المنطق الإسلامي ومعياريته في ضبط الرؤى التأويلية للنصّ القرآني

أ .م . د . عبدالله علي عباس الحديدي

جامعة الموصل / كلية التربية للعلوم الإنسانية

قسم علوم القران والتربية الإسلامية

(قدم للنشر في ٢٠١٨/٤/٢٦ ، قبل للنشر في ٢١٠٨/٦/١)

الملخص

تكلمت الدراسة في مجالها عن طبيعة الاستدلال القرآني ومعياريته في ضبط الرؤى التأويلية ومديات الالتقاء مع المنطق الأرسطي والمفارقات المنهجية وطبيعة تطبيقاتها المتعلقة بالفروق اللغوية والثقافية وخصوصية النص القرآني ذو البنية العقدية المحكمة والتشريعة ذات الدلالات الثابتة والأخرى المحتملة المتناسقة مع طبيعة المتغيرات الزمانية والمكانية وامكانية ضبط المتصور منها في استنباط الفهم الاقرب لروح الدلالة القرآنية .

Abstract

I speak learning to domain from physics to ask to be the koran test norm on standard deliberation to interpret range meeting along with logic crossways method domain to apply reiated dissiminate language teach privacy text koran owner of to build agreement the exact the sharia Islamic the same sense firm the other possible

المقدمة

تناقش هذه الدراسة الطبيعة القرآنية وحقيقة المنطق الإسلامي وحدوده ومديات جديته في التعامل مع النصّ القرآني كالة ضابطة لنسبية الفهم ومن ثم هل كان في ادائه الفعلي موفقاً في تصحيح مسارالعقل المتأول وما هي خصوصيته التي ينبغي مراعاتها وبماذا تميزت أبنيته الداخلية عن المنطق الأرسطي الخالص المنتمي للغة أبعد ما تكون في دلالاتها عن طبيعة اللغة العربية ويبقى تحديد المنطق الإسلامي كما تراه هذه الدراسة يفرض جدلاً واسعاً تبعاً لطبيعته البنائية من جهة مقاربته لأبجديات المنطق الأرسطي ومن جهة أخرى يبدو إفرازاً نصّياً محضاً ممثلاً بالاستدلالات العقلية التي استعرضها القرآن تاركاً أثره في طرق التفكير والاستدلال لدى علماء المسلمين عند نقد المنطق الأرسطي ابرازاً للقيم العقلية القرآنية كما عليه ابن تيمية أو نظراً للجمع بين المنطق الأرسطي والأصول الاستدلالية القرآنية التي يراها الآخرون كما لدى الغزالي .

. إن هذه الدراسة تبحث عن البديهيات والمسلّمات العقلية التي احتضنتها كل اللغات التي تُمحي من خلالها كل الفروق المفترضة وصولاً لحيادية المنطق التي تضبط التصورات ومن ثم الأحكام على النسب الحكمية بين الجمل حاملة المعاني وترى الدراسة أن بناء التصورات القطعية عن المعرفة التي تحملها الالفاظ القرآنية ذات الصبغة المتعددة المعاني أمر لا يضبط ضبطاً قطعياً لسبب ما عليه من الاحتمالية الدلالية التي خصّت بها الالفاظ القرآنية في كثير من مستوياتها الإبلاغية الخطابية كما تأخذ الدراسة طرفي التوافق لما يدعى بالعقل الجمعي في الفكر الانساني تمثلاً بالمنطق اليوناني مع المنطق الإسلامي فالمنطق بالنسبة لمتأولي النصّ القرآني هو لتصحيح مسار التفكير دون الوصول الى نتائج مقطوع بصحتها لان المنطق يُبنى على المقدمات اليقينية وهذا ما لا يمكن فرضه الا على أصول العقائد دون فروعها ودون الفروع الشرعية الماثلة بموضوعات الفقه وبحدود ضيقة لذا كان أصول الفقه الإسلامي نوعاً من التخريج المنطقي ومنهجاً بحثياً سليماً في الاستنباط إذ عمد الى ضبط التصورات من خلال دلالات الالفاظ وما تفرضه التراكيب والالفاظ والأحرف من صيغ العموم والخصوص بالاعتماد بكل ذلك على الإستقراء والتتبع للوصول الى الدلالة الذاتية للنصّ القرآني أو الدلالة المحتملة احتمالاً راجحاً دون الإعلان بقطعية النتيجة المستنبطة تبعاً لطبيعة اللغة التي مثّلت الخطاب القرآني وتبعاً لنوع الإستقراء المتبع عندهم أما الأصول كالة في الفهم كانت وليدة تجاذب النقل والعقل معاً وكانت في بينيتها لهذين العلمين تمثل أوجه التقاء لكلاهما كما هناك نقاط تباعد واختلاف تمثل خصوصية كل من العلمين كان قد ما يز بينهما الأصوليون تنبيهاً الى

اختصاص الأصول كمعرفة كادت أن تكون خالصة الابتكار بُعداً عن المنطق في بنائها الاستدلالي والاستنباطي لم يكن الأصول في استيضاحاته للمجتهد أقل هداية من الفهم الانساني المجرد الذي حاول المناطقة ضبطه من خلال الحدود والمبرهنات ولكنه لم يكن بنفس الوقت في عزلة نهائية عن تراتبيات المنطق من حيث وجود نوع من الحجج الأكثر استقراراً وثبوتية في مقدماتها والتي تُمثل بالتالي النتائج المقاربة لروح القطع والجزم التي يبحث عنها المستدلون بالقياس الالة الأكثر نتاجاً للأحكام الشرعية بعد مصادر الأحكام الثلاثة الكتاب والسنة والاجماع وللعقل فيها حضور متميز مسكاً بالعلل وتحقيقاً وتنقيحاً وتخريجاً وصولاً للحكم الشرعي المبتغى من تلك العملية العقلية التي أباحها القرآن كما أرشدت اليها السنة وفهوم الصحابة فلا نكير لها وإنما النكير في تجاوز الخصوصية القرآنية التي لا تنطبق عليها أي الة من الات الفهم الانساني بل لها من بنيتها ما يشتق لفهمها والتعامل معها وصولاً للدلالة التي تُمثل روح النص القرآني وما التوفيق الا من عند الله انه نعم المولى ونعم النصير .

المبحث الأول

المطلب الأول

المنطق وطابعه العلمي

مما يُعاب به المنطق بالرغم من صرامة طابعه العلمي هو " ان المنطق في صورته الكلاسيكية ينطوي على مبالغاته التي تخدش صوابيته والتي يزعم مطلقيتها إنه ينزع الى اقناعنا ان دائرة المعقول محددة ومتعينة سلفاً وأنها ليست في متناول العقل فحسب بل في متناول اليد كذلك ما دام الحكم على الصدق أو الكذب على الصيغ المنطقية هو أشارتها الى ما هو خارجها أي صدقها أو كذبها بالنسبة للواقع الخارجي " (١) لكن " لو نظرنا الى المنطق في حد ذاته بصرف النظر عن ارتباطه بغيره من العلوم الأخرى لكان علماً أما إذا نظرنا اليه في علاقاته بالعلوم الأخرى كان آلة لها ومدخلاً اليها وهذا ما يُعبر عنه بأنه علم في نفسه وآلة بالقياس إلى غيره من العلوم فلا تعارض إذن بين القول بآلية المنطق وعلميته لأن الاختلاف هذا ناشيء فيما يرى ابن سينا من النظر الى مفهوم الفلسفة فمن تكون الفلسفة عنده متناوله للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة . . . فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده الة الفلسفة ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه يكون عنده جزءاً من الفلسفة والة لسائر أجزاء الفلسفة . . . ولعل هذا يوضح لنا موقف المناطقة العرب من هذه المسالة فما داموا ينظرون الى المنطق على أنه جزء من الفلسفة أي علم من علومها

والة لها في نفس الوقت فإنهم إنما ينظرون الى المنطق من زاويتين لم يجدوا بينهما تناقض وهما المنطق بوصفه مجموعة قواعد معينة مصاغة على هيئة متغيرات وفي هذه الحالة يكون الة للفلسفة والمنطق بوصفه ممثلاً في حدود معينة وموضوعات محددة فيكون في هذه الحالة جزءاً من الفلسفة " (٢) لذا " قال الخناوي لم أرَ في كتب أصحابنا القول بتحريم المنطق . . . فكان المنع من قبيل سد الذرائع والا فليس في المنطق ما ينافي الشرع " (٣) يقول علي ابن عقيل الحنبلي في المجتهد : " وإنه أتى بقانون الاجتهاد وسلك مسلك النظر ومتى لم يعلم هذا منه قَلّ علمنا بظاهر حالة خلافه وكان قوله حرزاً وتخميناً لا نظراً واجتهاداً " (٤) .ويقول الأسنوي : " يُشترط للمجتهد أن يعرف شرائط الحدود والبراهين وكيفية تركيب مقدماتها واستنباط المطلوب فيها ليأمن الخطأ في نظره " (٥) .وهذا معناه اشتراط علم المنطق عند الاسنوي لانه العلم الذي يعرف الحدود أي التعاريف ويعرف البراهين ومقدماتها (٦)وصولاً الى المجهول فالمنطق هو رأس العلوم العقلية او الفلسفية ولئن تعددت الاقوال في تعريفه يبقى على الدوام العلم الذي يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة وفائدته تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها (٧) فالمنطق آلة العلم إذ العلم متميز عن المعرفة لانه مجموعة المعارف ذات وحدة وتعميم وتطلق لفظة العلم أو مدلوله على التعقل أي حصول صورة المعلوم في الذهن والعلم أيضاً إدراك ما هو كلي أو بالأحرى المفاهيم والأحكام الكلية وهو كذلك الاعتقاد المطابق للواقع وادراك الشيء على ما هو به وإدراك حقائق الأشياء وعللها وغايته الكشف عن العلاقات الضرورية بين مختلف الظواهر او بين ظواهر الأشياء ومن شروط العلم أن يكون بحيث يتمكن الناس من الاتفاق في الحكم على مسائله بالاستناد الى المعطيات الموضوعية لا الى الإذواق والمصالح الفردية (٨) فأهميته تتضح بتقريره للعلم على انه قضية واقعية تعتقدها وتستطيع أن تدلل عليها وإن إختل أمر من هذا لا يكون علماً (٩) .فالمنطق اله ودليله . ولكن ابتداءاً منطق أرسطوا لا يُعد العتبة النهائية عند المسلمين بل هُذِّب على ايديهم فضلاً أن مساحته إنما هي غالباً الحقائق النصية النهائية باعتبار مفهوم القياس الذي يقوم على البرهان عنده فلا مناسبة لقول القائل :" فإن من اتبع برهانه وأقام تأويل القرآن عليه كان مُضِلاً " (١٠) فهو " علم يجمع الأصول والقواعد التي يُستعان بها على تصحيح النظر والتمييز وحكم الإسلام فيه بهذه المثابة واضح لا يجوز فيه الخلاف لأن القرآن صريح في مطالبة الانسان بالنظر والتمييز ومحاسبته على عقله وضلال تفكيره " (١١) لكن ما ينبه عليه ما كان في المتشابهات

وبخصوص أحكامها المحتملة لا يمكن أن يبرهن عليها كمبرهنات رياضية وإنما هذه الاحتمالية التي تُعد الطبيعة الأكثر حضوراً للنص التشريعي هي التي اعطت للشريعة مرونة التكيف مع جغرافية المكان وتغير الزمان معاً ثم إن المنطق الأرسطي المعتبر عند المعتزلة والاشاعرة انما هو فيما يعد قاسماً إنسانياً مشتركاً لا يُمكن إبطاله وما استشهد به الأستاذ محمد علي لبعض الأخطاء العلمية التي وقع بها أرسطوا في اكتناه حقائق الطبيعة وقوانينها هو في الحقيقة وقوع أرسطو بمخالفة لمنهجه المنطقي ويستشف من خلال قوله : " وهذا التبرير الذي اعطوه للسقوط الحر للاجسام نحو الارض وهو تبرير نفسي أكثر منه عقلي " (١٢) إن أرسطو لم يُدخل المنطق ضمن منظومة العلم العملي أو النظري إذ لا علاقة له بالوجود بل بالفكر فهو آلة العلم التي لابد من دراساتها كتوطئة لدراسة موضوعات الفكر وليست حلاً تقييمياً نهائياً (١٣) ومسائل المنطق لا يُقضى فيها بالإجماع ولا بقول الأكثر وإنما العبرة فيها بما يقضي به العقل والفكر السليم (١٤) فالمنطق لا يتعامل مع المستحيل المعبر عنه بأنه عدم محض ليست له صورة في الذهن والذي لا يمكن أن تكون له صورة ولا يدرك الا بطريق التشبيه (١٥) كما يتمسك المنطق باللزوم العقلي وهو عدم الانفكاك عقلاً فاللازم للشيء ما لا ينفك عنه أما العرفي فلا يُداخله (١٦) لذا يمكن القول من فقد المنطق فقد عقله لان العلوم المنطقية هي " علوم بحتة تتصف قضاياها بأنها تحصيل حاصل أو بمعنى آخر لايضيف فيها المحمول فهماً جديداً للموضوع " (١٧) لكنه يؤكده ويضبط حركة العقل نحوه فالمشكلة لا تكمن بالمنطق بالقدر الذي تكمن بالمتمنطقين يقول الوردي : " ولو امعنا النظر في المقدمات الكبرى التي يأتي بها المناطقة عادة لوجدناها أدنى الى الشك من هذه فمعظمها عبارات مالوفة قد إعتاد الناس على التسليم بها والمناطقة يستغلون تسليم الناس هذا فيبنون عليه اقيستهم المتنوعة . . . سبب هذا الاختلاف المزمن بينهم انهم يستندون في قياسهم المنطقي على البديهيات المالوفة وهذه البديهيات تختلف باختلاف الزمان والمكان وكل مجتمع له بديهياته الخاصة به وهو مؤمن بأنها مقياس الحق الخالد الى أبد الابدين . . . وجد علماء الاجتماع هذه المفارقات على أوضح صورها في مجادلات الطوائف الدينية " (١٨) ومصداقاً للوردي يقول عبد الحليم محمد قنبس " يستند علم المنطق الى اقتران القضايا ببعضها وباقتران القضايا ببعضها يجري فيه ترتيب المعقولات على المعقولات واستنتاج معقولات منها ويجري فيه ترتيب المحسوس على المحسوسات واستنتاج محسوسات منها اما ترتيب المعقولات على المعقولات فإنه يؤدي الى الانزلاق في الخطأ ويؤدي الى التناقض في النتائج ويؤدي الى الاسترسال في سلاسل من

القضايا والنتائج المعقولة من حيث الغرض والتقدير لا من حيث وجودها في الواقع وأكثر ما يكون في آخر الاستنتاجات من تلك القضايا أوهام أو أخاليط ومن هنا كان الاستدلال بالقضايا التي يجري فيها ترتيب معقولات على معقولات عرضة للانزلاق خذ قولهم في القرآن . . . قالوا القرآن الكريم كلام الله وهو مرتب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل كلام مركب من حروف متعاقبة في الوجود حادث فالنتيجة التي استنتجوها أن القرآن حادث مخلوق تقدس كلام الله فهذا الترتيب للقضايا أوصل المعتزلة الى نتيجة ليست مما تقع تحت الحس فلا سبيل للعقل الى بحثها أو الحكم عليها ولكن يُمكن التوصّل بواسطة نفس علم المنطق الى نتيجة تناقض هذه النتيجة فيقال القرآن كلام الله تعالى وهو صفة له وكل ما هو صفة لله سبحانه قديم فالنتيجة القرآن الكريم قديم غير مخلوق وبذلك يبرز التناقض في المنطق في قضية واحدة بل في كثير من القضايا المرتبة على ترتيب معقولات على معقولات أما ترتيب المحسوسات على المحسوسات فإنه ينتهي الى الحس في النتيجة وتكون غالباً صحيحة لانها اعتمدت على الحس في القضايا " (١٩) ونجد لهذه التحليلات حقيقة في رد الغزالي على مبالغات الفلاسفة ويحيلها الى عدم الوفاء بالمنطق ليقول عارف مفضي : " لقد أفرط الفلاسفة كثيراً في عصر الغزالي في اعتماد البراهين العقلية والمنطقية وارادوا تحكيم تلك البراهين في أمور الدين وما لا تقرهم عليه تلك البراهين كان في نظرهم مرفوضاً مستحقراً منقادين لسحر ما اثبتته البراهين بالنسبة لبعض علومهم . . . والتي ذكر ان ليس له عليهم اعتراض الا فيما يخص الالهيات " (٢٠) اذ يقول : " ففيها أكثر أغاليطهم فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق ولذلك كثُرَ الاختلاف بينهم " (٢١) فهو يخص المنطق باليقينيات أو مقاربه فمن كلامه أيضاً : " أما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب والخطأ فيها نادر وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والايرادات دون المعاني والمقاصد " (٢٢) ويعلق الزلمي مستدركاً على هذه الرؤية قائلاً : " وعرفه الغزالي بأنه القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس من غيره فيتميز العلم اليقين مما ليس يقيناً وكأنه المعيار أو الميزان للعلوم كلها ويلاحظ على هذا التعريف أنه ترديد لتعريف ابن سينا كما إنه يلاحظ عليه وعلى تعريف الفارابي بانهما يدلان على ان المنطق خاص باليقينيات وهو ليس كذلك لانه يبحث عن جميع ما يدخل تحت مفهوم العلم بمعناه العام (مطلق الادراك) " (٢٣) فنجده لدى الغزالي يخصه بمباحث اليقين بينما الدكتور الزلمي يجده يخص مطلق الادراك بالرغم من نسبية صوابيته التي تكون احفظ للحقيقة من غيرها فيقول : " أكبر خطأ ارتكبه من أحال دون استخدام العقل

والمنطق في تطوير الحياة مما أدى الى تخلّف العالم العربي والإسلامي " (٢٤) أما سبب استبعاده يبين ذلك محمد مهران بقوله : " يمكن القول إن جميع العلوم تنطوي على جانب صوري الا أن هذه الصورية التي تكون مرادفة للتعميم او التجريد تبلغ ذروتها في المنطق ثم تأتي الرياضيات بعد المنطق في درجة صوريتها أو عموميتها ثم العلوم الطبيعية فالعلوم الانسانية ويرجع السبب في صورية المنطق الى أنه لا يتعلق بمادة دون غيرها بل شأنه دائماً أن يضع المباديء العامة للفكر أياً كان موضوعه لهذا لابد للمنطق أن يكون عاماً عمومية مطلقة ولا يمكن الوصول الى هذه الدرجة من التعميم بالاعتماد على مادة التفكير المحددة فكلما قلّ الاعتماد على المادة في علم من العلوم ازدادت درجة عموميته ولهذا استبعد المنطق كل اعتبار لمادة الفكر فجاءت مبادئه على قدر هائل من التعميم واصبح موقعه في أعلى سلم التعميم بين العلوم جميعاً فهو صوري خالص " (٢٥) .

