ISSN: 1999-5601 (Print) 2663-5836 (online)

Lark Journal

Available online at: https://lark.uowasit.edu.iq

*Corresponding author:

Asst.Lect: Farhan Shnein
University: University of Wasit
College : College of Arts.
Email:
Ferhan132@gmail.com

Dr. Nidal Zakir Azab
University: Mustansiriya University.
College: College of Arts.
Email:

Keywords:
Speech, Logic, Limit, Critical Speakers.

A R T I C L E I N F O

Article history:

Received	19 Spt 2023
Accepted	24 Oct 2023
Available online	1 Jan 2024

The Critical Speakers' Stance on Aristotelian Limit

A B S T R U C T

This research sheds light on articulating the relationship between the field of speech and logic because there exists a close connection between speech and logic, sharing common ground. It discusses the stance of critical speakers towards logic, especially in the context of Aristotelian limits. Some speakers completely rejected logic, while others criticized it, viewing it as Greek thought that did not align with their culture. Some criticized logic, particularly Aristotelian limits, because Aristotle used words and meanings indicative of the metaphysical and beyond nature, especially in the context of the limit, which led to criticism by the speakers.

© 2024 LARK, College of Art, Wasit University

DOI: https://doi.org/10.31185/

موقف المتكلمين النقدي من الحد الارسطي

م.م / فرحان شنين ضهيد/ جامعة واسط/ كلية الآداب
أ.م.د نضال ذاكر عذاب/ جامعة المستنصرية/ كلية الآداب

الملخص:

يسلط هذا البحث الضوء على بيان العلاقة بين علم الكلام والمنطق لأن هناك علاقة وثيقة بين الكلام والمنطق وتوجد قواسم مشتركة بينهما هذا من جه وبيان موقف المتكلمين من المنطق من جه اخرى وخصوصاً من الحد الارسطي لأن بعض المتكلمين رفضوا المنطق بشكل تام وبعضهم نقده لأنهم ينظرون إلى المنطق بأنه افكار يونانية وهذا لا يتطابق مع ثقافتهم والبعض انتقد المنطق وخصوصا الحد الارسطي لأن أرسطو يستخدم كلمات ومعاني تدل على ما بعد الطبيعة والميتافيزيقا وخصوصاً في الحد لذلك انتقد من قبل المتكلمين.

الكلمات المفتاحية : علم الكلام ، المنطق ، الحد ، المتكلمين.

المقدمة:

توجد علاقة بين علم الكلام والمنطق وهي علاقة ضرورية، وهناك العديد من القواسم المشتركة بين العلمين، لذا انتبه العديد من النظار إلى الكثير من القضايا التي يشترك بها كل من المنطق وعلم الكلام، والكثير من المتكلمين يعدون موضوع علم المنطق هو موضوع علم الكلام نفسه حيث يذهب الغزالي إلى أن المنطقيات لابد من إحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وانما هو الاصل الذي نسميه فن الكلام و كتاب النظر فغيروا عباراته إلى المنطق تهويلاً. وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكايس المستضعف، اسم المنطق، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة.

وإن مدارس المنطق عند العرب وعلى رأسهم المدارس الاصولية والمتكلمين قد وجهت إلى مبحث الحد الارسطي اعتراضاً حيث تبنوا فكرة المعارضة وبينوا أن تعريف الحد يقوم على ما هو الغرض منه. أذ كان ارسطو ومن تبعه من الذين قالوا بالتعريف بالحد الذي يقوم بواسطته الجنس والفصل الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم. ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته وانما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني. حيث قسمنا هذا البحث إلى محورين الاول بيان العلاقة بين الكلام والمنطق، والمحور الثاني بيان موقف المتكلمين من المنطق وخصوصاً من الحد الارسطي.

اولاً: بيان العلاقة بين الكلام والمنطق.

من الضروري بيان العلاقة بين العلمين إذ كانت تصدر من بعض المتكلمين عبارات الاستهجان والحط من القيمة العلمية للمنطق، وبالغوا في الطعن عليه والتحذير منه، وحظروا تعلمه وتعليمه، كما أن المتكلمين كانوا يتحاشون استعمال كلمة منطق في مؤلفاتهم، ويفضلون عبارات مثل: آداب الجدل، وآداب البحث (ابن خلدون، 2005: 96) (مدراري، 1967: 662-663).

بحيث تصدّر العديد من المتكلمين لواء الرافضين للمنطق والتشنيع على أصحابه، ومن أهمهم أبو الحسن الاشعري (ت:324ه/ 936م) والقاضي أبو بكر الباقلاني(ت:403ه/1013م) والاستاذ أبو اسحق الاسفراييني وأبو محمد حسن بن موسى المعروف بالنوبختي(ت530ه)

(ابن عساكر، 1347: 135).

ومع هذا تبقى العلاقة بين علم الكلام والمنطق علاقة ضرورية، ولها العديد من القواسم المشتركة بين العلمين، لذا انتبه العديد من النظار إلى الكثير من القضايا يشترك بها كل من المنطق وعلم الكلام، فيقوم في بحثها؛ وفي هذا الجانب نذكر مقارنة بين المنطق وعلم الكلام لعضد الدين الايجي: "أن الكلام علم يقتدر بأثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، أذ به تمايز العلوم، وهو المعلوم من حيث يتعلق بأثبات العقائد الدينية تعلقا قريباً أو بعيداً. وأن كل حكم نظري لمعلوم هو من العقائد الدينية. أو يتوقف عليه اثبات شيء منها، وهو العلم الاعلى فليست له مباد تبينه في علم آخر، بل مباديه اما بينة بنفسها أو مبينة فيه، فهي مسائل له فهو رئيس العلوم على الاطلاق. وسمي كلاماً اما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، أو لأن أبوابه عنونت أولا بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه، أو لأنه يورث القدرة على الكلام في الشرعيات. ومع الخصم" (الايجي: 7-8).

ويذكر بوسف مدراري تعليق الشريف الجرجاني في شرحه لقول:" انما سمي الكلام كلاماً اما لأنه بازاء المنطق للفلاسفة، يعني: لهم علماً نافعاً في مقابلته بالكلام، وهو ما يشير اليه الغزالي نفسه وهو يتحدث عن علوم الفلسفة المنطق وهو بحث في وجه الدليل وشروطه وهما داخلان في علم الكلام وهذه أن دلت على شيء فإنما تدل على تطلع المتكلمين لجعل علم الكلام يؤدي الدور الذي يؤديه المنطق بالنسبة للفلاسفة؛ فاذا كان المنطق هو بحث في الادلة وطرق تمحيص الصادق منها والزائف فأن علم الكلام كذلك هو بحث في الدليل وشروطه" (مدراري، 1967: 370).

وهذه الفكرة سادت كذلك عند متكلمين متقدمين مثلما هو الامر عند الجاحظ(ت:25ه/868م) فعد علم الكلام يؤدي وظيفة علم المنطق نفسها، يقول الجاحظ: "أن صناعة الكلام علق نفيس، وجوهر ثمين، وهو الكنز الذي لا يفنى ولا يبلى، والصاحب الذي لا يمل ولا يغل، وهو العيار على كل صناعة، والزمام على كل

عبارة، والقسطاس الذي به يستبان نقصان كل شيء ورجحانه، والروواق الذي يعرف صفاء كل شيء وكره وهو لكل تحصيل آلة ومثال ... وبه يستدل على صرف ما بين الشرين من النقصان، وعلى فضل ما بين الخيرين من الرجحان، والذي يصنع في العقول من العبارة واعطاه الالة مثل صنيع العقل في الروح، ومثل صنيع الروح في البدن" (الجاحظ، 2002: 53-54). وبهذا نجد أن الجاحظ يجعل من علم الكلام ميزان وقسطاس ومن خلال علم الكلام تزن الاشياء وبهذا هو يجعل من علم الكلام مشابه للمنطق وكما نجد ذلك في المقدمة التي وضعها المحقق لكتاب الرسائل للجاحظ.

والكثير من المتكلمين يعدون موضوع علم المنطق هو موضوع علم الكلام نفسه حيث يذهب الغزالي إلى "أن المنطقيات لابد من إحكامها هو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الاصل الذي نسميه بفن الكلام و كتاب النظر فغيروا عباراته الى المنطق تهويلاً. وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فإذا سمع المتكايس المستضعف، أسم المنطق، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة" (الغزالي، 1972:85).

