الباب الثالث

موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسى

(بعد القرن الخامس الهجرى)

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول

موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسى
حتى عصر ابن تيمية

تكلمنا فى الفصل الأخير من الباب الثانى عن الحركة الفكرية التى أحدثها الغزالى فى التفكير المنطقى الإسلامى والتى أدت إلى مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين. ولئن كان الغزالى تنبه آخر الأمر إلى ما قد ينتجه تطبيق المنطق الأرسطاليسى على إلهيات المسلمين من متناقضات، إلا أن علماء الأصول – أصول الدين وأصول الفقه – تابعوا ما دعا إليه الغزالى فى كتبه العديدة المتقدمة من مزج المنطق الأرسطاليسى بأصول الفقه والكلام، فحل مكان أدلة النظر الإسلامية. وتغلغل المنطق الأرسطاليسى فى صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها، ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر فى الفكر الإسلامى، فبدأ كثيرون من علماء الأصول يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسطاليسى، ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس، ويضعون لها تعريفات واضحة، وأدى هذا إلى رفض كثير من تعاريف المتكلمين والأصوليين الأولى، فكلمة العين أو الجوهر وكلمة العرض وغيرها من الحدود الكلامية، وكلمة قرء وكلمة الخمر أو المسكر وغيرها من الحدود الفقهية، يجب أن يكون لها مدلولات ثابتة محددة، علاوة على أن مباحث المنطق دخلت فى جميع الأبحاث اللغوية والأصولية. أما المتكلمون أو علماء أصول الدين فبدأوا يتكلمون عن الظن فى القياس التمثيلى وعن اليقين فى القياس المنطقى، وأخذوا يخرجون حججهم فى صورة هذا القياس الأخير... وأصبح قياس الغائب على الشاهد – وكأنها الصورة اليقينية للاستدلال العقلى – موصلا فقط إلى الظن.

كان من أثر هذه الحركة فى العالم الإسلامى أن ذهب كثير من مفكرى الأصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين، متابعين الغزالى فى قوله «إن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلا»[1]. على أن من طائفة الفقهاء من لم يوافق على هذه الحركة المنطقية الأخيرة، ووقف منها موقف العداء الشديد. وهوجم الغزالى هجوما شديدا من علماء المسلمين أمثال أبى إسحاق المرغينانى وأبى الوفاء بن عقيل (٥١٣ هـ - ١١١٩ م) والقشيرى والطرطوشى (٢٥٠ هـ) والمازرى وابن الصلاح (٦٤٣ هـ) والنواوى (٦٣١ هـ). وكتب ابن الصلاح فصلا فى «بيان أشياء مهمة أنكرت على الإمام الغزالى فى مصنفاته، ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ فى تصرفاته». ويذكر ابن الصلاح من هذه المسائل قول الغزالى فى مقدمة المنطق فى أول المستصفى: «هذه مقدمة العلوم ومن لا يحيط بها فلا ثقة فى علومه أصلاً» ويقول ابن الصلاح «سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكى عن يوسف الدمشقى مدرس النظامية ببغداد - وكان من النظار المعروفين - أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول: فأبو بكر وعمر وفلان وفلان... فهؤلاء وصلوا إلى الغاية من اليقين ولم يكن أحد منهم يعرف المنطق»[2].

ويصور هذا الموقف العدائى نحو المنطق الأرسطاليسى ما يذكره ابن السبكى عن بعض فقهاء الموصل من أن ابن الصلاح قصد إلى العماد بن يونس ليتعلم منه المنطق سرا، ومن أن العماد نصح له - حين لم يستطع ابن الصلاح استساغة المنطق - أن يترك الاشتغال به، لأن الناس يعتقدون فيه الخير «وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، وبهذا تفسد عقيدة الناس فيه، علاوة على أنه لن يستطيع تفهمه»[3]. وقد اتهم العماد نفسه بالزيغ لاشتغاله بالعلوم العقلية من منطق وفلسفة[4].

(١) الغزالى. المستصفى جـ ١ ص ١٠.
(٢) ابن تيمية. شرح العقيدة الأصفهانية ص ١١٤ - ١١٥.
(٣) ابن السبكى. طبقات الشافعية (طبعة القاهرة بدون تاريخ) جـ ٥ ص ١٦٠.
(٤) المصدر عينه جـ ٥ ص ١٦٢.

ومن هذه النصوص، يتبين أن فقهاء المسلمين الذين كانوا يصبون إلى تعلم المنطق كانوا يفعلون ذلك خفية، خوفًا من اتهامهم بالتبدع أو فساد العقيدة، ولم يحدث هذا فى المشرق فحسب، بل فى المغرب أيضا. ويذكر صاعد أن المنصور بن أبى عامر أحرق كتب المنطق[1]، ويذكر حاجى خليفة عن أبى حيان فى تفسيره البحر «أن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق بالمفعل تحرزا من صولة الفقهاء. حتى أن بعض الوزراء أراد أن يشترى لابنه كتاباً فى المنطق، فاشتراه خفية خوفا منهم، مع أنه أصل كل علم وتقويم كل ذهن»[2]. وفى المقدمة التاريخية التى كتبها ابن طملوس فى كتابه المدخل تفصيل تام لموقف الأندلسيين من المنطق الأرسطاليسى، فقد حرموا تعلمه وتعليمه، كما حرموا كل علم مستحدث. ويذكر ابن طملوس أن الغزالى نفسه لم يعرض أبحاثه المنطقية تحت اسم المنطق، ولكن تحت أسماء أخرى كالمعيار والمحك والميزان، وذلك لكى يتفادى غضب الفقهاء ومحاربتهم له، فانتشرت كتبه فى الأرض على عكس الفارابى، مع أن كتب الأخير أقرب إلى منطق أرسطو وأصح... ويرى ابن طلموس أن كتب أرسطو بلغت الغاية فى التنسيق الفنى لهذا العلم. وكأن ابن طلموس شعر بأن هناك عناصر دخيلة دخلت على المنطق الأرسطاليسى، ولو أنه لا يذكر هذا صراحة، ولكنه يقول إنه سيحاول فى كتابه أن ينهج نهج أرسطو فى كتبه. ويعتبر ابن طملوس من أهم ممثلى المدرسة الأرسطاليسية البحتة فى العصور الأخيرة[3]

يعطينا كل هذا فكرة واضحة عن موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسى ومعارضتهم له، بحيث أصبح شائعا القول: «من تمنطق تزندق».

وفى وسط هذه البيئة المعارضة أطلق ابن الصلاح فتواه المشهورة ضد المنطق؛ فقد وجه إلى ابن الصلاح سؤال عن «الاشغال بالمنطق والفسلفة تعلما وتعليما.. هل أباحه

(١) صاعد طبقات الأمم ص ٢٨.

(٢) حاجى خليفة. كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون (طبعة ليبسك) جـ ٦ ص ١٨٨.

(٣) الحجاج يوسف بن محمد طملوس. المدخل إلى صناعة المنطق (طبعة أسين بلاسيوس بمدريد) ص ٨ – ١٤.

واستباحه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أم لا؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهرًا به؟ وما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره؟ وإذا وجد فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها – فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره؟[1].

أجاب ابن الصلاح على هذا بأن «المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدى به»[2].

كانت هذه الفقرة ذات أثر كبير لدى علماء المسلمين، تناقلتها كتبهم وصادفت هوى عميقاً فى نفوسهم. وسنرى أنه كان لها أثر فى ابن تيمية نفسه.

ثم يجيب ابن الصلاح عن النقطة الثانية من السؤال وهى استخدام الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية فيقول إنها «من المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة. وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلا، وما يزعمه المنطقى من أمر الحد والبرهان ففقاقع قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية. ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان»[3]. وهذا النص الذى أوردته من كلام ابن الصلاح ذو أهمية كبيرة للغاية، لأنه إذا كان مزج العلوم الشرعية بالمنطق من البدع والمنكرات، نشأ على هذا تحريم النظر فى كتب أصول الفقه التى مزج فيها الأصول بالمنطق، أمثال البرهان والمستصفى وغيرهما من الكتب الأصولية الهامة. إن فتوى أخرى لابن الصلاح تثبت هذا تمام الإثبات: فقد سئل عن كتاب من كتب الأصول

(١) ابن الصلاح. فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد (طبع القاهرة سنة ١٣٤٨) ص ٤٣.

(٢) المصدر عينه. ص ٣٥ وما بعدها.

(٣) المصدر عينه. ص ٣٥.

ليس فيه شيء من علم الكلام ولامن المنطق ولا ما يتعلق بغير أصول الفقه – هل يحرم الاشتغال به أو يكره؟ وفى الواقع أن المقصود بهذا السؤال هو الجانب السلبى من المسألة.. أى عدم إباحة دراسة كتب الأصول الممتزجه بالمنطق الأرسطاليسى. أجاب ابن الصلاح بأن كتب الأصول إذا خلت من منطق أو فلسفة فمن المباح دراستها[1].

ويؤخذ منه أنه يجب تحريم كتب الأصول الممتزجة بالمنطق الأرسطاليسى.

ثم يكمل ابن الصلاح فتواه بأن على ولى الأمر أن يخرج معلمى المنطق الأرسطاليسى من المدارس، وأن يعرضهم على السيف حتى يستتيبوا.

تلك هى عناصر فتوى ابن الصلاح، كان لها من الأثر البالغ فى العالم الإسلامى ما لا يتصور، بحيث نرى بحثاً جديدا فى أول الكتب المنطقية المتأخرة وهو: هل يجوز الاشتغال بالمنطق أو لا يجوز[2].. وينقسم القائلون بتحريمه إلى قسمين:

القسم الأول: أن المنطق الأرسطاليسى من علوم اليهود والنصارى ولا يجوز الاشتغال بعلوم هؤلاء.

القسم الثانى: يرى أن القول بتحريم المنطق لاشتغال اليهود والنصارى به قول خاطىء، لأن هذا معناه تحريم الطب وتحريم الأكل والشرب لأن اليهود والنصارى يشتغلون بهما. وإنما العلة فى تحريمه هو أنه إذا كان ممزوجا بإلهيات الفلاسفة المخالفة لعقائد المسلمين، يخشى على المشتغل به من تمكين تلك العقائد الفلسفية فيه فيؤدى به إلى الابتداع – كما هو عند المعتزلة، أو الكفر – كما هو عند الفلاسفة[3].

وإذا قيل لهؤلاء: إن من يؤمن عنده الفتنة والنزاع «ممارس السنة والكتاب» لا يحرم عليه تعلم المنطق. قالوا بأنه يجب تحريم المنطق الأرسطاليسى أصلا أمنا للفتنة وسدا للذرائع[4].

---

(١) المصدر عينه: ص ٣٢.

(٢) شرح الملوى على السلم (القاهرة. ١٣١) ص ٣٦ – حاشية الباجورى على السلم (طبعة القاهرة ١٣٠٦) ص ٢٥ وسائر شروح وحواشى السلم.

(٣) شرح الأخضرى على سلمه (القاهرة طبعة ١٣٢٤) ص ٢٣.

(٤) نفس المصدر نفس الصحيفة.

إننا نرى من كل هذا أن أثر ابن الصلاح كان عميقا فى علماء المسلمين. ولكن ما لبث نقد المنطق الأرسطاليسى أن توجه وجهة أخرى على يد مفكر السلف المتأخر تقى الدين بن تيمية. (٦٢١) فلم يعد الهجوم يتمثل على المنطق الأرسطاليسى فى صورة فتاوى تقرر تحريمه وعدم الاشتغال به، بل بدأ الهجوم يتخذ شكل النقد المنهجى ويقوم على أسس منطقية، أو بمعنى آخر لم يكتف ابن تيمية بالقول بأن المنطق يخالف صحيح المنقول، بل اعتبره أيضا مخالفا لصريح المعقول.

وينبغى أن نلاحظ أن عمل ابن تيمية لم يكن هدمياً فحسب، بل كان فيه جانب إنشائى، فقد حاول أن يضع بجانب نقده للمنطق الأرسطاليسى منطقا آخر إسلاميا. وهو فى هذا يشبه الشكاك التجريبيين، الذين كان لهم أثر عليه فى بعض عناصر الجانب الهدمى من نقده للمنطق الأرسطاليسى، أما الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية، وكثير من عناصر الجانب الهدمى، فيكاد يكون فكرا إسلاميا خالصًا.

ويبين ابن تيمية النهج الذى يسير عليه فى نقده بقوله: «اعلم أنهم بنوا المنطق على الكلام فى الحد ونوعه. قالوا لأن العلوم إما تصور وإما تصديق، فالطريق الذى ينال به التصور هو الحد والطريق الذى ينال به التصديق هو القياس. فنقول: الكلام فى أربعة مقامات – مقامين سالبين ومقامين موجبين – فالأولان فى قولهم إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد، والثانى إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس. والآخران فى أن الحد يفيد العلم بالتصورات وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات»[1] فالمقامان السالبان ينفيان الطرق التى يسلكها غير المناطقة فى التوصل إلى التصور والتصديق. والمقامان الموجبان يثبتان أن طريقى المناطقة هما وحدهما يؤديان إلى التصور والتصديق. ويرى ابن تيمية أن «كل هذه الدعاوى كذب فى النفى والإثبات، فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل، ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذى ادعوا فيه»[2]. ثم يبدأ ابن تيمية بنقد كل مقام من

(١) السيوطى صون المنطق والكلام. ص ٢٠٢ وابن تيمية: الرد على المنطقين ص ٦، ٧.

(٢) السيوطى «صون المنطق والكلام» ص ٢٨٨.

هذه المقامات. ولكن ابن تيمية لا يلتزم ترتيبًا معينًا فى نقد كل من المقام السالب والمقام الموجب للحد والقياس، فمثلا فى نقده للمقام السالب للحد لا يورد شيئًا من آرائه الخاصة عن الحد كما يفهمه المسلمون، بل يجعل هذا المقام نقدا صرفا للحد الأرسطاليسى. وفى المقام الموجب للحد يورد آراءه هو عن الحد. ولكنه فى المقام السالب للقياس يورد أغلب آرائه عن صور الاستدلال القرآنى، ويفرد معظم المقام الموجب فى نقد القياس وغيره من صور الاستدلال الارسطاليسى.

ويلاحظ أيضا على ابن تيمية أنه ينقد المقام السالب للحد بحجج لا يرددها فى نقد المقام الموجب، لكنه ينقد المقام السالب للقياس بما نقد به المقام الموجب من حجج. وعدم وجود النظام الدقيق فى كتابات ابن تيمية من ناحية، واختلاط المسائل وتكرارها من ناحية أخرى، يدعونا إلى وضع منهاج نسير عليه فى دراستنا لفكر ابن تيمية المنطقى.

أما هذا المنهج فهو تقسيم نقد ابن تيمية إلى جانبين: جانب هادم، وجانب إنشائى، فنورد فى الجانب الأول نقد ابن تيمية الهدمى للمقامين السالب والموجب لكل من الحد والقياس، ونورد فى الجانب الثانى آراء ابن تيمية فى الحد الإسلامى وفى صور الاستدلال القرآنية، مستخلصين بعض تلك الآراء من كتب ابن تيمية الكلامية وغير الكلامية، أمثال «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» و«منهاج السنة» و«مجموعة الرسائل الكبرى» و«السبعينية» و«العقيدة الأصفهانية».

وعلى هذا الأساس ستكون الفصول المقبلة تاريخا لتلك المحاولة النقدية النادرة فى الفكر الإسلامى، فأفرد أولها لنقد الحد – جانبه الهدمى وجانبه الإنشائى، وثانيها لنقد القضية – جانبه الهدمى وجانبه الإنشائى. وثالثها لنقد القياس – جانبه الهدمى وجانبه الإنشائى.

■■■

الفصل الثانى

نقد المنطق الأرسطاليسى عند ابن تيمية

١ - نقد مبحث الحد:

قلنا فى الفصل السابق إننا سنقسم نقد بن تيمية للمنطق الأرسطاليسى إلى أقسام ثلاثة: قسم ينقد فيه ابن تيمية الحد – وقسم ينقد فيه القياس. وقلنا إننا سنعرض تحت كل قسم من هذه الأقسام جانبين من جوانب تفكير ابن تيمية: الجانب الأول هو الهدمى، والجانب الثانى هو الإنشائى. ويشمل الجانب الأول ما أسماه ابن تيمية بالمقامين السالب والموجب، ويشمل الجانب الثانى آراء ابن تيمية فى المنطق القرآنى – مستخلصة أحيانا من هذين المقامين السالفين ومن كتب أخرى لابن تيمية. وسنبحث نحن فى هذا الفصل الأول من نقد ابن تيمية، أى نقد الحد الأرسطاليسى.

وينقسم نقد الحد الأرسطاليسى كما قلنا إلى جانبين:

١ – الجانب الهدمى.

٢ – الجانب الإنشائى.

الجانب الهدمى: نقد مبحث الحد الأرسطاليسى.

ينقسم هذا الجانب إلى قسمين أو مقامين: مقام سالب ومقام موجب، فالمقام السالب هو: «التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد»، والمقام الموجب هو: «الحد يفيد العلم بالتصورات». ونستطيع فصل مناقشة كل واحد من هذين المقامين عن الآخر لسببين: أولهما – أن ابن تيمية ينقد كل مقام من هذين المقامين بحجج مستقلة. ثانيهما – أن المقام السالب ليس عملا مبتكرا، بل كان ابن تيمية مجرد ناقل فيه، بينما دخلت عناصر مبتكرة فى المقام الموجب.

أما المقام السالب فقد وجه ابن تيمية نحو نقده إحدى عشرة حجة استمدها من الشكاك اليونانيين من ناحية ومن السوفسطائيين من ناحية أخرى، وليس فيها فيما يرجع أى إبداع، بل يكاد يكون فيها متابعة للشكاك فى جوهر الفكر أحيانا وفى عبارتهم أحيانا أخرى.

أما متابعة ابن تيمية للشكاك فى جوهر فكرة نقدهم للمنطق الأرسطاليسى فهى أنه يقيم هذا النقد – كما أقامه الشكاك من قبل – على مسائل الدور أو التسلسل أو نسبية كل شىء. فتلك مسائل وضعها السوفسطائيون، وتعارفوا عليها، ثم صاغها الشكاك فى مذهب منهجى. أما متابعة ابن تيمية للشكاك فى عبارتهم وأمثلتهم فتبدو فى بعض الحجج. وقد أشرنا إلى وجود هذه الحجج فى المصادر الأوربية التى وصلتنا عن الشكاك[1].

وحجج ابن تيمية التى وجهها نحو نقد المقام السالب هى فى إيجاز:

الحجة الأولى: عدم بداهة هذا المقام السالب، يستلزم وجود دليل لكى يكون صادقا. ولكن ليس للمناطقة – فيما يعتقد ابن تيمية – دليل على هذا الصدق. فكيف إذن نتخذ قضية غير مبرهن عليها أساسا لعلم البرهان نفسه[2]؟ وتهافت هذه الحجة واضح.

الحجة الثانية: الحد هو القول الدال على حقيقة المحدود وماهيته، فالحاد إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حد، فإذا كان قد عرف المحدود بحد فإن الأمر يدور ويتسلسل، لأنه لا بد له من معرفة هذا الحد الأخير بحد آخر. وإذا عرفه بغير حد، كانت القضية: «والتصور المطلوب لا ينال إلا بالحد» قضية باطلة[3].

---

(١) ولكنى لم أستطع مع الأسف الشديد الاطلاع على مجموعة كتب سكستوس أمبريقوس التى تعتبر دائرة المعارف الشكية – لعدم وجود هذه المجموعة فى مصر. ومع أننى رجعت إلى كتاب سيد مؤرخى الفلسفة الاستاذ Brochard عن الشكاك Les Soeptiques Grecs إلا أنه يكمن اعتبار كثير من الاحكام التى ذكرتها عن ابن تيمية وصلته بالشكاك اليونانيين بمجرد ترجيح فيما عدا المواضع القليلة التى أشرت فيها إلى كتاب بروشار.

(٢) ابن تيمية: الرد... ص ٧، السيوطى، صون المنطق... ٢٠٣، ابن تيمية – موافقة ص ١٨ جـ ١.

(٣) ابن تيمية... الرد... ص ٨، السيوطى: صون المنطق... ٢٠٣، ٢٠٤.

الحجة الثالثة: يتكون الحد الأرسطاليسى من الذاتيات المشتركة والمميزة – وهو ما تعارف عليه المناطقة بالجنس والفصل – والتوصل إلى الحدود عن هذا الطريق إما متعذر وإما متعسر، فلن نصل إذن إلى تصور من التصورات. ولكننا نرى فى جميع نواحى العلوم تصورات قد وصل إليها العلماء ولم يستندوا فيها على الجنس والفصل، وقد كان ابن تيمية على علم كبير، وقام باستقراء لمفرادات كثير من العلوم والصناعات ولم ير أنها خرجت على طريقة المنطق الأرسطاليسى[1].

الحجة الرابعة: عدم استقرار أى حد من الحدود فى أى فرع من فروع المعرفة الإنسانية. بل إن حد الإنسان المشهور – وهو الحيوان الناطق – عليه اعتراضات مشهورة. والنحاة العرب ذكروا للاسم – على طريقة المنطق الأرسطاليسى الحقيقى – أكثر من عشرين حدًا اعترض عليها جميعًا، وكذلك عامة الحدود المذكورة فى كتب الفلسفة والطب والنحو والأصول والكلام، وعلى هذا الأساس لن نصل إلى تصور صحيح على الإطلاق، والتصور أساس التصديق والاثنان يكونان العلم... إذن فلن نصل إلى العلم[2]. ويحاول ابن تيمية فى هذه الحجة أن يهدم المفهوم الاتفاقى، ويرى أنه لا يؤدى إلى شىء، ويكاد يصل إلى فكرة «المفهوم الذاتى»، ومن العجيب أنه يتهم المنطق الأرسطاليسى بأنه يؤدى إلى السفسطة.

الحجة الخامسة: وهذه الحجة ذات فروع ثلاثة: (أ) أن الحقائق التى لا تركيب فيها والتى لا تندرج تحت الجنس – أى الحقائق البسيطة – لا حد لها، فالعقل – وهو من تلك الحقائق التى لا تركيب فيها – لا يحد. ولكننا نجد لدى الأرسطاليسيين تصورات للعقل وللحقائق لا تركيب فيها، وهذا يثبت أنه يمكن التوصل إلى التصور بغير الحد. (ب) وإذا أمكن معرفة التصورات التى لا تركيب فيها بدون الحد، كانت معرفة التصورات – أى الأنواع – أسهل، لمعرفة أجناسها ولشهرة أشخاصها، ولأنها أقرب إلى الحس، والحس عند ابن تيمية هو اليقين. (جـ) وليس من الضرورى فى

(١) ابن تيمية: الرد ص ٨، السيوطى: المنطق... ٢٠٣ – ٢٠٤.

(٢) ابن تيمية: الرد... ص ٨، السيوطى: صون.. ص ٢٠٤.

منطق أرسطو أن يتوقف التصديق على التصور التام – أى تصور الذات، أو الماهية، بل يكتفى أن نتوصل إلى الخاصة. ونفس العلم لا يمكن التوصل إليه إلا بهذا الطريق. هذا اعتراف واضح بأن التصور لا يتوقف على الحد الحقيقى.

الحجة السادسة: لا يمكن للسامع فهم الحد، إلا إذا فهمت مفردات ألفاظه ودلالتها على معانيها. والعلم بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له مسبوق بتصور المعنى، فإن كان السامع قد تصور المعنى قبل سماعه، لم تعد هناك ثمة حاجة إلى القول بأنه تصوره حين سماعه[1]. ويصل ابن تيمية هنا إلى أوج المذهب النفسى الذى يقرر أن التصور – كتصور – لا صفة له، وإنما وراءه عملية حكم كاملة، وسيوضح ابن تيمية هذا – كما سنرى فيما بعد – توضيحا تاما.

الحجة السابعة: وهذه الحجة تكاد تكون ترديدا لما قبلها... إذا كان الحد قول الحاد، فإن تصور المعانى شئ ذهنى لا يفتقر إلى الألفاظ. فالمتكلم يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، كما أن السامع يمكنه ذلك بدون أن يخاطبه المتكلم[2].

الحجة الثامنة: وهذه الحجة استمدها ابن تيمية من الرازى، إذا كان الحد يصوغها فى ألفاظه نفسها[3]، وهى أيضا من حجج الشكاك: لا يصل الإنسان إلى التصور إلا بطرق ثلاثة: الأول، ما يدركه بنفسه، الثانى: ما يجده فى فطرة النفس كالألم واللذة، أو يتوصل إليه ببديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة، الثالث: ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام. وكل هذه الطرق ليست فى حاجة إلى الحد، وما عداها لا يتصور أبدًا لأنها هى كل التصورات الإنسانية.

الحجة التاسعة: يمكن للمعترض على الحد أن يبطله... وهذا الإبطال يحدث عن طريقين: النقض فى الطرد تارة، والمعارضة طورا. ولا يتوجه النقض ولا المعارضة على الحد إلا إذا تصور المحدود، فأمكننا بذلك تصور المحدود بدون الحد.

---

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٠ والسيوطى: صون ص ٢٠٥.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١٠، ١١ والسيوطى: صون ص ٢٠٥.

(٣) الرازى: المحصل ص ٥ والسيوطى: صون ٢٠٥ – ٢٠٦.

الحجة العاشرة: نسبية البداهة والنظر فى التصورات ما يكون بديهيا لا يحتاج إلى حد. وكون العلم بديهيًا أو نظريًا شىء نسبى، فالنظرى عند شخص قد يكون بديهيا عند الآخر، فلا حاجة إذن إلى التوصل بالحد إلى هذه التصورات.

ونسبية كل شىء... قال بها بروتاغوراس السوفسطائى حين أراد أن ينقد أصول المعرفة: «الإنسان هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد». ثم أخذ بها الشكاك بعد، فطبقوها على الحد، كما طبقوها على نواحى العلم كله، فلم تعد حقيقة من حقائق العلم ثابتة أو مستقرة، بل كل شىء – كما يقول هرقليطس – فى تغير مستمر.

إننا لا نجد – فيما يرجح شيئًا جديدًا فى هذه الحجج العشر... يكاد ابن تيمية يصطنع حجج السوفسطائيين والشكاك، تلك الحجج التى نفذت إلى العالم الإسلامى – كما بينا من قبل. ولكن ابن تيمية استخدمها فى براعة نادرة.

ولم يكن هذا الشك اليونانى يعبر عن روح الحضارة الإسلامية ذاتها تجاه منطق أرسطو وفلسفته، فقد وقف الشكاك من أرسطو ومن الرواقيين، بل من العلم كله، موقف الشك المطلق. أما المسلمون فلم يقفوا هذا الموقف على الإطلاق، إنهم رفضوا منطق أرسطو وعلم اليونان، لأنهم اعتقدوا أن لهم علماً خاصا بهم وطرقا فى بحث هذا العلم تخالف طرق اليونانيين، فكان الشك لديهم وسيلة فقط لهدم العلم الأرسطاليسى، بينما الشك لدى الشكاك اليونانيين هو غاية الحكيم الحق. فهناك فارق كبير بين الروحين، ولذلك تبدو حجج ابن تيمية التى ذكرناها غريبة عن الروح الإسلامية. يكاد ابن تيمية يدرك – إلى حد ما – هذه الحقيقة فى نقضه للمقام الموجب: «الحد يفيد تصور الأشياء»... حقًا إنه يتخذ فى نقضه بعض حجج من الشكاك، غير أن موقفه يختلف فى نقض هذا المقام الموجب عن موقفه فى نقض المقام السالب، وذلك فى محاولته أن يربط بين نقده وبين النزعة الإسلامية فى نقدها للمنطق الأرسطاليسى – كما سنوضح هذا فى مكانه، علاوة على تخلل عناصر فى نقده، أرجح أنها رواقية.

نقد المقام الموجب: وينقسم هذا النقد إلى قسمين: قسم يتمثل فى صورة حجج يوجهها ابن تيمية إلى هذا المقام، وقسم ينقد به ابن تيمية عناصر الحد. وفى هذا الأخير يظهر ابتكاره ظهورا تاما على عكس ما فى الأول، الذى يبدو فيه عمله الابتكارى ضئيلا.

أما القسم الأول - فيتلخص فى الحجج الآتية:

الحجة الأولى: يقرر المناطقة الأرسطاليسيون أن الحد هو قول الحاد ودعواه، ولكنهم يشترطون ألا يكون الحد مبرهنا عليه، فهو إذن لا دليل عليه ولا حجة، لأن هذا يخرجه عن أن يكون تصورا إلى أن يكون تصديقا، فالمخاطب إما أن يعلم المحدود بدون قول الحاد أو بقوله، ففى الحالة الأولى لا يكون قد توصل إلى المحدود بالحد، وفى الحالة الثانية لا يكون قول الحاد – وهو لا دليل عليه ولا برهان – أفاد العلم بشىء. وعلى التقديرين لا يفيد الحد معرفة المحدود[1].

الحجة الثانية: الحد لا يمتنع بطلانه ولا يقام عليه دليل، بل يبطل بالنقد والمعارضة – هذا ما يقرره المناطقة، وهو الدليل على أن الحد لا يفيد التصور، لأنه إذا كان الحاد لا يثبت صحة الحد وصدقه، كان من الممتنع أن يعرف المخاطب المحدود بالحد لأن قوله يصبح مترددا أو محتملا للصدق وللكذب[2]، فتصور المحدود بالحد لا يمكن بدون صدق الحاد. ولا نستطيع أن نعلم صدق الحاد بمجرد الحد لاشتراط عدم البرهنة عليه... إذن فالحد لا يصل بنا إلى المحدود. ولكن المناطقة «يعظمون أمر هذه الحدود» ويرون أنها هى وحدها التى تصل بهم إلى «الكنة» أو «الماهية» أو «الحقيقة»، أو بمعنى أدق هى الغاية من اليقين العقلى، ويقيمون العالم كله على أساس الحد، والحد خبر واحد عن أمر عقلى لا حسى، يحتمل الصدق والكذب[3]. وفى الآن عينه لا يقبلون «خبر الواحد» ويرون أنه لا يصل بنا إلى العلم القطعى،

(١) ابن تيمية: ٦١ والسيوطى: صون ٢٠٩

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١١، ١٦، ١٨، ٣٧ والسيوطى: صون ٢٠٨.

(٣) ابن تيمية: الرد ص ٢٧ والسيوطى: صون ٢١.

بينما لدى ناقل هذا الخبر من الأدلة الحسية ما يفيد اليقين. فنقل خبر الواحد هو نوع من نقل الحد بل يمتاز عنه أيضا كما رأينا، إذ أنه يستند على التصور الحسى، بينما الحد يستند على التصور العقلى، فتفصيل أحدهما على الآخر يعود إلى مجرد تحكم وتعصب فى الوضع[1].

الحجة الثالثة: إذا كان الحد هو الطريق إلى تصور المحدود، فلا يمكن ذلك إلا بعد أن نعلم صحة الحد، ولا يمكن معرفة صحة الحد قبل تصور المحدود... والمحدود لا يمكن التوصل إليه إلا بالحد ... فامتنعت معرفة صحة الحد[2].

الحجة الرابعة: التوصل إلى الحدود بالصفات الذاتية والعرضية. فإن لم يعلم الإنسان أن المحدود موصوف بهذه الصفات، امتنع التصور، لأن من البديهى أن الإنسان لا يتصور ما لا يعلم، وإن علم أنه موصوف به لم تكن ثمة حاجة إلى الحد، وفى كلتا الحالتين لا يفيد الحد التصور. إننا إذا قلنا «حيوان ناطق» ولم نعلم أنه حد الإنسان، وجب علينا أولاً أن نعلم النسبة بين – بين الاثنين – بين الحيوانية والناطقية – فإذا لم نكن قد تصورنا الحيوان الناطق، كان لا بد أولا أن نتصوره... ثم أن نعرف ثانيًا بالنسبة بينه وبين الإنسان، وفى كلتا الحالتين لم نلجأ إلى الحد[3].

الحجة الخامسة: «التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة، فيمتنع أن تعلم بالحدود». ذكرت هذه الحجة فى أكثر كتب الكلام والمنطق، وتنسب دائمًا إلى الرازى، وقد استمدها الرازى من الشكاك. ومؤداها أن الذهن إما أن يكون عالمًا بالتصورات فلا يطلبها، لأن تحصيل الحاصل ممتنع، وإما أن لا يكون فلا يتوجه نحو طلب ما لا يعلمه. ولكن يلاحظ أن الإنسان يطلب تصور أشياء لا يشعر بها ولا يحسها كالملك والجن والروح، يرد على هذا بأن هذا الطلب إنما هو طلب لتفسير

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٠. والسيوطى: صون: ٢١.
(٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٨، ٣٩ . والسيوطى: صون ٢١.
(٣) ابن تيمية: الرد ص ٤، ٢٥، ٢٦، والسيوطى. صون ٢١١.

الاسم[1] ويضيف بعض المتكلمين إلى هذا... أو طلب البرهان على وجود المتصور، وكلا الاثنين تصديق[2].

