مطهري – المنطق

مرتضى مطهري

[11]

الدرس الأول:

ما هو المقصود من العلوم الإسلامية؟

في هذا الدرس لا بد من أن نبحث قليلا كمقدمة حول كلمة "العلوم الإسلامية"، وأن نعطي تعريفا واضحا عنها حتى يصبح معلوما مقصودنا من العلوم الإسلامية أية علوم، وحول ماذا تدور الكليات التي نريد أن نتعلمها في هذه الدروس. العلوم الإسلامية التي هي موضوع البحث تعرف من خلال حدة زوايا ويختلف الموضوع بناء على كل تعريف.

1- العلوم التي موضوعها ومسائلها أصول أو فروع الإسلام أو الأشياء التي تثبت أصول وفروع الإسلام بالاستناد إليها، أي القرآن والسنة مثل، علم القراءة، علم التفسير، علم الحديث، علم الكلام النقلي(1- سيأتي بعد أن الكلام قسمان: عقلي ونقلي وسيأتي الفرق بينهما.) علم الفقه، علم الأخلاق النقلي(2- الأخلاق أيضا مثل علم الكلام قسمان: عقلي ونقلي. وسيبحث أيضا في هذا المجال.).

[12]

2- العلوم المذكورة، إضافة إلى العلوم التي تعتبر مقدمة لهذه العلوم مثل الأدبيات العربية من صرف ولغة ونحو ومعاني وبيان وبديع وغيرها ومثل علم الكلام العقلي وعلم الأخلاق العقلي والحكمة الإلهية والمنطق وأصول الفقه والرجال والدراية.

3- العلوم التي هي جزء من الواجبات الإسلامية أي العلوم الواجب تحصيلها على المسلمين ولو بنحو الواجب الكفائي والتي يشملها الحديث النبوي المعروف: طلب العلم فريضة على كل مسلم. نحن نعلم أن العلوم التي موضوعها ومسائلها الأصول أو الفروع الإسلامية أو الأشياء التي تُثْبت تلك الأصول أو الفروع بالاستناد إليها واجب تحصيلها وبحثها، لإن علم ومعرفة أصول الدين الإسلامي واجب عيني على كل مسلم ومعرفة فروعه واجب كفائي. معرفة القرآن والسنة أيضا واجبة لأنه بدون معرفة القرآن والسنة

فإن معرفة أصول وفروع الإسلام غير ميسرة وعلى نفس الأساس العلوم التي هي مقدمة لتحصيل وبحث هذه العلوم، من باب مقدمة الواجب واجب، أي لا بد في الحوزة الإسلامية من وجود مجموعة من الأشخاص المجهزة بهذه العلوم، بقدر الكفاية على الأقل، بل من اللازم أن يكون هناك مجموعة من

[13]

الأشخاص لتوسيع تحقيقاتها في علوم المتن وفي العلوم المقدماتية، وأن تضيف على هذه العلوم. علماء الإسلام في كل هذه القرون الأربعة عشر سعوا معاً من أجل أن يوسعوا أطراف العلوم المذكورة. وفي هذا الجانب حصلوا على توفيقات مهمة. وأنتم أيها الطلاب الأعزاء، سوف تتعرفون تدريجيا على نشوء ونمو وتحول وتكامل هذه العلوم. الآن نقول أن علوم "الفريضة" الواجب تحصيلها والبحث فيها على المسلمين ليست منحصرة بالعلوم المذكورة، بل كل علم يقف الحصول على الحاجات اللازمة للمجتمع الإسلامي على العلم به والتخصص والاجتهاد فيه.

فإنه واجب ولازم على المسلمين من باب ما اصطلح عليه "المقدمة التهيوئية".

الإيضاح المطلوب هو أن الإسلام دين جامع وشامل لكل الأطراف، دين لا يكتفي فقط بسلسلة من المواعظ والنصائح الأخلاقية والفردية والشخصية هو دين صانع للمجتمع. ذلك الذي يحتاجه المجتمع فإن الإسلام يفرضه كواجب كفائي. مثلا المجتمع يحتاج إلى الطب، من هذا الباب فإن العمل الطبي واجب كفائي أي واجب قدر كفاية الطب، وإذا لم يصل الطب إلى قدر الكفاية فإنه يصبح واجبا على كل الأفراد أن يبتكروا وسيلة ما كي يصبح مجموعة من الأشخاص أطباء وأن ينجز هذا الشيء المهم.

[14]

ولأن الطب موقوف على تحصيل العلوم الطبية فإن تحصيل علم الطب ضرورة من الواجبات الكفائية، كذلك فن التعليم، فن السياسة، فن التجارة، وأنواع الفنون والصنائع. وفي الموارد التي يكون فيها حفظ المجتمع الإسلامي وكيانه موقوف على تحصيل العلوم والصنائع في أعلى حد ممكن فإن هذه العلوم واجبة بهذا الحد.

إذن كل العلوم ا للازمة والضرورية للمجتمع الإسلامي فإنها تعتبر جزءا من العلوم الإسلامية المفروضة والمجتمع الإسلامي يعتبر هذه العلوم بمثابة فرائض. على هذا فإن العلوم الإسلامية حسب التعريف الثالث تصبح شاملة لكثير من العلوم الطبيعية والرياضية التي هي مورد حاجة المجتمع الإسلامي.

4- العلوم التي نمت في الحوزات الثقافية الإسلامية أعم من كونها واجبة ولازمة في نظر الإسلام أو غير واجبة ولازمة، وأعم من كونها ممنوعة في نظر الإسلام أو غير ممنوعة، ولكنها على أي حال قد طوت

طريقها في المجتمع الإسلامي وفي وسط المسلمين مثل علم النجوم الأحكامي (ليس الرياضي) وبعض العلوم الأخرى.

نحن نعلم أن علم النجوم حتى الوقت الذي كان فيه مربوطا بالمحاسبات الرياضية ويبين ميكانيكية السماء ولديه

[15]

سلسلة من التكهنات الرياضية من قبيل الخسوف والكسوف فإنه كان مباحاً، ولكن عندما خرج عن حدود المحاسبات الرياضية وأصبح مربوطا ببيان الروابط الرمزية بين الحوادث السماوية والمجريات الأرضية وانتهى بكونه سلسلة من توقع المغيبات حول الحوادث الأرضية فإنه أصبح بنظر الإسلام حراماً، ولكن كلا من العلمين وجد في حضن الثقافة والتمدن الإسلامي.

الآن حيث أعطينا تعاريف مختلفة عن كلمة "العلوم الإسلامية" وأصبح معلوما أن هذه الكلمة تستعمل في موارد مختلفة، في معاني مختلفة، بعضها أوسع أو أضيق من الآخر، يجب أن نقول أن المقصود من العلوم الإسلامية التي قيلت هذه الكليات بناءً عليها هي التي عرفناها في التعريف رقم (3) أي التي تحسب بنظر الإسلام على أنها "فريضة" وأن لها تاريخ طويل في الثقافة والتمدن الإسلامي، والمسلمون كانوا يحترمون ويقدسون تلك العلوم من جهة مساعدتها على رفع حاجة من الحاجات، ولكونها وسيلة لأداء فريضة ما.

في هذا الدرس الذي هو أول دروسنا على الطلاب الأعزاء أن يلتفتوا إلى هذه الملاحظة وأن يدرسوا ويبحثوا أكثر وأن يجهزوا أنفسهم بشكل كامل، وهي أن الثقافة الإسلامية ثقافة خاصة ومتميزة بالنسبة إلى الثقافات العالمية بروح خاصة وسلسلة مشخصات مخصوصة بها، إذا أردنا أن

[16]

نعرف هل أن ثقافة ما أصيلة ولها شخصية مستقلة وتتمتع بروح وحياة خاصة أم أنها صرفاً التقاطية من ثقافات أخرى أحيانا تكون أدامة واستمرارا للثقافات السابقة، يجب أن نعرف الدوافع الحاكمة على هذه الثقافة، الجهة والحركة، سكة الرشد، وأيضا أن نأخذ بعين الاعتبار عناصرها البارزة فيها. إذا كانت ثقافة ما تتمتع بدوافع خاصة ولها جهة وحركة خاصة بها وسكة حركتها متفاوته مع سكة حركة سائر الثقافات، وتدخل فيها عناصر متميزة لها بروز خاص، فإن هذا دليل لهذه الثقافة أصالتها وشخصيتها. من البديهي أنه ليس من الضروري لثقافة وتمدن ما كي يكونا أصيلين الا تستفيد تلك الثقافة من الثقافات والتمدنات

الأخرى بل إن هذا الشيء غير ممكن، لا يوجد ثقافة في العالم لم تستفد من الثقافات والتمدنات الأخرى، ولكن الكلام في كيفية هذه الاستفادة.

فهناك نوع من الاستفادة بأن يجمد الثقافة والتمدن الآخر من دون أي تصرف في وسطه ولكن النوع الآخر هو أن يتغذى من الثقافة والتمدن الآخر، أي مثل موجود حي هو بنفسه يأخذ ويهضم الطعام ويظهر بالتالي كموجود جديد. الثقافة الإسلامية من النوع الثاني هي مثل خلية حية نمت ورشدت وهضمت الثقافات الأخرى من يونانية وهندية وإيرانية وغيرها وظهرت بصورة موجود جديد بوجه وسيماه خاص،

[17]

وباعتراف محققي التاريخ والتمدن فإن التمدن الإسلامي رديف لأكبر الثقافات والتمدنات البشرية. هذه الخلية الحياتية الثقافية بأي محل وبيد من ومن أي نقطة بدأت رشدها.

هذه الخلية مثل كل خلية أخرى في البداية تكون صغيرة وغير محسوسة وفي المدنية وُضع الأساس بواسطة شخص الرسول الأكرم(ص) وبدأ النوع الأول من العلوم الإسلامية بالعمل، وللاطلاع أكثر يجب أن ترجعوا إلى الكتب المختصة(1- ارجع إلى كتاب "كارمانه إسلام" تأليف الدكتور زرين كوب و"تاريخ التمدن الإسلامي" جرجي زيدان، المجلد الثالث و"الخدمات المتقابلة بين إيران والإسلام" مرتضى مطهري، القسم الثالث).

لابد أن نتذكر ضمناً أن كليات العلوم الإسلامية تنقسم إلى قسمين العلوم العقلية والعلوم النقلية.

والآن نبتدأ من المنطق الذي هو جزء من العلوم العقلية.

[18]

القسم الأول: المنطق

الدرس الثاني:

علم المنطق

علم من العلوم ورد من العالم الأجنبي إلى الحوزة الثقافية الإسلامية وحصل على قبول عام حتى أصبح من حيث كونه مقدمة للعلوم الدينية جزءا منها، نقصد به علم المنطق.

ترجم علم المنطق من المتون اليونانية، واضع ومدون هذا العلم أرسطاطاليس اليوناني وقد حصل هذا على نفوذ وانتشار غير عادي، وطرأت عليه بعض الإضافات وقد وصل إلى حد الكمال. وأكبر منطق

أرسطي دُوّن في وسط المسلمين هو منطق الشفاء لأبي علي سينا وحجم "منطق الشفاء" أكبر بعدة مرات من نفس "منطق أرسطو".

والمتن اليوناني والترجمة العربية وأيضا ترجمات أخرى لمنطق أرسطو بلغات مختلفة هي الآن في متناول اليد. وقد ترجم منطق أرسطو حنين بن إسحاق ونفس الترجمة موجودة الآن.

[19]

المحققون العارفون باللغة اليونانية والذين قارنوا ترجمة حنين بن أسحاق مع سائر الترجمات يدعون أن ترجمة حنين هي من أدق الترجمات. وفي القرون الجديدة تعرض منطق أرسطو بقوة للهجوم والإنتقاد من قبل فرنسيس بيكن الإنجليزي ودكارت الفرنسي، فأحيانا اعتبروه باطلا وأحيانا أخرى اعتبروه بلا فائدة. ولسنوات بل لقرنين أو ثلاثة قرون خلت كانت فيها أوروبا قد فقدت إيمانها بشكل كامل بالمنطق الأرسطي ولكن شيئا فشيئاً أخذت تخف شدة الهجوم عليه. نحن يجب ألا نقبل المنطق الأرسطي بعيون مغلقة كما يجب ألا ندينه بعيون مغلقة أيضا بل يجب أن نحقق ونرى القيمة التي يدعيها المنطق الأرسطي لنفسه. فلابد أولا من أن نعرفه ثم نبين غرضه وفائدته حتى تصبح قيمته واضحة. ونحن سننقل في باب القياس الإشكالات التي أخذت على المنطق الأرسطي، وسوف ننقدها ونبين هناك حكمها النهائي.

تعريف المنطق:

المنطق "قانون تصحيح الفكر" أي القواعد والقوانين المنطقية التي هي بمنزلة مقياس ومعيار وآلة الوزن التي نوزن ونقيِّم استدلالاً بها دائماً عندما نريد أن نفكر أو نقيم استدلال ما حول بعض الموضوعات العلمية أو الفلسفية، حتى لا نستنتج بأسلوب خطأ، المنطق بالنسبة للعالم والفيلسوف الذي يستفيد منه مثل الشاقول(خيط البناء) أو الزئبق (الآلة

[20]

الزئبقية) التي يستفيد البناء منها للأبنية ويقيس بها هل الحائط الذي يرتفع عمودي أم لا ؟ وهل الحائط الذي يُمد أفقي أم لا؟.

لذا يقولون في تعريف المنطق: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

فائدة المنطق:

من التعريف الذي ذكرناه للمنطق تتضح فائدة المنطق فمن المعلوم أن فائدة المنطق منع الذهن عن الخطأ في الفكر، ولكن لا يتضح من التعريف المذكور كيف يمنع المنطق الفكر من الخطأ التوضيح الكامل لهذا

المطلب موقوف على أن نتعرف قبلا ولو أجمالا على المسائل المنطقية. ولكن سنبين هنا هذا المطلب بشكل مجمل.

هنا لا بد من تعريف الفكر لإنه لم يتضح تعريف الفكر بمفهوم معتبر منطقيا، آلية المنطق للفكر وبعبارة أخرى "وزن خطأ" الفكر من قبل علم المنطق لم يتضح إلى الآن.

الفكر عبارة عن ارتباط بعض المعلومات بالأخرى للحصول على معلوم جديد، وتبديل مجهول ما إلى معلوم. في الحقيقة التفكر عبارة عن سير وحركة الذهن من مطلوب مجهول إلى سلسلة من المقدمات المعلومة إلى ذلك المطلوب لتبديله إلى معلوم. لذلك يقولون أحياناً في تعريف الفكر "ترتيب أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول".

[21]

ويقولون أحيانا "ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول". وأحيانا أخرى يقولون "الفكر حركة إلى المبادى ومن المبادى إلى المراد". عندما يفكر الذهن ويريد أن يبدل المجهول إلى معلوم من خلال تركيب وجمع معلومات يجب أن يعطي تلك المعلومات شكلا ونظما وصورة خاصة. أي أن المعلومات القبلية الذهنية لا تصبح منتجة إلا إذا أعطيت شكلا وصورة خاصة. المنطق يبين قواعد وقوانين هذا الشكل والنظم، أي أن المنطق يوضح لنا أن المعلومات الذهنية القبلية لن تكون منتجة إلا على أساس المقررات المنطقية للشكل والصورة. أساساً عمل الفكر ليس سوى تنظيم المعلومات وترتيبها لكشف أمر جديد. إذن أحيانا نقول أن الفكر عبارة عن حركة وسير الذهن من المقدمات إلى النتائج. فيصبح معنى هذا أن "عمل المنطق هو الدلالة على قوانين تصحيح حركة الذهن". وتصحيح حركة الذهن ليس سوى تصحيح ترتيب وتصحيح إعطاء شكل وصورة المعلومات.

إذن عمل المنطق هو أن يضع حركة الذهن تحت سيطرته أثناء التفكير.

خطأ الذهن:

الذهن عندما يفكر ويضع أموراً كمقدمة لأمر آخر من

[22]

الممكن أن يعمل بشكل صحيح ومن الممكن أن يقع في الخطأ، منشأ الخطأ من الممكن أن يكون واحدا من هذين الأمرين:

1- أن تكون المقدمات التي توضع كأساس والتي تعطي المعلوم، خطأ. أي أن تكون المقدمات التي تشكل مواد استدلالنا فاسدة.

2- أن يكون النظم والشكل والصورة التي أعطيت للمقدمات خطأ. أي أن مواد الاستدلال صحيحة ولكن شكل استدلالنا خطأ.

الإستدلال في عالم الذهن مثل البناء. البناء يكون كاملاً عندما تكون مواده كما شكله من دون أي عيب. فعندما لا يكون واحد منهما بدون عيب فإن البناء لا يكون قابلاً للإعتماد عليه. مثلاً إذا قلنا "سقراط إنسان وكل إنسان ظالم إذن سقراط ظالم" هذا الإستدلال من ناحية الشكل والصورة صحيح ولكنه من ناحية المادة غير صحيح لأنه ليس صحيحا أن نقول أن "كل إنسان ظالم". أما إذا قلنا "سقراط إنسان، وسقراط عالم إذن الإنسان عالم" فإن مادة الإستدلال صحيحة ولكن شكله وتنظيمه ليس منطقياً.

لهذا كانت النتيجة خطأ. أما لماذا الشكل والتنظيم ليس منطقيا فإن هذا سيتضح في باب القياس.

[23]

زنة خطأ المنطق الأرسطي ترتبط بشكل وصورة الإستدلال فقط، أما زنة خطأ المادة فهي خارجة عن عهده المنطق الأرسطي، لذلك يسمون منطق أرسطو بمنطق الصورة. أما هل ظهر في العالم منطق يزن خطأ مواد الإستدلال أم لا؟ فإن هذا المطلب سوف نبحثه في باب القياس. من مجموع ذلك الذي قيل أصبح معلوما أن قيمة المنطق الأرسطي هي في زنة خطأ عمل الفكر أي زنة خطأ صورة وشكل الاستدلالات الإنسانية. أما ما هي القوانين التي كان يظهرها المنطق لتصحيح الإستدلال فإن هذا المطلب يتضح من المطالعة التفصيلية للمنطق.

[24]

الدرس الثالث

موضوع المنطق

ما هو موضوع المنطق؟ أولا يجب أن نري: ما هو الموضوع ؟ ثانيا: هل من اللازم أن يكون لكل علم موضوع؟ ثالثا: ما هو موضوع علم المنطق؟ موضوع العلم عبارة عن ذلك الشيء الذي يبحث ذلك العلم حوله. وإذا أخذنا أية مسألة من مسائل ذلك العلم سنرى فيها بيانا عن حال أو خاصة أو أثر من آثاره. العبارة التي يستعملها المنطقيون والفلاسفة في تصريف موضوع العلم هي: موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. هؤلاء العلماء بدل أن يقولوا أن موضوع كل علم عبارة عن ذلك الشيء الذي

يبحث ذلك العلم عن أحواله وآثاره وخواصه، فإنهم يستعملون بدل أحوال وآثار الكلمة المعقدة "عوارض ذاتية، لماذا؟ بلا سبب؟ لا ليس ذلك بلا سبب. هم رأوا أن الأحوال والآثار التي تنسب إلى شيء ما قسمان: أحيانا ترتبط بذاته، وأحيانا أخرى

[25]

لا ترتبط بذاته بل بشيء يتحد معه. مثلاً نريد أن نبحث في أحوال الإنسان، فمن جهة أن الإنسان حيوان، وأنه يتحد مع الحيوان، فإن خواص الحيوان مجتمعة فيه. من هذا الباب استعملت كلمة "عرض ذاتي" وتلك الكلمة قد شخصت بتعريف خاص بحيث يزول هذا الاشتباه، واصطلاحا بحيث تخرج العوارض الغريبة. أما ما هو تعريف العرض الذاتي فإن هذا خارج عن حدود هذه الدروس.

الآن نرى إذا كان من اللازم أن يكون لكل علم موضوع أم لا؟

الشيء المسلم هو أن مسائل العلوم ليست كلها على نفس المنوال من ناحية ارتباطها ببعضها الآخر. كل مجموعة من المسائل هي مثل عائلة خاصة والمجموعة الأخرى عائلة أخرى، كما أن مجموعة من العائلات هي أحيانا بحكم قبيلة، والمجموعة الأخرى من العائلات بحكم قبيلة أخرى.

