseini, J. H., p:246), مثاله : "يقول القائل : كل نفس فهو جسم فتقول : وكل جسم فهو منقسم فإذا : كل نفس فهو منقسم وهذا ظاهر الكذب في نفس الإنسان فلا بد ان يكون في مقدماته المنتجة له كذب لكن قولنا : كل جسم منقسم ظاهر الصدق فبقى الكذب في قولنا : كل نفس جسم فاذا بطل ذلك ثبت أن النفس ليس بجسم" . (الغزالي ، 1961 ، ص88) (Al-Ghazali, 1961,p:88)

ومن إضافات المسلمين على منطق أرسطو :

أ- تقسيم القياس إلى حملي وشرطي , والقياسات الشرطية إلى اتصالية وأنفصالية , وأرسطو لم يعرف الأقيسة الشرطية كما لم يعرف القضايا الشرطية كما سلف , والمسلمين " قد نسبوا من قبل كل تراث منطقي إلى أرسطو , قد ذهبوا إلى أنه أهمل الأقيسة الشرطية , ولكن يبدو أن أرسطو ذهب إلى نوع من القياس المستند على فروض غير مبرهنة , أو بمعنى أدق إذا افترضنا التسليم بالمقدمات , أمكن الإنتاج , هذا هو النوع الوحيد من الأقيسة الشبيهة بالشرطية التي عرفها أرسطو , ولعل هذا هو ما جعل بعض مفكري الإسلام , يقول : إن أرسطو عرف هذه الأقيسة , ولكنه لم يبحث فيها لعدم فائدتها , ولذلك فقد أهملها , وعلى أية حال من الثابت أن أرسطو لم يعرف هذه الأقيسة , كما عرفها من بعده المناطقة " (النشار , 1955 , ص373). (Alnashar , 1955, p:373.)

ب- الشكل الرابع , هو الذي أضافه جالينوس ولم يبحث أرسطو فيه أيضاً , ويلاحظ أن هذا الشكل لم يبحث بحثاً وافياً لدى الشراح الأولين الإسلاميين , ولكن متأخري المنطقة الإسلاميين , أفردوا له مباحث طويلة بحيث يضاف إلى ضروره الخمسة ثلاثة ضرور , يقول الملوي في شرحه على السلم : " وذهب بعض المتأخرين وتبعه كثيرون إلى أن ضرور الرابع المنتجة ثمانية وجعلوا الشرط فيه أحد أمرين , إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى أو اختلافهما بالكيف مع كلية إحدهما فالأمر الثاني يقتضى أن ينتج ثلاثة أضرب زائدة على الخمسة السابقة وإن اجتمع فى كل من تلك الثلاثة خستان فزادوا ضرباً سادساً وهو جزئية سالبة صغرى وموجبة كلية كبرى نحو:

بعض المستيقظ ليس بنائم
وكل كاتب مستيقظ

فبعض النائم ليس بكاتب .

وضرباً سابغاً وهو كلية موجبة صغرى وسالبة جزئية كبرى نحو:
كل كاتب متحرك الأصابع
وبعض ساكن الأصابع ليس بكاتب

فبعض متحرك الأصابع ليس بساكن الأصابع

وضرباً ثامناً وهو الصغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو
لا شيء من المتحرك بساكن
وبعض المنتقل متحرك

فبعض الساكن ليس بمنتقل "

(ينظر: النشار , 1985 , ص 68-69). (Seen: Al-Nashar, 1985,p:68-69).

في ذلك ورد عند صاحب الرسالة (شرح الملوي على السلم) " المتقدمون كانوا يحصرون الضرور المنتجة في هذا الشكل في الخمسة الأول وكان عندهم أن الضرور الثلاثة الأخيرة عقيمة لتحقق الاختلاف فيها أما في الضرب السادس فلصدق نتيجة قولنا: ((ليس بعض الحيوان بإنسان وكل فرس حيوان وكذبها إذا قلنا في كبرى ناطق حيوان – وأما في السابع فلصدق نتيجة قولنا كل إنسان ناطق وبعض الفرس ليس بإنسان وكذبها إذا قلنا في الكبرى : وبعض الحيوان ليس بإنسان – وأما في الثامن , فلصدق نتيجة قولنا – لا شيء من الإنسان بفرس – وبعض الناطق إنسان , وكذبها إذا قلنا في الكبرى – وبعض الحيوان إنسان , والجواب أن الاختلاف في

هذه الضروب إنما يتم إذا كان القياس مركباً من المقدمات البسيطة فكنا نشترط في انتاجها أن تكون السالبة المستعملة فيها إحدى الخاصتين فلا تنتفي من تلك النقط ((" (ينظر: النشار , 1985, ص 69). (Seen: Al-Nashar, 1985,p: 69).

