

نظرية الصدق عند المناطقه العرب

أ.د ناصر هاشم محمد

أهتم العرب بالمنطق اهتماماً كبيراً عكس اتجاههم الفكري الذي جمع بين العقلانية والتجريبية، وعكس أيضاً نظرتهم النقدية الموضوعية، وحرصهم الشديد على بلوغ الحق، فنظروا للمنطق باعتباره أساس لكل المعارف وباعتباره علم الاستدلال المرتبط بقوانين الفكر الخالص، ومعياراً يمكن من خلاله كشف الحقائق في ذاتها وليس وفقاً للأهواء والرغبات الإنسانية، ولما كان موقف الإنسان من الحقيقة يتأثر دائماً باعتناق هذا الإنسان منطقاً دون آخر، لهذا نرى هذا الإنسان تنطلق أحكامه من المعايير والقيم التي يستوحياها من هذا المنطق، فمن الناس من يعتنق المنطق الأرسطي الثنائي القيم الذي يقوم على مبدأ الثالث المرفوع ، ولا يقبل وسطاً بين قيمتي الصدق والكذب، ومن الناس من يعتنق منطقاً اقل صرامة وأكثر مرونة ويقوم على تعدد القيم فيسمح بوجود الثالث المرفوع والرابع المرفوع الخ.

وإذا نظرنا إلى المنطق العربي فإننا لا نستطيع أن ننكر تأثر العرب بالمنطق الأرسطي الثنائي القيم، خاصة في بداية ترجمته ونقله إلى العربية إلا أن هذا التأثير لن يستمر طويلاً بعد اتساع دائرة المناظرات والمجادلات التي دارت بين المناطق والفقهاء وعلماء الكلام وعلماء اللغة العرب، ومحاولاتهم التوفيق بين تراثهم الإسلامي وتراث اليونان، وقد كشفت لهم هذه المناظرات والمجادلات عن بعض الموضوعات المنطقية والكلامية التي لا يمكن حسمها من خلال المنطق الأرسطي الثنائي القيم الذي تنحصر الأحكام فيه بين الصدق والكذب، فظهرت الحاجة الشديدة إلى المنطق المتعدد القيم الذي تتعدد فيه الأحكام بين الصدق والكذب والاحتمال والضرورة والإمكان والامتناع ، والتي تناولها العرب في بحثهم للقضايا الموجهة.

كما أن العرب كان يغلب عليهم الفهم الاستقرائي، وهو ما جعلهم يحرصون على الربط بين صدق التصورات المجردة التي يدرسها المنطق والوقائع الموجودة في العالم الخارجي، فهذه التصورات عندهم ليست ثابتة أو أزلية ، بل هي في حالة تغير دائم في مضمونها وفحواها عند مجابهة الفكر للواقع، وهذه الصلة بين الأفكار والوقائع الخارجية لا تنتمي إلى المنطق الشكلي الذي موضوعه الاستنباط الصوري وقوانينه، وهنا تكمن إشكالية جديدة على المنطق، كان العرب هم أول من أثارها وهي إشكالية التحقق والتأكد من أن الاتفاق الذي حصل على الفكر مع ذاته عند تأليف التصورات في قضايا واستنباطات هو في الوقت عينه اتفاق له مع الواقع ومطابقة له مع العالم الخارجي وهذا هو الاستقراء.

لقد اتسم المنطق عند العرب بطابع الازدواجية ،لأنه يهتم باتفاق الفكر مع نفسه، كما يهتم باتفاق الفكر مع الواقع، ويبحث في القوانين التي تحكم هذا الاتفاق بين الفكر والواقع، وهذه الازدواجية الاستنباطية الاستقرائية أدت إلى تقسيم المنطق إلى قسمين:

الأول: المنطق الصوري Formal Logic الذي يبحث في اتفاق الفكر مع ذاته من خلال الاستنباط.

الثاني: المنطق المادي الذي يبحث في اتفاق الفكر مع الواقع وهو ما يعرف بمناهج العلوم Methodology.

وهذه الازدواجية أدت إلى تغير مفهوم الصدق والكذب عند العرب عنه عند أرسطو؛ فكان أرسطو ينظر إليهما باعتبارهما القيم العقلية التي نحكم بها على التصورات وأنهما - أي الصدق والكذب - ذاتيان في التصورات والأفكار مثل قولنا: الخير في ذاته، أما العرب فقالوا بالصدق الصوري الذي يتحقق بمطابقة العبارة أو القضية مع التصور الذهني الخالص ، وقالوا أيضاً بالصدق الذي يتحقق في الواقع العيني، وهكذا تصبح الغاية الأساسية من المنطق عند العرب هي الوصول إلى القواعد الصورية لكل تفكير، سواء كان هذا التفكير قبلياً أولاً أو كان مكتسباً من التجربة والتي من خلالها يمكن الحكم على ما هو صادق وما هو كاذب.

أيضاً أدت هذه الازدواجية في المنطق العربي إلى خلط العرب بين المنطق ونظرية المعرفة نتيجة إدخالهم على المنطق اعتبارات لغوية وميتافيزيقية وسيكولوجية لتبريره وتوضيحه عند المتعلم، فنجد عند العرب - كما كان عند أرسطو - كلاماً عن الحد والعلّة والغاية، وكلاماً عن الحواس والإدراك والتداعي والعادة، وكلاماً ثالثاً عن أصل المعرفة والقوانين التي تسمى قوانين الفكر.

وعندما نناقش إشكالية الصدق عند العرب نجد أن العرب حرصوا على الخروج من دائرة القيم الثنائية الأرسطية إلى أفاق القيم المتعددة فجاءت مناقشتهم لهذه الإشكالية ذات طابع منطقي ولغوي وفلسفي، أي أنها دراسة شاملة انصهرت فيها جهود المناطق والفلاسفة وعلماء اللغة؛ فقد ربط العرب بين الصدق ومعاني الألفاظ والتراكيب اللغوية والذي يسميه المعاصرون "بقواعد السيمية" أو السيمانتيك، كما ربطوا بين الصدق ووضع القضايا داخل النسق المنطقي، وبينه وبين الأحكام العقلية المعرفية، وبينه وبين اليقين والاعتقاد.

وفي هذه الدراسة سنلقى الضوء على الجانب المنطقي لإشكالية الصدق أكثر من الجانب الذي يحتوي على نقاط غامضة أكثر من غيره، ولنفصل هذا الجانب عن الجوانب الأخرى ، وقبل أن نتكلم عن حدود وأبعاد إشكالية الصدق عند العرب لابد أن نشير أولاً إلى أن العرب قد فرقوا بين نوعين من المنطق:

الأول: المنطق الشيعي أو الحقيقي وهو الذي يقوم على صياغة القوانين الفكرية والقضايا المنطقية في لغة شينية Object Language، ويرجع الصدق في هذا المنطق إلى مادة الكلام ومضمونه ويبدو فيه تأثر العرب بالمنطق الأرسطي واضحاً.

الثاني: المنطق الماورائي Meta Logic الذي يقوم على تحليل العبارات الغامضة وتفسيرها والوقوف على أصلها الاصطلاحي ودلالاتها، كما يعالج تركيب السياق، ويناقش الحدود والألفاظ والمغالطات التي تقع فيها، ويعتبر علماء اللغة العربية وفلاسفتها أبرز الممثلين لهذا الاتجاه اللغوي والمنطقي، ويتجلى هذا الاتجاه في رسائل الحدود والتعريفات التي صنفها المناطقه العرب أمثال والخوارزمي(236هـ) الفارابي(339هـ) وابن سينا(428هـ) والآمدني(631هـ) والجرجاني(816هـ) وغيرهم، وهذه الرسائل كشفت بوضوح عن اهتمام الفلاسفة العرب الشديد بصياغة المصطلح المنطقي والفلسفي والعلمي صياغة دقيقة بعيدة عن

كل أشكال اللبس والغموض والمغالطة، ويعد إدراكاً مبكراً سبق به العرب المعاصرين إلي القول بأن معظم المغالطات لها أصل لغوي وكأنهم أرادوا تحرير لغة العلم والفلسفة من المغالطة عن طريق تحديد الدلالات الخاصة بالمصطلحات التي يستخدمها كل علم من العلوم وكل فن من الفنون حتى يتحقق فيه الصدق المنشود.

تعريف الصدق عند العرب:

عرف العرب الصدق بأنه: "مطابقة الحكم للواقع، وهو الإبانة عما يخبر به على ما كان"⁽¹⁾، وقالوا الصدق بمعنى الحمل فنقول: "الكاتب صادق على الإنسان أي محمول عليه، ويستعمل في القضايا ومعناه الوجود والتحقق، نقول: هذه القضية صادقة أي متحققة"⁽²⁾، والتصديق عند المناطقه هو: إدراك الحكم أو النسبة بين طرفي القضية، وقالوا أيضاً: الصادق، يقال: هو صادق في الحكم أي: مخلص فيه بلا هوى"⁽³⁾.

والتعريف الأول هو تعريف للصدق بوجه عام ، وهو تعريف منقوص لأنه سينتهي بنا إلي المادية المطلقة، وربما كان الجرجاني يقصد الواقع بنوعيه العيني "أي الموجود في العالم الخارجي" ، والذهني أي الذي تمثله التصورات العقلية، وهذا فيما نعتقد هو الأقرب إلي الصواب، غير أننا نرى بعض الفلاسفة العرب أمثال الفارابي يقول: بوجود بعض المعقولات من غير وصفها بالصدق أو الكذب فيقول: "إن الشيء ربما كان معقولاً من غير أن يتصف بالصدق أو الكذب"⁽⁴⁾. وهذا يؤكد احتواء المنطق عند العرب على بعض الجوانب الميتافيزيقية

مثل الشيء في ذاته مجرداً عن كل مادة، أما قولهم صادق في الحكم أي مخلص فيه بلا هوى فمعناه "أن إقامة القضايا الصادقة عند العرب يعد جزءاً من تصور الصدق ذاته؛ أي أن بلوغ الصدق يدخل في تصور الصدق ذاته، أي أن نية القائل للعبارة أو القضية تكون جزءاً من تصور الصدق لهذه العبارة فلا بد أن نربط بين تصور الصدق وهدف القائل نفسه من الصدق، وبالرغم من أن المنطق الصوري عند العرب كان يهدف إلى تحديد العمليات العقلية بمغزل عن المحتوى المادي أو التجريبي، إلا أنه لا يمكن لهذا المنطق الاستغناء عن المحتوى؛ لأنه يحتاج إلى الدلالة العينية المحددة، كما أنه يرتبط دائماً بإثبات عام لذلك المحتوى لهذا نجده يرتبط بالوجود أو الانطولوجي كما يرتبط بالميتافيزيكا Abstract Concepts.

أنواع الصدق:

قسم العرب الصدق إلى نوعين:

الأول: الصدق الصوري: Formal Truth

وعرفه العرب بأنه ما ينشأ عن صورة القضايا أو عن تتابعها وتسلسلها المنطقي، كما كانوا يعرفونه بقوة الاستلزام التي يعبر عنها ببعض الألفاظ مثل "حتى"، أو "إلا" فمثلاً لا يكون جد حتى يكون أب، أو إلا إذا كان تحت "جد"⁽⁵⁾، والاستلزام الصوري أو الكامل عند العرب هو ما لا يفرض صدق المقدمات بشكل من الأشكال في آية عملية من عملياته، ويكون الحكم صادقاً في الاستلزام الصوري لمجرد صورته وحدها؛ لأنه يتطابق مع الشرط الأساسي المتفق عليه منذ البداية، وهو ما عرفه المناطقه بتحصيل الحاصل Tautology فمثلاً الحكم القائل: "يستلزم نسق البديهيات الإقليدي أن يكون مجموع زوايا المثلث مساوياً لقائمتين" فهذا الحكم استلزام صوري؛ أي أن هذه القضية تكون صادقة صدقاً صورياً ما دما قد سلمنا بنسق؛ أي أن افتراضنا صدق مبادئ أو قضايا معينة يفرض علينا التسليم بصدق كل القضايا التي تلزم عنها، وقد انتهى أنصار هذا النوع من الصدق إلى اعتبار الصدق والكذب ذاتيان في الأشياء فيقول الطوسي: "الصدق والكذب من الأعراض الذاتية للخبر"⁽⁶⁾.