مثلاً سلسلة من المسائل التي تسمى بمسائل الحساب، ارتباطاتها مع بعضها البعض قريبة إلى المستوى الذي تكون فيه بحكم أفراد عائلة واحدة، ومجموعة أخرى من المسائل تسمى بالهندسة تعد أفراداً لعائلة أخرى. عائلة الحساب وعائلة الهندسة بينهما قرابة، ويعتبرون جزءاً من قبيلة واحدة تسمى بالرياضيات. إذن القدر المسلم هو أنه يوجد ارتباط بين

[26]

المسائل العلمية، الآن نريد أن نرى أين هو أصل هذا الارتباط؟ كيف تكون بين مسائل الحساب قرابة بذلك المستوى الذي تعتبر فيه عائلة واحدة ويوضع لها اسم خاص وتعد علماً منفصلا ومستقلا ؟ هنا يوجد نظريتان:

1- علة هذا الأمر هي أن مسائل كل علم تبحث في نهاية المطاف حول حقيقة معينة. مثلا علة كل عائلة مسائل الحساب هي أنها كلها تدور حول العدد وخواص وآثار الأعداد، وعلة كل عائلة المسائل الهندسية وقرابتها هي أنها كلها تدور حول المقدار. إذن ذلك الشيء الذي يربط مسائل العلوم مع بعضها الآخر هو نفس الشيء الذي تبحث حوله مسائل ذلك العلم أي موضوع ذلك العلم. وإذا لم يكن ذلك الشيء موجودا فإن القرابة والارتباط بين مسائل العلوم لا تكون موجودة أيضاً. الرابطة التي تربط مسألة حسابية مع

مسألة حسابية أخرى هي نفس الرابطة التى تربطها مع مسألة طيبة أو فيزيائية. من هذا الباب فإن كل علم يحتاج إلى موضوع، وتمايز العلوم عن بعضها البعض ناشئ من تمايز موضوعات تلك العلوم.

2- النظرية الثانية هي أن ارتباط مسائل العلوم مع بعضها الآخر ناشئ من الآثار والفوائد التي تترتب عليها. لنفرض أن مجموعة من المسائل ليست حول موضوع معين وكل مسألة مربوطة بموضوع منفصل، فإذا كانت هذه المسائل تتحد

[27]

وتشترك بلحاظ الأثر والفائدة والغرض الذي يتعلق بالعلم بها فإن هذا يكون كافياً لتسود بينهم القرابة والعائلية ولتميز نفسها ضمناً عن المسائل الأخرى التي تعتبر علماً آخر. ولكن هذه النظرية ليست صحيحة لأن الوحدة والاشتراك في السنخية بين مجموعة من المسائل بلحاظ الأثر والفائدة والغرض الذي يتعلق على العلم بها، ناشئ من الشبه الذاتي بين هذه المسائل والشبه الذاتي بين هذه المسائل ناشئ من كون جميع هذه المسائل من حالات وعوارض موضوع واحد، الآن نرى ما هو موضوع علم المنطق وعلم المنطق حول أي موضوع يبحث؟ موضوع علم المنطق عبارة عن "المعرف والحجة" أي أن مسائل المنطق إما أن تبحث حول المعرفات أي التعريفات وإما حول الحجج أي الاستدلالات. بشكل مستعجل يكفي أن نعلم أنه يتشكل عملان في كل العلوم جميعها: أحدهما هو أن هناك مجموعة من الأمور تُعرَّف والآخر يستدل ويعطي الدليل لإثبات مجموعة من الأحكام. في جميع العلوم يتشكل هذان العملان. علم المنطق يريد أن يعلمنا الطريق الصحيح للتعريف والاستدلال. في الدروس القادمة سنعرف بشكل أفضل المعرف والحجة اللذين يشكلان موضوع علم المنطق.

[28]

الدرس الرابع:

التصور والتصديق

المنطقيون المسلمون يبدأون بحثهم في المنطق من تعريف العلم والإدراك ثم يقسمونه إلى قسمين التصور والتصديق، فالمنطق بشكل عام يقسمونه إلى فئتين: فئة التصورات وفئة التصديقات وكل من التصور والتصديق ينقسم بنظر المنطقيين إلى قسمين:

1- الضروري أو البديهي. 2- النظري أو الإكتسابي

التفكر والاستدلال -الذي يدعي المنطق الأرسطي أنه يبين قوانين صحته- هو أن يحصل الذهن من التصورات الضرورية والبديهية على تصورات نظرية واكتسابية، وأحيانا تصبح هذه التصورات الاكتسابية رأسمال الحصول على سلسلة من التصورات النظرية والإكتسابية. وهكذا تصبح التصديقات الضرورية والبديهية وسيلة لكشف مجموعة من التصديقات النظرية والاكتسابية وتجعلها أيضا بدورها وسيلة

[29]

للحصول على سلسلة من التصديقات الأخرى. من هذا الباب يلزم قبل أي بحث آخر نعرف العلم والإدراك ثم التصور والتصديق والضروري والبديهي.

العلم والإدراك

الإنسان تحصل في نفسه حالة ما تسمى بالعلم أو الإدراك أو المعرفة أو الإطلاع وأمثال ذلك. النقطة المقابلة للعلم والإدراك هي الجهل وعدم الاطلاع.

نحن عندما نرى شخصا لم نره سابقا أو نشاهد مدينة لم نذهب إليها سابقا، نحس أننا الآن نملك في أنفسنا، وأن مع أنفسنا شيئاً لم نكن نملكه سابقاً، ذلك الشيء عبارة عن صورة ذلك الشخص. والصورة أو الصور التي أخذناها عن تلك المدينة.

حالتنا الأولى حيث لم نكن نملك تلك الصور وحيث كانت نفياً، تسمى بالجهل. وحالتنا الثانية التى هي إثبات والتي نملك صوراً عنها وهذه الصور التي تربطنا بتلك الأشياء التى هي واقعيات خارجية تسمى بالعلم أو الإدراك. إذن صار معلوماً أن لذهننا حالة تشبه حالة قبول رسوم وصور الأجسام.

ومع هذا التفاوت حيث أن رسوم الأجسام لا تربط تلك الأجسام مع الأشياء الخارجية أي لا تطلعها على تلك الأشياء

[30]

فإن الصور والرسوم الذهنية تربطنا بالأشياء الخارجية وتطلعنا عليها. لماذا ؟ أي تفاوت في العمل؟ جواب هذا اللماذا وهذا التفاوت تعطيه الفلسفة لا المنطق أما العلم فهو صورة عن المعلوم في الذهن لهذا قيل في تعريف العلم والإدراك: العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل. انقسام العلم إلى التصور والتصديق هو من هذه الجهة حيث أن علمنا بالأشياء أحيانا يكون بهذا الشكل حيث يحكم ذهننا بوجود أو

عدم وجود النسبة بين الأشياء أي يكون علمنا بشكل حكم بين شيئين، ويكون لديه حالة حكمية. وأحيانا لا يكون بهذا الشكل.

الأول مثل علمنا بأن الطقس حار أو أن الطقس ليس حاراً، إذا كان صحيحا فجيد وإذا كان غير صحيح فليس جيداً. التصديق عبارة عن حكم الذهن بين شيئين. هذه الحالة الحكمية الذهنية تسمى تصديقاً. لكن الذهن في ارتباطه العلمي مع الأشياء لا يأخذ دائماً لنفسه الحالة الحكمية أحياناً يلتفت إليها(1- الأشياء (المترجم)) من دون أن يحكم عليها. في الصورة التي يأخذ فيها لنفسه حالة حكمية، ويحكم بين شيئين، فإن الحكم والقضاء يسمى بالتصديق، والصور التي من قبيل محكوم عليه ومحكوم به -أي شيئان كان قد حكم الذهن بينهما- (تحصل في الذهن) هي شيء آخر. الصور التي حكم بينها

[31]

الذهن هي التصور. لكن عندما نحكم في أذهاننا بأن الطقس حار فإن هذا الحكم تصديق أما الصورة الذهنية للطقس والصورة الذهني للحار فهي تصور.

تقسيم العلم إلى تصور وتصديق أُبدع وعنون أول مرة بواسطة الحكيم الإسلامي العالي القدر "أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي" وأصبح بعد ذلك مورد قبول الحكماء والمنطقيين. المنطقيون المسلمون وضعوا أساس هذا التقسيم في العصور المتأخرة وقسموا أبواب المنطق إلى قسمين: قسم التصورات وقسم التصديقات. في الصورة التي لم تكن فيها سابقا أبواب المنطق بهذا الترتيب منفصلة عنهم كلهم.

الضروري والنظري: كما قلنا، فإن من جملة المصطلحات التي تظهر كثيرا في المنطق والفلسفة اصطلاح الضروري (بديهي) والنظري.

ومن اللازم هنا أن نقدم التوضيح: كل من التصور والتصديق قسمان: بديهي أو نظري. البديهي عبارة عن الإدراك الذي لا يحتاج إلى النظر، أي الفكر، وأما النظري فهو عبارة عن الإدراك الذي يحتاج إلي النظر والفكر. بعبارة أخرى البديهي هو المعلوم بنفسه (من دون سبب) والنظري هو الذي لا يكون معلوما بنفسه بل يعلم بواسطة شيء. أو أشياء أخرى، بتعبير آخر البديهي هو الذي لا تحتاج معلوميته إلى

[32]

الفكر، وأما النظري فهو الذي تحتاج معلوميته إلى الفكر. يقولون مثلا أن تصور الحرارة والبرودة لا يحتاج إلى فكر، إذن هو بديهي أما تصور الملك والجن فيحتاج إلى فكر، إذن هذه التصورات نظرية. لكن الحقيقة هي أن الفرق بين تصور الحرارة والبرودة وتصور الجن والملك ليس من هذا اللحاظ. الحرارة والبرودة تحتاج إلى نفس المقدار من التفكير الذي يحتاج له الجن والملك. التفاوت بين الحرارة والبرودة

مع الجن والملك هو من ناحية التصديق بوجودها. التصديق بوجود الحرارة والبرودة لا يحتاج إلى فكر، أما التصديق بوجود الجن والملك فيحتاج إلى فكر.

التصورات البديهية عبارة عن التصورات البينة والواضحة التي لا يوجد أي إبهام فيها بعكس التصورات النظرية التي تحتاج إلى التشريح والتوضيح !(1- نحن بحثنا في هوامش المجلد الثاني لكتاب "أصول الفلسفة" هذا المطلب وهو: كيف أن بعض التصورات خالية من الإبهام والغموض والبعض الآخر لديه نوع من الإبهام. أثبتنا هناك أن علة هذا الأمر البساطة والتركيب. العناصر الذهنية البسيطة واضحة وبديهية، والعناصر الذهنية المركبة نظرية وتحتاج إلى التعريف. التصورات البديهية هي مثل تصور الوجود والعدم والإمكان والامتناع أما التصورات النظرية فهي مثل تصور الإنسان والحيوان والحرارة والبرودة ومثل تصور المثلث والمربع وغيرها)

أما التصديقات: فإن الذهن في الحكم والقضاء بين

[33]

شيئين يحتاج أحيانا إلى الدليل وأحيانا أخرى لا يحتاج إليه، أي أحيانا يكون تصور طرفي النسبة كافيا لأن يجزم الذهن ويتيقن من وجود أو عدم وجود النسبة، وأحيانا لايكون كافيا، فيجب أن يتوفر دليل في العمل حتى يحكم الذهن بين طرفي النسبة. مثلا قضية ((الخمسة أكبر من الأربعة)) لا تحتاج إلى الفكر والاستدلال وأما قضية ((15*15=225)) فتحتاج إلى الفكر والاستدلال وهكذا أيضا قضية ((الجمع بين نقيضين ممتنع)) هي من التصديقات البديهية وأما قضية ((أبعاد العالم هل هي متناهية أم غير متناهية)) فهي نظرية.

[34]

الدرس الخامس:

الكلي والجزئي

من الأبحاث المقدماتية المنطقية الأخرى بحث الكلي والجزئي هذا البحث يرتبط أولا وبالذات بالتصورات ويرتبط ثانيا وبالعرض بالتصديقات. أي أن التصديقات -كما سيأتي لاحقا- تبعا للتصورات، متصفة بالكلية والجزئية. التصورات التي نملكها عن الأشياء والتي نبينها بألفاظها وتعابيرها نوعان: تصورات جزئية وتصورات كلية.

التصورات الجزئية هي سلسلة من الصور التي لا تنطبق إلاّ على شخص واحد. هذه التصورات في مورد المصداق لا يكون لكلمات من قبيل "كم واحد" "أي واحد" أي معنى عندها. مثل تصورنا عن أفراد وأشخاص معينين من الإنسان مثل: حسن، أحمد، محمود فصور ذهننا هذه تصدق على فرد خاص لا أكثر. الأسماء التى توضع على أفراد مثل حسن، أحمد تسمى أسماءً خاصة. كما نملك نحن تصورا عن مدينة طهران

[35]

وتصوراً عن بلاد إيران وتصورا عن جبل دوماند وتصوراً عن مسجد شاه إصفهان جميع هذه التصورات تصورات جزئية.

بالإضافة إلى هذه التصورات فإن ذهننا يملك أيضا سلسلة من التصورات الأخرى. ويوجد سلسلة من الأسماء الأخرى للدلالة على تلك المعاني والتصورات. مثل التصور الذي نملكه عن الإنسان والنار والمدينة والجبل وأمثالها، ولتفهيم هذه المعاني والتصورات نستخدم الأسماء المذكورة التي تعتبر أسماءً عامةً. هذه السلسلة من المعاني والمفاهيم والتصورات نسميها كلية لأنها تقبل الانطباق على أفراد متعددة، بل وتقبل الانطباق على أفراد غير متناهية.

تعاملنا عادة في أعمالنا العادية مع الجزئيات، نقول أتي حسن، ذهب حسن، مدينة طهران مزدحمة، جبل دوماند أرفع جبال إيران، أما عندما نرد المسائل العلمية فإن معاملاتنا تكون مع الكليات: نقول المثلث هكذا، الدائرة كذلك، الإنسان يملك تلك الغريزة، الجبل أية خريطة لديه، المدينة يجب أن تكون هكذا وكذلك الإدراك الكلي هو علامة رشد وتكامل الإنسان في وسط الكائنات الحية. سر موفقية الإنسان -بعكس الحيوان- بإدراك قوانين العالم واستخدام تلك القوانين وإيجاد الصنائع وتشكيل الثقافة والتمدن، فجميعها موجود في إدراك الكليات. المنطق الذي هو آلة تصحيح الفكر له تعامله مع الجزئي كما له تعامله مع الكلي ولكن أكثر تعامله مع الكليات.

[36]

النسب الأربعة: من جملة المسائل التي يلزم أن تعلم، أنواع الروابط والنسب التي من الممكن أن يكونها كليان مع بعضهما البعض.

إذا قارنا كل كلي، بالنظر إلى شموليته لأفراد كثيرة، مع كلي آخر شمل لسلسلة من الأفراد فسيكون بينهما نسبة من النسب الأربع الآتية:

التباين، التساوي، العموم والخصوص المطلق، العموم والخصوص من وجه لإنه إما ألا يكون أي من هذين الكليين يصدق أفراده على أفراد الآخر ومجال كل منهما منفصل عن مجال الآخر، ففي هذه الصورة تكون النسبة بين هذين الكليين، نسبة التباين، ويكون هذان الكليان "متباينين" وأما أن يصدق كل منهما على تمام أفراد الآخر أي أن مجال كل من الكليين واحد مع الآخر ففي هذه الصورة تكون النسبة بين هذين الكليين نسبة التساوي ويكون هذان الكليان متساويين، وإما أن يكون أحدهما يصدق على تمام أفراد الآخر، ويحتضن تمام مجاله أما الآخر فإن لا يحتضن تمام مجال الأول بل يحتضن البعض منه ففي هذه الصور تكون النسبة بين هذين الكليين نسبة العموم والخصوص المطلق ويكون هذان الكليان "عام وخاص مطلق" وأما أن يصدق كل منهما عن بعض أفراد الآخر ويشتركان مع بعضهما البعض في بعض مجاليهما، وكل منهما يصدق على أفراد لا يصدق عليها الآخر،

[37]

أي أن كلاً منهما لديه مجال منفصل عن الآخر، ففي هذه الصورة تكون النسبة بين هذين الكليين "عموم وخصوص من وجه" ويكون هذان الكليان "عام وخاص من وجه".

الأول: مثل الإنسان والشجرة، فإنه لا إنسان شجرة، ولا شجرة إنسان، لا يشمل الإنسان أفراد الشجر ولا يشمل الشجر أفراد الإنسان، لا يحتضن الإنسان شيئا من مجال الشجر ولا يحتضن الشجر شيئا من مجال الإنسان.

الثاني: مثل الإنسان والمتعجب، فإن كل إنسان متعجب وكل متعجب إنسان، مجال الإنسان هو نفس مجال المتعجب ومجال المتعجب هو نفس مجال الإنسان.

الثالث: مثل الإنسان والحيوان، فإن كل إنسان حيوان ولكن ليس كل حيوان إنسان، (مثل الحصان الذي هو حيوان لكنه ليس إنسانا)، بل إن بعض الحيوان إنسان مثل أفراد الإنسان التي هي إنسان وأيضا هي حيوان.

الرابع: مثل الإنسان والأبيض، فإن بعض الإنسان أبيض وبعض الأبيض إنسان(الإنسان الأبيض البشرة) ولكن بعض الإنسان ليس أبيضاً (الإنسان الأسود والأصفر) وبعض الأبيض ليس إنسان (كالثلج الذي هو أبيض لكنه ليس إنسان).

في الحقيقة أن الكليين المتباينين هما مثل دائرتين

[38]

منفصلتين عن بعضهما البعض، لا تمر إحداهما من داخل الأخرى. الكليان المتساويان هما مثل دائرتين تستقر إحداهما على الأخرى. الكليان المتساويان هما مثل دائرتين تستقر إحداهما على الأخرى وتنطبق عليها بشكل كامل. الكليان العام والخاص المطلق هما مثل دائرتين إحداهما أصغر من الأخرى حيث تستقر الدائرة الأصغر داخل الدائرة الأكبر. والكليان العام والخاص من وجه هما مثل دائرتين متقاطعتين ويقطعان بعضهما البعض بقوسين من الممكن وجود هذه الأربعة أنواع من النسب بين الكليات، أما النسبة الخامسة فمحال كأن نفرض كلياً غير شامل لأي من أفراد الآخر لكن الآخر يشمل كل أو بعض أفراده.

الكليات الخمس: من جملة المباحث المقدماتية التي يذكرها المنطقيون عادة، مبحث الكليات الخمس، بحث الكليات مرتبط بالفلسفة لا بالمنطق. الفلاسفة في مباحث الماهية بحثوا بتفصيل في هذا المورد. ولكن نظراً إلى كون البحث حول الحدود والتعريفات متوقف على معرفة الكليات الخمس فإن المنطقيين يقدمون هذا البحث من أجل باب الحدود، ويعطونه إسم "مدخل" أو "مقدمة". ويقولون أننا إذا أخذنا كل كلي بالنسبة إلى أفراده وفحصنا رابطته مع أفراده فإنها لا تخرج عن واحد من الأقسام الخمسة الآتية:

1- النوع 2- الجنس 3- الفصل 4- العرض العام 5- العرض الخاص.

[39]

لأن ذلك الكلي إما أن يكون عين الذات، وماهية أفراده، أو جزء الذات، أو خارج عن الذات. والذي هو جزء ذات أفراده، إما أن يكون أعم من الذات، أو مساوياً لها، وهكذا إذا كان خارجا عن الذات إما أن يكون أعم منها أو مساوياً لها، فإن ذلك الكلي الذي هو تمام الذات وتمام ماهية الأفراد نوع، وذلك الكلي الذي هو جزء ذات أفراده ولكن الجزء أعم هو جنس، وذلك الكلي الذي هو جزء ذات الأفراد ولكن الجزء مساو هو فصل، وذلك الكلي الذي هو خارج عن ذات الأفراد. ولكنه أعم من ذات الأفراد هو عرض عام وذلك الكلي الخارج عن ذات الأفراد ولكنه مساوٍ للذات هو عرض خاص.

الأول: مثل الإنسان، حيث أن معنى الإنسانية مبين لتمام ذاته وماهية أفراده: أي لا يوجد شيء في ذات الإنسان وماهية أفراده لا يشملها مفهوم الإنسان، وهكذا مفهوم ومعنى الخط إلى هو مبين لتمام ذات ماهية أفراده.

الثاني: مثل الحيوان الذي هو مبين جزئي لذات أفراده، لأن أفراد الحيوان من قبيل زيد وعمرو والحصان والغنم وغيرها حيوانات وشيء آخر، كالناطق في الإنسان، وكالكم الذي هو جزء ذات أفراده من قبيل الخط والسطح والحجم كلهم كم بالإضافة إلى شيء آخر أي أن الكمية جزء

[40]

ذاتها وليس تمام ذاتها وليست شيئا خارجا عن ذاتها.

الثالث: مثل الناطق الذي هو جزء آخر لماهية الإنسان و"متصل ذو بعد واحد" الذي هو جزء آخر لماهية الخط.