المطلب الثاني

المنطق اليوناني وخصوصيته الفكرية

من المبالغات ما يراه ابن رشد في هذا الموضوع حيث أحسن الظن كثيراً عندما اعتبر أن الله قد اختار أرسطو للكمال وأن مذهبه هو الحقيقة المطلقة (٢٦) وقد وصلتنا اعمال أرسطو المنطقية . . . تحت عنوان مشترك أورغانون الذي يعني الوسيلة وتبرير هذا الاختيار ان أرسطو كان يرى في المنطق علماً ذهنياً إعدادياً أكثر مما كان يرى فيه فرعاً من فروع الفلسفة (٢٧) وعلى كل حال فإن ترتيب كتب أرسطو المنطقية على يد تلاميذه قد شكل التركيب المعروف للأرجانون منذ آواخر الأزمنة القديمة ويتالف من ستة كتب منطقية مرتبة على النحو التالي :

المقولات ويتناول مجموعة أساسية من المفاهيم ويطلق على الفصول الخمسة الأخيرة اسم لواحق المقولات .

العبارة ويعالج تحليل القضايا والأحكام .

التحليلات الأولى ويتناول بالدراسة نظرية الاقيسة .

التحليلات الثانية (كتابان) ويعالج نظرية البرهان العلمي .

الجدل (ثمانية كتب) ويعالج فن البرهنة المحتملة .

السفسطة ويُعد هذا الكتاب بوجه عام الكتاب التاسع من الجدل وهو يعالج رفض الحجج السوفسطائية ويضيف بلانشي كتاب المدخل الذي وضعه فرفريوس وهو نوع من التقديم العام لجمل المنطق (٢٨) والحقيقة أن المنطق الأرسطي كان صورياً بلا أدنى ريب . . . الا أن هناك أمراً على درجة كبيرة من الأهمية يغيب

في معظم الأحيان عن أذهان الباحثين وهو أن الصورية عند أرسطو كان لها معنى مختلف عن الصورية كما يفهمها الباحثون في الدراسات المنطقية الحديثة كما إن المنطق الصوري عند أرسطو كان له بالتالي مفهوم مختلف عن المنطق الصوري كما نقرأه في كتبنا الحديثة ذلك أن أرسطو كان يرى أن العلم الجدير بهذا الاسم ينبغي أن يكون علماً بما هو كلي ولكن بينما تبدأ العلوم الجزئية من الأشياء وتبني علاقاتها العامة فإن المنطق يبدأ من المفاهيم ويبني العلاقات بين هذه المفاهيم لا بين الأشياء الا أن المفهوم في حقيقة أمره هو صورة تتحقق فعلياً في مجموعة من الجزئيات التي تنتمي الى نفس الجنس وعلى ذلك تكون عناية المنطق منصبة على دراسة الصور المجردة – المفاهيم – التي هي انعكاسات لصور الأشياء الواضحة في العقل . . . فهو صوري لان موضوعه الصورة الواضحة للأشياء وليس الأشياء . . . بل ان القوانين التي يقوم عليها وهي تلك المسماة بقوانين الفكر هي في نظر بعض الباحثين قوانين انطولوجية رئيسية بجانب كونها مباديء تسيطر على جميع الأحكام والبراهين ان الصورية إذن عند أرسطو كان لها معنى غير ذلك المعنى الذي نفهمه اليوم . . . على يد المحدثين الذي رأوا أنها تعني مجرد دراسة صور الفكر بشكل مستقل عن المادة التي يطبق عليها . . . ان المنطق الأرسطي لا يعالج صوراً فارغة خالية من كل مضمون بل بالعكس ان هذه الصورة مملوءة تماما بالمضمون بوصفها محتوية على ماهية جميع الأشياء والان مإذا عن موقف المناطقة العرب من هذه المسالة ؟ . . . وقد عبر ابن خلدون عن هذا الأمر بوضوح في الفصل الذي عقده عن المنطق في مقدمته حين كتب يقول :(ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرسوم نقلوها من كتاب البرهان وحذفوا كتاب المقولات لان نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات والحقوا في كتاب العبارة الكلام في العكس لانه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه ثم تكلموا في القياس من حيث انتاج المطالب على العموم لا بحسب مادته وحذفوا النظر فيه بحسب مادته وهي الكتب الخمسة البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وربما يلم بعضهم باليسير منها إلماماً وأغفلوها كأن لم تكن وهي المهم المعتمد في الفن ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاماً مستبحراً ونظروا فيه من حيث انه فن برأسه لا من حيث أنه آلة للعلوم) ومن هذا النص نستطيع أن نتبين موقف المناطقة العرب فبينما أخذ المتقدمون المنطق على انه صوري بالمعنى الأرسطي أو بعبارة أخرى على أنه صوري ومادي فهو صوري من حيث تناوله للصور والمفاهيم الدالة على الأشياء ومادي من حيث أن هذه الصورة مملوءة بالمضمون

على أساس انها تنطوي على ماهيات الأشياء اقول بينما كان موقف المتقدمين هو هذا . . . كان موقف المتأخرين مناقضاً لذلك فقد غيّروا اصطلاح المنطق عمّا كان عليه عند المتقدمين وحذفوا الكتب التي كانت تتحدث عن المنطق بحسب مادته ولم يُبقوا إلّا على تلك الكتب التي تؤدي الى انتاج المطالب على العموم وهكذا اصطبغت الدراسات المنطقية بالصبغة الصورية الخالصة على يد المتأخرين وسارت عبر الاجيال الى يومنا هذا حيث أخذت كلمة الصورية معناها الشائع الآن وهو البعد عن كل مضمون والاستقلال عن كل مادة (٢٩) وحتى لتُدلل كل الشواهد على انه علم قد تم واكتمل والحق أن منطق أرسطو كان يمتاز بمحاولة تحليل تركيب الفكر في ذاته بغض النظر عن مضمونه وقد حدد بوضوح مباديء تكوّن صحة الفكر ويُمكن أن نستخلص قوانين عامة له (٣٠) فنجد أن المنطق اليوناني تتجاذبه مدرستان المدرسة الأفلاطونية ذات الصبغة المثالية (**) والأخرى الأرسطية المتناغمة في جانب نشأتها مع الأولى إذ يذكر لنا ياسين خليل الدوافع الذاتية لنشأة المنطق الأرسطي قائلاً : " أدرك أرسطو ضرورة ايجاد الة فكرية أو طريقة للبحث في المعرفة تكون عوناً للفيلسوف على فهم حقائق الفلسفة والعلوم مثل الحساب والهندسة والفلك وموضوعاتها ويظهر أن هذا الإدراك بضرورة وضع منطق للفلسفة والمعرفة جاء نتيجة تحليلاته للعلوم البرهانية المعروفة انذاك حيث وجد أن الطريقة البرهانية والاشتقاقية هي الأساس في معرفة صدق القضايا ومتانتها وقد تجلّت محاولة أرسطو هذه في ادراكه ضرورة إعادة بناء المعرفة العلمية والفلسفية وتركيبها في نظام يحقق البرهنة على الاستدلالات (٣١) المستعملة في العلوم والفلسفة ويربط بعضها ببعض بروابط ضرورية بحيث يصبح من السهل البرهنة على استدلال ما بإرجاعه الى الاقيسة التامة أو البديهيات التي نفترض صدقها مقدماً وقد استخدم أرسطو الطريقة الرمزية البسيطة وبين كذلك صدق الاستدلالات عن طريق تحويلها الى قضايا نستطيع التحقق من صدقها او كذبها بالتجربة"(٣٢) ثم يسترسل في بيانه للفلسفة اليونانية قائلاً : " وإن معظم الدراسات التي قام بها افلاطون وأرسطو كانت تدور حول المعرفة العلمية البرهانية ولم تحض الجوانب التجريبية في تحليلهم إلا قليلاً وبالقدر الذي يلقي الضوء على الهندسة والحساب مثلاً " (٣٣) إذ أن أرسطو كما أسلفنا يرى في المنطق علماً ذهنياً إعدادياً فمن أبرز ما تمخض عن منطقه نظريته القياسية إذ يعرف القياس : " قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها " (٣٤) دون أن يفهم من ذلك أنه يقف عند مجرد استخلاص النتائج لان القياس ليس هذا

فحسب فقد يكون لديّ مطلوب اريد البرهنة عليه فابحث له عن مقدمات تثبته فيكون هو المعطى أولاً لا المقدمات لذا فالقياس هو بالأحرى عملية البحث عن البرهان أولى من أن يكون عملية استخلاص النتائج (٣٥) بدلالة تقسيم أرسطو الاقيسة الى فاسدة وكاملة مختاراً الشكل الأول قياسا كاملاً دون غيره لاعتقاده أن النتيجة ترتبط بالمقدمات ارتباطاً واضحاً بذاته أكثر وضوحاً واسبق من المعلول وبتعبير آخر هي علل المبرهنات وعلى هذا الأساس فإن الشكل الأول يؤلف قضايا أولية (٣٦) ويبدو أن الأشكال الأخرى بردها للأول هي من جنس قوته الاستدلالية بحدودها المتكونة من الموضوع والمحمول وعكسها هو العود بها الى الترتيب المنطقي البديهي للخروج بالنتائج الصادقة يقول خليل ياسين متكلم عن البناء المعرفي لنظرية أرسطو المنطقية : " بل اقام نظريته المنطقية في القياس فاختار الأفكار والروابط الأولية مثل الحد والمقدمة والقضية والقياس ورابطة العطف والالزام والشرطية وغيرها وميز بين أنواع القضايا المختلفة واختار منها ما يناسب نظريته واختار من بين الاقيسة ما هو تام أو كامل وارجع اليها عن طريق برهان الرد جميع الاقيسة الناقصة " (٣٧) فعالم المنطق يبدأ بدراسة طبيعة الأفكار وتعريفاتها والأسس التجريبية والمنطقية التي تقوم عليها (٣٨) والمنطق التقليدي يقوم من أجل تدبير منهج لاختبار صحة البراهين التي تتخلل اللغة العادية (٣٩) لان هذه الصحة إذا لم تكن ذاتها قابلة للمعرفة الا ببرهان قياسي فأننا سوف ندخل إما في تراجع الى اللانهاية وإما في حلقة مفرغة فأما أن لا يكون هناك علم إذ أن كل برهان عليه يستلزم برهاناً مسبقاً إلى ما لا نهاية وإما أن يكون العلم دائرياً إذ أن الحقائق تتبرهن بشل متبادل ولا ننجوا من هذا الخيار المدمر الا إذا قبلنا أن المباديء الأولى للبرهان معروفة بشكل آخر غير البرهان (٤٠) يذهب روبير بلانشي إلى القول بأهمية المنطق الأرسطي بقوله : " إذا كان قياسه ليس كل المنطق فهو على الأقل يُمكن الاعتراف به اليوم كأنه منظومة تتجاوز صحتها حتى صحة نظرية رياضية " (٤١) ولا يخفى على أحد الكمّ الذي واجهته النظرية الأرسطية من الانتقادات ويبدو لي أن أغلبها موجهاً ليس لذات النظرية وصرامتها الاستدلالية بقدر ما كانت موجهة لأسقاطاتها الخاطئة التي قام بها أرسطو في توجهه إلى الواقع الطبيعي المادي الذي يحتاج فيه إلى العلم التجريبي أكثرمنه الى فحوى النظرية التي تمثلها النظرية المنطقية (٤٢) وهذا ما دفع علي سامي النشار للقول : " كان لهذا المنطق في صورته الشكلية البحتة اضرار جمّة على تكوين العلم الطبيعي إن الارسطاليسية في جوهرها هي فلسفة للصورة او للتصور منظورا اليه من ناحية الكيفية اما اعتبار العلاقات الكمية في العلم فقد كانت مجهولة أو لا

مكان لها في العلم الارسطاليسي والعلم الحديث في جوهره كمّي رياضي وهذا هو السبب العميق لنجاحه وهذا ما أدركه رجال النهضة ، وكان لا بد للعلم الحديث منذ أن نادى هؤلاء الانسانيون (أصحاب النزعة الانسانية) بفكرة الكمية أن يأخذ بها وأن يتابع تطوره مستنداً على هذه الفكرة ولكن من الخطأ البالغ القول بأن فكرة الكيفية قد انتهت تماماً واختفت في نطاق العلم فما زال لها مكانها وبهذا القدر بقى المنطق الارسطاليسي قائماً برغم ما وجه اليه من انتقادات وما زالت العناية به في الدراسات الانسانية قائمة ." (٤٣) والموضوعات التي ذكرنا تُبدي أن المنطق الأرسطي منطقاً صورياً يبحث في صور الاستدلال الفكرية من حيث هي بمعنى أن يبحث في صورة الفكر بدون اهتمام بالموضوعات التي نفكر فيها فموضوع المنطق الصوري إذن هو أن يضع القواعد التي تجعل الفكر متفقاً مع ذاته أما حدثان العملية العقلية في شعور الإنسان فهو من عمل علم النفس فالمنطق الأرسطي بصوريته هو من يضع لنا القواعد التي نحتاج إليها لكي يكون الاستدلال صحيحا من الناحية المنطقية أما موضوع المنطق المادي منه هو أن يضع القواعد التي تجعل الفكر متطابقاً مع الأشياء أي تُعَبَّر في الذهن على ما هي عليه في الخارج ففي الحقيقة لم يكن منطق أرسطو صوريا بل الجزء الأكبر منه تغلب فيه الناحية الشكلية غير إنه لم يُهمل الناحية المادية وهناك رأي شائع بين مؤرخي الفلسفة يؤكد أن أرسطو وصل الى الكثير من قواعد القياس والى المقولات نفسها بواسطة التحليل المادي (٤٤) فقد احتفظت المثالية المنطقية الافلاطونية بمكانها في منطق أرسطو ولكن لم ينعدم فيه الجانب المادي اطلاقاً بينما شراح أرسطو المشاؤون المباشرون من تلامذته فقد قبلوا فكرته عن صورية المنطق وماديته أخذ المتأخرون يغلون غلواً شديداً في الناحية الشكلية البحتة لمنطق الأستاذ فترى المدرسيين الاوائل مالوا لذلك دون المتأخرين خلافاً للمدرسة الإسلامية التي رأى المتقدمون منها امثال ابن سينا ان أرسطو كان يطبق المنطقق الصوري على مادة الفكر وانه يبحث في البرهان والجدل والاغاليط والخطابة والشعر في المادة اما المتأخرون اعتبروه صوريا يقول ابن خلدون : (إن المتأخرين غيروا اصطلاح المنطق) (٤٥) وأن من هذا التغيير (تكلمهم في القياس من حيث انتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته وحذفوا النظر فيه بحسب المادة) (٤٦) أي أنهم حذفوا البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وهو اتجاه ماثل في شرح ايساغوجي وفي حاشية العطار على الخبيصي فهم يعنون ببابي التصور والتصديق الحقيقيين وبالبحث بالطرق الموصلة إليهما بواسطة الحدّ والبرهان دون غيرهما من الجدل والخطابة والشعر لانهما لايفيدان اليقين المحض. (٤٧) لم يخلو