الثاني: الصدق المادي Material Truth

وعرفه العرب بأنه ما ينشأ عن اتفاق المضمون أو المحتوى القضوي أو عدم اتفاق مع التجربة أو مع معطى معين من المعطيات التي تشير إليه؛ أي يعتمد في نتائجه على القياسات التجريبية مثل التي يمكن إقامتها على سطح الكرة الأرضية، فإذا كان المنطق يهتم بالاستنباط العقلي وقوانينه فهو في نفس الوقت يبحث عن اتفاق هذه القوانين مع الواقع -

أي مع العالم الخارجي وهو ما يمكن تسميته بالصدق الاستقرائي "الإمبريقي"، وقد حرص أغلب المناطقه العرب على الصدق المادي أكثر من حرصهم على المنطق الصوري الخالص؛ لأنهم جعلوا غاية المنطق هي بلوغ الحقيقة وتحصيل النتائج الصادقة، وبلوغها عندهم لا يتم إلا عن طريق مماثلة الصور الذهنية للأشياء العينية، وهكذا يتحقق البرهان، ويتأكد صدق الأشياء وصحتها، فالأشياء الصادقة هي أشياء حقيقية أو متحققة والأشياء الكاذبة غير حقيقية، فالحقيقة هي التي تفصل الأشياء وتميزها، وقد عبر الجويني (478هـ) عن ذلك بقوله: "الحقيقة هي حق المذكور ومقطعه ومفصلة الذي به قوامه وثبوتها"⁽⁷⁾.

إن الحقيقة هنا تكون مرادفة للصدق، وهي أيضاً تتمثل في العلة التي بها ينفصل المدلول عن غيره، وهذا المعنى الخاص للحقيقة عند العرب هو معنى اصطلاحي يرجع إلى ميل العرب إلى الفهم الاستقرائي، فمقطع العلة ومفصلها يكون بعد مراحل من التشابه والاختلاف بين الأشياء، وقد انعكس هذا الفهم الاستقرائي عند العرب على نظرتهم للألفاظ فاللفظ عندهم لا يوضع بلا تحديد لمضمونه، إنما يتم وضعه واصطلاحه بعد عدة مراحل من الاستقراء، وهكذا يبدو المنحى العلمي عند العرب واضحاً في تحديدهم للألفاظ، وفي تعاملهم مع الجزئيات التي يمكن إخضاعها للتجربة والوصول إلى نتائجها العملية، وهو ما عبر عنه وليم جيمس (1910م) الفيلسوف البراجماتي في القرن العشرين بقوله: "إن المهم هو معرفة الفارق العلمي الذي يترتب على صدق هذا المعنى أو ذاك"⁽⁸⁾، كما عبر عنه الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل (1970م) بقوله: "إن الأصل في المعرفة إنما هو ذلك الإدراك المباشر الجزئي الذي يتم عن طريق التلاقي مع الأشياء"⁽⁹⁾.

إن الصدق عند العرب إنما يقوم على افتراض أن العالم الخارجي هو الأصل في كل معارفنا، وبالتالي لابد أن يقوم صدق أي قضية من القضايا على ما يقابلها في العالم الخارجي من وقائع، والعلة عند العرب هي الحقيقة التي بها تصدق الأشياء أو تكذب، وهي بمثابة القانون الذي تنتظم تحته أفراد المحدود، وهذا القانون لابد أن يكون معبراً عن الوجود والواقع، وهو ما تعبر عنه القضايا الجزئية بدقة، والتي اعتبرها العرب طريق الوصول إلى صدق القضايا الكلية، خلافاً لما كان عليه المنطق القياسي الأرسطي فيقول الفخر الرازي (606هـ): "صدق الجزئية معلوم وصدق الكلية مجهول، فطرحنها المجهول وأخذنا المعلوم"⁽¹⁰⁾.

إن حقيقة الشيء عند العرب هي حصوله ووجوده ووجوبه وأحقيقته وإثباته وهو ما يعني التأكيد على مطابقة ما ينطبع في الأذهان من آثار الأشياء الخارجية نفسها، ويصبح التحقق الحسي أهم وسيلة لإثبات هذه العلاقة بين العبارات وبين النظام الموضوعي للأشياء.

ونشير هنا إلى أن الواقعة التي قصدها الفلاسفة العرب لا تجعل الذات العارفة انعكاساً للشيء المعروف في الخارج ، أو أنها تحصر المعرفة في الشيء الخارجي الواقعي، أي جعلها من جنس الواقع لا من جنس الفكر؛ لأن الفلاسفة العرب لم يعنوا كثيراً ببيان الصورة أو الحالة التي تشكل معرفة أو إدراكاً مع إيمانهم بحقائق الأشياء، إنما عنوا ببيان المعرفة الحقيقية أو اليقينية في الوقت الذي يجد فيه الإنسان نفسه عالماً أو مدركاً، وهو ما عبر عنه القاضي عبد الجبار في كتابه "المعني" الذي يعرف فيه العلم بأنه "المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله"⁽¹¹⁾، أي أن العرب جعلوا المعرفة من جنس الفكر، أو هي صفة للإنسان مع

اعترافهم بالوجود الواقعي الخارجي للأشياء واستقلالها، ولم يجعلوا معرفة الأشياء نسخة طبق الأصل من حقائقها؛ أي أن الصادق عندهم ليس هو الموجود كما زعم الماديين، فالصادق عندهم له معايير متعددة، كما يقول الفارابي: "الموجود يقال على ثلاثة معان: على المعقولات كلها، وعلى ما يقال عليه الصادق، وعلى ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس تصورت أو لم تتصور الحروف"⁽¹²⁾.

الصدق وعلاقته بالمعنى عند العرب:

ارتبطت مشكلة الصدق بالمعنى ارتباطاً وثيقاً عند العرب، ويرجع ذلك إلى أن الفلاسفة وعلماء اللغة قد نظروا للصدق باعتباره مشكلة تتعلق بالدلالة اللغوية في جانبها الأكبر، فاللغة عندهم هي دراسة شاملة لكل جوانب الحياة العقلية والفلسفية والمنطقية والدينية ، ولحرص العرب على وضع المعيار الذي به تقاس الحقائق صارت مشكلة الصدق الشغل الشاغل للمناطقه وفلاسفة اللغة وعلمائها، وصارت لها المكانة الأكبر في الدراسات والمناقشات المنطقية واللغوية ، وهي نفس المكانة التي احتلتها قضية الصدق بين الدراسات الحديثة والمعاصرة سواء المنطقية أو الفلسفية أو السيكولوجية أو الاجتماعية والأنثروبولوجية، وقد ارتكزت دراسة العرب للصدق على البحث في الألفاظ وتركيبها ودلالاتها، والعلاقة بين الاسم والمسمى وعلى محاولتهم تطويع اللغة وألفاظها كسائر الأغراض المنطقية

والفلسفية والفقهية والعلمية، كما ارتبطت بالبحث في نظرية المعرفة وأدواتها، وأدى بهم البحث في هذه

القضية إلى رفض بعض الفلاسفة العرب التراث اليوناني؛ لأنه كتب باللغة اليونانية التي صاغ خلالها الفلاسفة الإغريق معاييرهم الفكرية والثقافية والاجتماعية ، ولهذه اللغة دلالاتها وقواعدها التي تختلف مع نظيرتها اللغة العربية، وقد دار نقاش وأشتد حول هذه القضية، وهو ما كشفت عنه بوضوح المناظرات الشهيرة بين المناطقه والنحاة العرب وأشهر هذه المناظرات على الإطلاق ، تلك المناظرة التي دارت بين أبي سعيد السيرافي النحوي (368هـ)، ومتى بن يونس (ت 328هـ) المنطقي الشهير والتي سأل فيها السيرافي متى بن يونس قائلاً: "هل يمكن اعتبار المنطق الأرسطي ملزماً لمن يتكلم غير اليونانية؟، وإذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها، واصطلاحهم عليها، وما يتعارفون بها من رسومها وصفاتها، ومن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب فيه ويتخذونه حكماً لهم وعليهم وقاضياً بينهم؟" (13).

إلا أن معظم الفلاسفة والمناطقه العرب لم يقتنعوا بهذا القول وتناولوا التراث اليوناني بالدراسة والتحليل، ودافعوا عنه ورأوا بعدم تعارضه مع تراث ولغة العرب وذهب المؤيدين لهذا التراث أمثال الكندي (256هـ) والفارابي وابن سينا إلى القول بأن هذا الحكم الخاطئ من قبل المعارضين لهذا التراث إنما يرجع إلى سوء الفهم الذي قد ينشأ عن خلاف في تحديد اللفظ وغموضه وتعدد دلالاته، وكان يرون أيضاً أن الفكر الصحيح والحكم الصائب إنما يتوقف على العلم بمعاني الألفاظ التي اعتبروها المهمة الأساسية للمنطق فيقول الفارابي: "إن موضوعات المنطق ليست سوى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات" (14).

والنص السابق للفارابي يؤكد ارتباط الصدق بالمعنى فالحكم بصدق قضية ما يتوقف على إدراك معناها الكلي وإدراك معاني مكوناتها، فالعلاقة وثيقة بين اللفظ والمعنى وصدق اللفظ يتوقف على تحقيق معناه، وكل من اللفظ والمعنى متكاملان ويعكسان تعبير اللسان عما في الضمير، وهو ما يؤكد الصلة الوثيقة بين النحو والمنطق عند العرب ، وهو ما نراه أيضاً عند فلاسفة المدرسة الوضعية المنطقية القرن العشرين الذين لم يضعوا أية فواصل بين اللفظ والمعنى أو بين النحو والمنطق، حتى صار الاستدلال عندهم يعتمد على الخاصية الصورية للجمل ، ويعتمد على النظام الذي يجمع بين القواعد التكوينية والقواعد التحويلية*

وإذا رجعنا إلى العرب سنجد أنهم لم يهتموا بدراسة المعنى في ذاته بقدر اهتمامهم بقواعد الارتباط الصوري بين المعنى وغيره من المعاني التي تكون الألفاظ صورها المنطوقة، كما اهتموا بمعرفة جنس هذا اللفظ أو ذاك أو نوعه، لأن المنطق سوف يبعدنا عن التناقض والخطأ، وأنه سيوضح المعنى وفق قواعده الخاصة بعيداً عن الترادف والاستقامة، وبالتالي يصدق اللفظ بصدق معناه أو بمطابقة للمعنى المحدد له.

ويضرب فخر الدين الرازي مثلاً حياً على أن الألفاظ المشتركة أي التي تتعدد دلالتها من قوله تعالى: {ولا تقربوا هذه الشجرة} ⁽¹⁵⁾، فيقول الرازي: "أن هذا نهى تحريم أو نهى تنزيه، وفيه خلاف، فقال قائلون هذه الصيغة لنهي التنزيه، وذلك لأن هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه، وأخرى في التحريم، والأصل عدم الاشتراك، فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وما ذلك إلا أن يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل أو على الإطلاق فيه، لكن الإطلاق فيه كان ثابتاً بحكم الأصل، فإن الأصل في المنافع الإباحة، فإذا ضممنا مدلول اللفظ إلى هذا الأصل صار المجموع دليلاً على التنزيه" ⁽¹⁶⁾.