هذه الحجة وجدت – كما قلنا – عند الرازى، وهو ينقد بها فكرة نسبة التصور وقد ناقشه الطوسى فيها: ولدى الرازى إلزام يوجهه إلى نفسه، لا يوجد لدى ابن تيمية: هو أن الشيء المعلوم معلوم من وجه، وغير معلوم من وجه آخر، فإذا ما توجه الفكر نحو الشيء، فذلك لأنه يعلم بعض عوارضه. يرد الرازى على هذا بأن «الوجه إما معلوم به أو غير معلوم به»، فالوجه الأول إذن معلوم فلا حاجة إلى طلبه، والوجه الثانى غير المعلوم لا نتوجه إليه، لأننا لا نتوجه نحو طلب ما نجهله[3]. عرفت هذه الحجة لدى غالبية المنطقيين واستمدها منهم ابن تيمية من أبى البركات البغدادى، وقد حاول أبو البركات أن يردها إلى أصولها اليونانية، فذكر أن واضع الحجة ماتن «مينون» ضد سقراط فى إبطال الاكتساب[4] وأنه حجة سوفسطائية مؤداها «هل المطلوب عندك معلوم أو مجهول، فإن كان مجهولا، فأنت إذا وجدته لا تعرفه» فهى حجة سوفسطائية إذن إلا أنه من الثابت أنها وجدت أيضا لدى الشكاك موجهة نحو مبحث الحد عند الرواقيين[5].

الحجة السادسة: هل يشترط المناطقة فى الحد التام إيراد جميع الذاتيات أم لا؟ إذا اشترطوا ذلك، كان لا بد لهم من أن يوردوا جميع الصفات، وإن لم يشترطوا أو اكتفوا بالجنس القريب فهو تحكم، وكلتا الحالتين تعود إلى وضع واصطلاح. والعلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع، وهذا الوضع لا ينبغى أن نعتبره

(١) السيوطى: صون ٣١٣.

(٢) الرازى: محصل.

(٣) الرازى: محصل.

(٤) البغدادى: المعتبر جـ ١ ص ٢٠٩ وانظر أيضا القطب الرازى (٧٦٦ هـ). شرح مطابع الأنوار للأرموى (٦٨٩ هـ من ٨).

(٥) Brochard: Les Coeptiques gnecs P. 125.

مقررًا للتعريفات الذاتية. قد أدى هذا بالفعل إلى التفرقة بين المتماثلات والتسوية بين المختلفات[1].

الحجة السابعة: يشترط المناطقة إيراد الفصول المميزة للحدود. وهذا الاشتراط غير ممكن مع التفريق بين الذاتى والعرضى. إذ ما من فصل لدى الإنسان «إلا ويمكن للآخر أن يجعله عرضا لازما للماهية»[2].

الحجة الثامنة: الماهية لا تتركب إلا من الصفات الذاتية. ولا يعرف أن الصفة ذاتية أو غير ذاتية إلا إذا عرفت الماهية، ولا تعرف الماهية إلا بالصفات الذاتية فهنا دور[3].

الحجة التاسعة: إن هناك أشياء لا يمكن حدها، لأنها إذا حدث زادت خفاء[4]. بل وهناك أعيان لا توجد لها عبارة دالة على حقيقتها أو ماهيتها. وقد استمد ابن تيمية هذه الحجة من أبى الحسين اللبان[5]. وبهذه الحجة ينتهى القسم الأول من المقام الموجب. وسنبدأ فى القسم الثانى الخاص بنقد عناصر الحد.

القسم الثانى: الحد الحقيقى عند المناطقة يتكون – وقد كررنا ذلك كثيرا – من الذاتيات دون العرضيات. وهذا التكوين يستند فى الحقيقة إلى تقسيم صفات المحدود إلى ذاتية وعرضية، فالذاتى المقسوم هو ما كان داخلا فى الماهية، والعرضى هو ما كان خارجا عن الذات مع كونه لازما لها. وتقسيم هذا العرض إلى نوعين: لازم للماهية ولازم لوجودها. ويعتبر المناطقة الصفات الذاتية مقدمة على الموصوف فى الذهن والخارج، بل تكون أجزاء سابقة لحقيقة الوصف نفسه فى الوجودين الذهنى والخارجى. ويرى ابن تيمية أن هذا الكلام يستند على أصلين فاسدين: الأصل الأول – أن ماهيات الأشياء التى هى حقائقها ثابتة أيضا فى الخارج، ثم هى تغاير الموجودات المعينة الثابتة فى الخارج. أى أن للماهيات وجودا خارجيا غير

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٠ والسيوطى: صون... ٢١٣.
(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٤ والسيوطى: صون ٢١٤.
(٣) ابن تيمية: الرد ص ٢٥، ٢٦ والسيوطى. صون ١٤.
(٤) ابن تيمية: موافقة: جـ ٣ ص ٢٢.
(٥) الزركشى. البحر المحيط... جـ ١ – مبحث الحد.

وجودها الذهنى ووجود أشخاصها المعينة، فالمناطقة فرقوا بين الماهية ووجودها.
الأصل الثانى – الفرق بين الذاتى لهذه الماهية واللازم لها[1].

الأصل الأول: أما عن الفرق بين الماهية ووجودها... فإن القول بأن الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها – أى أنها أمور ثابتة لا فى الأذهان فقط ولكن فى الخارج أيضاً – يشبه القول بأن «المعدوم شىء» أو «أنه موجود» وهذان القولان خطأ عند ابن تيمية، إن ابن تيمية يرى أن الماهيات موجودة فقط فى الأذهان، والوجود الذهنى «أوسع من الوجود العينى، والمقدر فى الأذهان موجود وثابت، وليس هو فى نفس الأمر موجودا ولا ثابتا»، فابن تيمية إذن ينكر وجود الماهيات فى الخارج. وهذا النقد يتصل بالمذهب العام لابن تيمية، من ناحية – لأنه ينكر وجود الماهيات المجردة فى الخارج من حيث إنها كلية، والعلم الوحيد لديه هو العلم الجزئى المعين، ومن ناحية أخرى – أن إثبات وجود الماهية فى الخارج سيؤدى إلى اعتبار الحقائق النوعية كالإنسانية والفرسية «ثابتة» ثبوتًا خارجيًا غير أعيانها الموجودة فى الخارج، و«أزلية» لا تقبل الاستحالة والتغير... وهذه هى المثل الأفلاطونية، والمثل الأفلاطونية مخالفة للتوحيد الإسلامى بالرغم من محاولات التوفيق التى قام بها بعض متفلسفة الإسلام. كما أنهم أيضا حاولوا إثبات ماهيات للمادة والمكان ونتج من إثبات ماهية للمادة مجردة عن الصورة ثابتة فى الخارج، إثبات أزلية الهيولى وأبديتها التى بنى عليها الفلاسفة فكرة قِدَم العالم. إن السبب الحقيقى لفساد المنطق هو قيامه على أساس ميتافيزقى، فما ذكروه فى المنطق من الفرق بين الماهية ووجودها، هو مبنى على التفريق بينهما فى الفلسفة الأولى[2].

أما وجود الماهية الوحيد عند ابن تيمية فهو وجودها الذهنى. وقد أنكر هذا الوجود المتكلمون أيضا[3]. وما فى الخارج عند ابن تيمية هو تحقيق ما فى الوجود

(١) ابن تيمية: موافقة... جـ ١ ص ١٦.
(٢) ابن تيمية. الرد ص ٦٤ – ٦٨ والسيوطى. صون... ١٤ – ٢١٥.
(٣) الايجى. المواقف جـ ٢ ص ١٠٩.

الذهنى فى أعيان جزئية معينة، فالموجود الوحيد فى الخارج هو الشخص. أما التفريق الصحيح بين الوجود والماهية فهو أن الماهية «هى ما يرسم فى النفس من الشىء»، أى أنها موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان والوجود «ما يكون فى الخارج منه. أى لا يوجد من هذه الماهية فى الخارج إلا الأفراد والشخصيات. فليست هناك فى الخارج فرسية أو إنسانية، ولكن هناك زيد وعمرو وليست هناك «أعداد مجردة» كما يرى الفيثاغوريون، ولا «ماهيات مجردة» كما يرى أفلاطون، ولا «ماهيات مطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص» كما يرى أرسطو، ولا «معدومات ثابتة» كما يرى المتكلمون[1].»

هنا اتجاه اسمى Nominal يقصر وجود الماهيات على الذهن وينكر وجودها فى الواقع، أما فى الواقع فليس إلا الأفراد. نحن هنا أمام أمشاج من أرسطاليسية ورواقية، بالرغم من أن ابن تيمية ينكر هذه الأولى.

الأصل الثانى: الفرق بين اللازم للماهية والذاتى. تقسيم صفات الماهية إلى ذاتيات وعرضيات تقسيم خاطئ عند ابن تيمية. وتعريف الذاتى بأنه المفهوم للماهية خطأ أيضا. إن الماهية التى فى الذهن هى بحسب ما تتصوره أذهاننا، فهى تزيد وتنقص وتجمل وتفصل، وعلى هذا الأساس لا يستقر تصورها. بل الملاحظ أن التصورات تتصاعد نحو اليقين «فما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه». أما الصفات اللازمة للموصف فى الخارج فكلها لازمة له لا تقوم ذاتها مع عدم إحداها، ولا يسبق أحدها الآخر كما يقول المناطقة من أن الذاتى يسبق العرضى، وسنعود إلى هذه النقطة بعد قليل. وتلك الصفات هى أجزاء الماهية المتصورة فى الذهن، ولا فرق مطلقا بين تلك الصفات. بل إن الإنسان يمكنه أن يتصور ما يريد من الأشياء بدون أن يفكر فى صفات هذا الشىء. إنه قد يفكر فى الإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق أو جسم حساس متحرك بالإرادة ناطق، بل هناك من ينفى عن الموجودات ما يكون ذاتيا لها ولازما مع ذلك يتصورها. أليس ينفى قوم عن الله الحياة والعلم والقدرة؟

(١) ابن تيمية. الرد ٦٤ – ٦٨ والسيوطى. صون ٢١٤ – ٢١٥.

هناك تصورات باطلة، والتصورات الباطلة لا ضابط لها[1].

إن التفريق بين الذاتى والعرضى يعود إلى أمور مقدرة فى الأذهان لا حقيقة لها فى الخارج، فليس هذا التفريق إذن حقيقياً لكن هو تفريق اعتبارى يخضع «للتخيلات والتوهمات الباطلة»[2]. وإذا كان التفريق بين الذاتى والعرضى تفريقا خاطئا، فإن التفريق بين الحد كما يفهمه المناطقة، والحد كما يفهمه الأصوليون تفريق خاطئ، لأنه إذا كان المناطقة يريدون بالحد تصور الصفات مفصلة، فمن الواضح أن أظهر حدودهم وهو الحيوان الناطق لا يعطينا سائر الذاتيات مفصلة، فإن كونه جسما ناميا وحساسًا ومتحركًا بالإرادة لا يدل عليه الحيوان دلالة مفصلة بل دلالة مجملة، ولا بد من عملية عقلية أخرى تستخرج بواسطتها هذه الصفات من مفهوم الحيوان والناطق. وإن أراد المناطقة بالتصور، التصور – سواء كان مجملا أو مفصلا – فواضح تماما أن لفظ الإنسان يدل على الحيوان الناطق، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامى الحساس المتحرك بالإرادة، فيكون اسم الإنسان كافيا فى تعريف صفات الإنسان، كما أن لفظ الحيوان. كاف فى تعريف صفات الحيوان. فإذا كان المناطقة لا يأتون وهم بصدد تعريف الإنسان إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان، لكان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء، يكاد يكون هو هو. وعلى هذا ينتهى ابن تيمية إلى القول بأن الحد على هذا الأساس – أى تعريف الصفات الذاتية تعريفا مجملا – يشبه الاسم، فإذا كان أحد هؤلاء يعين الكنه أو الذات فإن الآخر يعينه. ولكن يرى ابن تيمية أن المناطقة مع هذا يفرقون بين الحد والاسم، وهذا التفريق «إنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية»[3].

ويقرر ابن تيمية آخر الأمر – وهذا تناقض فى فكره – أن هناك فرقا بين الحد ومجرد الاسم، فإن فى الأول من تفضيل بعض الصفات ما ليس فى الآخر: «إن

(١) ابن تيمية. موافقة جـ٣ – ٢٢٢ – ٢٤٦.
(٢) ابن تيمية: الرد ص ٦٩ والسيوطى. صون. ٢١٥.
(٣) ابن تيمية: موافقة... جـ٣ ص ٢٢٥.

قول القائل حيوان ناطق فيه من الدلالة على النطق باللفظ الخاص ما ليس فى لفظ الإنسان»[1].

بقيت مسألة أخيرة – وهى فكرة تقدم الذاتى على العرضى فى الذهن، وينكرها ابن تيمية من وجهين[2]:

الوجه الأول – أن هذا التقدم والتأخر «خبر عن وضعهم إذ هم يقدمون هذا ويؤخرون هذا» وهذا تحكم محض من المناطقة وغير ثابت من وجهين: أولا فى الواقع – لأن الحقائق الخارجية مستغنية عنا ولا توجد تابعة لتصوراتنا، فليس مجرد افتراضنا أن هذه الصفة تتقدم وهذه الصفة تتأخر، ينتج اعتبار بعض هذه الصفات ذاتية والأخرى عرضية. ثانيا – فى الفطرة: ليس هذا التقسيم فطريا وإلا أدركته الفطرة بدون تقليد كما تدرك سائر الأمور الفطرية. ولكن هذا التقسيم مستند إلى الوضع، وهذا الوضع كما قلنا متغير دائما، إذن ففكرة تقدم الذاتى على العرضى خاطئة فى الواقع وفى الفطرة. إن صفات الموصوف لازمة كلها للموصوف ولا يمكن اعتبار إحداها سابقة على الأخرى ولا إحداها لاحقة لها.

ولكن يمكننا أن نقول إن بعضها قد يخطر على البال أولا، والبعض قد يخطر ثانيا، والبعض قد لا يخطر على الإطلاق[3].

الوجه الثانى – أن فكرة تقدم الذاتى على العرضى فكرة خاطئة، لأن الوصف – كما هو مقرر عند ابن تيمية – لا يكون ذاتيا طبقا لما فى أذهاننا، ولكن طبقا لحقيقته الخارجية التى هو بها سواء تصورته أذهاننا أو لم تتصوره. أما إذا كان لا بد من القول بأن بين الحقائق الخارجية للموصوف صفات متقدمة وصفات متأخرة، فإن هذا ينتج «كون الحقيقة أو الماهية هى ما يقدر فى الأذهان لا ما يوجد فى الخارج، وفى هذا اعتبار تقدم صفة أو تأخرها تابع لتقدير الذهن. أى يصبح تحديد هذا التقديم

(١) ابن تيمية: موافقة... جـ ٣ ص ٢٢٤.
(٢) ابن تيمية. موافقة جـ ٣ ص ٢٢٤
(٣) ابن تيمية: الرد. ٦٩ – ٧٦ السيوطى صون ص ٢١٧.

والتأخير شيئا نسبيا بحتا، مع ملاحظة أن الذهن – كما قلنا من قبل – يخضع كثيرا للتخيلات والأوهام الفاسدة».

وبهذا ينتهى القسم الثانى من نقد المقام الموجب. وبقدر ما كان ابن تيمية فى المقام السالب وفى الجزء الأول من المقام الموجب ناقلا لحجج الشكاك، بقدر ما حاول أن يظهر فى هذا الجزء الثانى من نقد المقام الموجب آراء خاصة فى نقد الحد الأرسطاليسى فى جانبه الهدمى. أما بقية عناصر نقد هذا الجانب فيونانية فى جوهرها وحقيقتها، وما من حجة منها إلا ويمكن أن يرد على ابن تيمية فيها بما رد به هو على المنطق الأرسطاليسى من أنها تخالف بديهية العقل، أو أنها مجرد وضع واصطلاح، وغير هذا مما وجهه من ردود.

مصادر الجانب الهدمى لنقد نظرية الحد:

أول مصادر ابن تيمية فى هذا الجانب هم السوفسطائيون والشكاك اليونانون، ولا يذكر ابن تيمية أسماءهم ولا يشير إليهم على الإطلاق. ومن المؤكد أن ابن تيمية اطلع على آراء الشكاك والسوفسطائين إما فى كتب المتكلمين وإما فى كتب الشراح الإسلامية للفلسفة اليونانية. ويحاول ابن تيمية أحيانا أن يربط هذه الحجج بنوعته الخاصة فى نقد المنطق الأرسطاليسى، وأحيانا بنقلها بألفاظها وأمثلتها، فالسوفسطائيون والشكاك إذن هم المصدر النهائى لابن تيمية فى نقده لمبحث الحد الأرسطاليسى.

المصدر الثانى – هم الرواقيون ومن المحتمل أن يكون ابن تيمية قد عرف بعض آرائهم، فإن نقده للماهية يشبه نقد الرواقيين لها. أى ان ابن تيمية يتفق مع الرواقية فى الاتجاه الاسمى الذى ينكر وجود الكلى فى الخارج، وبالتالى وجود الجنس والفصل كعنصرى الحد. ولكن الغموض الذى يحيط بتاريخ الرواقية يحول دون الحكم القاطع فى أمثال هذه المسائل.

المصدر الثالث – المتكلمون. وهم من أهم مصادر ابن تيمية، ينقل عنهم ويذكر عباراتهم ويشير إلى كتبهم، ويرجح كثيرا أن يكون ابن تيمية قد عرف ما عرفه

عن السوفسطائيين والشكاك والرواقيين منهم، فهم – كما قلنا – يرددون حجج الشكاك من ناحية، ومن ناحية أخرى تكلم بعضهم عن المذهب الاسمى، وخاضوا فى مشكلة وجود الكلى – الكلى العقلى والكلى الطبيعى والكلى المنطقى – وهل هذه الكليات موجودة فى الخارج أم غير موجودة. فالمتكلمون إذن هم المصدر المباشر للجانب الهدمى لنقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسى، استفاد من آرائهم من ناحية، ومن ناحية أخرى نقل عنهم ما نقلوه هم عن الشكاك والرواقية. هذه المصادر الثلاثة – مع بعض التفكير الخاص – تكون الجانب الأول من نقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسى. وسننتقل الآن إلى بحث الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للقسم الأول من المنطق الأرسطاليسى.

الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسى

مبحث الحد عند ابن تيمية

المقصود بالجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسى هو آراء ابن تيمية نفسه فى مبحث الحد وكيفية تكوينه، فابن تيمية لم ينكر الحدود على العموم، ولكنه أنكر الحد الأرسطاليسى التام، لاستناده على أفكار ميتافيزيقية يؤدى الأخذ بها إلى مخالفة عقائد المسلمين.. كالتفريق بين الذاتى والعرضى، وانقسام العرضى إلى لازم للماهية ولازم لوجودها، واستناد هذا التقسيم إلى فكرة الماهية ووجودها.

وأدى هذا إلى المتناقضات العدة التى ذكرناها، فحدث التفريق بين الصفات فاعتبرت صفة ذاتية وأخرى عرضية، وقدمت صفة وأخرت أخرى. ويضاف إلى هذا أن الحاجة الإنسانية لا تستقر ولا تسكن. ومن هنا لا نستطيع وضع حدود أبدية ثابتة مستمرة فى أى علم من العلوم مادامت هذه العلوم فى تغير وتحول. هذه هى الأسس التى وضع عليها ابن تيمية نقده للحد الأرسطاليسى وهى هى بعينها التى وضع عليها آراءه عن الحد الإسلامى.

يرى ابن تيمية أن الحد المنطقى ليس إلا تفصيلا لما يدل عليه الاسم بالإجمال: «فلا يمكن أن يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد. كذلك الحد[1]». وبهذا أخرج الحد الأرسطاليسى عن حقيقته التى ينادى بها وهى أنه يتوجه نحو ماهية المحدود وحقيقته محاولا تصويرها. يقول ابن تيمية: «إن قيل إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب تصور حقيقة المحدود التى لم يتصورها إلا بلفظ الحاد، وأنه يتصورها بمجرد قول الحاد – كما يظن بعض أهل المنطق وغيرهم – فهذا خطأ، كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ». فلا الاسم ولا الحد إذن يوصلان إلى حقيقة المحدود «فالحد لا يفيد معرفة المحدود – فإن قيل يفيده مجرد تصور المسمى، من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسئول عنه مثلا أو غيره – قلنا فحينئذ يكون كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه المحدود وهو دلالة الاسم على مسماه»، فتصبح إذن دلالة الحد كدلالة الاسم، ولا يجادل أحد فى أن مجرد الاسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك. فالحد إذن نوع من الاسم، وإذا كان الاسم لا يوجب تصور المحدود، فإن الحد أيضا لا يوجب تصور المحدود.

ينكر ابن تيمية إذن استطاعة الحد التوصل إلى الكنة أو الماهية كما يدعى الأرسطاليسيون. ويرى أن عمل الحد هو التمييز بين المحدود وغيره[2] أما تصور المحدود فلا يستطيع الحد القيام به كما قلنا. وهو هنا يتابع المتكلمين بما فى تصورهم للحد. ويذكر عن إمام الحرمين أن المتكلمين كانوا يحدون بالخاصة التى تميزه ويعتبرون هذا هو الحد[3] الصحيح ولكن يرى ان تيمية أن الحد قد ينبه على تصور المحدود كما ينبه الاسم فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشىء، فإذا سمع وحده أقبل الذهن إلى الشىء الذى أشير إليه بالاسم أو الحد فيتصوره، فتكون فائدة الحد من فائدة الاسم[4].

(١) ابن تيمية: موافقة... جـ ٣ ص ٣٣٢ وابن تيمية: الرد ص ٢٩.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١٥.

(٣) ابن تيمية: الرد ص ١٥.

(٤) ابن تيمية: الرد ص ١٥ والسيوطى. صون ٢١١ وموافقة (طبعة السنة المحمدية) ص ٢٢.

وإذا كانت فائدة الحد هى التمييز بين المحدود وغيره، فما هو القانون الذى نستخدمه لاقتناص الحد... كيف يحصل هذا التمييز؟ يقول ابن تيمية: «ذلك يحصل بالوصف اللازم للمحدود طردا وعكسا الذى يلزم من ثبوته ثبوت المحدود، ومن انتفائه انتفاؤه، كما هى طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف. ويذكر ابن تيمية أن أبا المعالى الجوينى يقول إن المحققين من النظار أجمعوا على أن الاطراد أو الانعكاس من شرائطه. ويرى ابن تيمية أنه إذا كانت الغاية من الحد تمييز المحدود بصفته عما ليس له، فلا يتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس – والطرد «هو تحقق المحدود مع الحد» والانعكاس «هو انتفاء المحدود مع الحد»، فابن تيمية إذن يقيم فكرته عن الحد على مسألة الاطراد والانعكاس، فإن «الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات كما إذا قيل حد الأرض من الجانب القبلى كذا ومن الجانب الشرقى كذا، ميزت الأرض باسمها وحدها. وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة للمسمى أو النقص فيه، فيفيد بإدخال المحدود جمعيه وإخراج ما ليس منه، كما يفيد الاسم كذلك حد النوع. وهذا يتصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية أخرى. وحقيقة الحد فى الموضعين بيان مسمى الاسم فقط، وتمييز المحدود عن غيره لا تصور المحدود»[1].

فالطرد والعكس إذن يوصلان إلى بيان مسمى الاسم، وفى هذا إقامة للحد على أمر لغوى لا إذا كانت فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوى وضعى، رجع فى ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته. ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يعرف حده بالشرع، ومنها ما يعرف حده بالعرف، ومن هذا تفسير الكلام وشرحه، إذا أريد به تبيين مراد المتكلم فهذا يبنى على معرفة حدود كلامه، وإذا أريد به تبيين صحته وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل بصحبته، فالأول فيه بيان تصوير كلامه، وتصوير كلامه لتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه. وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار إلى المسمى بحسب

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٧.

الإمكان إما إلى عينه وإما إلى نظيره، ولهذا يقال: الحد تارة يكون للاسم وتارة يكون للمسمى». ففكرة تصور المحدود إذن ليست حدا، بل هى عملية أخرى بعد الحد، تحتاج إلى أدلة لإثبات صحة كلام المتكلم[1].

الدور المنهجى للحد: فالدور المنهجى إذن هو الترجمة بلفظ عن لفظ. ومن الأمثلة على عمل الحد شرح غريب القرآن والحديث وغيرهما: بل إن تفسير القرآن وغيره من أنواع الكلام هو من النماذج على عمل الحد، أى تفسير المعنى فقط ، وذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء وبذلك الكلام. ويذكر ابن تيمية أن معرفة هذه الحدود من الدين فى كل لفظ هو فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ. ثم قد تكون معرفتها فرض عين – وقد تكون فرض كفاية، وهذا الحد اللفظى «هو الذى يحتاج إليه فى إقراء العلوم المصنفة بل فى قراءة جميع الكتب، بل فى جميع أنواع المخاطبات فإن من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف. وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره»[2]. فالحد اللفظى إذن هو الوحيد الذى يستخدم فى العلوم، دينية كانت أو فلسفية أو علمية.

عبر ابن تيمية فى بساطة عن هذا الرأى الذى أخذ به جمع كبير من مناطقة الإنجليز، وبخاصة جون استيوارت مل فقد اعتبر الحد مجرد شرح اللفظ[3]، بل إننا نجد الاتجاه اللفظى فى الحد لدى فيلسوف إنجلترا المعاصر برتراند رسل Russel: لم يقبل رسل الحد الأرسطاليسى التام، لأن التعريف الفلسفى الذى يتجه نحو تفهم الماهية أو الفكرة فى جزئياتها لا فائدة منه عنده. ثم يقول إنه سيهمل هذا التعريف الفلسفى وسيأخذ فى دراسته الرياضية بالتعريف اللفظى البحت[4] وهذا ما يردده Johnson أيضًا[5].

(١) ابن تيمية: الرد ص ٤٨.
(٢) نفس المصدر.
(٣) Mill: System.1.8.B.5.
(٤) Russel: the Principles of mathematics B. 112.
(٥) Johanson: Logic. B. 1. p. 104.

مصادر مبحث الحد التيمى: أهم مصادر هذا البحث هو الحد الكلامى. وابن تيمية يشير إلى مباحث الحد عند الأصوليين والمتكلمين كثيرًا وينقل لنا كثيرًا من كلامهم وآرائهم، ويكرر فى فقرات متعددة أنهم لم يأخذوا بمبحث الحد الأرسطاليسى. ويقترب فكر ابن تيمية فى الحد من فكر المتكلمين كثيرًا. ولكن هل أثر المنطق الرواقى على ابن تيمية؟ لا نستطيع أن نجزم أو نرجح هذا - أولاً - لأنه ليس بين أيدينا مصادر هذا المنطق الرواقية الأصلية حتى يمكننا أن نقرر هل تأثر المسلمون فى منطقهم الخاص بمباحث الرواقيين. ثانيًا: - اختلاف مؤرخى الفلسفة فى أوربا الآن حول حقيقة هذا المنطق - كما قلت من قبل - وبخاصة فى مبحث الحد: هل وضع الرواقيون نظرية فى الحد جديدة أم أنهم تابعوا أرسطو؟ يأخذ بروشارد Brochard بالرأى الأول ويأخذ هاملان Hamelin ومعه فى هذا برانتل Prantel وتسلر Zeller بالرأى الثانى. فمسائل المنطق الرواقى ما زالت معلقة. وهذا ما يجعلنا نقول إن مبحث الحد التيمى هو عمل ابتكارى فى معظمه على الأقل. فابن تيمية إذن نقد الحد الأرسطاليسى بعناصر غير أرسطاليسية يونانية من ناحية، وعناصر ابتدعها من ناحية أخرى. ولكنه وضع مبحثًا فى الحد يمكن اعتباره جديدًا.. وسنتابع فى الفصل القادم بحث نقد ابن تيمية لمبحث القضايا الأرسطاليسى.

■■■

الفصل الثالث

نقد مبحث القضايا الأرسطاليسى عند ابن تيمية

انتقل ابن تيمية من نقده لمبحث الحد الأرسطاليسى إلى نقد مبحث القياس، ولم يفرد فصلاً أو فصولاً خاصة لنقد مبحث القضية، وذلك لأنه اعتبر القضايا مقدمات البرهان، وأن عملية القياس نفسها ترمى إلى الحصول على حكم كلى أو قضية كلية، فاعتبر نقده الموجه إلى القضية موجهًا فى الآن نفسه إلى العملية التى تدخل فيها كعنصر أساسى، أو إلى العملية التى تؤدى إلى إنتاجها. غير أننى أرى، لدواع منهجية، أن أفرد نقده للقضية فى فصل خاص متتبعًا الترتيب التقليدى لأقسام المنطق الصورى الأرسطاليسى.

يبدأ ابن تيمية نقده للقضية الأرسطاليسية بنسبية فكرة البداهة والاكتساب فى التصديقات. إن المنطق الأرسطاليسى يقسم التصديقات إلى بديهى ونظرى. لأنه من الممتنع أن تكون كلها نظرية، لأن النظرى يفتقر إلى البديهى. وهنا يستخلص ابن تيمية نقدًا سوفسطائيًا وجهه من قبل إلى مبحث الحد، وهو نسبية الضرورة والاكتساب: «إن الفرق بينهما إنما هو بالنسبة والإضافة»، فقد يكون النظرى عند شخص بديهيًا عند غيره، يقول: «فقد يبده هذا من العلم، ويبتدى فى نفسه ما يكون بديهيًا له، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر». ويدعم ابن تيمية فكرته بشرح معنى البديهى: البديهى من التصديقات ما يكفى تصور موضوعه ومحموله فى حصول تصديقه، فلا يتوقف تصوره على وسط يكون بين الموضوع والمحمول – وهو الدليل، أو ما يسميه المناطقة بالحد الأوسط – سواء كان تصور الطرفين بديهيًا أم لم يكن. والناس تتفاوت فى قوة أذهانهم

أعظم من تفاوتهم فى قوة أبدانهم، فالبعض يتصور الطرفين تصورًا تامًا بحيث يتبين لـه بذلـك التصور التام اللوازم التـى لا تتبين لغيره الذى لم يسـتطع التصور التام. فالناس إذن يتفاوتون فى التصور سـرعة وقوة، والقول إذن بأنه لا يمكن التوصل إلى التصورات إلا بالحد الأوسـط – أو بالعملية القياسية – قول خاطئ، لأن بعض الناس قد لا يفتقر إليه.

أما أن يكون الوسط – الذى يسمى بالدليل – قد يفتقر إليه بعض الناس دون البعض الآخـر فهذا واضح، فـإن بعض الناس يعتبرون قضية من القضايا حسـية أو مجربة أو برهانية أو متواترة، والبعض يعلمها بالنظر والاستدلال: «ولهذا كثير من الناس لا يحتـاج فى ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسـه، بـل لغيره، ويبين لغيره بأدلة هو فى غنى عنها»[1].

وهنا سقط المناطقة الأرسطاليسيون – أى أرسطو ومن تابعه من متفلسفة الإسلام – فى تفريقهم الفاسـد بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس وبين القضايا القائمـة على النظر، إن القضايا الأولى يختـص بها من علمها، ولا تكون حجة على غيره عند المناطقة، بينما القضايا النظرية مشتركة يحتج بها على المنازع.

ويرى ابن تيمية أن الحسـيات الظاهرة الباطنة تنقسـم إلى خاصة وعامة، فليس ما يراه إنسـان ما أو يشـمه أو يذوقه أو يلمسـه يجب اشـتراك الناس فيه، وكذلك ما يجده الإنسـان فى نفسـه من جوعه وشبعه وألمه ولذته. ولكن هذا لا يمنع من أن هناك حسـيات عامة يشترك فيها الناس، إنهم يشـتركون فى رؤية الشمس والقمر والكواكـب، كما أن أخص من ذلك هو أن يشـترك أهل البلـد الواحد فى رؤية ما فى بلدهم من الأمور المخلوقة المصنوعة كجبل أو جامع أو نهر. ويرى ابن تيمية أن نفس الأمـر يحدث فى القضايا المتواترة والمجربة أو على حـد تعبيره «الأمور المعلومة بالتواتر والتجارب». فهناك أمور يشترك فيها عامة الناس، إنهم يشتركون فى العلم بالمدن المشـهورة، كالعلم بوجود مكة، واشـتراكهم عامة فى وجود البحر، مع أن

(١) ابن تيمية: الرد ص ٨٩ – ٩١ والسيوطى: صون – من ١١٩.

عـددًا كبيرًا من الناس لم ير البحر أبدًا، واشـتراكهم عامة فى العلم بوجود الأنبياء وادعائهم النبوة، قد تواتر هذا إلى الناس عامة. وكذلك الأمر فى القضايا التجريبية، إن عامة الناس قد جربوا أن شـرب الماء يحصل معـه الرى، وأن قطع العنق يحصل معـه المـوت، وأن الضرب المبرح يوجـب الألم. هذه القضايا كلهـا كلية، ولكن إن العلم بها «تجريبى» فالقضية التجريبية هى أسـاس القضية الكلية، بل هى الحقيقة الوحيدة المؤكدة، «إن الحس إنما يدرك ريًّا معينًا أو موت شخص معين أو ألم شخص معين، أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك، فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس، بل بما يتركب من الحس والعقل»[1].

ويـرى ابن تيمية أن بعض المفكرين يسـمى هذا النوع مـن القضايا «تجريبيات» والبعض الآخر يقسـمه قسـمين: تجريبيات وحدسـيات. فـإن كان الحس المقترن بالعقل من فعل الإنسـان – كأكله وشـربه وتناول الدواء سـمى تجريبًا، أما إن كان خارجًا عن قدرته – كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سمى حدسيًّا.