المنطق الأرسطي من نقد على طول مسيرته ليومنا هذا يقول بيكون في نقده لصوريته المتبناة من تلامذته كما يبدو مبيناً بعدها عن واقعية الخبرة الإنسانية (**) : " ولكن المنطق الأرسطي لا يهتم بعالمنا الطبيعي إذ هو استدلال صوري لايهمه سوى صحة الانتقال من مقدمات الى نتائج تلزم عنها سواء كانت تلك المقدمات صادقة من حيث الواقع ام كإذبة لا قيمة للقياس إذن في تحقيق هدفنا الاكبر " (٤٨) إذ يرى انها لا تاتي بجديد غير ما هو مثبت من قبل في المقدمة الكبرى (٤٩) المتمثل بمحمولها إذ يعم موضوع الكبرى والصغرى معاً وبالرغم من ذلك لم يغفل المناطقة الإسلاميين من تجاوز هذه العقبة كما سنراه في الدراسة القادمة فاهتمام أرسطو بالقياس لانه اداة العلم البرهاني من حيث هومعرفة بالكلي ومعرفة الكلي أسمى من معرفة الجزئي وهو ما هدف إليه من تاسيس نظرية القياس كنظرية برهانية ولكن إذا كان القياس استخداما للعقل وإعمالاً له فالإستقراء استخدام للحس لأن معرفة المحسوس لا تتم إلا عن طريق الحواس والادراك الحسي (٥٠) فالنقد " الذي يوجه الى أرسطو من وجهة نظر الوجستيقا الحديثة او المنطق الحديث الذي كان للينتز الفضل في تدعيمه وتأكيده إنما يرجع لا لأن أرسطو حصر المنطق في الاستنباط وقوانينه فهذا هو موضوع المنطق المعاصر وإنما هو في حصر الاستنباط كله في القياس وحده ولم يتنبه إلى ضرورة التوسع في تحليل الاستنباط بحيث نرى قوانين أخرى لا تمت إلى القياس بصلة مثل المساواة أصغر من أكبر من . . . الخ " (٥١) إذ "كشف لوكاشيفتش أن أرسطو صاغ أقيسته جميعاً على أنها قضايا لزومية يتألف مقدمها من المقدمتين ويكون تاليها هو النتيجة . . . على هذا النحو نرى بوضوح إن الأبحاث المنطقية المعاصرة ترى في فكر أرسطو المنطقي جوانب منطقية هامة تنتمي للمنطق الرياضي لكن مناطقة العصور الوسطى لم يدركوا حقيقة الفكر الأرسطي في هذا الجانب وفضلوا حصر أبحاثهم فيما يسمى بالقضية الحملية ذات صورة الموضوع المحمول على ما يقول رسل وبذلك ظل الجزء المتطور من البحث المنطقي الأرسطي في طي النسيان حتى تبين للمناطقة منذ اواخر القرن التاسع عشر أهميته وعملوا على تطويره من خلال التحليل المنطقي " (٥٢) يقول محمود قاسم في بيان القياس لدى أرسطو كما يبين معايبه الآتي : " فهو يرى كما يرى أتباعه ان كل برهان أو كل قياس يجب أن يبرهن إما على شيء يدخل أو لا يدخل في طائفة معينة وان يكون ذلك اما بصفة كلية واما بصفة جزئية وعنى هذا انه قصر القياس على القضايا التي تتضمن فيها الحدود بعضها بعضا وهي كما نعلم تلك القضايا التي تتالف من موضوع ومحمول أي من موصوف و صفة ولكن تعريف القياس على هذا النحو ضيق إذ

ليس من الضروري ان تكون الحدود ثلاثة او ان تكون العلاقة بينهما علاقة تضمن حتى يكون الاستدلال قياسيا فلنا ان نقول مثلا بلاد فارس تقع شرق العراق وافغانستان تقع شرق فارس والهند تقع شرق افغانستان . . الهند تقع شرق العراق او ان نقول أيضاً ان أ = ب و ب = ج ، ج= د ، د= ه . . أ = ه وفي هذين المثالين ينطبق تعريف أرسطو للقياس مع اختلاف الحدود ونوع العلاقة بينها وعلى لرغم من أن تطبيق أرسطو لتعريف القياس كان معيبا فمما لا شك فيه انه دراسة شكلية ويرجع العيب الرئيسي هنا الى انه لم يحلل العلاقات بين الحدود والقضايا تحليلاً كافياً ولو توسع في دراسة التفكير الرياضي لكانت فكرته أكثر دقة له هو وأتباعه من بعده ان قياسهم ليس إلا حالة خاصة من الاستدلال البرهاني . . . وهكذا يكون القياس الأرسطوطاليسي شكلياً وإن كان الطابع الشكلي أشد ظهوراً في الرياضة ذلك بأن الرياضيين لا يدرسون كما يقول هنري بوانكاريه الأشياء بل العلاقات بين الأشياء " (٥٣) كما " إهتم أتباع منطق أرسطو بصدق الاستدلال من حيث شكله لا موضوعه لانهم كانوا يهدفون إلى الكشف عن الطرق المختلفة التي يمكن إتباعها في استنباط النتائج الضرورية من بعض المقدمات العامة التي يسلم المرء بصدقها ولهذا السبب لم يتسائلوا عن حل للمشكلة الآتية وهي كيف استطاع الإنسان تحصيل تلك القضايا العامة ؟ . . . ولم تلق هذه المشكلة حلاً صحيحاً إلا بعد ظهور المنطق الحديث الذي بين لنا أن الإنسان يكتسب بعض هذه المقدمات العامة عن طريق الملاحظة والتجربة وبعضها عن طريق الحدس أو الفروض وانه يستنبط بعضها من قضايا أخرى أكثر عموما منها وانه قد يخترع بعضها كما هي الحال في المعاني الرياضية وهكذا يتميز المنطق لدى أرسطو ومن نحا نحوه بالصفات الآتية :

هو منطق شكلي لانه يدرس صور التفكير دون البحث عن طبيعة الموضوعات التي ينصب عليها بحسب الواقع .

وهو منطق عام وتلك نتيجة للخاصية السابقة لانه لما كان شكلياً كالرياضة صلحت قواعده للتطبيق على مختلف أنواع الموضوعات .

وقد زعم هذا المنطق فيما عدا ذلك انه مطلق أي انه يصل الى حقائق ثابتة لا تقبل التطور وادعى انه انتهى الى النظرية النهائية الكاملة التي تفسر طبيعة التفكير وصوره وتشرح طبيعة البرهان وقد رأينا مدى الغلو في كل من هذا الزعم والإدعاء ويكفي وجود كل من منطق العلاقات والمنطق الحديث ونعني به منطق الإستقراء في الحد من طموح اتباع أرسطو في هذه الناحية " (٥٤) ولكنهم " لم يبحثوه كما تركه أرسطو نفسه بل من خلال أبحاث إما مفسّرة له

أو مكملة له أو معارضة له بحيث يتحتم على الباحث في منطق الشّراح الإسلامين أن يعود الى التراث المنطقي الهيليني بعد أرسطو خاصة لدى أصحاب الفلسفة الرواقية " (٥٥) .

المطلب الثالث

المنطق الإسلامي وخصوصيته الفكرية

يبقى المنطق العربي اسم نطلقه على تلك الجهود التي بذلها الباحثون في العالم الإسلامي في مجال الدراسات المنطقية وما تمخضت عنه تلك الجهود من أعمال في هذا المجال سواء كانت هذه الأعمال في صورة مؤلفات أو مترجمات أو شروح أو حواش تدور حول مسائل منطقية (٥٦) كما حال المنطق في فترة الازدهار كان غير حاله في فترة الاستمرار فبعد أن كان المنطق هدفا للبحث والدراسة في حد ذاته فضلا عن كونه وسيلة أو آلة للعلوم اقتصر أمره على أن يكون مجرد وسيلة للدراسات الكلامية . . . بل ظهرت على نمط الكتب الأرسطية كتب محلية . . . إلا أن هذا الازدهار الكمي للمنطق العربي لم يصاحبه أي ازدهار كيفي فإذا استثنينا عدداً قليلاً من المؤلفات مثل مؤلفات عبد اللطيف ونصير الدين الطوسي فإن الكتب المنطقية لم تعد أكثر من مختصرات يتم استخراجها من الكتب المدرسية الأخرى فكانت أفضل الأعمال مشتقة من غيرها إلى حد كبير ولم يكن بها أي محتوى أصيل اللهم إلا بصورة سطحية (٥٧) والسبب على ما يبدو أنه " لم تكن التحليلات الثانية متاحة في ترجمة عربية نهائية حتى القرن العاشر على يد أبي بشر متى بن يونس المؤسس الأول لمدرسة بغداد وقد أتاح هذا للمناطقة العرب امتلاكاً كاملاً لجسم المنطق الأرسطي برمته بوصفه جمعاً من النصوص وتقليداً حياً للدراسة في نفس الوقت وهو وضع لم يتسن مطلقاً بصورة كاملة لأسلافهم من السريان . . . وصفوة القول أن الإنجاز الرئيسي للقرن العاشر في المنطق العربي وهو إنجاز يعود فيه الفضل إلى مدرسة بغداد بوجه عام والى ابي بشر وتلميذه البارع الفارابي على وجه الخصوص وهو إنعاش المنطق بوصفه مجالاً للدراسة والبحث الايجابيين أكثر من كونه مجرد فرع من التعليم المساعد للدراسات الطبية أو الدينية أو العلمية " (٥٨) والمتوافر تاريخياً " إن الأرجانون الذي شاع عند العرب يضم الى جانب الكتب الستة ثلاث كتب أخرى هي :

المدخل لفرفيوس (ايساغوجي) ويبحث في بعض الالفاظ الكلية وقد وضع في اول قائمة الاورجانون بوصفه مقدمة لبقية كتبه .

الخطابة (ريطورقيا) ويعالج اقيسة بلاغية مقنعة لعامة الجماهير .

الشعر (بيوطيقا) ويبحث في القياس الشعري والعوامل المؤدية الى جودة الشعر .

والواقع إن موقف المناطقة العرب من كتابي الخطابة والشعر بوصفهما جزءاً من الأورجانون المنطقي في مفهومه العربي لم يكن موقفاً عاماً ثابتاً . . . وانتهى الأمر بالمتأخرين منهم بإبعاد هذين الكتابين من مجال الدراسات المنطقية . . . لا نجد لهذين الكتابين ذكراً في جزء المنطق من كتاب الاشارات والتنبيهات كما خلت كتب الغزالي المنطقية منهما وكذلك المختصرات التي ظهرت في الازمنة المتأخرة . . . إلا أن الكتب الأربعة الأولى قد لاقت إهتماماً خاصاً عند المناطقة العرب حتى إنهم اطلقوا عليها اسم الكتب الأربعة في المنطق وكانت هذه الكتب الأربعة هي التي شكلت موضوع الدراسات المنطقية في الأكاديميات السريانية وهو موضوع انتقل الى العرب من بين ما انتقل اليهم من السريان " (٥٩) " فالفارابي مثلاً : " كان يعد جوهر المنطق الأرسطي قائماً في الكتاب الرابع من كتب المعلم الأول وهو كتاب التحليلات الثانية . . . فإن الثلاثة التي تتقدمه في ترتيب التعليم هي توطئات ومداخل وطرق إليه أما الأربعة الباقية التي تتلوه فهي كالآلات للجزء الرابع فضلاً عن أنها إذا لم تتميز تميزاً دقيقاً لما آمن فيها الإنسان من الوقوع في الخطأ " (٦٠) فالمفكرين الإسلاميين قد اختلفوا عن أرسطوا في نقطتين أحداهما خاصة بالجانب التفصيلي أو التنظيمي (**) الذي جعل المنطق فرعاً من فروع الفلسفة (٦١) يقول النشار : " فإن العبقرية الإسلامية في التوصل الى المنهج لا في كتب من يدعون فلاسفة الإسلام وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام بل في كتب ممثلي الإسلام الحقيقين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين (٦٢) فكان للمنطق العربي مشاركة جادة وجديدة بالنسبة لما يُسمى بنظرية المجموعات في المنطق الحديث حيث وضع المناطقة تصنيفاً للعلاقات بين الحدود مختلفا تماماً عن التصنيف المعروف (٦٣) فالتعريف مثلاً قائم عند ارسطو بما يسمى بالحد الحقيقي وهو التوصل الى الماهية إلا أن هذا التعريف الميتافيزيقي القائم على الحد لم يقبله الاصوليون والسبب ان هذا التصور القائم على الحد لا يوجب للناظر في التعريف التصور العام للموصوف المعرف وذلك لأن المعرف لا يدرك التصور الكامل للموصوف بل يكفي أن يحد المعرف بحيث يعرف المعرف على ما هو به والدليل على ذلك أن الحد يحصره على معناه ولا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه شيئاً هو منه لأن الحد إذا أحاط بالمحدود على هذا السبيل وجب أن

يكون حداً ثابتاً صحيحاً وبهذا يكون التعريف القائم على الحد الأصولي حداً معرفاً محصوراً ومميزاً لغيره دون الاحاطة والتصور التام الشمولي وهذا ما ذهب اليه الامام الجويني بعبارته في بيان معنى الحد بأنه (اختصاص المحدود بوصف يخلص به) (٦٤) فأن الحد لدى الاصوليين جميعاً يراد به التمييز بين المحدود وغيره ولم يأخذوا بشيء من الحد الارسطاليسي حتى اواخر القرن الخامس لان سائر النظّار من جميع الطوائف عندهم انما يفيد الحد التمييز بين المحدود وغيره بل اكثرهم لا يسوغون الحد الا بما يميز المحدود عن غيره سواء سمى جنساً او عرضاً عاماً وانما يجدون بما يلزم المحدود طرداً وعكساً ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلاً وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره وهذا ما قرره ابن تيمية من ان المحققون من النظّار يعلمون ان الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ليس فائدته تصور المحدود وتعريف حقيقته وانما يدعي هذا اهل المنطق اليوناني اما الاصوليون الاوائل فقد نظروا الى الحد على انه غايته التمييز بين المحدود وغيره وذلك بشرح اسم اللفظ على وجه يخصه ويحصره فالحد الاصولي يقصد به التعريف من حيث بيان خاصية الشيء المعرف وبصفة تخلص له (٦٥) فلقد بحث الإسلاميون إذن المنطق الأرسطي منذ وقت مبكر وقد درج كثير من الدارسين وممن يهتمون بالسمات التي تتعلق بالتركيب من حيث الصورة او الهيكل الى اصطلاح المنطق الصوري . . . سواء ما كان منه أرسطوطاليسياً في منهجه أو رياضياً باعتبار صدق قضاياه من الناحية الشكلية وتعامله مع التصورات والقضايا والقياسات (٦٦) وبإنتهاء القرن العاشر لم يكن المنطق اليوناني قد لبس ثوبه العربي فحسب بل بدا أيضاً في ارتداءه ثوباً اسلامياً إما في أصل المشتغلين به أو في التوزيع الجغرافي للمراكز التي تابعت دراسته (٦٧) وهذا المنقول قد اتسم بأشكال متعددة من التجريد : تجريد تولد من سقم العبارة وتجريد تولد من قطع الصلة بالعمل النافع في الآجل والعاجل وتجريد تولد منقطع الصلة بالعمل النافع للذات وللغير مما أدى إلى قيام مناهضة للمنطق لم تبلغ مبلغها مناهضة لمنقول غيره فاتهم أصحابه في لغتهم بالركاكة والعي وفي عقيدتهم بالقرمطة والزندقة وفي معرفتهم بالتكلف والتحذلق فتعين بذلك القيام بتسديد المنقول المنطقي تسديداً عملياً حتى تندفع عنه هذه الأشكال الثلاثة من التجريد وقد تولى ابن حزم التسديد اللغوي للمنطق فتوسل في ذلك بمبدأ الاستعمال مقيماً المنطق على أساس البيان ومحققاً في فروق المألوف من الأسماء ومستخدماً للمشهور من الامثلة كما انتهض الغزالي بالتسديد العقدي للمنطق فتوسل في ذلك بمبدأ الاشتغال مبيناً انفكاك المنطق عن المعتقد اليوناني ومقيماً الاستدلال المنطقي على أساس من