وعلق الرازي على قولهم هذا قائلًا: "إن النهي وإن كان في الأصل للتنزيه لكنه قد يحمل على التحريم لدلالة منفصلة" ⁽¹⁷⁾.

إن هناك لفظة متعددة الدلالة لكن هذا التعدد في الدلالة لا يجعلها متناقضة أو غامضة، وصدق هذه الألفاظ ثابت رغم تعدد دلالتها، كما أن تعدد دلالتها لا يغيرها من موجبة إلى سالبة أو العكس، كما يقول الآمدي "الصدق هو القول الموجب كما هو السالب ما ليس هو" ⁽¹⁸⁾، فالصدق عند المناطقه العرب يكون ذاتياً في الأشياء، ويتحقق من خلال مطابقة الاسم والمسمى، أي أن العرب قد قربوا بين معنى الصدق ومعنى الحقيقة، وإن كانوا يفرقون بينهما في التعريف، فالصدق هو مطابقة ما في الواقع لما في الخبر وضده الباطل، والأمور في أنفسها هي الحق، والصدق هو كموافقة قولنا الإنسان حيوان أي أن الحد هو القول المعبر عن ذات الشيء ومعناه عند الفلاسفة العرب وافقهم عليه بعض الأصوليين الذين ذهب بعضهم إلى اعتبار الحد والحقيقة والصدق ثلاثة ألفاظ مترادفة، فيقول الجويني: "إن هذه الألفاظ الثلاثة على عرف علماء الأصول واحد" ⁽¹⁹⁾، ثم يضيف الجويني قائلًا: "أن لكل منها

رمزية اختصاص في لسان العرب على اعتبار أن لفظة الحد مثلا لا تجزئ مستحسنة في الكشف عن

بيان كل شيء وصفاته ويضرب مثلا لذلك قائلا، "لا يحسن أن يقال ما حد الآله، وما حد علمه وقدرته، وهذا ما لا يليق بالله وصفاته"⁽²⁰⁾.

ويقول في موضع ثالث "أصح العبارات في بيان معنى الحد وحقيقته هو اختصاص المحدود بوصف يخلص له"⁽²¹⁾.

لقد ربط الجويني بين الحد والحقيقة خاصة في مجال العقلية، وكان الجويني يميز بين الحقيقة الخارجية أي حقيقة المسمى، والحقيقة اللغوية أي حقيقة الاسم، فالحقيقة الخارجية تسبق الحقيقة اللغوية في الوجود، لهذا نراه يرفض تعريف المعتزلة للحد بأنه، "اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى، ويرى الجويني أن هذا التعريف يغفل أمرا مهما وهو أن مضمون اللفظ أو ما أحاط به اللفظ يكون دون اللفظ فلا يفيد بدونه ، أي أن الحقيقة موجودة أولا، واللفظ يجرى ليبر عنها، لهذا يقول الجويني: "العبارة المستعملة فيما وضعت له بأصل الوضع"⁽²²⁾ أي أن وضعها في الأصل كان من أجل الاستعمال للتعبير عن وضع معين.

إن الحد عند الجويني له من المكانة في تحصيل المعرفة ما يجعله معبرا عن الحقيقة في ذاتها، والحقيقة بالمفهوم العلمي الحديث أي قانون، ويقول أيضا: "لأن الحقائق المذكورات هي المعنية بالعبارات فسميت الحقيقة لذلك معنى"⁽²³⁾، ويشير الجويني إلى أن الحصر والامتياز لا يقع بالعبارات وإنما يقع بمعاني في العبارات، وأنه لولا تلك المعاني والصفات في المذكورات لما أفادت العبارات في الكشف ولا كانت للمواضعة عليها بين أهلها أثر ولا معلوم"⁽²⁴⁾.

ويضرب الجويني مثالا يدحض به دعاوي المعتزلة فيما يتعلق بالعبارة وقيمتها ويكشف عن المقصود بالحقيقة فيقول: "ألا ترى أن من وصف الشيء بأنه أسود ولا سواد فيه، لغى وصفه وسقط، ولو كان فيه السواد ولم يصفه واصف لم يلغ، ولا خرج عن معناه"⁽²⁵⁾.

وهذا المثال يؤكد على وجود الحقيقة الخارجية قبل الحقيقة اللغوية ، فالمعاني سابقة للعبارات والاصطلاحات، والمعنى والحقيقة والحد هي ألفاظ مترادفة عنده، فهذا اللفظ هو اسم لهذه

الحقيقة فالحقيقة الخارجية يعنى بها الوجود، أما الحقيقة اللغوية فهي كما يقول: "العبارة المستعمل فيما وضعت له بأصل الوضع"⁽²⁶⁾، أي أنها في أصلها كان وضعها من أجل الاستعمال للتعبير عن وضع معين، وفرق بين أن يكون الهدف منه أمراً ما هو التعبير عن موضع ، وبين أن يكون القصد من ورائه الاكتراث بالمعبر عنه من حيث هو موجود، فمعنى الحقيقة في اللغة هي "علة" لأن المعلول بعلة يمتاز عما سواه، وبها ينفصل وينقطع عما سواه، والعرب أرادت بالحقيقة مقطع الشيء ومفصله هذا بالنسبة لمعنى الحقيقة التي يعيها هو والعلماء الذين قالوا إن علة المعلول مقطعة ومفصلة، وهو لهذا يبين أن هذا المعنى اصطلاحى

لدى العلماء فالحقيقة عند الجويني لها وجودان: وجود في الأذهان ووجود في الأعيان، ولكن ليس من الضروري أن يتطابقاً؛ لأن هناك أشياء لا وجود لها سوى في ذات المدرك فقط، كالأشكال الهندسية، وهو ما أشار إليه ابن سينا أيضاً بقوله: "أما أن تكون الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارجي عن المدرك، إذا أدرك، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية، مثل كثير من الأشكال الهندسية"⁽²⁷⁾ وهذا المعنى يوافق عليه المتكلمون أيضاً لأنهم جعلوا للشيء الواقعي وجوداً خارجياً واقعياً فى علم الله تعالى ،أو كما يقولون : وجوداً فى نفس الأمر أى العلم الذاتى الحاوى تصور الأشياء كلها كلياتها وجزئياتها، إن هذه التكاملية فى معنى الواقع الخارجى والذهنى عند الفلاسفة العرب والمتكلمين تجعلنا نقول أن بعض الفلاسفة المعاصرين كان لديهم قصور ذهني واضح لأن معظمهم لا يعترف إلا بالحقيقة الخارجية فقط، ويغفل عالم الأذهان والصور، ويرجع ذلك لطغيان الاتجاه المادي على فكرهم، فالقضية عندهم لا تكون صادقة إلا إذا عبرت عن الواقع الخارجى وأشارت لواقعة مادية، أي أنه من الضروري أن تتطابق مع الوضع الحقيقي للأشياء كما هي في العالم الخارجى.

الصدق ونظرية المعرفة Truth and Epistemology

نظر العرب إلى الصدق باعتباره أحد الأحكام العقلية على القضايا والعبارات الخبرية سواء أكان حكماً ملازماً للقضايا التي نقول عنها أنها قضايا بديهية أو أولية، أو كان حكماً تسفر عنه التجربة، فإنه يرتبط بنظرية المعرفة ارتباطاً وثيقاً لأن نظرية المعرفة تهتم في جانبها الأكبر بأحكام العقل والتجربة ومدى سلامة هذه الأحكام وعوامل وقوعها في الخطأ ، أو أنه لا يمكن أن نفصل بين المنطق ونظرية المعرفة لأنهما يدرسان عملية الانتقال من المقدمات إلى النتائج أو الاستدلال، وهي تلك العملية التي يهدف إليها كل من العلم والمعرفة

على السواء، وهو ما أدى بالفلاسفة العرب إلى اعتبار العلم والمعرفة مترادفان أي لهما معنى واحد لأنهما يشيران إلى حقيقة الشيء وإدراكه.

ونظرية المعرفة عند العرب هي بحث عن الحقيقة وعن الوسائل المختلفة التي يتخذها الإنسان ليصل إليها، وتحديد مصادر تلك الحقيقة وطبيعتها وطابعها المثالي أو الواقعي، ورغم الصلة الوثيقة بين المنطق ونظرية المعرفة إلا إنهم كانوا ينظرون للمنطق باعتباره بحثاً في بناء الحقيقة ونسقتها، أي إنه يجعل الفكر ذاته ذاتاً وموضوعاً لبحثه، بدلاً من أن يتخذ العالم أو الأشياء الخارجية موضوعاً لهذا البحث، أما نظرية المعرفة فهي عندهم تبحث في المعرفة التي تم اكتسابها، وقد يكون هذا الزعم خاطئاً لأن نظرية المعرفة كما نعرف ليست مبحثاً منطقياً، إنما هي مبحث مستقل بذاته، وإن كان يرتبط بصلة ما بالمنطق.

ويتميز هذا المبحث بشموله وعمومه لأنه يدرس ما يدركه العقل إدراكاً فطرياً بديهياً وما يدركه عن طريق التجربة، ويفرق بين المحسوس وما هو خارج دائرة المحسوس. والمنطق عند العرب علم معياري أي يعنى بوضع القوانين والمعايير التي على أساسها نميز بين الصادق والكاذب من القضايا والمعايير التي يجب أن يسير عليها العقل الإنسان ليصل إلى الفكر الصائب والحكم السليم.

إذن هنا نوع من الدمج بين المنطق ونظرية المعرفة، هذا الدمج يجعل النسق الفكري المنطقي يسير جنباً إلى جنب مع الواقع الخارجي، وهو ما ترى المذاهب المعاصرة بخلافه تماماً حيث يرى فريقاً من فلاسفة هذه المذاهب لا يقر إلا بالواقع الخارجي وحقائقه، وهم الواقعيون، وفريق آخر لا يقر إلا بالأنساق الفكرية الخالصة وهم المثاليون لهذا يختلف ما صدق لفظة المنطق من مذهب إلى آخر رغم إجماعهم على أنه علم الاستنباط الصوري الذي يهتم بدراسة استناد البنية المنطقية إلى قيمة الصدق والكذب، فالقضية يحكم عليها بالصدق المنطقي إذا كانت صادقة بحكم بنيتها، وتكون كل القضايا التي لها نفس البنية المنطقية صادقة أيضاً بصدق هذه القضية وهو ما يعرف في المنطق الرياضي بالقضايا المتكافئة، إلا أن الصدق في المنطق الحديث نسبي متغير وليس مطلقاً كما كان في المنطق الكلاسيكي أي أن الصدق يتغير بتغير الأنساق المنطقية والرياضية حتى أصبح ما هو صادق في نسق ما قد يكون غير ذلك في نسق آخر.