إن أشكال القياس فيها إشكال منطقي , فالشكل هو : "هيئة القياس التي يوضع عليها الحد الأوسط في المقدمتين , وقد أدى اختلاف وضع هذا الحد في الأقيسة المختلفة إلى إيجاد أشكال ثلاثة عند أرسطو " (النشار , 1955 , ص 323). (, Alnashar , 1955, p:323).

الشكل الأول : هو أن يكون الحد الأوسط موضوعاً في الكبرى , ومحمولاً في الصغرى :

أ ب

ح أ

ح ب

الشكل الثاني : هو أن يكون الحد الأوسط محمولاً في الإثنين :

ب أ

ج أ

ج ب

الشكل الثالث : هو أن يكون الحد الأوسط موضوعاً في الإثنين :

أ ب

أ ج

ج ب

الشكل الرابع ((شكل جالينوس)): هو أن يكون الحد الأوسط محمولاً في الكبرى , وموضوعاً في الصغرى :

ب أ

أ ج

ج ب

(النشار , 1955 , ص323-324) (. Alnashar , 1955, p:323-324),

وقد أخذ به الأخضيري في السلم المرونق في قوله :

وَلِلْمُقَدِّمَاتِ أَشْكَالٌ فَقَطُ أَرْبَعَةٌ بِحَسَبِ الْحَدِّ الْوَسَطِ

حَمْلٌ بِصُغْرَى وَضَعُهُ بِكِبْرَى يُدْعَى بِشَكْلِ أَوَّلٍ وَيُدْرَى

وَحَمْلُهُ فِي الْكُلِّ ثَانِيًا عُرِفَ وَوَضَعُهُ فِي الْكُلِّ ثَالِثًا أُلْفَ

وَرَابِعُ الْأَشْكَالِ عَكْسُ الْأَوَّلِ وَهِيَ عَلَى التَّرْتِيبِ فِي التَّكْمُلِ

(ينظر : الجندي , 2016, ص 81-82)

(seen: Al gondi , 2016, p:81-82)

والشكل الرابع الذي وضعه جالينوس لم يقبله منطقة العصر الوسيط كما يقول النشار ففي " الأشعار اللاتينية التي وصلتنا لا نجد له ذكراً , ولكن نجد في وقت متأخر وخاصة عند المدرسين أن هذا الشكل قد ذكر , والمشكلة هي في العالم الإسلامي , فبينما نجد ابن سينا والمتقدمين من الفلاسفة الإسلاميين قد أهملوا ذكر هذا الشكل , وذهبوا إلى أنه منافع للطبع , وغير بين بذاته , نجد المتأخرين قد ذكروه ((شرح الملوي على السلم العطار في شرحه على الخبيصي , الشمسية وشروحها)) بل ونجد أن هؤلاء قد توسعوا فيه , وأضافوا إليه ضرورياً جديدة في محاولة من أطراف المحاولات العقلية " (النشار , 1955 , ص325-326) (Alnashar , 1955, p:325-326).

الفارابي تابع أرسطو في أن الأشكال ثلاثة والغزالي وابن حزم

ينظر : (الفارابي , 1986 , ص23) (seen : Al-Farabi, 1986, p 23)

و (الغزالي, 1961 , ص132-144.) (Al-Ghazali, 1961, p:132-144)

وفي هذا الإشكال المنطقي بين الفلاسفة يقول ابن تيمية : " فهم يقولون البرهان ينحصر في الإقتراني والإستثنائي فإن الإقتراني ينحصر في أربعة أشكال والإستثنائي ينحصر في الشرطي المتصل والشرطي المنفصل فيعود إلى ستة أشكال وجمهورهم لا يذكرون الشكل

الرابع من الاقتراعات لبعده عن الطبع وحصرها في أربعة بناء على حصرهم الدليل في مقدمتين تشتركان في حد أوسط , ثم الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول المنتج للمطالب الأربعة , وإن كان موضوعاً فيهما فهو الثاني المنتج للسلبات وإن كان محمولاً فيهما فهو الثالث المنتج للإيجابيات وإن كان محمولاً في الكبرى موضوعاً في الصغرى عكس الأول فهو الرابع , وهو أبعداها عن الطبع وأكثرهم لا يذكرونه فيجعلون الأشكال خمسة هذه الثلاثة مع الإستثنائي الشرطي المتصل والشرطي المنفصل " (ابن تيمية , ب ت , ص 296) (Ibn Taymiyyah, J. H., p:296)