القرآن الكريم ومبرزاً المطابقة بين صوره وبين مسالك الفقه التعبدية واضطلع ابن تيمية أخيراً بالتسديد المعرفي للمنطق فتوسل في ذلك بمبدأ الأعمال مقيماً مناهج الاستدلال المنطقي على موازين القرآن الفطرية وأخذاً فيها بأسباب الشهرة والتواتر والتمثيل العملية وجاعلاً من العقل فعالية مصدرها القلب ومجالها الشرع نستنتج من هذا أن المنقول المنطقي لم يحظ بالقبول في مجال التداول الإسلامي العربي حتى استبدلت اشكال تقريبه الثلاثة بوصفه التجريدي وصفاً تسديدياً يصله إستعمالياً باللغة العربية واشتغالياً بالعقيدة الإسلامية واعماليا بالمعرفة الإسلامية العربية (٦٨) فالأصل في المعارضة التي لقيها المنقول المنطقي في المجال التداولي الإسلامي العربي هو أساساً صبغته التجريدية الراسخة (٦٩) كما يضيف وليد منير سببا آخر فيقول : " يمتلك الإسلام نظاماً معرفياً خاصاً به وهذا النظام المعرفي هو الذي يؤسس خصوصية الثقافة وخصوصية الحضارة على حد سواء بما يميز بينه وبين الثقافات والحضارات الأخرى "(٧٠) بل هناك من حمّل المنطق اليوناني سبب تأخر المسلمين إذ اوهمه فروض الجدل الحاصل في الدفاع عن العقيدة والتي مثل المنطق أحد الادوات التي تتحكم في المسار الجدلي فيه فيقول :" كان للفكر اليوناني ومنطق أرسطو دور كبير في تاخير الفكر العلمي الإسلامي الذي يعتمد على الحواس ويستشهد بها خلال قرنين من الزمان على الأقل ومن هنا يبطل الزعم القائل بأن الفكر اليوناني شكل طبيعة الثقافة الإسلامية " (٧١) وهناك من يرى أن تاريخ الفكر العربي بشكل عام والفقه بشكل خاص يسجل لنا البدايات الأولى لظهور بوادر للأثر المنطقي العربي الخالص أو المنطق الفلسفي في الفكر العربي بشكل واضح يمكن تلمسها في إسهامات الشافعي وبعد ذلك في محاولات الأصوليين من فقهاء ومتكلمين جاؤوا بعده (٧٢) ويبدو أن أثره كان ولا يزال في جنبات القرآن فالمنطق الإسلامي يمكن توصيفه بمنطق البديهه والفطرة معاً مع عمقه العقلي المتمثل بالاستدلالات القرآنية في خطاباتها الجدلية التي يعرضها القرآن للفكر البشري تقول فاطمة اسماعيل في ذلك " ومن هنا فأدلة القرآن تتميز بالوضوح وسهولة الصياغة والايجاز في الألفاظ ويسر الفهم وبعدها عن التعقيد لذلك قال الامام الشافعي رحمه الله : (ما جهل الناس ولا اختلفوا إلّا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس) والغزالي رحمه الله لا يعدل بإدلة القرآن غيرها من أدلة اليونان أو أدلة المتكلمين بل يرى أن أدلة القرآن أنفع وأشمل وذلك لأنها لا تساق للخاصة فقط إنما تساق لجماهير الناس تخاطب فطرتهم وجداناً وعقلاً أما آلة المنطق فهي جافة " (٧٣) والغزالي مع باعتباره المنطق الأرسطي معياراً عقلياً للعلوم يجد له أساساً تسانده النصوص الشرعية يبين محمد

مهران ذلك قائلاً : " ولما كانت موازين القرآن التي استخرجها من القرآن الكريم هي نفسها أنواع من القياس المنطقي فإن المعيار العقلي سيكون متطابقاً مع المعيار النقلي وبذلك يضع الغزالي الفقهاء في المفارقة ذاتها فقد تبدو معارضتهم للقياس المنطقي معارضة لميزان القرآن ومعارضة هذا الميزان أمر يستحيل مجرد التفكير فيه " (٧٤) بل ذهب ابن حزم من قبل الغزالي الى ابعد مما ذهب اليه بانه منطق الفطرة إذ يقول : " إن هذا العلم (المنطق) مستقر في نفس كل ذي لب فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم الى فوائد هذا العلم " (٧٥) ونجد ابن حزم الظاهري يقرر تضمن الأقيسة المنطقية للقرآن وكذا كلام النبي (ﷺ) قائلاً : " إن كل ما صح ببرهان في أي شيء كان فهو في القرآن وكلام النبي (ﷺ) منصوص مسطور يعلمه كل من احكم النظر وايده الله بعلم واما ماعدا ذلك مما لايصح ببرهان وإنما هو إقناع أو شغب فالقرآن وكلام النبي (ﷺ) منه خاليان " (٧٦) كما يعيب على من لا علم له بالمنطق فيقول : " لم يزيدوا طلب علوم الإسناد . . . فعابوا كتباً لا علم لهم بها ولا طالعوها ولا رأوا منها كلمة ولا قرؤوها ولا أخبرهم عما فيها ثقة كالكتب التي فيها هيئة الافلاك ومجاري النجوم والكتب التي جمع أرسطوطاليس في حدود الكلام " (٧٧) يقول محمد جلوب فرحان : " تظهر أصالة ابن حزم في العمل المنطقي في التطبيقات التي اجراها على الأمور العقائدية بعامة وعلى القضايا الفقهية بخاصة " (٧٨) كما يقول : " لقد قدم كتاب المقولات والعبارة نماذج من التنظيرات للتحليل المنطقي للغة اليونانية وكان هدف أرسطو من ذلك وضع منطق خاص (اورغانون) للغة اليونانية أما تطبيقات ابن حزم المنطقية ووضعه مرتكزات إيمانية إسلامية لها كلها تحملنا على القول إنه استفاد من هذين الكتابين في تشكيل ذهنيته المنطقية وقد سعى من خلال ذلك الى تأسيس منطق خاص (اورغانون) للغة العربية " (٧٩) كما قدم ابن رشد لدفاعه عن المنطق بعض النتائج الفلسفية الكبرى منها وحدة العقل البشري من خلال شروحه لمنطق أرسطو (٨٠) كما خرج بشروحه وتعقيباته على المنطق الأرسطي بقوله : "كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه " (٨١) كما يوضح لنا بكري محمد خليل بدايات جهد الغزالي قائلاً : " ان ما جاء به الغزالي هو امتداد لتطور المنطق في المحيط العربي والإسلامي خاصة اعمال ابن سينا فيما كان يجري بموازاة ذلك تكون ما يُسمى بطريقة المتأخرين المستمدة من المنطق اليوناني بشقيه الأرسطي والرواقي عند المتكلمين لذلك استطاع الغزالي ان يضع اقدامه على بر آمن بفضل المقدمات التي وضعها الباقلاني والجويني في مجال علم الكلام وأيضاً

اسهام ابن حزم في إدخال المسائل الفقهية إلى دائرة المنطق مما جعل الغزالي أكثر قدرة على مزج المنطق بعلم الكلام والعلوم الإسلامية " (٨٢) الا أنّا نجد الغزالي خلافاً لابن تيمية يدافع عن صورية المنطق بقوله : " من وزن الذهب بميزان يمكنه أن يزن به الفضة وسائر الجواهر لان الموزون عرف مقداره لا لانه ذهب بل لانه ذو مقدار وكذلك هذا البرهان كشف لنا عن هذه المعرفة لا لعينها بل لانها حقيقة من الحقائق ومعنى من المعاني فنتأمل انه لم لزمت منه هذه النتيجة ونأخذ روحه ونجرده عن هذا المثال الخاص حتى ننتفع به من حيث أردنا " (٨٣) فالغزالي يفرق ما بين القياس باعتباره ميزاناً وما بين الموزون به فصحة الميزان أمر بعيد عن المادة الموزونة فميزانه الذي يقدمه ليس بالقياس العقلي بل هو ميزان نقلي وليس واضعه أرسطو بل المولى سبحانه (٨٤) ويقدم الغزالي ثلاثة أنواع من الموازين ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند أما ميزان التعادل يضم ثلاثة أنواع فرعية هي الاكبر والأوسط والاصغر فتجد الغزالي استخدم كلمة روحي بدل صوري وهو الوصف الذي يقال عادة عن المنطق على أساس ان هذا الميزان لا يتعلق بمضمون المعرفة او مادتها بل بصورتها فقط أي بالعلاقات القائمة بين أجزائها إلا أننا حينما نتحدث عنه أو نتعرف عليه فإننا لا بد أن نستخدم الفاظاً لها مدلولات معينة ننطق بها أو نكتبها وبذلك يكون صورياً في أصله ولكنه يتصل عند الاستخدام بالمادة وبذلك يسير الغزالي في نفس الطريق الذي سار فيه المناطقة المسلمون وهو اعتبار المنطق علماً صورياً في اصله من جهة وفناً تطبيقياً من جهة أخرى (٨٥) كما نجد بكري محمد معلقاً على قول الغزالي : " والمطلوب من المعرفة (أي التصور) لا يقتنص إلّا بالحد والمطلوب من العلم أي التصديق الذي تطرق إليه التصديق والتكذيب لا يقتنص إلّا بالبرهان " (٨٦) وعليه يصطلح الغزالي حصر مدارك العلوم بإدراك الذوات المفردة لمعنى الجسم والحركة والعلم والقديم وسائر ما يدل عليه بالأسامي المفردة بينما إدراك نسبتها الى بعضها (أي النسبة الخبرية) هي التصديق ونلمح من خلال هذه الأقوال أن موقف الغزالي يتراوح بين صورية أرسطو وبين النزعة الكلامية في القياس الأصولي واهتمامها بالشواهد والأدلة ونظريتها في الدلالات خلافاً لما نجده في المنطق الأرسطي (٨٧) وليتسنى لنا الوقوف بموضوعية من طرق الاستدلال الإسلامية والحكم على مدى انتمائها للحاضنة الإسلامية لا بد من عرض مكونات الاستدلال عند من اتخذ من المنطق موقفاً إذ نجد الغزالي يذهب الى التأصيل القرآني للموازين المنطقية من النصوص القرآنية مبتدءاً بميزان التعادل إذ يقسمه إلى الأكبر وهو قياس من الشكل الأول يرد فيه الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى محمولاً في المقدمة الصغرى مستشهداً بجدل

إبراهيم (عليه السلام) مع النمرود فلما كانت الألوهية هي بالنسبة لنمرود عبارة عن القادر على كل شيء جاءت حجة إبراهيم (عليه السلام) ﴿ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ﴾ البقرة: ٢٥٨ وقد أثنى الله عليه فقال ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ﴾ الانعام: ٨٣ ان هذه الحجة هي عبارة عن قياس ولكنه قياس مضمر او مقتضب وهو نوع من الاقيسة تحذف بعض اجزائه الا ان هذه الاجزاء المحذوفة تكون مفهومة من السياق إذ القرآن مبناه على الايجاز والحذف فإذا أضفنا المحذوف وصلنا الى الصورة الكاملة لهذه الحجج فحجة الخليل هنا قائمة على أصلين قد ازدوجا فتولد منهما نتيجة هي المعرفة وكمال صورة هذا الميزان أن تقول كل من يقدر على اطلاع الشمس فهو الإله فهذا أصل إلهي قادر على الاطلاع وهذا أصل اخر فيلزم عن مجموعهما أن إلهي هو إلاله دونك يا نمرود (٨٨) أما الميزان الاصغر هو الاسم الذي ابتدعه الغزالي للشكل الثالث من أشكال القياس الحملي ومعلوم عند الدارسين للمنطق إن ما يميز هذا الشكل هو أن الحد الأوسط يرد فيه موضوعاً في المقدمتين فضلاً عن أن جميع نتائجه جزئية لذلك فإنه يستخدم عادة لنقض حكم كلي سواء بالسلب أو الايجاب فيقول : " عنه الميزان الاصغر تعلمناه من الله حيث علمه محمدا صلى الله عليه وسلم في القرآن وذلك في قوله تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ﴾ الانعام: ٩١ ووجه الوزن بهذا الميزان أن تقول إن قولهم بنفي إنزال الوحي على البشر قول باطل وهذه النتيجة تأتي من أصلين أحدهما أن موسى عليه السلام بشر وهذا معلوم بالحس وان موسى أنزل عليه الكتاب وهو أمر معلوم باعترافهم فيلزم عن ذلك بالضرورة قضية خاصة وهي إن بعض البشر أنزل عليه الكتاب وتبطل الدعوى العامة بأنه لا ينزل الكتاب على بشر أصلاً " (٨٩) أما ميزان التلازم الذي تحدث عنه وهونوع من الأقيسة المختلطة يتالف من مقدمة شرطية متصلة (لزومية) وأخرى حملية ونتيجة حملية وهذا الميزان كما أشار الغزالي مستفاد من القرآن أيضاً من قوله : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ الانبياء: ٢٢ وقوله تعالى : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ الإسراء: ٤٢ وقوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ الانبياء: ٩٩ وتحقيق صورة هذا الميزان يرى الغزالي أن يقال لو كان للعالم الهان لفسد فهذا أصل ومعلوم أنه لم يفسد وهذا أصل آخر فيلزم عنهما نتيجة ضرورية وهي نفي أحد الالهين وأما معيار هذا الميزان بالصنعة المعلومة

قولك إن كانت الشمس طالعة فالكواكب تكون خفية وهذا يعلم بالتجربة ثم تقول ومعلوم ان الشمس طالعة وهذا يعلم بالحس فيلزم منه أن الكواكب خفية (٩٠) وأما ميزان التعاند وهو نوع من الاقيسة المركبة يتألف من مقدمة شرطية منفصلة ومقدمة حملية ونتيجة حملية اما موضعه من القرآن ففي تعليم نبيه محمد صلى الله عليه وسلم : ﴿ ۞ قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُلِ ٱللَّهُۖ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ﴿٢٤﴾ ﴾ سبأ: ٢٤ وكمال صورة هذا الميزان : (أنا أو إياكم في ضلال مبين) وهذا أصل ثم تقول ومعلوم أنا لسنا في ضلال وهذا اصل آخر فيلزم عن ازدواجهما نتيجة ضرورية وهي انكم في ضلال (٩١) وحد هذا الميزان هو " ان كل ما انحصر في قسمين فيلزم عن ثبوت أحدهما نفي الآخر ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر ولكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة فالوزن بالقسمة المنتشرة وزن الشيطان " (٩٢) والغزالي بتمرسه في علم المنطق حاد عن الرؤية المنطقية الأرسطية وأتى بجديد بنائه البديهي يقول محمد جلوب فرحان في بيان ذلك : " وإن الامام الغزالي رغم أنه يلتقي مع أرسطو والكندي والفارابي وابن سينا بخصوص النظرية المنطقية انفرد في البناء البديهي ذلك البناء الذي افترق فيه عن أرسطو وتخطى الحدود الضيقة لتطبيقات اقليدس المنطقية على علم الهندسة "(٩٣) فالتطبيقات لدى الغزالي كانت سمة المفارقة الاسلامية المبكرة مع الاحتفاظ بالرؤية الشخصية من القول بمصداقية المنطقيات وندرة الخطأ فيها (٩٤) يقول نيقولا ريشر : " وبظهور الغزالي أصبحت هناك أخيراً رابطة وثيقة متزايدة بين المنطق وعلم الكلام إذ ينبغي على المتكلم ان يكون في مقدوره تقدير وزن الاراء المتعارضة ووزن الحج هو مادة موضوع المنطق " (٩٥) إلا أن ابن تيمية يرى مفارقة القياس القرآني للقياس المنطقي يقول محمد حني الزين : " ينقد ابن تيمية مبحث القياس الأرسطي من الناحية الصورية فيهدم صور الاستدلال الأرسطية بغية وضع منهج استدلالي إسلامي وهذا المنهج يستند إلى العقائد الايمانية المستمدة من القرآن والسنة . . . لهذا فإن ابن تيمية لا يعترف بقياس صحيح غير القياس الذي وردت به الشريعة ذلك القياس القائم على الجمع بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين أي قياس الطرد وقياس العكس وأن ما أمر الله به في كتابه يتناول قياس الطرد والعكس " (٩٦) يقول النشار مبرراً موقف ابن تيمية من المنطق الأرسطي : " لقد تنبه ابن تيمية إلى ما تنبه إليه الاقدمون من نظّار المسلمين من اختلاف الطريقين طريق اليونان وطريق المسلمين في العلم وإن كل طريق من هذين الطريقين قد أقام حضارة مباينة للحضارة الأخرى وان كل طريق منهما كان منهج حضارة معينة