الصدق واليقين عند العرب Truth and Certain

لقد أدى ربط العرب المنطق بنظرية المعرفة إلى ربطهم بين الصدق ومفهوم اليقين والاعتقاد فقسموا القضايا على أساس الصدق إلى قسمين:

الأول: القضايا اليقينية Certain Proposition

وعن طريقها نصل إلى المعرفة الصادقة صدقاً مطلقاً أو يقيناً أو ضرورياً، وقسموها إلى خمسة أنواع على :

الأول: القضايا الضروريات أو الآليات Elementary Proposition

وعرفها العرب بأنها التي يتصور العقل أنه كان عالماً بها على الدوام مثل الأثنين أكثر من الواحد، والكل وأعظم من الجزء، فهذه القضايا يصدق بها العقل اضطراراً ويقول عنها البغدادي: "ليس لها مصدر مباشر فلا هي حسية ولا هي عقلية"⁽²⁸⁾، وهذه القضايا أيضاً يتحقق فيها الاستلزام الكامل لأن مجرد تصور موضوعها ومحمولها يستلزم حكم الذهن بإسناد أحدها إلى الآخر نفياً أو إثباتاً، وهذا ما أكدته راسل في القرن العشرين عندما قال "للقضايا الأولية يقين لا يمكن للاستقراء إطلاقاً أن يعطيه لقانون عام، وجميع قضايا الرياضيات البحتة هي بهذا المعنى أولية"⁽²⁹⁾، فهذه القضايا وإن كان من الممكن استنباطها من التجربة إلا أن لها أساساً آخر غير التجربة، فهذه القضايا يصدق بها الذهن من غير أن يشعر بمصدر استفادته، وهذا التصديق يتوقف على إدراك مفردات أو حدود هذه القضايا كما يقول الغزالي : (ت 505هـ): "هذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن في التصديق به إلا على تصور البسائط أي الحدود والذوات المفردة"⁽³⁰⁾، أي يوجهها العقل لذاته ولغريزته وصدقها يتوقف على وجود قضايا أولية أخرى متناقضة معها، ورفض العرب إرجاع هذه القضايا إلى العقل وحده بل وعدوها دليلاً على تناقض العقليين وتضارب أقوالهم، كما رفضوا إرجاعها للحس وحده، ووقفوا موقفاً وسطاً يجمع بين الاتجاهين العقلي والتجريبي، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونٍ أَمْهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁽³¹⁾.

فهذه الآية ترشدنا إلى قاعدة هامة هي أن المعرفة إذا كانت بديهية وأولية فهي طارئة على الإنسان بعد ميلاده، أي مكتسبة عن طريق العقل أو الحواس، وهي ليست قاصرة على إحداها، فالعقل يدرك بالحدس بعض القضايا الأولية من خلال تعامله بالواقع المحسوس فيقدم له الحس معطيات يستنتج منها بالاستقراء وبالتعامل مع الواقع قضايا أولية كذلك.

الثاني: القضايا الحسية "المحسوسات" Sensible Proposition:

عرفها العرب بأنها قضايا نصدق بها عن طريق الحواس مثل قولنا الثلج بارد، فهذه القضايا إذا لم يقتزن العقل المجرد فيها بالحواس لا يستطيع الحكم عليها، ولما كان الحس لا يفيد إلا علماً جزئياً فالحكم على هذه القضايا لا يتم إلا عن طريق الإحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة، أي إدراك العلاقة بين الأسباب والمسببات عن طريق العقل، وهو ما عبر عنه ابن رشد قائلا: "ليس للعقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، ورفع هذه المسببات مبطل للعلم ورافع له"⁽³²⁾.

ويبدوا هنا واضحاً رفض الفلاسفة العرب لما يقوله أنصار المذهب الحسي من أن كل ما تحتوي رؤوسنا من أفكار وقضايا هي سلسلة من الإدراكات الحسية التي تنبعث إليها من الأشياء الخارجية، وتنطبع صورها في أذهاننا، وعلى ذلك يصبح الحس وحده هو القياس الذي تقاس به الحقائق، وأرجعت هذه المذاهب الخطأ إلى الحكم العقلي أي إلى الصور الذهنية، وتعد المدرسة الرواقية أشهر المدارس الفلسفية القديمة في التمسك بالحس كمصدر وحيد للمعرفة، فالقضايا الحسية فقط هي التي يمكن وصفها باليقينية وهذا اليقين مصدره الإرادة الإنسانية التي تبدو حينما نرى المدرك الجزئي المحسوس يحمل طابع الصدق الذي هو البدهة، وهذه البدهة هي سمة اليقين الذي لا يرفض أو يكذب.

وتجدر الإشارة إلى أن ابن سينا كان يطلق على القضايا الحسية اسم المشاهدات فيقول: "المشاهدات هي القضايا التي إنما يستفاد الصدق بها من الحس كعلمنا بأن الشمس مضيئة والنار حارة"⁽³³⁾.

ويرفض الفخر الرازي هذه التسمية لسببين:

الأول: أن القضايا الكلية لا يمكن استفادتها من الحس.

الثاني: أن أغلاط الحس كثيرة، والتميز بين حقها وباطلها لا يحصل إلا بقوة العقل، والقضايا الحسية لا يمكن جعلها من مبادئ العقل الأولية بل العقل ما لم يفرض تحقيقها لم تكن مقبولة"⁽³⁴⁾. ويؤكد الرازي قيمة القضايا الجزئية فيقول: "صدق الجزئية معلوم وصدق

الكلية مجهول فطرحنّا، وأخذنا المعلوم⁽³⁵⁾. وهو ما أكدّه ابن تيمية (ت 728هـ) عندما قال: في بعض الأحيان يؤدي صدق الجزئية إلى صدق الكلية خاصة في القضايا الحسية فالقول بأن

هذه النار محرقة، ولم يندرج أن كل نار محرقة فإذا جعلنا هذه قضية كلية، قلنا كل نار محرقة، كان علمنا بصدق هذه القضية مستفاداً من علمنا بصدقها في الجزئية من باب أولى⁽³⁶⁾.

ويخالف ما قاله الرازي وابن تيمية (728هـ) قواعد المنطق الأرسطي مخالفة صريحة فالقياس والاستدلال الأرسطي كما نعلم يرتبط فيه صدق الجزئية بصدق الكلية وليس العكس وحتى الاستقراء الأرسطي يقوم على تتبع كل الحالات الفردية حتى نقول: "إنها صادقة أو كاذبة وننتهي إلى نتيجة كلية"، وعند أرسطو لا يجوز الاعتماد على حالة جزئية لننتقل منها إلى الكلية، وهذه المخالفة تبين إلى أي حد أهتم المناطقه العرب بالقضايا الجزئية بوصفها القضايا المعبرة عن الواقع والوجود وهو ما دعي إليه المناطقه الرياضيون نفسه الذين كانوا يعدون القضايا الكلية دوال قضايا وليست قضايا؛ لأنها غير محددة ولا تشير إلى شيء بعينه، وبالتالي لا نستطيع الحكم عليها بالصدق أو الكذب، ولكن لا يعني ذلك أن الفلاسفة العرب انتهوا إلى نفس ما انتهى إليه المناطقه المعاصرين من استبعاد القضايا الميتافيزيقية التي اعتبروها لغو فارغاً لا معنى له لأنها ترمي إلى أن تصف لنا حقيقة تكمن فيما وراء التجربة ولا يمكن ملاحظتها تجريبياً أو التحقق منها⁽³⁷⁾.

إن الحواس لا تزيد عن كونها وسيط للعقل أما إدراك العلاقات بين المحسوسات ذاتها فلا يتم إلا عن طريق العقل، فعلى العقل مهمة تصديق المحسوسات.

الثالث: القضايا المجربات Expert a Proposition

عدها العرب امتداد للقضايا الحسية وأحد أنواع القضايا التي تؤدي إلى المعرفة اليقينية، وهي تختلف عن القضايا الحسية في أنها تربط بين عمل العقل وعمل الحواس، فيعرفها الإيجي (756هـ) بأنها: "أمر أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس أي تحصيل من مجموع العقل والحس أيضاً"، وذلك أنه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء مثل قولنا

بأن الخمر مسكر، وأن الضرب مؤلم للحيوان، وتكرر ذلك منا في الذكر، وإذا تكرر منا ذلك حدثت لنا فيه تجربة بسبب قياس اقتران الذكر⁽³⁸⁾.

ويشرح ابن تيمية دور العقل في إثبات صدق هذه القضايا بأنه يتتبع العلاقة بين السبب والمسبب ، ويدرك العلة التي تؤدي إلى اقتران كلاهما فيقول: "من عوامل صدق التجربة اكتشاف جهة التلازم بين الأثر والسبب وتكرار اقتران أحدهما بالآخر، أما مطلقاً كاقتران وجود النهار بطلوع الشمس أو بالشعور المناسب كاقتران زوال العقل بوجود الإسكار، فمعرفة جهة التلازم تنشأ عن تكرار الاقتران بين الأثر والسبب في التجربة، ويكون الصدق لازماً له في جميع هذه التجارب لوجود التلازم بين الظاهر والسبب⁽³⁹⁾.

والنص السابق يؤكد على معرفة العرب بالسببية بنوعيتها، أي السببية المطلقة كالتى تربط بين وجود النهار وطلوع الشمس، والسببية النسبية كالتى تربط بين زوال العقل بوجود الإسكار، وهو ما يمثل فكراً علمياً منهجياً على درجة كبيرة من الدقة والتطور، ويؤكد ابن تيمية على أهمية القضايا المجربات في جعلها أصل العلوم والمعرفة بكل أنواعها بما فيها العلوم العقلية الأولية التى تقول عنها: أنها فى أصل نشأتها كانت تجريبية لا يمكن فصلها عن التجربة ولا سبيل للقول فيها باليقين ما لم تكن معتمدة فى أصل نشأتها على التجربة، وإلا ظلت خيالاً عقلياً، فالتجربة وحدها محور الصدق والكذب فى جميع العلوم⁽⁴⁰⁾.

وينتقد الإمام الصدر رأي ابن تيمية وهو الرأي الذى يؤكد أنصاره المذهب التجريبي الحديث ويعتبرونه القاعدة الرئيسية لمذهبهم، ويتساءل الإمام الصدر قائلاً: "إن كانوا قد تأكدوا من صواب هذه القضايا الأولية بلا تجربة، فهذا يعنى أنها قضية بديهية ، وأن الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بتجربة سابقة فهو أمر مستحيل لأن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها.

ونفس المفهوم نراه عند برتراند راسل أيضاً الذى يقول: "إن العلم وإن كان يبدأ بدراسة الوقائع الجزئية إلا أن معرفتنا التجريبية بهذه الوقائع لا تكفى لقيام العلم، لأن العلم لا يستقيم إلا إذا كشفنا عن القوانين العامة التى تكون هذا الوقائع الجزئية تطبيقاً لها"⁽⁴¹⁾.

الرابع: القضايا المتوترات:

عرفها العرب بأنها القضايا التي تسكن إليها النفس سكناً تاماً يزول عنه الشك لكثرة الشهادات مع إمكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود "مكة" ووجود جالينوس وإقليدس وغيرهم" (42).

وهي أيضاً من القضايا الجزئية التجريبية التي تستمد صدقها من التجربة، إلا أنهم لم يتوقفوا عند التجربة وما تكشف عنه من وقائع جزئية إنما كانوا يسعون دائماً إلى الكشف عن القوانين العامة التي تكون هذه الوقائع تطبيقاً لها، أي أن العرب لم يعدوا التجربة المعيار الوحيد لقياس الصدق وتمييز الحقيقة كما فعل أنصار المذهب التجريبي، إنما توجد الحقيقة في القضايا التجريبية وفي غيرها مثل القضايا الأولية والضرورية*.

وقد رفض الفخر الرازي هذه القضايا باعتبار أنها لا ترجع إلى العقل وأحكامه الصحيحة فقال: "إن الإنسان ما لم يعلم بعقله أن هذه الشهادات على كثرتها وتفرق أهلها في الشرق والغرب يستحيل أن تكون كاذبة، لم يقطع بمقتضاها، ولولا قضاء العقل بتلك المقدمات لما أفادت هذه الشهادات شيئاً" (43).

أي أن العبرة لا تكون بعدد الشهادات على صحة هذه القضايا وصدقها، فقد يكون مجرد تكرار هذه القضايا هو الذي يؤدي إلى المواطأة على صدقها.