الشكل الرابع لا ينتج سوى الكلية الموجبة وهذا الشكل غير مقبول عند معظم الفلاسفة المسلمين , لأن حركة الفكر فيه تجري بشكل معكوس فالنتيجة في هذا الشكل تحكم بموضوع الكبرى على محمول الصغرى, وهذا خلاف ما يقتضيه الطبع .

والشراح المسلمون المتأخرون خرجوا " عن شروط إنتاج الشكل الرابع , فمن المعروف عن هذا الشكل أنه لا يجتمع فيه ((الخستان)) إلا في الضرب الخامس , ففيه تجتمع الخستان , فتكون الصغرى موجبة وجزئية والكبرى سالبة كلية :

بعض الحيوان إنسان م1

ولا شيء من الجماد بحيوان م2

بعض الإنسان ليس بجماد نتيجة

ولكن المتأخرين لم يقفوا عند هذه الضروب , بل أضافوا إليها ثلاثة أضرب , اجتمع في كل منها خستان لأن شرائط إنتاج تلك الثلاثة اختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما , فنتج عن هذا الضروب التي عرضناها آنفاً " (النشار , 1955 , ص 69-70) (Alnashar , 1955, p: 69-70).

2- الاستقراء : هو ثاني طرائق الاستدلال بعد القياس والاستقراء هذا هو الانتقال من الجزئي إلى الكلي, وهو " في مدرسة الشراح الإسلاميين ينقسم إلى قسمين : تام وناقص , والأول ما استقرت فيه جميع الجزئيات , والثاني ما لم تستقر فيه كلها ولذلك فهو يفيد الظن وقد استمد الإسلاميون هذا التقسيم من أرسطو وبحثوه في إيجاز تام كما بحثه " (النشار , 1955 , ص 70) (Alnashar , 1955, p: 70).

وعرفه الغزالي بقوله : " أما الاستقراء , فهو أن تحكم من جزئيات كثيرة على الكلي الذي يشمل تلك الجزئيات كقولك , كل حيوان إما إنسان أو فرس , وكل إنسان يحرك فكه الأسفل عند

المضغ وكل فرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، فينتج أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ " (الغزالي، 1961 ، ص 89) (Al-Ghazali, 1961, p. 89) .

وفي العموم ، الاستقراء في اصطلاح المناطق "استدلال منطقي يسير من الأمثلة الجزئية إلى نتيجة عامة ، وهو يقابل الاستنباط الذي يسير الاستدلال فيه من مقدمة عامة إلى نتيجة أخص منها " (الموسوعة العربية الميسرة ، 1972م ، ص 143) (Facilitated Arab Encyclopedia, 1972, p. 143)

الشاطبي (ت790هـ)، اعتمد الدليل الاستقرائي في منهجه العام بالدرس الأصولي، فأطلق على هذا المنهج اسم الاستقراء المعنوي، فيقول: "ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حدّ الاستقراء المعنوي" (الشاطبي ، 1423هـ/2002م ، ص 51) . (Al-Shatby , 1423 AH / 2002 AD, p: 51)

وعنده الاستقراء على نوعين: تام يفيد القطع ، وناقص يفيد الظن، وهو تقسيم المناطق نفسه ، وفي دراسته لمقاصد الشريعة جعل نوعي الاستقراء قسمًا واحدًا أطلق عليه اسم (الاستقراء المعنوي)، والذي جمع فيه بين فكرة الاستقراء المنطقي، والتواتر المعنوي الذي يفيد العلم الضروري، فأصبح عنده الاستقراء نوعًا واحدًا (الشاطبي ، 1423هـ/2002م ، ص 304) . (Al-Shatby , 1423 AH / 2002 AD, p: 304)

فيرى الشاطبي أن العموم كما يثبت بالصيغ اللفظية المعروفة، يثبت أيضاً بالاستقراء المعنوي فالاستقراء المعنوي الذي ابتكره يفيد القطع، وله قوة العموم اللفظي في إثبات مقاصد الشريعة وعللها وأحكامها، فإذا اجتمعت الأدلة المختلفة في أمر واحد كان حكمًا كليًا عامًا، فيقول: "إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عامًا من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعنّ، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير إعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة" (الشاطبي ، 1423هـ/2002م ، ص 6) . (Al-Shatby , 1423 AH / 2002 AD, p: 6)