ثم يضع ابن تيمية أعظم فكرة عرفتها الإنسـانية فـى ميدان التجربة – وإن كان قد اسـتمدها من أصوليى المسلمين – فيقول فى نص رائع: «ذلك أن التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره، كحصول الأثر المعين دائرًا مع المؤثر المعين دائمًا، فيرى ذلك عادة مستمرة. لا سيما إن شعر بالسبب المناسب، فيضم «المناسب» إلى «الدوران» مع السبر والتقسيم» وهنا يقيم ابن تيمية الدوران والمناسب أصلاً للتجربة، ويضيف إليهما السـبر والتقسيم. وعمل السبر والتقسـيم – كما يقول ابن تيمية وكما قلنا من قبل فى المنهج الأصولى – أن ينفى المزاحم، «وإلا فمتى حصل الأثر مقرونًا بأمرين، لـم تكن إضافته إلى أحدهمـا دون الآخر بأولى من العكس، ومن إضافته إلى كليهما. ومـا يحتج بـه الفقهاء فى إثبات كون الوصف علة للحكم من دوران ومناسـبة وغير ذلك، إنما يفيد المقصود مع نفى المزاحم، وذلك يعلم بالسبر والتقسيم، فإن كان نفى المزاحـم ظنيًّا، كان اعتقاد العلية ظنيًّا، وإن كان قطعيًّا كان الاعتقاد قطعيًّا، إذا كان

(١) ابن تيمية: الرد ص ٩٣.

قاطعًا فإن الحكم لا بد له من علة، وقاطعًا بأنه لا يصح للعلة إلا الوصف الفلانى» ويرى ابن تيمية: أنه يدخل فى هذا الباب القضايا العادية – أى التى تجرى على مجرى العادة – من قضايا الطب وغيرها من قضايا العلوم التجريبية.

ولكن ابن تيمية ما يلبث أن يسقط سقطة عظمى، فيهاجم الأشاعرة وينسبهم إلى الجهم، ولا يفهم موقف الأشاعرة، وإن كان قد أخذ بفكرتهم التى أضافوها إلى العلم الإنسانى وهى الدوران والمناسبة والسبر والتقسيم، فيقول: «لكن من يثبت الأسباب والعلل من أهل الكلام كالجهم وموافقيه فى ذلك مثل أبى الحسن (أى الأشعرى وأتباعه) يجعل المعلوم اقتران أحد الأمرين بالآخر لمحض مشيئة القادر المريد من غير أن يكون أحدهما مسببًا للآخر ولا مولدًا له». لم يفهم ابن تيمية أبدًا موقف الأشاعرة فى فكرة الاقتران، بينما فكرة العادة، وفكرة الدوران والمناسبة والسبر والتقسيم، إنما هى منبثقة من الاقتران ونقد العلية، ويقوم عليها نقد المنطق الأرسطاليسى فى نظريته الهامة عن العلية. لقد أعمت عداوة ابن تيمية لأهل السنة والجماعة بصيرته وأغلقت فكره، فأثبت الأسباب، وذكر أنه «كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر، فنعلم أن فى النار قوة تقتضى التسخين، وفى الماء قوة تقتضى التبريد وكذلك فى العين قوة تقتضى الإبصار وفى اللسان قوة تقتضى الذوق». أو بمعنى موجز أنه أثبت العلية الأرسطاليسية، فأثبت – بقوله هو – العزيزة أو النحيزة، أو الخلق[1] أو بمعنى أدق أثبت فى السبب «ماهية وجوهرًا» هو مسبب المسبب، وبهذا خرج ابن تيمية هنا عن روح المذهب الإسلامى، واعتنق أكبر الأفكار التى يقوم عليها المنطق الأرسطاليسى.

غير أنه يعود إلى تفسير للتجربة والأساس التى تقوم عليه يقربه إلى حد ما من نظرية الأشاعرة، فيرى أن لفظ التجربة يستخدم فيما جربه الإنسان بعقله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته، ومن الأمثلة على هذا: أنه إذا طلعت الشمس، انتشر الضوء، وإذا غابت أظلم الجو، وإذا بعدت الشمس عن الرؤوس جاء البرد، وإذا

(١) ابن تيمية: الرد ص ٧٤.

جاء البرد سقط ورق الشجر وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها، وإذا قربت من سمت الرؤوس جاء الحر، وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وأزهرت. ويقرر ابن تيمية أن هذا أمر يشترك فيه الناس جميعًا، فإنهم قد اعتادوه وجربوه، ولكن على أى أساس يقوم هذا؟ يرى ابن تيمية أن «من يثبت الأسباب» يقيم فكرته على أساس أن «شبيه الشيء ينجذب إليه. وضد هارب منه» ويعطى ابن تيمية أمثلة تجريبية تثبت هذا: إذا برد الهواء برد ظاهر الأرض، وبرد ما على ظاهر الأرض، فتهرب السخونة إلى البواطن، فيسخن جوف الأرض، ويسخن ما فى جوفه من ماء، ولهذا تكون الينابيع حارة فى الشتاء، وتكون أجواف الحيوان حارة، فتأكل فى الشتاء أكثر مما تأكل فى الصيف، بسبب هضم الحرارة للطعام. وإذا كان الصيف، سخن الهواء، فتسخن الظواهر، وتهرب البرودة إلى البواطن فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان، وتبرد الينابيع، ولهذا يكون الماء النابع فى الصيف أبرد منه فى الشتاء، وتكون أجواف الحيوان باردة، فتأكل فى الصيف أقل منها فى الشتاء، بسبب ضعف الهضم للطعام.

هذه القضايا هى المجربات العاديات – عند ابن تيمية، ويرى ابن تيمية أن التجربة من فعل الإنسان ومن فعل غيره.. يقول: «وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له العلم «التجريبى» وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير» فالتجربة ليست فردية، بل قد تكون تجربة الغير. كذلك يقرر أيضًا أن من أسباب التجربة أو «السبب المقتضى للعلم بالمجربات هو تكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر، إما مطلقًا وإما بالشعور بالمناسب» وهنا أيضًا يطبق المبدأ السابق من أن التجربة بفعل الإنسان وبفعل غيره، فتكرر الاقتران أيضًا يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بفعل غيره[1].

ويرى ابن تيمية أن من الخطأ الأكبر أن يجعل المناطقة الأرسطاليسيون المجربات والمتواترات مما يختص به من حصل له ذلك، فلا تصلح أن يحتج بها الإنسان على غيره. إن هذه المجربات والمتواترات قد يحصل فيها اختصاص واشتراك، كما أن الحسيات يحصل فيها اختصاص واشتراك. بل إن الاشتراك قد يكون فى عين المعلوم

(١) ابن تيمية: الرد.. ص ٩٥ – ٩٦.

المدرك وقد يكون فى نوعه، فالناس تشترك فى رؤية الشمس والقمر والكواكب، وهذا اشتراك فى عين المعلوم المدرك. وقد تشترك فى معرفة الجوع والعطش والرى والشبع واللذة والألم، وهذا اشتراك فى نوعه.. يقول ابن تيمية: «إن المعين الذى ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذى ذاقه هذا. إذ كل إنسان يذوق ما فى باطنه ولكن يشترك الناس فى معرفة جنس ذلك». كذلك يشترك أهل مدينة من المدن فى سماع رعد أو رؤية برق.. ولكن الناس جميعًا تشترك فى رؤية النوع وسمعه. يقول ابن تيمية: «إذ الرعد والبرق الذى يحصل فى زمان ومكان، يكون غير ما يحصل فى زمان آخر ومكان آخر». ثم إن هناك عددًا من المحسوسات المعروفة بالرؤية يوجد فى أماكن وبلاد، ولا تكون فى أماكن وبلاد أخرى، فهى لمن رآها مشهورة ومرئية، ويعلمها من لا يراها «بالخبر وذلك الخبر قد يكون المشتركون فيه أكثر من المشتركين فى الرؤية».

ولكم مجد ابن تيمية التجربة والتجريب، ورأى أنها حاسمة قاطعة، وأننا نحتج بها على المنازع[1].

ثم يناقش ابن تيمية إنكار الفلاسفة للقضايا المتواترة ويرد عليها بصيغة فلسفية هى: عدم العلم ليس «علمًا بالعدم»، و«عدم الوجدان» لا يستلزم «عدم الوجود» فهم إذا لم يعلموا ذلك، لم يكن هذا علمًا منهم بعدم، ولا بعدهم علم غيرهم. فليس عند هؤلاء الفلاسفة والأطباء الذين أنكروا المتواترات دليل عقلى ينفى هذه المتواترات. إن غاية ما عندهم أنه ليس فى صناعتهم ما يدل على وجود التواترات «وهذا إنما يفيد عدم العلم بالعدم»، وقد اعترف بهذا كثير من الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره[2].

إن السبب الذى يدافع لأجله ابن تيمية عن يقينية المتواترات وبأنه لا يختص بها من علمها – بل هو يحتج أيضًا بها على المنازع – هو إنقاذ يقينية الحديث وقبوله كمصدر للفكر وللتشريع. بل إن ابن تيمية يدافع عن النبوة، وتواتر كتبها

(١) ابن تيمية: الرد.. ص ٩٨.

(٢) نفس المصدر: ص ١٠٠.

ومعجزاتهـــا. ويرى ابن تيمية أن إنـــكار المتواترات أصل من أصول الإلحاد والكفر، «وأن الملاحدة من الفلاســفة ينكــرون المنقول عن الأنبيــاء بالتواتر من المعجزات وغيرهـــا، لأنها لم تتوافر عندهم فيدعون أنه لا تقوم بها الحجة عليهم. واســتنادًا على هذا الأصل الفاسد أنكر كثير من المتكلمين والفلاسفة ما يعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية، مدعين أنها غير معلومة لهم. كما يدعى كثير من الكفار أن معجزات الأنبيــاء غيــر معلومة لهم «وهذا لكونهم لم يعلموا الســبب الموجــب للفهم بذلك. والحجة قائمة عليهم، تواتر عندهم أم لا»[1].

نســتخلص من هذه المناقشة العميقة لفكرة إنكار المنطق الأرسطاليسى ليقينية القضايا المتواترة مدى صحة النقد الإســلامى العام للمنطق الأرسطاليسى، فقد نقد المســلمون – وتابعهم ابن تيمية – منطق أرســطو، لما ينتجه تطبيقه على المسائل الدينيــة من متناقضات وإنكار. وهؤلاء المناطقــة يرون أن القضايا المعلومة بالتواتر أو بالمتواترة يختص بها من علمها، فما يتواتر عند شــخص خاص به وليس خاصًّا بغيــره، وعلى هــذا فينهدم كثير من آثار الدين المتواترة. ولعل هذا كان أكبر ما رنا إليــه عبد الله بن المقفع وابنه محمد بن عبد الله حين قدما أول ترجمة للمنطق، وهو إثبات يقينية المنطق بقضاياه العقلية والحسية، وإنكار تواتر الدين الذى يستند على الســماع فقط. ولعل هذا أيضًا ما دعا إلى إنشــاء علم من أعظم العلوم الإسلامية – وهو علــم مصطلح الحديث، وفيه محاولة حاســمة لتحقيق الدراية والرواية ووضع أصول الجرح والتعديل للوصل توصلاً حاسمًا إلى صحة الأحاديث. وقد سبق المسلمون – كما سنوضح هذا – علماء مناهج البحث التاريخية فى وضع هذا العلم، فكان علم مصطلح الحديث إذن ردًّا حاسمًا على المنطق الأرسطاليسى.

وتبيــن لنا أيضًا من هذا العرض الجميل لابــن تيمية، صحة صرخة الفقهاء حين نــادوا: «من تمنطق تزنــدق. كانت صرختهم من قلب الإســلام العظيــم، دفاعًا عن التواتر»، تواتر الكتاب والسنة بما فيهما من حقائق وأفكار ومذاهب.

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٠٠ والسيوطى: صون ص ٢١٩ – ٢٢٠.

الوجه الثالث من النقد ـ نقد القضية الكلية: العلوم اليقينية النظرية لا يحصل عليها إلا البرهان ولا بد فى البرهان من قضية كلية.

القضية الكلية هى عنصر البرهان الجوهرى، فلا يمكن الإنتاج فى أى قياس عن جزئيتين. ولكن ليست لهذه القضية ثمة فائدة، لأنه إذا كان لا بد فى كل برهان من قضية كلية، «فيجب أن نعلم كونها كلية. فإذا كان العلم بهذه القضية بديهيًّا، كان العلم ببديهية أفرادها بطريق الأولى. أما إذا كان نظريًّا. احتاج إلى علم بديهى، وهذا يؤدى إلى الدور أو التسلل وكلاهما باطل. ويحدث هذا فى جميع القضايا الكلية البديهية التى يجعلها المناطقة مبادئ البرهان ويسمونها «الواجب قبولها»[1].

وكل برهان تكون فيه هذه القضايا مقدمة كبرى، يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية: «ما من قضية من هذه القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان – بل هو الواقع كثيرًا» فالإنسان يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية، وأن هذا العين لا يكون موجودًا معدومًا كما يعلم العين الآخر. ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شىء لا يكون موجودًا معدومًا معًا[2]. وكذلك الأمر فى حكم التضاد العام وحكم التناقض، كلها أحكام جزئية، ثم قد تنتقل من هذه الأحكام الجزئية إلى الحكم العام، فبديهيات البرهان الأساسية أساسها جزئى لا كلى. محسوس تجريبى لا عقلى. وهذا نقد قاس لأسس المنطق الأرسطاليسى.

وقد سبق ابن تيمية المنطقى الإنجليزى بوزانكيت وغيره من مناطقة، حين أعلنوا أن بديهيات البرهان الأساسية – أى قوانين الفكر المشهورة – ليست بديهيات وإنما هى مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة، فالإنسان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية. والقضية الكلية ليست إلا تعديدًا لأفراد جزئية مندرجة تحتها. والبرهان لا يعطى شيئًا جديدًا على الإطلاق، بل فيه مصادرة على المطلوب.

(١) صون – ص ٣٣٢ –٣٣٤ وابن تيمية الرد ص ١٠٨.

(٢) صون – ص ٣٠٩ – ٣٢٠ وابن تيمية: الرد ص ١٠٨ – ١٠٩.

من أين استمد ابن تيمية هذا النقد الاسمى والذى يدرجه فى قائمة الفلاسفة الاسميين؟ ثم إننا نعلم أنه قد سبقه فيه سكستوس أمبريقوس، ووصل إلى مدرسة الشراح الإسلاميين – كما قلنا – واستعاده جون استيوارت مل فى العصور الحديثة، ووجهه نحو القياس الأرسطاليسى أيضًا.

ونحن لا نشك مطلقًا فى أن ابن تيمية تأثر كما تأثر جون استيوارت مل بسكستوس أمبريقوس، والفكر الإنسانى يحيا فى حلقات متصلة.. إنه يستعيد فى كل آن مشاكل الفلسفة، أى يستعيدها فى جوهرها، ولكنه يبعث فيها نوعًا من الجدة والدقة ويضفى عليها روحًا جديدة، فكأنها تحيا فى حاضر مستمر. وقد اصطنع ابن تيمية حجج الشكاك، وخاصة هنا، كما اصطنعها من بعده مل، أنه ربطها بمذهبه العام ثم استخرج منها النتيجة التى سنراها فيما بعد.

ولم يكتف ابن تيمية بالقول بأن فى كل برهان يشمل قضية كلية مصادرة على المطلوب، بل حاول ما وسعه الجهد أن يحطم صرح العلم الأرسطاليسى كله الذى يقرر أن العلم الجزئى ليس علمًا على الإطلاق وبأن العلم الحقيقى هو الكلى اليقينى الذى نصل إليه بالبرهان[1] لأن النتائج المعلومة بالبرهان لا تكون إلا كلية. فحاول ابن تيمية أن يطبق قواعد البرهان على الإلهيات، فلم يصل إلى شىء على الإطلاق، لأن البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات، والكليات لا تكون إلا فى الأذهان لا فى الأعيان، وهى غير موجودة فى الواقع، فلن نصل إذن إلى شىء موجود. يقرر ابن تيمية أنه إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات، والكليات إنما تكون فى الأذهان لا فى الأعيان، وليس فى الخارج إلا وجود معين، لم يعلم بالبرهان شىء من المعينات فلا يعلم به موجود أصلاً، بل إنما يعلم به أمور مقدرة فى الأذهان، لا تتحقق فى الخارج أصلاً. ويقول ابن تيمية إنه لا كمال للنفس فى تصور المجردات هذه الأمور العامة الكلية – إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية. وليس فيها علم بالله الذى لا تكمل النفس الإنسانية إلا بمعرفته وعبادته: محبة وذلاً[2].

(١) صون: ص ٣٣١. وابن تيمية: الرد ص ١٣٠ وما بعدها.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١٣٢.

إن مبحث الوجود ولواحقه – وهو مبحث العلم الأعلى – لا يمكن التوصل إليه بالكليات. ويتبين هذا فى بحثنا أو فى تطبيقنا للبرهان على تلك المباحث. أما الوجود فهو أمر ظاهر، فلا حاجة إذن إلى محاولة حده أو البرهنة عليه. ويقرر ابن تيمية أن المناطقة أنفسهم يسلمون بهذا. فليس هو إذن غاية الاستدلال العقلى ولكن هى أقسامه، ونفس أقسامه إلى واجب وممكن وجوهر وعرض وعلة ومعلول وقديم وحادث أخص من مسمى الوجود: «وليس مجرد انقسام الأمر العام إلى أقسام، بدون أن نتوصل إلى معرفة الأقسام، ما يقتضى علمًا كليًا عظيمًا أعلى من تصور الوجود» ويتبين هذا من البحث فى القسمين الرئيسيين للوجود وهما واجب الوجود وممكن الوجود»[1].

أما واجب الوجود: فهو أكمل الموجودات، ووجود معين غير كلى، لأن الكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. إذن فلن نصل بواسطة البرهان إلى معرفة واجب الوجود ولا التصورات الميتافيزيقية العليا عند الفلاسفة أنفسهم مثل العقول العشرة والأفلاك والعناصر، فكلها جواهر معينة لا أمور كلية عامة. أو بمعنى آخر يقرر ابن تيمية أنه لا يصل الفلاسفة إلى جملة الموجودات عندهم، ولن يفيد البرهان إذن علمًا حقيقيًا[2].

أما الأشياء الممكنة الوجود فالبرهان القياسى لا يفيد أمورًا كلية «واجبة البقاء فيها»، لأن تلك الممكنات لا تستمر على حالة واحدة، بل هى قابلة للتغير والاستحالة[3].

طبق ابن تيمية فكرة عدم إفادة البرهان العلم إلا بالكليات على ثلاثة مباحث فى الإلهيات: الوجود، وقسميه – واجب الوجود وممكن الوجود. وفى المباحث الثلاثة لم ينتج البرهان شيئًا.

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٣٦: السيوطى صون. ص ٢٣٦ – ٦٣٧ – ٣٤٢.
(٢) السيوطى: صون. ص ٢٤٨ ابن تيمية: الرد ص ١٢٩.
(٣) السيوطى: صون. ٣٤٩. ابن تيمية: الرد ١٣٩، ١٤٧.

وإذا كان البرهان نفسه المستند إلى قضية كلية لن يؤدى إلى إثبات واجب الوجود وممكن الوجود، وهما أعيان معينة موجودة فى الواقع، فإنه سيستند عليه من ناحية أخرى آراء اليونان الميتافيزيقية كالقول بموجودات مطلقة لا وجود لها ولا إثبات فى الواقع، وأهم تلك الموجودات هى الماهيات المجردة من حيث هى هى. ولكن ابن تيمية يرى أن هذه الموجودات لا وجود لها فى الحقيقة، ليس فى الخارج «الإنسان» من حيث هو، ولا «الوجود» من حيث هو ولا «السواد» من حيث هو. إن ابن تيمية يشير فى وضوح إلى نظرية المثل عند أفلاطون، بل إنه يقرر أن القول بوجود تلك الماهيات يشبه القول بوجود تلك المثل الأفلاطونية أو الأعداد المجردة الفيثاغورسية، وليس لهذه ولا لتلك وجود خارجى ولكن هى أمور تقديرية فى الذهن. أليس القول – وهذا ما لم يصرح به ابن تيمية فى هذا الموضع – بوجود تلك الماهيات القديمة أو تلك المثل هو القول بتعدد القدماء؟ إن ابن تيمية تسيطر عليه فكرته العامة عن استناد المنطق إلى إلهيات اليونان، وعن هذه الفكرة يصدر هنا، ولم يلجأ إلى حجج أرسطو فى نقد نظرية المثل.

أما منشأ خطأ الفلاسفة فى القول بالماهيات الموجودة – عند ابن تيمية – فهو أنهم لم يفرقوا بين نوعين من أنواع الإمكان: الإمكان الذهنى والإمكان الخارجى[1] أما الإمكان الذهنى فهو أن يعرض للذهن شىء فيفترض وجوده لا لعلمه بوجوده بل لعلمه بعدم امتناعه، مع أن هذا الشىء قد يكون ممتنعًا فى الخارج. أما الإمكان الخارجى فهو أن يعرض للذهن شىء فيقر بوجوده لعلمه بوجوده، أو بوجود نظيره، أو بوجود ما هو أبعد فى الوجود منه، فإذا كان نظيره أو ما هو أبعد فى الوجود منه موجودًا، كان هو موجودًا بالأولى. ويستخدم ابن تيمية هنا قياس الأولى، وهو طريق عقلى وضعه كما سنرى بعد قليل. وهذه الطريقة الأخيرة – طريقة الإمكان الخارجى بفروعها الثلاثة: الإقرار بالوجود لوجود الشىء، أو لوجود نظيره، أو لوجود ما هو أبعد فى الوجود منه – هى طريقة القرآن فى إثبات البعث.. ويعطى ابن تيمية أمثلة

(١) صون: ص ٣١٨ – ٣١٩، ابن تيمية: الرد ص ١٣٠.

كثيرة عن ذلك. إن النتيجة التى يريد أن يصل إليها ابن تيمية أن الإمكان الخارجى لا يعرف مطلقًا بمجرد العلم بعدم الامتناع، لذلك لم يكن كل ما يتصور فى الذهن موجودًا فى الخارج. وقد نشأ عن هذا الخطأ – علاوة على خطأ أفلاطون السالف الذكر – أن ابن سينا وأرسطو من قبله اعتقدا أن الماهيات المجردة الكلية كالإنسان الكلى المطلق موجودة فى الخارج وجودًا مقارنًا للأشخاص، وهذا خطأ لأن الإنسان الكلى المطلق لا وجود له إلا فى الذهن – إن كان له ثمة وجود[1].. نستطيع هنا أن نتبين المذهب الأسمى فى أوجه.

بعد هذا الاستطراد الطويل فى مسائل ميتافيزيقية، يحاول ابن تيمية أن يدلل على أن ما يدعوه المناطقة بالمواد اليقينية – التى اعتبرت مقدمات كلية للبرهان – ليست كلية ولا يقينية على الإطلاق[2].

وأول تلك المواد: الحسيات، وهى ليست كلية أصلا لأن الحس لا يدرك أمرًا كليًا، والكليات إنما يدركها العقل، وطريق إدراكها – كما سنرى بعد قليل – قياس التمثيل أو التجربة أو العادة أو الاستقراء الناقص أو هذه الثلاثة أو الأربعة مجتمعة. وفى إيجاز ليست الحسيات كلية، ولا يتشارك الناس فى إدراكهم لها أو يتشاركون فى إدراك شىء معين من الحسيات.

قد يحدث اتفاقهم فى إدراك جنس الشىء، ولكن يختلفون فى عين المدرك، فليس الذى يشمه هؤلاء ويذوقونه ويلمسونه هو الذى يشمه ويذوقه ويلمسه هؤلاء، مع أن جنس المشموم أو المذاق أو الملموس واحد.

والمادة الثانية من المواد اليقينية: هى الوجدانيات الباطنية، وليس فيها مطلقًا كلى، بل إنها إدراك جزئى لا يتشارك فيه الناس، بل يكاد الاختلاف يكون فيها أشد من الاختلاف فى إدراك الحسيات، لأن فى إدراك الوجدانيات من الخصوص فى المدرك والمدرك ما ليس فى الأول.. لأنه قد يتفق فى الأول التشابه بين الناس فى

(١) السيوطى: صون. ص ٣٢٠ – ٣٢١، وابن تيمية: الرد ص ٣٠١.

(٢) السيوطى: صون. ص ٣١٤ وما بعدها، وابن تيمية: الرد ص ٣٠١.

إدراك جنس بعض المحسوسات المنفصلة كالشمس وغيرها بينما لا يتفق الناس أبدًا في آلامهم ولذاتهم.

أما المادة الثالثة: فهي المجربات وتستند المجربات إلى التجربة والتجربة لا تقع إلا على شيء معين.

أما المادة الرابعة: وهي المتوترات فإنها تتواتر عن مسموع أو عن مرئي، وكل منهما معين.

أما المادة الخامسة: فهي الحدسيات. والحدسيات لا يمكن اعتبارها كلية يقينية ولكن على فرض هذا فهي تشبه المجربات.

وهناك من المناطقة من يجمع تلك المواد الثلاثة الأخيرة تحت اسم التجريبيات[1].

ويقول ابن تيمية إنه كما أن الناس يتفقون في إحساسهم لأجناس بعض المحسوسات مع اختلافهم في عينها، فإنهم أيضًا يتفقون في معرفة جنس المتواترات أو المجربات مع اختلافهم في تصور عينها.. فمع أنه قد يتواتر لدى قوم أو يجرب ما لم يتواتر عند غيرهم أو يجربوه، فإنهم يتفقون في الجنس. ولكن من الغريب عند ابن تيمية أن يقول المناطقة بأن المتوترات والمجربات والحدسيات «يختص بها من علمها» فلا يقيم الإنسان بها الحجة أو البرهان على غيره، فهي ليست حجة على غير أصحابها، بينما يعتبرون الحسيات قضايا كلية. والمسألة عكسية تمامًا، وقرب هذه المواد من اليقينيات لا يضارعه قرب الحسيات منها. إن المتواترات مثلا تنقل بواسطة عدد كبير من الناس، وتصل إلى أسماع عدد كبير من الناس أيضًا، أما الحسيات فلا يشترك فيها إلا من أحسها. هل يشترك الناس في تذوقهم للأشياء أو لمسهم لها أو شمها؟ إن الحسيات في الواقع عند ابن تيمية هي التي يختص بها من علمها، ولا يستطيع إنسان أن يقيم البرهان بها على غيره.

ولو حاولنا أن نرجع علوم الفلسفة إلى شيء من هذه المواد، لتبين لنا أن العلوم الرياضية تعود إلى الحدسيات، والعلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٨٦ و ٣٧٧ والسيوطي صون. ص ٣٣٦ – ٣٣٧.

الهيئة إلى المجربات. وليس فى هذه العلوم الأخيرة شىء يقينى ألبتة، ولكن تعود إلى تجربة أو تجارب شخصية لأفراد من البشر، ولا تتواتر تلك القضايا تواترًا يقينيًّا بل يمكن أن تنقل بواسطة ما يسمى فى الفقه «خبر الواحد»، وإذا ما ذكر أن جماعة لا فردًا واحدًا قاموا بعمل تجربة من التجارب، ثم نقلت هذه التجربة من جيل إلى جيل، فغاية ما نستطيع أن نقول إنه تواتر من النوع المعروف «بالتواتر الخاص». ويرى ابن تيمية أنه مع كل هذا، ينكر المناطقة الأرسطاليسيون تواتر الآثار وهى ما قام اليقين عليها، بينما تواتر آثارهم الفلسفية أو العلمية لا يستند على أصدق الدلائل الحسية، كما تستند أخبار الشرع وآثاره. النقد الأخير لهذه المواد اليقينية الكلية أن تقسيمها منتشر غير متحضر، لأنه لا دليل لدى الأرسطاليسيين على نفى ما سوى هذه المواد – ويثبت هذا النقد عدم استقرار هذه المواد – فيندرج بعض أفراد هذه المواد تحت اسم واحد، أو ينقسم فرد أو فرع منها إلى أقسام. ودعوى عدم الحصر أو دعوى انتشار التقاسيم حجة يوجهها ابن تيمية إلى سائر تقاسيم منطق أرسطو، فتقسيم المقولات تقسيم غير منحصر، وتقسيم طريق الاستدلال إلى ثلاثة: القياس والاستقراء والتمثيل تقسيم منتشر لا يشمل كل طرق الاستدلال. ويشير هذا النقد إلى اتجاه عام فى نقد ابن تيمية، هو أن هذا المنطق شىء وضعى اصطلاحى وليس قانونًا عقليًا ملزمًا، فتقاسيمه لم تستقر بعد، ولم تصل إلى درجة اليقين النهائى، بل هى شىء نسبى بين النظار، يونانيين كانوا أو مسلمين.

يستنتج ابن تيمية أن المواد اليقينية التى تستخدم فى البرهان كمقدمات له ليست كلية. ولكن ابن تيمية لا يستمر فى موقفه السالب إلى النهاية، بل يعود إلى الاعتراف بفائدة هذه القضية الكلية فى البرهان فى ناحيتين: أولا فى الأوليات أو البديهيات العقلية، ثم يعترف ثانيًا بفائدتها فى الأبحاث الدينية.

أما فى الأوليات فإن ابن تيمية يعترف أولا بأن قضاياها كلية، ويقرر ثانيًا أن البرهان يفيد فى العلم الرياضى.. يقول: «لم يبق معهم إلا الأوليات التى هى البديهيات العقلية والأوليات الكلية. إنما هى قضايا مطلقة فى الأعداد والمقادير

ونحوها مثل قولهم الواحد نصف الاثنين والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك». ولكن هذه الأوليات هى مقدرات فى الذهن ولا توجد كلية فى الخارج[1]. وهذه الأوليات هى مقدمات العلم الرياضى وقضاياه. ويرى ابن تيمية أن البرهان القياسى لا يدل على شيء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا فى هذه المواد الرياضية، وأميز مثال للعلم الرياضى علما الحساب والهندسة، أما علم الحساب – علم الكم المنفصل، والهندسة علم الكم المتصل – فهما علمان يقينان لا يحتملان النقيض ألبتة مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها إلى بعض، ويضرب ابن تيمية أمثلة رياضية متعددة. ثم يقرر أنها أمور معقولة مما يشترك فيها العقلاء. وأن الناس جميعًا لا بد أن يعرفوا منها شيئًا، وقضاياها فى حقيقة الأمر «كلية واجبة القبول لا تنتقض ألبتة». ويرى ابن تيمية أن الرياضيات كانت منشأ الفلسفة منذ وضع فيثاغورس الفلسفة مستندًا على نظرية رياضية، ولذلك يسمى هو وأصحابه بأصحاب العدد، وكان يظن هو وأتباعه أن الأعداد المجردة موجودة خارجة عن الذهن، ثم أتى أفلاطون وتبين له غلط ذلك، وذهب إلى أن الماهيات المجردة كالإنسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن، وأنها أزلية أبدية. ثم تبين لتلميذه أرسطو غلط ذلك، فذهب إلى أن هذه الماهيات المطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص، وتابع أرسطو المتأخرون المشاؤون على هذا وهو غلط أيضًا.

عرض ابن تيمية إذن للمذاهب الثلاثة: الفيثاغورسية القائلة بالأعداد المجردة، والأفلاطونية القائلة بالماهيات المجردة، والأرسطاليسية القائلة بالماهيات المطلقة المقارنة لوجود الأشخاص، ورفض كل هذه الأقوال، ثم أدلى برأيه وهو أن ما فى الخارج ليس بكلى أصلا، وليس فى الخارج إلا ما هو معين مخصوص.. ثم ينقض القول بأن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج ويرى أنما هو كلى فى الذهن، يوجد فى الخارج حقًا، لكن إذا وجد فى الخارج لا يكون إلا معينا ولا يكون كليًا..

(١) السيوطى: صون ٣١٦.

فكونه كليا مشروط بكونه فى الذهن. وأما من أثبت ماهية لا فى الذهن ولا فى الخارج «فتصور قوله تصورًا تامًّا يكفى فى العلم بفساد قوله»[1].

ومن أين استمد ابن تيمية هذا المذهب الاسمى؟ من الرواقية عن طريق المتكلمين. فالعلوم الرياضية إذن علوم لا تنفع بالرغم من صدقها، ويورد ابن تيمية قول الغزالى وغيره فى علوم اليونان من أنها علوم صادقة لا منفعة فيها وظنون كاذبة لا ثقة بها[2]، والأولى هى الرياضيات والثانية هى الإلهيات. وإذا كان لهذه الأولى ثمة منفعة فهى أن «النفس تلتذ بذلك كما تلتذ بغير ذلك، فإن الإنسان يلتذ بعلم ما لم يكن علمه وسماع ما لم يكن مشغولا عن ذلك بما هو أهم عنده منه، كما قد تلتذ بأنواع من الأفعال التى هى من جنس اللهو». فمعرفة الرياضيات إذن ترف عقلى – ولكن ابن تيمية يضيف إلى هذا فائدة أخرى: «وأيضًا ففى الإدمان على معرفة تلك تعتاد النفس العلم الصحيح والقضايا الصحيحة الصادقة والقياس المستقيم فيكون فى ذلك تصحيح الذهن والإدراك، وتعود النفس أنها تعلم الحق وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة التى هى فوق ذلك». فالعلوم الرياضية ليس لها فائدة إذن لأنها قضايا مطلقة وليس فيها علم بموضوع فى الخارج، ولكن لا يمكن اعتبارها علمًا إلا إذا كان المقصود بها شيئًا فى الخارج، ولولا أن ذلك طلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض، لما جعل علمًا، إنما جعلوا علم الهندسة مبدأ لعلم الهيئة ليستعينوا به على براهين الهيئة أو ينتفعوا به فى عمارة الدنيا». وبدون هذه النزعة العلمية لا يصبح أى فرع من فروع المعرفة الإنسانية علمًا. والترقى من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول خطأ بحت: «وكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة فجعلوه أشكالا كالأشكال الهندسية وسموه حدودًا لحدود الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول». ويرى ابن تيمية أن هذا دليل على ضعف والتواء عقلى وتعذر المعرفة على هؤلاء المناطقة اليونانيين وأتباعهم من

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٣٤، ١٣٥: صون. ص ٢٣٩، ٢٤٠.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١٣٦ والسيوطى. صون ص ٨٤٠.