الرابع: مثل الماشي الذي هو خارج عن ماهية أفراده أي أن المشي ليس جزء ذات أو تمام ذات الماشين ولكنه في نفس الوقت هو صورة حالة أو عارضٍ فيها. ولكن هذا الأمر العارض لا يختص بأفراد نوع واحد بل هو موجود في أنواع متعددة من الحيوان، وعندما يصدق على أي فرد فإنه يكون أعم من ذات وماهية ذلك الفرد (1- قلنا أن الكلي إذا كان جزءا للذات أو أعم من الذات أو مساوٍ لها أي إذا كان الكلي جزءاً للذات فإنه حتماً يستطيع أن يأخذ زوجاً من النسب الأربعة التي وضحت سابقاً: الأعم مطلق والتساوي. السؤال هنا أنه كيف يكون من الممكن وجود نسبة أخرى؟ فهل من الممكن أن يكون الكلي جزءاً للذات وفي نفس الوقت يكون متبايناً مع الذات أو أعم من وجه من الذات؟ الجواب هو: لا، لماذا ؟ جواب هذا اللماذا يجب أن تعطية الفلسفة وجوابه يتضح بلحاظ فلسفي ونحن سنصرف الآن النظر عن الدخول فيه. ما يجب تذكره أيضا هو أن نسبة العموم والخصوص المطلق بين جزء الذات والذات تترافق مع هذه الكيفية، وهي أن جزء الذات أعم من الذات والذات أخص من جزء الذات، لكن عكس هذا غير ممكن أي ليس ممكنا أن تكون الذات أعم من جزء الذات، وتوضيح هذا المطلب موجود في الفلسفة).

[41]

الخامس: مثل المتعجب الذي هو خارج عن ماهية أفراده (التي هي أفراد الإنسان ويكون بصورة حالة وعرض فيها وهذا الأمر العرضي يختص بأفراد ذات واحدة ونوع واحد وماهية واحدة أي نوع الإنسان).

[42]

الدرس السادس

الحدود والتعريفات

مبحث الكلي الذي ذكر هو مقدمة للحدود والتعريفات أي أن وظيفة المنطق هو أن يبين: كيف هو أسلوب تعريف معنى من المعاني أو يبين ما هي صورة الأسلوب الصحيح لإقامة برهان ما لإثبات مطلب من المطالب؟ وكما نعلم فإن القسم الأول مربوط بالتصورات أي بالعلم بمجهول تصوري على أساس المعلومات التصورية، والقسم الثاني مربوط بالتصديقات أي العلم بمجهول تصديقي على أساس المعلومات التصديقية.

بشكل عام: تعريف الأشياء هو الإجابة على سؤال "ما هو" أي عندما يطرح علينا هذا السؤال أن فلان أي شي هو؟ فنحن نبينه في مقام التعريف. ومن البديهي أن كل سؤال يكون في مورد مجهول ما. نحن عندما نسأل عن ماهية شيء ما، فإن ماهية وحقيقة ذلك الشيء وعلى الأقل حدود مفهوم

[43]

ذلك الشيء (الغير محددة)، وأية حركات يشمل؟ وأية حركات لا يشمل؟ فإن هذه الأشياء تكون مجهولة لدينا. وعندما نقول أن حقيقة وماهية شيء ما مجهولة لدينا فإن معنى هذا أننا لا نملك تصوراً صحيحاً عنه. ثم إذا سألنا ما هو الخط؟ ما هو السطح؟ ما هي المادة؟ ما هي القوة؟ ما هي الحياة؟ ما هي الحركة؟ فإن جميع هذه المسائل هي بمعنى أننا لا نملك تصورا كاملاً وجامعاً عن حقيقة هذه الأمور ونريد أن نحصل على تصور صحيح عنها، وأن الحد الكامل لمفهوم ما مجهول لدينا.

أي أننا نتردد في مورد بعض الأفراد هل هو داخل في هذا المفهوم أم لا؟ فنريد أن يتضح هذا الأسلوب الذي هو اصطلاحاً جامع للأفراد ومانع للأغيار. وكما نعلم فإنه في كل العلوم وقبل كل شيء نحتاج إلى سلسلة من التعريفات للموضوعات التى تطرح في ذلك العلم. وطبعاً التعريفات في كل علم هي غير مسائل ذلك العلم أي هي خارجة عن ذلك العلم وقد جلبت إليه اضطرارا عمل المنطق في قسم التصورات هي أن يدلنا على الطريق الصحيح للتعريفات.

الأسئلة:

من المناسب هنا أن يشار إلى مطلب، وهو أن الأسئلة التي يسألها البشر في مورد مجهولاتهم ليست على نفس النسق وإنما هي أنواع متعددة. وكل سؤال هو صحيح فقط في

[44]

مورده. ولهذا السبب كانت الألفاظ التي وضعت للسؤال في اللغات العالمية متعددة، أي يوجد في كل لغة عدة تعابير سؤالية. فتنوع وتعدد التعابير السؤالية علامة على تنوع الأسئلة، وتنوع الأسئلة علامة على تنوع مجهولات الإنسان، والجواب الذي يعطي لأي سؤال هو غير الجواب الذي يجب أن يعطي لسؤال آخر.

وهذه هي أنواع الأسئلة:

1- السؤال عن الماهية: ما هو؟

2- السؤال عن الوجود: هل؟

3- السؤال عن الكيفية: كيف؟

4- السؤال عن المقدار: كم؟

5- السؤال عن المكان: أين؟

6- السؤال عن الزمان: متى؟

7- السؤال عن الشخصية: من هو؟

8- السؤال عن العينية: أي هو؟

9- السؤال عن السببية: ما هي العلة؟ أو ما هي الفائدة؟ أو بأي دليل؟

ثم من المعلوم أنه عندما يكون لدينا سؤال عن شيء

[45]

مجهول فإن مجهولنا يمكن أن يكون بعدة أوجه، وحتماً يستطيع سؤالنا أن يكون بعدة أوجه: فأحياناً نسأل مثلا: ما هي الألف؟ وأحيانا نسأل: هل الألف موجودة؟ وأحيانا نسأل: كيف هي؟ وقد نسأل: ما هو مقدار أو كم عددها؟ وقد نسأل: أين هي؟ وأحيانا نسأل: في أي زمان ؟ وأحيان أخرى: من هي وأي شخص هي؟ وقد نسأل أي فرد هي؟ ومن الممكن أن نسأل: لماذا وبأي علة ولأي فائدة وبأي دليل؟ المنطق ليس متعهداً لأن يجيب على أي من هذه الأسئلة التي تدور حول الأشياء الخارجية، فالمتعهد للإجابة على هذه الأسئلة هي الفلسفة والعلوم. وفي نفس الوقت فإن للمنطق تعامله مع إجابات جميع هذه الأسئلة التي تعطيها الفلسفة والعلوم أي أنه لا يجيب بنفسه على هذه الأسئلة ولكنه يدل على نوعية الإجابة الصحيحة، في الحقيقة أن المنطق يجيب أيضا على واحدة من الكيفيات وهذه الكيفية هي التفكر الصحيح ولكن هذه الكيفية هي من نوع "كيف يجب أن يكون" لا من نوع "كيف هو موجود" (1- إذا سألتم أن الإجابة على هذه الأسئلة في عهدة أي علم؟ الجواب هو أنه قد ثبت في الفلسفة الإلهية أن الإجابة على السؤال الأول والثاني أي الماهية والسنخية هي في عهدة الفلسفة الإجابة على السؤال التاسع أي السببية الذي هو سؤال عن العلة إذا كان عن العلل الأولية أي العلل الأصلية التي لا علة وراءها فإن الإجابة على هذا السؤال في عهدة الفلسفة الإلهية، وأما إذا سئل عن العلل القريبة والجزئية فإن الإجابة في عهدة العلوم أما الإجابة على سائر الأسئلة التي هي كثيرة جدا أي عن الكيفيات والكميات والمكانيات والزمانيات فإنها في عهدة العلوم. وحسب عدد

الموضوعات التي تتحقق حول كيفية تلك الموضوعات فإن العلوم تتنوع.). وإذا استثنينا السؤال الأول والسؤال

[46]

الثامن فإن جميع الأسئلة الأخرى من الممكن أن تطرح بواسطة كلمة "أياه" في الفارسية و"هل" في العربية، عادة يقولون أن جميع الأسئلة تختصر في ثلاثة أسئلة رئيسية ما؟ هل؟ لم؟

العلامة السبزواري يقول في منظومة المنطق:

أُسُّ المطالب ثلاثةٌ عُلِمْ

مطلب "ما" مطلب "هل" مطلب "لم"

من مجموع ذلك الذي قيل صار معلوماً أن تعريف شيء ما ليس في عهدة المنطق (بل من وظائف الفلسفة)، ولكن المنطق يريد أن يعلمنا الطريق الصحيح للتعريف، وفي الحقيقة أن هذه الطريق تعلم بالحكمة الإلهية.

الحد والرسم

في مقام تعريف شيء ما إذا استطعنا أن نصل إلى كنه الذات أو إلى الأصل، أي إذا بينا وشخصنا أجزاء ماهيتة التي هي عبارة عن أجناسه وفصوله، فإننا نكون قد حصلنا على أكمل التعريفات ويقولون لهذا التعريف "الحد التام" أما إذا حصلنا على بعض أجزاء ماهية الشيء وليس كلها فإنهم يعبرون

[47]

عن هذا التعريف "الحد الناقص"، وإذا لم نحصل على أجزاء الذات وماهية الشيء بل حصلنا على أحكامه وعوارضه أو يكون هدفنا أصلاً أن نشخص فقط حدود مفهوم ما بحيث يكون شاملا لأشياء وغير شامل لأشياء أخرى ففي هذه الصورة إذا كانت استطاعتنا على تشخيص الأحكام والعوارض في حدٍ يتميز فيه ذلك الشيء بشكل كامل ويشخص فيه عن غيره فإن هذا التعريف يسمى بـ " الرسم التام" أما إذا لم يشخص بشكل كامل فإنهم يسمونه "الرسم الناقص". مثلاً إذا قلنا في تعريف الإنسان أنه "جوهر جسماني (أي له أبعاد)، نام، حيوان، ناطق" نكون قد بينا حده التام أما إذا قلنا "جوهر جسماني نام، حيوان" فنكون قد بينا الحد الناقص، وإذا قلنا في تعريفه "موجود ماشي، مستقيم القامة، مسطح الأظافر " فهو الرسم التام وإذا قلنا "موجود ماشي" فهو الرسم الناقص. في وسط هذه التعريفات، التعريف الكامل هو التعريف بـ "الحد التام"، لكن وللأسف يعترف الفلاسفة أن الحصول على الحد التام للأشياء عمل ليس سهلا لإنه

يستلزم كشف ذاتيات الأشياء، وبعبارة أخرى يستلزم نفوذ العقل في كنه الأشياء أما ذلك الذي نقوله تحت عنوان الحد التام في تعريف الإنسان وغيره فليس خاليا من نوع من المسافحة (1- يرجع إلى تعليقات صدر المتألهين على شرح "حكمه الإشراق" قسم المنطق.).

[48]

ولأن وظيفة الفلسفة هي إعطاء التعريف فإنها تظهر العجز في إنجاز ذلك. وطبعا فإن قوانين المنطق تفقد قيمتها في مورد الحد التام. لهذا نختم بحثنا في باب الحدود والتعريفات في هذا المكان.

[49]

الدرس السابع:

قسم التصديقات القضايا

من هنا يبدأ بحث التصديقات، أولا يجب أن نعرِّف القضية ثم نشرع بتقسيم القضايا وهنا نذكر أحكام القضايا، إذن يجب أن نعمل في ثلاث مراحل: التعريف، التقسيم، الأحكام.

وحتى نعرِّف القضية لا بد أن نذكر مقدمة ترتبط بالألفاظ، فإذا كان تعامل المنطق مع المعاني والإدراكات الذهنية وليس لديه عمل مباشر مع الألفاظ (بعكس النحو والصرف حيث أن تعامليهما وبشكل مباشر مع الألفاظ) وأي تعريف يعرفه أو تقسيم يقسمه أو بيان حكم يبينه فإنه يكون مرتبطا بالمعاني والإدراكات فإن المنطق وفي نفس هذه الحال يجد نفسه أحيانا مضطرا لأن يشرع في باب التعريف والتقسيمات حول الألفاظ.

[50]

وطبعا التعريف والتقسيمات التي يستعملها المنطق في الألفاظ إنما تكون باعتبار معاني تلك الألفاظ، أي أن تلك الألفاظ تعرف باعتبار معانيها وعليها ترد التقسيمات. في السابق كان معتادا أن يعلموا طلاب المنطق هذا البيت (الذي أصلة فارسي):

المنـطق ليـس في قسـم بحـث اللفـظ

لكـن بحثـه اللفـظي عـارض عليـه

في اصطلاح المنطقيين أن كل لفظ وضع لمعنى ما وكان معناه مفيداً فإنهم يعبرون عنه بـ"القول". بناءً على هذا فإن كل ألفاظنا التي نستعملها في محاوراتنا والتي نفهم مقاصدنا بعضنا البعض بواسطتها هي

أقوال وإذا كان لفظ ما فاقدا للمعنى فإنهم يعبرون عنه بـ"المهمل" ولا يسمونه "قول". مثلا لفظ "حصان" فإنه قول لإنه أسم "لحيوان خاص"، أما لفظ "ديز" فهو ليس قولا لإنه ليس ذو معنى مفيد.

والقول على قسمين: " إما أن يكون مفرداً، أو يكون مركباً، فإذا كان للقول جزءان، وكان كل جزء يدل على جزء المعني، فإنهم يعبرون عنه بالمركب، وإذا لم يكن كذلك فهو مفرد.

بناءً على هذا فإن لفظ "ماء" مفرد، أمّا لفظ "ماء البطيخ" فهو مركب، أو مثلا "قامة" فهي لفظ مفرد، أما لفظ "منحني"

[51]

القامة" فهو مركب.

والمركب قسمان: إما أن يكون تاما أو ناقصا، المركب التام هو الذي يكون جملة تامة أي مبين لمقصود كامل بشكل أنه إذا قيل للآخر فإنه يدرك المطلب، واصطلاحا يصح السكوت عليه ولا ينتظر بعده شيء،كأن نقول "ذهب زيد" " جاء عمرو" أو نقول إذهب، تعال، هل تأتي معي؟ فإن جميع هذه تعد جملاً تامة وتسمى مركبات تامة. أما المركب الناقص فهو على عكس هذا فإنه كلام نصف تام فإن المخاطب لا يدرك معناه والمقصود منه، مثلاً إذا قال شخص لآخر "ماء البطيخ" ولم يقل له شيئا آخر، فإن الطرف الآخر لا يفهم شيئا من هاتين الكلمتين ويبقى منتظرا وسوف يسأل ما قصة "ماء البطيخ"؟

من الممكن أحيانا أن تقع كلمات مصفوفة بجنب بعضها وبحجم سطر بل بحجم صفحة وفي نفس الوقت لا تكون جملة تامة وقضية كاملة مثلاً من الممكن أن يقول شخص ما "أنا اليوم في الساعة الثامنة صباحا في الوقت الذي كنت ألبس فيه بنطلوني ولم أكن ألبس قميصي وذهبت إلى سطح منزلي ونظرت إلى ساعتي والسيد فلان الذي هو رفيقي كان معي..." فمع كل هذه الإطالة وهذه التفصيلات فإن الجملة ناقصة لأن المبتدأ قد ذكر من دون خبر، ولكن إذا قيل "إن الطقس بارد" فمع أن هذه الكلمات ثلاث لا أكثر فإنها تشكل جملة تامة وقضية كاملة.

[52]

والمركب التام بدوره أيضا ينقسم إلى قسمين: فإما أن يكون خبراً أو يكون إنشاء. فالمركب التام الخبري هو الذي يحكي عن واقعية ما، أي عن أمر واقع أو سيقع أو هو في حال الوقوع، أو يخبر عما كان وعما هو كائن وعما سيكون. كأن نقول: أنا ذهبت السنة الماضية إلى مكة، أنا سوف أشارك السنة القادمة في

امتحانات الدبلوم، أنا الآن مريض، الحديد ينبسط بعد أن يتعرض للحرارة، أمّا المركب الإنشائي فهو عبارة عن جملة لاتخبر عن أي معني بل هي بنفسها تحضر معنى من المعاني، كأن نقول: إذهب، تعال، لا تتكلم، هل تأتي معي ؟ فنحن ننشئ بهذه الجمل أمراً ونهياً وسؤالاً ونوجد أشياء من دون أن نخبر عن أي شيء.

المركب التام الخبري لإنه يحكي عن شيء ما ويخبر عنه فإنه من الممكن أن يتطابق مع ذلك الذي أخبر عنه، ومن الممكن أيضاً ألاّ يتطابق معه، مثلاً عندما أقول: أنا ذهبت السنة الماضية إلى مكة فمن الممكن أن يكون قد حصل هذا واقعاً وأني ذهبت السنة الماضية إلى مكة، ففي هذه الصورة تكون هذه الجملة الخبرية صادقة، ومن الممكن ألاَّ أكون قد ذهبت، ففي هذه الصورة تكون الجملة كاذبة.

أما المركب الإنشائي فلأنه لا يحكي ولا يخبر عن أي شيء بل هو بنفسه يحضر معنى من المعاني، فإنه لا يكون هناك شيء في الخارج يتطابق أو لا يتطابق معه.

[53]

من هذا الباب فإنه لا معنى لأن يكون المركب الإنشائي صادقا أو كاذبا.

القضية في اصطلاح المنطقيين هي "قول مركب تام الخبر" لهذا يقولون في تعريف القضية "قول يحتمل الصدق والكذب" ومعنى أن نقول أنه يحتمل الصدق والكذب هو أن يكون: أولاً: قولاً مركبا لا مفردا، ثانياً: مركبا تاماً لا غير تام، ثالثاً: مركب تام خبري لا إنشائي، لأنه في القول المفرد وأيضا في المركب غير التام وأيضا في المركب التام الإنشائي لا يوجد احتمال للصدق والكذب.

ولقد قلنا أن تعامل المنطق أولا وبالذات مع المعاني، وثانياً وبالتبع مع الألفاظ.

وإذا كان ذلك الذي قلناه إلى الآن هو حول القول واللفظ فإن المقصود الأصلي هو المعاني فكل قضية لفظية بالمقابل مع قضية ذهنية ومعقولة، هي كأن نطلق لفظ قضية على "زيد قد وقف" فنقول قضية أيضاً لمعنى هذه الجملة الموجودة في أذهاننا، لأنهم يعتبرون ألفاظ هذه الجملة قضية لفظية أو يعتبرون معانيها قضية معقولة.

حتى هنا كان كل بحثنا مرتبطاً بتعريف القضية، أما الآن فسوف نبدأ بتقسيم القضايا.

[54]

الدرس الثامن:

تقسيمات القضايا

للقضايا أنواع من التقسيم والتي هي عبارة عن:

التقسيم حسب النسبة الحكمية (الرابطة).

التقسيم حسب الموضوع.

التقسيم حسب المحمول.

التقسيم حسب السور.

التقسيم حسب الجهة.

الحملية والشرطية: القضية بحسب الرابطة والنسبة الحكمية تنقسم إلى قسمين: حملية وشرطية.

القضية الحملية: هي القضية المركبة من: موضوع ومحمول ونسبة حكمية.

فنحن عندما نتصور قضية ما في ذهننا ثم نضعها مورد التصديق، فإنها تكون أحياناً بهذا النحو، بأن نضع شيئاً ما موضوعاً أي أن نضعه في عالم ذهننا، ثم نضع شيئاً آخر

[55]

محمولاً أي نحمله على الموضوع، وبعبارة أخرى نرفعه على الموضوع وبتعبير آخر: في القضية الحملية نحكم بثبوت شيء لشيء، ففي أثر وضع موضوع ما وحمل شيء عليه فإن النسبة تنعقد بينهما وبهذه الصورة تصنع القضية.

مثلاً نقول: وقف زيد. أو نقول: جلس عمرو. فإن كلمة زيد تبين الموضوع وكلمة وقف تبين المحمول والرابطة هي نسبة الوقوف إلى زيد. في الحقيقة أننا قد وضعنا زيد في عالم ذهننا وحملنا الوقوف عليه ووضعنا الرابطة والنسبة الحكمية بين زيد والوقوف وبهذا الترتيب نكون قد أوجدنا القضية.

الموضوع والمحمول في القضية الحملية هما طرفا النسبة. هذان الطرفان إما أن يكونا مفردين، أو مركبين غير تامين. فإذا قلنا "ماء البطيخ مفيد" فإن موضوع القضية مركب ناقص، ولكن ليس من الممكن أبدا أن يكون طرف أو طرفا القضية الحملية مركبا تاماً.

ونوعية الرابطة في القضايا الحملية هي الرابطة الاتحادية (التى تدل عليها الهيئة التركيبية في الجملة الاسمية وهيئة الفعل في الجملة ا لفعلية في اللغة العربية) (1- المترجم). فإذا قلنا مثلاً "وقف زيد" فإننا نكون قد حكمنا أن "زيد" و"الوقوف" يشكلان في الخارج شيئا واحدا ويتحدان مع بعضهما البعض.

[56]

ولكن أحياناً نتصور القضية في ذهننا ثم نضعها مورد التصديق لكن ليس على النحو الذي ذكرناه سابقا، أي لم يحمل فيها شيء على شيء وبعبارة أخرى لم يحكم فيها بثبوت شيء لشيء بل قد حكم فيها باشتراط مفاد قضية ما بمفاد قضية أخرى وبعبارة أخرى قد حكم فيها بتعليق مفاد قضية ما على مفاد قضية أخرى.كأن نقول "إذا وقف زيد فأن عمرو قد جلس وإذا جلس عمرو فإن زيداً قد وقف" هكذا قضايا يسمونها قضايا شرطية.