بما أنه لا تزال العلاقة بين المنطق وعلم الكلام تطرح نفسها بإلحاح كبير، وهو نفس الشيء الذي نجده عند أحد متكلمي المسيحية أبن سوار المسيحي حيث ذكر:" قالوا: الجسم لا ينفك عن الحوادث ولا يتقدمها، وكل ما لا ينفكُ من الحوادث ولم يتقدّمها فهو محدث، فالجسم اذن مُحدّث هذا هو قياسهم اذا نظم النظم الصناعي. وينبغي البحث عن صدق مقدمته. والطريق في ذلك أن ننظر في مدلول كل واحدة من الألفاظ التي يتضمنها هذا الدليل: فالجسم هو الطويل العريض العميق والحوادث يريدون بها الاعراض، وقولهم لا ينفكُ يريدون أن الاعراض تلزمه ولا يوجد الا بوجودها، وقولهم لا يتقدمها أي أنه لا يوجد خالياً منها ولا يسبق وجوده وجودها فهذا ما تدلُ عليه الالفاظ إلى المقدمة الصغرى. فأما قولهم محدث وهو ما تضمنته المقدمة الكبرى، يريدون الموجود بعد عدم فهذا مدلول الالفاظ المتضمنة لهذا القياس" (عبد الرحمن بدوي، 1977:243).

فما قاله أبن سوار المسيحي على وجازته يبين طبيعة التوظيف الكلامي للمنطق؛ حيث أن المتكلم لا يلتفت إلى البناءات الصورية وتفاصيلها بقدر ما يركز على فعل الاقناع، يوافق تلك الابنية الصورية أم لم يوافقها. وهذا يرجع لكثير من الاحيان إلى أن فعل الاقناع في علم الكلام هو وليد سياقات تناظرية حية في الواقع، تتطلب من المتناظر سرعة البديهة في الرد وحشد الكثير من الحجج، وليس لديه الوقت أن يصيغ الحجج التي يوردها على الميزان الصوري؛ لأن البيئة خصوصاً التي يعيش فيها المتكلم تعج بالعديد من الاديان والطوائف والمذاهب، وهذا ما يحتم على المتكلم الدخول في مناظرات وسجالات دينية آنية، من أجل الدفاع عن الدين أو المذهب. كما أن المتكلمين كانوا على وعي بأن علم الكلام يؤدي الوظيفة المتمثلة في سبر الادلة والتمييز بين صحيحها وفاسدها (مدراري، 1967: 71-72).

وأن العلاقة بين علم المنطق وعلم الكلام علاقة ضرورية، يمليها العديد من القواسم المشتركة بين العلمين، حيث ينتبه العديد من النظار إلى كون الكثير من القضايا يشترك فيها كل من علم المنطق وعلم الكلام، لذلك يشير عضد الدين الايجي في مقارنة له بين المنطق وعلم الكلام خصوصا في التسمية (الايجي: 8-9)

ويعلق الشريف الجرجاني في شرحه على هذا الموطن بقوله: " أنما سمي الكلام كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، يعني: ان لهم علماً نافعا في علومهم سموه بالمنطق، ولنا أيضاً علم في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام" (الشريف الجرجاني، 1907: 46) وهو ما يشير إليه الغزالي نفسه وهو يتحدث عن علوم الفلسفة: " المنطق وهو بحث في وجه الدليل وشروطه، ووجه الحد وشروطه، وهما داخلان في علم الكلام" (الغزالي، أحياء العلوم، 2005، صفحة 31). وكل ما تقدم يدل على تطلع المتكلمين لجعل علم الكلام يؤدي الدور الذي يؤديه المنطق بالنسبة للفلاسفة؛ فاذا كان المنطق هو بحث في الادلة وطرق تمحيص الصادق منها والزائف؛ فان علم الكلام كذلك هو بحث في الدليل وشروطه (الايجي،: 8).

ولقد كان علم الكلام هو النافذة التي من خلالها تعرف المحدثون والفقهاء على الاستدلال العقلي المنفك عن النقل والنص الشرعي؛ لذلك تكونت لديهم صورة سلبية مشوهة عن المناهج العقلية وما تعقبها من آثار فاسدة، وهي التي أحدثت ردة الفعل تجاه كل ما هو عقلي منفك عن الشرع. ونظراً لأن علم المنطق يمثل الاساس المنهجي للبحث العقلي، فمن المؤكد بحسب تصورهم أن نتائجه ستكون من جنس ما وقفوا عليه في علم الكلام، لذا ألحقوا به شناعات الاقوال والآراء ومنعوا منه سداً للذريعة (الحارثي، 2012: 227).

وأن المنطق له حضور في كتب علم الكلام ويبين ذلك من خلال التأثير الفلسفي في علم الكلام، بحيث أصبح واضح إلى حد كبير من المسلمات؛ وهذا لا يدعوا إلى العجب، لأنه توجد هناك إحالات متفرقة عند مختلف الفلاسفة حيث عند كل مؤلف حديث يتناول علم الكلام فيه قضايا فلسفية. وأن بعض المتكلمين قد تبنوا آراء فلسفية يونانية بعينها؛ فكيف مثلاً أن النظّام تَبنى آراء رواقية معينة، وكيف تبنى أبو هاشم آراء أفلاطونية معينة، وكيف أن بعض المفاهيم الكلامية مثل التولد هي انعكاس لمفاهيم يونانية بعينها. (ولفسون، 2005 :125) وهذا لا يعني بالضرورة أن المتكلمين كانوا على اطلاع مباشر على كتب الفلاسفة اليونان بل ما يُرجح هو أن الكثير من الافكار اليونانية التي تم تبنيها من قبل المتكلمين انتقلت اليهم شفوياً (مدراري، 1967: 372).

أن التراث الذي خلفه الاقدمون في الاسلام أنما هو فكر عام بالترجمات اليونانية والسريانية. وفي الواقع ان الترجمات لها أهمية لا تقدر، سواء بالنسبة للفلسفة الاسلامية أو بالنسبة الى الطب والعلوم الطبيعية؛ ولكن إلى جانب الترجمات ذكر نوع آخر من الأثر الحي للأفكار في التراث الاسلامي، وقلما يكون هذا النوع قد انتشر بواسطة النصوص المكتوبة، بل الارجح أنه تم عن طريق الكلام المنقول شفوياً. وأن بدت الموروثات

المتداولة خفية مستترة لأول وهلة؛ فانها كانت في الواقع أكثر تأثيراً وفعالية وأن الاستشهاد بتلك الاقوال لم يكن مسنداً الى اسم محدد كأرسطو أو افلاطون مثلاً؛ وانما كان يتصرف بها دون أي وازع كممتلكات مشتركة. لأنه يعرف أرسطو وأفلاطون على حقيقتهما، بينما كانت بالنسبة للإنسان الذي عاش في القرون الاولى للإسلام من المسائل المذخورة التي تثار مراراً وتكراراً، والتي كانت موضع تأمل وتقص على وتيرة متشابهة (مدراري، 1967: 372-373).

ويذكر أبن ميمون(ت603ه/1205م) : " وأعلم أن كل ما قالته فرق الاسلام في تلك المعاني، المعتزلة منهم والاشعرية هي كلها آراء مبنية على مقدمات، وتلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين، والسريانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم. و كان سبب ذلك أنه لما عمت الملة النصرانية لتلك الملل، ودعوى النصارى، ما قد علم. وكانت آراء الفلاسفة شائعة في تلك الملل. ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين، رأوا علماء تلك الاعصار من اليونان والسريان، أن هذه دعاوى تناقضها الآراء الفلسفية مناقضة عظيمة بينة، فنشأ فيهم علم الكلام وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في معتقداتهم" (بن ميمون:180-181)

ونذكر رأي يوسف مدراري من ابن ميمون حيث لا يتفق معه الا انه يجد لكلامه جوانب من الصحة، تتمثل في كون المشروع الكلامي من أساسه يقوم على منافسة الفلسفة، وبشكل أدق علم ما بعد الطبيعة. حيث أن بعض أدلة المتكلمين ضد قدم العالم قد سبق بها آباء الكنيسة كذلك في ردهم على مقولة قدم العالم الفلسفية. وأن بعض المتكلمين الاشاعرة قد أعترف بالاستفادة من بعض الردود المسيحية على الفلاسفة؛ مثل ردود يحيى النحوي على برقلس وأرسطو، يقول أبن المقترح شارح الارشاد: وقد استدل صاحب كتاب الارشاد بطريقة واحدة بأن قال: ما مضى من الحوادث قد أنقضى وتصرم الواحد على أثر الواحد، وما لا يتناهى لا ينصرم ولا ينقضي. وهذه طريقة معظم أهل التوحيد، وطريقة من سبق عليهم في أبطال هذا المذهب؛ كيحيى النحوي وغيره ممن رد على برقلس وأرسطو وغيرهما (مدراري، 373:1967-374).