الخامس: القضايا البديهية Axioms Proposition

من القضايا اليقينية الصدق والبديهيات هي القضايا الضرورية التي تفرض صدقها وصحتها على العقل ولا يحتاج في تصديقها إلى استدلال عقلي أو تجربة حسية، أو إلى قضايا أبسط منها ليبرهن عليها ويعرفها البغدادي قائلاً: "من هذه العلوم ما لا يستطيع الشخص أن يضبط له مصدراً مباشراً أو طريقاً محدداً من حس أو عقل وهو ما يسمى بالعلوم البديهية أو الأولية..." (44).

وعدها ابن حزم الأندلسي (456هـ) الإدراك السادس بعد الحواس الخمس ووصفها بأنها أوائل العقل التي لا يختلف فيها العقل وليس يدري أحد كيف وقع العلم بها بل إنه يرى أن كل الاستدلالات الصحيحة لا تتم إلا بها فيقول: "لا سبيل إلى البرهان والاستدلال البتة إلا

من هذه المقدمات، ولا يصح شيء إلا بالرد إليها فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن وما لم تشهد بالصحة فهو باطل ساقط⁽⁴⁵⁾.

والبديهيات بعضها مجرد تعريفات أو نتائج مباشرة لتعريفات، فنحن لا نستطيع مثلاً أن نعرف الكل والجزء دون أن نضمن في التعريفات - أن الكل أكبر من الجزء، ومن هنا كانت في أحيان كثيرة هزيلة المعنى، وهي في الواقع غالباً ما تكون مجرد تعبير أو تطبيق على الكميات لمبدأ الذاتية ولذا كانت صورية مثله، ولا تفيد كمبادئ موجهة، قليلة الخصب⁽⁴⁶⁾.

أنواع البديهيات:

قسم العرب البديهيات إلى نوعين:

أولاً: البديهيات اللغوية وهي قسمين:

القسم الأول: ما جاءت بداهته، من حيث أن النص الثاني يكون نتيجة بديهية للنص الأول كما جاء في قوله تعالى: {فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعت⁽⁴⁷⁾}، حيث قال بعدها {وتلك عشرة كاملة⁽⁴⁸⁾}، وهذه النتيجة حسابية لا تحتاج إلى أكثر من توجه العقلي، ويستند إدراكها إلى النص الأول مع التوجه العقلي الأول لإدراكها.

الثاني: ما جاءت بداهته من التوجه العقلي الأولى دون استناد إلى نص سابق كمقدمة له، مثل قوله تعالى: {ثم إنكم بعد ذلك لميتون⁽⁴⁹⁾}، فإن إدراك هذا الأمر البديهي معلوم لا يحتاج إلى أكثر من توجه العقل توجهها أولياً حتى ولو لم يسبقه نص يقدره أو يؤدي إليه بالضرورة.

ثانياً: البديهيات المنطقية:

وهي القضايا الواضحة بذاتها أي المقبولات لدى العقل لبساطة معناها، وهذه البساطة وهذا القبول يجعل البديهية تتضمن الصدق المطلق وليس الصدق الواقعي، لأن الرياضة والمنطق من العلوم الضرورية التي لا صلة لها بالواقع، أي لا تشتق من الخبرات الحسية، ومع ذلك تتسق معها الوقائع في العالم الخارجي، والبديهيات في المنطق لها عدد محدود من أمثلتها قوانين الفكر الثلاثة: "الذاتية - عدم التناقض - الثالث المرفوع".

وقد فرق العرب بين البديهية والمسلمة شأنهم في ذلك شأن أغلب الفلاسفة فكل بديهية هي مسلمة وليس كل مسلمة هي بديهية.

والعلاقة بين البديهية والمسلمة هي علاقة عام بخاص، فالمسلمات أعم من البديهيات والبديهيات تكون صادقة صدقاً ضرورياً دائماً، لأن إدراكها مباشر ووضوحها ذاتي و تام لا يتطرق إليه أدنى شك، أما المسلمة فهي تصدق صدقاً مفترضاً يطلب من الفرد أن يسلم بها ولو مؤقتاً، لأنه من الممكن نقضها أي إثبات كذبها في مرحلة لاحقة.

وتتميز البديهية بأنها أكثر وضوحاً من المسلمة لأننا نسلم بصدقها تسليماً دون طلب البرهان عليها، وكان إقليدس ينظر إلى البديهيات على أنها قضايا تحليلية يستحيل تصور نقضها أو أنها تشبه القوانين المنطقية مثل الكل أكبر من الجزء، لكن علماء الهندسة المحدثين أثبتوا أن بديهيات إقليدس ليست قضايا تحليلية واضحة بذاتها كما كان يظن إقليدس، بل واثبتوا إمكان نقضها، وهو ما تأكد بظهور "جورج كانتور" (1918م) الذي قدم البرهان على أن الجزء مساوي للكل إذا نظرنا إلى الأبعاد على أنها تحوى نقطاً لا متناهية العدد، كما لاحظ علماء الهندسة أن المصادرات ليست ما يجب التسليم بها ابتداءً، مثال على ذلك: المصادرة الخامسة عند إقليدس في حاجة إلى برهان، ومن ثم ليست واجبة التسليم، كما وصل الرياضيون المحدثون إلى أن البديهيات ليست واضحة بذاتها، وإنما يمكن تصور ونقيضها.

وهناك من المناطق المحدثين من يميز بين البديهية والمسلمة على أساس أن الأولى لا تحتوي على ألفاظ مما يتبع العلم الذي ترد فيه، بل كل ألفاظها تتبع علوماً أخرى مفروضة سابقاً أما الأخيرة فتشمل على لفظ من ألفاظ تابعة للعلم الذي ترد فيه سواء كانت هذه الألفاظ من اللامعرفات أو معرفة بواسطة تلك اللامعرفات⁽⁵⁰⁾.

كما أثبت المناطق المحدثون أن مسلمات إقليدس قد تغيرت واستبدلت بغيرها وبالتالي ترتب على ذلك ظهور نظريات أخرى غير التي قامت عليها مسلمات إقليدس وأصبح لكل هندسة مسلماتها الخاصة التي تنطلق منها، دون أن يعني ذلك إسقاط مسلمات إقليدس أو المسلمات الأخرى لأن الصديق الرياضي إنما هو صديق أتساق لا صديق تطابق.

وقد سبق العرب إلى نقد مسألة الوضوح الذاتي للبديهيات ، وأكدوا أنها غير صحيحة، فبنى ابن الهيثم (430هـ) على سبيل المثال لا يعد إدراك البديهيات أو المسلمات في العلوم يتم بنفس الطريقة التي ندرك بها قياس المثل، أي ليس بفطرة العقل التي تستوجب التسليم

بالصحة، وأعطى ابن الهيثم مثلاً على ذلك "الكل أعظم من الجزء"⁽⁵¹⁾ لا يدرك معناه إلا بعد فهم معاني الكل والجزء والأعظم وإدراك اتفاق معنى الكل والأعظم في الزيادة، وهذا المعنى هو المقدمات الكلية التي أنتجت النتيجة القائلة بأن الكل أعظم من الجزء.

وقد نقض المناطقه المحدثون مسألة الوضوح الذاتي للبيهييات كما نقدها المناطقه العرب من قبلهم، فالوضوح في بعض البيهييات قد يكون أكثر من بعضها الآخر كما يقول أرفنج كوبي، الذي أرجع ذلك إلي أن إحداها يكون أكثر عمومية من الأخرى على الأقل من الناحية السيكلوجية"⁽⁵²⁾، وهو ما يعني أنه من الخطأ أن ننظر للقضايا البيهية على أنها متساوية في درجة الصدق أو درجة الوضوح.

صدق القضايا التحليلية والتركيبية عند العرب:

لقد نظر العرب للقضية المنطقية على أنها المركب التام الذي يشتمل على حكم أي أن الصدق أو الكذب إنما يلحق بالقضية كوحدة واحدة أو ككل، وأنقسم المناطقه العرب في نظرتهم للعلاقة بين المخبر والمخبر عنه إلى فرق ثلاثة:-

الفريق الأول : ويمثله أغلب المناطقه العرب ويرى أنصاره أن الصدق إنما يتحقق في المطابقة بين الخبر والمخبر عنه.

الفريق الثاني: وينكر أنصاره هذه المطابقة ويمثل الرازي هذا الفريق، فالصدق عنده إنما يتحقق في الألفاظ، وارتباط الصدق بالأعيان الخارجية معناه إمكانية الجمع بين النقيض وهو محال فيقول الرازي: "إن اللفظ لو دل على الموجود الخارجي لكان إذا قال إنسان العالم قديم، وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديماً وحادثاً وهو محال"⁽⁵³⁾.

ويؤكد الرازي على أن الصدق إنما يتحقق في الألفاظ مستندلاً بأن " اللغة اتفاقية أي ما اصطلح عليه الناس فيما بينهم وليس مطابقة هذه الألفاظ على الأشياء التي تشير إليها"⁽⁵⁴⁾. كما يستدل أيضاً بأن "الألفاظ قد تكون أشياء غير الألفاظ مثل لفظة السماء والأرض، بل أن مدلول اللفظ نفسه قد يكون لفظاً مثل قولنا اسم للاسم وفعل للفعل"⁽⁵⁵⁾.

الفريق الثالث: ويرى أنصار هذا الفريق أن الصدق إنما يلحق بتركيب وتأليف المعاني والألفاظ معاً، ويمثل هذا الفريق ابن رشد (595هـ) الذي عبر عن ذلك الاتجاه قائلاً "الصدق والكذب إنما يلحق بالمعاني المعقولة والألفاظ الدالة عليها متى ركب بعضها إلي بعض أو فصل بعضها عن بعض" (56).

وقد اتبع العرب التقسيم الأرسطي للقضايا فقسموها إلى بسيطة ومركبة أو حملية وشرطية، ثم قسموا الحملية إلى تحليلية وتركيبية وإن كانت لم ترد عندهم لفظة تحليلية أو تركيبية صراحة في نصوص أي فيلسوف عربي، فالتحليلية عندهم هي معرفة ترتبط بأشكال الفكر وقواعد اللغة، وتسمى بالتركارية لأن محمولها هو شارح لموضوعها وتكرار له، وتصدق هذه القضايا بمقتضى صورتها المنطقية، وإثبات كذب نقيضها ورغم أن هذه القضايا تعبر عن الموضوعات المجردة عن كل مادة حسية، إلا أنه يمكن تطبيقها على أشد الموضوعات المادية اختلافاً لأنها تتوقف على طبيعة الأشياء والتي تعبر عنها وليس هناك ضرورة في وجود تطابق بين الخبر والمخبر عنه. فمثلاً يعرف الرياضيون المثلث بأنه سطح مستوى محاط بثلاثة خطوط مستقيمة وتتقاطع مثنى مثنى، ثم يستنبط من هذه الخاصية بقية خواص المثلث مهما اختلفت زواياه أو أطوال أضلاعه، وهكذا ينتهي إلي تقرير جميع القضايا الخاصة بالمثلثات، والمهم هو أن تكون هذه القضايا خلواً من كل تناقض عقلي، وأن تكون مطلقة ونهائية.

أما القضايا التركيبية: فقد عرفها العرب بأنها قضايا تؤدي إلي معرفة جديدة ترتبط بأمور الواقع وظواهر التجربة، وتصدق هذه القضايا بمقتضى هذه الوقائع وجميع قضايا العالم والتعميمات القائمة على الاستقراء قضايا تجريبية من هذا النوع، والصدق في هذه القضايا ليس صدقاً ضرورياً يعود إلي مجرد عملية استنباطية صورية بل لابد من الرجوع إلي الواقع، وليس في هذا النوع أي ضرورة على الصدق، بل يمكن أن تكون صادقة ويمكن أن تكون كاذبة، أي أن صدقها وكذبها أمران ممكنان.