القضية الشرطية أيضاً مثل القضية الحملية لديها طرفان ونسبة ولكن على عكس الحملية فإن كل واحد من طرفي الشرطية مركب تام خبري أي قضية مستقلة وبين القضيتين يوجد رابطة ونسبة، أي أنه قد ظهرت قضية أكبر من القضيتين والنسبة بينهما.

والقضية الشرطية بدورها تنقسم إلى قسمين: فإما أن تكون متصلة أو منفصلة لأن الرابطة في القضية الشرطية التي تربط الطرفين مع بعضهما البعض إما أن تكون من الترابط والتلازم وإما أن تكون من نوع الإنفصال والتعاند.

التلازم والترابط يعني أن أحد الطرفين مستلزم للآخر ففي أي مكان يوجد فيه هذا الطرف يوجد فيه ذلك الطرف أيضا،كأن نقول مثلا " في كل وقت تبرق في الغيوم فإن صوت

[57]

الرعد يسمع"، أو نقول "كل وقت يقف فيه زيد يجلس فيه عمرو" أي أن لمعان البرق ملازم لظهور الصوت وجلوس عمرو ملازم لوقوف زيد.

رابطة التعاند بالعكس أي أننا نريد أن نقول أنه يوجد بين الطرفين نوع من عدم الوفاق فإذا كان هذا الطرف موجود فإن ذاك الطرف لن يكون موجودا وإذا كان ذاك الطرف موجودا فإن هذا الطرف لن يكون موجوداً، كأن نقول مثلا "العدد إما أن يكون زوجا أو مفردا" أي أنه لا إمكان لأن يكون هناك عدد خاص زوجا وفي نفس الوقت يكون فرداً،وكأن نقول مثلاً " إما أن يقف زيد أو يجلس عمرو" أي أنه ليس من الممكن عمليا أن يكون زيد واقفاً وعمرو جالساً أيضا.

في القضايا الشرطية المتصلة حيث تكون الرابطة بين الطرفين هي التلازم، من الواضح أنه يوجد نوع من التعليق والاشتراط في العمل، كأن نقول "إذا لمع البرق في الغيوم فإن صوت الرعد يسمع "أي أن سماع صوت الرعد مشروط ومعلق على لمعان البرق، إذن صار واضحا سبب تسمية القضايا المتصلة بالشرطية. ولكن في القضايا المنفصلة عندما تكون الرابطة نوعا من التعاند مثل "العدد إما أن يكون زوجا أو مفرداً" فالتعليق والاشتراط ليس في ظاهر اللفظ، ولكنه في حقيقة الواقع، فإن كل واحد منا مشروط ومعلق بعدم الآخر أي أنه إذا كان زوجاً فليس مفردا وإذا كان مفردا فليس زوجاً

[58]

وإذا لم يكن زوجاً فهو مفرد وإذا لم يكن فرداً فهو زوج.

إذن صار معلوماً أن القضية تنقسم في التقسيم الأولي إلى: حملية وشرطية والقضية الشرطية تنقسم إلى: متصلة ومنفصلة.

وأيضا صار معلوماً أن القضية الحملية هي أصغر القضايا، لأن القضايا الحملية توجد من تركيب المفردات أو المركبات الناقصة.

أما القضايا الشرطية فإنها توجد من تركيب عدة قضايا حملية، أو من تركيب عدة شرطيات أصغر، حيث أن هذه الشرطيات تكون في نهاية الأمر أصغر من الحمليات المركبة.

في القضايا الشرطية يوجد طرفان يعبرون عنهما بالمقدم والتالي أي يعبر عن الجزء الأول بـ"المقدم" وعن الجزء الثاني بـ"التالي" بخلاف الحملية التي يعبرون فيها عن الجزء الأول بـ"الموضوع" وعن الجزء الثاني "المحمول".

القضية الشرطية المتصلة تكون مقترنة في اللغة العربية مع ألفاظ من قبيل "إن" "إذا" "بينما" "كلما" والقضية الشرطية المنفصلة تكون مقترنة في اللغة العربية مع ألفاظ من قبيل "أو" "وإما" وأمثالها.

[59]

الموجبة والسالبة:

تقسيم القضية إلى حملية وشرطية وكما رأينا كان تقسيما بحسب الرابطة والنسبة الحكمية. فإذا كانت الرابطة اتحادية فإن القضية قضية حملية، وإذا كانت الرابطة من نوع التلازم والتعاند فإن القضية قضية شرطية.

تقسيم القضية بحسب الرابطة يمكن أن يكون بنوع آخر أيضا، وهو أن كل رابطة (أعم من ان تكون اتحادية أو تلازمية أو تعاندية) إما أن تكون رابطة إثبات، أو تكون رابطة نفي. يعبرون عن القضية الأولي بالموجبة وعن القضية الثانية بالسالبة. مثلا إذا قلنا "زيد قد وقف" فإن القضية قضية حملية موجبة وإذا قلنا "ليس زيداً قد وقف" فإن القضية قضية حملية سالبة. وإذا قلنا "إذا ازداد المطر فإن المحصول يكون كثيراً" فإن القضية قضية شرطية متصلة موجبة وإذا قلنا "إذا لم ينزل المطر على الجبال فإن نهر دجلة يكون السنة جافا" القضية قضية شرطية متصلة سالبة وإذا قلنا "العدد إما أن يكون زوجا أو فردا" فإن القضية قضية شرطية منفصلة موجبة وإذا قلنا "ليس أما أن يكون العدد زوجا أو عددا آخر" فإن القضية قضية شرطية منفصلة سالبة.

القضية المحصورة وغير المحصورة:

القضايا الحملية تقبل التقسيم أيضا بحسب الموضوع.

[60]

لأن الموضوع القضية الحملية إما أن يكون جزئي حقيقي أي فرد واحد وشخص واحد، وإما أن يكون معنى كلياً.

فإذا كان موضوع القضية شخصاً واحداً فإن هذه القضية يعبرون عنها بـ"القضية الشخصية" مثل "زيد قد وقف" "أنا ذهبت إلى مكة". ((لقضايا الشخصية)) تستعمل كثيرا في المحاورات، ولكنها لا تستعمل في العلوم أي أن مسائل العلوم هي من نوع القضايا الكلية.

وإذا كان موضوع القضية معنىً كلياً فهو أيضا بدوره ينقسم إلى قسمين: فإما أن تكون كليته من جهة كونه كلي ويكون تموضعه ذهني، وإما أن يكون مرآةً للأفراد.

بعبارة أخرى: الكلي في الذهن على نحوين: أحياناً يكون "ما فيه يُنظر" أي أنه نفسه منظور للذهن، وأحيانا يكون "ما به ينظر" أي أنه ليس نفسه منظوراً للذهن، بل أفراده نفسها هي المنظورة للذهن. ومفهوم الكلي وسيلة لبيان حكم أفراد الكلي. حسب اللحاظ الأول يكون مثل المرآة التي نراها ونشاهدها بنفسها، وحسب اللحاظ الثاني مثل المرآة التى نرى فيها الصور.

مثلا أحياناً نقول " الإنسان نوع" "الحيوان جنس" فمن البديهي أن المقصود هو أن طبيعة الإنسان نوع من ناحية كونها في الذهن ومن ناحية كونها كلية، وأن طبيعة الحيوان جنس من

[61]

ناحية كونها في الذهن، وكونها كلية، ومن البديهي أنه ليس المقصود أن أفراد الإنسان وأفراد الحيوان هل هي نوع أو جنس.

لكن نقول أحياناً " الإنسان يتعجب" "الإنسان يضحك" هنا المقصود أفراد الإنسان أي أن أفراد الإنسان تتعجب، ومن البديهي أنه ليس المقصود هنا أن الطبيعة الكلية للإنسان التي في الذهن أنها هي المتعجبة.

قضايا القسم الأول أي القضايا التي موضوعها الطبيعة الكلية والتي طبيعتها الكلية من جهة كونها كلية والتي تموضعت في الذهن تسمى قضايا طبيعية مثل "الإنسان كلي" " الإنسان نوع" الإنسان أخص من الحيوان" "الإنسان أعم من زيد" وأمثالها.

القضايا الطبيعية تستعمل فقط في الفلسفة الإلهية التي تحقق حول الماهيات. ولكنها لا تستعمل أبداً في العلوم الأخرى.

وحيث تكون الطبيعة الكلية وسيلة لرؤية الأفراد، فإنها تنقسم بدورها إلى قسمين،كأن نقول "الإنسان عجول" "كل الناس مفطورة على توحيد الخالق" "بعض الإنسان أبيض البشرة" وأمثالها. فإما أن تبين كمية الأفراد التي قد تكون كل الأفراد أو بعض الأفراد وأما ألا تبينها.

[62]

فإذا لم تبينها فإن قضيتنا تسمى بـ"القضية المهملة"، والقضايا المهملة لا تملك اعتباراً مستقلاً لا في العلوم ولا في الفلسفة فيجب أن تحسب كرديف للقضايا الجزئية المحصورة، كأن نقول "الإنسان عجول" ولكننا لم نوضح هل أن كل الإنسان عجول.

أما إذا بينت كمية الأفراد، أنها كل الأفراد أو بعضها فإن هذه القضية تسمى بـ"المحصورة"، فإذا بيّن أن كل الأفراد هم على هذه الحالة فإنها تسمى بـ"المحصورة الكلية"، وإذا بيّن أن بعض الأفراد هم على هذه الحالة فإنها تسمى بـ"المحصورة الجزئية".

إذن المحصورة على قسمين: كلية وجزئية ومن ناحية إمكان كون كل قضية موجبة أو سالبة فإن جميع القضايا المحصورة على أربعة أنواع:

موجبة كلية: مثل كل إنسان حيوان.

سالبة كلية: مثل لا شيء من الإنسان بحجر.

موجبة جزئية: مثل بعض الحيوان إنسان.

سالبة جزئية: مثل بعض الحيوان ليس بإنسان.

هذه الأربعة أنواع من القضايا معروفة باسم "المحصورات الأربع والقضايا التي تستعمل في العلوم هي هذه

[63]

المحصورات الأربع وليس الشخصية ولا الطبيعية ولا المهملة. من هذا الباب فإن المنطق أكثر ما يعتني بهذه المحصورات الأربع.

الشيء الذي يدل في القضايا المحصورة على أن كل الأفراد أو بعض الأفراد هي المقصودة يسمى بـ"سور القضية"، مثلاً عندما نقول "كل إنسان حيوان" فإن كلمة "كل" هي سور القضية، وعندما نقول "بعض الحيوان إنسان" فإن كلمة "بعض" هي سور القضية، وحيث نقول "لا شيء من العشب ينبت في الأرض السبخة" فإن كلمة "لا شيء" هي سور القضية، وحيث نقول "ليس بعض الأشجار تنمو في المناطق الحارة" فإن كلمة "ليس بعض" هي سور القضية، وفي اللغة العربية تعد أسواراً كلمات من قبيل "كل" "لاشيء"، "بعض"، "ليس بعض".

وللقضايا سلسلة من التقسيمات الأخرى أيضاً مثل تقسيم القضية إلى المحصلة والمعدولة أو تقسيم القضية إلى خارجية وذهنية وحقيقية.

توضيحها يجب أن يبحث من كتب المنطق. نحن الآن بما أننا وضعنا الكليات المنطقية موردا للبحث فإننا لا نستطيع أن نبحث تلك التقسيمات. وللقضية أيضا تقسيم آخر إلى مطلقة وموجهة، والقضايا الموجهة بدورها أيضاً تنقسم إلى:

[64]

ضرورية ودائمة وممكنة وغير ذلك من التقسيمات التي يكون البحث فيها خارج عن عهدة درسنا.

قد وضحنا بهذا القدر أن الرابطة والنسبة بين شيئين عندما نقول مثلا "كل أب" تكون أحيانا بنحو يجب أن تكون فيه ومحال أن تكون على غير ما هي عليه.

وهنا نقول "كل أ ب بالضرورة" وأحيانا تكون بنحو من الممكن ألاّ تكون عليه، هنا نقول "كل أ ب بالإمكان" والضرورة بدورها لديها أقسام لم نرد بحثها، وعلى كل حال فإن الضرورة والإمكان تسميان بجهة القضايا، والقضية التى تذكر فيها الجهة تسمى بـ"القضية الموجهة".

والتي لا تذكر فيها الجهة تسمي بـ"القضية المطلقة". والقضية الشرطية المتصلة بدورها أيضا تقسم إلى حقيقية ومانعة الجمع ومانعة الخلو كما هو مسطور في المنطق مع أمثلتها، ونحن رعايةً للإختصار امتنعنا عن ذكرها.

[65]

الدرس التاسع

أحكام القضايا:

إلى هنا نكون قد عرفنا ومن ثم قسمنا القضية وصار معلوماً أنه ليس للقضية تقسيم واحد بل لها عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة.

أما أحكام القضايا: فإن القضايا هي أيضاً مثل المفردات لها أحكام.

نحن قلنا في باب المفردات أن للكليات مع بعضها البعض مناسبات خاصة معروفة بإسم "النسب الأربعة".

إذا قارنا كليين مع بعضهما البعض فإما أن يكونا متباينان أو متساويان أو أعم وأخص مطلق أو أعم وأخص من وجه وأيضاً عندما نقارن قضيتين مع بعضهما البعض، من الممكن أن يكون لهما مناسبات مختلفة.

وبين القضيتين أيضا يوجد واحدة من النسب الأربع

[66]

وهي عبارة عن: التناقض، التضاد، الدخول تحت التضاد، التداخل(1- إذا قارنا قضيتين مع بعضهما البعض فإما أن يشتركا أو لا يشتركا في الموضوع أو في المحمول أو في كليهما. إذا لم يكن بينهما أصلاً أي اشتراك مثل قضية "الإنسان حيوان متعجب"، وقضية "الحديد فلز ينبسط في الحرارة" حيث لا يوجد أي وجه من أوجه الاشتراك بين هاتين القضيتين، فإن نسبتهما تكون من قبيل التباين، وإذا كانا يشتركان في الموضوع فقط مثل "الإنسان متعجب" و "الإنسان صانع" فإن النسبة بنيهما هي التساوي، ونستطيع أن نصطلح عليهما بـ"المتماثلين". وإذا كانا فقط يشتركان في المحمول مثل "الإنسان حيوان ثديي (ذو ثدي)" و"الحصان حيوان ثديي" فإن النسبة بينهما هي "التشابه" ونستطيع أن نعبر عنهما بإسم "المتشابهين".

ولكن المنطقيين لم يلتفتوا في مناسبات القضايا إلى هذه الموارد التي يكون فيها الاشتراك بين القضيتين في جزء واحد ولا يكون بينهما اشتراك في أي جزء. التفات المنطقيين في مناسبات القضايا إلى حيث يكون الاشتراك بين القضيتين في الموضوع واختلافهما في المحمول أو في "الكم" أي الكلية والجزئية أو في "الكيفية" أي الإيجاب والسلب أو في كليهما. هكذا قضايا يعبر عنا بالمتقابلين. المتقابلان بدورهما على عدة أوجه فإما أن يكونا متناقضين أو متضادين أو متداخلين أو داخلين تحت التضاد).

إذا اتحدت قضيتان مع بعضهما البعض في الموضوع والمحمول وسائر الجهات باستثناء الكم والكيف أي أنهما اختلفا في الكم وأيضاً في الكيف وبتعبير آخر اختلفا في الكلية والجزئية كما اختلفا في الإيجاب والسلب. هاتان القضيتان هما

[67]

"المتناقضتان" مثل "كل إنسان متعجب" و "بعض الإنسان ليس متعجبا".

إذا اختلفتا في الكيف أي أن إحداهما موجبة والأخرى سالبة. واتحدتا في الكم أي في الكلية والجزئية فهذا على قسمين: فإما أن تكون كلتاهما كليتين أو أنهما جزئيتان.

فإذا كانتا كليتين فيعبر عن هاتين القضيتين بـ"المتضادتين" مثل "كل إنسان متعجب" و "لا إنسان متعجب".

وإذا كانتا جزئيتين فإن هاتين القضيتين يعبر عنهما بـ"الداخلتين تحت التضاد" مثل "بعض الإنسان متعجب" و "بعض الإنسان ليس متعجبا".

وإذا كانتا مختلفتين في الكم أي أن إحداهما كلية والأخرى جزئية ولكنهما تتحدان في الكيف أي أن كليهما موجبتان أو أن كليهما سالبتان فيعبر عنهما بـ"المتداخلتين" مثل "كل إنسان متعجب" و"بعض الإنسان متعجب" و"لا أحد من الإنسان له منقار" و"بعض الإنسان لا منقار لديه".

طبعاً من المعلوم أن الشق الخامس أي اللتان لا تختلفان لا في الكيف ولا في الكم لا فرض لديه لأن فرض هذا هو عندما نبحث عن قضيتين تتحدان من ناحية الموضوع والمحمول وسائر الجهات مثلاً (الزمان والمكان) فهاتان القضيتان إذا اتحدتا

[68]

من ناحية الكم والكيف أيضا فإنهما قضية واحدة لا قضيتان.

حكم القسم الأول حيث تكون النسبة بين القضيتين التناقض هي أنه إذا صدقت إحداهما فإنه قطعا تكذب الأخرى، وإذا كذبت إحداهما تصدق الأخرى أي أنه من المحال أن يصدقا معاً، أو يكذبا معاً ويعبر عن صدق هاتين القضيتين (الذي هو طبعاً محال) بـ"اجتماع النقيضين".

كما أن كذبهما معا (الذي هو أيضاً محال) يسمى بـ (ارتفاع النقيضين) وهذا الأصل معروف حيث يسمى بإسم "أصل التناقض" وهو اليوم مورد بحث كثير.

ادّعى هيغل في بعض كلامه أن منطقة (المنطق الديالكتيكي) قائم على أساس إنكار أصل "امتناع اجتماع النقيضين وامتناع ارتفاع النقيضي " ونحن سوف نبحث لاحقاً حول هذا المطلب في دروس كليات الفلسفة، أما القسم الثاني فحكمه هو أن صدق أي منهما مستلزم لكذب الأخرى، أما كذب أي منهما فغير مستلزم لصدق الأخرى، أي أنه من المحال أن يصدقا معاً ولكنه ليس من المحال أن يكذبا معاً، مثلا إذا قلنا "كل أ ب" ومن ثم قلنا "لا أ ب" فإنه من المحال أن تصدقا معا أي أن تكون كل أ ب وأيضاً لا أ ب، ولكنه ليس من المحال أن تكذبا معا أي أنه لا كل أ ب ولا لا أ ب، بل بعض أ ب وليس بعض أ ب.

[69]

أما القسم الثالث فحكمه هو أن كذب أي منهما يستلزم صدق الأخرى ولكن صدق أي منهما غير مستلزم لكذب الأخرى أي أنه من المحال أن يكذبا معاً. ولكنه ليس من المحال أن يصدقا معا. مثلاً إذا قلنا "بعض أ ب" و"بعض أ ليس ب" فليس من مانع أن يصدقا معاً ولكنه من المحال أن يكذبا معاً فإنهما إذا كذبا معاً فإن معنى كذب جملة "بعض أ ب" هو أنه " لا أ ب". وكذب "بعض أ ليس ب" هو أن " كل أ ب" ونحن قلنا سابقا في القسم الثاني أنه من المحال أن يوجد قضيتان متحدتا الموضوع والمحمول وأن تكون كلاهما كليتين وأحداهما موجبة والأخرى سالبة وأن تصدقا معاً.

أما القسم الرابع: ففي هذا القسم حيث أن كلا القضيتين موجبتان أو أن كليهما سالبتان ولكن إحداهما كلية والأخرى جزئية لابد من الإلتفات إلى هذه النكتة ولا بد أن يتضح الحال. وهي أنه في القضايا -بعكس المفردات- المتماثلة القضية الجزئية أعم من القضية الكلية. في المفردات المتماثلة الكلي أعم من الجزئي، مثلا الإنسان أعم من زيد ولكن في القضايا قضية "كل أ ب" أعم من قضية " بعض أ ب" لأنه إذا كان كل أ ب فسيكون قطعا بعض أ ب ولكن إذا كان بعض أ ب فليس من اللازم أن يكون كل أ ب. فصدق القضية الأعم ليس مستلزما لصدق الأخص، أما صدق الأخص فإنه

[70]

مستلزم لصدق القضية الأعم، وكذب القضية الأخص ليس مستلزما لكذب القضية الأعم ولكن كذب القضية الأعم مستلزم لكذب القضية الأخص، فتصبحان "متداخلتين" ولكن بنحو أن موارد القضية الكلية داخلية في موارد القضية الجزئية بشكل دائم أي أنه كلما كانت الكلية صادقة فإن الجزئية صادقة أيضاً، ولكن من الممكن أن تكون القضية الجزئية صادقة في مورد ما ولا تكون القضية الكلية صادقة فيه.