ويضع ابن ميمون في كيفية اختلاف المُتكلمين المسلمين عن المَتكلمين المسيحيين أيضاً في البرهنة على خلق العالم والتوحيد والتنزيه: "فلما جاءت ملة الاسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة. ونقلت اليهم أيضاً تلك الردود التي ألفت على كتب الفلاسفة، فوجدوا كلام يحيى النحوي وأبن عدي وغيرهما في هذه المعاني، فتمسكوا به وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم واختاروا ايضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رآه المختار أنه نافع له، وأن كان الفلاسفة المُتأخرون قد برهنوا بطلانه كالجزء والخلاء، ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطرّ إليها كل صاحب شريعة، ثم اتسع الكلام، وانحطّوا الى طرق أخرى عجيبة، ما ألم بها قط المتكلمون من يونان وغيرهم؛ لأن أولئك كانوا على قرب من الفلاسفة، وجاءت في الاسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم

احتاجوا ضرورة لنصرتها اذ وقع بينهم أيضاً اختلاف في ذلك، فأثبتت كل فرقة مقدمات نافعة لها في نصرة رأيها" (بن ميمون: 181).

وهذا يدل على كون المتكلمين قد أبدعوا لأنفسهم طرقاً جديدة في التدليل والحجاج لم يعهدها الفلاسفة ولا المتكلمون المسيحيون؛ مثل استعانتهم مثلاً بالمذهب الذري للتدليل على الخلق من عدم. وقد اعترف بعض شيوخ الاشاعرة باستفادتهم في عدتهم الحجاجية من المناطقة، يقول ابن المقترح وقد سمعت بعض ائمتنا يعبر عن وجه الدليل بوجه لزوم النتيجة عن المقدمتين على طريق المنطقيين، وقد عرفت على الجملة أن الدليل لا يدل من جميع وجوهه، وانما يدل من بعضها، فالنظر المطلع على هذا الوجه هو النظر الصحيح. ويعترف الشهرستاني بخلط مناهج الكلام والفلسفة من فترة مبكرة وبالترادف بين علم الكلام والمنطق (مدراري، 1967 : 375).

وأن الغزالي يعترف "بأن المتكلمين اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم الى تسليمها: إما التقليد، أو اجماع الامة، أو مجرد القبول من القرآن والاخبار. وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم. وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت اشكوه شافياً. نعم، لما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه، وطالت المدة، تشوق المتكلمون الى محاولة الذب عن (السنة) بالبحث عن حقائق الامور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والاعراض واحكامها. ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق" (الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال: 92-93)..

أن استعارة بعض المتكلمين لبعض الافكار والمفاهيم الفلسفية كان ينظر اليه بعين الريبة والتوجس من طرف متكلمين آخرين، كانوا يعدون الفلسفة سبب خراب الاديان. وقد كان بعض المتكلمين واعياً بخطر الفلسفة اليونانية على الدين؛ فقد تنبهوا الى أن ما أخرج عقيدة النصارى عن الحق هو كونهم مزجوا دينهم بالفلسفة اليونانية، وخرجوا مبادئه على أساس الفلسفة اليونانية. وكان بعض النظار الاشاعرة يرون أن سبب طعن العوام وبعض الفرق الاخرى على المتكلمين راجع بالضرورة الى مزج بعض المتكلمين لعلم الكلام بالفلسفة، مما جعل بعض العوام يتجرأون على المتكلمين (الملاحمي، 2008 : 9-10).

في الكثير من المدونات الكلامية تؤكد الحضور المنطقي ففي قول يوسف مدراري: " أن شيخ الاشعرية ومؤسسها أبي الحسن الاشعري يعلم المنطق، بالتحديد من خلال تطبيقاته وبعض لآراء المنقولة عنه؛ فقد ورد في بعض مصنفاته استعماله لصور من الاستدلال المنطقي. بل حينما نقل الخلاف في مسألة تركيب الحد من وصفين فأكثر وهي مسألة منطقية نقل الاشاعرة رأي أبي الحسن الاشعري في المنع منها، وهو نفسه ما

أورده الجويني عن أبي الحسن الاشعري وشيخنا أبو الحسن يميل الى ذلك ويقدح في التركيب. والذي يظهر ان الباقلاني كذلك كان قانعاً على نحو ما بعدد من المسائل والقواعد المنطقية، والتي أوردها بصيغة مختصرة في صدر بعض كتبه؛ كموضوع الحد وشروطه والعلم وأقسامه: الضروري والنظري، ومصادر العلم الضروري أو مدارك العلوم، وقوانين الفكر الاساسية المنطقية وفكرة التناقض وغير ذلك. والشخصية التالية البارزة في تاريخ الاشاعرة هي: أمام الحرمين ابي المعالي الجويني، والشأن في علاقته بالفلسفة والمنطق بالتحديد أوضح وأقرب؛ بدلالة تصريحه بتبني بعض القضايا المنطقية في الحد والاستدلال. وتقديمه لبعض المقدمات الكلامية والمنطقية في جملة من كتبه" (مدراري، 1967: 376-377).

ومما يؤكد وجود الاثر المنطقي في علم الكلام استقراء المقدمات النظرية المنهجية التي اعتمدها المتكلمون، والتي استقرت منذ الربع الاخير من القرن الرابع الهجري على أنها تمثل رؤوس المسائل في كل بحث شامل في علم الكلام (بدوي، 1997: 706). ومن مسائل المنطق وأدلته. منها تقسيم العلم ألى قديم وحادث وتقسيم العلم الحادث الى العلم الضروري والعلم النظري. ثم مراتب العلم الضروري أو مراتب العلوم من البديهيات والحسيات ونحوها. والبحث أيضاً في مراتب الأدراك ونحو ذلك، وهذه مسائل منطقية المصدر والمنشأ. ومنها مسألة الحد؛ حيث يعتمدها المتكلمون كبحث مشهور بينهم بتفاصيلها مع مخالفتهم للمناطقة في بعض التفاصيل والشروط. ويلاحظ أن هذه المسائل المنطقية لا تكاد تنتظم في سياق واحد عند المتكلمين فيما قبل مرحلة الغزالي الا قليلاً، فتراهم يبحثون في بعض الكتب عن الحد وشروطه ومسائله. ويفوتون ذكر الادلة وأقسامها، وتارة أخرى يذكرون الادلة وتفاصيلها، ولا يذكر الحد الا عرضاً. ويؤكد المحدث والفقيه أبو سليمان الخطابي استفادة المتكلمين لأدلة العقول من الفلاسفة في معرض نقاشه للمتكلمين وعدولهم عن أدلة الشرع (مدراري، 1967: 377-378)

وأن اعتراضات بعض المتكلمين على بعض القضايا المنطقية والمناهضين لعلوم الاوائل؛ حيث أن ارتباط علوم الاوائل بالفلاسفة والنصارى لم يكن سبباً للتحريم، بل كانت باعثاً للنظر والبحث في موضوعها أكثر من كونها مناطاً للتحريم والنقد الانطباعي. ولكن ينبغي التأكيد على إن هذا النقد للمنطق لم يمنع المتكلمين من الاستفادة من منجزات المنطق، عن الوجه والدليل بوجه لزوم النتيجة عن المقدمتين على طريقة المنطقيين (ابن المقترح: 113).

ما يشدد عليه المتكلمون أن علم الكلام ليس له مبادئ تبين في علم آخر؛ أنما هو غني في نفسه عما عداه وأن مباحث النظر تخالف الكثير من المسائل المنطقية الأرسطية. وما يميز تنظيرات المتكلمين للاستدلال هو تمييزهم بين المنطق والجدل؛ فابن عقيل يفرق في أحد فصول كتابه الواضح في أصول الفقه بين طريقة

الحجة في الجدل وفي المنطق، فجعل ابن عقيل الجدل شيئاً والمنطق شيئاً آخر. ونعلم أن الجدل في العرف المنطقي هو فرع من فروع علم المنطق (مدراري، 1967: 379).

ويذكر ابن عقيل الفرق بين طريقة الحجة في الجدل والمنطق" أن طريقة المنطق في الحجة التي تحدد المعنى واللفظ وليست كذلك طريقة الجدل؛ لأنه قد يستعمل في العبارة عن الحجة المجاز، ويجرى على عادة أهلها في الاتساع والايجاز، والطريقتان وأن اختلفتا في ذلك فانهما تؤديان غرضاً واحد؛ إلا أن احداهما على تحديد الطريقة، والاخرى على تغييرها وكلاهما موصل الى البغية ومظهر للنتيجة؛ وانما الاعتماد على تحقيق المعنى في النفس، وأن اختلف ما يتوصل به من الطرق؛ وطريقة الجدل قد يجري فيها التحديد، ويجري فيها التغيير، فهي أوسع من طريقة المنطق من هذا الوجه، وطريقة المنطق أضيق، اذ كان لا يسلك اليها الا من وجه واحد، والمثل في ذلك كمن قصد بلداً، فوجد طرقاً متشعبة مشتبهة توصل اليه أيضاً، فالذي على سنن واحد أوضح لمن لم يرتض بالطرق المؤدية، فأما المرتاض فيتقارب ذلك عنده في الايضاح "(الحنبلي، 1999: 349).