متفلسفة الإسلام إلا بطرق بعيدة. الشكل المحسوس عند ابن تيمية هو المعرفة ذاتها وما وراءه فهو باطل[1].. ومن هنا أخطأ المناطقة حين ترقوا من هذا الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول على اعتبار أن الأول طريق المعرفة والثانى غايتها.

أما فى نطاق الدينيات فقد اعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية، والعلة فى هذا أنه وجد فى تراث محمد ﷺ قضايا كلية، فاضطر إلى القول بأنه «فى المواد المعلومة بأقوال الأنبياء يظهر الاحتياج إلى القضية الكلية، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول الرسول ﷺ «أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام»[2]. ولكنه يرى أن هذه القضية الكلية ليست نظما على طريقة اليونان، وإنما هى من «جوامع الكم»، فليست هى قضية كلية وإنما هى كلمات جامعة، ثم يبين تقرير المسألة الشرعية فيها. وسنعود إليها مرة أخرى حين نتحدث عن قياس التمثيل عند ابن تيمية.

وصلنا إذن إلى أن ابن تيمية عاد إلى الاعتراف بفائدة القضية الكلية فى نطاق الرياضيات والدينيات. وسيعود أيضًا إلى الاعتراف بفكرة الكلى نفسها ويقرر أنه «من أخص صفات العقل التى فارق بها الحس، إذ الحس، لا يعلم إلا معينًا. والعقل يدركه كليًا مطلقًا»[3]. فالحس إذن لا يدرك إلا الجزئى، والعقل يتجاوز الجزئيات إلى الحكم على الكلى العام. ولكن هذه الكليات التى تعرفها النفس أو العقل هى طريق لمعرفة الجزئيات، والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط إحاطة تامة بالجزئيات، فإذا لم تحصل ذلك، لم يتم للنفس أدنى كمال: «ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات كما يزعمه ابن سينا وأمثاله، وأن ذلك كمال للرب، فلذلك يظنه كمالا للنفس بطريق الأولى، لا سيما إذا قال إن النفس لا تدرك إلا الكليات وإنما يدرك الجزئيات البدن – فهذا فى غاية الجهل»[4].

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٣٦. السيوطى: صون ص ٢٤٢.
(٢) ابن تيمية: الرد ص ١١١ والسيوطى: صون. ص ٢٢٥.
(٣) السيوطى: صون. ص ٣١٨.
(٤) السيوطى: صون. ص ٣٤٢.

وهنـا يتبيـن لنا عبقرية ابن تيميـة الفكرية، إنه يربط بيـن نظرية اليونان فى العلم الكلى وأنه أشرف العلوم وأن العلم الجزئى علم غير مكتمل، ونظرية متفلسفة الإسـلام – متابعين لأرسـطو – أن الله يعلم الكليات فقط، وأنـه لا يعلم الجزئيات، وهكـذا أدرك ابـن تيمية بعمـق الصلة بين المنطـق الأرسطاليسـى والميتافيزيقا الأرسطاليسية. وثبت تمامًا أن من تمنطق تزندق.

ويرى ابن تيمية أن النفس تدرك الكليات لتستطيع بواسطتها معرفة الجزئيات، أمـا القول بأن معرفـة الكليات كافية فى تحقيق العلم فخطـأ، لأن العلم الحق ليس معرفـة فقـط لما فى الأذهان بل لما هـو فى الأعيان. أما العلـم القائم على ما هو فى الأذهـان فليس هو علمًـا تكمل به النفس، إذ أنها لا تعلم به شـيئا من الموجودات المتعـددة المتكثرة فى الكون ولا تصير عالمًا معقولا موازيًا للعلم الموجود الحسـى ذى الجزئيـات المحسوسـة بل تصير عالمًا لأمور كلية مقدرة لا نعلم بها شـيئًا من العالـم الموجود – وليس فى هذا كمال للعقـل أو للنفس[1] فالعقل أو النفس لا تكمل بالقـوة العلميـة النظرية، بل لا بد أن يدعم هذه القوة قـوة عملية. ويرى ابن تيمية «أن للنفـس قوتين قوة عملية نظرية وقوة إرادية عملية، ولا بد من اكتمال القوتين، ويتم هذا بمعرفة الله وعبادته أى لا بد أن تجمع النفس بين المحبة والعبادة له – بل إن العبـادة أهـم عمل للنفس، لأنهـا تجمع معرفته ومحبتـه والعبودية لله. ينبغى إذن الجمـع بين علم النفس وبيـن إرادتها. وهذا الجمع هو الكمال بعينه. وقد أخطأ الجهميـة عنـد ابن تيمية حين «لم يجمعوا بين علم النفـس وإرادتها التى هى مبدأ القوة العملية، وجعلوا الكمال فى نفس العلم، وإن لم يعضده قول ولا عمل، ولا اقترن به من الخشية والمحبة والتعظيم، وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان»[2].

هنـا تطبيق دقيق لمبدئه العام عما ينتهى إليه المنطق الأرسطاليسـى من إنكار للديـن، لأنـه إذا كان العلم هو الكمال فى ذاته، لكان العلـم بالله ومعرفته كافيين،

(١) السيوطى: صون. ص ٢٣٧.

(٢) السيوطى: صون: ص ٢٤٧.

بـدون أن يثبت العلم بـالله ومعرفته عبـادة وعمل. ونحن نرى هنا أنـه ينقد فكرة الجهمية أن الإيمان هو معرفة بالله فقط، وأن العمل ليس ركنًا من الإيمان. ويعتقد أن هذا الأصل الجهمى قد خرج على طريقة اليونان.

طريق اكتساب القضية الكلية: ويحاول ابن تيمية أن يحدد طريق اكتساب القضية الكلية، وطريق اكتسابها لا يخلو عنده من اثنين:

(أ) إما اعتبار الغائب على الشاهد – أو قياس الشيء على مثله، فإذا ما عرفنا أن هـذه النار محرقة، فالنـار العامة محرقة مثلها. يقول ابن تيمية إن هذا القياس هو التمثيل عند الأرسطاليسيين، وهو طريق غير يقينى بل ظنى، فإذا كان المناطقة قد علموا القضية الكلية بهذا الطريق، عادت القضية الكلية اليقينية إلى الظن.

(ب) وإمـا أن يفيض الكلى على النفس أو علـى العقل حين نتوصل بالحواس إلى الجزئيـات – وهذا اتجاه أفلاطونى بحت، فالحس أول درجات المعرفة وأول طريق المعقـول، ويرى ابن تيمية أنـه على افتراض حصة هذا الطريق، فإنه لن يوصل إلى شيء موجود على الإطلاق، ويمكن اعتباره من جنس قياس التمثيل[1].

طريق العلم عند ابن تيمية: ولكن إذا كان ابن تيمية لم يقبل القضية الكلية اليقينية – مقدمة البرهان ونتيجته – كأسـاس أو مصدر العلم، فما هو هذا الأسـاس عنده؟ هذا الأساس هو «الحس» أو «التجربة» وهو بهذا يسبق بيكون ومل فى جعلهما التجربة أو الاسـتقراء أسـاس المعرفة: «إنهم لم يمكنهم التوصل إلى القضية «النار تحرق» بـدون التجربة والعادة». وأصـدق القضايا نتائج هى التى تعتمد على التجربة، وهى القضايا الجزئية: «إن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية، فنحن لو لم ندرك بالحس إحـراق هذه النار وهـذه النار، لم ندرك أن كل نار محرقة، فـإذا جعلنا هذه قضية كلية، وقلت كل نار محرقة، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علمًا يقينًـا إلا والعلم بذلك ممكن فى الأعيان بطريق الأولى»[2]. وهنا يتشـابه ابن تيمية

(١) السيوطى: صون. ص ٤٢٩.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١١٣ والسيوطى: صون. ص ٢٢٧.

وجون استيوارت مل، بل يكاد مل يتكلم بأسلوب ابن تيمية فى كتابه Asystem of Logic وهو يذكر مثال النار هذا.

ثم يحاول ابن تيمية بعد ذلك أن يثبت – متبعًا فى ذلك المنهج العام لمذهبه وهو الذى يعتبر العلوم النظرية كلها غير مفيدة – أن الجزئيات المعينة القائمة على الحس هى الحقائق الوحيدة المتحققة فى الأعيان، ومن ثمة فلا فائدة على الإطلاق للكليات، والكليات لا توجد إلا فى الأذهان، فالبرهان لا يوصل إلى العلم بشىء موجود، بل بأمور مقدرة فى الأذهان لا يعلم تحققها فى الأعيان[1].

إن العلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات لا يحدث فى النفس بالبديهة والضرورة فحسب، بل «إن جزم النظار بالشخصيات فى الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات، وجزمهم بكليات الأنواع أعظم من جزمهم بكليات الأجناس، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة، فجزم الفطرة بها أقوى. ثم كلما قوى العقل اتسعت الكليات»، وحينئذ فلا يجوز أن يقال إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس، وعلى أن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس، إنه قد يعلم الإنسان أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن كل إنسان كذلك، ويعلم أن الإنسان كذلك قبل أن يعلم كل حيوان كذلك، فلم يبق علمه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفًا على البرهان. وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك – كما قلنا – بواسطة علمها: أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد، أو أنه يساويه فى السبب الموجب لكونه متحركًا[2] أى أننا نستخدم طريقًا ينتقل بنا من جزئى إلى جزئى. وهذا الطريق فى منطق أرسطو ظنى، بينما قياس الغائب على الشاهد فى الواقع – إذا ما نظمته التجربة، وحددته مسالك العلة – أصبح موصلاً إلى اليقين، وهذا ما لم يعرفه منطق أرسطو.

(١) ابن تيمية الرد ص ١١٥ والسيوطى: صون. ص ٢٢٧ – ٢٢٨.

(٢) ابن تيمية الرد من ١١٤ والسيوطى. صون. ص ٢٢٩ – ٢٣٠.

يتبيــن لنــا الآن أن ابن تيمية نقد القضية الكلية مــن حيث هى عنصر من عناصر البرهان: ثم استطرد إلى الكلام فى مسائل الكليات والجزئيات من وجهة ميتافيزيقية وأبســتمولوجية، فشــك فى قيمة الكليات جميعها من حيث هــى عالم معقول. وقد اســتعان فى هذا النقد بحجج من الشــكاك وبأقوال يرجح أنها من الرواقية. ثم وضع بجانــب هــذه الحجج نقدًا مبتكرًا، وحــاول أن يصوغ كل ذلك فى صورة إســلامية. ثــم حاول أن يحدد مصــدر العلم وطريقه وكان هذا المصــدر أو هذا الطريق عنده هو التجربة، ولذلك كان العلم الوحيد النافع لديه هو العلم الجزئى.

■■■

obeikandl.com

الفصل الرابع

نقد نظرية الاستدلالات الأرسطاليسية عند ابن تيمية

بحثنا فى الفصل السابق نقد ابن تيمية لنظرية القضية عند أرسطو، والقضية الكلية اليقينية تمثل مادة البرهان، والبرهان بحث فى الحق المطلق عند أرسطو يصل به إلى اليقين. وبهذا كان نقد ابن تيمية للقضية الكلية اليقينية إنما هو أيضًا نقد لنظرية الاستدلالات الأرسطاليسية فى صورتها النهائية – وهى القياس البرهانى – أى القياس ذى المقدمات اليقينية. وقد فعل هذا المفكر الممتاز هذا ببراعة نادرة، فهاجم مادة القضية الكلية اليقينية، وبالتالى هاجم القياس. وقد أداه هذا البحث فى مادة القضية وبالتالى مادة القياس من نواحى منطقية وأبستمولوجية وميتافيزيقية وفيزيقية ولغوية وإنسانية ودينية. فكان عليه بعد أن يهاجم نظرية الاستدلال فى «صورتها» المنطقية وهذا ما فعله تمامًا.

وسنبحث فى هذا الفصل نقد ابن تيمية من الناحية الصورية لمبحث القياس الأرسطاليسى ولواحقه من «استقراء كامل، أو تمثيل». وإن كان سيتعرض نقده أحيانًا لنواح مادية، غير أنه فى جوهره صورى. ويتكون نقد ابن تيمية لمبحث الاستدلالات الأرسطاليسية من جانبين: جانب هدمى وجانب إنشائى. أما الجانب الأول فقد نقد فيه صور الاستدلالات الأرسطاليسية، وأما الثانى فقد وضع فيه صور الاستدلالات الإسلامية أو التيمية.

الجانب الهدمى: نقد مبحث القياس ولواحقه عند أرسطو.

ينقسم هذا الجانب إلى مقامين عند ابن تيمية: مقام سالب ومقام موجب. أما المقام السالب فهو «أن التصديق لا ينال إلا بالقياس»، والمقام الموجب هو «أن القياس يفيد العلم بالتصديق». وسنحاول أن نبحث كل مقام من هذين المقامين على حدة – كما فعلنا فى عرض هذين المقامين السالب والموجب فى نقد ابن تيمية

للحد، وإن كان فى هذا بعض الصعوبة – والسبب فى هذا أن ابن تيمية ينقد كل مقام مـن هذين المقامين فى القياس بما نقد به الآخر، فوجوه النقد التى وجهها إلى نقد السالب، تكاد تكون هى بعينها التى وجهت إلى نقد المقام الموجب.

المقام السلبى: «إنه لا يعلم شـىء من التصديقـات إلا بالقياس». يرى ابن تيمية أن المناطقـة يقررون أنه لا يعلم شـىء مـن التصديقات إلا بالقيـاس وأنهم وضعوا لهـذا القياس شـرائط فى المادة والصـورة، وادعوا أنه بها وحدهـا نصل إلى العلم. ويرد ابن تيمية على هذا بأن هذه الدعوى «قضية غير بديهية» فهى ليسـت معلومة بالضرورة، «وقضية سلبية نافية»، ولم يقدموا على هذا السلب دليلاً أصلاً. والسلب – طبقًا لأرسطو – لا يوصل إلى علم بل العلم متعذر بالسلب. ولذلك من الخطأ القول بأنه لا يعلم شىء من التصديقات إلا «بالقياس المنطقى الشمولى» صورة ومادة.

١ - إنكار الحاجة إلى الحد الأوسط:

وقـد سـبق أن ذكرنا فكرة ابـن تيمية فى بحثنـا عن نقد القضية عنـده، أن من التصديقات ما هو بديهى لا يحتاج إلى نظم هذه العملية القياسـية التى يسـتند على الحـد الأوسـط، للوصول إليه: «البديهـى من التصديقات ما يكفـى تصور طرفيه – موضوعه ومحموله – فى حصول تصديقه، فلا يتوقف على وسـط يكون بينها – وهو الدليل الذى هو الحد الأوسط – سواء كان تصور الطرفين بديهيًا أو لم يكن». تنبه إذن ابن تيمية إلى أن الحد الأوسط هو العنصر الأساسى فى العملية القياسية، وقد أسماه ابن سـينا «بالدليل» وسماه ابن الحاجب الأصولى المشـهور «بالتعليل» ولذلك وجه نقده الحاد إليه. ورأى أننا لسـنا فى حاجة إلى الحد الأوسط فى التوصل إلى القضايا البديهية والضرورية، ولعلـه أدرك أننا نصل إليها بحدس عقلى مطلق، معصوم من «الصواب والخطأ» أو فوقهما.

أما فى غير القضايا البديهية والضرورية، فإن ابن تيمية يرى أن العملية القياسية هـى لإثبات الذاتـى أو العرضى اللازم للموضوع. أما الذاتى فـلا يحتاج فيه إلى حد

أوسط أو دليل أو تعليل، إنما هو بين بنفسه. أما اللوازم، فمنها ما يحتاج إلى وسط ومنها ما لا يحتاج، ومنها ما يحتاج فى إثباته وتدبره إلى مدة طويلة أو مدة قصيرة، ومنها ما يفتقر إلى وسط واحد، ومنها ما يفتقر إلى أكثر من وسط. ويرى ابن تيمية أن التفريق بين الذاتى واللازم إنما هو تفريق صناعى متكلف لا يقوم على أساس، فالذاتيات واللوازم تتشابه فى أن البعض منها قد يحتاج إلى حد أوسط لإثباتها والبعض لا يحتاج. ثم إن اللوازم أكثر تحديدًا وأتم تصويرًا للشىء مما يعتبره المناطقة بالذاتيات.

أما إذا كانت الغاية من الحد الأوسط هى الدليل الذى يعلل به الباحث الثبوت الذهنى لا الخارجى، فإن ابن تيمية يرى أن هذا أمر يختلف فيه الناس. ويقول ابن تيمية: «ولا ريب أن ما يستدل به – سواء سمى قياسًا أو برهانًا أو غير ذلك – قد يكون هو علة لثبوت الحكم فى نفس الأمر، ويسمى قياس العلة «برهان العلة» وبرهان «لم»، وقد لا يكون كذلك، وهو الدليل المطلق، ويسمى قياس الدلالة وبرهان الدلالة «برهان إن»، وهذا مراد ابن سينا وغيره بالوسط[1]. ويكاد ابن تيمية هنا أن يعترف بفائدة القياس – لا من ناحية التوصيل إلى التصديق، إلى العلم فى ذاته – وإنما من ناحية تربوية عقلية، فالعملية القياسية هى تعليل، فقط ذهنى لشىء فى الخارج، ولكنها لا تصل أبدًا إلى إقامة شىء أو علاقة خارجية موجودة فعلاً، ولذلك يلجأ المناطقة إليها لإثبات الحكم أو تعليله فى نفسه. ولكن ابن تيمية يرى أنهم يختلفون حتى فى هذا، البعض يستخدم ما أسماه المناطقة قياس العلة أو برهان العلة أو برهان اللم – أى ذكر ما يجب به عن لم – والبعض يستخدم قياس أو برهان الدلالة أو برهان إن – وبرهان الإن: هو برهان الدليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته. تتفاوت قوى الناس الذهنية فى هذا وتختلف فالبعض يستخدم هذا البرهان والبعض يستخدم ذاك، فليس هناك إذن قانون يحتم طريقًا

(١) ابن تيمية: الرد. ص ٩٠، ٩١.

واحدًا لاقتناص الذاتيات للشيء أو اللازم له، كما أن هذا التقسيم الأخير إلى ذاتيات ولوازم غير قائم على أساس.

لقد وضع ابن تيمية أسس فلسفة النسبية واضحة فى هذا النقد لحقيقة المعرفة: إن معرفتنا تتفاوت، وتصل إلينا بطرق ومسالك مختلفة. وقد رأينا فى الفصل السابق – وهو ينقد مادة القضية – أنه يقرر أن بعض التصديقات تصل إلى بعض الناس حسية أو مجربة، ومتواترة، بينما نصل للآخرين بالنظر والاستدلال.

٢ - نقد اشتراط قضية كلية موجبة فى القياس الشمولى

يرى ابن تيمية أن المناطقة الأرسطاليسين يقررون أن العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا بالبرهان، وأن البرهان «قياس شمولى لا بد من وجود قضية كلية موجبة فيه، وبدون هذا لا نصل إلى العلم اليقينى وقد سبق أن تكلمنا فى الفصل السابق عن نقد ابن تيمية للقضية الكلية الموجبة اليقينية، فى مادتها وصورتها. ولكن نحن هنا أمام نقد للبرهان عند المناطقة من حيث اشتراط وجود هذه القضية فيه. وهنا نستعيد – إلى حد ما – بعض نقده مرتبطًا هنا بالعملية القياسية.

أمام البديهات أو الضروريات أو ما يسميها ابن تيمية بالعقليات المحضة فلا نحتاج فيها إلى العملية القياسية، وذلك إذا سلمنا بوجود القضية الكلية كحقيقة منطقية عقلية. إذا توصلنا إلى القضية الكلية فيها وتكونت، فلسنا فى حاجة إلى نظم قياس للتوصل إلى نتيجة. يقرر ابن تيمية أنه ما من قضية من هذه القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان، إلا ويمكننا العلم بالنتيجة بدون توسط ذلك البرهان، بل هو الواقع كثيرًا. فلسنا فى حاجة إلى حد أوسط ووضع مقدمتين معًا للتوصل إلى نتيجة، إذا علمنا أن كل واحد هو نصف كل اثنين، نصفهما واحد، فإننا نعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين، وكذلك الأمر فى سائر القضايا المعينة. وذلك من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية أى من غير وضع العملية العقلية فى صورة قياسية أرسطاليسية. ويطبق ابن تيمية نقده على العقليات المحضة من النقائض والأضداد،

فنحن لسنا فى حاجة إلى تكلفة العملية القياسية لتطبيق مبدأ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، فنقول: كل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن هذين المعينين نقيضان إذن إن هذين المعينين لا يجتمعان ولا يرتفعان. وإننا نعرف – عقلاً – أن هذين لا يجتمعان ولا يرتفعات طالما عرفنا المبدأ العقلى البديهى: قانون التناقض. وكذلك الضدان فإننا نعلم أن الضدين لا يجتمعان ونحن نعلم أن هذين الضدين المعينين لا يجتمعان بدون وضع الأمر فى صورة قياسية مستندين على قضية كلية: أن كل ضدين لا يجتمعان. بل إن ابن تيمية يقرر أن العلم بالقضية الجزئية المعينة أهم بكثير من العلم بالقضية الكلية، وأننا إذا عرفنا مبدأ التناقض نفسه، وصلنا دفعة واحدة إلى النتيجة: «إن العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بالمقدمة الكبرى – المشتملة على الحد الأكبر – وذلك لا يغنى بدون العلم بالمقدمة الصغرى المشتملة على «الأصغر». والعلم بالنتيجة – وهو أن هذين المعينين ضدان فلا يجتمعان – يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى.. وهى أن كل ضدين لا يجتمعان. فلم يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذى خصوه باسم البرهان.

ويطبق ابن تيمية نقده هذا على من يثبت الأحوال وعلى برهان الحدوث والإمكان وينتهى إلى القول بأنك «لانجد أحدًا من بنى آدم يريد أن يعلم مطلوبًا بالنظر، ويستدل عليه بقياس برهانى بعلم صحته، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهانى المنطقى»[1].

ونلاحظ هنا أن ابن تيمية لم ينتبه إلى مسألة على جانب كبير من الأهمية فى نظرية القياس الأرسطاليسية. إن أرسطو لم يذكر أن القياس يقوم فقط على المقدمة الكبرى، بل لابد من المقدمة الصغرى، فهو عملية عقلية ذهنية ترتبط بوجود الاثنين، والربط بينهما على أساس الحد الأوسط. وهذا ما يجعل نقد ابن تيمية للقياس الأرسطاليسى فى هذه الناحية متهافتًا وغير قائم على أساس.

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٠٨ – ١١٠.

ولكـن ما يلبث ابـن تيمية أن يتنبه إلـى أن العلمية هى انتقـال من جزئى إلى جزئـى لوجود جامع بينهما، كما سـنرى بعـد، وهذا الجامع يحتـاج إلى تحقيق علمى تجريبى. سـيصل إلى أن الحل الوحيد للعملية العقلية هو قياس المتكلمين من الأشاعرة، وقد وجد الملجأ فيهم، وما أكثر ما هاجمهم بدون معرفة وبدون تعمق.

٣ - نقد الاقتصار على مقدمتين فى القياس:

القياس المنطقى عند أرسـطو وتابعيه من متفلسـفة الإسلام لا يتكون من أكثر من مقدمتين، فإذا كان الدليل مكونًا من مقدمة واحدة، قالوا بأن المقدمة الأخرى محذوفة وسموه « قياس الضمير»، وإن كان الدليل مكونًا من أكثر من مقدمتين، ادعوا أن الدليل مكون من «أقيسة مركبة» وليس قياسًا واحدًا. أى أنهم رأوا أنه لا يمكن أن يتكون قياس صحيـح من الناحية الصورية من أكثر من مقدمتين. ولكـن ابن تيمية يرى بأن القول بضرورة وجود مقدمتين فى الاسـتدلال بلا زيادة قول باطل طردًا وعكسًـا[1]، ونظار المسـلمين لم تكن تنتظم أدلتهم من مقدمتين فقط، بل كانوا يذكرون الدليل المستلزم للمدلـول. وقد يكون هذا الدليـل مقدمة واحدة، وقد يكون مقدمتين، وقد يكون ثلاث مقدمات أو أربع بحسب حاجة الناظر والمستدل، إذ حاجة الناس تختلف[2].

إن المسألة لا تعود إلى أمر تحكمى صناعى فيكتفى بمقدمتين، بل تعود فى الواقع إلى حاجة المسـتدل إلى المقدمات لإنتاج الدليل. وحاجة المسـتدلين مختلفة غير متفقـة: فمـن الناس مـن لا يحتاج فى علمه إلى اسـتدلال على الإطـلاق بل يعلمه بالضرورة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمة واحدة، ومنهم من يحتاج إلى أربع أو أكثر. ويمثـل ابن تيمية لحاجة الناس إلى مقدمة واحدة فى بعض الأحيان بأن من أراد أن يعـرف أن هذا المسـكر المعين محرم، فإن كان يعرف أن كل مسـكر محرم، ولكن لا يعرف هل هذا المسـكر المعين يسكر أم لا لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة وهى أن

(١) والسيوطى: صون ص ٢٦٦، وابن تيمية: الرد ص ١٦٧، ١٦٨.
(٢) ابن تيمية: الرد ص ١١٠، ١٦٠ والسيوطى: صون ص ٢٢٤ – ٢١٥.

يعلم أن هذا مسكر، فإذا قيل له هذا حرام، فقال ما الدليل عليه؟ فقال المستدل: الدليل على ذلك أنه مسكر، ثم مطلوب الإنسان[1].

ويقاس على هذا «سائر ما يقع الشك فى اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان، مع العلم بحكم تلك القضية» ويضرب ابن تيمية أمثلة فقهية لهذا الأنواع، مثل تنازع الناس فى النرد والشطرنج: هل هما من الميسر أم لا؟ - وتنازعهم فى النبيذ المتنازع فيه هل هو من المحرم أم لا؟وتنازعهم فى الحلف بالنذر والطلاق والعتاق، هل هو داخل فى قول الله ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ أم لا؟ وتنازعهم فى قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ هل هو الزوج أو الولى[2].

ومما يثبت أن المقدمة الواحدة قد تكون كافية فى إتمام الاستدلال «أن الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه. ولما كان الأول مستلزماً للأوسط فالأوسط للثالث، فإن ملزوم الملزوم ملزوم، ولازم اللازم لازم، فإن الحكم لازم من لوازم الدليل، لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما. فالوسط ما يقرن بقولك لأنه»[3].

ويرى ابن تيمية - كما سبق أن قلنا - أن المناطقة اختلفوا فى تقسيمهم الصفات إلى لوازم وذاتيات، فالبعض يقول إن اللوازم هى ما افتقرت إلى وسط بخلاف الذاتيات،والبعض الآخر يرى أن كثيرًا من الصفات اللازمة لا تفتقر إلى وسط «وهو البينة اللزوم والوسط عند هؤلاء هو الدليل»، ويرى ابن تيمية أننا فى كلتا الحالتين لا نحتاج إلا إلى مقدمة واحدة. أما فى الحالة الأولى «فإنه إن كان أحد الملزومين غير بين بنفسه احتاج إلى وسط، وإن لم يكن واحدًا منهما بينًا، احتاجا إلى وسطين. وهذا الوسط هو حد يكفى فيه مقدمة واحدة[4].

أما إذا كانت اللوازم منها ما لزومه للملزوم بين بنفسه لا يحتاج إلى دليل يتوسط بينهما، فهذا نفس تصوره وتصور الملزوم يكفى العلم بثبوته له. وإن كان بينهما

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٦٨ والسيوطى: المصدر عينه ص ٢٦٦.
(٢) ابن تيمية : الرد ص. والسيوطى: صون ص ٢٦٧.
(٣) ابن تيمية : الرد ص ١٧٩. ١٩٠.
(٤) ابن تيمية الرد ص١٩٠ والسيوطى ص ٢٦٧.

وسط ، فذلك الوسط إن كان لزومه للملزوم الأول ولزوم الثانى بينًا ، لم يفتقر إلى وسط ثـان[1] أما إذا كانت المقدمة الواحدة لا تكفى فلا مانع من الاسـتدلال بمقدمتين كما قلنا. ويمثل ابن تيمية لذلك[2]. وإذا كانت المقدمة الواحدة أو المقدمتان أوالمقدمات الثـلاث لا تصل بنا إلى المطلـوب، كان علينا أن نذكر سلسـلة المقدمات مهما كثر عددها: «فـإذا ما ذكرت المقدمات منع منها ما يقبـل المنع، وعورض منها ما يقبل المعارضـة، حتى يتم الاسـتدلال، فإذا ما نوزع فى إحـدى المقدمات، احتاج بيان تلك المقدمه إلى طريقين: إما إلى خبر من يوثق بخبره – وهذه هى الطريقة النقلية أو السمعية، وإما بالتجربة فى نظيرها – وهذا هو قياس التمثيل – وهو مفيد لليقين عن ابن تيمية.إن الشراب الكثير إذا جرب بعضه، وعلىأنه مسكر، حكمنا بأن بقية الشـراب مسـكر لأن حكم بعضه مثل بعض. ويتوصل إلى سـائر القضايا التجريبية والحسية الكلية بواسـطة قياس التمثيل«وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشـبع والماء يروى وأمثال ذلك، إنما مبناها علىقيـاس التمثيل. بل وكذلك سائر الحسيات التى علم أنها كلية، إنما هو بواسطة قياس التمثيل»[3].

ويخلـص ابن تيمية إلى القول بأن المطلوب فىالعقل ليس شـيئين فى الواقع بل شـىء واحد: هو ثبوت النسـبة الحكمية أو انتفاؤها، أو اتصـال الموصوف بالصفة نفيًا أو إثباتًا، أو نسـبة المحمول إلى الموضوع، والخبر إلى المبدأ نفيًا وإثباتًا. فإذا ما قلنا النبيذ حرام أو ليس بحرام أو الإنسان حيوان أو ليس بحيوان، كان المطلوب ثبوت التحريم للنبيذ أو انتقاؤه وكذلك ثبوت الحس للإنسـان أو انتفاؤه فالمطلوب فى العقل إذن شىء واحد[4].

أما قول المناطقة إنه ليس للمطلوب أكثر من جزأين فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين فلا يقبله ابن تيمية ويناقشه مناقشة مستفيضة، ويرى «أنه إذا كان المقصود أنه ليس

(١) ابن تيمية : الرد ١٦٠ والسيوطى: ١ صون ص ٢٨٣.
(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٨٩ والسيوطى: صون ص ٢٦٧.
(٣) ابن تيمية : الرد ص ١٨٩ والسيوطى: صون ص ٢١٨.
(٤) ابن تيمية : الرد ص ١٧٢ والسيوطى: صون ص ٢٧٠.

له اسـمان مفردان فليس لأمر كذلك، بل قد يكون التعبير عنه بأسـماء متعددة. وإذا كان الأمر كذلك، لا يكون المطلوب أمرًا واحدًا بل قد يكون ثلاثة أو أربعة أو أكثر[1]. أمـا إن كان المناطقة يرون أن المطلوب ليس له إلا معنيان سـواء عبر عنهما بلفظين أو ألفاظًا متعددة فينكرها ابن تيمية أيضًا أشـد الإنكار. ويرى أن المطلوب قد يكون معنى واحدًا وقـد يكون معنيين، وقد يكون معانى متعددة، فإن المطلوب إنما يكون بحسب طلب الطالب، والناظر المسـتدل والسائل المتعلم والمناظر – وكل منهما قد يطلب معنى واحدًا، وقد يطلب معنيين وقد يطلب معانى متعددة. المسـألة كلها فى نظـر ابن تيمية تعود إلى حاجة الإنسـان لما يطلبه مـن معانى، أما أن نفرض عليه التقيد بمعنيين أو بمطلوبين، فهذا خطأ وتحكم[2].

ثـم يرى ابن تيمية أنه ممـا يثبت أن الاكتفاء بمقدمتين فى القياس باطل تعريف القياس نفسـه فهو، «قول مؤلف من أقوال، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر»[3]. فـإذا كان القياس مكونًا من قضايا، امتنـع أن يراد بذلك قولان فقط. لأن لفظ الاثنين إن أريـد به جنس العدد كان متناولاً للاثنين فصاعدًا، فيجوز أن يكون القياس مكونًا مـن ثلاث مقدمـات أو أربع أو أكثر، وإن أرادوا به الجمـع الحقيقى تكون من ثلاث مقدمات فصاعدًا، وفى كلتا الحالتين لا يقتصر القياس على مقدمتين. ولكنهم أحيانًا يدرجون فـى القياس مقدمات زائدة على مقدمتيه ويسـمون هـذا بالقياس المركب ويرجعونه إلى «أقيسـة متعددة سـيقت لبيان مطلوب واحـد. إلا أن القياس المبيين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحدًا»، وبقية الأقيسة لبيان مقدمات القياس. وهذه الأقيسة التى تتكون لبيان المقدمات تسمى مفصولة إذا صرح بنتائجها، موصولة إذا لـم يصرح[4]. وأحيانًا تحذف بعض مقدمات القياس، إما اعتمادًا على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة. لعل ابن تيمية يقصد بذلك ما يعبر عنه المناطقة بالقياس المضمر.