3- التمثيل : وهو ثالث طرق الاستدلال " وهو الانتقال من جزئي إلى جزئي ، وقد استمد الشراح الإسلاميون أيضًا فكرة التمثيل من أرسطو ، وبحثوه في إيجاز شديد كما بحثه ، غير أن المتأخرين من المناطقة بحثوه تحت تأثير الدراسات الأصولية شكل يخالف البحث الأرسططاليسي بالكلية "

(النشار ، 1985 ، ص 70-71)(Al-Nashar , 1985, p: 70-71)

يقول ابن سينا : " وأما التمثيل ، فهو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء آخر معينة على أن ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه فيكون المحكوم

عليه هو المطلوب والمنقول منه الحكم هو المثال والمعنى المتشابه فيه هو الجامع والحكم هو المحكوم به على المطلوب المنقول من المثال مثاله إن العالم محدث، لأنه جسم مؤلف فشابه البناء والبناء محدث، فالعالم محدث فهنا عالم وبناء وجسمية ومحدث" (ابن سينا , ب ت , ص58) (Avicenna, J. H., p. 58)

والتمثيل هو الذي يقابل القياس عند الأصوليين في الإسلام من أهل السنة، إذ يجعلونه من أدلة الأحكام الشرعية، بينما الإمامية ينفون حجيته، ويعدون العمل به مخفأً للدين وتضعيفاً للشرعية (ينظر : الزلمي , 2002م , ص112) (Seen: Zalmi , 2002, p: 112)

وخالف المتكلمون التمثيل عند أرسطو " من خلال وضعهم بديلاً عنه والذي يمثل ب قياس الغائب على الشاهد ، ومعناه ، أن يوجد حكم في جزء معين واحد فينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما ومثاله أن نقول السماء حادث لأنه جسم قياساً على النبات والحيوان... ونلاحظ من خلال طبيعة التمثيل الأرسطي والقياس الأصولي أن هناك تشابهاً ظاهرياً من حيث الانتقال من جزئي إلى جزئي آخر ، ولكن المتكلمين جميعاً وكثيراً من الأصوليين عدوا القياس الأصولي موصلاً إلى اليقين ، أما التمثيل الأرسطي ، فلا يؤدي إلى اليقين بل يفيد الظن ، وكذلك إن الأصوليين أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي القائم على فكرتين أو قانونين ، فكرة العلوية وتتلخص في أن لكل معلولاً علة وقانون الإطراد وقوع الحوادث ومعناه أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة انتجت معلولاً متشابهاً ، بمعنى أن علة الأصل موجودة في الفرع ، مثال ذلك وجدنا الإسكار في الخمر ، ووجدنا التحريم ، ثم وجدنا الإسكار في أي شراب آخر ، جزمنا بوجود التحريم فيه" (عذاب , 2010 , ص97-98) (Azab , 2010, p: 97-98) .

4- القسمة الأفلاطونية : وهو رابع طرائق الاستدلال عند المسلمين ويقول علي سامي النشار: " عرف الإسلاميون هذه القسمة معرفة تامة ، لا من كتب أرسطو فحسب بل ومن كتب أفلاطون أيضاً " (النشار , 1985 , ص70-69) (Al-Nashar , 1985, p: 69-70) . وكان الهدف من طريقة القسمة، إيراد البرهنة عن طريق الاستقراء ، فهو يذكر مجموعة من الأمثلة ويصل منها إلى نتيجة عامة ، وهذه القسمة أخذ بها الجويني إمام الحرمين ، وأعتبرها طريق للحقيقة واليقين وبحثها الشيرازي في التعليقات على شرح حكمة الإشراق وعرضها الفارابي في الجمع بين رأي الحكيمين وعرضها وبحثها الزركشي (النشار , 1985 , ص72) (Al-Nashar , 1985, p: 72)

ابن سينا يعرفه بقوله: " هو قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها قول آخر غيرها اضطراباً " (ابن سينا , ب ت , ص370) (Ibn Sina, j.h, p. 370) , ويعرفه الغزالي بأنه " عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة" (الغزالي , 1322 هـ , ص37) (Al-Ghazali , 1322, p. 37) .