فلما قامت دعوة بعض المسلمين الى استخدام هذا المنطق ومزجه بعلوم المسلمين صرخ ابن تيمية صرخته وقد أدرك بعمق بالغ أن أعظم معول ينقض في أساس الحضارة الإسلامية هو معول المنطق اليوناني أنه سيقوضها باسم المنهج وسينتج قضايا عامة في كل النطاقات تمزق الأحكام العامة للمسلمين فتتبع قواعد هذا المنطق وقام بتطبيقها فلم ينتج له سوى آراء بعيدة كل البعد عما هوإسلامي فأعلنَ إن منطق أرسطو إنما يستند على ميتافيزيقاه وإلهياته وهذه الإلهيات مخالفة لإلهيات المسلمين ومن هنا نشأت إستحالة تطبيق مباحث المنطق الارسطاليسي على مباحث المسلمين الإلهية " (٩٧) ويرى أيضاً " بناء على هذا . . . اضطلع ابن تيمية بمهمة اجتثاث هذه الأصول الوثنية واستبدال أصول الهية اسلامية مكانها فدخل في عملية تأصيلية جذرية كان أهم مظاهرها مظهران إثنان التأصيل الفطري والتأصيل الشرعي للعقل "(٩٨) ذاك أن الوحي ينبيء عما لا يدركه حس الإنسان وعقله (٩٩) كما يذهب النشار إلى نقد القياس الأرسطي بجملة ملاحظات إذ يقول : " إن اتجاه الإسلام كمنهج أن يفي بالحاجات الإنسانية والحاجة الإنسانية لا تستقر ولا تسكن إنها في تغير مستمر فلا تتوقف فقط أمام ماهيات جامدة ان حقائق الأشياء الانسانية والطبيعية في تغير مستمر فنلجأ نحن فقط الى تحديد أعراضها وخواصها أما أن يحاول اكتناه الماهية فمطمع عسير كما أن نتكلف قياساً يقتصر على مقدمتين فإن معناه أن نحصر أنفسنا في طرق ميكانيكية كما أنه من الخطأ أن نقتصر في الاستدلال العقلي على القياس والإستقراء والتمثيل إننا نستطيع أن نصل إلى صور أكثر إذا حللنا العمليات الفكرية ولقد نادى ابن تيمية بفكرة الكم أساساً لكل عملية فكرية ولم يؤمن بسلطان الكيف إلّا نادراً كما إنه لم يؤمن بالنظر البحت بل نادى بالتجربة إنه كان يتكلم باسم الروح الحضاري الإسلامي ممجدا التجربة معلنا انها هي الطريق الوحيد للوصول الى العلم سواء اكان يقينياً أو ظنياً . " (١٠٠) كما نجد أن مكونات الاستدلال عنده تتكون من مقدمة فنتيجة عن طريق مبدأ اللزوم الذي تكلم عنه بقوله : " إن كل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له فإنه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له فابداً الدليل ملزوم للمدلول عليه والمدلول لازم للدليل " (١٠١) ومبدأ السببية أو العلية وهو مرتبط عنده بمبدأ اللزوم فالملزوم عادة هو السبب أو العلة كما إن اللازم هو المسبب أو المعلول وغالباً ما يستخدمه بالاستدلال على وجود الله بوصفه علّة كل ما هو موجود ومبدأ الاتساق وعدم التناقض ويتعلق بصحة الدليل وكذا بصحة الاستدلال بمعنى الفكرة التي ترد في المقدمات تكون صحيحة بحالتين :

ا – ما اتفقت مع النصّ القرآني أو الحديث أي إذا كانت متسقة معهما .

ب– وإذا لم يوجد في الآثار ما ينقضها أو ينفيها .

فهو مبدأ يقوم على تأيد النص وعدم التناقض معه بعدم التناقض مع المقدمات المبنية على دلالته ومبدأ الجمع بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين فينتقل بناءاً على هذه القاعدة من الحكم على الشيء إلى الاستدلال بالحكم نفسه على الشيء الذي يماثله وبحكم آخر على ما يخالفه ومما اعتمده مبدأ الاستبعاد والعزلة وتعني (لو) اذا كان لدينا عدة بدائل إذن لاستطعنا أن نفند ونستبعد إلّا المرتبط بالموضوع فعلاً وتستخدم في الربط السببي بين السبب والعلة وبين المسبب او المعلول وذلك لمعرفة السبب الاصلي لشيء ما أو البرهنة عليه واستخدمها ابن تيمية باستبعاد ان يكون هناك أي خالق آخر خلق الانسان أو غيره (١٠٢) أما أهم أنواع الاستدلال عنده الاستدلال بالقياس والقياس الصحيح عنده هو الذي وردت به الشريعة أما القياس الفاسد فيتصف بمخالفته للنص او القياس الصحيح والقياس الصحيح عنده يقوم على قاعدة الجمع بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين وينقسم بدوره الى نوعين :

قياس الطرد وهو ما يحكم للنظائر بحكم واحد فيطرد في المتشابهات .

قياس العكس فهو ان يحكم في النقيض بغير حكم نقيضه فإذا رأى الإنسان الماء والتراب فرق بينهما .

ومن الأقيسة الصحيحة عنده قياس التعليل وهو مرتبط بقياس الطرد والعكس السابقين فقياس التعليل الصحيح هو ما تماثل فيه العلل فتتشابه الأحكام الخاصة بالنتائج وهذا ما يقوله الفقهاء ان العلة الفقهية تعمل طرداً وعكساً ويتعلق لديه بالتفسير والتدليل عن طريق ذكر العلة وخاصة في البرهنة على وجود الله بوصفه علة وجود كل الموجودات

قياس الغائب على الشاهد وهو قريب من قياس النظير أو قياس التمثيل ويتعلق بقياس الطرد ويتلخص في الحكم على ما ليس أمامنا بناء على الحكم على ما هو قائم بالفعل إذا كان المشترك مستلزماً للحكم من خلال الحد والعلة والشرط والدليل ومن أنواع الاستدلال عنده أيضاً الاستدلال بالملزوم على اللازم وعلى الخفي بالجلي كالاستدلال على الكليات بالجزئيات او على المجردات بالمتعينات (١٠٣) وبذلك نجد المفكرين الباحثين في المنطق الأرسطي ما بين منفتح متجاوز لافراط صوريته كالغزالي ومؤصّلاً

للتعامل معه وبه في ضبط الرؤى التأويلية له من خلال الاستدلالات القرآنية المتضمنة له وآخر مستحدث للتقارب اللغوي ما بين ذلك المنطق وطبيعة اللغة العربية كابن حزم وما بين شارح و كاشف للاغاليط التي وقع بها شراح أرسطو كابن رشد كمانجد ابن تيمية يقول بالامكان الخارجي دون االذهني إذهو مستمد من القرآن (١٠٤) . " اما الموازين الخمسة التي ادعى الغزالي استخراجها من القرآن فليست في نظر ابن تيمية إلا منطق اليونان بعينه غير عبارته والتحقيق ان ابن تيمية هو نفسه يسلم بوجود بعض هذه الاستدلالات في الفطرة الانسانية مثل التلازم والسبر والتقسيم والشكل الأول من القياس الحملي فلا ينفي إلا الشكل الثاني والثالث اللذين يعدهما تطويلاً قليل الفائدة كثير التعب فيكون ابن تيمية قد أنكر على الغزالي أتباع اليونان في الجانب التصنيعي المتكلّف من اقيستهم وليس في الاصل الطبيعي الذي تنبني عليه . . . فإن هذه الموازين تعد من لوازم الانسانية " (١٠٥) ويبدو أن ابن تيمية أراد كما يبين طه عبد الرحمن : " في تهوينه للمنطق اليوناني من جهة مقتضاه الانتفاعي أن ينقل من صورته المجردة عن العمل الى صورة مؤسسة عليه بحيث يتجلى هذا التأسيس العملي في أمرين اثنين أحدهما إسناد العقل الى القلب ببيان أنه مقترن بالعمل وان اصل هذا الاقتران يرجع الى كونه الفعل الادراكي الذي يختص به القلب بناء على أن العمل وصف راسخ لهذا العضو والثاني إسناد التمثيل الى المنطق بتوضيح أن الحد المنطقي لا يصور حقيقة الشيء وانما يميز بينه وبين غيره متوسلاً في هذا التمييز بتشبيهات تتنوع بتنوع اللوازم التي تدخل في حده وان القياس المنطقي لا يستغني بنفسه وانما يفتقر الى أساس تمثيلي يحقق قضيته الكلية ويوسع بنيته ويزيد في يقينيته " (١٠٦) .

المبحث الثاني

المطلب الأول

التطبيقات المنطقية على النصّ القرآني لدى المفسرين

كثيراً ما يجنح المفسرون في تأويلاتهم للمتشابه من القرآن الى الأسس المنطقية كحل لما يواجهونه من الاشكالات المعرفية المستعصية على الفهم فنجد الرازي يفسر قوله تعالى : ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ﴾ هود: ١٠٧ فيقول : " والحق عندي إن المفهوم من الآية أنه متى كانت السموات والأرض دائمتين كان كونهم في النار باقيا وهذا يقتضي أنه كلما حصل الشرط حصل المشروط ولا يقتضي انه إذا عدم الشرط ان يعدم المشروط الا ترى

أنا نقول : إن كان هذا إنسان فهو حيوان فإذا قلنا لكنه إنسان فإنه ينتج إنه حيوان أما إذا قلنا لكنه ليس بإنسان لم ينتج انه ليس بحيوان لان يثبت في علم المنطق ان استثناء نقيض المقدمة لا ينتج شيئا فكذا ههنا إذا قلنا متى دامت السموات والارض دام عقابهم فإذا قلنا لكن السموات والارض دائمة لزم ان يكون عقابهم حاصلاً أما إذا قلنا لكنه ما بقيت السموات والارض لم يلزم عدم دوام عقابهم فإن قالوا إذا كان العقاب حاصلاً سواء بقيت السموات او لم تبق لم يبق لهذا التشبيه فائدة قلنا بل فيه اعظم الفوائد وهو انه يدل على بقاء ذلك العذاب زمانا دائما طويلا لا يحيط العقل بطوله وامتداده فأما انه يحصل له اخر ام لا ؟ فذلك يستفاد من دليل اخر "(١٠٧) كما يفسر الرازي قوله تعالى : ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ الانبياء: ٢٨ ليقول : " أنه ثبت في العلوم المنطقية أن المهملتين لا يتناقضان ، فقولنا : زيد عالم ، زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال أن يكون المراد زيد عالم بالفقه ، زيد ليس بعالم بالكلام ، وإذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبيرة مرتضى صاحب الكبيرة ليس بمرتضى ، لا يتناقضان لاحتمال أن يقال : إنه مرتضى بحسب دينه ، ليس بمرتضى بحسب فسقه ، وأيضاً فمتى ثبت أنه مرتضى بحسب إسلامه ثبت مسمى كونه مرتضى ، وإذا كان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى ، ومجرد كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب إيمانه وجب دخوله تحت الاستثناء وخروجه عن المستثنى منه ، ومتى كان كذلك ثبت أنه من أهل الشفاعة . وأما السؤال الثاني : فجوابه أن حمل الآية على أن يكون معناها ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله أولى من حملها على أن المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته ، لان على التقدير الأول تفيد الآية الترغيب والتحريض على طلب مرضاة الله عز وجل والاحتراز عن معاصيه ، وعلى التقدير الثاني لا تفيد الآية ذلك ، ولا شك أن تفسير كلام الله تعالى بما كان أكثر فائدة أولى .... قوله تعالى في صفة الكفار : ﴿ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ ﴿٤٨﴾ ﴾ المدثر: ٤٨ خصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناء على مسالة دليل الخطاب ، . . . قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم :﴿ فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ﴿٥٥﴾ ﴾ غافر: ٥٥ دلت الآية على أنه تعالى أمر محمداً بأن يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينّا في تفسير قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ ﴾ البقرة: ٣ إن صاحب الكبيرة مؤمن ، وإذا كان كذلك ثبت أن محمداً صلى الله عليه وسلم استغفر لهم ، وإذا كان كذلك ثبت أن

الله تعالى قد غفر لهم . والا لكان الله تعالى قد أمره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض التحقير والايذاء وهو غير لائق بالله تعالى ولا بمحمد صلى الله عليه وسلم فدل على أن الله تعالى لما أمر محمداً بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب دعاءه ، وذلك إنما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هذا " (١٠٨) كما استعان الرازي بالمنطق هنا بتخريج معنى هذه الآية وذهب ابن عاشور الى أهمية علم المنطق في بيان سبب المغالطة التي وقع بها المنافقون من قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْاْ مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُواْ وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ عمران: ١٥٥ فقال : " والباء في (ببعض ما كسبوا) للسببية وأريد ببعض ما كسبوا مفارقة موقفهم وعصيان أمر الرسول والتنازع والتعجيل الى الغنيمة والمعنى ان ما اصابهم كان من اثار الشيطان رمأهم فيه ببعض ما كسبوا من صنيعهم والمقصد من هذا القاء تبعة ذلك الانهزام على عواتقهم وإبطال ما عرض به المنافقون من رمى تبعته على أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالخروج وتحريض المؤمنين على الجهاد وذلك شأن ضعاف العقول أن يشتبه عليهم مقارن الفعل بسببه ولأجل تخليص الأفكار من هذا الغلط الخفي وضع أهل المنطق باب القضية اللزومية والقضية الاتفاقية " (١٠٩) فالوجه ظاهر أن لا تلازم أو اتفاق يستدعيه العقل ما بين المقارن للهزيمة وأمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالجهاد ، كما استعمل القياس في العلم المتعلق بصفات الله تعالى يكون في اعتبار الغائب من أفعال الله بالمشهود منها ويكون في اعتبار صفات الخالق بما يشاهد من صفات المخلوق فإن كان الاعتبار في طرفيه متعلق بأفعال الله وصفاته جاز في ذلك استعمال قياس الأولى والمساواة والأدلة على ذلك كثيرة فمن أدلة قياس المساواة قوله تعالى : ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ وَيُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴾ الروم: ١٩ فقاس النظير على النظير ودلّ بفعله المتحقق بالمشاهدة من اخراج واحياء على بعث الاموات الذي استبعدوه وانكروه إذ الفعل الموعود نظير الفعل المشاهد ومن انكره لزمه التناقض والتفريق بين المتماثلين وأما استعمال قياس الأولى فمن قوله تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ ال عمران: ٥٩ فقاس القدرة على خلق عيسى على القدرة على خلق آدم لان من قدر على الخلق من غير أب ولا أم فقدرته على الخلق من غير أب من باب أولى (١١٠) ونجد فحوى الملزوم واللازم حاضرة في تفسير ابن عرفة لقوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ﴾ البقرة: ٢١٢حيث يقول : " أسند التزين الى الملزوم اكتفاء به عن اللازم ، مع أن اللازم هو الذي يكتفي

به عن الملزوم بخلاف العكس كما قال (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشهوات) إذ لا يلزم من تزيّن الحياة الدنيا لهم محبتهم إياها ولو قيل : زين للكافرين حب الدنيا لا ستلزم ذلك تزيّن الدنيا لهم.وتقرر أن المحبة إن كانت متعلقة بأحد النقيضين أو الضدين دلت على كراهة مقابله والمحبة على أن المزين له كافر الا مع معارضتها للآخرة وترجيحها عليها أما مع عدم المعارضة فلا وهذا في الإعتقاد وأما في الأحكام والفروع فلا ؛ لأجل أن عُصاة المؤمنين كلّهم رجحوا الدنيا على الآخرة ." (١١١) ويذهب ابن تيمية ضابطاً بعض السياقات القرانية في رؤيته التأويلية من خلال ماهية المنطق الإسلامي فيقول : " ما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد والعكس " (١١٢) مثل قياس الطرد حين اهلك الله المكذبين للرسل بتكذيبهم كما هو الحال بالنسبة لقومي نوح وعاد كما في قوله تعالى : ﴿ كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٠٥﴾ ﴾ الشعراء: ١٠٥ و : ﴿ كَذَّبَتْ عَادٌ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٢٣﴾ ﴾ الشعراء: ١٢٣ كان الاعتبار أن يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابه ما أصابهم فيبقى تكذيب الرسل حدّاً من العقوبة وقياس العكس مثل ان يعلم من القياس السابق ان من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك وهو المقصود من الاعتبار بالمكذبين (١١٣) وهناك الاستدلال القائم على التسوية بين المتماثلين والتفرقة بين المختلفين ويقول ابن تيمية : " ان القرآن والحديث مملؤان من هذا يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والامثال المضروبة ويبين طريقة التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين وينكر على من يخرج عن ذلك " (١١٤) كقوله في انكار التسوية بين المختلفين ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ الجاثية: ٢١ وقوله : ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ القلم: ٣٥ – ٣٦ أي ان هذا الحكم جائر لا عادل فان فيه تسوية بين المختلفين (١١٥) كما يرى احمد الودرني أن تفسير الشافعي لقوله : ﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ۖ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَـٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾ ﴾ البقرة: ٢٢٦ – ٢٢٧ في جانب منه هو تفسير بالمعقول استناداً الى الأسس المنطقية إذ يقول : " قراءة الشافعي قامت على قاعدتين عقلية وتركيبية القاعدة العقلية وأساسها عدم الانصياع للتوهم لذلك قال الشافعي (هذا لا يتوهمه من خوطب به حتى يشترط في سياق الكلام) لذلك تفحص صاحب الرسالة مليا مثال التأجيل في بناء الدار وأجرى عليه قراءة منطقية تنهض على ضرورة مراعاة الصلة بين المقدمة وما يترتب عليها من نتيجة فالمقدمة هي التأجيل او الانظار لفترة أربعة أشهر والنتيجة هي لزوم الخلف من يتجاوز تلك الفترة وإلا فقد