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٧٣ والسيوطى: صون ٢٧٢.
(٢) ابن تيمية : الرد ١٥٧ . صون ص ٢٧٢ – ٢٧٣.
(٣) ابن تيمية : الرد ص ٦٩ والسيوطى: صون ص ٢٧٠.
(٤) ابن تيمية : الرد ١٦٩–١٧١. والسيوطى: صون ص ٢٧٠.

وبشير ابن تيمية بعد ذلك إلى اختلاف ابن سينا والرازى فى أن العلم بالمقدمتين فقط هل يكفى بالإنتاج[1]. أما ابن سينا فيرى أن الإنسان قد يعلم المقدمتين: هذا الحيوان بغلة، وكل بغلة لا تلد، ومع ذلك قد يشك حين يرى بغلة منتفخة البطن: هل هى عاقر أم لا؟ ويرى أنه لابد مع العلم بالمقدمتين من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية وإلا تعذر الإنتاج. ولايوافق الرازى على هذا، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إما أن يكون معلومًا مغايرًا لتلك المقدمتين، وإما أن لا يكون، فإن كان الأول، أدى هذا إلى وجود مقدمة أخرى ضرورية فى الإنتاج، ويكون البحث فى كيفية التئامها مع المقدمتين الأخريين كالبحث فى كيفية التئام الأوليين بعضهما مع البعض، ويؤدى هذا إلى الدور. وإن لم يكن ذلك الاندراج معلومًا مغايرًا للمقدمتين، امتنع أن يكون شرطًا فى الإنتاج، لأن الشرط ينبغى أن يكون مغايرًا للمشروط، ولا توجد هنا ثمة مغايرة فانتفت أن تكون شرطًا. أما الخطأ فى المقدمتين السالف ذكرهما، فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر فى الذهن إحدى المقدمتين فقط: إما الصغرى وإما الكبرى ، أما إذا اجتمعت المقدمتان فى الذهن، فلا يمكن الشك فى النتيجة أصلاً[2].

لا يوافق ابن تيمية على هذا. بل يعالج المسألة علاجًا آخر فيقرر أن سبب النزاع كلة هو ظن المناطقة بأن الإنتاج لا يمكن أن يحدث إلا عن مقدمتين. ولكن يجب التوصل إلى المطلوب بأى عدد ممكن من المقدمات «والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة، فإذا تذكر صار معلومًا بالفعل» وهذا ما حدث تمامًا فى المثال السالف الذكر. «فوجه الدليل إذن هو العلم بلزوم المدلول له سواء سمى استحضارًا أو تفطنًا، فمتى استحضر فى ذهنه لزوم المدلول، علم أنه دال عليه».

وقد يحدث هذا اللزوم بالضرورة، وقد يكتفى فيه بمقدمة واحدة وقد يحتاج إلى مقدمتين أو ثلاث أو أكثر، لأن الوسط وهو العلم بين اللازم والملزوم –، أو بين

(١) استند ابن تيمية فى عرضه هذا على أبى البركات البغدادى فى المعتبر – جـ ١ ص ١٩٩.

(٢) الرازى.. ص ٣٠ – السيوطى صون ص ٣٨٣ – ٣٨٤ – وما بعدها وابن تيمية. والرد ص ١٩١ – ٣٤٠ – ٣٤٣.

المحكـوم به أو المحكوم عليه – يتنوع ويتعدد تبعًـا لتنوع الناس وتعددهم. فليس ما كان وسـطًا مسـتلزمًا للحكم فى حق إنسـان هو الدليل الذى يجب أن يكون وسطًا فـى حق الآخر، بل قد يصل إلى الحكم بوسـط آخر. يحدث هـذا فى المواد العقلية والحسية، كما يحدث فى الأمور العقلية المتواترة[1].

وعلـى العمـوم أن قصر الاسـتدلال بالبرهان على مقدمتين عند ابـن تيمية باطل ومخالـف للفطرة بل هو نوع من أنواع «التطويل الكثيـر»[2]. يقول فى موافقة صريح المعقول: «فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقل دورة تبعد على العقـول معرفة الله تعالى والإقرار بنبواته[3] ولم يلجأ إلى نظار المسـلمين بل كانت طريقتهـم «أن يذكروا من الأدلة عل المقدمات ما يحتاجون إليه ولا يلتزمون فى كل استدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين»[4].

ويذكـر ابن تيمية أن الرازى أثبت الصانع بخمسـة[5] مسـالك، كلها مبنية على مقدمـة واحدة. كما يذكر صاحب البحر المحيط أنه يؤثـر عن إمام الحرمين أن يصح إنتاج المقدمة الواحدة[6]. ويقول صاحب نقد النثر: «وليس يجب القياس إلا عن قول يتقدم، فيكون القياس نتيجة ذلك، كقولنا إذا كان الحى حساسـا متحركًا، فالأنسان حى وربما كان ذلك فى اللسـان العربى مقدمة أو مقدمتين أو أكثر على قدر ما يتجه مـن إفهام المخاطب ويذكر فى فقرة أخرى: «وإنما يكتفى فى لسـان العرب بمقدمة واحدة على التوسع وعلم المخاطب»[7].

وفى فقرة من كتاب الآراء والديانات لابن النوبختى – وهى التى ينقلها ابن تيمية إلينـا فى كتابه – اعتراض بعض نظار المسـلمين على القول بأن القياس لا ينتج من

(١) السيوطى: صون ص ٢٨٤ والرد ص ١٩٢ – ١٩٣.
(٢) نفس المصدر، نفس الصحيفة وابن تيمية. والرد ص ١٩٣، ١٩٤.
(٣) أبن تيمية. موافقة جـ ٣ ص ٥٦.
(٤) السيوطى. صون ص ٢٨٥ – ٢٨٦.
(٥) ابن تيمية: موافقة ص ٥٦ جـ ٣ .
(٦) الزركشى. البحر المحيط جـ ١ ص ٨.
(٧) قدامة. نقد النثر.(طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ – ١٩٠٠ م) ص ١.

مقدمة واحدة. ويقرر أنه: عندهم يمكن الاستدلال على أن الإنسان جوهر، من غير أن يوضع الاستدلال فى صورة قياس فالدليل على أن الإنسان جوهر من غير أن يوضع الاستدلال فى صورة قياس فالدليل على أن الإنسان جوهر أنه يقبل المتضادات فى أزمان مختلفة، وليست هناك أدنى حاجة إلى ذكر مقدمة ثانية وهى أن كل قابل للمتضادات فى أزمان مختلفة فهو جوهر، لأن الخاص داخل فى العام. ودلالة إحدى المقدمتين على المطلوب تغنى دلالة عن المقدمة الأخرى، ويتحقق هذا فى جميع صور الاستدلال البرهانى ولا توجد قضيتان كليتان يستدل بهما على صحة نتيجة، لأن القائل إذا قال الجوهر لكل حى، والحياة لكل إنسان – فالنتجة أن الجوهر لكل إنسان هنا تكرار لا معنى له، أو مصادرة على المطلوب، لأنه سواء فى العقل قول القائل: الجوهر لكل حى والجوهر لكل إنسان، لأن إحدى تلك المقدمتين تغنى عن الأخرى تمامًا. وليس هناك «من المطالب العلمية ما يتوقف المطلوب فيه على مقدمتين بينتين بأنفسهما» وإذا ما كان الأمر كذلك، كانت إحداهما كافية كما أنه «ليست هناك مقدمتان أوليتان لا تحتاجان إلى برهان يتقدمهما يستدل بهما على شىء مختلف فيه، وتكون المقدمتان فى العقول أولى بالقول من النتيجة. بل لا بد من مقدمات عدة تشرح ما اختلف فيه»[1]. وإذا ما أثبتنا خطأ توقف الشكل الأول على مقدمتين انهدم القياس الأرسطاليسى من أساسه، فالشكل الأول – أكمل تلك الأشكال – وبقية الأشكال المختلفة يمكن ردها بسهولة إليه.

وأخيرًا نستطيع أن نقرر أن اعتراض ابن تيمية على اقتصار القياس على مقدمتين هو اتجاه عربى صرف يحاول به نقد المنطق الأرسطاليسى، من حيث إنه يسلك بالفكر فى طرق متعددة متكلفة، بينما ينبغى لديه إطلاق الفكر على سجيته وعدم تقييده بقوانين صناعية.

---

(١) ابن تيمية الرد: ص ٣٣٧ – ٣٣٨ صون ص ٣٢٥ – ٣٢٦ .

٤ - نقد صور الاستدلال الأرسطاليسية:

قسم المنطق الأرسطاليسى أنواع الاستدلال إلى ثلاثة:

١ – قياس الشمول ٢ – قياس التمثيل ٣ – الاستقراء.

واعتبر القياس الأول موصلا إلى اليقين، والثانى إلى الظن والثالث ينقسم إلى قسمين استقراء تام وهو يؤدى إلى اليقين. واستقراء ناقص وهو يؤدى إلى الظن. وحاول ابن تيمية أن يبحث هذه الأنواع الثلاثة من ثلاثة نوا :

١ – من حيث إيصال العض منا إلى البقين والبعض منها إلى الظن.

٢ – من ناحية معرفة المسلمين لها.

٣ – من حيث حصر الاستبدال فى ثلاثة فقط.

الناحية الأولى - اليقين والظن:

هل يستند اليقين والظن فى الاستدلال إلى الصورة أو إلى المادة؟ المنطق الأرسطاليسى ينظر إلى ما تؤدى إليه أنواع الاستدلال الثلاثة من الناحية الصورية كما هو مقرر. أما ابن تيمية فلم يوافق على هذا، ونظر إلى مسألة اليقين والظن فى الاستدلال من الناحية المادية: «إن قياس التمثيل وقياس الشمول عنده سواء»، إنما يختلفان بالمادة المعينة: فإن كانت يقينية فى أحدهما كانت يقينية فى الآخر، وإن كانت ظنية فهى كذلك فى الآخر ، وقياس الشمول يشبه فى صورته نفسها قياس التمثيل، فهو مكون من الحد الأكبر والأصغر والأوسط، والأوسط هذا هو العلة أو الجامع أو المناط فى قياس التمثيل[1].

يقول ابن تيمية «إن الذى يسمى فى أحدهما حدًّا أوسط هو فى آخر الوصف المشترك والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط. هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع.فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم. فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشترك» فإذا قلنا النبيذ حرام

(١) ابن تيمية: الرد: ص ١١٦ والسيوطى. صون ٢٣٠.

قياسًا على الخمر، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة، وهذا الوصف موجود فى النبيذ، كان هذا القول بمنزله القول – كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالنتيجة النبيذ حرام.. والنبيذ هو موضوعها وهو الحد الأصغر، والحرام محمولها وهو الحد الأكبر، والمسكر المتوسط بين الموضوع والمحمول هو الحد الأوسط المحمول فى الصغرى الموضوع فى الكبرى[1] فالاثنان إذن يؤديان إلى شىء واحد ، إلى اليقين إذا كانت المادة يقينية، وإلى الظن إذا كانت المادة ظنية. يقول ابن تيمية: «فهذا هو هذا فى الحقيقة، وإنما يختلفان فى تصوير الدليل ونظمه. وإلا فالحقيقة التى بها صار دليلا وهو أنه مستلزم للمدلول.حقيقة واحدة»[2].

ويذكر ابن تيمية أن المناطقة الأرسطاليسيين يمثلون للتمثيل بالمثال المشهور: «السماء مؤلفة فتكون محدثة» قياسًا على الإنسان ثم يوردون على هذا القياس ما يثبت ضعفه. مع أنه لو قيل السماء مؤلفة، وكل مؤلف محدث، لأمكن توجيه تلك الاعتراضات إليه بعينها.

بل إن ابن تيمية يذهب إلى القول بأن اليقين أقوى فى قياس التمثيل منه فى قياس الشمول، لأن الحكم يكون ثابتًا فى الأصل، أى علم ثبوته فى بعض الجزئيات، والجزئيات هى الحقائق الوحيدة الموجودة فى الأعيان. ثم يرى أنه لا يكفى فى قياس التمثيل إثبات الحكم فىأحد الجزئيين لثبوته فى الجزئى الآخر، لاشتراكهما فى أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم. بل لا بد من العلم بأن المشترك بين الجزئيين مستلزم للحكم، والمشترك بينهما هو الحد الأوسط ويسمى عند الأصوليين – المطالبة بتأثير الوصف فى الحكم، إلا أن الاعتراضات تتوجه نحوها فإما أن تمنع الوصف فى الأصل وإما أن تمنع الحكم فى الأصل، وإما أن تمنع الوصف فى الفرع. وإما أن تمنع كون الوصف علة فى الحكم.

---

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٢ والسيوطى: صون ص ٢٩١.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١٢ والسيوطى: صون ص ٢٣٤ – ٢٣٥.

وينكـر أن يكون لوصف المذكور علة أو دليل علة. فلابد أن يلجأ إلى دليل من سـبر وتقسيم أو مناسبة أو دوران. وهذه المسالك كافيه أن تؤدى إلى اليقين تمامًا، وبهذا يمتاز قياس الشاهد على الغائب عن قياس الشمول. وصل ابن تيمية إذن إلى النتيجة التى وصل إليها المحدثون، من أن قياس التمثيل إذا ما استند على قوانين الاستقراء العلى – وهى التى كان يسميها المسلمون مسالك العلة – أدى إلى نتائج علمية صحيحة[1].

ولكن ابن تيمية يقول إن هذه المسـالك التى دلت على أن الوصف المشـترك وهو العلة أو دليلها – مستلزم للحكم، تدل أيضًا فى قياس الشمول على «أن مستلزم الحد الأوسـط للأكبر، وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى: فإن أثبت العلة كان برهان علة له، وإن أثبت دليلها كان برهان دلالة، وإن لم تفد العلم بل أفادت الظن، فكذلك المقدمة الكبرى فى ذلك القياس لا تكون إلا ظنية»[2].

فقياس التمثيل إذن يكاد يكون أقوى من قياس الشـمول، بل إن ابن تيمية يعتبره أيضًا أصلا لقياس الشـمول: «القياس التمثيلى هو أصل للقياس الشـمولى» والسـبب فى هذا أن قياس الشـمول تسـتند على قضية كلية وابن تيمية يرى أن طريق التوصل إلـى هذه القضية الكلية هو قياس التمثيل. فيقـرر أن العلم بالقضية الكلية لا بد له من سـبب، فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشـاهد، وأن حكم الشىء حكم مثله – كما إذا عرفنـا أن هـذه النار محرقة علمنا أن النار الغائبـة محرقة لأنها مثلها، وحكم الشىء حكم مثله – فهذا قياس تمثيل[3]. وفى موضع آخر يذكر أن النفس تحكم بأن ذلك الغائب مثل ذلك الشـاهد أو أنه يساويه فى السبب الموجب له ، ويسميه قياس التمثيل والتعليل، وهو مما يحتج به الفقهاء فى إثبات الأحكام الشرعية[4].

ويرى ابن تيمية أن نظار المسـلمين اسـتخدموا قيـاس التمثيل من العقليات كما اسـتخدم الفقهاء قياس الشـمول فـى الفقهيات، لأنه إذا ثبت أن الوصف مسـتلزم

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٠٣ والسيوطى. صون ٢٣٤ – ٣٢٥.
(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٠٣ والسيوطى. ص ص ٢٣١.
(٣) ابن تيمية: الرد ص ١١٥.
(٤) ابن تيمية: الرد ص ١١٦.

للحكم، كان هذا دليلاً فى جميع العلوم، وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلى لا يستدل بالقياس الشمولى. ولا يعتبر القياس حقيقة فى قياس التمثيل، مجازًا فى قياس الشمول – كما يرى الغزالى والمقدسى – ولا بالعكس كما يرى ابن حزم، بل هو فى الاثنين حقيقة،والقياس العقلى يتناولهما جميعًا، وحقيقته فى كل منهما واحدة، والخلاف فى صورة الاستدلال[1].

ينبغى أن نلاحظ أن ابن تيمية فى اعتباره لقياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين، يردد الفكرة التى أخذ بها نظار المسلمين قبل القرن الخامس، فقد اعتبر جميع النظار – ما عدا مفكرين قلائل كأبى المعالى كما سيأتى بعد – قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين، وسلكوا هذا الطريق فى إثبات مطالبهم التى يطلب فيها اليقين[2]. ويقول إمام الحرمين، رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيبًا ننقله ثم نبين فساده»[3] ثم يعرض هذه الطرق عند المتقدمين وينكر – كما ذكرنا من قبل – ما ذهب إليه المسلمون من أن قياس الغائب على الشاهد طريق يقينى.

ونستطيع أن نجد أنصارًا لفكرة يقينية قياس الغائب على الشاهد عند المتأخرين، ولدى منطقى ممتاز هو صاحب شرح سلم بحر العلوم – محب الدين عبد الشكور – فهو ينكر إنكارًا باتًا أن يكون التمثيل حجة ضعيفة أو يفيد الظن. وينسب القول بهذا إلى سوء فهم الشيخ ابن سينا وأتباعه من متفلسفة المناطقة، ثم يقول: «إن النصير الطوسى قد انتهى فى هذا الأمر إلى حد البلادة، وظن أنه لا يلزم منه شىء»،ويقرر أن التمثيل راجع إلى القياس، فإن كانت مقدماته قطعية، فهى تورث القطع كالقياس المنطقى، ويرى أنه لا يمكن لإنسان كائنًا من كان أن يشك فى أنه «إذا ثبت أن حكم الجزئى معلول لعلة قطعًا، وهى موجودة فى جزئى آخر قطعًا، فى أن يثبت ذلك الحكم فى ذلك الجزئى قطعًا، لاسيما إذا علم قطعًا أن العلة إنما وضعت علة ليتعدى الحكم بها» أما إذا كانت المقدمات ظنية، فإن قياس التمثيل يورث الظن.

---

(١) ابن تيمية: الرد ص ١١٨ – ١١٩ والسيوطى: صون. ص ٢٣٣ – ٣٨٣.

(٢)الإيجى. المواقف جـ ٢ ص ٣٤.

(٣) إمام الحرمين: البرهان جـ ١ باب مدرك العقل.

أما أن أقيسة الفقهاء ظنية، فليس يعود ذلك إلى ضعف فى صورة التمثيل نفسه «ولكن لأن الأغلب فى مقدماته الظن»[1].

ويورد بعد ذلك عبارة النصير الطوسى فى نقد التمثيل بأنه «لايفيد القطع لأن الجامع يكون علة للحكم فى الأصل لكونه أصلاً، ثم دون الفرع. وربما ينقسم إلى قسمين يكون أحدهما علة دون الثانى، وقد اختص الأصل بالأول. ثم إن صح كون الجامع علة فى الفرع، كان الاستدلال به برهانًا. والتمثيل بالأصل حشو». ويناقش الشارح هذا الكلام مناقشة طويلة ويقرر أن الأئمة القائلين بالقياس التمثيلى شرطوا أن لا يكون الأصل مخصوصًا بالحكم، وأن يعلم أن الحكم معلل بالعلة – المعينة – وهى موجودة بالفرع. فإن ثبتت هذه الأمور بالقطعيات ثبت الحكم قطعًا، وإن ثبتت ظنًا، ثبت الحكم ظنًا، وإن لم يثبت أصلاً لم يصح التمثيل. ومن هنا يتبين تداعى كلام الطوسى الذى يدعى أن المسلمين يقولون بخصوصية الحكم بالأصل دون الفرع. وفى الحقيقة إن الحكم لابد أن ينقل إلى الفرع، مادامت العلة التى استلزمت هذا الحكم فى الأصل موجودة فى الفرع[2].

إن هذا النزاع كله يعود إلى عدم تمييز المناطقة الإسلاميين بين التمثيل الأرسطاليسى وقياس الغائب على الشاهد الكلامى. فهناك اختلاف تام بين الاثنين، فالأول يؤدى إلى الظن، والثانى يؤدى إلى اليقين. لأنه بينما يستند الثانى على مسالك العلة، يستند الأول – فى صورته الأرسطاليسية – على بعض الشبه بين الجزئيين. ولكن عدم تفريق المتأخرين بين الاثنين فى التعبير أدى إلى القول بأنهما فى جوهرهما شىء واحد. فنظر الإسلاميون الأرسطاليسيون للأثنين – باعتبارهما تمثيلا – وأنهما يؤديان إلى الظن.

ويذكر ابن تيمية بعد ذلك أن فريقًا من نظار المسلمين لم يقبلوا طرق المناطقة فى الاستدلال، بل «يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك

(١) شرح سلم بحر العلوم. ص ٣٤٩.

(٢) نفس المصدر ص ٢٤٦.

بميزان المنطقيين» ولكنه يقرر أن جمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزمًا للحكم، كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل، وأن هنـاك مـن نازع هؤلاء النظار فى أن ثبوت الحكم فى الغائب هو لأجل ثبوته فى الشـاهد، بل يقولون إن «نفس القضية الكلية كافية فى المقصود من غير احتياج إلى التمثيل». ويرى ابن تيمية أن هذا أيضًا يحدث فى الشـرعيات «فإنه متى أقام الدليل علـى أن الحكم يتعلق بالوصف الجامع، لـم يحتج إلى الأصل. بل نفس الدليل الدال علـى أن الحكم يتعلق بالوصـف كاف . ولكن لما كان هذا كليًا، والكلى لا يوجد (فى الخـارج) إلا معينًا، كان تعيين الأصل مما يعلم به تحقيق هذا الكلى». ما يمكننا أن نسـتنتجه من هذا أن ابن تيمية يذهب إلى أن مواد الاسـتدلال إذا ما كانت يقينية، كانت يقينية فى أية صورة من صور الاستدلال[1].

ثانيا: معرفة المسلمين لصور الاستبدلال بفطرتهم

يقـرر ابن تيميـة أن الناس يسـتدلون بقياس الشـمول وبالاسـتقراء وبقياس التمثيل، أى يسـتدلون بالكلى على الجزئـى وبالجزئى على الجزئى، ولكن بدون أن يصوغوا أدلتهم وعباراتهم فى صور الاسـتدلال. إن عقول البشر تستدل بالأدلة علـى المدلولات «وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما فى نفوسـهم – وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيها، ولم يسلكوا اصطلاحًا معينًا تفرضه عليهم طائفة معينة من المتكلمين أو المناطقة.

بـل إن عبارات المسـلمين خير من عبارات المناطقة وأبيـن فى العقل وأوجز فى اللفظ والمعنى واحد، ومن الأمثلة على هذا إذا قلنا هذا إنسـان وكل إنسـان مخلوق أو حيـوان أو حسـاس أو متحرك بالإرادة. فإن أردنا صورنـا الدليل على هذه الصورة، وإن أردنا قلنا هذا إنسان، والإنسانية مستلزمة لكل هذه الأحكام[2]، فالمسلمون إذن

(١) ابن تيمية : الرد ص ١١٨ والسيوطى: صون. ص ٢٣٣.
(٢) السيوطى: صون. ص ٢٩٠.

توصلـوا فى عباراتهم الخاصـة إلى طرق المنطق اليونانى، ويظهر هذا فيما يسـمى أدلة وأمارات.. يقول ابن تيمية «والفقهاء يسـمون الجميـع دليلا، ومن أهل الكلام من لا يسـمى بالدليل إلا الأول.ثم الضابط فى الدليل أن يكون مستلزمًا للمدلول. فكلما كان مسـتلزما لغيرة، أمكن أن يسـتدل به عليه. فإن كان التلازم من الطرفين، أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر. فيستدل بما علمه منها على الآخر الذى لا يعلمه» ويـرى ابن تيمية أن الفقهاء يقررون أنه إن كان اللزوم قطعيًا كان الدليل قطعيًا، وإن كان ظاهـرًا – ولكنه قـد يتخلف – كان الدليل ظنيًا. ومن أمثلة الأدلة القطعية دلالة المخلوقـات على خالقها، فإن وجودها مسـتلزم لوجود ذلـك. ووجودها بدون ذلك ممتنع، فلا توجد الأدلة على ذلك.

ويشـرح ابـن تيمية – فى كتابه موافقة صحيح المنقـول – الأدلة عند المتكلمين شـرحًا وافيًا: الدليل الملزوم لمدلوله، فمتى ثبت ثبت مدلوله، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم، ومتى انتفى اللازم انتفى اللزوم، والباطل شـىء وإذا انتفى لازم الشىء علمنا أنه منتف، فيسـتدل على بطلان الشـىء ببطلان لازمه، فإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل، وقد يكون اللازم خفيا ولا يكون الملزوم خفيًا، وإذا كان الملزوم خفيًـا كان اللازم خفيًا، وقد يكون الملزوم باطـلا ولا يكون اللازم باطلا، ولهذا قال المتكلمون: ملزوم الباطل باطل، فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل، فالباطل هو الـلازم، وإذا كان اللازم باطلا، كان الملزوم باطلا، لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملـزوم، ولم يقل إن الباطل لازمـه باطل. ومثال هذا المخلوقات: إنها مسـتلزمة لثبوت الخالق ولا يلزم من عدمها عدم الخالق. والدليل أبدًا يستلزم المدلول – يجب طرده ولا يجب عكسه[1].

ويضرب ابن تيمية أمثلة أخرى، ويرى أنها كلها أدلة مستلزمة لمدلولاتها لزوما واجبًا لا ينفك عنه إطلاقًا. ثم يقول إنه «سواء كان اللزوم المستدل به وجودًا وعدمًا، فقد يكون الدليل وجودًا وعدمًا.ويسـتدل بانتفاء نقيضه على ثبوته، ويستدل بثبوت

(١) ابن تيمية: موافقة جـ ١ ص ٢٢.

الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. بل كل دليل يستدل به. فإن ملزوم لمدلوله». ولا بد فى الدليل – كما قلنا – من استخدام الطرد والعكس. ويدخل فى فكرة الأدلة والأمارات كل صور المنطق اليونانى يقول ابن تيمية: «وقد دخل ذلك فى كل ماذكروه وما لم يذكروه. فإن ما يسمونه الشرطى المتصل مضمونه الاستدلالى بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، سواء عبر عن هذا بصيغة الشرط أو بصيغة الجزم، فاختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته. والكلام إنما هو فى المعانى العقلية لا فى الألفاظ» فللمسلمين إذن أن يصوغوا أدلتهم فى عبارتهم بدون التقيد بالمنطق الأرسطاليسى. إن العقول إذا اتسعت واتسعت تصوراتها، اتسعت عباراتها. وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات كان صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان، وهذا ما يصيب أهل المنطق اليونانى... يراهم ابن تيمية من أضيق الناس علمًا وبيانًا وأعجزهم تصورًا وتعبيرًا. ويذكر أن من العلماء ممن سلك مسلك أهل المنطق، من طول وضيق وتكلف وتعسف بعد أن درس المنطق وطبقه فى أبحاثه »[1]. فهذا المنطق إذن طرق طويلة فارغة وأمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان غير معصوم من الخطأ ولا يحتاج إليه العقلاء ولا يمكن حصر طريق العلم عليه. ثم إن القول بأننا فى حاجة إليه يعنى القول بأننا فى حاجة إلى اللغة اليونانية لأن هذا المنطق منطقها ويقوم على خصائصها: «ولا يقول أحد إن سائر العقلاء محتاجون إلى هذه اللغة لاسيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف» فليس العقلاء إذن فى حاجة إليه كما يدعى متى بن يونس، وإنما فى حاجة إلى تعلم العربية كما يذكر السيرافى «لأن المعانى عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص»[2] بخلاف اللغة اليونانية التى تحتاج إلى اصطلاح خاص فى معرفة ما يجب معرفته من المعانى. فمنطق اليونان متصل بلغتهم، بل هو يقوم على عبقرية تلك

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٦٥ – ١٦٧ والسيوطى. ص ٢٦٥ – ٢٦٦.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١٧٨ والسيوطى: صون.ص ٢٦٦.

اللغــة، فمن الحمق إذن أن يســتخدمه المسـلمون، أو أنه لا يوثــق بعلم من لا يعلم المنطق (ويشــير ابن تيمية هنا إلى الغزالــى) أو أن تعلمه فرض على الكفاية، وأنه من شــروط الاجتهاد كما يدعى بعض الأصوليين. إن تعلم العربية التى لا يمكن فهم القرآن والحديث بدونها هو الذى ينبغى أن يعتبر فرضًا علىالكفاية.

وهذا النقد الذى يعتبر نقد وجهــه علماء الإســلام للمنطق الأرسطاليسى لا نجده لدى أبى سعيد السيرافى فحسب، بل قال به الشافعى أيضًا فى نص ينقله إلينا السيوطى وهو: «ما جهل الناس واختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس» ويعلق الســيوطى على هذا بقوله: وأشــار الشافعى بذلك إلى ما حدث فى زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفى الرؤية وغير ذلك من البدع. وأن ســببها الجهل بالعربية والبلاغــة الموضوعية فيها مــن المعانى والبيان والبديع، والجامــع لجميع ذلك قوله لســان العرب الجارى عليه نصوص القرآن والســنة وتخريج ما ورد فيها على لســان يونان ومنطق أرسطاليس الذى هو فى حيز، ولسان العرب فى حيز، ولم ينزل القرآن ولا أتت الســنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبم فــى المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاســتدلال لا على مصطلح يونان. ولكل قوم لغة واصطلاح[1] فهذا النقد إذن وجد قبل ابن تيمية وقبل السيرافى، ويمثل وجهة نظر صحيحة إلى حد كبير.

الناحية الثالثة: نقد حصر الدليل فى القياس والتمثيل والاستقراء. حصر المناطقة الأرسطاليســون «الدليل» فى القياس والتمثيل والاســتقراء. ويشرح ابن تيمية هذه الأدلــة، ويرى أن هذا الحصر لا دليل عليه بل هو باطل ومتكلف.. أنها تطويل يبعد الطريــق على المســتدل، فلا يخلو عــن خطأ يصعد عن الحــق، أو أنها طريق طويلة متعبة لصاحبها حتى يصل الحق مع إمكانية حصوله على الحق بطريق قريب إن هذه الطرق تشبه إجابة من يقال له: أين أذنك؟ فيرفع يده فوق رأسه فى حركة ملتويه ثم يديرها إلى أذنه اليسرى أو اليمنى، وكان يمكنه الإشارة إلى الأذن اليمنى أو اليسرى

(١) السيوطى. ص ١٥٠ – ١٦٠.

مباشـرة[1]. وسـيعود ابن تيمية إلى مناقشـة حصر المناطقة للاستدلال في القياس والتمثيل والاستقراء في خلال نقده للمقام الرابع، كما أنه سيبين أن هذا الحصر غير صحيح لأن هناك طرقًا أخرى إسلامية أشمل وأدق لا تدخل في هذا الحصر المزعوم.

المقام الرابع:

نقد المقام الرابـع: «إن القياس يفيد العلم بالتصديقات» يرى ابن تيمية أن تهافت المقامات الثلاثة السـابقة كان من الوضوح بمكان، وأن خطأ المناطقة واضح فيه بأدنى تدبر، وإنما هم يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل، وإنما التبس الأمر على طائفة من نظار المسـلمين لم يتصوروا حقائقه ولوازمه ولم يعرفـوا تناقضه.ولكن نقد المقام الرابـع يختلف اختلافًا بينًا عن نقد المقامات السـابقة، هو أدق المقامات: «لأن كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح في نفسه». ويرى ابن تيمية أن مـا خدع الكثيرين مـن العلماء هو اتفاق وجـود أمور ظاهرة في هـذا المنطق مثل الشـكل الأول. ويكاد يعترف ابن تيمية بوضوح هذا الشكل،ولكنه يقرر«أن ما فيه من الحـق لا يحتاج إليهم فيه. بل طولوا فيه الطرق، وسـلكوا الطريق الوعر، ولم يهتدوا فيـه إلى ما يفيـد التحقيق»[2]. وأنه ليس ثمة فائدة علمية فـي كل ما ذكروه من صور القيـاس ومواده. وكل ما يمكن علمه بالقياس الأرسطاليسـي يمكـن علمه بدون هذا القيـاس، ومـا لا يمكن علمه بدون القياس لا يمكن علمه بهـذا القياس: «فلم يكن في قياسـهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلـم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلـم به بدونه. فصار عديم التأثير في العلم وجـودًا أو عدمًا». كل ما فيه إذن تطويل وإجهـاد للفكر، وتضييع للوقت، بل يراه ابن تيميـة «هذيانًا عقليًّا»، ويقرر أنه متى جعـل للفطرة طرق غير فطرية تعذبت النفوس بلا أدنى منفعة. إن المطلوب من الأدلة والبراهيـن بيان العلـم وبيان الطرق المؤدية إلى العلم، وهـذه الطرق ينبغي أن تكون

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٦١ – ١٦٣ والسيوطي: صون ٢٦١.
(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٠٠.