مع التأمل في قضية "كل أ ب" وقضية "بعض أ ب" وهكذا مع التأمل في قضية " لا أ ب" وقضية "بعض أ ب " فإن المطلب سوف يتضح.

[71]

الدرس العاشر

التناقض ـ العكس

بين أحكام القضايا الأصل الذي له أهمية أكثر من الجميع والذي يستعمل في كل الموارد هو أصل التناقض.

نحن قلنا سابقا أنه إذا اتحدت قضيتان بلحاظ الموضوع والمحمول ولكن اختلفتا بلحاظ الكم والكيف أي بلحاظ الكلية والجزئية، والإيجاب والسلب، فإن الرابطة بين هاتين القضيتين هي رابطة التناقض وتسمى هاتان القضيتان بـ"المتناقضتين".

وقلنا أيضا أن حكم المتناقضين هو أنه يلزم عن صدق إحداهما كذب الأخرى وعن كذب إحداهما صدق الأخرى. بعبارة أخرى فإن اجتماع النقيضين وأيضا ارتفاعهما محال.

بناء على ما تقدم فإن الموجبة الكلية والسالبة الجزئية هما نقيضتان لبعضهما البعض، والسالبة الكلية والموجبة الجزئية أيضا نقيضتان لبعضهما البعض.

[72]

في التناقض بالإضافة إلى وحدة الموضوع والمحمول يشترط أيضا وحدة أشياء أخرى:

الوحدة في الزمان، الوحدة في المكان، الوحدة في الشرط، الوحدة في الإضافة، الوحدة في الجزء والكل، الوحدة في القوة والفعل الذين هم مجموعاً ثماني وحدات وقد بُيّنوا في هذين البيتين (أصلهما فارسي):

في التنـاقض من الشـروط وحـدات ثمـان

وحـدة الموضـوع والمحمـول والمـكان

وحـدة الشـرط والإضـافة، الجـزء الكل

القـوة والفعـل أيضـا وأخيراً الزمـان

إذن إذا قلنا "الإنسان ضاحك" "الحصان ليس ضاحكا" فإن هذا ليس تناقضاً لإن الموضوعات غير متحدة وإذا قلنا "الإنسان ضاحك" و"الإنسان ليس رباعي الأقدام" فإن هذا ليس تناقضاً لأن المحمولات غير متحدة، وإذا قلنا "إذا حدث الكسوف فإن صلاة الآيات واجبة وإذا لم يحدث الكسوف فإن صلاة الآيات غير واجبة" فإن هذا ليس تناقضاً لأن الشرط مختلف وإذا قلنا "الإنسان في النهار لا يخاف" و"الإنسان في الليل يخاف" فإن هذا ليس تناقضاً لأن الزمان مختلف وإذا قلنا "وزن ليتر من الماء على سطح الأرض كيلوغرام واحد وفي الفضاء الأعلى مثلا نصف كيلو غرام" فإن هذا ليس

[73]

تناقضاً لأن المكان يختلف. وإذا قلنا "علم الإنسان متغير" و"علم الله ليس متغيرا" فإن هذا ليس تناقضاً لأن المضافات أي "المضافين إليه" موضوعان مختلفان. وإذا قلنا "كل مساحة طهران 1600 كيلو متر مربع" و"بعض من مساحة طهران (مثلا شرق طهران) ليس 1600 كيلو متر مربع" فإن هذا ليس تناقضاً فإنه يختلف بلحاظ الكل والجزء، وإذا قلنا "كل وليد للإنسان مجتهد بالقوة" و"بعض من وليدي الإنسان ليسوا مجتهدين بالفعل" فإن هذا ليس تناقضاً لأنهما يختلفان بلحاظ القوة والفعل.

نفس هذه الشرائط موجودة أيضاً في المتضادتين والداخلتين تحت التضاد والمتداخلتين أي أن القضايا المتضادة أو الداخلة تحت التضاد أو المتداخلة مشتملة على الوحدات المذكورة.

أصل التناقض:

في نظر القدماء أن أصل التناقض هو "أم القضايا" أي ليست فقط المسائل المنطقية بل قضايا كل العلوم وكل القضايا التي يستعملها الإنسان -ولو في العرفيات- فإنها مبتنية على هذا الأصل.

هذا الأصل هو أساس كل أفكار الإنسان، فإذا خرب هذا الأصل فإن كل الأفكار تهدم، وإذا لم يكن أصل "امتناع

[74]

اجتماع النقيضين وامتناع ارتفاع النقيضين" صحيحا فإن كل المنطق الأرسطي يصبح بلا أي اعتبار.

الآن نرى ما هو رأي القدماء؟ هل تُردد في هذا الأصل أم لا؟

مقدمةً يجب أن نقول أن ذلك الذي يعتبره المنطق بالاصطلاح نقيضاً حيث يقول: "نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية.

فهو بهذا المعنى أنه "قائم مقام" النقيض وفي حكم النقيض. النقيض الواقعي لأي شيء يرفع هذا الشيء أي أنه عندما يوجد شيئان مفاد أحدهما عيناً رفع للآخر فإنهما نقيضان لبعضهما البعض. على هذا فإن نقيض "كل إنسان حيوان" التي هي موجبة كلية هو "ليس كل إنسان حيوان" وإذا قلنا أن "بعض الإنسان ليس بحيوان " هي نقيضها فإن المقصود هو أنها بحكم النقيض وهكذا نقيض "لا شيء من الإنسان بحجر" التي هي سالبة كلية هو "ليس لا شيء من الإنسان بحجر" وإذا قلنا أن "بعض الإنسان حجر" هي -فبمعنى أنها في حكم النقيض.

الآن، عندما حصلنا على النقيض الواقعي لكل قضية نقول أن أي التفات يوضح أنه من المحال أن تصدق في آنٍ واحد

[75]

قضية ونقيضها أو أن يكذبا معا، وهذا أمر بديهي.

هل يقبل الشخص الذي يدعي مثلا أن أصل التناقض ليس محالا أن كلاً من هذه القضية مع نقيضها صادقان معا أو كاذبان معاً؟! أي أن أصل التناقض محال وأيضا ليس محالاً أو أنه لا أصل التناقض محال ولا غير محال.

من الأفضل أن ننقل بيان القدماء حول أم القضايا أي "أصل امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين" حتى يتضح المطلب بشكل أفضل. نحن عندما نفكر في قضية ما، مثلاً عندما نفكر حول تناهي أبعاد العالم فإنه تظهر فينا حالة من ثلاث:

1- نشك هل أن العالم متناه أم لا؟ أي أن هناك قضيتان أمام ذهننا تشيران إلى:

أ- العالم متناهي

ب- العالم ليس متناهيا.

هاتان القضيتان هما مثل كفّتا الميزان قد استقرتا في ذهننا بشكل متعادل في مقابل بعضهما البعض، لا القضية الأولى ترجح الثانية ولا القضية الثانية ترجح الأولى أي أنّ لدينا احتمالين متساويين في مورد هاتين القضيتين. واسم حالتنا هذه هو الشك.

2- نظن بأحد الطرفين، أي أن احتمال أحدهما يغلب

[76]

الآخر مثلاً احتمال كون العالم متناهي يغلب أو بالعكس. في هذه الصورة نسمي حالة رجحان ذهننا هذه بالظن.

3- وهو أن ينتفي واحد من الطرفين بشكل كلي ولا يعطى له أي احتمال بأي وجه ويبقي للذهن ميل قاطع إلى طرف واحد، ونسمي هذه الحالة بـ"اليقين".

عندما نفكر حول المسائل النظرية في مقابل المسائل البديهية -فإننا نشك في البداية ولكن عندما نجد الدليل المحكم فإننا نجد معه اليقين، وعلى الأقل ينوجد لدينا الظن. مثلا في البداية عندما نسأل تلميذاً: هل الحديد هذا الفلز المحكم تؤدي الحرارة إلى تمدده أم لا؟ فإنه لا جواب لديه ليعطيه فيقول: لا أعلم المطلب مشكوك لديه، لكن عندما تقال له الدلائل التجريبية فإنه يتيقن أن الحديد يتمدد في أثر الحرارة، وهكذا حالة التلميذ في المسائل الرياضية، إذن اليقين بقضية ما يستلزم نفي احتمال الطرف المخالف.

دائماً اليقين بقضية ما لا يتوافق مع احتمال المخالفة، وهكذا الظن بقضية ما يستلزم نفي احتمال مساواة الطرف المخالف ولا يتوافق مع احتمال المساواة ولكن طبعا ليس غير ملائم مع احتمال غير المساواة.

الآن نقول أن القطع والعلم والرجحان والظن بمطلب ما موقوف على أن يقبل ذهننا سابقاً أصل امتناع التناقض.

[77]

فإذا لم يقبل هذا الأصل فإن ذهننا لا يخرج أبدا من حالة الشك أي لن يكون في ذلك الوقت أي مانع لأن يتمدد الحديد في أثر الحرارة ولأن لا يتمدد في نفس الوقت، لإن الجمع بين هاتين القضيتين على أساس الفرض ليس محالا، إذن طرفا القضية بالنسبة إلى ذهننا هما على السوية. فلم يحصل يقين لذهننا بأي وجه لإن اليقين يظهر في الوقت الذي يكون فيه للذهن ميل قاطع إلى طرف من الطرفين وينفي فيه الذهن الطرف الآخر بشكل كلي.

الحقيقة هي أن أصل "امتناع جمع النقيضين ورفع النقيضين" ليس شيئاً قابلا للنقاش. الإنسان عندما يتأمل في كلام المنكرين يرى أن ذلك الشيء الآخر يعبرون عنه بهذا الإسم وينكرونه أيضا.

العكس:

ومن أحكام القضايا أيضاً العكس. كل قضية من القضايا إذا كانت صادقة. يصدق منها عكسان: أحدهما العكس المستوي والآخر عكس النقيض.

العكس المستوي هو أن نضع الموضوع مكان المحمول والمحمول مكان الموضوع مثلاً عندما نقول "الإنسان حيوان" فإننا نعكسه ونقول "الحيوان إنسان".ولكن عكس النقيض بأسلوب آخر وهو على نحوين: أحدهما. أن تُبدل الموضوع

[78]

والمحمول بنقيضهما وأن نبدل مكانيهما. مثلاً في قضية "الإنسان حيوان" نقول "لا حيوان لا إنسان".

النوع الآخر أن يوضع المحمول مكان الموضوع والموضوع مكان المحمول ولكن بشرط الإختلاف في الكيف أي بشرط الاختلاف في الإيجاب والسلب. بناءً على هذا فإن عكس نقيض قضية "الإنسان حيوان" هو "ليس لا حيوان إنسان".

الأمثلة التى ذكرناها للعكس المستوي ولعكس النقيض لم يكن أي منها من القضايا المحصورة، لأن القضية المحصورة -وكما قلنا- يجب أن تُقرن ببيان كمية الأفراد، إذ يجب أن تأتي كلمات على رأس موضوع القضية من قبيل "كل" أو "جميع" أو "بعض" التى قلنا سابقاً أنها تسمى بـ"سور القضية" مثل "كل إنسان حيوان" أو "بعض الحيوان إنسان".

ومن جهة أخرى فإن القضايا المعتبرة في العلوم هي القضايا المحصورة. إذن من اللازم الآن أن نبين شرائط العكس المستوي وعكس النقيض مع الإلتفات إلى القضايا المحصورة:

- عكس مستوى الموجبة الكلية هو الموجبة الجزئية وهكذا عكس مستوى الموجبة الجزئية فإنه موجبة جزئية.

مثلا العكس المستوي لـ"كل جوزة مدورة" هو

[79]

"بعض المدور جوز" والعكس المستوي لـ"بعض المدور جوز" هو "بعض الجوز مدور".

- عكس مستوي السالبة الكلية هو السالبة الكلية مثلاً العكس المستوي لـ"لا عاقل ثرثار" هو "لا ثرثار عاقل" أما السالبة الجزئية فلا عكس مستوي لها.

ولكن عكس النقيض بناءً على التعريف الأول بلحاظ الإيجاب والسلب مثل العكس المستوي لكن من جهة الكلية والجزئية هو بخلاف العكس المستوي(1- بعبارة أخرى كلما كان العكس المستوي لقضية ما قضية موجبة، فإن عكس نقيضها أيضا قضية موجبة، وكلما كان العكس المستوي لقضية ما قضية سالبة فإن عكس نقيضها قضية سالبة، لكن إذا كان العكس المستوي لقضية ما قضية كلية فإن عكس نقيضها قضية جزئية، والعكس صحيح.) أي أن الموجبات هنا هي في حكم السالبات هناك، والسالبات هنا هي في حكم الموجبات هناك.

هناك عكس الموجبة الكلية والموجبة الجزئية، موجبة جزئية وهنا عكس السالبة الكلية والسالبة الجزئية، سالبة جزئية.

هناك قلنا أن عكس السالبة الكلية سالبة كلية.وهنا عكس الموجبة الكلية موجبة كلية. هناك قلنا أن السالبة

[80]

الجزئية لا عكس لها وهنا الموجبة الجزئية لا عكس لها.

لكن بناء على التعريف الثاني فإن (عكس النقيض والعكس المستوي) يختلفان أيضاً مع بعضهما البعض ومن ناحية الإيجاب والسلب، أي أن عكس الموجبة الكلية سالبة كلية، وعكس السالبة الكلية موجبة جزئية، وعكس السالبة الجزئية موجبة جزئية، والموجبة الجزئية لا عكس لها وللإحتراز عن الإطالة فقد امتنعنا عن ذكر الأمثلة (1- ذلك الذي قلناه إلى الآن حول تقسيمات وأحكام القضايا يجري أيضا في القضايا الحملية وفي القضايا الشرطية. بناءً على هذا فإن ذلك الذي انتخبناه كأمثلة في القضايا الحملية لا ينبي أن يكون منشأ لجمود الذهن. ولكن القضايا الشرطية أعم من أن تكون متصلة أو منفصلة لديها سلسلة أحكام خاصة معروفة بـ "لوازم المتصلات والمنفصلات" ونحن قد امتنعنا عن ذكرها احترازا من الإطالة).

[81]

الدرس الحادي عشر:

القيــاس

إن مباحث القضايا مقدمة لمبحث القياس، كما كانت مباحث الكليات الخمس مقدمة لمبحث "المعرف".

نحن قلنا في الدرس الثاني أن موضوع المنطق "المعرّف" و"الحجة" وسنقول لاحقاً أن عمدة الحجج هو القياس. إذن كل مباحث المنطق تدور حول المعرّف والقياس.

نحن قلنا في أحد الدروس أن مسألة التعريفات هي بشكل تستطيع من خلاله أن تعرّف الأشياء تعريفاً تاما واصطلاحا فإن "الحد التام" يبين الأشياء، وهو في نظر الفلاسفة أمر صعب. وفي بعض الموارد غير ممكن ولهذا ليس للمنطقيين أي اهتمام بباب المعرف. بناء على هذا ومع الإلتفات إلى كون موضوع المنطق "المعرِّف" و "الحجة" ومع الإلتفات إلى كون مباحث "المعرف" قصيرة وقليلة ومع

[82]

الإلتفات إلى كون عمدة الحجج القياس يصبح معلوماً لدينا أن محور المنطق هو "القياس".

ما هو القياس؟

قالوا في تعريف القياس "قول مؤلف من قضايا بحيث يلزم عنه لذاته قول آخر".

عندما سنبحث لاحقاً عن قيمة القياس فإننا سوف نعرف الفكر بشيء من التفصيل. نحن هنا مضطرون لأن نشير إلى أن: الفكر عبارة عن نوع من عمل الذهن على المعلومات والأرصدة القبلية للحصول على نتيجة ما وتبديل مجهول ما بمعلوم.

بناءً على هذا التعريف الذي قدمناه للقياس صار معلوما أن القياس نفسه نوع من الفكر.

الفكر أعم من أن يكون في مورد التصورات أو في مورد التصديقات، وفي مورد التصديقات يستطيع الفكر أن يكون على ثلاث صور، واحدة من هذه الصور الثلاث: القياس. إذن الفكر أعم من القياس.

بعد الذي تقدم فإن الفكر يطلق على عمل الذهن من جهة كونه نوع من النشاط والفعالية، أما القياس فإنه يطلق على محتوى الفكر الذي هو عبارة عن عدة قضايا بنظم وارتباط خاص

[83]

أقسام الحجة:

الحجة بدورها على ثلاثة أقسام أي أننا عندما نريد أن نحصل من قضية أو قضايا معلومة على قضية مجهولة فإن سير ذهننا من الممكن أن يكون على ثلاثة أوجه:

1- من الجزئي إلى الجزئي وبعبارة أفضل من متباين إلى متباين. في هذه الحالة سيكون سير ذهننا أفقياً أي انه سيعبر من نقطة إلى نقطة أخرى موافقة لها في السطح.

2- من الجزئي إلى الكلي وبعبارة أفضل: من الخاص إلى العام، في هذه الحالة يكون سير ذهننا صعودياً أي أنه يسير من الأصغر والأكثر محدودية إلى الأكبر والأشمل وبعبارة أخرى أنه يعبر من "المشمول" إلى "الشامل".

3- من الكلي إلى الجزئي وبعبارة أفضل من العام إلى الخاص.

في هذه الحالة يكون سير ذهننا نزولياً أي من الأكبر والأشمل إلى الأصغر والأكثر محدودية وبعبارة أخرى ينتقل من "الشامل" والمحتضِن إلى "المشمول" والمحتضَن.

سمى المنطقيون السير من الجزئي إلى الجزئي ومن المتباين إلى المتباين بـ"التمثيل" ويعبر عنه الفقهاء والأصوليون بـ"القياس" (ما هو معروف من أن أبا حنيفة يستعمل

[84]

"القياس " في الفقه المقصود منه هو التمثيل المنطقي). السير من الجزئي إلى الكلي يعبر عنه المنطقيون بـ"الإستقراء" والسير من الكلي إلى الجزئي يعبر عنه في اصطلاح المنطقيين والفلاسفة باسم القياس (1- هنا يطرح سؤال وهو أنه يفرض أيضاً قسم رابع وهو السير من الكلي إلى الكلي. إذن إذا سار الذهن من الكلي إلى الكلي أي إسم يجب أن يُعطي له وما هو اعتباره؟ الجواب هو أن الكليين إما أن يكونا متباينين أو متساويين، أو عام وخاص مطلق، أو عام وخاص من وجه. من هذه الأقسام الأربعة يدخل القسم الأول في التمثيل لأنه كما أشرنا أن التمثيل لا يختص بالجزئي الانتقال من الجزئي إلى الجزئي يعتبر تمثيلاً من جهة أنه انتقال من متباين إلى متباين.

بناءً على هذا إذا كان لدينا كليان عام وخاص مطلق فإذا كان سير الذهن من الخاص إلى العام فإن هذا يدخل في الاستقراء وإذا كان من العام إلى الخاص فإن هذا يدخل في القياس. فيبقى عندما يكون الكليان متساويان أو عام وخاص من وجه. فنقول أنه إذا كان الكليان متساويان فيدخلان في باب القياس وإذا كانا عام وخاص من وجه فيدخلان في باب التمثيل.)

من مجموع ذلك الذي قيل إلى الآن تصبح لدينا عدة مسائل معلومة.

1- اكتساب المعلومات أما أن يكون عن طريق المشاهدة المباشرة حيث لا يقوم الذهن بهذا العمل بل يستوعب فقط مكتسبات الحواس أو يكون عن طريق التفكير على أساس المكتساب القبلية حيث يقوم الذهن بنوع من العمل

[85]

والفعالية. المنطق ليس لديه عمل مع القسم الأول فعمل المنطق هو أن يقدم قوانين تصحيح عمل الذهن أثناء التفكير.

2- الذهن يكون قادرا على التفكير "أعم من التفكير الصحيح أو الخطأ". عندما يكون هناك بعض المعلومات في اختياره أي أن الذهن ليس قادرا على التفكير عند امتلاكه فقط لمعلوم واحد.

والذهن حتى في مورد "التمثيل" أيضا فإنه يتدخل بأكثر من معلوم.

3- المعلومات القبلية تكون أرضا صالحة للتفكير ولسير الذهن (ولو التفكير الخطأ) عندما لا تكون غريبة عن بعضها البعض بشكل كامل، إذا أُدخرت في ذهننا آلاف المعلومات ولم يكن بينها "جامع" أو "حد مشترك" في العمل فإنه من المحال أن يتولد منها تفكير جديد.

الآن نقول أن لزوم تعدد المعلومات وأيضا لزوم وجود جامع واحد مشترك بين المعلومات، يشكل قاعدة صالحة للتفكير وإذا لم يكن واحد من هذين الشرطين موجوداً فإن الذهن لا يكون قادرا على الحركة والانتقال ولو بصورة الخطأ.