واما ابو حيان التوحيدي يذكر في قول له حيث:" قلت لأبي سليمان ما الفرق بين طريقة ألمتكلمين وبين طريقة الفلاسفة فيذكر ما هو ظاهر لكل ذي تمييز وعقل وفهم، طريقتهم يعني المتكلمين مؤسسة على مكايل اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء أما بشهادة من العقل مدخولة، واما بغير شهادة منه البتة. والاعتماد على الجدل وعلى ما يسبق الى الحس أو يحكم به العيان، أو على ما يسنح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيّل مع الالف والعادة والمنشأ، وسائر الاعراض التي يطول احصاؤها ويشق الاتيان عليها، وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع واسكات الخصم بما اتفق، واتمام القول الذي لا محصول فيه ولا مرجوع له مع بوادر لا تليق بالعلم؛ ومع سوء أدب كثير، نعم ومع قلة تأله، وسوء ديانة، وفساد دخلة، ورفض الورع بجملته" (التوحيدي، 1413: 223).

ويذكر يوسف مدراري انه يمكن أرجاع أصول الكتابة الجدلية عند المتكلمين الى ابن الراوندي(ت: 298ه/ 910م) الذي كتب كتاباً سماه الجدل وقد كتب بعده أبو القاسم البلخي(ت: 319/ 931) المعروف بالكعبي كتاباً سماه كتاب الجدل وآداب أهله وتصحيح علله؛ وشرح آداب الجدل والنقض على البلخي وللأسف لم يصلنا أي كتاب من الكتب السالفة الذكر، حتى الفارابي (ت: 339ه/ 950م) لم يقف الى جانب ابن الراوندي وكتب كتاباً يرد فيه على كتاب ابن الراوندي سماه: كتاب الرد على ابن الراوندي، في آداب الجدل (مدراري، 1967: 381-382).

اما ابن وهب الكاتب (ت: 404ه/ 1015م) في كتابه نقد النثر خصص الجزء الاخير من كتابه لبيان طرق ألجدل. ثم مطهر بن طاهر المقدسي في كتابه الذي خصصه للتاريخ الموسوم بـ البدء والتاريخ في فصل سماه:

في تثبيت النظر وتهذيب الجدل؛ حيث خصص قسماً من الجزء الاول من كتابه لبيان قواعد الجدل والمناظرة. نجد كذلك الفارابي قد ألف في موضوع الجدل والمنطق على طريقة المتكلمين، وذلك في كتابه القياس الصغير؛ حيث ذكر أنه خصصه للحديث عن الجدل والاقيسة على طريقة الفقهاء والمتكلمين. ثم نجد أخيراً ابن فورك قد نقل لنا في كتاب: المجرد في مقالات الاشعري فصلا مهماً عما قرره الاشعري من قواعد للجدل والمناظرة (مدراري، 1967 :382).

ومن تجليات نقد المتكلمين الاوائل لعلم المنطق؛ أمران: "الاول: انه كان نقداً مبنياً على الاطلاع المباشر والمعرفة الخاصة، والمنهجية الموضوعية في مجمله؛ وأن كان الغرض الاول في معالجة المنطق يهدف إلى الرد والنقض كطريقة للرفض لكنها مغايرة لمنهجية المحدثين والفقهاء من تلك الطبقة. والثاني: وهو نتيجة المنهج الموضوعي في النقد؛ التمييز بين الخطأ والصواب، والتفريق بين الخطأ المحض، والخطأ المحتمل الذي يقبل التصحيح واعادة التحوير. فنقد المتكلمين لم يكن شمولياً من جهة الهدم والرفض، بل كان هدماً للفاسد، واعادة صياغة للمادة القابلة للاستصلاح . نقدهم لنظرية الحد المنطقية؛ كان مبنيا على نقض شرطه عند المناطقة، والذي يتطلب تحصيل الماهية بناء على فرض وجود الكليات. فخالف في ذلك المتكلمون من غير رفض لفكرة الحد، التي أعادوا صياغتها بشرط تمييز المحدود عن غيره. كما أن المتكلمين اعتمدوا صوراً من الاستدلال تعود في أصلها إلى علم المنطق كقياس الخلف وصورة القياس الشرطي المنفصل، والذي يسمى عند المتكلمين والاصوليين بالسبر والتقسيم، وصورة قياس التمثيل الذي يسمى عندهم بقياس الغائب على الشاهد، ونحو ذلك من الادلة التي زيد أو عدل في بعض تفاصيلها أو أعيدت تسميتها على اصطلاح خاص عند المتكلمين" (الحارثي، 2012: 241).

أما بالنسبة الى الحدود فقد كان للنظار مسلك غير مسلك المناطقة في انشائها؛ حيث يشدد ابن تيمية أن بيان الحدود المنطقية على الطريقة الارسطية قد دخل الى مباحث أصول الدين والفقه الاسلامي، وأن هذا النفوذ حدث بعد الغزالي؛ يعني من أواخر القرن الخامس الهجري وقبل ذلك لم يكن له وجود. وكل المفكرين والمتكلمين المسلمين من المعتزلة والاشاعرة والكرامية والشيعة واتباع الائمة الاربعة لم يعطوا للحدود المنطقية قيمة أكثر من أنها تميز المحدود من الاشياء الاخرى. وبعد ذلك استشهد ابن تيمية بمقال الجويني من كتاب الارشاد حيث قال القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره (الغزالي، معيار العلم ، 1961: 283).

ويذكر الغزالي بأنه لما عسر الحد المنطقي اكتفى المتكلمون بالتمييز كما أن المتكلمين الاشاعرة لم يوافقوا المناطقة على اشتراطهم التركيب في الحدود بين الجنس والفصل؛ يقول ابن المقترح في شرحه على الارشاد وأعلم أنا اذا أطلقنا أن التركيب يجتنب في الحدود لا نريد به ما يريده المنطقيون من التركيب من الجنس

والفصل؛ وانما نريد به دخول ذات في حد ذات أخرى. كما كان للمتكلمين اهتمام بتطبيق نظرية الحد على شرطهم، حيث وضع العديد من المصنفات في ذكر الحدود الكلامية والفقهية والاصولية ككتاب الحدود لابن فورك، وكتاب الحدود الكلامية والفقهية لأبن سابق الصقلي (مدراري، 1967: 384-385).

وكما نجد بعض المتكلمين الاشاعرة أعلنوا تحفظهم عن الفكرة القائلة بأنه يلزم من صدق بالمقدمتين: أن يسلم بالنتيجة؛ حيث قال ابن المقترح: وقد قال من شدا طرفاً من كلام المنطقيين: ان اعتقاد المقدمتين يلزمه اعتقاد النتيجة؛ فان التركيب المخصوص يلازمه الانتاج ضرورة؛ فانه ينتج بذاته. وهذا مندفع بما أشرنا اليه؛ إذ وجدنا من له العلم بالدليل لا تعقبه النتيجة الكاذبة اذا كانت معارضة للدليل، ومناقضة له، فلم يكن اللزوم له ا حتماً في كل حال كالعلم بوجه الدليل. ثم الناظر في الشبهة المترتبة على حكم ترتيب المقدمات اعتقد أن فيها وسطاً جامعاً بين الطرفين" (ابن المقترح: 131).

لم يقبل بعض الاصوليين فكرتي النوع والجنس كما حددها أرسطو وفرفوريوس؛ بل حاولوا وضع تعريفين جديدين لهذين الكليين، وعدوا الجنس نوعاً والنوع جنساً. وذكر التهانوي ان اصطلاح الاصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين؛ فالمندرج كالانسان، جنس والمندرج فيه كالحيوان نوع على عكس اصطلاح المنطقي، وأن الاتفاق في الحقيقة تجانس والاختلاف فيها تنوع، فالاصوليون أذن أرجعوا الاختلاف بين النوع والجنس إلى تفريق لفظي بين المعنيين وذهب بعض الفلاسفة الى عد تلك التغييرات التي أدخلها المتكلمون على بعض المفاهيم المنطقية راجع الى التسرع في استيعاب المنطق من طرف المتكلمين؛ وهل كان هذا التمايز الاصطلاحي بين المصطلحات الاستدلالية في علم الكلام والمنطق ناتجاً فعلاً عن وعي، ورغبة في اختراع سبل منهجية جديدة أو أن الامر لا يعدو أن يكون شغوراً لغوياً حيث نجد أن فلاسفة الاسلام وعلى رأسهم الفارابي قد نهض للنظر في القضايا المعجمية في كتابه الالفاظ المستعملة في المنطق وذلك من أجل استيعاب القضايا الفلسفية. وقد تنبه أبو الحجاج المكلاتي الى أهمية مسألة الشغور اللغوي ودوره في التغييرات الاصطلاحية التي وقعت للمتكلمين؛ ففي معرض حديثه عن مصطلح الوجود شدد على أن كلمة الوجود في أصطلاح الفلاسفة لا تقابل بمعناها الحقيقي كلمة الوجود في اللغة العربية (المكلاتي، 1977: 83).