ومن تقسيم القضايا البسيطة إلي تحليلية وتركيبية ذهب المناطقه العرب إلي تقسيم الأحكام العقلية إلي قسمين:

القسم الأول: الأحكام التي نقرر بها - إيجاباً أو سلباً - أن الأفكار الموجودة في أذهاننا هي مشابهة أو مطابقة لأشياء الموجودة في الخارج.

القسم الثاني: الأحكام التي بها نربط بين هذه الأفكار دون أن نثبت أو ننفي أن هذه الروابط تنطبق على حقيقة ما في الخارج ، وعن طريق النوع الأول تكون أفكارنا متفقة مع ما هو موجود خارج الذهن، وعن طريق النوع الثاني تكون أفكارنا متفقة مع ذاتها بصرف النظر عن الحقيقة الخارجية.

وعلى أساس هذا التقسيم أيضاً ذهب العرب لتقسيم اليقين إلى عدة أنواع:

1- اليقين العلمي أو النظري: وهو ما تعبر عنه القضايا التحليلية أو التكرارية ومن أمثلتها القضايا البديهية والأولية، ويقوم هذا اليقين على الحدس العقلي ، ويصف الفارابي هذا اليقين بالضروري فيقول: "اليقين الضروري هو أن يعتقد فيما لا يمكن أن يكون في وجوده بخلاف ما هو عليه إنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما أعتقد أصلاً ولا في حين ما" (57).

2- اليقين الواقعي أو الطبيعي: وهو ما تعبر عنه القضايا التركيبية أو التأليفية مثل السماء تمطر، وهو ما يتحقق في المجربات والمحسوسات.

3- اليقين الأخلاقي: وهو ما تعبر عنه القضايا الاجتماعية والأخلاقية، ومعيار هذا اليقين ذاتي أي يرجع إلى تأثير النفس أو قوة الاقتناع الذاتي فما يأتي إلى النفس بقوة ويظهر لها في صورة الاقتناع يكون صادقاً، وما يظهر لها غير مقنع يكون كاذباً، أي يرجع إلى أحوال ذاتية نفسية صرفة لا علاقة لها بالواقع الخارجي أبداً، ومن أمثلة هذه القضايا ما يعرف بالقضايا المخيلات والمقبولات والمشهورات والوهميات والمتواترات، وإن كان هذا لا يمنع من اختلاف كل نوع فيها عن الثلاثة الآخرين فالقضايا المخيلات عرفها العرب بأنها "القضايا التي لا تسمع لصدقها بل لانفعال وتأثر يعرض لنفس السامع منها على طريقة التخيل فتنبض النفس عن شيء وتميل إلى آخر" (58).

أي أن الصدق في هذه القضايا يكون مفتقداً للعقلانية والموضوعية معاً، وبالتالي لا يجوز الاعتماد على مثل هذه القضايا في العلوم الطبيعية أو الرياضية، ولكن يمكن قبولها في مجال العلوم الاجتماعية وهي ما تعرف بالقضايا غير اليقينية وهي على النحو التالي:

1- القضايا المقبولات Accept Proposition فيعرفها العرب بأنها "قضايا أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول لرأي سديد أو فكر قوي تميز به مثل اعتقادنا أموراً قبلناها عن أفاضل الناس قبل أن نتحقق منها بالرهان" (59).

أي أن هذه القضايا أيضاً تعتمد على البعد الشخصي أو المكانة التي يحتلها الفرد بين الناس ودرجة تقدير المجتمع لهذا الشخص سواء أكان هذا الشخص من المعاصرين أو من السابقين، وهذه القضايا لا يجوز الاعتماد عليها في العلوم الطبيعية، أما المشهورات فيعرفها العرب بأنها "قضايا أوجب التصديق بها اتفاق الكافة أو الأكثر عند معتقديها عليها وليس هذه من مقتضيات الفطرة من حيث هي مشهورات بل مما تدعو إليه محبة التسليم وصلاح المعيشة"⁽⁶⁰⁾.

وشهرة هذه القضايا ترجع إلى اشتغالها على مصلحة، كقولنا العدل حسن والظلم قبيح، والمشهورات فيها ما يكون أولى يجب قبوله وتصديقه من حيث عموم الاعتراف به وشيوعه بين الناس، ومنها ما هو صادق أو كاذب ، لأنه اكتسب شهرة بين الناس فصار قريباً من العرف الشائع والمجادل الذي يعتمد على هذه القضايا في الحوار الفعلي إنما يهدف من استخدامها إلى إلزام الخصم وإثبات عجزه عن إدراك مقدمات البرهان.

2- الوهميات Estimative Proposition: وهي قضايا دائمة الكذب ويسمى

القياس المؤلف فيها بالقياس السفسطائي ، والوهم إنما يقع في الأمور العقلية أي الأمور غير المحسوسة، والعقل يقضي بهذه القضايا قضاء شديداً لأنه لا يقبل ضدها"⁽⁶¹⁾.

والغرض من القياس السفسطائي المؤلف من الوهميات هو إفحام الخصم وتغليطه

وليس إظهار الحق.

ثانياً القضايا المركبة "الشرطية": Hypothetical Proposition:

وهي القضايا التي تصدق صدقاً افتراضياً لأنها تؤكد على أن مقدمها يتضمن تاليها، وهذه القضايا لا تؤكد على أن مقدمتها صادق، وإنما تؤكد فقط على أنه إذا كان صادقاً إذن لكان تاليها صادقاً أيضاً ، كما أنها لا تؤكد على أن تاليها صادق، وإنما تؤكد فقط على أن تاليها يكون صادق، إذا كان مقدمه صادقاً⁽⁶²⁾، ويتحقق صدق القضية الشرطية بمطابقة الحكم فيها بالاتصال أو الانفصال بنفس الأمر وكذبها بعدم هذه المطابقة، هذا إن كانت موجبة، أما إن كانت سالبة فصدقها بمطابقة سلب الحكم المذكور، وكذبها بعدم هذه المطابقة⁽⁶³⁾.

وكان العرب يعدون المقدم والتالي في الشرطية المتصلة متلازمين إلا أن هذا التلازم لا يتحقق بصورة الكلية إلا إذا كان المقدم والتالي متساويين فيكون إثبات أحدهما إثباتاً للآخر، ونفي

أحدهما نفيًا للآخر ، لكن إذا رفع المقدم فلا وضع للتالي ولا ينتج أبداً في هذه الحالة لأن المقدم ملزوم والتالي لازم، ورفع الملزوم لا يوجب وضع اللازم.

أما الشرطية المنفصلة فمقدمها وتاليها متعاندين فهي التي نحكم فيها بتنافي نسبتين أو صدقهما ، وهي إما سالبة أو موجبة ، والصدق هو الاجتماع والكذب هو الارتفاع ، ويسمى العرب الصادقة مانعة الجمع والكاذبة مانعة الخلو.

وقسم العرب الشرطية المنفصلة إلى الموجبة: وهي التي نحكم فيها بتنافي نسبتين في الصدق والكذب معا ، مثل قولنا العالم أما محدث وأما أولى فإن حدوث العالم وأزليته يتنافيان في الصدق والكذب أي لا يمكن أن يصدقان معاً، ولا يمكن أن يكذبان معاً⁽⁶⁴⁾.

أما المنفصلة السالبة: فهي التي حكم فيها بعدم تنافي نسبتين في الصدق والكذب كما في قولنا أما أن يكون هذا أسود أو كاتباً فإنهما يصدقان ويكذبان ولا منافاة بينهما صدقاً وكذباً أو صدقاً فقط⁽⁶⁵⁾.

وقد ذهب ويلارد كواين (2008م) في القرن العشرين إلى أن هناك بعض الروابط القضائية التي يمكن أن تؤلف قضايا مركبة من عبارات بسيطة يمكن أن تؤدي دوراً في تحليل الصدق والكذب لهذه القضايا أو الجمل، وهذه الروابط مثل (و - أو - إذا - فإذا - لا - ولا)⁽⁶⁶⁾.

فمثلاً قولنا: "عمر كاتب" و "أحمد لاعب" هذه العبارة لا تكون صادقة إلا في حالة صدق مكوناتها (عمر كاتب - وأحمد لاعب).

والعبارة "لا عمر كاتب" أو "لا أحمد لاعب" تكون صادقة في حالة كذب أو عدم مكوناتها.

والعبارة "عمر كاتب" أو "أحمد لاعب" تكون صادقة بمجرد صدق أحد مكوناتها أي كان.

وهكذا تكون قيم الصدق أو الحقيقة للقضايا المركبة تستند إلى قيم صدق أو حقيقة

مكوناتها من العبارات البسيطة أو القضايا الحملية المكونة لها.

صدق القضايا الموجهة:

عرف العرب الجهة بأنها مرتبة الحكم من حيث تقرير الضرورة أو الإمكان أو

الامتناع، فالقضايا الموجهة لا يتوقف الحكم فيها على قيمتي الصدق والكذب فحسب إنما

يتعداه إلى قيم أخرى هي الضرورة والإمكان والاستحالة، وقد كان أرسطو أول من استخدم هذه

المصطلحات الثلاثة ثم تبعه فلاسفة المدرسة الميغارية وعلى رأسهم ديودرس كرونوس 307

ق.م. ثم تبعهم بعد ذلك الفلاسفة العرب الذين كان لهم اهتمامهم الخاص بمنطق الجهات حتى أنهم عرفوا قيم أخرى غير القيم السابقة مثل قيم الاحتمال، وقد كان العرب يقدمون الجهة على الموضوع والمحمول والرابطة في حالة السلب فيقولون مثلاً يمكن أن لا يكون أحداً من الناس كاتباً بعكس أغلب الفلاسفة الذين كانوا يعدون لفظة الجهة زائدة على الموضوع والمحمول والرابطة، كما كان العرب يعدون القضية الخالصة هي التي لا تقدر إلا ما كان بين الموضوع والمحمول من علاقة، أما القضية الموجهة عندهم فهي لا تكتفي بمجرد ذكر هذه العلاقة بينها بل تضيف إلي ذلك تحديد لتلك العلاقة من حيث ضرورتها أو عدم ضرورتها أو استحالتها⁽⁶⁷⁾.

التقسيم العربي للقضايا الموجهة :

قسم العرب القضايا الموجهة إلى ثلاثة أقسام:

الأول: القضايا الضرورية Necessary Proposition وهي القضية الدائمة

الصدق والتي لا يمكن أن تكون كاذبة سواء كان موجبة أو سالبة ، فيعرفها الغزالي بأنها: "ما لا شرط فيه كقولنا الله حي فإنه لم يزل ولا يزال كذلك"⁽⁶⁸⁾، والقضية الضرورية عند العرب هي التي تكون نسبة المحمول للموضوع فيها غير مقيدة بوصف أو بوقت معين مثل قولنا:

كل إنسان حيوان بالضرورة ولا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة.

فثبوت الحيوانية للإنسان ضرورة، وسلب الحجرية عنه ضرورة.

الثاني: القضايا الممكنة Contingent Proposition وهي القضايا التي

يرتبط الصدق والكذب فيها بشروط معينة ويكون صدقها أو كذبها ظنياً ، أي يمكن أن يقع ويمكن ألا يقع، وكان أرسطو يقسم القضايا الممكنة إلى قسمين:

1- الممكن باعتبار ما كان possible وهو الشيء الذي حدث في الماضي،

وكان يمكن أن لا يحدث، أي لم تكن ثمة ضرورة وجودية تقتضي أن يكون قد وجد، وتقتضي أن لا يمكن قد وجد.

2- الممكن باعتبار ما سيكون Contingent وهو ما لم يحدث بعد ولكن من

الممكن أن يحدث يوماً ما، ويسمى ابن حزم هذه القضية بأنها الموجودة بالقوة في مقابل الواجبة⁽⁶⁹⁾.