مستقيمة، يسلك فيها الإنسان الطريق الواضح المعروف المستقيم بحسب حاجة المستدل أما أن يفيض له «من يسلك به التعاسيف أى الأخذ على غير طريق، بحيث يدور به طرقًا دائرة، ويسلك به مسالك منحرفة، فإنه يتعب تعبًا كثيرًا حتى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب»[1]. فالدليل والبرهان عند نظار المسلمين جميعًا هو ما يرشدنا إلى المطلوب وما يوصلنا إلى المقصود، وكل ما يستلزم غيره، فإنه يستدل به عليه.ولذلك حد المتكلمون وبخاصة المعتزلة «الدليل» بأنه ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو ظن. واصطلح البعض منهم على أن الموصل إلى العلم هو الدليل وإلى الظن هو الأمارة. ويكاد يجمع المتكلمون على أن كل ما كان مستلزمًا لغيره بحيث يكون ملزومًا له، فإنه يكون دليلاً عليه وبرهانًا له سواء كانا وجوديين أو عدميين، أو أحدهما وجوديًا والأخر عدميًا، أو أحدهما عدميًا الآخر وجوديًا، فالدليل دائمًا ملزوم للمدلول عليه والمدلول لازم للدليل[2].

ولذلك لا معنى على الإطلاق كما قلنا من قبل أن نحتم وجود مقدمتين فى الدليل. وقد سبق أن أوردنا اعتراض ابن تيمية هذا فى المقام السابق السالب، ولكن هنا يؤكده بصورة جازمة، ويرى أن الدليل قد يكون مقدمة واحدة، متى علمناها علمنا المطلوب، وقد نحتاج إلى أكثر، وأنه ليس هناك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس فى جميع المطالب. إنهم يختلفون ويتفانون بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطوب، والدليل، ولوازم ذلك وملزوماته.

ثم يلجأ ابن تيمية إلى نقد القياس أساسة أنه – عند المناطقة لا يوصل إلا إلى العلم بأمور كلية ولا يؤدى إلى العلم بشىء معين – بالجزئيات. يرد ابن تيمية ويقول إن العلم بالجزئيات هو أدق وأيسر وأكثر برهنة وإقامة للعلم، والعلم بالجزئيات ممكن بدون «القياس الشمولى». يقول: «إن العلم بالمعينات قد يكون أبين من العلم بالكليات».

---

(١) نفس المصدر ص: ٢٤٨ – ٢٤٩.

(٢) ابن تيمية. الرد ص ٢٥٠.

وينقد ابن تيمية الجانب الصورى من القياس، إن المناطقة – عنده يقتصرون على التمسك بهذا الجانب مهملين المادة إهمالاً تامًا، ولا يهتمون بما فيها من صحة أو فساد. إن المطلوب هو العلم، والطريق إليه هو الدليل، فما عرف دليل مطلوبه، عرف مطلوبه سواء نظمه فى صورة قياس أم لم ينظمه ومن لم يعرف دليله، لم ينفعه قياس أو غير قياس. إن من الجهل أن يقال إنا بالقياس نعرف صحيح الأدلة من فاسدها. إنه ليس فى قواعد القياس إلا شكل الدليل وصورته. ولا يتعرض القياس للمادة بإثبات أو نفى أى لكون الدليل المعين مستلزمًا المدلول. وليس فى القياس ما يبحث فى صحة شىء من المقدمات أو عدم صحتها، إنما يبحث فقط فى الصورة وحدها. إن الحقيقة المعتبرة فى كل برهان دليل فى العلم هو اللزوم المادى، فمن عرف أن هذا لازم لهذا، استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يكن يذكر لفظ اللزوم، ولا تصور معناه بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا أو أنه إذا كان كذا، كان كذا... فقد علم اللزوم[1]. ويعطى ابن تيمية مثالاً على هذا: إن من يعرف أن كل ما فى الوجود فهو آية الله، فإنه مفتقر إلى الله، محتاج إليه، لا بد له منه، فيلزم من وجوده وجود الصانع. فهنا استدلال بالملزوم على اللزوم توصل منها الإنسان إلى علاقة الاستلزام. بدون أن يضع هذا الدليل فى صورة قياس أرسطاليسى، ولا أن يلتزم مقدمتين يستنتج منهما نتيجة. حقًا يستخدم القياس الأرسطاليسى: «من يناسب عادته، لا لكون العلم بالمطلوب متوقعًا عليه مطلقًا»[2]. فالقياس المنطقى «رياضة عقلية» لا فائدة له عملية. «وإن شريعة الإسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شىء يتعلم من غير المسلمين إطلاقًا، وإن كان طريقًا صحيحًا»[3].

وينتهى ابن تيمية من نقده للقياس فى صورته، إلى أن القياس فى صورته صحيح، ولكن لا يستفاد به فى أى علم فى الوجود. وإن اليقين الذى نصل إليه به، فقد نصل

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٥٢.
(٢) نفس المصدر ص ٢٥٥.
(٣) نفس المصدر ٢٥٨.

إليه بدونه، بل قد يحصل بغيره من الطرق يقين لا يحصل عليه به. فإذا كانت مواده معلومة يقينية فإننا نصل إلى اليقين، ولا ينقد صحتها صورة القياس سواء أكان اقترانيًّا «قياس التداخل» أو استثنائيًا فى صورتيه الشرطية المتصلة أو المنفصلة «قياس التلازم، أو التقسيم».

أما الأول: وهو قياس التداخل، فقد عرفه المسلمون بأنفسهم ولم يستخدموه.

وأما الثانى: وهو الشرطى المتصل عند المناطقة فقد عرفه نظار المسلمين بأنفسهم: إنه عند المناطقة يحدد بأنه عملية عقلية شروطها هى: استثناء عين المقدم ينتج عين التالى، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم. وعند نظار المسلمين: «وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم. وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم»، وهذا هو طريق أبى بكر الباقلانى المشهور إن هذا الطريق مع اختصاره. فإنه يشمل جميع أنواع الأدلة، سواء سميت بالأقيسة أو بالبراهين. ويشرحه بأن «كل ما يستدل به على غيره، فإنه مستلزم له، فيلزم من تحقق الملزوم الذى هو الدليل، تحقق اللازم الذى هو المطلوب، المدلول عليه. ويلزم من انتفاء اللازم الذى هو المدلول عليه، انتفاء الملزوم الذى هو الدليل»[1] فإذا عرفنا بطلان قضية، عرفنا أنه لا يقوم عليها دليل صحيح. وإذا عرفنا أن الدليل صحيح، علمنا أن لازمه – أى المطلوب – حق، فإنه يجب إذا كان الدليل حقا، أن يكون المطلوب المدلول عليه حقا، مهما تنوعت صورة الأدلة ومقدماتها ونظامها وترتيبها. فلا عبرة بالصورة على الإطلاق . إن الدليل الذى يصور بصورة القياس الاقترانى. ممكن أن يصور بصورة القياس الاستثنائى أو بصورة أخرى غيرها.

أما الشرطى المنفصل: وصوره: المنع من الجمع والخلو (العدد إما شفع وإما وتر) أى النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان. والمنع من الجمع دون الخلو: هذا إما أسود وإما أحمر. وقد يخلو منهما، أى الضدين اللذين لا يجتمعان وقد يرتفعان. والمنع من الخلو دون الجمع – كعدم المشروط مع وجود الشرط – مثل كون الطهارة شرطا

(١) نفس المصدر ص ٢٩٥ – ٢٩٦.

فى الصلاة أو العلم شـرطًا فى الحياة.. (إما أن يكون فى ماء وإما أن لا يغرق.. إما أن يكون متطهرًا، وإما أن لا تصح صلاته.. الوجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره).

ويرى ابن تيمية أن هذا الشـرطى المنفصل هو التقسـيم عند نظار المسلمين، وقد استخدموه واكتشفوه بأنفسهم. وأن هذه الأقيسة كلها إنما تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول، لا أن نقصره فقط على صورة الأقيسـة الحملية والشـرطية. إنها على فرض صحتها صورة من صور الأدلة، لا تحصر فيها كلها. وبهذا يسبق ابن تيمية المناطقة الرياضيين المحدثين فى فكرتهم: أن القياس الأرسطاليسى ليس هو الصورة الوحيدة العقليـة بل هناك علاقات كثيرة فى الذهن وفى الواقع غيره. وينتهى ابن تيمية إلى هـذه النتيجة الرائعة: «وحينئذ إما أن يكون الاعتبار بما ذكروه من صور الأشـكال وألفاظها، أو بما ذكروه من المعنى» فإن كانت المسألة مسألة صورة فإن الأدلة كثيرة ولا يمكن حصرها فى خمسـة أو ستة، كما لا يمكن تخصيص المقدمتين باثنتين. أما إذا كانت مادة، فإن المادة متنوعة، والمعنى هو أن يكون ما يسـتدل به مستلزمًا لما يسـتدل عليه، سواء أكان مقدمة أو مقدمتين أو أكثر وسواء كان على الشكل المنطقى الأرسطاليسى أو على غيره[1].

إن الفطرة الإنسـانية «تصور القياس الصحيح مـن غير تعليم»، والناس بفطرتهم يسـتدلون بالأنواع الثلاثة: التداخل والتلازم والتقسـيم، كما يسـتدلون بالحساب وغيره[2] ويقول ابن تيمية إن المناطقة أنفسـهم قد يسلمون بهذا، ولكنهم يشترطون المقدمتيـن. وينقـد ابن تيمية فكرة اشـتراط المقدمتين، بما نقد بـه من قبل المقام السـالب كما يقرر أيضا ما ذكره فى المقام السالب من: أن القياس المنطقى قد نحصل بـه على العلم إذا كانت مقدماته يقينية ولكن هذا العلم اليقينى قد نحصل عليه أيضًا بدون هذا القياس الشـمولى المنطقى، قد نحصل عليه بالتمثيل تمامًا، هذا مع العلم بأن المناطقة يعتبرونه طريقًا ظنيًا، مع أن القياس يستند على مقدمة كلية، ولا يمكن

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٩٥، ٢٩٦.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٩٧، ٢٩٨.

الجزم بهذه القضية الكلية إلا إذا جزمنا بتماثل أفرادها فى القدر المشترك، وهذا ما نحصل عليه بواسطة التمثيل.

ويرى ابن تيمية أن هذين القياسين -القياس الشمولى والقياس التمثيلى - قد ينتفع بهما، إذا تلقيت بعض مقدماتها الكلية عن خبر المعصوم.. إذا استعملت فى الإلهيات - بطريق الأولى - كما جاء به القرآن . وقد رأينا من قبل كيف اعترف ابن تيمية بالقضية الكلية فى نطاق الشرعيات، وبدون هذا، وبدون استعداد قضاياها الكلية من المعصوم مؤيدة بالقرآن فلا ينتفع بالبرهان فى الإلهيات[1].

كما أنه لا فائدة له عملية أو برهانية فى الطبيعيات، وإنما يفيد قضايا عادية، قد تنحرف فتكون من باب الأغلب. أما فى الرياضيات فقد يفيد البرهان» وأما الرياضى المجرد عن المادة كالحساب والهندسة فهذا حق فى نفسه. ولكن ليس له معلوم فى الخارج، وإنما هو تقدير عدد ومقدار فى النفس». فهذا البرهان إذن - وإن كان صحيحًا فى ذاته - إلا أنه لا يوصل إلى حقيقة، إن الحقيقة هى ما تقوم على ما فى الخارج، وهذا البرهان الرياضى المجرد يقوم فقط على ما فى النفس، ولكن إذا انتهى البرهان الهندسى - مثلاً - إلى التوصل إلى «علم الهيئة» أى علم صفات الأفلاك والكواكب وحركتها ومقادير تلك الحركات - أى أصبح علمًا كميًا - فإن ما نصل إليه من هذا قد يعلم بعضه حقًا بالبرهان.. ولكن أكثره لا يعلم بالبرهان وما بينهم فيه من الاختلاف كثير، فالبرهان الرياضى إذن لا يوصل إلى معلومات تزكو بها النفس، ولا يعلم به الأمور الموجود المعلومة.. إننا نصل إلى هذه الأمور الموجودة المعلومة بقياس التمثيل فقط[2]، وهو الذى يقوم على التجربة والحس[3].

---

(١) يقول ابن تيمية فى موافقة صحيح المنقول «إن الأمثال المضروبة التى يذكرها الله فى كتابه التى قال فيها (وقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل) هى أقيسة عقلية شمولية وتمثيلية - وفيها البراهين وهى قياس شمولى مؤلف من - مقدمات يقينية» جـ ١ ص ١٤.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٩٩.

(٣) ابن تيمية: الرد ص ٣٠٠.

ويقرر ابن تيمية فى وضوح أن قياس التمثيل أقوى وأكثر يقينًا من قياس الشمول، وذلك أنــه يصل إلى المفردات المعينة للقضية الكليــة، وأن العلم بالأفراد المعينة أقــوى من العلــم بالقضية الكلية: «المقصود بهذه القضيــة الكلية إما أن يكون العلم بالموجــود الخارجى، أو العلم بالمقــدرات الذهنية. أما الثانى ففائدته قليلة، وأما الأول فمــا مــن موجود معيــن إلا وحكمه بعلم تعينه أظهر وأقــوى من العلم به عن قياس كلى يتناوله، فلا يحصل بالقياس كثير فائدة، بل يكون ذلك تطويلاً». فأساس المعرفة الإنســانية إذن هو معرفة الجزئى، ونحن نصل إلى هذه المعرفة بالقياس التمثيــل، فهو أصل القياس الشــمولى، وأصحاب هذا القيــاس الأخير يدعون خطأ أن التمثيل ظنى، والشــمولى يقينى، بينما يســتند هذا الثانى على الأول[1]. أما إذا لم يســتند القياس الشمولى على القياس التمثيلى، فلن يكون له مجال واقعى، وهو ما يســميه المناطقة الإمكان الذهنى والإمــكان الخارجى، فيتصور المناطقة – تبعًا لهذا التقســيم الــذى لا يقوم على منفعــة عملية – وجودًا ذهنيًــا، وإمكانًا ذهنيًا، فيتصــورون ماهية مجردة بنفســها من حيــث هى هى من غير أن تكــون ثابتة فى الخارج أو فى الذهن: الإنســان من حيث هو هو، والوجود من حيث هو هو والسواد مــن حيــث هو هو .ويظنــون أن هذه الماهية المجــردة عن جميع القيــود الثبوتية والسلبية متحققة فى الخارج، وهذا هو الرأى الأرسطاليسى، ويرى ابن تيمية أنه خطأ تمامًا، لا يقل خطأ عن المثالية الأفلاطونية فى تجريدها للمثل أو للفيثاغورية المتأخــرة فى تجريدها للعدد. إنه ليس مــن المحتم أن كل ما فى الذهن يتحقق فى الخارج وكم فى الذهن من مفروضات لا تتحقق أبدًا فى الخارج، فافتراض الممتنعات فى الذهن ممكن: يســتطيع أن يفترض موجودًا ولا واجبًا ولا ممكنًا ولا قائمًا بنفسه ولا بغيــره، ولا مباينًا لغيــره ولا مجانبًا له، كل هذا الافتــراض فى الذهن،ولكن ليــس كل ما يفرضه الذهن يمكن وجوده وتحقيقه فــى الخارج. وليس كل ما يحكم به الإنســان على ما يقــدره ويفرض فى ذهنه، يكون حكمًــا صحيحًا على ما يوجد

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٩٩.

فى الخـارج، ولا كل ما يمكن أن تصور الذهن له، يكون له وجود فى الخارج. بل إن الذهن نفسـه قد يتصور أشـياء مع أنه يعلم بعدم إمكانها فى الخارج ومع عدم علمه بامتناعها خارجيًا وبإمكانها خارجيًا. ويمسى هذا: بالإمكان الذهنى».

ويقسـم ابن تيميـة – كما قلت – الإمكان إلى نوعين: الإمـكان الذهنى والإمكان الخارجى، أما الإمكان الذهنى. فهو بأن يعرض الشىء على الذهن، فلا يعلم امتناعه. بل يقول هذا ممكن لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذلك الشىء يكون ممتنعًـا فى الخارج. وأما الإمكان الخارجى.. فهو العلم بإمكان الشـىء فى الخارج: «وهـذا يكون بأن يعلم وجوده فى الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد فى الوجـود منه. فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودًا ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى»[1]. ويرى ابن تيمية أن هذه الطريقة الأخيرة هى طريقة مسـتمدة مـن القرآن فى بيان إمكان «المعادة»... وهنا يتبين اتجاه ابن تيمية البارع فى ربطه نقد المنطق الأرسطاليسـى بعدم إمكان تطبيق هذا المنطق على إلهيات المسـلمين. إن القرآن – فى رأى ابن تيمية – لا يسـتخدم أبدًا فكرة الإمكان الذهنى المجرد فى إثبات عقائده، وإنما يستخدم الإمكان الخارجى. ويضع أمثلة معينة حاسمة، فيثبت إمـكان المعاد بالإمكان الخارجـى المتحقق، ويعطى الأمثلة القرآنيـة على هذا: فقد أخبر الله عمن أماتهم ثم أحياهم، أو على المضروب بالبقرة، أو عن أصحاب الكهف، أو يستدل على ذلك بالنشأة الأولى، وأن الإعادة أهون من الابتداء، أو الاستدلال بخلق السـموات والأرض، فإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان، أو الاستدلال بخلق النبات. ويورد ابن تيمية الآيات القرآنية، والقرآن هو السجل الحقيقى الواقعى للوجود.. إن حوادثه المتحققة خارجًا تثبت المعاد إثباتًا كاملاً[2].

ويذهب ابن تيمية إلى تقرير أن الإمكان الخارجى يعرف بالوجود لا بمجرد الامتناع. ويهاجم الآمدى – متكلم الأشاعرة المشهوْر – الذى يذهب – هو وبعض

(١) ابن تيمية الرد.. ص ٣١٨.

(٢) ابن تيمية. الرد ص ٣١٨ – ٣٢١.

متكلمى الأشاعرة إذا أرادوا إثبات إمكان أمر من الأمور – إلى القول بأنه: «لو قدرنا هذا، لم يلزم منه ممتنع». يرى ابن تيمية أن هذه القضية الشرطية غير معلومة، فإن كونه لا يلزم منه محذور – ليس معلومًا بالبديهة، ولم يقم عليه دليل نظرى. ولم يفهم ابن تيمية هنا موقف الآمدى والأشاعرة، لم يفهم أن عدم الامتناع يساوى الإمكان الخارجى، وأن عدم الامتناع هو فعلا الوجود الخارجى، ولم يفهم أيضًا الشرط فى القضية «لو قدرنا هذا، لم يلزم منه ممتنع».. إن وضع الشرط فى التقدير يحيل الامتناع أى يثبت تحقق الوجود الخارجى.

وينقد ابن تيمية أيضًا ابن سينا والرازى وغيرهما فى إثبات «الإمكان الخارجى بمجرد تصوره فى الذهن»، فيرى أنهم حين أرادوا إثبات موجود معقول غير محسوس فى الخارج، استدلوا على ذلك بتصور «الإنسان الكلى المطلق المتناول للأفراد الموجودة فى الخارج». ويرى ابن تيمية أننا نستطيع أن نتصور فى الذهن هذا الإنسان الكلى المطلق، ولكن الكلى المطلق لا يوجد فى الخارج أبدًا، وليس كل ما يتصوره الذهن يوجد فى الخارج.. إن الذهن يتصور اجتماع النقيضين والضدين، وهو ما لم يحدث أبدًا. وللعقل تقاسيمه عن الوجوب الإمكان والامتناع[1] ولكن لا يتحقق كل ما فى الذهن فى الخارج. إن ابن تيمية هنا اسمى بحت، يغلو فى الأسمية أشد الغلو.

ويرى ابن تيمية أن المناطقة يخرجون بهذه الطرق الفاسدة الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية والأخبار النقلية السمعية.. وبينوا الله وجودًا يستلزم الجمع بين النقيضين، ويحاول بهذا أن يثبت عقائده الكلامية من إثبات الصفات ووجود الله فى جهة، فينكر ما يذهب إليه النفاة – من المتفلسفة والمعتزلة – من أن الله لا يباين المخلوقات ولا يجانبها ولا يشار إليه. ويقرر أن المنطق انتهى بهم إلى القضايا السلبية التى يصفون بها الله بما يسلبه علة صفات الكمال، والتى تستلزم كون الموصوف بها معدومًا بل ممتنعًا، بل يجعلونه مشاركًا للممتنعات والمعلومات، وأن هؤلاء سلموا بهذه الأصول وأفسدوا بها العلم عقليًا

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٢١، ٣٢٢.

كان أو سمعيًا، بينما مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء[1] ولم يأت الأنبياء بالخبر فقط بل أتوا بالأدلة العقلية التى بها تعلم المطالب الإلهية التى يمكن علمهم بها بالنظر والاستدلال. أما الفلاسفة فقد انتهوا خلال منطقهم إلى «الوجود المطلق الكلى» أو المشروط بسلب جمع الأمور الوجودية.

وقد تنبه ابن تيمية إلى أن الموجود المطلق الكلى فى سلسلة الموجودات – وهو الجنس الأعلى أقل الأجناس مفهومًا أو أقلها خصوبة – فكرة مجردة لاحظ لها فى الواقع، بينما الله قمة الموجودات عند المنطق الدينى لابن تيمية.. وجود خصب ثبوتى لا عدمى ذو صفات ثبوتية. وسيتغالى ابن تيمية فيما بعد ويرى أن فى الله المعين كل شىء، بل سيذهب مع الكرامية إلى حلول الحوادث فى ذات الله، وذلك لكى يخصب فى فكرة الله الغنية. ويقول ابن تيمية «وأما واجب الوجود الذى يثبتونه فإما أن يجعلونه وجودًا مجردًا من كل قيد ثبوتى أو عدمى، وإما أن يقولوا: بل هو مقيد بالأمور السلبية دون الثبوتية كقول ابن سينا وأمثاله، وهذا إنما يوجد فى الذهن لا فى الخارج، فإنه يمتنع ثبوت موجود خارجى لا يوصف بشىء من الأمور الثبوتية. أولا: من الثبوتية ولا السلبية. بل أى موجود حقير فرضته، كان خيرًا من هذا الذى لا يوصف بشىء ثبوتى، فإنه قد شارك ذلك الموجود الحقير فى مسمى الوجود ولم يمتز عنه إلا بوصف عدمى، وذلك الموجود الحقير، امتاز عنه بأمر وجودى، والوجود خير من العدم». ويرى ابن تيمية أنه طبقًا لهذا يتميز هذا الموجود الحقير عن واجب الوجود أكبر تمييز.. إنه يتصف على الأقل بصفات ثبوتية. فمن الواضح إذن أن ما يثبته الفلاسفة ويجعلونه واجب الوجود هو ممتنع الوجود هو مفروض فى الذهن، كما تفرض سائر الممتنعات. ويضيق ابن تيمية بدعوى المتفلسفة.. إنهم يتكلمون فى الأمور الكلية والعقليات المحضة، وبتقعرهم اللفظى، وبوضع اصطلاحات لا توصل إلى شىء: «الحقيقة من حيث هى

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٢٣.

هى»، وغيرها من تعبيرات. فإذا ما طولبوا بإثبات أمورهم الكلية وعقلياتهم البحتة فى الوجود الخارجى، لم يستطيعوا، ويدعون أن ما يقولونه هو أمر مقدر فى الأذهان لا حقيقة له فى الأعيان، ولا يستطيعون إيراد مثال، والمثال جزئى.

هذه النزعة الاسمية الحسية من ناحية والعملية البراجماطيقية من ناحية تسود تفكير هذا المفكر العجيب، فلا يرى موجودًا فى الخارج سوى الجزئى، ويرى أن ما فى الذهن من خرافات الميتافيزيقا لا توصل إلى شىء. إن المناطقة يعجزون عن التمثيل عندهم، ويدعون فقط أنهم يخوضون فى الكليات، وهو فى الحق يتكلمون بغير علم «فيما لا يعلمون أن له معلومًا فى الخارج، بل فيما ليس له معلوم فى الخارج، وفيما قد يمتنع أن يكون له معلوم فى الخارج. وإلا فالعلم بالأمور الموجودة، إذا كان كليًا، كان له معلومات ثابتة فى الخارج»[1].

ويقرر ابن تيمية أن الاستدلال بالكليات على أفرادها الجزئية هو استدلال بالخفى على الجلى، أو على الأجلى بالأخفى، إن أفراد الكليات هى أشد جلاء ووضوحًا، وهى كما يؤكد دائمًا تعلم بقياس التمثيل.

أما أن البرهان يفيد قضية كلية، فيعترف ابن تيمية بهذا. ولكنه يرى أنه يفيد قضية كلية يقينية، إذا ما كان مؤلفًا من قضايا بديهية. وهى ما يسميها المقدمات اليقينية المحضة الواجب قبولها والتى يمتنع نقيضها. أما سوى ذلك كالقضايا الطبيعية والطبية والنحوية، فهده ما يمكن نقضها كثيرًا ولا يجزم العقل بانتقاضها إلا بشروط. ومن الثابت أن القضايا العادية أى التجريبية كثيرًا ما تنقض. وإذا جاز انتقاض الكلية لم تكن عند المناطقة مادة للبرهان، بل يعتبرونها جدلية وخطابية.

وتناسى المناطقة أن معظم القضايا التى فى مجال الطاقة البشرية هى قضايا عادية، هى قضايا التجربة، فأى قيمة للبرهان إذن أن يستند على قضايا كلية خفية أو أكثر خفاء من قضايا جزئية جلية أو أكثر جلاء؟![2] ويعجب ابن تيمية من أن

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٢٥، ٣٢٦.

(٢) ابن تيمية: الرد... ص ٣٢٨.

المناطقة لا يقبلون فى صناعة الحد أن يعرف الجلى بالخفى، ويعتبرون هذا عيبًا منطقيًا بينما هو فى البرهان أشد عيبًا. إن غاية البرهان بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه، فإذا كان هذا المدلول «أوضح» كان عمل برهان المناطقة هو بيان للجلى بالخفى.. وهذا ما يناقض شروطهم المنطقية نفسها[1].

ولكن بالرغم من هذا فإن ابن تيمية يعترف بأن المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس، كما تنفع فى المناظرة، ويقرر أن الجلاء والخفاء من الأمور النسبية، وأن بعض الناس قد ينتفعون بالدليل الخفى والحد الخفى، وأن هؤلاء الناس إذا ذكرت لهم الأدلة الواضحة لم يعبأ بها، ولا يسلمون بها حتى يذكر لهم دليل يستلزم ثبوته، وحينئذ يسلم به. وكذلك إذا ذكر لهم «حد» لا يسلمون به حتى تميزه لهم، وتضعه فى هذه الصورة المنطقية المتكلفة.. وهؤلاء هم «المعاندون» أو ممن تعودت نفوسهم أنها لا تعلم إلا ما تعنت عليه، تفكرت فيه، أى لابد لهم قبل التسليم بدليل أو التوصل إلى الحد من معاناة عقلية واعتمال أدلة ونصب حدود حتى يصلوا إلى الحقيقة. ويرى ابن تيمية أن كثيرين من النظار «ممن تعود البحث والنظر، صارت عادة نفسه كالطبيعة لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، بل جدل ومنع ومعارضة، فحينئذ يعرف به ويقبله ويسلمه» – وإن كان ما بحث فيه ونظر وجادل ومانع وعارض من الأمور الواضحة البينة عند أغلب الناس ولا تحتاج إلى بحث ونظر. فطرق المنطق إذن ذات فائدة تنفع لبعض المعاندين – ويرى ابن تيمية أن هؤلاء المعاندين هم السوفسطائية – وكذلك تنفع فى المناظرة والجدل. وهكذا اعتبر ابن تيمية ظهور المنطق الأرسطاليسى كنتيجة لحركة السفسطة وحاجة لجأ إليها العقل الإنسانى – حين ظهرت حركة المعاندين العقليين أى السوفسطائيين – لإيقاف هؤلاء ووضع معانى للنظر تجاه طائفة معينة، فيقول: «وقد تعرض السفسطة لبعض الطوائف ولبعض الأشخاص فى بعض المعارف، فإن أمراض القلوب كأمراض الأجسام.. وهؤلاء المرضى لا ينتفعون بالأغذية الفطرية بل يحتاجون إلى علاج

(١) نفس المصدر – ونفس الصفحة.

وأدوية تناسب مزاجهم». ولكن حتى هؤلاء السوفسطائيين ليسوا فى حاجة إلى هذا المنطق – كما هو – إن منهم من يحتاج إليه ومنهم من يحتاج إلى أكثر منه أو أقل: «من كان به سفسطة ومرضت فطرته فى بعض المعارف لا يستعمل معه الأدلة النظرية، بل يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية، فقد تكون الحدود والأدلة التى تحوجه إلى النظر والفكر، إذا تصورها مقدمة مما يزيل سفسطته وتحوجه إلى الاعتراف بالحق. وهذا بمنزلة من يغلط فى الحساب، والحساب لا يحتمل وجهين. وهناك من يكون غلطه واضحًا تمام الوضوح ولكنه لا يعرفه ويتبينه، أو يعرفه ويتبينه ولكنه لا يريد الاعتراف به، فيسلك معه طويلاً حتى يصل الإنسان به إلى الحق ويقال له: أخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا وأخذت كذا فصار كذا. وكذلك فى المناظرة: إما تضرب للمناظر الأمثال المتعددة – فإن المثال قد يكشف الحال حتى فى المعلومات الحسية والبديهية – وإما أن تستسلف معه المقدمات، أى توضع واحدة بعد أخرى، وإلا فقد عرف الإلزام أى الإلزام بالاعتراف بما يكره». وقد لجأ نظار المسلمين الأوائل عند ابن تيمية وكذلك الأوائل من اليونان إلى هذه الطريقة الجدلية فى المناظرة. يكون المستدل هو السائل لا المعترض، فيستسلف المقدمات واحدة بعد الأخرى. فإذا اعترف بصحة المقدمات يبين له ما تستلزمه تلك المقدمات الصحيحة من النتائج المطلوبة الصحيحة. فالطرق متعددة لا واحدة ومن عبث القول إن يقال: إن القياس المنطقى هو وحده دون صور العقل المتعددة يصل إلى اليقين[1].

ويعود ابن تيمية إلى ترديد ما ذكره فى المقام السالب عن فساد دعوى المناطقة أنه لابد فى القياس من مقدمتين، ويورد أيضًا كلامًا لابن النوبختى[2] كما ذكرنا من قبل يدحض تكوين البرهان من مقدمتين بينتين، ثم رأى الرازى[3] من أنه لابد من مقدمة ثالثة بين المقدمتين فى الأقيسة النظرية هى «التفطن» لحقيقة المقدمة

(١) ابن تيمية: الرد ٣٢٨ – ٣٣١.
(٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٣٧.
(٣) ابن تيمية: الرد ص ٣٤٠ – ٣٤١.

الكبرى وعلاقتها بالمقدمة الصغرى. ويرى ابن تيمية أن المطلوب هو هذا التفطن فقط لا غير.

ثم ينتقل ابن تيمية مرة ثانية إلى القول بأن القياس البرهانى لا يثبت الصانع إذ الصانع موجود بعينه، والقياس البرهانى لا يثبت سوى كليات مطلقة مقدرة فى الأذهان لا محققة فى الأعيان[1] ويكرر ثانية أن التصوير التام للحد الأوسط يغنى عن العملية القياسية. ويشرح - بوضوح أكثر مما وضح فى المقام السالب - تلازم قياس الشمول وقياس التمثيل، وأن قياس الشمول يقوم على الحد الأوسط المكرر، وهو مناط الحكم فى قياس التمثيل وهو القدر المشترك أو الجامع بين الأصل والفرع[2].

بل إن ابن تيمية يرى أن العملية العقلية فى أى ناحية عن النواحى قد تتم بالتصور فقط. ويرى أن التصور التام - كما قلنا - للحد الأوسط قد يغنى عن القياس: «وأن كل ما يسمونه تصورًا يمكن جعله تصديقًا، وكل ما يسمونه تصديقًا يمكن جعله تصورًا».

ويحلل ابن تيمية فكرته أو نظريته فى رد التصور إلى تصديق واعتبار التصور عملية حكم، تحليلا يضعه فعلا فى نسق المناطقة السيكلوجيين الكبار فى العصور الحديثة. إنه لا يعتبر أبدًا أن هناك تصورًا واحدًا، تصورًا ساذجًا لا نفى فيه ولا إثبات، معصومًا أو فوق الحق والكذب. إنه هنا يهدم التصور الأرسطاليسى هدمًا كاملاً، إنه يرى وراء كل تصور حكم مكون من محمول وموضوع. وبهذا سبق فيكتور كوزان ومدرسته من المناطقة السيكلوجيين الذين اكتشفوا الأحكام الممكنة وعملها فى تكوين التصورات.

ويقول ابن تيمية أنه إذا سأل سائل المناطقة ما هى «الخمر المحرمة» وقال المجيب: «هى: المسكر» اعتبروا هذا تصورًا واحدًا وهو تصور الخمر، ويرى ابن تيمية أن هذا ليس تصورًا على الإطلاق، بل هو تصديق مركب من محمول

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٤٤.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٥٥.