ابن رشد يرى أن طريق القسمة غير نافع في أن يستنبط منه شيء مجهول من شيء معلوم، بمعنى أن الماهية لا يمكن أن يبرهن عليها بالقسمة لأنها تصدر على الماهية (ابن رشد ، 1984، ص125) (Ibn Rushd, 1984, p: 125) .

الخاتمة :

الفلاسفة المسلمون ، اتبعوا تقسيم أرسطو في تقسيم المنطق إلى تصور وتصديق ، وبصورة عامة ، العلم أصبح عند المسلمين إما تصوراً وإما تصديقاً ، والقضايا عندهم من مبادئ التصديق وهنالك مَنْ عدَّ أجزاءً من القضايا جزءاً من التصور ، وهنالك اختلاف بين الحكماء من حيث التصديق أهو بسيط أم مركب ، وحصول التصديق من خلال القياس كما هو عند الفارابي وعنده التصديق منه يقين ومنه مقارب للتصديق ، ومنه التصديق الذي يسمى سكون النفس إلى الشيء .

وبعض العلماء لا يرى وجود فائدة للمنطق وبالتالي لا فائدة من القياس وحتى القضايا ، ويُنسب للحكماء إضافة أبحاث إلى مباحث أرسطو حول موضوع القضايا منها تقسيم القضايا إلى حملية وشرطية وتقسيم الشرطية إلى متصلة ومنفصلة ، والتي تعود أصولها إلى الرواقية مما يعني سعة إطلاعهم على الفكر اليوناني ، بينما يرى ابن سينا أن القضايا الشرطية تعود لأرسطو بالمقابل أنكر أبو البركات البغدادي صلتها بالمنطق الأرسطي .

وحول الاستدلال لم ينكر الفلاسفة القياس لكن داود الأصفهاني من علماء المذهب الظاهري أنكره ويقول أول من قاس الشيطان ، يشير ابن رشد إلى وجود مقاييس زادت على منطق أرسطو في الاسلام لكن هذه الزيادة لا تعود لابن سينا .

أضاف فلاسفة الإسلام المتأخرين الشكل الرابع في القياس والذي لم يبحثه أرسطو وهو من إضافات جالينوس ، واستمد الحكماء الاستقراء من أرسطو ، أما التمثيل ، فالمتأخرون من المسلمين بحثوه تحت تأثير الدراسات الأصولية ، وقسمة إفلاطون المشهورة أخذ بها حكماء الإسلام لكن ابن رشد يرى هذه الطريقة غير نافعة .

هذه الاختلافات التي وردت عند حكماء الإسلام والعلماء حول القضايا والقياس تشير إلى فهم المسلمون للمنطق بحيث يكون الاختلاف حسب الحاجة العقائدية أو تصحيح لمسار القضايا والقياس بحسب منهج الفيلسوف أو العالم .

المصادر :

أولاً: المصادر العربية :