ويوجد أيضا سلسلة أخرى من الشرائط التي هي "شرائط لتصحيح حركة الفكر" أي أنه بدون هذه الشرائط من الممكن أن يؤدي الذهن حركة فكرية ولكن يؤديها بشكل خطأ

[86]

ويصل إلى النتيجة الخطأ.

المنطق يبين هذه الشرائط حتى لا يقع الذهن أثناء حركته الفكرية في الخطأ والاشتباه(1- هنا يطرح سؤال أنه بناء على ما مضى فإن كسب المعلومات إما أن يكون عن طريق الشاهدة المباشرة وإما عن طريق التفكير والتفكير أما أن يكون من نوع القياس أو التمثيل او الإستقراء إذن ما هو تكليف التجربة؟ التجربة داخلة في أي من هذا؟ الجواب هو أن التجربة هي من نوع التفكير القياسي الذي يتم بمساعدة المشاهدة ولكن القياس الذي يتشكل هنا هو قياس خفي كما قال كبار المنطقيين بحيث أن الأذهان تنجزه بنفسها ونحن

في فرصة أخرى سنبحث حول هذا الموضوع. أما الأشخاص من الكتاب الجدد الذين تصوروا أن التجربة نوع من القياس فقد وقعوا في الشبهة.)

[87]

الدرس الثاني عشر:

أقسام القياس

ينقسم القياس من خلال تقسيم أساسي إلى قسمين: اقتراني واستثنائي.

وقد قلنا سابقا أن كل قياس يشتمل أقلاً على قضيتين أي أنه لا يشكل قياس من قضية واحدة، وبعبارة أخرى لا يمكن أن تكون القضية الواحدة منتجة. وقلنا أيضا أن القضيتين تشكلان قياساً وتنتجان عندما لا تكونان غريبتين عن النتيجة المطلوبة. وكما أن الولد يرث أبويه وأن نواته الأصلية قد خرجت منهما فهكذا حال النتيجة بالنسبة إلى المقدمتين.

الشيء الذي نريد أن نقوله هنا هو أن النتيجة أحياناً تكون موجودة بصورة متفرقة في المقدمتين أي أن كل جزء (الموضوع أو المحمول في الحملية والمقدم أو التالي في الشرطية) يكون موجوداً في إحدى المقدمتين فإذا كانت موجودةً في المقدمتين بصورة متفرقة فإن هذا القياس يسمى "قياس اقتراني"،

[88]

وإذا كانت موجودة في جانب من المقدمتين فإن هذا القياس يسمى بـ"القياس الإستثنائي"، فإذا قلنا:

الحديد فلز (صغرى).

كل فلز يتمدد في الحرارة (كبرى).

إذن الحديد يتمدد في الحرارة (نتيجة).

هنا يوجد لدينا ثلاثة قضايا: القضيتان الأولى والثانية هما المقدمتان والقضية الثالثة هي النتيجة.

والنتيجة بدورها قد ركبت من جزأين أصليين: الموضوع والمحمول موضوع النتيجة يسمى اصطلاحاً بـ"الأصغر" ويعبرون عن محمولها بـ"الأكبر". وكما رأينا فإن الأصغر موجود في مقدمة من مقدمتي القياس المذكور والأكبر موجود في مقدمته الأخرى.

المقدمة المشتملة على الأصغر تسمى إصطلاحا بـ"صغرى القياس" والمقدمة المشتملة على الأكبر تسمى إصطلاحا بـ"كبرى القياس ".

ولكن إذا كان القياس بنحو تكون فيه النتيجة موجودة في جانب من المقدمتين مع وجود اختلاف في الكلمات التوأم من قبيل "إذا" و"كل وقت" مع "لكن" فإن هذا القياس يقال له قياس استثنائي. مثلاً من الممكن أن نقول:

إذا كان الحديد فلز فهو يتمدد في الحرارة.

[89]

لكن الحديد فلز.

إذن فهو يتمدد في الحرارة.

القضية الثالثة التي هي النتيجة موجودة في جانب من المقدمة الأولى واصطلاحاً فإن المقدمة الأولى قضية شرطية ونتيجة القياس هي تالي تلك الشرطية.

القياس الاستثنائي:

نبدأ بحثنا عن القياس الاستثنائي: المقدمة الأولى للقياس الاستثنائي قضية شرطية، أحياناً متصلة وأحيان أخرى منفصلة والمقدمة الثانية تكون بشكل استثناء. الإستثناء بشكل عام من الممكن أن يكون على أربعة صور لأنه من الممكن أن يستثنى المقدم ومن الممكن أن يستثنى التالي وفي كلا الحالتين إما أن يكون الاستثناء بصورة مثبتة أو يكون بصورة منفية، فيصبح المجموع أربع صور:

1- وضع (إثبات) المقدم.

2- رفع (نفي) المقدم.

3- وضع التالي.

4- رفع التالي (1- الآن نرى انه إذا سأل: هل أن القياس في جميع الصور أي عندما تكون مقدمته الأولى متصلة أو منفصلة وعندما يكون الإستثناء متوجها إلى المقدم أو إلى التالي وعندما يثبت أو ينفى المقدم أو التالي فهل هو منتج في جميع هذه الصور؟ أو هو منتج فقط في بعض هذه الصور؟ الجواب هو أنه منتج فقط في بعض هذه الصور، بتفصيل لا مجال هنا لذكره.).

[90]

القياس الإقتراني:

كما علمنا بالنسبة إلى القياس الإقتراني فإن النتيجة موزعة على المقدمتين. المقدمة المشتملة على الأصغر تسمى بالصغرى والمقدمة المشتملة على الأكبر تسمى بالكبرى، وطبعاً كما أشير سابقا فإنه لا يمكن أن تكون المقدمتان اللتان تولدان النتيجة غريبتان بالنسبة إلى بعضهما البعض، فمن الضروري وجود "رابط" أو "حد مشترك" والدور الأساسي هو في عهدة "الحد المشترك" أي أنّ الحد المشترك يسمى اصطلاحا بـ"الحد الأوسط" وكمثال على ذلك نذكر هذا القياس:

الحديد فلز.

الفلز يتمدد في ا لحرارة

إذن الحديد يتمدد في الحرارة.

الفلز هو الحلقة الرابطة وهو الحد الأوسط أو الحد المشترك. الحد الأوسط أو الحد المشترك يجب أن يتكرر في الصغرى والكبرى أي يجب أن يكون موجوداً في الصغرى كما

[91]

في الكبرى. وكما رأينا فإن مجموع الصغرى والكبرى يتألف من ثلاثة أركان تسمى بـ"حدود القياس":

1- الحد الأصغر.

2- الحد الأكبر.

3- الحد الأوسط أو الحد المشترك.

الحد الأوسط هو رابطة وصل الحد الأكبر مع الأصغر وهو الموجود أيضا في كلا المقدمتين، وهو سبب كون المقدمتين غير غريبتين عن بعضهما البعض.

الآن نقول أن القياس الإقتراني وعلى أساس كيفية وجود الحد الأوسط في الصغرى والكبرى فإنه يظهر لدينا أربع صور وأشكال مختلفة معروفة بـ"الأشكال الأربعة":

الشكل الأول:

إذا كان الحد الأوسط محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى فيكون هذا الشكل الأول.

مثلاً إذا قلنا: "كل مسلم معتقد بالقرآن، وكل معتقد بالقرآن يقبل أصل تساوي الأنساب الذي أيده القرآن، إذن كل مسلم يقبل أصل تساوي الأنساب." فإن هذا من الشكل الأول، لأن الحد الأوسط (معتقد بالقرآن) محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى.

[92]

وهذا الشكل هو أكثر الأشكال القياسية انسجاماً مع الطبيعة الإنسانية والشكل الأول بديهي الإنتاج. أي أنه إذا كان لدينا مقدمتان صادقتان وكان شكلهما أيضاً هو الشكل الأول فإن صدق النتيجة سيكون بديهياً.

وبعبارة أخرى: إذا كان لدينا علم بالمقدمتين وكان شكل المقدمتين منطقياً هو الشكل الأول فإن العلم بالنتيجة سيكون ضرورياً وقطعياً.

بناءً على هذا فإنه لا حاجة لنا لإقامة البرهان على إنتاج الشكل الأول بعكس الأشكال الثلاثة الأخرى التى أثبت إنتاجها بحكم البرهان.

شرائط الشكل الأول:

الشكل الأول بدوره له شرائط وذلك الذي قلناه من أن الشكل الأول بديهي الإنتاج هو أنه مع فرض رعاية الشرائط يكون بديهي الإنتاج.

شرائط الشكل الأول اثنتان:

ألف إيجاب الصغرى: فإذا كانت الصغرى سالبة فإن قياسنا لا يكون منتجاً.

بناءً على هذا إذا قيل "الإنسان ليس فلزاً وكل فلز يتمدد في الحرارة" فإن القياس يكون عقيما وغير منتج. لأن قياسنا هو

[93]

من الشكل الأول وصغرى القياس سالبة في الوقت الذي يجب أن تكون فيه موجبة. أيضا إذا قلنا "الإنسان حيوان أو بعض الحيوانات مجترة" فإن قياسنا هذا أيضاً عقيم لأنه من الشكل الأول والكبرى جزئية في الوقت الذي يجب أن تكون فيه كبرى الشكل الأول كلية.

الشكل الثاني:

إذا كان "الحد الأوسط" في كلا المقدمتين محمولاً فيكون هذا الشكل شكلاً ثانيا.

مثلاً إذا قلنا: "كل مسلم معتقد بالقرآن، وكل شخص يقدس النار ليس معتقداً بالقرآن، إذن لا مسلم يقدس النار". فإن هذا يكون من الشكل الثاني.

شرائط الشكل الثاني:

الشكل الثاني ليس بديهيا، وقد أثبت بحكم البرهان أنه يكون منتجاً مع رعاية الشرائط التي سنذكرها لاحقا. لقد صرفنا النظر عن طرح البرهان المذكور وسوف نبدأ بشروط هذا الشكل.

شرائط الشكل الثاني إثنتان:

ألف: اختلاف المقدمتين (الصغرى والكبرى) في

[94]

الكيف، أي الإيجاب والسلب.

ب: كلية الكبرى.

بناءً على هذا إذا كانت كلا المقدمتين سالبتين أو موجبتين أو إذا كانت الكبرى جزئية فإن قياسنا لن يكون منتجاً. مثلاً:

"كل إنسان حيوان وكل حصان حيوان" فإنه ليس منتجاً لأن كلا المقدمتين موجبتين في حين يجب أن تكون إحداهما سالبة والأخرى موجبة، وهكذا "لا أحد من الإنسان آكل للعشب، ولا أحد من الحمام آكل للعشب" فإنه ليس منتجاً، لأن كلا المقدمتين سالبتين، وهكذا" كل إنسان حيوان وبعض الأجسام ليس حيواناً" فإنه عقيم لإن كبرى القياس جزئية في الوقت الذي يجب أن تكون فيه كلية.

الشكل الثالث وشرائطه:

إذا كان الحد الأوسط موضوعاً في كلا المقدمتين فيكون هذا الشكل شكلاً ثالثا (1- كأن نقول "كل إنسان محب للعلم بالفطرة" و"كل إنسان مريد للعدل بالفطرة" إذن "بعض محبي العلم مريدون للعدل".).

أما شرائط الشكل الثالث فهي عبارة عن:

ألف: إيجاب الصغرى.

ب: كلية إحدى المقدمتين.

[95]

بناءً على هذا فإن هذا القياس: "لا أحد من الإنسان مجتر وكل إنسان كاتب" عقيم لإن الصغرى سالبة، وهكذا "بعض الإنسان عالم وبعض الإنسان عادل" فإنه عقيم لأن كلا المقدمتين جزئية في حين يلزم أن تكون إحدى المقدمتين كلية.

الشكل الرابع وشرائطه:

الشكل الرابع هو عندما يكون الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى وهو أبعد الأشكال عن الذهن. أرسطو الذي يعتبر مدون المنطق لم يورد هذا الشكل في منطقة (لعله بسبب ابتعاده عن الذهن)، ثم أضافه المنطقيون بعد ذلك.

شرائط هذا الشكل ليس كلها على نفس المنوال أي أنها تستطيع أن تكون على صورتين: بهذا النحو:

1- أن تكون كلا المقدمتين موجبتين.

2- أن تكون الصغرى كلية.

أو بهذا النحو:

1- أن تختلف المقدمتان في الإيجاب والسلب.

2- أن تكون إحدى المقدمتين كلية.

وللإحتراز عن الإطالة امتنعنا عن ذكر الأمثلة المنتجة والعقيمة لإن هدفنا هو بيان أصول وكليات المنطق وليس درس المنطق.

[96]

هنا من المستحسن أن نذكر بيتين معروفين يعرفان الأشكال الأربعة لترسيخهما بشكل أفضل (أصلهما في اللغة الفارسية).

الأول إذا كان محمولاً في الصغرى وأيضاً

موضوعاً في الكبرى فهذا من الشكل الأول معدود

إذا كان محمولاً في الإثنين فالثاني موضوعاً فيهما الثالث

رابع الأشكال الشكل الأول معكوس

أيضاً من المستحسن أن ننقل بيتاً آخر معروفاً يبين شرائط الأشكال الأربعة مع علائم رمزية أي مع حروف وهو:

مغكب أو خين كب ثاني ومغ كاين ثالث

في الرابع مين كغ أو خين كاين شروطه

العلائم الرمزية هي بهذا الشرح:

م = الإيجاب.

غ = الصغرى.

ك = الكلية.

ب = الكبرى.

خ = اختلاف المقدمتين في الإيجاب والسلب.

ين = المقدمتين.

اين = إحدى المقدمتين.

[97]

الدرس الثالث عشر:

قيمة القياس(1)

من جملة المسائل التي يلزم أن تبين ضمن كليات المنطق هي قيمة القياس(1- القياس شيء يستعمل في كثير من العلوم، العلوم التجريبية أيضا ليس خالية من القياس، بل وبناء على التحقيق الدقيق للمنطقيين نظير أبي على سينا والخواجة نصير الدين الطوسي وغيرهم أنه يوجد قياس خفي في كل تجربة. ونحن قد بحثنا حول هذه المسألة في هوامش المجلد الثاني لكتاب أصول الفلسفة. ومن هذا الباب فإذا فقد القياس قيمته واعتباره فإن كل العلوم -وليس فقط العلوم التي تستعمل القياس في استدلالاتها بشكل واضح وعلني- تصبح من دون اعتبار. طبعاً الذي سيفقد اعتباره بالدرجة الأولى هو الفلسفة، لأن الفلسفة أكثر اعتماداً على القياس من أي علم وفن آخر. المنطق أيضا سيفقد اعتباره ومن جهتين: الأولى هي أن المنطق يستفيد في استدلالاته من القياس. الأخرى هي أن أكثر قواعد المنطق مرتبطة بشكل مباشر أو غير مباشر

بـ"كيفية وجوب القياس" وإذا فقد القياس قيمته واعتباره فإن أكثر قواعد المنطق تصبح بلا موضوع.) ولأن أكثر التردد والإنكار بالنسبة إلى قيمة

[98]

المنطق كانت تدور حول قيمة القياس، لذلك سنبحثه تحت عنوان قيمة القياس. ولهذا السبب وضعنا بعد بحث القياس هذا البحث الذي يرتبط بفائدة المنطق والذي يجب أن يلتفت إليه حسب العادة في أول الأمر.

القياس كما علمنا سابقا نوع من العمل لكنه عمل للذهن. القياس نوع خاص من التفكير ومن سير الذهن من المعلوم إلى المجهول لتبديله إلى معلوم. من البديهي أن القياس نفسه ليس جزءاً من المنطق كما أنه ليس جزءا من أي علم آخر لأن "العمل" ليس "علما" ولكن عمل الذهن داخل في موضوع المنطق (ولكن باعتبار آخر) لأن القياس نوع من أنواع الحجة والحجة موضوع من موضوعي المنطق الذي هو جزء من المنطق ويعبر عنه بإسم باب القياس هو القواعد المرتبطة بالقياس أي أن القياس يجب أن يكون هكذا وكذلك وأن يكون لديه هذه الشرائط أو تلك. كما أن بدن الإنسان ليس جزءاً من أي علم بل إن المسائل العلمية المرتبطة ببدن الإنسان هي التي تكون جزءاً من علم الفيزيولوجيا أو الطب.

- نوعان من القيمة:

قيمة المنطق كانت موردا لبحث أصحاب الفكر والرأي من ناحيتين:

1- من ناحية الصحة.

[99]

2- من ناحية الإفادة.

البعض اعتبر أن قواعد المنطق هي من الأساس من دون فائدة وخطأ وغير صحيحة. البعض الآخر قال إنها ليست خطأ ولكنها لا تؤدي أية فائدة، معرفتها وعدم معرفتها على السواء، وتلك الفائدة التي ذكروها للمنطق أي كونه آلة وأداة للعلوم وأنه بالنهاية منبه للذهن عن الخطأ: لا تترتب عليه. إذن صرف الوقت في ذلك سيكون بلا فائدة.

كثير من الأشخاص في العالم الإسلامي وفي أوروبا أيضاً نفوا قيمة المنطق إما من ناحية الصحة وإما من ناحية الإفادة.

في العالم الإسلامي نرى من هؤلاء الأشخاص في أوساط العرفاء والمتكلمين والمحدثين، من ذلك الوسط يجب أن يذكر.

أبو سعيد أبو الخير، السيرافي، إبن تيمية، جلال الدين السيوطي، أمين أسترآبادي. العرفاء بشكل عام يعتبرون أن الأساس الذي يعتمد عليه الإستدلاليون هو أساس خشبي. تلك المسألة المعروفه عن أبي سعيد أبو الخير هي إيراد "الدور" الواردة على الشكل الأول والتي أجاب عنها أبو علي (نحن لاحقاً سوف ننتقدها ونحللها). السيرافي كانت أكثر شهرته في علم النحو، ولكنه كان متكلماً أيضا. أبو حيان التوحيدي نقل في كتاب "الإمتاع والمؤانسة" مباحثة علمائه مع

[100]

"متى إبن يونس" الفيلسوف المسيحي في مجلس "ديو ابن الفرات" حول قيمة المنطق وأعاد تكراره محمد أبو زهرة في كتاب "إبن تيمية". إبن تيمية نفسه الذي يعتبر من الفقهاء والمحدثين الكبار لأهل السنة والزعيم الأساسي للوهابية، لديه كتاب قد طبع باسم "الرد على المنطق".

جلال الدين السيوطي أيضا لديه كتاب باسم "صون المنطق والكلام عن النطق والكلام" كتب في رد علم المنطق والكلام. الأمين الأسترآبادي الذي هو من علماء الشيعة الكبار ورأس الإخباريين الشيعة والمعاصر لأوائل الصفوية لديه كتاب بإسم "فوائد المدنية" في الفصل الحادي عشر والثاني عشر من ذلك الكتاب يوجد بحث حول عدم فائدة المنطق.

في العالم الأوروبي يوجد جماعة كبيرة قد هاجمت منطق أرسطو في نظر البعض أن منطق أرسطو منسوخ كما هي هيئة بطليموس، لكن أصحاب الرأي والفكر يعلمون أن منطق أرسطو بعكس هيئة بطليموس قد قاوم الهجومات عليه وأنه لم يبق وحيداً إلى الآن بل كان لديه أنصار. والمخالفون يعترفون أيضاً أن قسما منه على الأقل صحيح.

المنطق الرياضي الجديد على الرغم من ادعاء بعض أنصاره، فهو مكمل ومتمم للمنطق الأرسطي وامتداد له وليس مبطلاً له. الإيرادات التي أخذها المنطقيون الرياضيون

[101]

على منطق أرسطو فرضاً أن أرسطو لم يلتفت من جهته إلى هذه الإيرادات. لكن قد التفت إليها ورفع النقص فيها قبل هؤلاء المنطقيين بسنوات من قبل شارحي ومكملي المنطق الأرسطي الأساسيين كأمثال ابن سينا.

في العالم الأوروبي، الأشخاص الذين يعتبرون بارزين في مواجهة المنطق الأرسطي كثيرون ومنهم فرنسيس بيكن، دكارت، بوانكاره، استوارت ميل، وفي عصرنا يجب أن نذكر برتراند راسل.

نحن هنا مضطرون وقبل أن نشرع بذكر الإيرادات والإشكالات والجواب عليها،لأن نطرح بحثاً عادة يطرحونه في البداية. ونحن قد أخرناه عمداً، وهو تعريف الفكر.

فمن جهة كون القياس نفسه نوعا من التفكير فمن اللازم أن يتضح تعريف وماهية الفكر. وقد قلنا أن عمدة بحوث أنصار أو مخالفي المنطق الأرسطي هي حول قيمة القياس وفي الواقع حول قيمة هذا النوع من التفكير.

المخالفون لم يقولوا بأي قيمة لهذا النوع من التفكير الصحيح.

المناصرون يدعون أنه ليس فقط التفكير القياسي ذات قيمة بل إن كل نوع من التفكير الآخر المبتني على التفكير القياسي ولو بصورة خفية وغير معلومة يكون ذو قيمة.