وموضوع. وإذا قال «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» كان هذا قياسًا.. ويرى ابن تيمية أنه يفيد التصديق: «المسكر حرام»، ويفيد أن «المسكر» داخل فى مسمى «الخمر». وإن أريد بيان الحد المطرد المنعكس، قيل «المسكر هو الخمر، وكل خمر حرام» وهذا القياس يفيد تصور معنى «الخمر». فلسنا إذن نتكلم فى الحد – أو فى القياس – إلا فى قضية تامة، فى جملة خبرية. وما يصل إليه التصور والتصديق هو أيضًا قضية تامة، جملة خبرية. فليس ثمة تصور مفرد، بل قضية مركبة فى السؤال وفى الجواب. والتصور والتصديق سواء، فى كليهما إثبات صفة لموصوف. إثبات محمول لموضوع، كما أثبتنا الخمرية للسكر. «والإنسان قد تصور أن المسكر هو الخمر، وصدق أن المسكر هو الخمر، فأما ما يذكره المناطقة من وجود تصور مفرد لا يعبر عنه إلا باسم مفرد، فلا وجود له، أو إذا وجد فهو خاطر ذهنى لا وجود له أصلاً، ولا يؤدى إلى علم بشىء موجود ولذلك كان قول المناطقة – بأن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، وأن التصور هو التصور الساذج العارى عن جميع القيود الثبوتية والسلبية – لا معنى له، إن كل ما عرى عن كل قيد ثبوتى أو سلبى، يكون خاطرًا من الخواطر. ليس هو علمًا أصلاً بشىء من الأشياء». إن من خطر له شىء من الأشياء ولم يخطر له صفة لا ثبوتية ولا سلبية، لم يكن قد علم شيئًا. فإذا تصورنا الإنسان وقلنا إنه حيوان، فليس هذا كله تصورًا ساذجًا لا نفى فيه ولا إثبات، بل إننا نتصور «وجود» هذا الإنسان «وشكله» «ولونه» وغير ذلك من صفاته. إن لم نفعل هذا، ولم نتصل بهذه «الأحكام الممكنة» – إن تكلمنا بلغة المناطقة السيكلوجيين المعاصرين – لم نصل إلى شىء على الإطلاق. وكذلك إذا تصورنا «بحر زئبق» «وجبل ياقوت» فإنه ليس تصورًا ساذجًا، إننا إذا لم نتصور عدمه فى الخارج وامتناعه ولا أنه شىء من الأشياء، كان هذا التصور خيالا من الخيالات، ووسواسًا من الوسواس، وليس هذا علمًا على الإطلاق. فالتصورات العدمية أصلاً ليست تصورات خالصة.. أنها مقيدة بحكم، هو العدم، وصفات العدم.. فهى إذن محدودة بقيود أى بأحكام.

وهنا يتساءل ابن تيمية: ما هو التصور القابل للتصديق المشروط فيه؟ ويرد فورًا:

بأنه التصور الخالى عن معرفة ذلك التصديق، وليس هو الخالى عن جميع القيود الثبوتية والسلبية. ويعطى مثالاً: إذا كان يشك – هل النبيذ حرام أم لا – فإن الشاك قد تصور النبيذ، وتصور الحرام. وكل من التصورين متصور بقيود، أى توصل إليه بأحكام: حكمنا أن النبيذ شراب وأنه موجود وأنه يشرب، وأنه يسكر، وغير ذلك من صفاته، لكن لم يعلم أنه حرام، فليس من شرط التصور المشروط فى التصديق أن يكون ساذجًا، خاليًا من كل قيد ثبوتى وسلبى، بل أن يكون خاليًا عن التقييد بذلك التصديق، وقول القائل: التصديق مسوق بالتصور.. مثل قوله – القول مسبوق بالعلم. فليس لأحد أن يتكلم بما لا يعلم، وكذلك لا يصدق ولا يكذب لما لا يتصوره. وحينئذ، فالتصور التام مستلزم التصديق، والتصور الناقص يحتاج معه إلى دليل يثبت له حكم[1].

وينتهى ابن تيمية إلى القول بأن نظار المسلمين – أى المتكلمين الأوائل حتى القرن الخامس الهجرى – كانوا على حق حين قرروا أن التصورات المفردة، لا تعلم بمجرد الحد. إن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلى ما تفتقر إليه التصديقات، أى يفتقر إلى دليل كما تفتقر التصديقات، وكذلك القياس إنما يعود فى الحقيقة إلى الحد والتصور، كما يعود هذا القياس إلى أن يعلم مسمى الخمر. «وإذا كان كذلك، فإذا كانوا يقولون إن الحد لا يقام عليه دليل، ولا يحتاج إلى قيام دليل، فنقول العلم بمسمى الخمر لا يحتاج إلى قياس، بل يعلم بما يعلم به سائر التصورات المفردة ومسميات جميع الأسماء من تفطن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها». ولذلك أصاب المتكلمون الأوائل حين قرروا أن الحدود بمنزلة الأسماء. أى أنها تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال، وأن ما نطلبه من الحد هو التمييز بين المحدود وغيره، ولذلك يكون بالوصف الملازم له طردًا وعكسًا، بحيث يكون الحد جامعًا مانعًا.. على أن لا يحد الحاد إلا بدليل، وهذا هو الشرط الذى ينبغى أن يتوفر فى الحد. ويعطى ابن تيمية أمثلة لهذا.. إن الحد فى الخمر: إنها المسكر، وفى

(١) ابن تيمية: الرد.. ص ٣٥ – ٣٥٨.

الغيبة: إنها ذكرك أخاك بما يكره، فعلى الحاد أن يبين أن ما ذكره مطابق لمسمى ذلك الاسم. ويرى ابن تيمية أنه ينبغى أن يلجأ هنا إلى دليل من الشرع، عن الشارع المتكلم بهذه الأسماء، فقد ثبت عن النبى ﷺ أنه قال: «كل مسكر خمر» وما ليس بمسكر فليس بخمر بالإجماع، فيثبت أن، الخمر هو المسكر... وكذلك فى الغيبة. لابد إذن فى الحد من دليل، سواء أكان حد اسم أو حدًّا بحسب الحقيقة، لا ما يذهب إليه المناطقة اليونانيون من أن الحد يفيد تصور الماهية فى نفس المستمع وأن ذلك يحصل بمجرد قول الحاد بدون دليل أصلاً. وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى ثلاثة أصناف. ذاتية داخلية فى الماهية، وخارجة لازمة للماهية دون وجودها، وخارجة لازمة لوجودها.. وهذه كلها باطلة كما بين من قبل، إذا أريد بالماهية الموجودات الخارجية. وأما إذا أرادوا بالماهية ما يتصور فى النفس، فقدر تلك الماهية وصفتها يتبع تصور فإذا أراد تصوير ماهية الإنسان فى النفس اختلف التصوير باختلاف المتصور، فتارة يتصور ماهية الإنسان جسمًا حساسًا ناميًا متحركًا بالإرادة ناطقاً، أو يتصور حيوانًا ناطقًا، وتارة يتصور حيوانًا ضاحكاً فقط. قد يكون كل هذا يكون صحيحًا فى ذاته، ولكن لا فائدة علمية منه، ولا يصل أبدًا إلى الحقيقة الموضوعية، إنه يعود فقط إلى تصور مراد المتكلم، سواء أكان حقًا أم باطلاً. ولذلك لم يأبه نظار المسلمين بقواعد التحديد المنطقية، إنها فى رأيهم آلية ميكانيكية لا تصل إلى شىء. إن الحد عندهم يكون بالوصف الواحد الملازم، والوصف الواحد الملازم كاف[1]، فلا يذكرون الأجناس والفصول ولا العرض العام، ولا يستخدمونها.

ثم ينتقل ابن تيمية إلى توجيه نقد آخر للقياس الشمولى، يحاول أن يبين به إن هذا القياس لا فائدة منه أو هو تطويل لا داعى له. إن المناطقة يقررون أن القياس هو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد. ولابد أن يكون ثبوت بعض الأحكام لبعض الأفراد بديهيًا، أى لابد أن تكون بعض المقدمات بديهية وإلا انتهى آخر المقدمات إلى الدور. فإذا كانت كل المقدمات بديهية أو بعض المقدمات بديهية

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٦١.

فإن العلم ببديهية أفرادها أقوى وأسهل، ولا حاجة للنظم القياسى. ويعطى ابن تيمية المثال الآتى: لنفرض المقدمتين البديهيتين «كل مسكر خمر» و«كل خمر حرام»، وإن لم تكن هذه بديهية لكن المقصود التمثيل ليعلم بالمثال حكم سائر القضايا. فإذا قدرنا أننا نعلم بالبديهة أن كل فرد من أفراد الخمر حرام، ونعلم بالبديهية أن كل فرد من أفراد المسكر خمر، كان علمنا بالبديهة أن هذه الأفراد حرام من أسهل الأشياء. ويرى ابن تيمية أن ذلك إنما يخفى على أكثر الناس، لكون المقدمات غير بديهية، بل تكون مبينة بغيرها، كما فى المثال السابق الذى أورده، فإن المقدمة الأولى ثابتة بالسنة الصحيحة، والثانية ثابتة بالنص والإجماع. ولكن إذا كانت المقدمتان بديهيتين فعلا فلا حاجة لنا إلى القياس. إن العلم بالنتيجة لا يحتاج إلى هذا النظم القياسى، إن منطقهم «يعطى تضييع الزمان، وكثرة الهذيان، وأتعاب الأذهان»[1].

ويرى ابن تيمية أن من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط القياس.. أن الحس يدرك الجزئيات أولا، ثم ينتقل إلى القضايا العامة. إننا نرى هذا الإنسان وهذا الإنسان وهذا الإنسان، ونرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ناطق ٪ وهذا كذا ٪ وهذا كذا، فنقضى قضاء عاما على كل إنسان بأنه حساس متحرك بالإرادة. فالعلم بالقضية العامة إما أن يكون بواسطة قياس أو بغير واسطته. فإن كان بواسطة قياس – والقياس لابد فيه من قضية كلية – لزم أن لا يعلم الكلى إلا بالكلى، وذلك يستلزم الدور أو التسلسل، فلابد أن ينتهى إلى قضية كلية عامة بديهية. وإذا أمكن علم إحدى مقدمتى القياس أمكن علم الأخرى – سواء أكانت المقدمة الأخرى أو النتيجة – بغير قياس بالبداهة، قد نعلمها أيضًا بالبديهة أو نعلمها متواترة أو مجربة أو مشهورة أو محسوسة[2]. أو مستدلة بالتمثيل أو بالاستـ ـء كما رأينا. وليس التمثيل ظنيًا، والقياس يقينا/ بل فى التمثيل يقينى ومظنون، كـ ا فى القياس.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٦١.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٦٠ – ٣٦٤.

ويستعيد هنا ابن تيمية ما سبق أن قرره فى المقام السالب من أن قياس التمثيل وقياس الشمول واحد، بل إنه يورد قول أكثر الأصوليين: إن مسمى القياس هو قياس التمثيل فقط. ولكنه هو يرى أن الاثنين واحد، وذلك أن قياس الشمول: إنما يعنى اشتراك الأفراد فى الحكم العام وشموله لها، وقياس التمثيل هو اشتراك اثنين فى الحكم الذى يعمهما. ومآل الاثنين واحد. ومناط الحكم فى قياس التمثيل – أى الجامع والمشترك بين الأصل والفرع – هو الكلى فى قياس الشمول. بل إن قياس التمثيل هو الأصل الحقيقى لقياس الشمول: «إن التجربة إنما دلت على أشياء معينة، لم تدل على أمر عام[1] ثم يأتى العقل فيعلم أن المناط هو القدر المشترك بما يعلم من انتفاء ما سواه، أو مناسبته أو بعلم مناسبته.. فالعقل بحسب إحساسه بالجزئيات، يدرك بينها قدرًا مشتركًا كليًا، والكليات لا تقع فى النفس إلا بعد معرفة الجزئيات المعينة. يقول ابن تيمية: «إن معرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب فى معرفة الكليات، فكيف يكون ذكرها مضعفًا للقياس ويكون عدم ذكرها موجبًا لقوته. ويرى أن هذه خاصة العقل، فإن خاصيته معرفة الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات، فمن أنكرها، أنكر خاصة عقل الإنسان[2] والأقيسة التى يستعملها الفلاسفة والمناطقة ويجعلونها كلية كلها إنما يعتضدون فيها بالأمثلة وهم يستندون فيها على صفات الأمور المشاهدة ثم يقيسون الغائب على الشاهد بالجامع المشترك الذى يجعلونه كليًا». ويقول ابن تيمية: «فإن لم يكن هذا صحيحًا لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كلى، يشترك فيه ما شهده وغاب عنه حتى قوله: «الخبز يشبع.. والماء يروى» ونحو ذلك. فلم يعلم بحسه إلا أمورًا معينة، فمن أين له أن الغائب بمنزلة الشاهد إلا بهذه الطريقة؟ الإنسان قد ينكر أمرًا حتى يرى واحدًا من جنسه، فيقر بالنوع، ويستفيد بذلك حكما كليًا[3].

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٦٤ – ٣٦٧.
(٢) ابن تيمية: الرد... ص ٣٦٨.
(٣) ابن تيمية: الرد. ص ٣٦٩.

ويرى ابن تيمية أنه قد يعترض عليه بأن نوعًا واحدًا فقط من الأقيسة المنطقية هو الذى يمكن رده إلى التمثيل، وهو القياس الاقترانى، بينما لا يمكن رد قياس التقسيم وهو الشرطى المنفصل. وذلك لأن الحد الأوسط فى الاقترانى يمكن أن نجعله الجامع المشترك فى التمثيل بخلاف القياس الاستثنائى فى نوعيه.

ويرد ابن تيمية بأنه يمكن رد القياس الشرطى الاتصالى والانفصالى إلى القياس التمثيلى والقياس الشمولى. إننا إذا قلنا فى قياس التلازم: هذا مستلزم هذا، حيث وجد وجد. فإن هذه قضية كلية يمكن استعمالها على وجه التمثيل وعلى وجه الشمول، بأن يقاس بعض أفرادها ببعض، وأن نجعل القدر المشترك مناط الحكم. وإذا قلنا فى قياس التقسيم «هذا إما كذا وإما كذا» فهذه أيضًا كلية يمكن أن تبين بصيغة التمثيل وبصيغة الشمول، إن الأحكام الثابتة بصيغة العموم يمكن أن تستعمل فيها قياس التمثيل، بأن يقاس بعض أفرادها ببعض، وأن نجعل المعنى المشترك هو مناط الحكم.

ويرى ابن تيمية أن كل قياس فى العالم يمكن رده إلى القياس الاقترانى فإذا قلنا مثلا بصيغة الشرط: إن كانت الصلاة صحيحة، فالمصلى متطهر.. أمكن ردها إلى: كل مصل فهو متطهر، أو: الصلاة مستلزمة للطهارة. وإذا كان الحد الأوسط فى القضية الشرطية يقرر أن استثناء عين المقدم ينتج عين التالى، واستثناء نقيض التالى/ ينتج نقيض المقدم، فإن هذا يساوى تمامًا طريق الاستدلال عند المسلمين: إذا وجد الملزوم وجد اللازم، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم. فالمقدم هو الملزوم. والتالى هو اللازم وهكذا كل شرط وجزاء. فالشرط ملزوم والجزاء لازم له. وكذلك الأمر فى القياس الشرطى المنفصل يمكن رده إلى القياس الاقترانى. بل إن الشرطى المنفصل، أو التقسيم الترديد يعلم بالبديهة. فإذا قلنا: «هذا إما أن يكون شفعًا أو وترًا ولا يجتمع هذا وهذا معًا»، «وهو شفع فلا يكون وترًا» أو «هو وتر فلا يكون شفعًا». إننا نصل إلى كل هذا بالبديهة، وتصور أفرادها أبين وأظهر من تصور

كليتها، فلسنا أبدًا فى حاجة إلى نظمها فى قياس منطقى. يقول ابن تيمية: إن أى شىء علم أن شفع، علم أنه ليس بوتر، بدون أن يوزن بأمر كلى عنده، ولا يقاس على نظيره فلا يحتاج أن يقال «وكل شفع فليس بوتر» و «كل وتر فليس بشفع» فمفردات هذه القضية تعلم بدون القضية الكلية ونصل إليها أيضًا بدون التثميل[1].

إن ابن تيمية يؤمن بالمعينات، بالجزئيات، ويرى أن المنطق القياسى لا يصل إلى شىء واقعى. وينتهى إلى القول بأن التجربة وحدها هى أقرب إلى الحقيقة مما ينتجه الفلاسفة بقياس، وتجربة الأطباء هى أسد التجارب، يقول: «إن ما يدعى فى تجارب الأطباء من الأدوية أقرب إلى التسليم من تجاربهم الرصدية، وذلك لاشتراك كثير من الأطباء فى تجربة الدواء الواحد، وأيضًا فلكثرة وجود ما يدعى فيه التجربة من النبات، وتواطؤ المجربين له، وليس كذلك ما يدعونه من فلسفتهم: فإنا رأينا تجارب الأطباء على غير منوالهم، وعلمنا صدقها كثيرًا... والأطباء فى تجاربهم أسد حالاً منهم، لأن القوم إنما يذكرون دواء موجودًا يمكن تجربته كثيرًا لوجوده، ولكثرة المحتاجين إليه ممن يصيبه ما يقال: إن ذلك الدواء يؤثر فيه شفاء[2]. وليس هناك فى الحقيقة من تكلم – فيما قبل العصور الحديثة – بما تكلم به ابن تيمية. لقد وصل حقًا إلى أوج الدرج فى فلسفة المنهج التجريبى، بنقده للمنطق اليونانى القياسى وبدعوته إلى المنطق الإسلامى التجريبى، وعبر عن روح الحضارة الإسلامية الحقة فى عصر الانهيار الحضارى الإسلامى الذى عاش فيه.

لقد تنبه ابن تيمية إلى ما تنبه إليه الأقدمون من نظار المسلمين من اختلاف الطريقين – طريق اليونان وطريق المسلمين – فى العلم، وأن كل طريق من هذين الطريقين قد أقام حضارة مباينة للحضارة الأخرى. وأن كل طريق منهما كان منهج حضارة معينة، فلما قامت دعوة بعض المسلمين إلى استخدام هذا المنطق ومزجه

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٧٦ – ٣٧٧.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٩٣.

بعلوم المسلمين، صرخ ابن تيمية صرخته، وقد أدرك بعمق بالغ أن أعظم معول ينقض فى أساس الحضارة الإسلامية هو معول المنطق اليونانى.. إنه سيقوضها باسم المنهج، وسينتج قضايا عامة فى كل النطاقات تمزق الأحكام العامة للمسلمين، فتتبع قواعد هذا المنطق وقام بتطبيقها، فلم ينتج له سوى آراء بعيدة كل البعد عن ما هو إسلامى، فأعلن أن منطق أرسطو إنما يستند على ميتافيزيقاه وإلهياته، وهذه الإلهيات مخالفة لإلهيات المسلمين، ومن هنا نشأت استحالة تطبيؤ مباحث المنطق الأرسطاليسى على مباحث المسلمين الإلهية. أما تطبيق مباحث المنطق الأرسطاليسى على مختلف العلوم، فقد رأى ابن تيمية ما فى مباحث هذا المنطق من تكلف وتصنع وتضييق طرق الذهن فى نطاق معين، هى: «طرق صعبة طويلة، وعبارات متكلفة حائلة» وليس لها من نتيجة سوى إضاعة الوقت وإتعاب الأذهان. إن اتجاه الإسلام – كمنهج – أن يفى بالحاجات الإنسانية، والحاجة الإنسانية لا تستقر ولا تسكن، إنها فى تغير مستمر فلا تتوقف فقط أمام «ماهيات جامدة». إن حقائق الأشياء الإنسانية والطبيعية فى تغير مستمر، فنلجأ نحن فقط إلى تحديد أعراضها وخواصها، أما أن نحاول اكتناه الماهية، فمطمع عسير، كما أننا إن نتكلف قياسًا يقتصر على مقدمتين، فإن معناه أن نحصر أنفسنا فى طرق ميكانيكية. كما أن من الخطأ أن نقتصر فى الاستدلال العقلى على القياس والاستقراء والتمثيل، إننا نستطيع أن نصل إلى صور أكثر إذا حللنا العمليات الفكرية. ولقد نادى ابن تيمية بفكرة «الكم» أساسًا لكل عملية فكرية، ولم يؤمن بسلطان الكيف إلا نادرًا، كما أنه لم يؤمن بالنظر البحت، بل نادى بالتجربة. إنه كان يتكلم باسم الروح الحضارى الإسلامى، ممجدًا التجربة، معلنًا أنها هى الطريق الوحيد للوصول إلى العلم سواء كان يقينيًا أو ظنيًا وسننتقل الآن إلى مناقشة الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال الأرسطاليسى.

* * *

الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال

أو صور الاستدلال التيمى

لم يكن ابن تيمية هادمًا فقط، كان يهدم جانبًا ليبنى جانبًا. فعل هذا من مبحث الحد، كما فعل هذا فى مبحث القضايا. ويفعل نفس الشىء فى مبحث الاستدلال.

يرى ابن تيمية أن القرآن – وهو كتاب الوجود عند المسلمين – هو الذى يمدنا بصور الاستدلال أو بمعنى أدق يقدم لنا «الميزان»، والميزان عند كثير من المفسرين هو العدل وهو ما نزن به الأمور، وهو ما يعرف به العدل. وفى تفسير آخر هو الأمثال المضروبة. والأقيسة العقلية التى تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات[1].. أو ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات منها[2].

وابن تيمية يرى أن هذا الميزان كمى، يستند على الكم، ويعطى أمثلة واضحة فى أن الكم هو مادة الميزان. أو المادة التى يعمل عليها الميزان، إن معرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بقدر هذه تعرف بموازينها، وكذلك معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه – وهو المكاييل. وكذلك قياس الزمان.. إن معرفة أن هذه الزمان يعرف بموازينه التى نقدر بها الأوقات ونقيس به الظلال، كما نعرف به ما فى مجارى المياه من كمية الماء والرمال. وكذلك نعرف به الأطوال والأعراض والأعماق ونضع به بين كل متماثلين قدرًا مشتركًا يعرف به أن أحدهما مثل الآخر، فالميزان إذن أداة عقلية فى علوم الكم البحتة، بل يبدو أنه عند ابن تيمية كمى أولاً وبالذات.

فإذا انتقلنا إلى تطبيق الميزان فى الفقهيات والشرعيات فنعرف الفروع المقيسة على أصولها فى الشرعيات بالموازين المشتركة بينها. وهذه الموازين المشتركة هى

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٣٣.

(٢) نفس المصدر ص ٣٧١.

فى الحقيقة الوصف الجامع المشترك والذى اصطلحنا على تمسيته «بالحد الأوسط». فإذا علمنا أن الله حرم خمر العنب لأسباب معينة منها أنها تصدر عن ذكر الله وعن الصلاة، وتوقع بين المؤمنين البغضاء، ثم رأينا أنواعًا أخرى من النبيذ تماثلها فى المعنى الكلى المشترك الذى هو علة التحريم، كان هذا القدر المشترك – الذى هو العلة – هو الميزان الذى أنزله الله فى عقولنا لكى نزن به ونجعله مثل هذا. فنحن إذن لا نفرق بين المتماثلين، ونستند فى هذا على قياس صحيح، وهذا القياس الصحيح هو من العدل.. من الميزان الذى أمر الله تعالى أن نزن به الأمور.

وكذلك إذا طبقنا هذا الميزان فى علومنا العقلية. لابد إذا وصلنا إلى الكليات أن نصل قبلا إلى جزئياتها بالوزن، أى نعرف مقدارها وكمها. وليس للكليات من وزن بدون معرفة الجزئيات، فلابد من وزن الأمور الموجودة بالخارج وزنًا عادلاً، حتى نحقق الوصف المشترك الكلى فى العقل، أو بمعنى أدق إذا وصلنا إلى قضية كلية، فإنه لا قيمة فعلية لهذه الكلية حتى نزنها أى نحققها بما يرد لنا من جزئيات، حتى نصل إلى صحة الوصف المشترك الكلى. فهناك إذن موزونات بالعقل[1].

وليست هذه الموزونات هى موازين الغزالى الخمسة التى عرضها فى القسطاس المستقيم، ويرى ابن تيمية – كما قلنا من قبل فى شرحنا لمنطق الغزالى – أنها هى منطق اليونان، أى أنها هى الأقيسة اليونانية المعروفة. وينكر ابن تيمية فكرة الغزالى الأولى عن المنطق.. أن المعانى العقلية مشتركة بين الأمم، وأن الخلاف فقط إنما هو فى الاصطلاح اللفظى. إن الأمر ليس كذلك، إن فى هذه المعانى العقلية الكثير والفاسد.. إن هؤلاء المناطقة – والغزالى فى أثرهم – جعلوا هذا المنطق «ميزان» الموازين العقلية. الأقيسة العقلية، وادعوا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل.. وليس الأمر كذلك[2]..

(١) نفس المصدر ص ٣٧٤.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٧١.

إنه لو احتاج الميزان إلى ميزان، لزم التسلسل. إذن فلابد من ميزان نهائى ننتهى إليه ويكون هو محك الصواب والحق، وهذا الميزان هو الميزان القرآنى – كما قلنا.

لقد علمنا القرآن أن من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف فإذا رأى الشيئين المتماثلين، علم أن هذا مثل هذا، ويجعل حكمها واحدًا: فإذا رأى الماء والماء والتراب والتراب، والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلى على القدر المشترك: «وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير، وذكر المشترك، كان أحسن فى البيان». ويرى ابن تيمية أن هذا القياس العقلى القرآنى هو قياس الطرد. وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب، فرق بينهما. ويرى ابن تيمية أن هذا القياس القرآنى هو أيضاً قياس العكس، ويحاول أن يثبت ابن تيمية أن هذين القياسين استخدما فى القرآن، وأن من البساطة أن نجرد صورتيهما منه. فالميزان من الله هو القياس الصحيح[1].. هو المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف.. أتت بها الرسالات مكملة للفطرة مثبتة لها: «إن الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التى يستدل بها على المطالب الدينية. فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيما للعلوم النبوية، وهذا خطأ. إن العلم هو علم محمد ﷺ وعلم فى ميراث محمد ﷺ وغير هذا العلم لا يكون علمًا، لقد بين ﷺ – مختتمًا دورة الرسالة العظمى – العلوم العقلية التى يتم بها دين الناس علمًا وعملاً، وضرب الأمثال، فكملت الفطرة بما نبهتها عليه وأرشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه. أو كانت الفطرة قد فسدت حين دخلت عليها الآراء والأهواء الفاسدة، فعرض لها ثانية وعلمها معرفة الميزان. ولذلك أتى الخير من السماء – القرآن والحديث – بهذا، يبين «الحقائق» لا بطريقة خبرية فقط، بل بالمقاييس العقلية، فبين طرق التسوية بين المتماثلين والتفرقة بين المختلفين. وينكر على من يخرج عن ذلك. ويعطى ابن تيمية الأمثلة المتعددة من القرآن على هذا – الآيات الكثيرة

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٧٤.

التى تضع تسوية بين متماثلين وتفريقًا بين مختلفين. فليس القياس العقلى وقفًا على اليونان.. لقد وضعه القرآن، وشمل جميع مدارك العقول وأدلتها – شمولية كانت أو تمثيلية. إن الميزان القرآنى كامل شامل للاثنين ولأكثر من الاثنين، إن الميزان هو التوصل للقدر المشترك وهو الجامع، وهو الحد الأوسط، فليس الأمر إذن وقفًا على عبقرية اليونان، بل بالعكس، إن من الواضح أن القرآن والسنة – وإن كانا يستخدمان القياسين – إلا أن صيغ التمثيل أكمل وأدق[1]. وما أجمل ما يقوله ابن تيمية مختتمًا مناقشة فكرة الميزان القرآنى: «وكذلك أنزل الله سبحانه الميزان فى القلوب، لما بينت الرسل العدل وما يوزن به، عرفت القلوب ذلك، فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور، حتى تعرف التماثل والاختلاف، وتضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه فى ذلك. كما وضعت موازين النقد وغير ذلك، وهذا من وضعه تعالى الميزان. قال الله تعالى.. ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ۝٩﴾ [سورة الرحمن: الآيتان ٧ – ٩][2]. فالميزان هو العدل، وهو ما يوزن به ويعرف العدل، هو القياس القرآنى المنزل، لنعرف به صحيح الفكر من باطله، بالإضافة إلى أن نزن به الأمور عامة حسية أو عقلية[3].

ويقدم لنا ابن تيمية بعضًا من هذه الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن، والتى ذكرها الله براهين ودلائل على ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وقدرته، وإمكان المعاد، وغير ذلك من المطالب والمعالم الإلهية، ذكرها الله لإثبات أصول فى العلم الإلهى، أشرف العلوم، وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف. ويقرر ابن تيمية أن من كمال هذه المطالب أن يكتمل العلم بها والقصد إليها جميعا، فكان لابد للقرآن أن يضع لها منهجًا يقينيًّا كاملا يثبتها إثباتًا عقليًا، بحيث يتطلبها الإنسان ويعيش فيها.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٧١.
(٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٨٢ – ٢٨٣.
(٣) ابن تيمية: الرد ص ٢٨٤.

وقد قسم ابن تيمية صور الاستدلال القرآنى إلى قسمين: الآيات، وقياس الأولى.

حقاً لقد شمل القرآن جميع صور الاستدلالات العقلية، ولكن كانت طريقة الأنبياء هى الاستدلال على الله بذكر « آياته»، وإن استخدموا القياس استخدموا قياس الأولى، ولم يستخدموا قياس شمول يستوى أفراده أى القياس المنطقى، لأن الله لا يجتمع هو وغيره تحت كلى يشمله وغيره من الأفراد، أى تحت كلى يستوى أفراده. كما أن الأنبياء لم يستخدموا قياس مثل محض – أى القياس التمثيلى – لأن الله تعالى لا مثيل له، فلا يقاس غيره به. فاستخدم الأنبياء – قياس الأولى – أى ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوته لله بطريق الأولى، وما يتنزه غيره عنه من نقائص وآفات، فتنزه الله عنه بطريق الأولى[1].

وسنشرح الآن هذين الطريقين – طبقًا لما لدينا من كتب ابن تيمية.

الطريق الأول: الآيات:

يرى ابن تيمية أن طريق الاستدلال بالآيات طريق قرآنى، يستمد صورته ومادته من القرآن ويفرق بينه وبين القياس بأن الآية هى العلامة، وهى الدليل الذى يستلزم عين المدلول، ولا يكون مدلوله أمرًا كليًا مشتركًا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول. فهو العلم باستدلال جزئى على جزئى ملازم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه عدمه: طلوع الشمس آية على وجود النهار ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [سورة الإسراء: آية ١٢]. فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار، ومعجزات محمد ﷺ آية على نبوته، فنفس العلم بثبوت تلك المعجزات، يوجب العلم بثبوت نبوة محمد ﷺ. والعلم بثبوت نبوة محمد ﷺ لا يوجب أمرًا كليًا مشتركًا بينه وبين غيره، لأن هذه المعجزات خاصة به وحده. وكذلك آيات الله، نفس العلم بها يوجب العلم بذاته، وهذا العلم لا يوجب علمًا مشتركًا بين الله وغيره.

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٥ – ١٦٣ والسيوطى: صون. ص ٢٥٢.

ويرى ابن تيمية أن العلم بكون هذا مستلزمًا لهذا، هو جهة الدليل، ولابد أن يكون كل دليل فى الوجود مستلزمًا للمدلول.

والآية – وهى العلم باستلزام المعين للمعين المطلوب – أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس المنطقى الذى ينتقل فيه العقل من حكم كلى عام إلى أحكام جزئية. ولابد للمفكر أن يستخدم لتحقيق هذه القضية الكلية تحقيق أفرادها المعينة أى الجزئية، وأن يشمل كل فرد من هذه الأفراد ما يشمل الحكم الكلى. يفعل هذا المناطقة لتحقيق صحة القضية الكلية، ثم يستخدم بعد ذلك فى القياس. ويرى ابن تيمية أن هذا طريق معقد متكلف بعيد عن الفطرة[1]، إن طريق الفكر الحقيقى عند ابن تيمية – كما هو عند المتكلمين – هو استلزام الدليل للمدلول، هو استلزام معين لمعين. فيلزم من وجود الخاص وجود الخاص، كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود هذا الإنسان الآخر، ومن وجود هذا الإنسان وجود إنسان ثالث.. أى يستدل بالمعين على المعين[2]. ولكن إذا كان هناك علم كلى، فإنه ينشأ من العلم الجزئى، فيلزم من وجود الخاص وجود العام، كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود «الإنسان»، ومن وجود هذا الإنسان، وجود «الإنسانية» و«الحيوانية».

ولكن ينبغى أن نلاحظ أن المطلق لا يوجد بما هو مطلق إلا فى الأذهان، ونفس هذا المطلق لا يوصل إلى معرفة أصلاً: «فإذا علم الإنسان وجود إنسان مطلق وحيوان مطلق، لم يكن عالمًا بنفس العين. كذلك إذا علم واجبًا مطلقًا وفاعلاً مطلقًا وغنيًا مطلقًا لم يكن عالمًا بنفس رب العالمين. وعلى هذا الأساس لا يمكن التوصل إلى معرفة الله، وما يختص به عن غيره»، فيرى ابن تيمية حينئذ أن نلجأ إلى دليل الآيات: «فآياته تستلزم عينه التى يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها. وكل ما سواه دليل على عينه وآية له – فإنه ملزوم لعينه. فإنه دليل على لازمه. ويمتنع تحقيق شىء من الممكنات إلا مع تحقيق عينه، فكلها لازمة لنفسه دليل عليه آية له» وإذا كانت الآية تختلف

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٥٢ – ١٥٤ والسيوطى: صون ٢٥٢.

(٢) ابن تيمية الرد: ص ٣٤٨ – ٩٥٠.

اختلافًا جوهريًا عن القياس الأرسطاليسى فإنها تخالف أيضًا التمثيل الأرسطاليسى. فيقول ابن تيمية إن دليل الآية هو «استدلال بجزئى على جزئى لتلازمهما وليس ذلك من قياس التمثيل[1]» ولا يعلل ابن تيمية الخلاف بينهما بأكثر من ذلك.