التأجيل أو الانظارمعناه أن الخلف مبني إذن على معطى متقدم فيكون قياساً أن لا فيئة أو طلاق إلا بعد انقضاء فترة التربص وإلا لما أصبح للتربص معنى فعلى ذلك النحو أقام الشافعي مذهبه في فهم المعنى على قاعدة المعقول مثلما أشار الى ذلك في قوله (رأيته أشبه بمعنى كتاب الله وبالمعقول) ليعمد في مستوى آخر إلى تأسيس طريقته في الفهم على قاعدة التركيب عملاً بظاهر اللفظ ضمن رصده للشبه القوي بين ما فهم وبين معنى كتاب الله " (١١٦) كما يفسر ابن عاشور قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴿٢٧﴾ ﴾ الإسراء: ٢٧ ليقول : " فالكلام جار على ما يعرف في المنطق بقياس المساواة إذ كان المبذر مؤاخياً للشيطان وكان الشيطان كفوراً فكان المبذر كفوراً بالمال أو بالدرجة القريبة " (١١٧) ويقول في قوله تعالى ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ المؤمنون: ٩١ كما الآية " ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ ﴾ اتبع الاستدلال على اثبات الوحدانية لله تعالى بالاستدلال على انتفاء الشركاء له في الالهية وقدمت النتيجة على القياس لتجعل هي المطلوب فإن النتيجة والمطلوب متحدّان في المعنى مختلفان بالاعتبار فهي باعتبار حصولها عقب القياس تسمى نتيجة وباعتبار كونها دعوى مقام عليها الدليل وهو القياس تسمى مطلوبا كما في علم المنطق ولتقديمها نكتة ان المطلوب واضح النهوض لا يفتقر الى دليل إلا لزيادة الاطمئنان فقوله : ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ ﴾ (هو المطلوب) وقوله ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ ﴾ إلى آخر الآية هو الدليل وتقديم هذا المطلوب على الدليل أغنى عن التصريح بالنتيجة عقب الدليل " (١١٨)

المطلب الثاني

الدور المعياري للمنطق الإسلامي في بيان الانحرافات التأويلية

فهناك دورللتطبيقات المنطقية في استقصاء الدلالة القرآنية كما تُشير باليتها المحكمة الى تلك الانحرافات مما يتعلق بالتصور الخاطيء الذي يكونه المُفسّر عن الحدود المكونة لأطراف الاستدلال في الآية المرام تفسيرها ولا يكون الخطأ ناجماً عن التمسك بالمشترك اللفظي ذات المستوى الدلالي المتعدد بل لذات المعنى المقترح اختياره من تلكم المعاني المتعددة فنجد القرآن ينص على ضبط التصور لبناء الحكم الصحيح فيقول عز من قائل ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ ﴾ الإسراء: ٣٦ والعلم يتبع المعلوم من خلال مميزاته عن غيره وخواصه الذاتية فيقول عز من قائل ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ

طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ﴾ الملك: ٣ كما والمنطق أداة للنظر وعلم اتفق على حياديته واستقلاليته من حيث القواعد العامة التي يشكلها لذا تُمكِن من خلال تلك الحيادية المصير به إلى المعارف الانسانية إسقاطاً على التفاصيل المراد البحث فيها للوصول إلى جدواها كما عمد اليه الكثير من العلماء القدماء من المسلمين كما اشرنا كابن حزم والغزالي أو المعاصرين كالميداني في ضبط الرؤى التأويلية للنصّ القرآني ومما يفرض أهميته في استقصاء الدلالة القرآنية هو الانحراف الذي يقع به كثير من المتأولين تترساُ بحجج الاجتهاد واحتماليات اللغة والاستبطان للمعاني البعيدة المحتملة علماً أن الهدف من تعلم المنطق هو لضبط التصور ابتداءاً من اجل الخروج بحكم صحيح انتهاءاً إذ الحكم على الشيء جزء تصوره كما للاقيسة المنطقية رغم صوريتها أهمية في تجاوز الاسفاف الفكري أما التصور فيرمي إلى غاية يمثلها القول الشارح المسمى بالمعرِف وهو قول يكتسب من تصوره تصور شيء آخر إما بكنهه أو بوجه يميزه عما عداه والقول الكاسب يسمى معرِفاً بكسر الراء وتعريفا وقولا شارحاً والمكتسب يُسمى معرَفا بفتح الراء وليس كل مانتصوره قابلاً للتعريف فجميع الأشياء التي تدخل تحت جنس معين ولا تتميز بصفة نوعية فاصلة لا تقبل التعريف كالمعطيات النفسية من فرح وحزن والم او العقل والروح اما ما يقبل التعريف ما من شأنه أن يعرف الانسان له صفه ذاتية أو عرضية تميزه من غيره من الممكن تعريفه بصفات ذاتية تسمى الجنس والفصل أو بصفات عرضية تسمى العرض العام والخاصة (١١٩) لذا نجد من هذا الكلام ما يُبين أهمية التصور إذ هناك ما لا يُمكن الوقوف على كنهه لفقدان الفصل المميز والصفة الذاتية على المتصور فيكون الحكم عليه حكماً جُزافياً لا قيمة له وهذا ما سنلحظه في الانحرافات التأويلية لبعض المفسرين إذ استعجل الحكم قبل التصور الكامل للمحكوم عليه نفياً أو اثباتاً وان كان أسقط الكثير من العلماء المنطق تشبيهاً له بالحساب (١٢٠) في بحثه عن اليقين فإن ضبط التصور يقربنا من الحق الواحد الذي عليه جمهور الأصوليين من الحكم الشرعي إذ لم نقل يبينه من خلال بيان ارجحيته على المحتملات المقاربة منه فجوهر التحليل المنطقي هو التوضيح والتعريف توضيح الغامض من الأشياء عن طريق تحديد العناصر الأساسية واستبعاد أسباب الغموض وتعريف العناصر أو بعضها لتكون معانيها محددة بعيدة عن اللبس(١٢١) كما تنصّ القاعدة البديهية على أن لا أقبل شيئاً إنه صادق إذا لم أدركه بوضوح إنه كذلك(١٢٢) ويتكلم ياسين عن جدوى الطريقة البديهية باعتبارها منطق لعرض المعرفة قائلاً : " فإنها تصلح كما سنجد في دراساتنا

المستقبلة للتطبيق في كثير من حقول المعرفة البرهانية والمعرفة غير البرهانية " (١٢٣) فإذا كان المنطق يهدف بالأولى إلى إقامة البراهين على حقائق معلومة فهو من هذا الجانب غير منتج للاحكام ولكن من جهة اخرى هو يقنع او يبرهن على الأحكام(١٢٤) بمعنى انه يقوم بالدور المعياري إلى حد ما في التصويب يقول محمد محمود الكبيسي " فالطرق المنطقية التي تمثل السبيل للوصول الى العلم التصوري والعلم التصديقي هي إما طرق تسلك من أجل معرفة ماهية الشيء وكشف التصورات بتحديد المعنى وبيان الحقيقة بالتعريف حدّاً أو رسماً أو هي طرق تسلك لاثبات العلم التصديقي بالحجة قياساً كانت أم استقراءاً أم تمثيلاً " (١٢٥) لها كما ويبين أهمية المنطق كمعيار للمعرفة عمر فاروق الطباع بقوله : " ونظراً لأهمية هذا العلم في تصويب الآراء والأحكام اطلق عليه العرب أيضاً اسم علم الميزان وجعله الفارابي رئيس العلوم جميعاً لكونه نافذة الحكم فيها وأطلق عليه ابن سينا مصطلح خادم العلم ولم يرفض الغزالي في حملته على العلوم الفلسفية هذا العلم وسماه معيار العلم لانه بمثابة المقياس الدقيق القاطع وهو القائل : ومن أهم ما قيل في تحديد ماهية هذا العلم ما جاء في تعريفات الجرجاني وهو إن المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ (١٢٦) وذهب التهانوي في كشف اصطلاحات الفنون إلى أن المنطق علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكروهذا قريب من تحديد ابن خلدون القائل بأن : المنطق هو عبارة عن قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات " (١٢٧) وكما أسلفنا أحدث له العلماء العاملون في ميدانه تكييفاً يتوائم فيه مع طبيعة اللغة العربية فهم يعلمون حدود تطبيقاته المنهجية لذا كان الرافضون له كالسيوطي يستعرضون تلكم المفارقات إذ يقول : " لسان العرب الجاري عليه نصوص القرآن والسنة وتخريج ما ورد فيها على لسان يونان ومنطق ارسطاليس الذي هو في حيز ولسان العرب في حيز ولم ينزل القرآن ولا اتت السنة الا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح اليونان ولكل قوم لغة " (١٢٨) واستهوى هذا التوجيه النشار وعرض موافقات ابن تيمية له بقوله : " ويمثل وجهة نظر صحيحة الى حد كبير " (١٢٩) كما يستهويه موقف ابن تيمية من التصور الأرسطي إذ يقول : " وان كل ما يسمونه تصوراً يمكن جعله تصديقاً وكل ما يسمونه تصديقاً يمكن جعله تصوراً " (١٣٠) فيعلق النشار على كلامه " ويحلل ابن تيمية فكرته او نظريته في رد التصور إلى التصديق واعتبار التصور عملية حكم تحليلا يضعه فعلاً في نسق المناطقة السايكولوجيين الكبار في

العصور الحديثة انه لا يعتبر ان هناك تصورا واحداً تصوراً ساذجاً لا نفي فيه ولا اثبات معصوما او فوق الحق والكذب انه هنا يهدم التصور الارسطاليسي هدماً كاملاً إنه يرى أن وراء كل تصور حكم مكون من محمول وموضوع وبهذا سبق فيكتوركوزان ومدرسته من المناطقة السيكولوجيين الذين اكتشفوا الأحكام الممكنة وعملها في تكوين التصورات " (١٣١) كما يرى ابن تيمية أن نظّار المسلمين لم يأبهوا بقواعد التحديد المنطقية انها في رأيهم الية ميكانيكية لا تصل الى شيء ان الحد عندهم يكون بالوصف الواحد الملازم والوصف الواحد الملازم كاف فلا (١٣٢) يذكرون الأجناس والفصول ولا العرض العام ولا يستخدمونها (١٣٣) ولا أرى قيمة لما ذهب اليه ابن تيمية من عدم استخدام النظار لتلك القيود فقد استخدم القرآن الفصل من قوله: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴾ المؤمنون: ١٢ (١٣٤) كما استخدم القرآن الحجج المنطقية كما اشار الأستاذ الزلمي : "وقد أشار القرآن الكريم في ايات كثيرة الى دور المنطق في هداية الانسان الى طريق الصواب ومن تلك الايات ماياتي : استخدم سيدنا إبراهيم ابو الانبياء المنطق في توجيه قومه قبل نبوته كما يتبين لنا ذلك في قوله تعالى : " ﴿ ۞ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً ۖ إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ الانعام: ٧٤ – ٧٩ ٠٠ يعلق الدكتور الزلمي على قوله (ونري إبراهيم الخ) قائلاً : وهذه الرؤية لم تكن وحياً نصياً ولكن وحياً منطقياً وعقلياً بدليل مرور سيدنا إبراهيم بمقدمات متدرجة من الأدنى الى الأعلى قبل أن يصل الى النتيجة المستهدفة ولو كانت وحياً نصياً لحصل على النتيجة دون المرور بتلك الخطوات المنطقية التي وصل بها الى النتيجة هي معرفة الله ومعرفة وحدانيته ثم استخدم تلك المقدمات لهداية قومه وايصالهم الى الصواب "(١٣٥) كما ذهب ابن عاشور لتفسير قوله : ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ النحل: ١٢٥ قائلاً : " ومن الإعجاز العلمي في القرآن أن هذه الآية جمعت أصول الاستدلال العقلي الحقّ ، وهي البرهان والخطابة والجَدل المعبّر عنها في علم المنطق بالصناعات

وهي المقبولة من الصناعات . وأما السفسطة والشعر فيَرْبَأُ عنهما الحكماء الصادقون بله الانبياء والمرسلين . " (١٣٦) وما ذهب اليه ابن تيمية واحتفل به النشار من هدم للتصوربشكل نهائي أراه خارج ما عليه الحقيقة الموضوعية للمنطق من دعوى الى ضبط حدود المتصور من خلال القيود المبينة له والمستعملة في القرآن والسنة معاً ولا يعرف مدلول بلا دليل وإلا حلت الفوضى الفكرية وخرجنا عن السياق العلمي الى ظنون وتخيلات النفس ان النسبية تحكم التصورات من حيث بشريتها كما الاقتراب من حقائقها المجردة يكون بالغ من طرق العقل والتعقل لظواهرها المادية وما الأجناس والفصول والأعراض إلا محددات للمعرَف طلباً لاكتمال حقيقة ما هو عليه باعتباره طرفا من اطراف العملية الاستدلالية إن التصور : إن كان بحقيقته متضمن للتصديق فسوف يكون تصديقاً جَمعِياً مقطوعاً به غير متوقف على الاستدلال وان إحتاج إلى الاكتساب دون البديهة الممثلة لأحد طرق معرفته وبذلك ستكون معارضات ابن تيمية سطحية غير متجاوزة لما عليه المعرفة بشكلها العام من النسبية والقدرة على التشكك بها من خلال تلك النسبية غير المنظور لها وانتهى أحد الباحثين إلى خلاصة تبدو متزنة قائلاً : " وخلاصة القول فإن المنطق الإسلامي أساسه الواقع يعتمد الملاحظة والتجربة كاعتماد العقل والتفكير ولا ننكر أنه أخذ شيئاً من المنطق اليوناني وهذا طبيعة كل نظرية جديدة حيث لا يمكن أن تقوم إلا بالاعتماد على نظريات سبقتها " (١٣٧) .فالقياس لدى كل المذاهب مدرك لا من مدارك اليقين بل من مدارك الظن ولما كان ابن حزم متشبثاً بثنائية الحق والباطل ومؤمناً بأن الحق واحد وسائر الأقوال كلها باطل رفض الظن كقيمة منطقية لان الدين لا يمكن أن يقوم الا على اليقين والقطع . . . فما يسميه القياسيون قياس هو في رأي ابن حزم دليل من النص وما يسميه الآخرون قياساً يعتبره ابن حزم عمليات منطقيه استنتاجية هي التفريع وهو ذكر تصاريف المسالة التي يجمعها نص النتائج : نحو كل مسكر خمر وكل خمر حرام فانتج أن المسكر الحرام ، النظائر : كقوله عليه الصلاة والسلام (إذا اقبلت الحيضة فاتركي الصلاة) (١٣٨) ويقول " إن الطريقة التي قنن بها الشافعي الاجتهاد في رسالته حينما اعتبره قياساً طريقة ظنية لأنها تستند إلى التعليل والتعليل يقوم على التخمين . . تخمين وجود تشابه ما يشترك فيه المقيس والمقيس عليه لذا لا بد من حماية الشرع وتحصينه عن طريق تأسيسه على المنطق وعلى القياس المنطقي الاستنتاجي "(١٣٩) ويذهب أيضاً الى أن " القرآن والسنة والاجماع والدليل لا يعتبر مصدراً خارجاً عن النص بل هو استنباط واستنتاج من المصادر الثلاثة الأولى لا في صورة قياس أو رأي بل في صورة لزوم منطقي لا يتجاوز دلالة اللفظ مفهوم النص

وفحوى الخطاب وحصره لأدلة الأحكام على هذا النحو وتصوره للدليل على أنه استنتاج واستنباط وليس قياساً فقهياً قائماً على التعليل محاولة للدفاع عن الشريعة وأن الدين كامل . . . وعليه لا مجال لزيادة أو إضافة شرع جديد وهنا يكمن الفرق بين الدليل كما يتصوره ابن حزم والقياس كما دافع عنه انصاره من الفقهاء والأصوليون " (١٤٠)

نتائج البحث

أما النتائج المستخلصة من هذه الدراسة حسبما بينته المقارنة والتحليل كان كالآتي :

ترى الدراسة أن وصف المنطق بالإسلامي هو بالنظرإلى خصوصيته الفكرية الماثلة بطبيعة الحِجاج القرآني واستعمالات اللغة العربية لاتجاوزاً للحقيقة الموضوعية من حيث النشأة والتقعيد الذين نضجا انطلاقاً من المحضن الأرسطي .