وقد أضاف المناطقه العرب قسماً ثالثاً من القضايا الممكنة لم يرد عند أرسطو وهو: الممكنة العامة وهي عندهم ما يحكم فيها بعدم ضرورة السلب أو الإيجاب مثل قولنا: "كل نار حارة بالإمكان العام، فهذه القضية حكم فيها بعدم ضرورة السلب، وقولنا لا شيء من الحار بارد بالإمكان العام حكم فيها بعدم ضرورة الإيجاب"⁽⁷⁰⁾.

وهناك رأي يختلف اختلافاً كبيراً مع كل آراء الفلاسفة العرب حول القضايا الممكنة، وهو الرأي الذي ذهب إليه "يحيى بن عدي" الذي ذهب إلى القول بأن القضايا الممكنة بأنواعها الثلاثة قضايا كاذبة دائماً مثلها مثل القضايا الممتنعة مثل قولنا: كل إنسان كاتب⁽⁷¹⁾.

وقد يرجع ذهاب "يحيى بن عدي" إلى هذا القول إلى إنه كان ينظر للممكنات على أنها قضايا قد لا يتحقق نقيضها وهذا بالنسبة للممكن باعتبار ما كان، وفي كل الأحوال هي قضايا تفيد معنى التشكيك لهذا يتوقف العقل أمام الحكم عليها لأنها عبارة عن ما لو فرض موجوداً أو معدوماً ما لم يلزم عنه لذاته محال ولا يتم ترجيح أحد الأمرين.

3- القضايا المستحيلة Impossible Proposition وهي القضايا التي لا

يمكن أن تكون أبداً، ولم يذكر أرسطو هذا النوع من القضايا في حديثه عن الموجهات، بل أقتصرت الموجهات على نوعين فقط هما الضروري والممكن باعتبار ما كان، وباعتبار ما سيكون، وقد عرف العرب المحال بأنه الكذب الضروري أو الكاذب الدائم الكذب الذي لا يمكن أن يتغير، فيصير صادقاً⁽⁷²⁾، كما عرفوا المحال بأنه "لا يكون البتة"⁽⁷³⁾.

أي أن المحال هو ما يمتنع وجوده في الواقع أو الخارج مثل قولنا بالجمع بين الحركة والسكون أو بين الحياة والموت، أي أن وجود المحال يتمثل في الجمع بين المتناقضات، أو بمعنى آخر أن يصدق الشيء ويصدق نقيضه في نفس الوقت، وقال عنه العرب أيضاً "أنه لا صورة له في الوجود، فكيف تؤخذ عنه صورة في الذهن"⁽⁷⁴⁾.

وقسم العرب المحال أو الممتنع إلى قسمين:

الأول: المحال الذي ما يمكن تصوره قياساً على غيره، وهو ما يطلقون عليه المفرد الذي لا تركيب فيه إلا تفصيل فلا يمكن أن يتصور البتة إلا بنوع من المقايسة بالموجود بالنسبة إليه، وهو مثل عنزآيل وعنقاء.

الثاني: وهو المحال في ذاته وهو ما لا يكون متصوراً ولا معقولاً ولا ذات له⁽⁷⁵⁾، وهو مثل إنسان يطير، والمربع المستدير... الخ.

ويمكن القول بأن هذا التقسيم للمحال كان العرب أول من توصل إليه ولم يذكره أرسطو في أي من مؤلفاته.

العلاقة بين جهة القضية ومادتها

فرق العرب بين جهة القضية ومادتها فمادة القضية هي ما تدل على نسبة الوجود للموضوع ونسبته للمحمول، أما جهة القضية فهي الألفاظ الدالة على إذا ما كانت هذه النسبة هي نسبة الإمكان أو الامتناع أو الضرورة، ويترتب على ذلك أن الصدق أو الكذب لا يكون لمادة القضية إنما يكون لجهتها، ورغم ذلك لابد أن تكون جهة القضية موافقة لمادتها في حالة الصدق، أما إذا خالفت جهة القضية مادتها صارت كاذبة.

وقد انتهى الفلاسفة العرب إلى اعتبار مادة القضية هي الحالة الكائنة من الموضوع والمحمول من حيث هما موضوع ومحمول، فقولنا الإنسان حيوان هو مادة واجبة لأننا لا نستطيع أن نفكر في الإنسان إلا إذا فكرنا في الحيوان لأن الإنسان إنسان وحيوان معاً، وهذه المادة الواجبة دائمة الصدق ما دام المحمول لا ينفك عن الموضوع بطبيعته، أما المادة الممتنعة فالمحمول بطبيعته لا يتصل بالموضوع بطبيعته كقولنا الإنسان حجر، ولذلك فهذه المادة دائمة الكذب، أما المادة الممكنة فهي التي لا يمتنع فيها طبيعة كل من الموضوع المحمول من أن يتصلا ولا يقتضي بالضرورة أن يتصلا لذلك فهي دائمة الصدق ولا دائمة الكذب⁽⁷⁶⁾.

والخلاصة لقد عد المناطقه العرب الصدق والكذب بالنسبة للجهة إنما يكون تبعاً لما تقرره المادة، فإذا كانت المادة ممكنة كانت الجهة ممكنة، وإذا كانت المادة ممكنة والجهة ممتنعة كانت الجهة كاذبة.

ويمكن القول بأن المنطق العربي كان منطقاً متعدد القيم وليس منطقاً ثنائي القيم كمنطق أرسطو فهناك قيم الصدق والكذب وهناك أيضاً الضرورة والإمكان والامتناع، ولا يوجد تعارض بين منطقي الصدق والكذب ومنطق الضرورة والإمكان والامتناع فكل منهم سليم وصحيح في حدوده.

ولا يمكن النظر لإحدهما باعتباره أصوب من الآخر، وهذا يجعلنا نقرر سقوط وإخفاق المقولة التي كان يرددها كانط 1804م والتي تقول بأن المنطق ظهر للوجود دفعة واحدة على يد أرسطو، وتقرر أيضاً بأنه عندما تقوم قضايانا ومسلّماتنا على منطق بعينه دون سواه، فإنما يرجع ذلك إلي أن هذه القضايا والمسلّمات إنما تتفق مع هذا المنطق.

ويمكن القول أيضاً بأن تمسك الأقدمين بالمنطق الأرسطي ثنائي القيم إنما يرجع إلي ألفتهم بهذا المنطق، وتعودهم التفكير في نطاق الثنائية "الصدق والكذب" وإن كان هذا المنطق لم يعد له وجود على الساحة الفكرية بل أصبحت دراسته مجرد دراسة تاريخية لا يرجى نفع كبير من روائها" خاصة بعد ظهور المنطق الرياضي ومنطق الاحتمال الذي يعد أحدث أنواع المنطق على الإطلاق، والذي تتعدد فيه القيم بتعدد درجات الاحتمال وهو ما سبق إليه المناطق العرب في بعض كتاباتهم المنطقية.

نتائج البحث

أولاً:

تنسجم نظرية الصدق في المنطق العربي بالشمولية والعمق فلم يتوقف العرب عند قيمتي الصدق والكذب فحسب بل توسع العرب وشمل منطقتهم قيم الضرورة والإمكان والامتناع والاحتمال، ولذلك يمكن عد منطقتهم متعدد القيم وليس منطقاً ثنائي القيم، كما جاءت مناقشة العرب لقضية الصدق مناقشة ذات طابع منطقي وفلسفي ولغوي، فمن الفلاسفة العرب من ربط بين الصدق والتراكيب اللغوية، وحرص على تحليل العبارات الغامضة وتفسيرها والوقوف على أصلها الاصطلاحي ودلالاتها، ومنهم من ربط بين نظرية الصدق ومادة الكلام ومضمونها.

ثانياً

فرق العرب بين الصدق الصوري والصدق المادي، فالصدق الصوري هو ما ينشأ عن صورة القضايا أو عن تتابعها وتسلسلها المنطقي وهو ما عرفه العرب بقوة الاستلزام الذي كانوا يعبرون عنه ببعض الألفاظ مثل "حتى"، "إلا" ... الخ، فالاستلزام الصوري يكون الحكم فيه صادقاً لمجرد صورته وحدها لأنه يتطابق مع الشرط الأساسي المتفق عليه منذ البداية وهو ما يعرف بتحصيل الحاصل، أما الصدق المادي فهو ما ينشأ عن اتفاق المضمون القضوي أو عدم اتفاقه مع التجربة أو مع معطي معين من المعطيات التي تشير نتائجها.

ثالثاً:

عد العرب الصدق مرادفاً للحقيقة وعدوا الحقيقة هي العلة التي بها ينفصل المعلوم ويمتاز عن غيره، وهذا المعنى الخاص بالحقيقة هو معنى اصطلاحى لدى العلماء العرب، ويرجع ذلك إلي أنهم كانوا يميلون إلي الفهم الاستقرائي خاصة في مجال العقليات، وكانوا يرون أن مقطع العلة ومفصلها يكون بعد مراحل هي "مرحلة مقارنة ومرحلة مفارقة بين ما جمعوا وما فرقوا، وحتى الألفاظ عندهم لا توضع بلا تحديد ومضمون وإنما بعد مراحل استقراء ممثلة في المقاربة والمفارقة اللتين تمثلان مرحلتين من أهم مراحل التفكير العلمي.

فالعلة عند العرب هي الحقيقة التي بها تصدق الأشياء أو تكذب، وهي بمثابة القانون الذي تنظم تحته أفراد المحدود، وهذا القانون لابد أن يكون معبراً عن الوجود والواقع وهو ما يتحقق بدقة من خلال القضايا الجزئية، وانتهى العرب إلي القول بأن صدق الجزئية قد يؤدي إلي صدق الكلية في بعض الأحيان خاصة في القضايا الحسية مثل قولنا هذه النار محرقة مستفاد منه علمنا بأن كل نار محرقة، لهذا قالوا أن صدق الجزئية أسبق إلي العقل من صدق الكلية.

كما عدوا القضية الجزئية هي القضية الحقيقية أما الكلية فمجهولة وهذا يتوافق مع ما ينادي به المنطق الرياضى الحديث الذى يعتبر هذه القضية دالة قضية وليست قضية، وهذا ما أبرزه الرازي بقوله: "صدق الجزئية معلوم، وصدق الكلية مجهول فطرشنا المجهول، وأخذنا المعلوم"، كما عد العرب التجربة وحدها محور الصدق والكذب في جميع العلوم التي تدرس الواقع حتى العلوم الرياضية في نشأتها كانت تجريبية، وبالتالي لا يمكن فصلها عن التجربة. رابعاً:

دراستنا لقضية الصدق تجعلنا نؤكد على أن المنطق العربي كان أقرب إلى الواقعية منه إلى المثالية ، ويؤكد ذلك تعريف العرب للفظه الواقع بأنها كلمة تدل على حصول الشيء ووجوده ووجوبه وأحقيته وإثباته، أي أنها تطلق على الوجود الواقعي الخارجي المقابل للموجود الذهني، وحرصهم على الصدق الامبريقي أو التجريبي وتأكيد أسبقيته. خامساً:

ارتبطت مشكلة الصدق بالمعنى ارتباطاً وثيقاً عند العرب فقد نظر معظم المناطقه العرب للصدق باعتباره مشكلة لغوية تهدف إلى الكشف عن أسرار اللغة والوقوف على القوانين التي تحكمها، وترتكز إشكالية الصدق على دراسة الألفاظ وتركيبها ودلالاتها، وقد حرص العرب على تحقيق المطابقة بين الاسم والمسمى، وعلى تطوير اللغة وألفاظها لسائر الأغراض المنطقية والفلسفية والعلمية والفقهية، كما عدوا تأسيس التراث اليوناني على قواعد اللغة اليونانية هو الذي جعله غامضاً ومتعارضاً مع ثقافتهم العربية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بلغتهم العربية، ودراسة العرب للمعنى لم تكن تنصب على المعنى في ذاته بقدر ما تنصب على قواعد الارتباط الصوري بين المعنى وغيره من المعاني التي تكون الألفاظ صورها المنطوقة، فاللفظ يصدق بصدق معناه، ورغم ذلك لم ينكروا وجود ألفاظ متعددة الدلالة ورأوا أن هذا التعدد لا يتناقض مع صدق هذه الألفاظ. كما فرق العرب بين حقيقة الاسم وحقيقة المسمى أو بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الخارجية، وعندهم تسبق الحقيقة الخارجية الحقيقة اللغوية في الوجود، فالحقيقة موجودة أولاً ثم يأتي اللفظ بعد ذلك يعتبر عنها. سادساً:

لم يضع العرب حداً فاصلاً بين نظرية المعرفة والمنطق لأن نظرية المعرفة تبحث في الطرق التي يتم من خلالها اكتساب المعرفة، وكما نعلم أن هذا الزعم ليس دقيقاً إلى حد بعيد لأن المعرفة ليست مبحثاً منطقياً، إنما هي مبحث مستقل بذاته رغم وجود صلات بينه وبين المنطق، إلا أن مبحث المعرفة يتميز بشموله وعمومه.