أما توضيح هذا الخلاف إنى أوضحه فيما يأتى: إن دليل الآية يشبه فى الحقيقة مسلك الدوران فى مباحث العلة الأصولية، أى دور المقدم أو العلة مع التالى أو المعلول وجودًا وعدمًا – وهو ما يسميه المحدثون قانون التلازم فى الوقوع وفى التخلف – وهذا ما يوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريقى الآية والتمثيل الأرسطاليسى.

بقيت مسألة واحدة فى هذا الطريق وهى أن ابن تيمية يعتبره استدلالا بجزئى على جزئى ملازم، بحيث يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه. ويناقشه على هذا الأساس ولكنه فى فقرة أخرى يربط به دليلاً آخر هو الاستدلال بالكلى على الكلى الملازم له والمطابق له فى العموم والخصوص. فإذا كان الاستدلال بطلوع الشمس على النهار هو الاستدلال بطلوع معين على نهار معين – أى الاستدلال بجزئى على جزئى، فإن الاستدلال بجنس النهار على جنس الطلوع هو الاستدلال بكلى على كلى. ويقول فى فقرة أخرى إن الاستدلال بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها شرقًا ومغربًا ويمينًا وشمالاً من الكواكب هو استدلال بجزئى على جزئى.. فإن قضى به قضاء كليًا كان استدلالاً بكلى على كلى. وليس استدلالا بكلى على جزئى. بل يأخذ الكليين المتلازمين على الآخر[2] فاستدلال بالكلى على الكلى يستند على الاستدلال بالجزئى على الجزئى، لأن الجزئى المعين هو الوحيد الموجود فى الأعيان. ويناقش صاحب المواقف هذا الطريق «الاستدلال بالكلى على الكلى» ويحاول أن يرده إما إلى التمثيل وإما إلى القياس الأرسطاليسى[3]. ودعا هذا شارح المواقف إلى إثارة مسألة أخرى تتصل أيضًا بالاستدلال بالكلى على الجزئى، وهى:

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٦٣ والسيوطى. صون. ص ٢٦٣.
(٢) ابن تيمية الرد ١٦٣ والسيوطى صون. صون ص ٢٦٣.
(٣) الإيجى: المواقف. جـ ١٢ ص ٥١.

هل نعتبر القياس الاستثنائى المتصل أو المنفصل استدلالا بكلى على جزئى؟ فإذا قلنا: كلما كانت الشمس طالعة، كان النهار موجودًا لكنها طالعة أو لكن النهار غير موجود... أو إذا قلنا إما أن يكون زيد فى البحر وإما أن لا يغرق – لكنه ليس فى البحر فلا يغرق – أو لكنه غرق فيكون فى البحر: هل نعتبر تلك الأمثلة استدلالاً بكلى على جزئى؟ يرد شارح المواقف أن القياس الاستثنائى فى قسميه المتصل والمنفصل ليس استدلالا بكلى على جزئى: «ولكن الصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول إما بالاشتمال وإما بالاستلزام الذى لا اشتمال معه، فإما صريحًا كما فى الاستثناءات المتصلة وإما غير صريح كما فى الاستثناءات المنفصلة: وأما الاقترانيات الشرطية فراجعة إما إلى الاستلزام أو إلى الاشتمال».

الطريق الثانى: قياس الأولى:

يعرف ابن تيمية قياس الأولى بأنه ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل الدال عليه[1]، ويذكر أن أحمد بن حنبل وغيره من السلف كانوا يستخدمونه. ويحاول ابن تيمية استخدام القياس فى إحدى المشاكل الكلامية وهى مشكلة الصفات فيرى أن «ما لغير الله من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره فتنزهه عنه بطريق الأولى»[2] ويصور ابن تيمية الشطر الأولى من هذا التعريف فى صورة عكسية، فيقول إن قياس الأولى «يدل على أنه ثبت له من صفات الكمال التى لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتًا لغيره. مع التفاوت الذى لا يضبطه العقل» فما يثبت لله أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يحصر قدره، ولهذا كان ينبغى اختيار الأسماء التى تطلق عليه وعلى غيره بطريق التشكيك الذى هو نوع من التواطؤ العام، لا بطريق الاشتراك اللفظى ولا بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتماثل أفراده، بل بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتفاضل

(١) ابن تيمية: العقيدة الأصفهانية ص ٤٣ وموافقة جـ ص ١٤ ، ١٥.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١٥٠.

أفراده. ويشبه ابن تيمية هذا بلفظ البياض، يطلق على الشديد كبياض الثلج وعلى ما هو أخف بياضًا من الثلج كالعاج مثلاً. ويشبه هذا أيضًا بلفظ الوجود: إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، ولكن كون وجود الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع مطلقًا من اتفاق الاثنين فى مسمى الوجود، فالموجود معنى كلى مشترك. وهذا الأمر يحدث أيضًا فى سائر أسمائه وصفاته التى تطلق على الخالق والمخلوقات. وقد أدى هذا إلى خلاف شديد بين فرق الإسلام: هل صفات الله وأسماؤه وغيرها حقيقة فى الخالق، مجاز فى المخلوق، أم المسألة بالعكس؟ أما أنها حقيقة فى الاثنين؟ يذكر ابن تيمية أن أغلب المسلمين أخذوا بالرأى الأخير – وهو الرأى الصائب، لأن الأسماء المشككة هى متواطئة باعتبار القدر المشترك. ويرى ابن تيمية أنه لهذا السبب أدرج الفلاسفة المتقدمون المشككة تحت المتواطئة، ولم يفردوا لها قسمًا خاصًا. بل اعتبروها قسمًا للمتواطئة العامة وقسمًا للمتواطئة الخاصة. أما القسم الأول: فلابد فيه من إثبات قدر مشترك كلى وهو مسمى المتواطئة العامة، وهذا المسمى لا يكون إلا فى الذهن، وهذا هو مدلول القياس البرهانى. أما القسم الثانى: فلابد فيه من إثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التى هى قسم المتواطئة، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية، أى قياس الأولى، وهو يكون مع الآيات الطريقين الوحيدين للبرهنة على وجود الله[1].

وبهذا ينتهى الجانب الموجب من نقد ابن تيمية للقياس الأرسطاليسى. ونستطيع الآن أن نلمس فى هذا النقد طرافة وابتكارًا: فهو لم يقف عند حد نقد الشكاك، بل وضع هو أيضًا نقودًا عدة، صدر فيها عن فكر خاص، بحيث يبدو أثر الشكاك فى هذا الفصل ضئيلاً باهتًا. حقًّا إنه تأثر بهم من ناحية وبالرواقية من ناحية فى نقده الطويل للقضية الكلية – وخاصة حين حاول أن يطبق البرهان على مباحث الوجود – ودخل بهذا فى أبحاث ميتافيزيقية كالوجود وأقسامه والماهيات ووجودها، فأنكر الكليات ولم يسبق إلا الجزئيات المحسوسة، ولكن لا نجد شيئًا من نقده لاقتصار

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٥٤ إلى ١٥٧ – ٣٥٠.

البرهان على مقدمتين أو لحصر صور الاستدلال فى ثلاثة فى التراث الهيلينى. أما ارتباط عناصر هذا النقد التفصيلى بنقده العام للمنطق فارتباط وثيق. وفى إيجاز يقدم لنا ابن تيمية فى هذا الفصل مبحثًا كاملاً متفق العناصر، متناسق الأجزاء، محاولاً أن يثبت أن المنطق ليس مخالفًا فحسب المنقول بل لصحيح المعقول:

أما عن الطرق العقلية التى وضعها لكى يستخدمها النظار، فقد رأينا أن كلا منها يقوم على فكرة من أعمق الأفكار المنطقية. فالطريق الأول يعود كما قلنا إلى قانون التلازم والتخلف فى الوقوع. والطريق الثانى يعود إلى فهم وتفريق دقيق بين الأسماء المشككة والمتواطئة أو بين المتواطئة العامة والمتواطئة الخاصة. وبهذا حقق ابن تيمية فكرته القائلة بأن للمسلمين طرقًا خاصة فى البحث، مستمدة من القرآن وقائمة عليه وتستند على عبقرية اللغة العربية.

وأخيرًا ترك ابن تيمية بما كتبه عن المنطق تراثًا علميًا لا يقدر. وقام بمحاولة لا نجد لها شبيهًا فى تاريخ العصور الوسطى، بحيث يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق: «إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه فى النقد بدل الشرح والتعمق، لكنا بلغنا بها من الرقى مبلغًا عظيمًا».

هذا هو التراث المنطقى التيمى، فما هو أثره فيمن بعده من مفكرين؟ هذا ما سنبحثه فى الفصل القادم.

■■■

الفصل الخامس

موقف الفقهاء بعد ابن تيمية
من المنطق الأرسطاليسى

تبين لنا فى الفصول السابقة أن ابن تيمية نقد المنطق الأرسطططاليسى نقدًا تفصيليًا، وأنه ترك لنا بهذا النقد تراثًا علميًا ممتازًا. وقد انقسم الفقهاء بعده فى أمر المنطق إلى قسمين: قسم تابع ابن تيمية فى اتجاهه النقدى للمنطق وأهم ممثليه ابن القيم (٧٥١) والصنعانى (٤٨٠هـ) والسيوطى (٩١١هـ) وليس لابن تيمية أثر فيه.

أما عن القسم الأول فأول ممثليه تلميذ ابن تيمية المشهور ابن قيم الجوزية، ولا ينقد ابن القيم المنطق فى أصوله التفصيلية كما فعل أستاذه من قبل، ولكنه يذكر بعض الأسباب العامة التى ذكرها ابن تيمية والتى تثبت فساد المنطق الأرسطاليسى، يقول: «أما المنطق فلو كان علمًا صحيحًا، كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها. فكيف وباطله أضعاف حقه، وفساده وتناقض أصوله واختلاف معانيه توجب مراعتها للذهن أن يزيغ فى فكره». ولعل ابن القيم ينقض التعريف المشهور للمنطق «أنه قانون عاصم للذهن أن يزل فى التفكير»[1] ويقرر ابن القيم أنه لن يؤمن بفساد المنطق إلا من بحث فيه وعرف فساده وتداعى أصوله، فيذكر أنه لن يؤمن بهذا إلا من عرفه وعرف فساده وتناقضه ومناقضة كثير منه للعقل الصريح، ويقول إن بعضًا ممن كان قد قرأه وعنى به أخبر أنه لم يزل متعجبًا من فساد أصوله وقواعده ومعانيه لصريح المعقول، ومن الواضح أن ابن القيم ينقل فكرة مناقضة المنطق الأرسطاليسى لصريح المعقول عن ابن تيمية. ثم يذكر أن المنطق الأرسطاليسى يتضمن دعاوى محضة غير مدلول عليها، ومن أمثلة هذه

(١) ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة جـ ١ ص ١٦٦.

الدعاوى «تفريقه بين متساويين، وجمعه بين مختلفين فيحكم على الشيء بحكم، وعلى نظيره بضد ذلك الحكم، أو يحكم على الشيء بحكم، ثم يحكم على مضاده ومناقضه به. وأثر ابن تيمية ظاهر في كل هذه النصوص».

ويذكر ابن القيم أنه وقف على رد متكلمي الإسلام عليه وتبين فساده وتناقضه، فوقف على مصنف لأبي سعيد السيرافي النحوي في ذلك، وعلى رد كثير من المتكلمين وعلماء العربية عليه – كالقاضي أبي بكر بن الطيب والقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه وأبي المعالي وأبي القاسم الأنصاري وغيرهم. ورأى استشكالات فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الأشكال ومخالفاتها، مما كان ينقدح له كثير منه. ثم يذكر كتابي ابن تيمية الكبير والصغير بالإعجاب الشديد[1].

وينكر ابن القيم على الذين يقولون إن تعلم هذا العلم فرض كفاية أو فرض عين، فإن الأئمة ما اشتغلوا به، فيقول: «وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلا أولى منه بأن يكون علمًا تعلمه فرض كفاية أو فرض عين. وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم لمن نظر فيها: هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه؟ وهل صح علمهم بدونه؟ بل كانوا هو أجل وأعظم عقولا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقين، وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده»[2].

ثم يذكر أن أنواع الاستدلالات المنطقية الأرسطاليسية لن توصل إلى معرفة الله، وأن الطريق الوحيد لمعرفة الله ووجوده هو قياس الأولى: «الرب تعالى لا يدخل مع خلقه في قياس تمثيل ولا قياس شهود يستوي أفراده، فهذان الفرعان من القياس يستحيل ثبوتهما في حقه. وأما قياس الأولى فهو غير مستحيل في حقه، بل هو واجب له، وهو مستعمل في حقه عقلا ونقلا»[3]. ثم يشرح هذا القياس بما لا يخرج عن كتابات ابن تيمية.

(١) ابن قيم الجوزية: مفتاح السعادة جـ ص ١٦٧.

(٢) ابن القيم: مفتاح السعادة جـ ١ ص ١٦٧.

(٣) ابن القيم الجوزية: مفتاح السعادة. جـ ٢ ص ٨١ وانظر أيضًا إغاثة اللهفان (طبعة القاهرة سنة ١٦٤٢).

ليس فى كلام ابن القيم شىء جديد، بل هو يعبر عن بعض آراء ابن تيمية جملة، ويكاد يورد بعض عباراته بنصها. ولم يفرد ابن القيم لنقد المنطق الأرسطاليسى كتابًا خاصًا، ولم يتجه فى هذا النقد نحو فكرة أو أفكار معينة بالذات. وهذا الاتجاه المعين فى نقد المنطق الأرسطاليسى نحو فكرة بذاتها نجده لدى مفكر زيدى هو الوزير الصنعانى (٨٤٠ هـ) فقد كتب الصنعانى - تحت تأثير ابن تيمية، إلى حد ما - كتابه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان».

والفكرة التى يحاول الصنعانى أن يوضحها فى كتابه: هى أن للقرآن أساليب فى الاستدلال تخالف أساليب اليونان. ويبدو أنه كان هناك فى عصره هجوم على أساليب القرآن فى البحث والنظر، وأن بعض المفكرين الملاحدة كتبوا كتبًا فى هذا.

ويرى الصنعانى أن القرآن قد جمع بين دفتيه أصح العلوم وأوضحها فى العقول، كما ضم أفضل الأعمال وأيسرها على الناس، واشتمل من البراهين العقلية ما يسمو على فنى المنطق والكلام، لأن القرآن كتاب شامل عام للخواص والعلوم، وقد سلم مما اشتمل عليه المنطق والكلام من تصنع وتكلف فى البديهيات والمسلمات، وليس فيه أبدًا أساليب الفلاسفة والمتكلمين الصناعية[1].

ثم يذكر - كما قلت - أنه نبغ فى عصره من هاجم علوم القرآن وعاداها «وصنف فى التحذير من الاعتماد على ما فيه من التباين فى معرفة الديان وأصول قواعد الأديان، وحث على الرجوع فى ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان، منتقضًا لمن اكتفى بما فى معجز التنزيل من البرهان، مقيمًا لتلقى كثير محكماته بالقبول والإيمان»[2].

ثم يعلل الداعى إلى تأليفه كتابه فيقول: هو «نقض ما ادعاه وفى بيان بعض ما اشتمل عليه كتاب الله من الدلائل الغنية فى الاعتقاد عن الاشتغال بكتب الأوائل»[3].

---

(١) محمد بن إبراهيم الوزير الحسن (المتوفى ٧ من المحرم من سنة ٨٤٠) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان طبع الجمعية العلمية الأزهرية المصرية الملاوية سنة ١٣٤٩هـ) ص ٧.

(٢) نفس المصدر ص ٨.

(٣) الصنعانى. ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٩٧.

ويفـرد الصنعانـى بعد ذلك فصلا طويلا فى أن من يقـول بقصور القرآن عن الوفاء بالدلالـة على الربوبيـة والتوحيد والنبـوات ومخالف للمعقـول والمنقول وإجماع المسـلمين. ويحلل فى هـذا الفصل بعض الآيـات القرآنية ويذكر أنهـا دلائل على أن القـرآن هـو الطريق الوحيد لإثبات وجود الله. ويذكر إجماع المسـلمين من جميع الطوائـف على أن القـرآن يفيد معرفة أدلة التوحيد من غير ظـن ولا تقليد. وكما أن المتكلم ينظر فى كتب شـيوخه ليتعلم منها الأدلـة من غير تقليد غيره، فكذلك من نظـر القـرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد. بل القـرآن، الذى منه تعلم المتكلمون النظـر، لكنهم غلـوا فيه، ولم يقتصروا على القدر الكافـى النافع المذكور فى كتاب الله[1]. ويورد الصنعانى ما تيسـر «من نصوص أهل البيت عليهم السلام على الاكتفاء بالعمل والحث على ذلك وكراهة الغلو فى علم الكلام»[2]. ويقرر أن التدقيق الفلسـفى فى التوحيد ينتج الفساد[3]، لأن الإسلام دين الفطرة من غير احتياج إلى فلسفة[4].

ثم يذكر أن الجاحظ قدم لنا فى كتابه العبر والاعتبار من عجائب المخلوقات الضرورية ما يجعل الإنسان يتفكر فيها ويتعمق فى حقيقتها. كما أن النظر فى علم التشريح وعجيب خلق الإنسان والتأمل لما يدرك من ذلك بالعيان، كل هذه أدلة على التوحيد.

ولكـن أهل المنطق لا يوافقـون على هذا، بل يرون أن اطراد النظر فى هذه الأمور نظـرًا مخصوصًا ينبنى على مقدمات مرتبـة مركبة تركيبًا مخصوصًا على وجه معين ينتج العلم فقط[5].

ولا يوافق الصنعانى على ما يذهب إليه المناطقة، ويورد كلاما للشيخ مختار بن محمود المعتزلى عن شيخه محمود الملاحمى أنه لا يشترط فى العلم بالله أن ينبنى على المقدمات المنطقية والأساليب النظرية ويورد أدلة نقليه من القرآن عن صحة التوحيد.

(١) الصنعانى. ص ١٧.
(٢) الصنعانى. ص ٢٤.
(٣) الصنعانى. ص ٤٥.
(٤) الصنعانى. ص ٤٧.
(٥) الصنعانى. ترجيح ٤٩.

ثم يستتبع هذا أن النظر عند أهل المعارف أو بعضهم شرط اعتبارى، ووقوع العلم واليقين بعده كوقوع المعرفة والبقاء والخشوع ونحو ذلك مما هو فعل الله سبحانه وتعالى ونفعه معلوم، وإن لم يقع على ترتيب المناطقة. ومستند العلم التجربة الضرورية، فإنه يقع للصالحين ممن زاولوا التجربة الضرورية المباشرة – وهم لا يعرفون ترتيب المقدمات بذلك النظر – من اليقين والخشوع ما لا يقع للمتكلمين.

ثم يذكر الصنعانى أن أئمة أهل البيت لم يعرفوا المنطق، ولم يصوغوا أدلتهم على التوحيد فى صور، وأن الإمام عليًا لم يعرفه فى خطبه ولا مواعظه، وكذلك سائر الأئمة قدموا أدلة التوحيد من غير ترتيب مقدمات المنطق ولا تقاسم أساليب المتكلمين، ودرج السلف على ذلك.

وينتهى الصنعانى إلى القول بأن هناك اختلافًا شديدًا بين الأسلوبين، وأن أسلوب المسلمين أرجح بكثير من أسلوب اليونان والمتكلمين: «فهذا أسلوب الأنبياء والأولياء والأئمة والسلف فى النظر. وخالفهم بعض المتكلمين وأنواع المبتدعة. فتكلفوا وتعمقوا وعبروا عن المعانى الجلية بالعبارات الخفية»[1].

ويمكننا أن نستنتج من كلام الصنعانى مسألتين:

أولا: يرى الصنعانى أن أسلوب القرآن يخالف أسلوب اليونان. ولعله يشير بهذا إلى الفكرة القائلة باستناد أساليب القرآن على وضوح اللغة العربية، بينما أساليب اليونان تستند على عبقرية اللغة اليونانية، واللغتان مختلفتان فى خصائصهما، فحدث الالتباس والاضطراب حين طبق منطق اليونانية على مسائل العربية.

ثانيا: نستطيع أن نلمس من كلام الصنعانى أنه تأثر بابن تيمية، والصنعانى يذكر اسمه مستشهدًا به فى مواضع عدة من كتبه.

أتى بعد الصنعانى عالم آخر حارب المنطق الأرسطاليسى محاربة عنيفة. هذا العالم هو جلال الدين السيوطى (٩١١ هـ) وليس لجلال الدين السيوطى آراء جديدة فى نقد المنطق. ولكنه أرخ لنا نقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى أو اليونانى فى

(١) الصنعانى: ترجيح ص ٥٠.

كتابه «صـون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام»[1] وهذا الكتاب يعتبر أوسـع موسوعة فيما نعلم فى موضوع نقد المنطق اليونانى.

أما عن مادة الكتاب نفسـه. فإن السـيوطى يبحث موقف علماء المسلمين من علم الكلام وعلم المنطق، ويقول فى مقدمة كتابه: «قد رأيت أن أصنف كتابًا مبسوطًا فى تحريم المنطق على طريقة الاجتهاد والاسـتدلال جامعًا مانعًا. ولما شرعت فى ذلك ولزم منه الانجرار إلى نقل نصوص الأئمة فى منع النظر فى علم الكلام لما بينهما من التلازم، سميت الكتاب صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام[2]». ولن نبحث فى موضوعات الكتاب، فقد سـبق أن عرضنا لمعظم موضوعاته فى كتابنا هذا، ولكننا سنحاول أن نبين ميزتين هامتين لكتاب السيوطى تجعلان له قيمة علمية لا تقدر.

الميزة الأولى: الترتيب التاريخى لموضوعات الكتاب. فقد التزم السيوطى الترتيب التاريخى فى كتابه أولا عن ابتداء وضع المنطق، ثم ابتداء دخوله فى ملة الإسـلام، وابتداء جمع الأصول به، وابتداء فشـوه فى المتأخرين. ثم أخذ يعرض لأقوال علماء الإسـلام فى نقد المنطق وتحريمه مراعيًا فى ذلك ترتيبًا تاريخيًا. وقد بين السيوطى منهجه هذا فى قوله:

«ذكر من صرح بذم المنطق أو تحريمه من أئمة الإسلام: لا شك أن المجتهد يحرم عليه إحداث قول لم يقل به أحد، واختراع رأى لم يسـبق إليه. ولهذا كان من شروط الاجتهـاد معرفة أقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم إجماعًا واختلافًا لئلا يخرق الإجمـاع فيما يختاره. فوجب ذكر أقوال العلماء فى هذه المسـألة قبل إقامة الدليل لكون الكتاب مؤلفًا على طريقة الاجتهاد»[3] ثم يبدأ السـيوطى فى إيراد أقوال علماء المسـلمين فى ذم المنطق ونقده مبتدءًا بالشـافعى ومنتهيًا بابـن تيمية، كما راعى الترتيب فى حديثه عن علم الكلام.

---

(١) وقد نشـرت هذا الكتاب فى طبعة علمية أولى (القاهرة مكتبة الخانجى ثم بنشـره فى طبعة ثانية فى جزئين (مجمع البحوث الإسلامية) (١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م).

(٢) السيوطى: صون ص ٣ - ٤.

(٣) السيوطى: صون: ص ١٤.

الميـزة الثانية: تلخيص بعض الكتب المفقودة. لخص لنا السـيوطى خلال عرضه لآراء العلمـاء وأقوالهـم فى نقد المنطق والكلام كتبا لهـؤلاء العلماء، بعضها مفقود وبعضها ليس فى متناول أيدينا الآن.

فأفاد السيوطى بذلك الدراسة التاريخية الفلسفية أكبر إفادة. ومن أهم الكتب التى لخصها لنا السيوطى: كتاب ابن تيمية فى نقد المنطق – فإن السيوطى يذكر أن لابن تيمية كتابين أحدهما صغير لم يتيسر له الاطلاع عليه، وآخر كبير مجلد فى عشرين كراسـة.. واسـم هذا الكتاب «نصيحة أهل الإيمان فى الرد علـى منطق اليونان» وأن هذا الكتاب الأخير هو ما سـيقوم بتلخيصه . ويسمى هذا التلخيص «جهد القريحة فـى تجريد النصيحة»[1]. ثم يقوم السـيوطى بتلخيص الكتاب تلخيصًا متقنًا مفهومًا وبقـول فى آخره: «هذا آخر مـا لخصته من كتاب ابن تيميـة، وقد أوردت عبارته بلفظـه من غير تصـرف فى الغالب، وحذفت مـن كتابه الكثير، فإنه فى عشـرين كراسـة، ولم أحذف من المهم شـيئًا، إنما حذفت ما لا تعلق له بالمقصود مما ذكر استطرادًا أو ردًا على مسائل من الإلهيات أو نحوها، أو مكررًا أو نقصا لعبارات بعض المناطقـة، وليس راجعًا لقاعدة كلية فى الفن أو نحو ذلك. فإن طالع كل واحد كتابى هذا المختصر، واسـتفاد منه المقصود بسهولة أكثر مما يدركه من الأصل، فإنه وعر صعب المآخذ»[2]. أما عن الأصل الذى اسـتمد منه السـيوطى تلخيصه، فقد نشر عام (١٣٦٨ – ١٩٤٩م). وكان أحد مراجعنا الهامة فى هذا الكتاب.

أما القسم الثانى فهو الذى بحث فى مسألة التحريم، وأهم ممثليه شافعي ممتاز هو عبد الوهاب السبكى (٧٧١هـ). لم يوافق السبكى على تحريم المنطق إطلاقًا، بل أتى برأى بين التحليل والتحريم، فيحرمه هو والفلسفة على من لم ترسخ قواعد الشريعة فى قلبه ويمتلئ جوفه من عظمة هذا النبى الكريم وشـريعته، ويحفظ القرآن العزيز

(١) السيوطى: صون ٢.
(٢) السيوطى ٣٤٣.

وشيئًا كثيرًا جدًا من حديث النبى ﷺ على طريقة المحدثين، ويعرف من فروع الفقه ما فيه يسمى فقيهًا مشارًا إليه من أهل مذهبه إذا وقعت حادثة فقهية. وأما من وصل هذا المقام الدينى وتسلح بكل هذا فله النظر فيها للرد على المناطقة والمتفلسفة ولكن بشرطين: أحدهما، أن يثق من نفسه بأنه وصل إلى درجة لا تزعزعها رياح الأباطيل وشبه الأضاليل وأهواء الملاحدة. والثانى، أن لا يمزج كلامهم بكلام علماء الإسلام. ويعرف السبكى بأنه قد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الفلسفة بكلام المتكلمين. وأدى الحال إلى طعن المشبهة والحشوية والمجسمة من رعاع الخلق فى الأشاعرة والشوافع.. وهو يقصد ابن تيمية. ويهاجم نصير الدين الطوسى وغيره من أتباعه ممن قاموا بالمزج. أما أن حجة الإسلام الغزالى والإمام فخر الدين الرازى قد خاضوا فى علوم الفلسفة ودونوها وخلطوها بكلام المتكلمين فهو يعترف به، ولكنه لا ينكر أن هذين إمامان جليلان عظيمان، ولم يخص واحد منهما فى هذه العلوم حتى صار مكتملا فى الدين، وأصبحنا مثلا كبرى فى معرفة الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة، فمن وصل إلى مقامها، لا يلام عليه النظر فى الكتب الفلسفية ولا يمنع، بل هو مثاب مأجور[1].

من هذا يتبين لنا علة هذا الموقف الذى وقفه السبكى. فقد حاول أن يوفق بين اشتغال بعض علماء الشافعية بالمنطق الأرسطاليسى، وبين فتوى ابن الصلاح، فأدلى بهذا الرأى المتوسط. وكان لهذا الرأى أثر كبير فيما بعد فردده ابن الأكفانى (المتوفى سنة ٧٤٩ هـ) - يقول ابن الأكفانى «وبعض الناس ربما توهم أنه يشوش العقائد، مع أنه موضوع للاعتبار والتحرير وسبب هذا التوهم أن من الأذكياء الأغمار الذين لم يرتاضوا بالعلوم الحكمية. ولا أدبتهم الشريعة من اشتغل بهذا العلم واستضعف حجج بعض العلوم فاستخف بها وبأهلها ظنًا منه أنها برهانية لطيشه وجهله بحقائق العلوم ومراتبها فالفساد منه لا من العلوم[2]، ثم رددته كتب المنطق الأخرى

(١) عبد الوهاب السبكى: معيد النعم ومبيد النقم (طبع ليون سنة ١٩٠٨م) ص ١١١ - ١١٢.

(٢) ابن الأكفانى: إرشاد القاصد ص ٤٤.

بحيث نراه فى جميع شروح السلم للأخضرى (٩٤١ هـ) واستنادًا على هذا الموقف استمر بعض علماء المسلمين فى الكتابة والتصنيف فى المنطق[١]. ومع ذلك يمكننا أن نقول إن كثيرين من فقهاء المسلمين استمروا على عداوتهم للمنطق الأرسطاليسى وعلى تلمس الوسائل لمحاربته بعد ابن السبكى، يذكر طاش كبرى زاده (٩٦٣ هـ، ١٥٥٤ - ١٥٥٥ م) اختلاف الفقهاء فى اعتبار المنطق علمًا شرعيًا أو غير شرعى[٢]. ويذكر أن الفقهاء أخرجوه من نطاق المباحث الشرعية، ما دام هذا العلم غير موجود فى التراث الإسلامى النبوى. وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة للعلوم الشرعية إليه، لأن العلوم الشرعية لا تحتاج إلى علم ليس فيها. وينكر طاش كبرى زاده هذا أشد الإنكار، ويرى أن من قال إن المنطق علم غير شرعى، إن أراد بذلك ما يخالف الشرع فهذا من عدم الوقوف على المسائل المنطقية وجهله بها، وإن أراد أن صورته غير مأخوذة من الشرع فليس كذلك إذ كم من أقيسة برهانية واردة فى الشرع ومبثوثة فيه، وإن أراد أنه مما وضعته الفلاسفة مادة، فليس فى ذلك نقض بعد أن لم يخالف الشرع. وهناك علوم مثل علم الحساب الذى وضعته الفلاسفة، له مدخل عظيم وتطبيق فى كثير من الأمور الشرعية ولم يقدح فيه واحد من علماء الشريعة.

ثم يتكلم طاش كبرى زاده عن فضل المنطق على العلوم ويقول: «إن بعض الحكماء أجراه مجرى الرئيس للعلوم العقلية، حتى إن بعض العلماء جعلوه من فروض العين لكونه موقوفًا عليه الواجب المطلق. وكان مقدورًا للمكلف، حتى حكم بعض من الحكماء الإشراقية أن رياضة المتصوفة وسلوكهم تدور أيضًا على قواعد المنطق. وبالجملة المنطق علم باهر البرهان، وكالشمس لا تخفى بكل مكان، ولا يجحد فضله إلا من يعشو عن إدراك الحقائق، ويعمى عن فهم الدقائق» ثم يورد شعرًا فى مدح

(١) ومن الأمثلة على هذا كتب المعاهد الأزهرية الآتية: حاشية الصبان على الملوى - حاشية الباجورى على متن السلم - حاشية المنطق على شرح إيساغوجى للشيخ عليش. الإيضاح لمتن إيساغوجى للشيخ محمد شاكر.

(٢) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة - طبعة حيدر آباد - الجزء الأول سنة ١٣١٨جـ٢ سنة ١٣٢٩ص ٢١.

المنطق وشـعرًا فى من ذمه[1]. هذا الدفاع الشـديد عن المنطق يثبت تمامًا أنه كانت هناك معارضة قوية له بين طبقات الفقهاء فى العصر الذى فيه طاش كبرى زاده.

ويـرى حاجى خليفة (١٠٦٧هـ - ١٦٥٨م) - وهو مؤرخ متأخر ولعله يؤرخ أيضًا لعصره - أن الفقهاء يهاجمون المنطق الأرسطاليسـى وهـو أصل كل علم وتقوم كل ذهن، ولا يخرج تحليله لمهاجمة المنطق الأرسطاليسى والدفاع عنه عن كلام طاش كبرى زاده[2]. من كل هذا نسـتنتج أن بعض الفقهاء اسـتمروا على عداوتهم للمنطق الأرسطاليسـى إلـى وقت متأخر من تاريخ الإسـلام ولكننا لا نجـد فى هذا العصر المتأخـر محاولات نقدية تشـبه المحاولات التى قام بها ابـن تيمية والتى نقد بها المنطق الأرسطاليسى فى أصوله.

فالفقهاء إذن قاموا بالهجوم على المنطق الأرسطاليسى ونقده. رأينا هذا الهجوم أولاً على المنطق الأرسطاليسـى فى موقف علماء المسلمين تجاه الغزالى، وهو أول من مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين. ثم رأيناه فى محاربة علماء المشرق والمغرب لهـذا المنطق والمشـتغلين به. وعرضنا كيف ظهر النقد عنـد ابن الصلاح فى صورة فتوى تحرم الاشـتغال به ثم توجه نقد المنطق الأرسطاليسى وجهة أخرى على يد ابـن تيمية، فنقد هذا المنطق نقدًا علميًا، وحـاول أن يضع آراء جديدة فى المنطق. وانتهى النقد فى مدرسة الفقهاء بعد ابن تيمية إلى فريقين من العلماء - كما قلنا - فريـق تابع ابن تيمية فى نقده لأصول منطق أرسـطو، وفريق تابـع ابن الصلاح فى البحث فى مسألة التحريم.

■■■

(١) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة. جـ ١ ص ٢٣٥ - ١٣٦.

(٢) حاجى خليفة. كشف الظنون (ليبزج) من ١١١ - جـ ١.