ترى الدراسة أن معيارية المنطق هي معيارية نسبية نظراً لصورة المادة المستدل بها وذاك لطبيعة اللغة والقرآن معاً كما هي معيارية أكثر صرامة وتمثيلاً لليقين في المحكمات من النصوص بل إن النسبية تحكم ذات القوانين والمباديء التي تحكم العملية القياسية وفقاً للمنظور الإسلامي وبالنظر الى طبيعة المادة المفسرة .

كما تؤكد الدراسة أن المنطق الاسلامي كان مستوعباً للمنطق الأرسطي في بعض جوانبه ومعدلاً بعض الابجديات الأخرى .

ان التطبيقات المنطقية على النص القرآني استدلالاً واستنباطاً وتصويباً لبعض الآراء تدل على أسلَمة علم المنطق كما تدل على كونه قاسماً مشتركا نظراً لطبيعة التفكير الإنساني الواحدة .

ان القياس بأنواعه يتلون بألوان المعرفة الاستدلالية المرادة منه والتي ينتمي إليها كما له ثبوتية معهودة من خلال الشكل الأول المستوعب للعملية الاستدلالية برمتها .

المنطق يتحرك بمساحة من المعرفة المطلقة المحكمة والأخرى النسبية فأما الأولى تمثلها الاشكال القياسية الضابطة للاستنباط بينما الأخرى نسبية يخدمها ضبط التصور من خلال القول الشارح أو بما يُسمى بالمعَرّف وبناءاً عليه يمكن العمل به من حيث صورية الاستدلال كما اعتماده من حيث المقاربة للحصول على التصور الكامل أو بالاحرى المنضبط بأحد أوصاف الماهية المعرّفة لبناء حكم أقرب إلى الصواب .

المصادر والمراجع

إبراهيم مصطفى إبراهيم ، منطق الإستقراء (المنطق الحديث) المعارف الاسكندرية ١٩٩٩م .

ابن حزم التقريب لحد المنطق والمدخل اليه ، تحقيق : احسان عباس ، منشورات مكتبة الحياة (د . ت) .

ابن حزم الفصل في الملل والاهواء والنحل ، مكتبة الخياط (بيروت : د . ت) .

ابن رشد ، فصل المقال ، ط٢ ، دار المشرق (بيروت : ١٩٨٦م) .

ابن عاشور التحرير والتنوير ، الطبعة التونسية (د . م : د .ت) .

أبي حامد الغزالي ، المستصفى من علم الأصول ، ط٢ ، دار الكتب العلمية (بيروت، ١٣٩٨هـ) .

احمد البراء الاميري ، فن التفكير رؤية اسلامية ، ط٣ ، العبيكان (الرياض : ٢٠٠٨م) .

احمد الودرني ، قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب ، ط ١ ، دار الغرب الإسلامي (بيروت : ١٤٢٤ ه – ٢٠٠٤ م) .

احمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، الرد على المناطقة ، تحقيق محمد عبد الستار ومحمد خفاجي ، دار الحمامي (د .م : د . ت) .

احمد بن عبدالحليم ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، تحقيق عبد الرحمن بن محمد ، ط٢ ، دار النشر مكتبة ابن تيمية (د .م : د .ت) .

إسماعيل حقي البروسي ، تفسير روح البيان ، درسعادات ، ١٣٣١ .

باسمة جاسم الشمري ، النقد المنطقي لابن رشد ، ط ١ ، بيت الحكمة (بغداد : ١٤٣١ ه) .

بكري محمد خليل ، المنطق عند الغزالي ، ط ١ ، بيت الحكمة (بغداد : ٢٠٠١ م) .

بيسون ود اوكونر ، مقدمة في المنطق الرمزي ، ترجمة عبد الفتاح الديدي ، دار المعارف بمصر (القاهرة : د . ت) .

تفسيرالشعراوي نقلاً عن المكتبة الالكترونية .

جعفر ال ياسين ، المنطق السينوي ، ط١ دار الافاق الجديدة (بيروت : ١٩٨٣ م) .

جلال الدين السيوطي ، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام تحقيق احمد فريد ، دار الكتب العلمية (بيروت : د .م) .

حقيقة المثل الاعلى وآثاره نقلاً عن المكتبة الشاملة .

الرازي ، مفاتح الغيب ، دار إحياء التراث العربى (د . م : د . ت) .

روبير بلانشي ، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل ، ديوان المطبوعات الجامعية (الجزائر : د . ت) .

سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس ، ط١ ، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء : ١٩٨٦ م) .

صباح حمودي المعيني ، نظرة المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر ، ط١ ،بيت الحكمة (بغداد : (٢٠٠٩ م) .

الصدر بن عبد الرحمن الاخضري ، السلم في علم المنطق ، ط١ ، مكتبة المعارف (بيروت :٢٠٠٩م) .

صلاح الدين بسيوني ،العلم في منظوره الإسلامي دار الثقافة ، القاهرة : ١٩٨٩م .

الطاهر عزيز ، المناهج الفلسفية ، ط١ ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٠ م .

طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، ط٢ ، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء : د . ت) .

عارف مفضي البرجس التوجيه الاسلامي للنشيء في فلسفة الغزالي ط٢ دار الاندلس بيروت : ١٩٨٣م .

عبد الامير الاعسم ، النقد المنطقي لابن رشد ، ط ١ ، بيت الحكمة (بغداد : ١٤٣١ ه) .

عبد الحليم محمد قنبس مسالة القضاء والقدر نشأتها لدى الفلاسفة والمتكلمين بحثها على مقتضى منهج السلف بيروت : ١٩٨٠م .

عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق عبدالله محمد الدريش ، ط٤ ، دار البلخي (دمشق : ٢٠٠٤م) .

عبد الرحيم الاسنوي ، نهاية السول شرح منهاج الأصول ، ط١، دار الكتب العلمية (بيروت : ١٩٩٩م)

عبدالله بن محمد الحسني ، التوقي والاستنزاه عن خطأ البناني في معنى الاله (د .م : د .ت) .

عزمي اسلامي ، دراسات في المنطق مع نصوص مختارة ، جامعة الكويت ، ١٩٨٥م .

علي الوردي مهزلة العقل البشري ، ط٢ ، دار مكتبة دجلة والفرات (بيروت : ٢٠١٣م) .

علي بن عقيل الحنبلي ، الجدل في الأصول ، تحقيق : يوسف احمد ، ط١ ، دار الكتب العلمية (بيروت : ٢٠٠٩ م) .

علي بن محمد بن علي الجرجاني ، تعريفات، تحقيق : إبراهيم الأبياري . ، ط١ ، دار الكتاب العربي – بيروت .

علي سامي النشار ، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، ط٤ ، دار المعارف (مصر : ١٩٦٦ م) .

علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ط١ ، دار السلام (القاهرة : ١٤٢٩ ه – ٢٠٠٨ م) .

علي عبد المعطي محمد ، بوزانكيت قمة المثالية في انكلترا ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية : ١٩٨٠م .

فاطمة اسماعيل محمد ، القرآن والنظر العقلي ، ط١ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (فرجينيا : ١٤١٣ ه – ١٩٩٣ م) .

قضاية المنهجية في العلوم الاسلامية والاجتماعية ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي (امريكا : ١٩٨١م) .

كارل بوبر ، منطق الكشف العلمي ترجمة ماهر عبد القادر ، دار النهضة العربية بيروت .

ماهر عبد القادر محمد ، الإستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية .

ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة التحليل المعاصر دار النضة العربية (بيروت : ١٩٨٥ م) .

مجموعة مؤلفين ، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، الناشر موقع الجامعة عدد الاجزاء ١٢٠ جزءاً نقلاً عن المكتبة الشاملة .

محمد احمد الغزالي ،المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال ، حققه جميل صليبا وكامل عياد ، دار الاندلس (بيروت : ٢٠٠٣م) .

محمد احمد عبد القادر ، بين الاصالة والمعاصرة قراءة في مسار الفكر الإسلامي ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٤ م .

محمد باسل الطائي ، دقيق الكلام الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة ، ط٢ ، عالم الكتب الحديث (اربد : ٢٠١٠ م) .

محمد بن أحمد الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ط٢ ، مطبعة المحمودية (مصر : ١٩٣٦م) .

محمد بن محمد بن عرفة ، تفسير ابن عرفة المالكى تحقيق : د . حسن المناعي ط١ ، : مركز البحوث بالكلية الزيتونية – (تونس : ١٩٨٦ م) .

محمد جلوب فرحان ، الفكر المنطقي الإسلامي دراسة في جهود ابن حزم الاندلسي ، جامعة الموصل (الموصل : ١٩٨٨م) .

محمد جلوب فرحان ، تحليل أرسطو للعلم البرهاني .

محمد جلوب فرحان ، دراسات في علم المنطق عند العرب ، مكتبة بسام (الموصل : د . ت) .

محمد حني الزين ، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري ، ط١ ، المكتب الإسلامي (بيروت : ١٣٩٩ ه – ١٩٧٩ م) .

محمد علي ابو ريان ، اسلمة المعرفة العلوم الانسانية ومناهجها من وجهة نظر اسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، قناة السويس ، ١٩٩٧م.

محمد فكري الجزار ، العنوان وسيموطيقا الاتصال الادبي الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة : ١٩٩٨م) .

محمد محمود الكبيسي : فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي ، بيت الحكمة (بغداد : ٢٠٠٩ م) .

محمد مهران ، المنطق والموازين القرآنية قراءة في كتاب القسطاس المستقيم ، ط ١ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، (القاهرة : ١٤١٧ ه – ١٩٩٦ م) .

محمد مهران ، علم المنطق ، دار المعارف ، (القاهرة : د .ت) .

محمود زيدان ، الإستقراء والمنهج العلمي ، دار النهضة العربية (بيروت :د. ت) .

محمود قاسم ، المنطق الحديث ومناهج البحث ، ط٢ ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٣ .

مصطفى إبراهيم الزلمي ، المنطق القانوني في التصورات ، ط ٤ ، (اربيل : ٢٠٠٩ م) .

مصطفى الوظيفي ، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي نقلا عن الشبكة العنكبوتية .

نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربي ، ترجمة محمد مهران ، ط١ ، دار المعارف (مصر : ١٩٨٥م) .

وليد منير نحو نظام معرفي اسلامي ، ط ١ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (عمان : ٢٠٠٠م) .

ويلارد فان اورمان كواين ، من وجهة نظر منطقية ، ترجمة حيدر حاج اسماعيل ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت : ٢٠٠٦) .

ياسين خليل ، منطق البحث العلمي ، ساعدت جامعة بغداد على نشره (بغداد : ١٩٧٤ م) .

ياسين خليل ، منطق المعرفة العلمية ، (العراق : ١٩٧١ م) .

يوسف محمود محمد ، اسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي ، ط١ ، دار الحكمة (الدوحة : ١٩٩٣م) .

الهوامش :

(١) محمد فكري الجزار ، العنوان وسيموطيقا الاتصال الادبي الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة : ١٩٩٨م): ٨٣

(٢) نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربي ترجمة محمد مهران ط١ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٨٥م : ٢٢ – ٢٤.

(٣) اسماعيل حقي البروسي ، تفسير روح البيان ، درسعادات ، ١٣٣١ : ٥ / ٢٠٠ نقلاً عن المكتبة الالكترونية .

(٤) علي بن عقيل الحنبلي ، الجدل في الأصول، تحقيق: يوسف احمد ، ط١ ، دار الكتب العلمية (بيروت : ٢٠٠٩ م) : ٣٦.

(٥) عبد الرحيم الاسنوي ، نهاية السول شرح منهاج الأصول ، ط١، دار الكتب العلمية (بيروت : ١٩٩٩م) : ٢ / ٣١٥ .

(٦) تعليق بهامش جدل الأصول للمحقق يوسف احمد: ٣٦.

(٧) ينظر : الصدر بن عبد الرحمن الاخضري ، السلم في علم المنطق ، ط١ ، مكتبة المعارف (بيروت :٢٠٠٩م) : ٦ .

(٨) ينظر : المصدر نفسه : ٤٢ .

(٩) ينظر : تفسيرالشعراوي : ٣٢٨٢ نقلا عن المكتبة الالكترونية .

(١٠) محمد باسل الطائي ، دقيق الكلام الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة ، ط٢ ، عالم الكتب الحديث (اربد : ٢٠١٠ م) . : ٢٤٥ – ٢٤٦ .

(١١) احمد البراء الاميري ، فن التفكير رؤية اسلامية ، ط٣ ، العبيكان (الرياض : ٢٠٠٨م) : ١٣ .

(١٢) المصدر نفسه : ٢٤٥ – ٢٤٦ .

(١٣) ينظر : محمد علي ابو ريان ، اسلمة المعرفة العلوم الانسانية ومناهجها من وجهة نظر اسلامية :٣٩.

(١٤) ينظر : المصدر نفسه : ٥٠ .

(١٥) ينظر : عبدالله بن محمد الحسني ، التوقي والاستنزاه عن خطأ البناني في معنى الاله : ٤٨ .

(١٦) ينظر : المصدر نفسه : ١٧ .

(١٧) كارل بوبر ، منطق الكشف العلمي ترجمة ماهر عبد القادر ، دار النهضة العربية بيروت .: ٤٠ .

(١٨) علي الوردي مهزلة العقل البشري ، ط٢ ، دار مكتبة دجلة والفرات (بيروت : ٢٠١٣م) : ١٧٨– ١٨٠.

(١٩) عبد الحليم محمد قنبس مسالة القضاء والقدر نشأتها لدى الفلاسفة والمتكلمين بحثها على مقتضى منهج السلف بيروت : ١٩٨٠م : ٥٨ – ٥٩ .

(٢٠) عارف مفضي البرجس ، التوجيه الاسلامي للنشيء في فلسفة الغزالي ، ط٢ ، دار الاندلس (بيروت : ١٩٨٣م) : ٤١ – ٤٢ .

(٢١)محمد احمد الغزالي ،المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال ، حققه جميل صليبا وكامل عياد ، دار الاندلس (بيروت : ٢٠٠٣م) : ١١٧

(٢٢) محمد بن أحمد الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ط٢ ، مطبعة المحمودية (مصر : ١٩٣٦م) : ٤ .

(٢٣) مصطفى إبراهيم الزلمي ، المنطق القانوني في التصورات ط٤ اربيل ٢٠٠٩م : ٩ .

(٢٤) المصدر نفسه : ١٩.

(٢٥) محمد مهران ، علم المنطق ، دار المعارف ، القاهرة : ٢٥ .

(٢٦) ينظر : الطاهر عزيز ، المناهج الفلسفية ، ط١ ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٠ م : ١٠٦ .

(٢٧) ينظر : روبير بلانشي ، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل ، ترجمة خليل احمد خليل ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر : ٣٧.

(٢٨) ينظر : نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربي ترجمة محمد مهران ط١ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٨٥م :٢٧ –٢٨ .

(٢٩) المصدر السابق :٢٤– ٢٧ .

(٣٠) ينظر : إبراهيم مصطفى إبراهيم ، منطق الإستقراء (المنطق الحديث) المعارف الاسكندرية ١٩٩٩م : ١٠ .

(**) المدرسة الافلاطونية : يمثلها مذهب افلاطون وهو الفلسفة التي وضعها افلاطون تلميذ سقراط نحو ٤٠٠سنة ق . م . وهي نوع من الميتافيزيقا وبحسبها اعتقد بوجود عالم آخر غير عالمنا ودعاه عالم المثل او الصور ، مثل الحق الخير والجمال والانسان والعدد وغير ذلك من الافكار الكلية والمعقولات وان ذلك العالم واقعي لا يقدر على الاتصال به الا الفلاسفة والحكماء وان كل شيء في عالمنا الحسي ان هو الا نسخة ناقصة عن مثاله او صورته في عالم المثل او الصور نحو عالم المثل والصور (الانسان – المدينة) يساوي الانسان في العالم المادي احمد جورج اما المذهب الاسمي الرواقي وهو مذهب الفلاسفة الذين لايقولون بأن للكليات وجودا مثل الاحمرار والانسان والجمال والشجرة وجوداً واقعياً فهم ينكرون وجود الكليات ويقررون ان الوجود الوحيد في الخارج هو الوجود الشخصي أي لا يعترفون الا بالجزئيات فهم على نقيض المذهب الافلاطوني ينظر : ويلارد فان اورمان كواين ، من وجهة نظر منطقية ترجمة حيدر حاج اسماعيل ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت : ٢٠٠٦) : ٢٨٦–٢٨٧ .