والعلم أن كان اذعانا لان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق والا فتصور ولكل من القسمين طريق خاص بالكسبي منه يوصل اليه وهذا بناء على أن التصديق هو الحكم وأن الحكم ادراك. وأما أن كان الحكم فعلاً فالتقسيم أن يقال: العلم اما تصور ساذج أو تصور معه تصديق فيكون للعلم وهو التصور مطلقاً طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر وايك أن تجعله قسماً من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فانه أن كان الحكم فعلا فلا يكون المركب من الفعل وغيره ادراكا. وأن كان

ادراكاً فلبطلان الحصر لأنه على كلا التقديرين لا فائدة لاعتبار تركب الحكم مع غيره فانه وحده يمتاز عن غيره بطريق كاسب له (الظواهري، 1939: 6).

وينقسم كل منهما إلى ضروري ومكتسب بالنظر لأنا نجد من انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات إلى نظر كتصور الكل والجزء والتصديق بوجود الله تعالى وحدوث العالم ونجد كذلك استغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد بالاحتياج والاستغناء الاحتياج بالذات والاستغناء بها فانه قد يكون الحكم المستغنى في نفسه عن النظر ضرورياً وان كان طرفاه كسبين ولهذا قال بعضهم ان التصديق الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر سوا اكتساب وبعضهم قسم العلم الى ضروري ونظري وفسر الضروري بما لا يكون تحصيله مقدوراً وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف النظريات فإنها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة كعلم الانسان منا بلذاته وألمه وكالعلم بالأمور العادية مثل علمنا بالجبال المعهودة ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالأمور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالياً عنها مثل علمنا بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي وهو ما ينتبه العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس أو غيره أخص من الضروري وقد يكون مرادفاً له والكسبي هو العلم المقدور تحصيله وأما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح ومعنى تضمنته له انهما مجال لو قدر انتفاء مضاد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه من غير ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه وهذا التقسيم للعلوم الحادث فان علمه تعالى قديم لا يتصف بضرورة ولا كسب (الظواهري، 1939: 6-7).

أن الحاجة في اثبات العلوم الضرورية حاصل لما كانت العلوم النظرية تنتهي الى الضروريات حيث جعلوا بيانها والرد على مُنكريها أمراً لابد منه في علم الكلام ليعلم أن ما يجعل منتهى مقدمات القياس ويدعى كونه ضرورياً هل هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكأنها ترجع الى البديهيات والمشاهدات، وحصروا التصديقات الضرورية في ست: البديهيات، والمشاهدات، والفطريات، والمجربات، والمتواترات، والحدسيات وذلك لأن القضايا اما أن يكون تصور أطرافها بعد حصول شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل أولا، فان كان كافيا في حكم العقل أولا، فان كان كافياً فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج إلى أمر ينضم إلى العقل ويعينه على الحكم أو الى القضية أو اليهما جميعاً (الظواهري، 1939: 7-8).

ثانياً: موقف المتكلمين من الحد الارسطي.

إن موقف المتكلمين من الحد، كان مبنياً على نقضهم لشرطه عند المناطقة، والذي يتطلب تحصيل الماهية بناء على فرض وجود الكليات. فخالف في ذلك المتكلمون من غير رفض لفكرة الحد، التي أعادوا صياغتها بشرط تمييز المحدود عن غيره (الحارثي، 2012: 241) وأن التعريف الارسطاليسي اقرب الى الميتافيزيقا وذلك لأنه يدعو الى التعريف بالحد الى التوصل الى الماهية او الكنه بواسطة الحصول على الصفات الذاتية له (عذاب، 2000: 57)

يذكر جلال الدين السيوطي نصاً لأبن تيمية في ما يخص المتكلمين عن الحد الارسطاليسي "ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون ان يخوضوا في الحدود على طريقة المنطقيين كما دخل في ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق. وانما هو زيغ عن سواء الطريق. ولهذا لما كانت هذه الحدود ونحوها، لا تفيد الانسان علما لم يكن عنده، وانما تفيده كثرة الكلام، يسمونهم أهل الكلام" (السيوطي: 208).

ويذكر التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون " في تحديد فعل الحد، أي ايراد حد الشيء، وهو ما يدل على الشيء دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الرسم فانه يدل عليه دلالة مجملة، وكأن المراد بالحد المعرف مطلقاً، وذلك بأن يقال إذا أردت تعريف شيء فلابُدّ أن تضع ذلك الشيء وتطلب ما هو اعم منه وتحمل عليه بواسطة أو بغيرها، وتميّز الذاتيات عن العرضيات، بأن تعد ما هو بين الثبوت أو ما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتياً، وما ليس كذلك عرضياً، وتطلب جميع ما هو مساو له" (التهانوي، 1996: 16) وأن التعريف بالحد هو تمييز الشيء من غيره، وبذلك جاء مناقضا للحد الارسطي الذي يدعو الى ايجاد الماهية (عذاب، 2000: 57).

ويذكر السيوطي نصاً لابن تيمية يخص فيه قول المتكلمين عن الحد حيث يذكر: " أن الحد يفيد تصور الاشياء، فنقول: المحققون من النظار على أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره، كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود، وتعريف حقيقته وانما يدعي هذا أهل المنطق اليونانيون، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم تقليداً لهم من الاسلاميين وغيرهم. فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا. وأما سائر النظار من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم، فعندهم إنما يفيد الحد التمييز بين المحدود وغيره. وذلك مشهور في كتب أبي الحسن الأشعري والقاضي ابي بكر وابي اسحق وابن فورك والقاضي ابي يعلى وابن عقيل وامام الحرمين والنسفي وابي علي وابي هاشم وعبد الجبار الطوسي ومحمد بن الهيثم وغيرهم" (السيوطي: 16-17)

ونجد الحسن البصري (ت110ه) حيث يذهب الى ان الحد هو شرح أسم اللفظ على وجه يخصه ويحصره وهو بذلك يبعد عن الحد الارسطي وغايته. اما الباقلاني(ت403ه) يعرف الحد بما ينفع، غير ما جعله ارسطو

فهو يقول: " الحد هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حده وانما على الحد ان يأتي بعبارة تظن السائل عالما بها اجهل ما سأل عنه، فان جهل العبارات فسحقاً سحقا" (الجويني، 1399: 119)

اما بالنسبة للجويني (ت478ه) يذكر في ما يخص الحد: " فأول ما يجب البداية به بيان الحد ومعناه لتتحقق خواص حقائق العبارات وحدودها، فالحد والحقيقة والمعنى على عرف علماء الأصول واستعمالهم واحد، وإن كان لكل واحد من هذه الالفاظ مزية الاختصاص في لسان العرب. وأولاها بالاستعمال عند أهل الأصول لفظ الحد، ثم لفظ المعنى؛ فإن لفظة الحد لا تجري مستحسنة في الكشف عن بيان كل شيء وصفاته. وأن الحد في اللغة ينبئ عن الغاية والنهاية وأصح عبارة في بيان معنى الحد هو اختصاص المحدود بوصف يخلص له." (الجويني، الكافية في الجدل، 1979: 1-2)

"إن التعريف بالحد عند المتكلمين يعتمد على ما هو الغرض بالحد وهل هو حصر الذاتيات او مجرد التمييز كيف اتفق او الشرط ان يكون لوصف خاص، وأن الغرض من الحد عند الارسطاليسين يمضي إلى ابعد من التمييز المحدود من غيره بل يعتمد معرفة ماهيته أي تصوره بعد ان لم يكن، وجرى ذلك بحصر الذاتيات. اما المتكلمون فغرضهم من الحد مجرد التمييز، ويرجع الى قول الواصف وهو القول المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يخصه ويحصره، فلا يدخل فيه ماليس منه، ولايخرج منه ما هو منه. والحد، اذا أحاط بالمحدود على هذه السبيل، وجب أن يكون حداً ثابتاً صحيحاً" (عذاب، 2000: 58) ويذكر الجويني في الحد وحقيقته: أن سأل سائل عن حد الحد جملة. قيل له: حد الشيء وحقيقته خاصيته التي بها يتميز وما صار اليه معظم المحققين من ائمتنا أن حد الشيء وحقيقته راجع الى صفة المحدود دون قول الواصف الحاد. وما ارتضاه القاضي أن الحد يؤول الى قول الواصف وهو عنده القول المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس من قبيله ولا يخرج منه ما هو من قبيله فهو رحمه الله منفرد بذلك من بين أصحابه وهذا مما يستقصى في الديانات (الجويني، كتاب التلخيص في أصول الفقه، 1996: 107-108).