[102]

تعريف الفكر:

الفكر نوع من الإعمال الذهنية للبشر، وأكثرها إثاره للإعجاب، فالذهن يقوم بعدة أعمال. نحن هنا سنبين فهرسها حتى يتضح عمل الفكر وحتى يظهر تعريف الفكر في ذهننا كمفهوم مشخص.

أول عمل للذهن هو قبول الصور من العالم الخارجي الذهن يرتبط مع الأشياء الخارجية عن طريق الحواس ويجمع لديه صوراً عنها. حالة الذهن بلحاظ هذا العمل هي كحالة آلة التصوير (الكاميرا) التي تعكس الصور على الفيلم. إفرض أننا إلى الآن لم نذهب إلى اصفهان ومن ثم ذهبنا لأول مرة وشاهدنا هناك الأبنية التاريخية فإنه يرتسم في ذهننا من مشاهدتها سلسلة من الصور، ذهننا في عمله هذا منفعل فقط أي أن عمل الذهن من هذه الجهة هو القبول والتقبل فقط.

2- بعد أن جمعنا صوراً في حافظتنا عن طريق الحواس، فإن ذهننا لا يبقى من دون عمل أي أن عمله ليس فقط تخزين الصور بل إن الصور المحفوظة قد ظهرت بعلاقات معينة من المركز الخفي للذهن إلى صفحته الظاهرة اسم هذا العمل هو التذكر. والتذكر ليس بلا حساب. وكأنّ خاطرات ذهننا مثل حلقات السلسلة التي ربطت ببعضها البعض. أي حلقة تُسحب يكون في طرفها حلقة أخرى وفي طرف هذه أيضاً

[103]

حلقة أخرى وفي اصطلاح علماء النفس أن المعاني تتداعى.

لقد سمعتم ما يقولونه من أن: الكلام يجر الكلام. وهذا أيضا تداعي للمعاني وتسلسل للخواطر.

إذن ذهننا بالإضافة إلى أخذ الصور وتقبل الرسوم الذي هو فقط انفعال وبالإضافة إلى عملية الحفظ والجمع فإنه يتمتع أيضاً بالفعالية وهو أنه يتذكر الصور المجموعة طبق سلسلة من القوانين المعينة التى بينت في علم النفس. عمل تداعي المعاني يجري على الصور التي قد جمعت من دون أن يتدخل أو يتصرف أو ينقص أو يزيد فيها.

3- العمل الثالث للذهن هو التجزئة والتركيب. الذهن بالإضافة إلى العملين المذكورين يقوم بعمل آخر وهو أنه يقوم بتجزئة الصورة الخاصة التي أخذها من الخارج أي أنه يقسمها ويحللها إلى عدة أقسام في الوقت الذي لا تكون فيه في الخارج أية تجزئة.

تجزئات الذهن على عدة أنواع:

أحيانا يقسم الصورة إلى عدة صور وأحيانا يقسم الصورة إلى عدة معاني. تجزئة الصورة إلى عدة صور مثل الجسم الذي يكون متألفاً من عدة أجزاء. الذهن في عالمه يفصل هذه الأجزاء عن بعضها البعض، وأحيانا يربطها مع شيء آخر.

[104]

تجزئة الصورة إلى عدة معاني كتعريفنا للخط أنه "كمية متصلة ذات بعد واحد" أي أننا حللنا ماهية الخط إلى ثلاثة أجزاء: الكمية، الإتصال، البعد الواحد، في الوقت الذي لا يوجه فيه ثلاثة أجزاء في الخارج.

وأحياناً يقوم الذهن بالتركيب وهذا أيضاً لديه أنواع، من أنواعه أن يقوم بربط عدة صور ببعضها البعض كأن يصور حصانا بوجه إنسان. يتعامل الفيلسوف من خلال تجزئة وتحليل وتركيب المعاني، أما الشاعر والرسام فيتعاملان من خلال تجزئة وتركيب الصور.

4- التجريد والتعميم:

العمل الآخر للذهن هو أن يجرد الصور الذهنية الجزئية التي جمعت بواسطة الحواس، أي أن الذهن يفكك بعض الأشياء عن بعضها البعض هذه الأشياء التي هي في الخارج دائما مع بعضها البعض والتي قد حصل عليها الذهن مع بعضها البعض مثلا العدد قد حصل عليه برفقة معدود ما وبرفقة شيء مادي ما ولكنه بعد ذلك يجرده ويفككه بشكل يتصور فيه الأعداد بصورة منفصلة عن المعدود والأعلى من عمل التجريد هو عمل التعميم.

التعميم يعني أن يجعل الذهن في داخله الصور الجزئية التي حصل عليها. بصورة مفاهيم كلية مثلا يرى عن طريق

[105]

الحواس أفرادا من قبيل زيد وعمرو وأحمد وحسن ومحمود، ولكن الذهن يستخرج من كل هؤلاء مفهوما كليا وعاما بإسم "الإنسان".

من البديهي أن الإنسان لا يدرك أبداً الإنسان الكلي بواسطة أي من الحواس، بل إنه يحصل على صور كلية بعد إدراك الأفراد الجزئية إلى حسن ومحمود وأحمد.

الذهن في عمل التجزئة والتركيب وهكذا في عمل التجريد والتعميم يتدخل ويتصرف بمكتسبات الحواس أحياناً بصورة التجزئة والتركيب وأحيانا بصورة التجريد والتعميم.

5- العمل الخامس للذهن هو العمل الذي مقصودنا الأساسي بيانه، أي التفكر والإستدلال الذي هو عبارة عن ربط بعض الأمور المعلومة والمعروفة لكشف أمر مجهول وغير معروف. في الحقيقة أن الفكر نوع من الزواج والتوالد والتناسل بين الأفكار.

بعبارة أخرى: التفكر نوع من وضع رأسمال الفكر لتحصيل ربح وللإضافة على الرأسمال الأصلي. عمل التفكير نفسه نوع من التركيب ولكنه تركيب مولد ومنتج بعكس التركيبات الشاعرية والخيالية العقيمة والغير منتجة.

وهنا مسألة يجب أن تبحث في باب قيمة القياس، وهي أنه هل يستطيع ذهننا واقعا أن يحصل على معلوم جديد وأن

[106]

يبدل المجهول إلى معلوم وذلك عن طريق تركيب ومزاوجة معلوماته أم لا؟ لعل الطريق الوحيد لكسب المعلومات وتبديل المجهول بالمعلوم هو طريق ارتباطه المباشر مع العالم الخارجي ليضيف على رأسمال معلوماته. وأما عن طريق ربط المعلومات داخل الذهن فلا يستطيع أن يحصل على معلوم جديد.

اختلاف نظر التجريبيين والحسيين من جهة عن العقليين والقياسيين من جهة أخرى هي في هذه المسألة. في نظر التجريبيين أن الطريق لكسب المعلومات الجديدة منحصر بالتَّماس المباشر مع الأشياء عن طريق الحواس.

إذن الطريق الصحيح للتحقيق في الأشياء هي "التجربة" ولكن العقليين والقياسيين يدعون أن التجربة هي إحدى الطرق فعن طريق ربط المعلومات القبلية أيضا نستطيع أن نحصل على سلسلة معلومات جديدة. وربط المعلومات للحصول على معلومات أخرى هي التي يعبر عنها بـ"الحد" و"القياس" أو "البرهان".

المنطق الأرسطي حيث أعطى اعتباراً للتجربة وعدها واحدة من المبادئ والمقدمات الست للقياس فقد بيَّن ضوابط وقواعد القياس التي هي عبارة عن استعمال المعلومات لكشف المجهولات وتبديلها إلى معلومات. من البديهي أنه إذا انحصرت طريق تحصيل المعلومات بالتماس المباشر مع الأشياء

[107]

المجهولة ولم تكن المعلومات وسيلة لكشف المجهولات فإن المنطق الأرسطي سيكون بلا موضوع وبلا معنى.

نحن هنا سوف نجزأ ونحلل مثالاً بسيطاً من الناحية المنطقية، يأتون به عادة للطلاب بصورة "لغز" وذلك حتى يصبح معلوماً كيف أن الذهن أحياناً يحصل على معلوم جديد عن طريق ترتيب معلوماته.

إفرض أنه يوجد خمس قبعات ثلاثة منها بيضاء واثنتان منها حمراوتان. ثلاثة أفراد قد جلسوا بالترتيب على درج شرفة وطبعاً الذي على الدرجة الثالثة يرى الشخصين الآخرين والذي على الدرجة الثانية يري شخصاً واحداً والذي على الدرجة الثالثة لا يرى أيّاً منهما والشخص الأول والثاني ليس مجازا لهما أن ينظر خلفهما.

وبعد أن أغمضنا عيونهم وضعنا على رأس كل منهم واحدة من تلك القبعات وأخفينا القبعتين الباقيتين، وعندما سنفتح أعينهم ونسأل كلاً منهم ما هو لون القبعة التي على رأسك ؟ الشخص الثالث الذي يجلس على الدرجة الثالثة بعد أن ينظر إلى قبعتي الشخصين الآخرين يفكر ويقول لا أعلم. الشخص الذي يجلس على الدرجة الثانية بعد أن ينظر إلى قبعة الشخص الأول الذي يجلس على الدرجة الأولى يكتشف ما هو لون قبعته ويقول إن قبعتي بيضاء. الشخص الأول الذي يجلس

[108]

على الدرجة الأولى سيقول فورا: قبعتي حمراء.

الآن يجب أن نقول بأي استدلال ذهني -الذي لا يمكن أن يكون إلا نوعا من القياس- استطاع الشخص الأول والثاني أن يكشفا لون قبعتيهما من دون أن يشاهداهما؟ ولماذا لم يستطع الشخص الثالث أن يكشف لون قبعته؟

علة عدم استطاعة الشخص الثالث أن يكشف لون قبعته هو أنه لم يكن معه دليل على لون قبعتي الشخص الأول والثاني،لان إحداهما كانت بيضاء والأخرى حمراء، وغير هاتين القبعتين يوجد ثلاثة قبعات أخرى إحداهما حمراء والأخرتان بيضاوتان فقبعته من الممكن أن تكون بيضاء ومن الممكن أن تكون حمراء لهذا قال لا أعلم. فقط في صورة كون قبعتي الشخصين الآخرين حمراوتين يستطيع أن يكشف لون قبعته، في هذه الصورة يستطيع أن يقول فوراً: أن لون قبعتي أبيض. لأنه عندما يرى أن لون قبعتي الشخصين الآخرين أحمر ولا يعلم أنه لا يوجد أكثر من قبعتين حمراوتين فإنه يحكم ويقول: أن لون قبعتي أحمر ولكن لأنه كانت إحدى قبعتيهما حمراء والقبعة الأخرى بيضاء لم يستطع أن يكشف لون قبعته، ولكن الشخص الثاني عندما سمع من الشخص الثالث أنه قال لا أعلم علم أن قبعته وقبعة الشخص الآخر ليستا كلتاهما حمراوتين وإلا لم يكن الشخص الثالث ليقول: لا أعلم بل كان من المفروض عندئذ أن يعلم ما هو لون قبعته إذن إما أن يكون

[109]

لون قبعته وقبعة الشخص الآخر أبيض أو أن لون إحداهما أبيض والآخر أحمر ولأنه رأى أن قبعة الشخص الأول حمراء اكتشف أن لون قبعته أبيض. أي أنه من خلال العلم بأن لون كلا القبعتين ليس أحمراً (هذا العلم ظهر من قول الشخص الثالث) والعلم بأن قبعة الشخص الثالث حمراء اكتشف أن لون قبعته أبيض.

وعلة كشف الشخص الأول للون قبعته أنها حمراء هو أنه علم من قول الشخص الثالث أن لون كلا القبعتين، قبعته وقبعة الشخص الثاني ليس أحمراً وعلم من قول الشخص الثاني الذي قال: أن لون قبعتي أبيض، أن لون قبعته ليس أبيضا لأنه إذا كان أبيضاً فإن الشخص الثاني لا يستطيع أن يكتشف لون قبعته من هذين العلمين اكتشف أن لون قبعته أحمر.

هذا المثال ولو كان لغزاً للطلاب لكنه مثال جيد على إمكانية كشف الذهن للمجهول في بعض الموارد بواسطة عمل القياس والتجزئة والتحليل الذهني فقط ومن دون تدخل المشاهدة.

في الواقع إن الذهن قد اعتمد القياس في هذه الموارد حتى وصل إلى النتيجة فإذا دقق الإنسان يرى أن الذهن في هذه الموارد لم يشكل قياساً واحداً وإنما شكل قياسات متعددة ولكن لأن الذهن يشكله بسرعة ويأخذ النتيجة فإن الإنسان

[110]

قليلاً ما يلتفت إلى الأعمال الكثيرة التي يقوم بها الذهن.

معرفة القواعد المنطقية للقياس مفيدة من جهة أن الإنسان يعلم الطريق الصحيح لاستعمال القياس وحتى لا يصل إلى الإشتباه الذي كثيرا ما يقع.

نوعية الأقيسة التي شكلها الشخص الثاني والتي كشف من خلالها لون قبعته هي:

إذا كان لون كلا القبعتين قبعتي وقبعة الشخص الأول أحمر فإن الشخص الثالث لم يكن ليقل لا أعلم لكنه قال لا أعلم إذن لون كلا القبعتين قبعتي وقبعة الشخص الأول ليس أحمرا (القياس استثنائي ونتيجته إلى الآن هي أنه ليس لون كلا قبعتي الشخص الأول والثاني أحمر).

الآن بما أنه ليس لون كلا القبعتين قبعتي وقبعة الشخص الأول أحمر فإما أن تكونا كلاهما بيضاوتان أو أن إحداهما حمراء والأخرى بيضاء، ولكنه ليستا كلاهما بيضاوتين لأننا نرى أن قبعة الشخص الأول حمراء. إذن إحداهما بيضاء والأخرى حمراء.

من جهة أخرى إما أن تكون قبعتي بيضاء وقبعة الشخص الأول حمراء. أو أن قبعتي حمراء وقبعة الشخص الأول بيضاء، لكن قبعة الشخص الأول حمراء. أذن قبعتي بيضاء.

[111]

أما القياسات الذهنية التي يشكلها الشخص الأول فهي: إذا كان لون كلا القبعتين قبعتي وقبعة الشخص الثاني أحمر لم يكن ليقول لا أعلم، لكنه قال لا أعلم، إذن ليس لون كلا القبعتين قبعتي وقبعة الشخص الثاني أحمر (قياس استثنائي).

فبما أنهما ليستا كلاهما حمراوتين. فإما أن يكون لونهما أبيض أو أن أحدهما أبيض والآخر أحمر، لكن ليس لونهما كلاهما أبيض لأنه إذا كان لونهما أبيض فإن الشخص الثاني لم يكن ليستطيع أن يكتشف أن لون قبعته أبيض. إذن لون إحداهما أحمر والأخرى لونها أبيض (أيضاً القياس استثنائي).

الآن بما أن لون إحداهما أبيض والآخر أحمر فإما أن تكون قبعتي بيضاء وقبعة الشخص الثاني حمراء، أو أن قبعة الشخص الثاني بيضاء وقبعتي حمراء، لكن إذا كانت قبعتي بيضاء لم يكن الشخص الثاني ليكتشف أن لون قبعته أبيض إذن لون قبعتي ليس أبيض إذن لون قبعتي أحمر.

في قياس من الأقيسة الثلاثة التي استعملها الشخص الثاني كانت المشاهدة واحدة من المقدمات ولكن المشاهدة لم تدخل في أي من قياسات الشخص الأول.

[112]

الدرس الرابع عشر:

قيمة القياس (2)

إفادة أو عدم إفادة المنطق:

قلنا أن هناك أشخاصا قد نفوا أية قيمة للمنطق الأرسطي وهناك من نفي فائدته كما أن هناك من نفي صحته.

نحن سنبدأ أولا بمنشائية إفادة المنطق: أما الإيرادات التي وردت عن هذا الطريق فهي عبارة عن:

1- إذا كان المنطق مفيداً فمن الواجب على العلماء والفلاسفة المجهزين بهذا المنطق ألاّ يقعوا في أي خطأ وألاّ يختلفوا أيضا مع بعضهم البعض في الوقت الذي نرى فيه أنهم جميعهم قد وقعوا في أخطاء كثيرة بالإضافة إلى وجود كثير من الآراء المتضادة والمتناقضة لديهم.

الجواب هو أن: أولاً المنطق قد تعهد بصحة صورة وشكل القياس ليس أكثر. فمنشأ خطأ البشر من الممكن أن

[113]

يكون سببه المواد الأولية التي تتشكل القضايا منها، ومن الممكن أيضا أن تكون تلك المواد الأولية صحيحة ويكون منشأ الخطأ نوع من المغالطة استعملت في شكل ونظم وهيكلية الفكر.

المنطق -وكما ظهر في تعريفه الذي قلناه في الدروس الأولى- ضامن لصحة الفكر بناءً على الناحية الثانية. أما من الناحية الأولى فلا يوجد أية قاعدة ولا أي أصل يضمن صحة الفكر. مثلاً من الممكن تشكيل قياسات من سلسلة من القضايا الحسية أو التجريبية، وتكون تلك التجارب بعلل ناقصة وغير يقينية وأن يثبت خلافها.

هذه الجهة ليست في عهدة المنطق الأرسطي الذي يسمونه بهذا اللحاظ المنطق الصوري:

الذي في عهدة هذا المنطق هو ترتيب هذه القضايا بصورة صحيحة حتى لا تكون منشأ للاشتباه والخطأ من ناحية سوء الترتيب.

ثانياً: التسلح بالمنطق ليس كافيا لوحده حتى من ناحية صورة القياس، لئلا يقع في الخطأ. الذي يضمن الحفظ من الوقوع في الخطأ هو إنجاز العمل بدقة. كما أن التسلح بعلم الطب ليس كافياً لوحده لحفظ الصحة أو للمعالجة بل من اللازم استعماله.

[114]

الأخطاء المنطقية للعلماء المجهزين بالمنطق علتها نوع من التعجيل والتسامح في استعمال الأصول المنطقية.

2- يقولون أن المنطق آلة العلوم ولكن المنطق الأرسطي ليس آلة جيدة بأي وجه من الوجوه أي أن التزود بهذا المنطق لا يضيف شيئاً على معلومات الإنسان بأي وجه من الأوجه كما أن المنطق الأرسطي لا يستطيع أن يعلمنا أبدا بمجهولات الطبيعة. ونحن إذا أردنا ان نمتلك آلة تكون آلة بكل ما للكلمة من معنى، وتوصلنا إلى مكتشفات جديدة فإن هذه الآلة هي "التجربة" و "الإستقراء" والقراءة المباشرة للطبيعة وليس المنطق والقياس.

في العصر الجديد حيث طُرد منطق أرسطو بعنوان كونه آلة واستُفيد مكانه من الإستقراء والتجربة. فإنه قد ظهرت أشياء مثيرة للتعجب وتتالت التوفيقات الواحدة تلو الأخرى.

الأشخاص الذين ذكروا هذا الإيراد وفي الواقع أنهم قد أتوا بمغالطة، فإنهم قد وقعوا في عدة أخطاء.

فإنهم قد ظنوا -أو أظهروا- أن معنى كون المنطق آلة للعلوم هو أنه "آلة تحصيل العلوم" أي أن عمل علم المنطق هو أن يجمع لنا المعلومات والعلوم، وبعبارة أخرى فقد ظنوا أن المنطق بالنسبة للفكر مثل الشوكة (التي يعمل فيها الأرض) بالنسبة إلى القش حيث تجمع وتجلب المواد. في حين أن المنطق

[115]

هو فقط آلة للقياس أي ليدل على الصحة وعدم الصحة. هذه الآلة هي لقياس الصورة وشكل الفكر لا المادة، أو مواد الفكر لذلك يشبهونه بخيط البناء (شاقول) وزئبقة (الآلة الخشبية التي فيها الزئبق) البناء عندما يريد أن يرفع حائطا فإنه يحدد عاموديته مع الشاقول وأفقيته مع الزئبق. الشاقول والزئبق ليسا آلة لتحصيل الآجر والتراب والكلس والإسمنت وغير ذلك وليس وسيلة لقياس صحة وعدم صحة هذه المواد - التي في المثال- هل هي سالمة أم معيوبة وغير سالمة.

وسيلة تحصيل المواد الفكرية هي التي ذكرناها سابقا أي القياس والإستقراء والتمثيل، وكما ذكرنا سابقاً فإنه ليس أي منها جزءا من المنطق. المنطق يبين قواعدها ويؤيد إعطاء القيمة لها.

هنا من الممكن أن يقال أن الأشخاص الذين أنكروا المنطق الأرسطي بعنوان كونه آلة تحصيل العلم مقصودهم إنكار قيمة القياس. وكما قيل سابقاً إذا كانت مسائل المنطق هي القواعد المرتبطة بالقياس فإن

نفس المنطق الأرسطي سيكون آلة للموازنه وليس آلة للتحصيل، ولكن آلة الموازنة هي القياس ويعتبرون أن القياس هو الآلة الوحيدة لتحصيل العلوم، ولكن القياس وبناءً على دلائل خاصة سنذكرها فيما بعد ليس لديه أي عمل في تحصيل العلم. الآلة الوحيدة

[116]

لكسب وتحصيل العلم هي التجربة والاستقراء.