- ابن تيمية، ب ت، الرد على المنطقيين ، دار المعرفة – بيروت.
- ابن سينا ، ب ت ، الاشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا ، ج 1 ، ط 3 ، دار المعارف ، القاهرة
- ابن حزم الاندلسي ، التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالالفاظ العامية والامثلة الفقهية ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان .
- ابن سينا ، النجاة ، ب ت ، الناشر المكتبة المرتضوية.
- ابن رشد، 1988، تلخيص القياس لأرسطو، حققه وعلق عليه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الطبعة الأولى، السلسلة التراثية ، الكويت.
- ابن رشد ، 1984، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، حققه وشرحه وقدم له : عبد الرحمن بدوي، ط 1، الكويت .
- ابن رشد ، 1983 ، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي ، تحقيق جمال الدين العلوي ، الدار البيضاء.
- أرسطو ، 1980، منطق أرسطو ، ج 1 ، ط 1، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، دار العلم ، وكالة المطبوعات ، الكويت.
- التفتازاني، سعد الدين ، 1912 ، متن تهذيب المنطق والكلام ، وعلى قسم الكلام تعليقات جمعها حضرة الفاضل عبد القادر معروف الكردي السنندجي من تحريرات افاضل المحققين ، ط 1، دار النشر السعادة ، مصر.
- الديناني ، غلام حسين ، 2007، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية ، الجزء الأول، ط 1، دار الهادي، بيروت لبنان.
- الزلمي ، مصطفى إبراهيم ، 2002م، أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد ، ط 10 ، شركة الخنساء للطباعة المحدودة - بغداد .
- جعفر ال ياسين ، 1985 ، الفارابي في حدوده ورسومه، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان .
- الجندي ، عبد الرحيم فرج ، 2016 ، شرح السلم في المنطق للأخضيري ، الناشر المكتبة الازهرية للتراث .
- الحسيني ، جعفر ، ب ت ، معجم مصطلحات المنطق ، ط 1 ، مطبعة البقيع ، دار الإعتصام للطباعة .
- الشاطبي ، أبي إسحاق، 1423هـ/2002م ، الموافقات في أصول الشريعة، ج 2، ط 1، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت .
- الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني ، 1404 هـ ، الملل والنحل ، ج 1، تحقيق : محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت .
- طباطبائي، مصطفى، 1990، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني ، ترجمة الى العربية عبد الرحيم ملازني البلوشي ، ط 1، دار ابن حزم ، بيروت .
- عذاب ، نضال ذاكر ، 2010، نظرية البرهان المنطقية عند الفارابي وموقف ابن سينا وابن باجة منها ، ط 1، بيت الحكمة بغداد .
- الغزالي ، 1322 ، المستصفى من علم الاصول ، ج 1 ، ط 1 ، مصر .
- الغزالي ، 1961، معيار العلم في فن المنطق ، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر.
- الغزالي، 1961، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر.
- الفارابي، 1986، الالفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت ، لبنان
- الفارابي، 1986، البرهان ، ضمن كتاب المنطق عند الفارابي، تحقيق د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت – لبنان.
- الفارابي، 1960 ، شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة ، نشرة ولهم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت.

- - الفارابي , 1986 , المنطق عند الفارابي ج 2, كتاب القياس , تحقيق رفيق العجم , المكتبة الفلسفية , دار المشرق , بيروت , ص23 ,
- الفارابي , 1987 , منطق الفارابي , تحرير ماجد فخري , دار المشرق بيروت .
- محمد شاكر محمد صال , 2017, أردوان مصطفى إسماعيل, علم المنطق المرحلة الخامسة للمدارس الإسلامية, ط 1 , وزارة التربية / المديرية العامة للمناهج والمطبوعات/ حكومة إقليم كردستان – العراق.
- مهدي فضل الله, 1990م المدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي) , ط4, بيروت, دار الطليعة .
- الموسوعة العربية الميسرة, 1972م , لجنة من العلماء والباحثين برئاسة محمد شفيق غربال - ط2 - دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر - القاهرة .
- النشار , 1985 , مناهج البحث عند مفكري الاسلام , دار النهضة , بيروت .
- النشار , علي سامي , 1955 , المنطق الصوري منذ ارسطو وتطوره المعاصر, ط1, الناشر , المكتبة التجارية الكبرى , مطبعة دار نشر الثقافة , الاسكندرية .
- النسفي , حافظ الدين عبد الله بن احمد, 2002م, كشف الأسرار شرح المصنّف على المنار, ج.2 دار الكتب العلمية , بيروت, لبنان .

ثانياً: المصادر الأجنبية والمترجمة (English References)

Alande andré (1988) *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* 16 edn, Universitaires de france .

Al-Dinani, Ghulam Hussein (2007) *General Philosophical Rules in Islamic Philosophy, Part I*, Beirut: Dar Al-Hadi, (1st Ed) Floor,

Al-Farabi (1960) *Explanation of the Book of Aristotle Thales in the phrase*, Wilhelm Koch Jesuit Bulletin and Stanley Maru Jesuit, Beirut: Catholic Press.

Al-Farabi (1986) *Vocabulary Used in Logic*, verified by Mohsen Mahdi, Beirut: Dar Al-Mashreq.

----- Logic at Al-Farabi c 2, book of measurement, the realization of Rafik Al-Ajam, Philosophical Library, Beirut: Dar Al-Mashreq,.

----- the Demonstration , within the Logic of Al-Farabi, the Investigator d. Majid Fakhri, Beirut :Dar Al Mashreq

----- (1987) *The Logic of Al-Farabi* Edittted by Majid Fakhri , Beirut: Dar Al-Mashreq.

Al-Husseini, Jafar, J. H. , *Glossary of logic terms*, 1st Ed, Al-Baqi Press, Dar Al-Eitisaam for printing..