وإن مدارس المنطق عند العرب وعلى رأسهم المدارس الاصولية والمتكلمين قد وجهت إلى مبحث الحد الارسطي اعتراضاً حيث تبنوا فكرة المعارضة وبينوا ان تعريف الحد يقوم على ما هو الغرض منه. أذ كان ارسطو ومن تبعه من الذين قالوا بالتعريف بالحد الذي يقوم بواسطته الجنس والفصل مثل ذلك الانسان حيوان ناطق، حيث حيوان جنس وناطق فصل، بمقابل من ذلك الاصوليين الذين ابتعدوا كل البعد عن كون الحد نوعاً من أنواع الماهيات، بل ذهب بعض الاصوليين إلى جعل الحد يتكون من ماهية اعتبارية، وهذا ما اصطلح عليه المتكلمون ومنهم امام الحرمين الذي يوضح القصد من الحد بانه الفرق بخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بهما الفصل بينه وبين غيره (عذاب، 2000: 59)

ويلاحظ إن خاصية الجمع والمنع في قول المتكلمين؛ حيث يذكر أبو الحسن الاشعري أن الحد والحقيقة يتقاربان، ويجب فيهما جميعاً الطرد والعكس، وكذلك الباقلاني في تعريف العلم يذكر في ان الحد يحصره على معناه، ولا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه أي شيء هو فيه، وأن الحد أذا احاط بالمحدود على هذا السبيل وجب أن يكون صحيح . ويذكر القاضي عبد الجبار، أن شرط الحد أن يكون جامعاً مانعاً لا يخرج منه ما هو منه ولا يدخل فيه ما ليس منه. والجويني ينطلق من أن الحد عبارة عن تقرير واقع، لأن المفكر المسلم بصفة عامة، لا يجول ويصول فيما هو متصور فقط بعيداً عن حقيقة واقعة خارجية، على نحو ما نجد ذلك مثلا في الانسقة الفكرية لتفسير الوجود عند اهل الفلسفات التي وردت على العرب، خاصة التراث اليوناني القديم (غرابه، 1973: 60-61).

وأصح العبارات في بيان معنى الحد والحقيقة هو: اختصاص المحدود بوصف يخلص له. وقد قيل فيه: انه الجامع المانع. وقيل: هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى (الجويني، الكافية في الجدل، 1979: 2).

ويذكر الزركشي (ت794ه) ان من شروط الحد عند الاصوليين والمتكلمين انه لا يكون مركبا على اختلاف وتفصيل، فعند المنطقيين لابدّ في الحدّ من التركيب ومنعه المتكلمون، منهم الجويني وابو الحسن الاشعري وغيرهم الذي منع الجمع بين معنيين في حدّ واحد إذا أمكن إفراد أحد المعنيين عن الاخر، وزعمت الفلاسفة أن الحد لا يكون الا مركباً من جنس وفصل. وزعموا أن ما اطرد بوصف واحد وانعكس فهو رسم لا حدً. ولهذا قالوا أن الانسان هو الضاحك رسم ، وأن الانسان حي ناطق مائت حدً، لأنه مركب من جنس وفصل، إذ انهم لم يوافقوا على فكرة العلية في أبحاثهم العقلية هذه، وذلك لان مذهب العلل يعتمد على عنصر الحد(الجنس والفصل) (النشار، 1984: 86).

ويذكر الجويني أن حد العلم هو حد معرفة المعلوم على ما هو به وأن اقتصرت على معرفة المعلوم استقل الحد. ولو قلت: العلم ما يعلم به المعلوم كان أشدّ عندنا. ولو قلت: العلم ما أوجب لمحله الاتصاف بكونه عالماً، لكان صحيحاً. وأن القول في مائية العقل وحقيقته، فقد اختلف العلماء في مائية العقل، فقال بعضهم: انها قوة طبيعية يفصل بها بين حقائق المعلومات. وقال بعضهم: هو جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات الضرورية، والذي ارتضاه القاضي أن العقل بعض العلوم الضرورية، فأن قيل : ما هو فصلوه لنا؟ قيل: هو نحو العلم باستحالة اجتماع الضدين والعلم أن المعلوم لا يخرج عن أن يكون موجوداً أو غير موجود وأن الموجود لا يخلو عن الاتصاف بالقدم أو الحدوث، والعلم مجاري العادات المدركات بالضرورات كموجب الاخبار المتواترة الصادرة عن المشاهدات الى غير ذلك من العلوم التي يختص بها العقلاء وما من ضرب من هذه الضروب اذا ثبت الا ويجب ثبوت أغياره والميز بآحادها يقع بين العقلاء وغيرهم (الجويني، كتاب التلخيص في أصول الفقه، 1996: 7-8).

وان "الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم. ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته وانما يدعي هذا اهل المنطق اليوناني، اتباع ارسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليدا لهم من الاسلاميين وغيرهم فإما جماهير اهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا" (ابن تيمية، 1368: 14).

ونجد أن الغزالي يرى ان التصور التام يتم بالحد. والحد عنده يكون بذكر ماهية الشيء ومجموع ذاتياته، إذ يقول: اعلم أن قول القائل في الشيء ما هو؟ طلب لماهية الشي. ومن عرف الماهية وذكرها فقد أجاب. والماهية انما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيباً. وذلك بذكر حده. فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه (الغزالي، معيار العلم ، 1961: 65).

ويذكر الباقلاني انه القول في حد الحد، أذا قال قائل ما حد الحد: هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ماليس منه، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه وهذا هو الحد الفلسفي الكلامي الفقهي (الباقلاني، 1998:199). إن الباقلاني انفرد عن جمهور الاشاعرة ببناء حد الحد على انه قول الواصف، ولذا عرف بأنه القول المفسر لاسم المحدود وذكر معظم المحققين من الاشاعرة ان حد الشيء راجع الى صفة المحدود وليس الى قول الحاد.

ويذكر الجويني انه " لا نرجع بالحد الى العبارات على ما ذهبت اليه المعتزلة القدرية، لأنهم ما رجعوا في اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات، ولهذا زيفنا قول من يقول: هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى. ولأنه اذا وجب احاطته بالمعنى حتى يكون حدا، فهلا كان ما أحاط اللفظ به هو الحقيقة؟ لأنه يكون دون اللفظ، واللفظ لا يفيد دونه وأن قيل: أليس ذكر الحقيقة يدخل في الالفاظ؟ فيقال: هذا اللفظ اسم لهذا حقيقة، ولذاك مجازا. قيل. لسنا في حقيقة يقتضيها المجاز" (الجويني، البرهان، 1399: 119-120).

ويحرص الجويني على اثبات أنه يزيف قول المعتزلة والقدرية الذي هو: (إن الحد: هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى، لأن هذا التعريف للحد: يمثل من حيث الوقفة من الموجودات، منطلقا يختلف من منطلق أهل السنة أو السلف الصالح أصلا؛ أذ أنه يحصر قائله في مجال المتصور المتعقل فقط، وكأن الموجود الخارجي ليس هو المعبر عنه باللفظ، وهذا يعني أن المعتزلة ينطلقون من المعلوم إلى المعلوم أي من المتعقل الى المتعقل. وقد قالوا عن الشيء انه المعلوم وليس الموجود على نحو ما عرفه أهل السنة) (الجويني، الكافية في الجدل، 1979: 569).