أما المنطق فهو عند العرب بحث في بناء الحقيقة ونسقتها، أي أنه يجعل الفكر ذاته ذاتاً وموضوعاً لبحثه بدلاً من أن يتخذ العالم أو الأشياء الخارجية موضوعاً لبحثه، وإن كانوا يحرصون على اتفاق الفكر مع الواقع لأن المنطق عندهم لا يمكن أن يستغني عن المحتوى ويختزلها ويجعلها مجردة أكثر فأكثر، لكنه لا يستطيع أبداً أن يحرر نفسه من المحتوى تحريراً كلياً.

وهذا ما جعل بعض الباحثين يذهبون إلى القول بأن العرب قد خلطوا بين المنطق ونظرية المعرفة مما جعل النسق الفكري المنطقي يسير جنباً إلى جنب مع الواقع الخارجي، وهو ما ترفضه أغلب الاتجاهات الفكرية المعاصرة.

سابعاً:

قسم العرب القضايا المنطقية على أساساً الصدق إلى نوعين:

- 1- القضايا اليقينية وهي التي بها تتم المعرفة الصادقة صدقاً مطلقاً، وهي عندهم القضايا الأوليات والحدسيات والتجريبية والمتواترات ... الخ.
- 2- القضايا غير اليقينية: وهي التي بها تتم المعرفة الصادقة صدقاً ظنياً احتمالياً مشكوكاً فيه، كما عد العرب الصادق والضروري معنيين مترادفان ومتلازمان، فالعلوم الصادقة صدقاً مطلقاً هي الضرورية والبدئية، وهو ما ينطبق على الأوليات والحدسيات، أما المجربات والمتواترات فيرفض أغلب المناطق والفلاسفة عدّها من القضايا اليقينية أو الصادقة صدقاً مطلقاً بل إنها تقوم على التخمين والاحتمال وعلى هذه القضايا تقوم العلوم الطبيعية وهي علوم احتمالية ونسبية ومتغيرة، وحتى الأوليات والبدئيات والمسلمات لم تعد ضرورية

أو فطرية أو قبلية وقد أثبتت الهندسة الحديثة إمكانية إبدال مسلمات إقليدس وتغيرها بغيرها.

الهوامش والحواشي

- (1) الجرجاني: التعريفات، دار الكتاب العلمية ، بيروت ، 1983م، ص132.
 - (2) عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، الدار الشرقية ، طبعة أولى، 1990م، ص166.
 - (3) المعجم الوجيز: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1991م، ص362.
 - (4) الفارابي: الحروف، تحقيق، محسن مهدي، بيروت، 1970، ص116
 - (5) الآرموى: مطالع الأنوار على هامش لوائح الأسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي التحتاني ، مطبعة البستاني ، القاهرة 1303 هـ، ص 138
 - (6) الطوسي : شرح الاشرار والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، 1971ص
 - (7) الجويني: الكافية في الجدل ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، طبعة عيسى الباب الحلبي ، مصر 1979م، ص2.
 - (8) د. زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، 60.
 - (9) Russel. B.,: Inquiry into meaning and truth ,George Allen& unwin, 1940. p.,.
 - (10) الرازي: لباب الإشارات ، تحقيق د. أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، 1986ص33.
 - (11) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الثاني عشر ، "النظرية والمعارف ، تحقيق د. إبراهيم مذكور ، إشراف د. طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، 1962م ، ص276.
 - (12) الفارابي : الحروف ، ص117.
 - (13) التوحيدي أبي حيان : المقابسات ، تحقيق د. علي شلق ، دار المناهج ، 1986م ، ص71.
 - (14) الفارابي: الحروف ، ص67.
- * رفض كارل بوبر في القرن العشرين الاعتماد على المعنى في تحديد الفكر وانتهى إلي أنه سينتهي إلي استبعاد الميتافيزيقا وسيؤدي إلي استبعاد النظريات العلمية بوصفها فارغة من المعنى، ويتساءل بوبر: "كيف تفرق بين العبارات التي يمكن وصفها بأنها تنتمي إلي العلم الطبيعي التجريبي وتلك التي توصف بأنها ميتافيزيقية أو شبه علمية أو التي تنتمي إلي المنطق والرياضة.

Popper R.,: Conjectures and refutation, London, Rutledge and kegan Paul, 1963. p254

(15) سورة البقرة : آية 35.

(16) الرازي : "مفاتيح الغيب" ، "التفسير الكبير" ، ج 2 ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، 1307 هـ ، ص 6.

(17) المرجع السابق.

(18) الآمدي : المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب ، تحقيق د. عبد الأمير الأعسر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1989 ص 342.

(19) أنظر ابن رشد : البرهان، تلخيص كتاب أرسطاطاليس ، تحقيق د. محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، 1983 م ، ص 155.

(20) الجويني : الكافية في الجدل ، ص 31.

(21) المرجع السابق.

(22) المرجع السابق : ص 32.

(23) المرجع السابق : ص 2.

(24) المرجع السابق : ص 4.

(25) المرجع السابق.

(26) المرجع السابق.

(27) ابن سينا : "الإشارات والتنبيهات" القسم المنطقي ، وتحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف 1971، ص 359.

(28) البغدادي : "أصول الدين" ، مطبعة الدولة ، القسطنطينية ، الجزء الأول ، 1982، ص 8.

(29) Russell, B.,: History of Western Philosophy, George Allen& Unwin LTD, London, p. 316 .

(30) الغزالي : "معيان العلم" ، دار المعارف ، 1961، ص 1

(31) سورة النحل : آية 78.

(23) ابن رشد : "تهافت التهافت" ، دار المعارف، مصر، 1981 م ، ص 123.

(33) ابن سينا : "الإشارات" ، ص 53.

(34) الرازي : "الباب الإشارات" ، ص 53.

(35) السابق.

(36) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" ، دار المعرفة ، مكة المكرمة ، بدون ت ، ص 8: 12.

(37) Ayer,,: Language truth and logic, 2ed, edition, London, challenger 1967, pp., 45, 46 .

(38) الإيجي "عضد الدين": "المواقف"، تصحيح محمد بدر الدين الصنعاني، مكتبة المتنبي،

ج2، 239، بدون وأنظر الآمدي ، المبين ، ص342.

(39) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" ، ص342.

(40) المرجع السابق : ص429.

(41) Russell, B.: Scientific outlook, George Allen & Unwin, London, 1931, pp58 – 59 .

(42) ابن المرزبان بهمينار: "كتاب التحصيل، تصحيح وتعليق مرتضى مطهرى، داتشكاه،

طهران 1349هـ، ص64.

* يتعارض المذهب البراجماتي مع ما قاله العرب في التجربة معارضة تامة حيث كان وليم جيمس رائد هذا المذهب يرى أن سائر تصوراتنا ومفهوماتنا لا بد أن نخضعها لحكم التجربة حتى نتحقق من صحتها علمياً، فإذا ما طبقنا على المعاني والتصورات والأفكار هذا المنهج التجريبي كان في استطاعتنا أن نميز بين القضايا الصحيحة والقضايا الكاذبة.. زكريا ابراهيم دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص65.

(43) الرازي : "الباب الإشارات" ، ص55.

(44) البغدادي : "أصول الدين" ، مطبعة الدولة ، القسطنطينية ، ج1، 1928، ص8.

(45) عبد الرحمن بدوي : "مناهج البحث العلمي" ، دار النهضة العربية بمصر" ، الطبعة الثانية 1978، ص89 – 90.

(46) ابن حزم: "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت،

الطبعة الثانية ، 1395هـ ، ص78

(47) سورة البقرة: 196

(48) سورة البقرة : آية 196.

(49) سورة المؤمنون : ق آية 30.

(50) Evet, H.: An Introduction to the history of mathematics, Macmillan press, London., P127.

(51) ابن الهيثم : "ثمره الحكمة" ، تحقيق د. عبد الهادي أبو ريدة ، ضمن كتاب زكي نجيب

محمود مفكراً وأديباً وفيلسوفاً ، الطبعة الأولى ، الكويت 1987م ، ص550

(52) Copi, A., Symbolic logic, the Macmillan Company, London, 1967, p., 160

(53) الرازي: "مفاتيح الغيب"، ج1، ص32.

(54) السابق.

(55) السابق.

(56) ابن رشد: "العبارة"، تحقيق د. محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر،

1983 ص 82

(57) الفارابي: "البرهان"، تحقيق د. ماجد فخري، بيروت، دار المشرق، 1987، (ف، ب،

21، 14

(58) البغدادي: "المعتبر في الحكم"، حيدر أباد، الدكن، بدون، ص 207.

(59) ابن سينا: "الإشارات"، ص 405.

(60) الساوي: "البصائر النصيرية"، تحقق الشيخ محمد عبده، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة

بدون، ص 287.

(61) أنظر ابن سينا: "الإشارات"، ص 403.

(62) السيد نفادي: "السببية في العلم"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص 23.

(63) حاشية الصبان على ملوى السلم وبهامشه شرح الملوي المذكور على السلم، المطبعة

اليمنية أحمد الباب الحلبي، 1305 هـ، ص 92.

(64) الصعيدي: "تجديد علم المنطق"، مكتبة صبحي، ص 86، بدون.

(65) السابق: ص 86.

(66) Quine, w., V., Elementary logic Renised, New York, Harper& Row
Publisher, 1965, p.,20

(67) Coffy: the science of logic, vol, 1, edited by – peter smith, New York,
1964, p., 180

(68) الغزالي: "معيار العلم"، ص 187.

(69) ابن حزم: "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"،

تحقيق. إحسان عباس، منشورات دار الحياة، بيروت، 1959، ص 95.

(70) المرجع السابق.

(71) يحيى بن عدي: "مقالات يحيى بن عدي الفلسفية"، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات

، منشورات الجامعة الأردنية، 1988، ص 365.

(72) الفارابي: "الجدل"، ص 105، 13.

(73) ابن سينا: "القياس، الشفاء"، ص 95، 14.

(74) ابن سينا: "البرهان، الشفاء"، ص 25، 19.

(75) السابق.

(76) ابن سينا : "العبارة، الشفاء" ، تحقيق الشيخ محمود الخضيرى ، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، 1970 ص 112، 113.

obeikandi.com