AlNasafi, Hafez al-Din Abdullah bin Ahmed (2002) *Revealed Secrets, Explain the Workman on the Manar*, c 2, Beirut : the House of Scientific Books

Al-Ghazali (1322) A H , Al-Musta'fi of Origins, Vol. 1 ,(1st Ed), Egypt.

----- (1961) *The Purposes of Philosophers, Achieving Suleiman Dunya*, Egypt:Dar Al-Maarif.

----- The Standard of Science in the Art of Logic, Achieving Suleiman Dunya, Egypt: Dar Al-Maarif.

AlNashar, Ali Sami(1955) *The Logic since the Aristotle and its Contemporary Development*, (1st Ed), publisher, the Great Commercial Library, Alexandria: Press Publishing House of Culture.

- Al-Nashar (1985) *Research Methods of Islamic Thinkers*, Beirut :Dar Al-Nahda.
- Al-Shatby, Abu Ishaq, 1423 AH / (2002) AD, *Approvals in the Origins of Sharia*, c 2 ,c3, (1st Ed), the investigation of Mohammed Abdul Qader Al-Fadhli, Beirut: modern library, Sidon,.
- Al-Taftazani (1912) Saad al-Din, *on the Refinement of Logic and Speech, and on the Department of Speech Comments* compiled by Hazrat Fadhil Abdul Qader Marouf Kurdi Sanandji from the edits of the best investigators(1st Ed), Egypt: publishing happiness,.
- Aristotle (1980) Aristotle's Logic, C 1, (1st Ed), *The Investigation of Abdul Rahman Badawi*, Dar Al-Qalam, Kuwait: Publications Agency,.
- Avicenna,j.h , *Survival*, publisher Al - Murtadwah Library.
- Averroes (1988) *Summarizing the Syllogism of Aristotle*, achieved and commented on it Abdul Rahman Badawi, first edition, Heritage Series, Kuwait.
- Azab, Nazal Zakir (2010) *The Theory of Logical Proof at Farabi and the Position of Ibn Sina and Ibn Beja*, including,(1st Ed), House of Wisdom, Baghdad.
- Facilitated Arab Encyclopedia* (1972) Committee of scientists and researchers chaired by Mohamed Shafiq Ghorbal, 2nd floor, Cairo: Dar Al Shaab and Franklin Foundation for Printing and Publishing
- Ibn Hazm Al-Andalusi, *Approaching Logic and Access to Vernacular and Fiqh Examples*, Publications by Mohamed Ali Beydoun, Beirut: Scientific Books House.
- Ibn Sina,j.h , *Signals and Alerts*, Achieved by Solomon Dunya, c 1, Third Edition, Cairo: Dar al-Maaref.
- Ibn Rushd, (1983) *Essays in Logic and Natural Science*, Casablanca: Achievement of Jamal Eddine Alaoui.
- (1984) *Explain the Proof to Aristotle and Summarize the Proof*, achieved and explained and presented to him: Abdul Rahman Badawi Kuwait
- Ibn Taymiyyah,j.h, *Responding to Logicians*, Beirut: Dar Al-Maarefah
- Ja'far Al-Yassin (1985) *Al-Farabi in His Borders and Drawings*, (1st Ed), Beirut
- Mahdi Fadlallah (1990) *Introduction to Logic (Traditional Logic)*, 4th Edition, Beirut: Dar Al-Taliah.
- Mohammed Shaker Mohammed Sal(2017) Ardwan Mustafa Ismail, *Logic , Phase V for Islamic Schools*, (1st Ed) Floor, Ministry of Education / Directorate General of Curricula and Publications / Kurdistan Regional Government - Iraq.
- Shahristani, Mohammed bin Abdul Karim bin Abi Bakr Ahmed, 1404 AH, *Boredom and Bees*, c 1, Investigation: Mohammed Sayed Kilani Beirut: Dar al-Maarifah
- Tabtabaei, Mustafa(1990)*Muslim Intellectuals in the Face of Greek Logic*, translated into Arabic Abdul Rahim Mlazaee Baloch, (1st Ed), Beirut: Dar Ibn Hazm,
- The Soldier, Abdul Rahim Faraj(2016) *Explaining the Ladder in Logic of Lakhdari*, publisher Al Azhar Library for Heritage.
- Zalmi, Mustafa Ibrahim (2002) *The Origins of Islamic Jurisprudence in its New Fabric*, Tenth edition , Baghdad: Khansaa Printing Co, Ltd.,