وتدور دراسة الحد في كتاب مقاصد الفلاسفة ضمن فنين: اولهما يبحث في دلالة الالفاظ على المعاني، وانقسام الالفاظ في ما بينها. ثانيهما: يبحث في علاقة المعاني بعضها ببعض، وانقسام الموجودات الى ذاتية وعرضية، مع عرض للتعريف بالحد ومثارات الغلط في التعريفات. وتسير علاقة الالفاظ بالمعاني في ثلاثة أفلاك: المطابقة والتضمن والالتزام. وينقسم الحد أو اللفظ الى : جزئي وكلي، ومفرد ومركب، واسم، فعل

وحرف، وتتشعب الالفاظ الى: مترادفة ومتواطئة ومتباينة ومتزايلة ومشتركة ومتفقة (العجم، 1989: 63).وأن معنى الحقيقة في اللغة: هو حق المذكور ومقطعه ومفصله الذي به قوامه وثبوته، ولهذا استعمله أهل المعارف بالحقائق في العلل، لأن المعلول بعلته امتاز عما سواه وبها ينفصل وينقطع عما سواه فقيل لها: حقيقة. ويذكر الجويني أن عادة اهل العلوم المختلفة أنواعها، أنهم اذا كان لهم معنى في نفوسهم لم يتحققه أهل اللسان فيضعوا له اسما نظروا في عباراتهم، فأن وجدوا في عباراتهم ما يقرب معناه من معناهم ضربا من المقاربة نقلوه الى معناهم اذا كانوا بعباراتهم يتخاطبون في علومهم. وهذه المقاربة بين الحقيقة التي هي العلة، وبين الحقيقة في اللغة ظاهرة، لأن العرب أرادت بالحقيقة: مقطع الشيء ومفصله وعند العلماء علة المعلول مقطعه ومفصله، لأن بها تقع المقاربة والمفارقة بين ما جمعوا وما فرقوا وأن لم يجدوا في عباراتهم ما يقرب معناه من معناهم، اصطلحوا على عبارة من عبارات من يتخاطبون بعباراتهم في ذلك المعنى، فتصير تلك العبارة عندهم بعلية استعمالهم لها فيه بمزلة الحقيقة، وان لم يجعلوه من جملة عباراتهم ولا عدوه في لغاتهم (الجويني، الكافية في الجدل، 1979: 2-3).

يرتبط لفظ الحد في الاذهان بالذات بالنسبة للذين تعرفوا على الثقافة الاوروبية بمفهوم قديم متوارث في هذه الثقافة، وهو مفهوم الحد في الفكر اليوناني القديم، فاللفظ يعنى في هذا التراث: بيان الجوهر ، وهو مفهوم متعقل لا ارتباط له بالوجود الواقعي الخارجي بقدر التصاقه بمعنى من المعاني الذهنية للمتخيلة، وذلك لأنه قام على التصور الخالص المتعقل الذي لا يعبأ بمقتضيات الواقع. وهو ما لا يعنيه اللفظ (لفظ الحد) هنا اطلاقا حيث ان مدلول لفظ(الحد) هنا نابع من مقتضى لغة العرب والمفاهيم المترتبة على الاحتكاك بالواقع، وهي مفاهيم تؤكدها النصوص المنزلة: قرآنا كانت أم سنة، ذلك أنها تحث دائما على النظر في الوجود المنفصل عن الذات العارفة، وهو الوجود الخارجي، تثبيتاً لقدرة الله على الخلق؛ فالحد هنا على نحو ما يبينه الجويني يعني الحقيقة. وهو يقول في ذلك: فالحد والحقيقة والمعنى على عرف علماء الاصول واستعمالهم واحد (الجويني، الكافية في الجدل، 1979: 568).

ويذكر الجويني أنه أن قيل: "فأي مقاربة بين المعنى الذي هو الحقيقة، وبين معنى الحد في لغة العرب؟ قيل : الحد في اللغة قد يطلق بمعنى القطع وبمعنى المنع، فيقال: حد الدار لآخر أجزائها، وآخر ما ينتهى اليه من جملة الدار لأنها بآخر أجزائها يمنع من دخولها فيما ليس منها، وذلك ايضا مقطعها، لأنها بمنتهى أجزائها تنقطع عما سواها" (الجويني، الكافية في الجدل، 1979: 3).

ونجد الغزالي يذكر إن في المطابقة للحد بدون نسيان لأحد الفصول: ينبغي أن يورد جميع الفصول الذاتية على الترتيب، وأن كان التمييز يحصل ببعض الفصول. واذا سئل عن حد الحيوان، فقال جسم ذو نفس حساس له بعد متحرك بالإرادة، فقد أتى بجميع الفصول. ولو ترك ما بعد الحساس لكان التمييز حاصلا به، ولكن لا

يكون قد تصور الحيوان بكمال ذاتياته، والحد عنوان المحدود فينبغي أن يكون مساوياً له في المعنى. ويقترن هذا الشرح بما يسمى التعريف بالحد، وقد ورد عند المناطقة وعند ابن سينا. وعرف الغزالي أيضاً التعريف بالرسم وذكره قائلاً، انه لا يمكن استبدال التعريف بالرسم بالتعريف بالحد فقد ينتفع به أي الرسم في بعض المواضع في زيادة الكشف والايضاح. وأما ابدال الذاتيات باللوازم والعرضيات فذلك قادح في كمال التصور ولا ينبغي أن يجمد الانسان على الرسم (الغزالي، معيار العلم ، 1961: 173).

إن المعاني سابقة للعبارات والاصطلاحات كما يقول الجويني، وليست سابقة للوجود، كما رأى أهل التراث التأملي الفلسفي الدخيل على العرب من قبل اليونانيين وخاصة أرسطو، والذي اهتم به العرب أكثر من غيره لمكانته ولإمكانية اتخاذ منطقه كأسلوب من أساليب التحليل والاستنباط؛ فأرسطو بالنسبة لتفسير الوجود يضع المبادئ الذهنية كأساس لتفسير الوجود. ويوضح الجويني هذه الفكرة بعد ذلك فيقول: فلم يصح لهذا أن يجعل مالا قوام له دون شيء حقيقة، ولا يجعل ما له قوام دونه حقيقة فالوجود هو الاسبق وليس ما لا وجود له وهو الماهية أو الجوهر بالمعنى الارسطي، هو الاسبق، إذ انه فكرة ليس لها ما يقابلها في الوجود، وجعلها أرسطو أصل الوجود في تفسيره لهذا الوجود ويلاحظ أنه يفت الجويني أن يصف هذا الموقف الفكري بأنه مسألة عظيمة الخطر لا من ناحية تبين الحقيقة العينية وحسب، ولكن من ناحية تثبيت العقائد (الجويني، الكافية في الجدل، 1979: 571-572).

ويذكر الجويني أنه قيل: "لم زيفتم قول القائل: الحد هو الجامع المانع؟ قيل: لأنه تحديد بالمجاز المشترك فأن الجامع: هو الفاعل للجمع والاجتماع والمانع: هو الفاعل للمنع وهو المجز، وليس للصفات والعلل فعل الجمع والمجز. و أذا كان الحد للحصر والتمييز، وبالعبارات تنحصر المعاني وتمتاز، فهلا نرجع به الى العبارة والاسامي_ كما قالت المعتزلة. وأن الحصر والامتياز ليس يقع بالعبارات، لكن يقع بمعاني العبارات، والعبارة تكشف عنها، وتدل عليها، وتعرفها، ولولا تلك المعاني والصفات في المذكورات، لما أفادت العبارات في الكشف، ولا كانت للمواضعة عليها بين أهلها أثر ، ولا معلوم" (الجويني، الكافية في الجدل، 1979: 4).

اذا كانت العبارة كاشفة بالاتفاق، ولا حقيقة لأمر سواها لم يفهم ولا عقل معقول يقال أن العبارة كشفت عنه، أو حقيقته. وأيضاً فأنه يوجب ألا تكون للعبارة والتسمية حقيقة معلومة، فيستحيل عند ذلك أن تكون كاشفة أو حداً أو حقيقة، وهذا في ثبوته سقوطه، فكان أول ساقط في نفسه. وأيضاً فان التحقيق والتحديد للتفرقة والتمييز والعلم بالتفرقة بين المفترقين أو المتفقين يسبق العلم بالعبارة الكاشفة للسامع لها عنها، فبان أنها هي الحقيقة دون العبارة والعبارة الكتابة والاشارة لتأخر العلم بهما عن المكتوب والمشار اليه لمن يكتب ويشير، فهذا بيان ماهية الحد والحقيقة. ويلاحظ أن الحقيقة هي العلة وهي ما بها ينقطع المذكور أو الشيء عما سواه. وهذا

مفهوم اللفظ علة يختلف عن مفهومه في التراث الغربي لأهل العصور القديمة والوسطى من الاوروبيين وغيرهم، بل هو الشائع حتى يومنا هذا، وهو مرادف للفظ: سبب وهذا اللفظ له تاريخ اصطلاحي طويل عندهم أي عند غير أهل اللغة العربية. وقد سجله بعض دارسي المصطلحات في الفكر العربي القديم، وهذا يعني ان الجويني يعرض استعمالات الالفاظ في بيئته أي أنه تبين ضرورة احترام الواقع الفكري اللغوي والعلمي عند العرب وانه لم يصدر عن مفاهيم يونانية جعلته يفهم الجدل على انه نتيجة طوبيقا أرسطو. وأن الجويني يذكر أن الحكم المعنوي لا يعلل بأكثر من معنى واحد؛ فلا يحد بأكثر من حد واحد، وغير المعنوي يتفق فيه أكثر من حد واحد؛ فكذلك يتفق فيه أكثر من علة واحدة؛ لذا فأن الحد والعلة واحد؛ فاذا وجب عكس الحد وجب عكس علة العقل وكذلك اذا قلنا أن العلة والمعلول واحد لم يجز وجود المعلول بلا علة؛ كما لا يجوز وجود العلة بلا معلول الا ترى هو كذلك في الحد والمحدود (الجويني، الكافية في الجدل، 1979 :10-11).