(٣١) الاستدلال : هي عملية استنتاج يقصد به اثبات قضية بالاستناد الى مقدمات بديهية أو متواضع على صحتها بينما الإستقراء هو المنهج الذي يعتمد الانطلاق من الأجزاء فيتتبع الأحدّاث والظواهر المشتتة محاولا جمع ما تالف منها حتى ينتهي الى خصائص مشتركة فيقرر حكما عاما او قضية موحدة ويقابله الاستنتاج وهو منهج أكثر صرامة إذ يعتمد االقضايا المبسوطة ليحدث بينها تسلسلا منطقياً يفضي الى الجزم

العقلاني ينظر : ويلارد فان اورمان كواين ، من وجهة نظر منطقية ، ترجمة حيدر حاج اسماعيل ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت : ٢٠٠٦) ١٥٥ .

(٣٢) ياسين خليل ، منطق المعرفة العلمية ، (العراق : ١٩٧١ م) :٢٣ .

(٣٣) المصدر نفسه : ٢٦ .

(٣٤) محمد جلوب فرحان ، تحليل أرسطو للعلم البرهاني : ٨١ .

(٣٥)ينظر : احمد الودرني ، قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب ، ط ١ ، دار الغرب الإسلامي (بيروت : ١٤٢٤ ه – ٢٠٠٤ م) : ٢٧٢ .

(٣٦) ينظر : محمد جلوب فرحان ، تحليل أرسطو للعلم البرهاني : ٨٢ .

(٣٧) ياسين خليل ، منطق المعرفة العلمية : ٥٨ .

(٣٨) ينظر : المصدر نفسه : ١٠١ .

(٣٩) ينظر : بيسون ود اوكونر ، مقدمة في المنطق الرمزي ، ترجمة عبد الفتاح الديدي ، دار المعارف بمصر (القاهرة : د . ت) :٣٠ .

(٤٠) ينظر : روبير بلانشي ، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل : ١٠٤ .

(٤١) ينظر : المصدر نفسه : ٨٩ .

(٤٢) ينظر : ياسين خليل ، منطق البحث العلمي ، ساعدت جامعة بغداد على نشره (بغداد : ١٩٧٤ م) : ٣٤٠ .

(٤٣) علي سامي النشار ، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، ط٤ ، دار المعارف (مصر : ١٩٦٦ م) : ٢٢ .

(٤٤) ينظر : المصدر السابق : ١٥ – ١٧ .

(٤٥) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق عبدالله محمد الدريش ، ط٤ ، دار البلخي (دمشق : ٢٠٠٤م) : ٢ /٢٦٤ .

(٤٦) المصدر نفسه .

(٤٧) ينظر : المصدر نفسه : ١٥ – ٢١ .

(**) فقد اشترط ارسطو لاقامة البرهان على قضية كلية استناداً الى طريقته الاستقرائية أن تحصى الامثلة الجزئية كلها وهذا يعني انه لا يقصد من الامثلة الجزئية معنى الافراد فذلك امر غير ممكن من الناحية العملية وانما اراد من الامثلة الجزئية معنى الأنواع منها . . الان ان هذا لا يعني ان ارسطو اهمل التجربة فقد اشار اليها باعتبارها الطريقة التي يستقر الكلي بواسطتها في النفس لكن ارسطو حين عالج الاستقراء ليصل الى الدلالة الكلي لمفهوم ما لم يميز بصورة اساسية بين الملاحظة والتجربة والتجربة على هذا النحو لا تصل الى مرتبة التجربة المعروفة في العلم الحديث والتي تهدف الى الكشف عن القانون العام ولهذا السبب يتضح ان ارسطو حط من قيمة الاستقراء ذلك ان العلم عنده هو العلم بالعلل الاولى والماهيات الثابتة وان المعرفة الحسية لا يمكن ان توصلنا الى العلم اليقيني الثابت ينظر : قضاية المنهجية في العلوم الاسلامية والاجتماعية ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي (امريكا : ١٩٨١م): ١٠٧ – ١٠٩ .

(٤٨) محمود زيدان ، الإستقراء والمنهج العلمي ، دار النهضة العربية (بيروت :د. ت) :٦٢ .

(٤٩) المصدر نفسه : ٧٤ .

(٥٠) ينظر : ماهر عبد القادر محمد ، الإستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية : ٢٢ .

(٥١) علي عبد المعطي محمد ، بوزانكيت قمة المثالية في انكلترا ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية : ١٩٨٠م: ٨٤.

(٥٢) ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة التحليل المعاصر دار النضة العربية (بيروت : ١٩٨٥ م) : ٤٦ – ٤٧.

(٥٣) محمود قاسم ، المنطق الحديث ومناهج البحث ، ط٢ ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٣ م : ١٣ .

(٥٤) المصدر السابق :١٤ – ١٥.

(٥٥) محمد أحمد عبد القادر ، بين الأصالة والمعاصرة قراءة في مسار الفكر الإسلامي ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٤ م : ٣٢١ .

(٥٦) ينظر : نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربي ترجمة محمد مهران ط١ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٨٥م : ١٥.

(٥٧) ينظر : المصدر نفسه : ١٠١.

(٥٨) المصدر نفسه : ١٧٠ .

(٥٩) المصدر السابق : ٣١ ، ٣٥ .

(٦٠) المصدر نفسه : ٣٣ .

(**) فمما يلحظه دارس الأرغانون في ضوء موضوعاته ومادته هو السبيل الذي سلكه مؤسس قواعده وأصوله اعني به المعلم الأول أرسطوطاليس حيث ينقسم لديه هذا العلم حسب أفعال العقل ونشاطاته الى ثلاث مراحل :

المقولات وتبحث في التصورات العامة او كما يقول الفارابي في المفردات من المعقولات والالفاظ الدالة عليها

العبارة وتبحث في الاقوال المؤلفة من التصورات او في المعقولات الدالة عليها

التحليلات وتبحث في الاستدلال الذي يقصد منه القياس ذو المقدمتين والنتيجة

ثم تطور هذا التقسيم على يد الشراح واساتذة المدرسة المشائية حتى تسلمه الفكر العربي وهو يحمل مؤشرات تحدده بثمانية موضوعات توزعتها صنوف من الاشكال المنطقية اشارت اليها كتب المنطق العربي على الوجه التالي : المقولات– العبارة – القياس– الاقاويل البرهانية (البرهان) – الجدل (المواضيع الجدلية)– السفسطة (الحكمة المموهة)– الخطابة (صنعة الاقاويل الخطابية) – الشعر (الاقاويل الشعرية) وعلى الرغم مما اوردنا في اعلاه فاننا نجد ان شيخ مناطقة العرب الفارابي يؤكد ان المنطق انما يلتمس من البرهان. ينظر : جعفر ال ياسين ، المنطق السينوي ، ط١ دار الافاق الجديدة (بيروت : ١٩٨٣ م) :١٣

(٦١) ينظر : محمد علي ابو ريان ، اسلمة المعرفة العلوم الانسانية ومناهجها من وجهة نظر اسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، قناة السويس ، ١٩٩٧م : ٤٠

(٦٢) ينظر : مناهج البحث عند مفكري الإسلام المقدمة نقلا عن محمد احمد عبد القادر ، بين الاصالة والمعاصرة قراءة في مسار الفكر الإسلامي دار المعرفة الجامعية ١٩٩٤ م :٣٢٢.

(٦٣) ينظر : جعفر ال ياسين المنطق السينوي : ١١.

(٦٤) يوسف محمود محمد ، اسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي ، ط١ ، دار الحكمة (الدوحة : ١٩٩٣م) : ٤٢٥.

(٦٥) المصدر نفسه : ٤٢٨– ٤٣٠ .

(٦٦) ينظر : المصدر نفسه :١٢ .

(٦٧) ينظر : نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربي : ١٧٣ .

(٦٨) ينظر :طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، ط٢ ، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء : د . ت) : ٣٨٠ .

(٦٩) ينظر : المصدر نفسه :٣٢٨.

(٧٠) وليد منير نحو نظام معرفي اسلامي ، ط ١ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (عمان : ٢٠٠٠م) : ١٧١ .

(٧١)صلاح الدين بسيوني ،العلم في منظوره الإسلامي دار الثقافة ، القاهرة : ١٩٨٩م:٦٤.

(٧٢) ينظر : محمد جلوب فرحان ، دراسات في علم المنطق عند العرب ، مكتبة بسام (الموصل : د. ت) : ١٩٥ .

(٧٣) فاطمة اسماعيل محمد ، القرآن والنظر العقلي ، ط١ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (فرجينيا : ١٤١٣ ه – ١٩٩٣ م) : ١٥١.

(٧٤) محمد مهران ، المنطق والموازين القرآنية قراءة في كتاب القسطاس المستقيم ، ط ١ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، (القاهرة : ١٤١٧ ه – ١٩٩٦ م) : ٣٤ .

(٧٥) ابن حزم التقريب لحد المنطق والمدخل اليه ، تحقيق : احسان عباس منشورات مكتبة الحياة (د . ت) : ٣ – ٤ .

(٧٦) ابن حزم الفصل في الملل والاهواء والنحل ، مكتبة الخياط (بيروت : د . ت) :٢ / ٩٣ – ٩٥ .

(٧٧) المصدر نفسه : ٤ / ٢٠٤ .

(٧٨) محمد جلوب فرحان ، الفكر المنطقي الإسلامي دراسة في جهود ابن حزم الاندلسي ، جامعة الموصل (الموصل : ١٩٨٨م) : ١٣٩ .

(٧٩) المصدر نفسه : ١٥٣ .

(٨٠) ينظر : باسمة جاسم الشمري ، النقد المنطقي لابن رشد ، ط ١ ، بيت الحكمة (بغداد : ١٤٣١ ه) :٦٦ .

(٨١) ابن رشد ، فصل المقال : ١٠ ، ١١.

(٨٢) بكري محمد خليل ، المنطق عند الغزالي ، ط ١ ، بيت الحكمة (بغداد : ٢٠٠١ م) : ٧٨ .

(٨٣) محمد الغزالي ، القسطاس المستقيم : ٢٢ –٢٣ .

(٨٤) محمد مهران ، المنطق والموازين القرآنية قراءة في كتاب القسطاس المستقيم : ٣٨ – ٣٩ .

(٨٥) ينظر :المصدر نفسه : ٤١ .

(٨٦) أبي حامد الغزالي ، المستصفى من علم الأصول ، ط٢ ، دار الكتب العلمية (بيروت، ١٣٩٨هـ) : ١٢

(٨٧) ينظر : بكري محمد خليل ، المنطق عند الغزالي : ٤٦ – ٤٧ .

(٨٨) ينظر : المصدر نفسه : ٤١ – ٤٣ . .

(٨٩) القسطاس المستقيم : ٣٢ ، وينظر : محمد مهران ، المنطق والموازين القرآنية قراءة في كتاب القسطاس المستقيم : ٤٩ – ٥٠ .

(٩٠) ينظر المصدر السابق : ٣٧ – ٣٨ . و محمد مهران ، المنطق والموازين القرآنية قراءة في كتاب القسطاس المستقيم : ٥٤ .

(٩١) ينظر :القسطاس المستقيم : ٤٠ .

(٩٢) المصدر نفسه : ٤١ .

(٩٣) محمد جلوب فرحان ، دراسات في علم المنطق :١٩وينظر تفصيلات بنائه البديهي ص ١٥٠ وما بعدها .

(٩٤) محمد بن أحمد الغزالي ، مقاصد الفلاسفة : ٤ .

(٩٥) نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربي ، ترجمة محمد مهران ، ط١ ، دار المعارف (مصر : ١٩٨٥م) : ١٧٩.

(٩٦) محمد حني الزين ، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري ، ط١ ، المكتب الإسلامي (بيروت : ١٣٩٩ ه – ١٩٧٩ م) : ٩٤ .

(٩٧) علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ط١ ، دار السلام (القاهرة : ١٤٢٩ ه – ٢٠٠٨ م) : ٢١٨ –٢١٩ .

(٩٨) المصدر نفسه :٣٦٥ .

(٩٩) ينظر : صباح حمودي المعيني ، نظرة المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر ، ط١ ،بيت الحكمة (بغداد : (٢٠٠٩ م) : ٢١ .

(١٠٠) علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام : ٢١٩.

(١٠١) احمد بن عبدالحليم ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، تحقيق عبد الرحمن بن محمد ، ط٢ ، دار النشر مكتبة ابن تيمية : ٩/ ٢٠٩ .

(١٠٢) ينظر : عزمي اسلامي ، دراسات في المنطق مع نصوص مختارة ، جامعة الكويت ، ١٩٨٥م : ٥١ – ٥٦ .

(١٠٣) ينظر : المصدر نفسه : ٥٧ – ٥٩ . .

(١٠٤) ينظر : علي سامي النشار ، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة :٢٠٧

(١٠٥) طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث :٣٦٦ .

(١٠٦) المصدر السابق :٣٦٤.

(١٠٧) الرازى ، مفاتح الغيب ، دار إحياء التراث العربى : ١ / ٢٤٧٩.

(١٠٨) الرازي ، مفاتح الغيب : ١ / ٤٢٥

(١٠٩) ابن عاشور التحرير والتنوير ، الطبعة التونسية : ١ / ٦٩٨ .

(١١٠) حقيقة المثل الأعلى واثاره : ١ / ٤٩، ٥٢ نقلاً عن المكتبة الشاملة .

(١١١) محمد بن محمد بن عرفة ، تفسير ابن عرفة المالكى تحقيق : د. حسن المناعي ط١ ، : مركز البحوث بالكلية الزيتونية – (تونس : ١٩٨٦ م) : ٢ / ٦٠٦ .

(١١٢) ابن تيمية جهد القريحة : ٣٢٠ .

(١١٣) ينظر : المصدر نفسه : ٣٣٢ .

(١١٤) المصدر نفسه

(١١٥) المصدر السابق : ٣٣٥ .

(١١٦) أحمد الودرني ، قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب :٢٢٦ .

(١١٧) التحرير والتنوير : ١٥/٨١.

(١١٨) المصدر نفسه : ١٨/ ١١٣ .

(١١٩) ينظر : مصطفى إبراهيم الزلمي ، المنطق القانوني في التصورات ، ط ٤ ، (اربيل : ٢٠٠٩ م) : ١١٠ – ١١١ .

(١٢٠) ينظر : عبد الامير الاعسم ، النقد المنطقي لابن رشد ، ط ١ ، بيت الحكمة (بغداد : ١٤٣١ ه) : ٢٥٦ .

(١٢١) ينظر : ياسين خليل ، منطق المعرفة العلمية : ٨٢ .

(١٢٢) ينظر : المصدر نفسه : ١٠٤ .

(١٢٣) المصدر نفسه : ٢٦ . .

(١٢٤) ينظر : مصطفى الوظيفي ، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي : ٢ / ١١٩ .

(١٢٥) محمد محمود الكبيسي ، فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي ، بيت الحكمة (بغداد : ٢٠٠٩ م) : ٦٨ . .

(١٢٦) الصدر بن عبد الرحمن الاخضري ، السلم في علم المنطق : ٦ – ٧ وينظر : علي بن محمد بن علي الجرجاني ، تعريفات، تحقيق : إبراهيم الأبياري . ، ط١ ، دار الكتاب العربي – بيروت : ٣٠١ .

(١٢٧) المصدر نفسه .

(١٢٨) جلال الدين السيوطي ، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام تحقيق احمد فريد ، دار الكتب العلمية (بيروت : د .م) : ١٥٠ – ١٦٠ .

(١٢٩) علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام : ٢٠٠ .

(١٣٠) احمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، الرد على المناطقة ، تحقيق محمد عبد الستار ومحمد خفاجي ، دار الحمامي (د .م : د . ت) :١ / ٣٥٦ .

(١٣١) علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام : .٢١٢ .

(١٣٢) ابن تيمية الرد على المناطقة : ٣٦١ . .

(١٣٣) ينظر : علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام : ١٥ .

(١٣٤) ينظر : عبد الامير الاعسم ، النقد المنطقي لابن رشد : ١٣٤ .

(١٣٥) مصطفى إبراهيم الزلمي ، المنطق القانوني في التصورات : ١٢– ١٣ .

(١٣٦) ينظر : ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، الطبعة التونسية : ١٤ / ٢٧٣ .

(١٣٧) مجموعة مؤلفين ، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، الناشر موقع الجامعة عدد الاجزاء ١٢٠ : ٦ / ٤٤٦ نقلاً عن المكتبة الشاملة.

(١٣٨) ينظر :سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس ، ط١ ، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء : ١٩٨٦ م) :١٦١-١٦٤.

(١٣٩) ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس :١٦٥.

(١٤٠) المصدر نفسه :١٥٤.