الخاتمة:

بما أنه وضحنا موقف المتكلمين النقدي من الحد الارسطي ومدى علاقة المنطق بعلم الكلام وكيف كان موقف المتكلمين من الحد. وهذا لا يعني أن المتكلمين فقط انتقدوا الحد انما وجهوا نقودات حول المنطق ، حيث بعضهم اختصر في نقد بعض اقسام المنطق والبعض الآخر حرم الاشتغال في المنطق بشكل عام أيضاً لكن في هذا البحث لا يسعنا إلا أن نذكر موقفهم من الحد حيث سياقات البحث ان يكون محدداً.

النتائج:

1- توجد هناك علاقة ما بين علم الكلام والمنطق، وبينهما قواسم مشتركة حيث أن كثير من القضايا يشترك بها كل من المنطق وعلم الكلام.
2- نجد الكثير من المتكلمين يجعلون موضوع المنطق هو موضوع علم الكلام نفسه.
3- ومن تجليات نقد المتكلمين للمنطق انه كان نقداً مبنياً على الاطلاع المباشر والمعرفة الخاصة، والمنهجية الموضوعية في مجمله.
4- لم يكن نقد المتكلمين شمولي من جهة الهدم والرفض بل كان نقداً للفاسد، وأعاده صياغة المادة القابلة للاستصلاح.
5- وأخيراً أن نقد المتكلمين (للحد) مبني على نقض شرطه عند المناطقة، الذي يتطلب تحصيل الماهية بناء على وجود الكليات، فخالف المتكلمون ذلك من غير ان يرفضوا فكرة الحد. لكن اعادوا صياغتها بشرط تمييز المحدود عن غيره.

المراجع:

1- ابن المقترح. (بلا تاريخ). شرح الارشاد في أصول الاعتقاد .

2- ابن خلدون. (2005). المقدمة ، ج3. دار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والاداب.
3- ابن عساكر. (1347). تبيين كذب المفتري. دمشق.
4- ابن عقيل الحنبلي. (1999). الواضح في أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة.
5- ابو المعالي الجويني. (1399). البرهان.
6- ابو المعالي الجويني. (1979). الكافية في الجدل. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
7- ابو المعالي الجويني. (1996). كتاب التلخيص في أصول الفقه. بيروت: دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع.
8- ابي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي. (1977). كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الاصول. القاهرة: دار الانصار.
9- أبي حيان التوحيدي. (1413). المقابسات. القاهرة: دار الكتاب الاسلامي.
10- الجاحظ. (2002). رسائل الجاحظ. بيروت: مكتبة الهلال.
11- الشريف الجرجاني. (1907). شرح المواقف مع حاشية السيالكواتي والجلبي. مصر: مطبعة السعادة.
12- الغزالي. (1961). معيار العلم . مصر: مكتبة المعارف.
13- الغزالي. (1972). تهافت الفلاسفة. القاهرة: دار المعارف.
14- الغزالي. (2005). أحياء العلوم. بيروت - لبنان: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.
15- الغزالي. (بلا تاريخ). المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال. بيروت- لبنان: دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع.
16- تقي الدين ابي العباس احمد ابن تيمية. (1368). كتاب الرد على المنطقيين. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
17- جلال الدين السيوطي. (بلا تاريخ). صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام. مصر.
18- جمال الدين القفطي. (1903). تاريخ الحكماء.
19- حموده غرابه. (1973). ابو الحسن الاشعري. القاهرة: الهيئة العامة لشؤن المطابع الاميرية.
20- رفيق العجم. (1989). المنطق عند الغزالي في أبعاده الارسطويه . بيروت: دار المشرق.
21- ركن الدين الملاحمي. (2008). تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة. طهران: المعهد الايراني للفلسفة.
22- عبد الرحمن بدوي. (1977). الافلاطونية المحدثة عند العرب. الكويت: وكالة المطبوعات.
23- عبد الرحمن بدوي. (1997). مذاهب الاسلاميين. بيروت: دار العلم للملايين.
24- عضد الله القاضي عبد الرحمن الايجي. (بلا تاريخ). المواقف في علم الكلام. بيروت: عالم الكتب.
25- علي سامي النشار. (1984). مناهج البحث عند مفكري الاسلام. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
26- للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني. (1998). التقريب والارشاد. مؤسسة الرسالة.
27- محمد الحسيني الظواهري. (1939). التحقيق التام في علم الكلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
28- محمد علي التهانوي. (1996). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
29- موسى بن ميمون. (بلا تاريخ). دلالة الحائرين. ميدان العتبة: مكتبة الثقافة الدينية.
30-نضال ذاكر عذاب. (2000). الموقف من المنطق الارسطي عند المعتزلة والاشاعرة.
31- هارى أ ولفسون. (2005). فلسفة المتكلمين في الاسلام. القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة.

32- وائل بن سلطان الحارثي. (2012). علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.
33- يوسف مدراري. (1967). علاقة المنطق بعلم الكلام. الرباط_ المغرب: باحث بمؤسسة دار الحديث الحسنية.

Foreign References:

1. Build the proposal. (no date). Explanation of guidance on the origins of belief.
2. Ibn Khaldun. (2005). Introduction, Part 3. Casablanca: House of Arts, Sciences and Letters.
3. Ibn Asakir. (1347). Exposing the slanderer's lies. Damascus
4. Ibn Aqeel Al-Hanbali. (1999). It is clear in the principles of jurisprudence. Beirut: Al-Resala Foundation
5. Abu Al-Maali Al-Juwayni. (1399). the proof
6. Abu Al-Maali Al-Juwayni. (1979). Sufficient in controversy. Cairo: Issa Al-Babi Al-Halabi and Partners Press.
7. Abu Al-Maali Al-Juwayni. (1996). Summary book on the principles of jurisprudence. Beirut: Dar Al-Bashaer for printing, publishing and distribution.
8. Abu Al-Hajjaj Yusuf bin Muhammad Al-Mukalati. (1977). A book called Bab al-Uqul in responding to philosophers in the science of principles. Cairo: Dar Al-Ansar.
9. Abu Hayyan Al-Tawhidi. (1413). Plugs. Cairo: Dar Al-Kitab Al-Islami.
10. Al-Jahiz. (2002). Al-Jahiz messages. Beirut: Al-Hilal Library.
11. Sharif Al-Jarjani. (1907). Explaining the positions with the entourage of Al-Sialkawati and Chalabi. Egypt: Al-Saada Press.
12. Al-Ghazali. (1961). Science standard. Egypt: Knowledge Library.
13. Al-Ghazali. (1972). Philosophers' incoherence. Cairo: Dar Al-Maaref.
14. Al-Ghazali. (2005). Biology Science. Beirut - Lebanon: Dar Ibn Hazm for printing, publishing and distribution.
15. Al-Ghazali. (no date). The savior from misguidance and the guide to the One of glory and majesty. Beirut - Lebanon: Dar Al-Andalus for printing, publishing and distribution.
16. Taqi al-Din Abi al-Abbas Ahmad Ibn Taymiyyah. (1368). A book responding to logicians. Beirut: Dar Al-Ma'rifa for Printing and Publishing.
17. Jalal al-Din al-Suyuti. (no date). Preserving logic and speech about the art of logic and speech. Egypt.
18. Jamal al-Din al-Qifti. (1903). History of the wise men.

19. Hamouda is strange. (1973). Abu Al-Hasan Al-Ash'ari. Cairo: General Authority for Princely Printing Press Affairs.
20. Persian companion. (1989). Al-Ghazali's logic in its Aristotelian dimensions. Beirut: Dar Al-Mashreq.
21. Rukn al-Din al-Malahmi. (2008). The masterpiece of theologians in responding to philosophers. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
22. Abdul Rahman Badawi. (1977). Neoplatonism among the Arabs. Kuwait: Publications Agency.
23. Abdul Rahman Badawi. (1997). Islamic doctrines. Beirut: Dar Al-Ilm Lilmalayin.