هذا بيان أفضل توجيه لكلام المعترضين، ولكن كما قلنا سابقا فإن منطق أرسطو لا يعتبر القياس الآلة الوحيدة لكسب وتحصيل العلوم بل يعتبرها واحدة من الآلات. وكما قلنا في الدرس السابق وكما سيتضح أكثر في الدروس القادمة أيضاً فإن كون القياس آلة لكسب وتحصيل العلم مسألة غير قابلة للإنكار.

في نظر أنصار القياس أن قيمة القياس قيمة تعيينة أي أن القياس يولد في داخله نتيجة جديدة بصورة تعيينية. قيمة التمثيل قيمة ظنية، وقيمة الإستقراء إذا كان تاماً فيقينية، وإذا كان ناقصاً فظنية. أما التجربة التي غالبا ما يخلطون بينها وبين الاستقراء فإن قيمتها يقينية. كل تجربة متضمنة لقياس. التجربة من مقدمات الأقيسة الواضحة وهو نفسها متضمنة لقياس خفي. التجربة كما صرح أبو علي سينا في "الشفا"(1- يرجع إلى كتاب البرهان من منطق الشفاء الطبعة المصرية ص223) هي خليط من عمل الحس والمشاهدة المباشرة وعمل الفكر الذي هو نوع من القياس وليس من نوع الاستقراء أو التمثيل. ولا وجود لنوع رابع على الرغم من ادعاء المنطقيين الرياضيين.

[117]

- المنطق الأرسطي ليس منكرا بأي وجه من الأوجه لقيمة التجربة.

- التجربة المتضمنة نوعاً من القياس مثل نفس القياس وإن لم يكن جزءا من المنطق، ولكن منطق أرسطو قد بني على أساس قيمة التجربة. وكل المنطقيين صرحوا أن التجربة جزءٌ من المبادئ اليقينية وواحدة من المبادئ اليقينية وواحدة من المبادئ الستة للبرهان (1- يرجع إلى كتاب البرهان من "منطق الشفاء" صفحات 95-97، 223، 331).

وتوفيق العلماء الجدد لم يكن وليداً لطرد المنطق الأرسطي وإنما كان وليداً لحسن انتخاب المنهج الاستقرائي في مكان المنهج القياسي، والمنهج التجريبي (الذي هو خليط من المنهج الحسي، والاستقرائي والمنهج القياسي الخالص) في معرفة الطبيعة والذي أدى إلى ركود عمل العلماء السابقين هو محاولتهم الاستفادة من معرفة الطبيعة من المنهج القياسي الخالص كما هو الحال في مسائل ما وراء الطبيعة.

لم يكن منهج القدماء طرد المنهج الاستقرائي والتجريبي اتباعاً للمنطق الأرسطي وليس منهج المتأخرين طرد المنطق الأرسطي لإن المنطق الأرسطي هو المنهج الوحيد والصحيح في كل العلوم.

كما أنهم لا يعلمون المنهج القياسي حتى يعتبر الإقبال على

[118]

المنهج الاستقرائي والتجربي طردا للمنطق الأرسطوي (2- هذه المسألة أيضاً لم تبق من دون ذكر وهي أن الإقبال على المنهج التجريبي وعدم الانحصار في المنهج القياسي قد بدأه المسلمون قبل قرون من هذا العصر الجديد ومن ثم أكمله علماء أوروبا. السبَّاقون إلى المنهج التجريبي نظير راجر بيكن الذي افتتح هذا الطريق قبل فرنسيس بيكن بثلاثة أو أربعة قرون، يعترف أنه مدين في ذلك لمعلمية المسلمين الأندلسيين، المسألة الأخرى هي أن العلماء الجدد عندما أقبلوا لأول مرة على المنهج التجريبي فإنهم قد مالوا من الإفراط إلى التفريط. فقد ظنوا أنه لا يوجد طريق لتحصيل وكسب المعلومات سوى الاستقراء والتجربة أي أنهم نفوا طريق القياس بشكل كلي، ولكن اتضح بعد قرنين أو ثلاثة أن كلاً من القياس والإستقراء والتجربة (حيث خلط ابن سينا بين هذين التعبيرين) مفيد ولازم في مكانه والمهم هو معرفة موارد الاستفادة من كل منها. هنا ظهر علم مفيد جدا باسم "متدولوجي" أو "علم المنهج" يوضح مكان الاستفادة لكل من هذه المناهج. وإلى الآن ما زال هذا العلم يطوي أولى مراحله).

3- في المنطق الأرسطي القيمة الأساسية هي لذلك القياس.

والقياس يتشكل من مقدمتين. القياس الإقتراني مثلاً يتشكل من الصغرى والكبرى. والقياس ليس مفيداً أية فائدة، لأنه إذا كانت مقدمتا القياس معلومتين فإن النتيجة تكون معلومة بنفسها، وإذا كانت المقدمتان مجهولتين فإن النتيجة سوف تكون مجهولة، إذن ما هي فائدة القياس؟ الجواب هو أن العلم بالمقدمتين فقط ليس كافياً للعلم

[119]

بالنتيجة. فالنتيجة تصبح معلومة عندما تقترن المقدمتان. والاقتران الذي يولد النتيجة هو مثل الاجتماع الجنسي للذكر والأنثى، حيث أنه من دون الاجتماع لا نحصل على الولد. الشيء الذي نريده قوله هنا هو

أنه إذا أخذ الاقتران شكلا صحيحا فإن النتيجة سوف تكون صحيحة، وإذا أخذ شكلاً غير صحيح فإننا سوف نحصل على نتيجة خطأ. إن عمل المنطق هو أن يبين الاقتران الصحيح من الاقتران الخطأ.

4- إذا كانت المقدمتان صحيحتين في القياس فإن النتيجة سوف تكون صحيحة، وإذا كانت المقدمتان خطأ فإن النتيجة ستكون خطأ طوعاً أو كرهاً، إذن هذا المنطق لا يستطيع أن يؤثر في تصحيح الأخطاء لأن صحة وعدم صحة النتيجة تابعتان فقط لصحة وعدم صحة المقدمتين وليس لشيء آخر. وجواب هذا هو أنه من الممكن أن تكون المقدمتان صحيحتين مئة بالمئة ولكن النتيجة تكون خطأ بسبب خطأ الشكل وعدم صحة الاقتران، والمنطق يمنع هكذا أخطاء. هذا الإيراد هو أيضا مثل الإيراد السابق قد نتج من عدم الالتفات إلى صورة وشكل وهيكلية الفكر في صحة وعدم صحة النتيجة.

والإيراد الثالث والرابع مستفادان من كلمات دكارت الفرنسي(1- يرجع إلى "سير الحكمة في أوروبا" المجلد الأول ص 138 و 163).

[120]

5- الحد الأكثر لفن المنطق هو أن يمنع خطأ الذهن في صورة القياس، ولكن المنطق لا يملك قاعدة أو ضابطة لمنع الخطأ في مادة القياس. إذن المنطق يستطيع أن يطمئننا من جهة صورة القياس ولكنه ليس قادراً على أن يطمئننا من ناحية مادة القياس، إذن طريق الخطأ مفتوح والمنطق بلا فائدة. المثل الصحيح على هذه المسألة هو كأن يكون لدينا بيت في الشتاء ذو بابين فإذا أغلقنا باباً واحداً فمن البديهي أنه مع إبقاء الباب الآخر مفتوحاً فإن البرد سوف يدخل إلى البيت وسيكون إقفال باب واحد بلا فائدة بشكل كلي.

وهذا هو الإيراد الذي أخذه السيرافي النحوي المتكلم على متى بن يونس، وقد شرحه الأمين الأستر آبادي بشكل جيد في "الفوائد المدنية".

جواب هذه المسألة هو أن منع الخطأ في صورة القياس يعطينا فائدة نسبية. ومنع الخطأ في مادة القياس ليس ميسراً للقواعد والضوابط المنطقية، ولكن مع الدقة والمراقبة الكثيرة يمكن أن يطمئن لذلك.

إذن من الممكن أن نطمئن من الوقوع في الخطأ مع المراقبة الكاملة لمواد القياسات، ومع رعاية قواعد المنطق في صورة القياسات. تشبيه وصول الخطأ عن طريق الصورة والمادة بوصول البرد من البابين هو بدوره مغالطة. لإن كلاً من

[121]

البابين يستطيع لوحده أن يبرد جو الغرفة بقدر البابين أي أن يجعل جو الغرفة تقريبا مساوٍ لجو الفضاء المجاور، إذن إغلاق باب واحد هو بلا فائدة ولكن من المحال أن تدخل أخطاء الصورة عن طريق المادة أو أن ترد أخطاء المادة عن طريق الصورة. إذن نحن لسنا قادرين بأي وجه من الأوجه على أن نمنع من أخطاء المادة.

إذن نحن نستفيد فائدة نسبية عن طريق المنع من الوقوع في أخطاء الصورة.

[122]

الدرس الخامس عشر

قيمة القياس (3)

ذكرنا في الدرس السابق الإيرادات التي أخذت على مسألة إفاده المنطق الأرسطي. الآن نذكر بالترتيب الإيرادات التي أخذت على صحته، والتي اعتبروها باطلة وخطأ وغير صحيحة. طبعاً نتذكر أننا نرى من اللازم هنا أن نذكر الأكثرية القريبة من الاتفاق مع تلك الايرادات، حتى يتضح ذلك لأذهان الطلاب الأعزاء -الذين لا بد لهم أن يعلموا من الآن أية هجومات قد شنت على المنطق الأرسطي- لكن هنا سنبادر للإجابة على البعض منها فقط، لأن الإجابة على البعض الآخر يحتاج إلى المعرفة بالفلسفة، ونحن مضطرون في الفلسفة لأن نذهب في أثرها.

1- قيمة المنطق مرتبة بقيمة القياس، لأن المنطق يبين قواعد تصحيح القياس. عمدة القياسات هو القياس الإقتراني

[123]

وعمدة القياسات الإقترانية التي تتمظهر في أربعة أشكال هو الشكل الأول لأن الأشكال الثلاثة الأخرى تعتمد على هذا الشكل. الشكل الأول هو القاعدة الأولى والركن الأساسي للمنطق بعيد عن الصحة وباطل، إذن علم المنطق باطل من الأساس.

بيان هذا المطلب: عندما نقول في الشكل الأول مثلا:

كل إنسان حيوان (الصغرى).

كل حيوان جسم (الكبرى).

إذن الإنسان جسم (النتيجة).

قضية "كل إنسان جسم" هي بحكم مولود ونتيجة القضيتين الأخرتين. سيكون معلوماً لدينا بعد فترة أننا كنا نعلم سابقا بكلا المقدمتين ومن جملتهما الكبرى. وبعبارة أخرى العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالكبرى. من جهة أخرى فإن القضية الكبرى بحكم كونها قضية كلية سيكون معلوماً لدينا أننا كنا نعلم بكل واحدٍ من جزئيات ذلك المعلوم.

إذن قضية "كل حيوان جسم" سيكون معلوماً لدينا بناء عليها أننا كنا نعلم ونعرف سابقا أن أنواع الحيوانات ومن جملتها الإنسان هي أجسام أذن العلم بالكبرى (كل حيوان

[124]

جسم) موقوف على العلم بالنتيجة. إذن العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالكبرى والعلم بالكبرى موقوف على العلم بالنتيجة، وهذا دور صريح.

هذا الإيراد بناءً على نقل "رسالة العلماء" أن أبو سعيد أبو الخير قد أورده على أبي علي سينا أثناء تلاقيهما في نيشابور، كما أن أبا علي قد أجاب عليه.

ونظراً إلى كون جواب أبي علي مختصر وملخص ومن الممكن ألاّ يكون مفهوماً لبعض الأشخاص فإننا سوف نجيب مع توضيح أكثر ومع بعض الإضافات، ثم نذكر نفس جواب أبي علي: أما جوابنا فهو:

أولاً: نفس هذا الاستدلال قياس من الشكل الأول. لإن خلاصته هي:

الشكل الأول دور.

والدور باطل.

إذن الشكل الأول باطل.

من جهة أخرى ولأن الشكل الأول باطل فإنه بحكم القياس أن كل مبتني على الباطل فإن جميع الأشكال القياسية الأخرى المبتنية على الشكل الأول سوف تكون باطلة أيضا.

[125]

وكما نرى فإن استدلال أبي سعيد على بطلان الشكل الأول هو قياس من نوع الشكل الأول.

الآن نقول أنه إذا كان الشكل الأول باطلاً فإن استدلال أبي سعيد القائم على الشكل الأول سيكون باطلاً. إن أبا سعيد أراد أن يبطل الشكل الأول بالشكل الأول وهذا خلف.

ثانياً: هذه النظرة أن العلم بالكبرى الكلية موقوف على العلم بجزئياتها يجب أن تسقط. فإذا كان المقصود منها أن العلم بالكبرى موقوف على العلم التفصيلي بجزئياتها، أي أنه يجب أن تستقرأ الجزئيات واحدة واحدة حتى يحصل العلم بالكلي، فإن أصل هذه النظرة غير صحيح، لأن طريق العلم بالكلي ليس منحصرا باستقراء الجزئيات فنحن لدينا العلم ببعض الكليات بدون سابقة تجربية أو استقرائية، مثل العلم بأن الدور محال، وبعض الكليات نحصل عليها عن طريق تجربة بعض الأفراد المعدودة من الجزئيات ولا يوجد ضرورة أبدا لأن نجرب سائر الموارد مثل علم الطب بخاصية الدواء وجريان حال المريض. فعندما يُحصل على كلي عن طريق تجربة بعض الموارد المعدودة فإنه يكون قد عمم بواسطة القياس على كل الموارد.

أما إذا كان المقصود أن العلم بالكبرى علم إجمالي بكل

[126]

الجزئيات ومن جملتها النتيجة، واصطلاحاً أن العلم بالنتيجة منطوٍ في العلم بالكبرى فإن هذا المطلب صحيح، ولكن ذلك المطلوب في النتيجة والذي يشكل القياس لأجله هو العلم التفصيلي بالنتيجة وليس العلم البسيط الإجمالي والإنطوائي.

إذن في الواقع أنه في كل قياس يكون العلم التفصيلي بالنتيجة موقوف على العلم الإجمالي والانطوائي بالنتيجة في الكبرى، وهذا لا مانع منه وليس دوراً لأنه يوجد جهتان للعلم.

الجواب الذي أعطاه أبو على لأبي سعيد هو نفس هذا الجواب وهو أن العلم بالنتيجة هو في النتيجة التفصيلية والعلم بالنتيجة في الكبرى إجمالي انطوائي، وهما جهتان للعلم.

2- كل قياس إما أن يكون تكراراً للمعلوم أو مصادرة على المطلوب لأنه عندما يتشكل قياس فإننا نقول:

كل إنسان حيوان.

وكل حيوان جسم.

إذن كل إنسان جسم.

ففي قضية "كل حيوان جسم" (الكبرى) فإما أن نعلم أن الإنسان الذي هو نوع من أنواع الحيوانات هو جسم أيضا أو لا نعلم؟

[127]

فإذا كنا نعلم فإن النتيجة تكون معلومة سابقاً في الكبرى وقد كررت مرة ثانية، إذن تكون النتيجة تكرارا للشيء الذي هو معلوم في الكبرى وليس شيئاً جديداً، وإذا كان مجهولاً فنكون قد وضعناه حيث أنه مازال مجهولاً دليلا على نفسه في الكبرى: وهذا مصادره على المطلوب، أي أن يكون شيء مجهول دليلا على نفسه.

هذا الإيراد قد أنشأه "استوارت ميل" الفيلسوف الإنكليزي المعروف في القرن السابع عشر الميلادي.

كما رأينا فإن هذا الاستدلال لا يحتوى على مطلب جديد، فإن له أصلا مشتركا مع إيراد أبي سعيد ابي الخير وهو أن العلم بالكبرى يحصل عندما يكون العلم بالنتيجة (عن طريق الإستقراء) قد حصل سابقا(1- يرجع إلى "المنطق الصوري" علي سامي النشار، الصفحات 21 -22 و"سير الحكمة في أوروبا" المجلد الثالث، ضمن شرح حال وفلسفة استوارت ميل و "المنطق الصوري" الدكتور محمد خوانساري المجلد الثاني، الصفحة 183).

جوابه هو الذي قلناه سابقاً. فعندما يقول هل أن النتيجة معلومة في الكبرى أم مجهولة؟ فجوابة هو نفس الجواب الذي أعطاه أبو علي لإبي سعيد أن النتيجة معلومة أجمالا ومجهولة تفصيلا. وهذا لا يلزم منه لا تكرار المعلوم ولا المصادرة على المطلوب.

[128]

3- المنطق الأرسطي منطق قياسي، وأساس القياس مبتني على أن السير الفكري للذهن بأسلوب نزولي ومن الأعلى إلى الأسفل أي أن انتقال الذهن من الكلي إلى الجزئي في الماضي كانوا يتصورن أن الذهن يدرك الكليات في البداية، وينال إدراك الجزئيات بواسطة الكليات ولكن التحقيقات الأخيرة دلت أن العمل هو بالعكس تماماً فسير الذهن هو بأسلوب صعودي ومن الجزئي الى الكلي. بناءً على هذا فإن المنهج القياسي مرفوض وغير مقبول من ناحية المطالعات الدقيقة لعلم النفس الجديد للذهن وللنشاطات الذهنية.

بعبارة أخرى، التفكير القياسي هو بلا أساس والطريق الوحيد للتفكير هو الإستقراء.

هذا الإشكال بيان لعلمية مطلب قد قيل ضمن الإشكالات السابقة. وجوابه هو أن انحصار حركة الذهن بالحركة الصعودية ليس صحيحا بأي وجه من الأوجه، لأنه أولا وكما قلنا مرارا أن نفس التجربة وأخذ

النتيجة العلمية من الأمور التجريبية أفضل شاهد على أن للذهن سيراً نزولياً. كما أن له سيراً صعودياً، لأن الذهن ومن خلال التجربة في بعض الموارد يستنبط قاعدة كلية وبهذه الوسيلة فهو يسير سيراً صعودياً ثم يعمم هذه القاعدة الكلية في سائر الموارد بصورة قياس ويسير سيرا نزولياً وقياسياً.

[129]

بالإضافة إلى أنه ليست كل الأصول اليقينية لذهن الإنسان تجربية وحسية، فإن حكم الذهن بات "الدور باطل" أو أنه "من المحال أن ينوجد جسم واحد في مكانين في آن واحد" وعشرات من أمثال هذه حيث يكون الحكم بالإقناع أو الضرورة، فإنه لا يمكن بأي وجه من الأوجه أن يكون حسياً، استقرائياً أو تجربياً.

والعجب أن نفس هذا الإستدلال الذي يقول أن للقياس انتقال من الكلي إلى الجزئي والانتقال من الكلي إلى الجزئي خطأ وغير ممكن. (إذن القياس خطأ وغير ممكن) فإنه استدلال قياسي ومن نوع السير النزولي.

هكذا مستدل يريد أن يبطل القياس بالقياس الذي هو على الفرض في نظرة باطل!! فإذا كان القياس باطلاً فإن هذا القياس باطل. أذن لا يوجد دليل على بطلان القياس.

4- المنطق الأرسطي فرض أن أسلوب الربط بين شيئين في قضية ما هي بصورة "اندراج". لذلك حصر القياس بالاستثنائي والاقتراني وحصر الإقتراني بالأشكال الأربعة المعروفة في الوقت الذي يوجد فيه رابطة أخرى غير رابطة الاندراج وهذه الرابطة هي "التساوي" أو "الأكبرية"، أو "الأصغرية" التي تستعمل في الرياضيات كأن نقول:

الزاوية ألف مساوية للزاوية ب.

[130]

والزاوية ب مساوية للزاوية ج.

إذن الزاوية ألف مساوية للزاوية ج.

إن هذا القياس لا ينطبق مع أي من الأشكال الأربعة للمنطق لإن "الحد الأوسط" لم يتكرر.

في القضية الأولى المحمول عبارة عن مفهوم "المساوي" وفي القضية الثانية، الموضوع عبارة عن "الزاوية" وليس "المساوي" وفي نفس الوقت فإن هذا القياس منتج.

هذا الإيراد قد ذكره المنطقيون الرياضيون مثل براتراند راسل وغيره.

الجواب على هذا هو أن المنطقيين -على الأقل المنطقيين المسلمين- قد عرفوا هذا القياس ووضعوا له إسم قياس المساواة ولكنهم يعتقدون أن قياس المساواة هو في الواقع عبارة عن عدة أقيسة اقترانية روابطها كلها اندراجية وتفصيل هذا المطلب يبحث في كتب المنطق مثل الإشارات وغيره.

5- هذا المنطق من جهة الصورة ناقص أيضاً لأنه لا يوجد فرق بين القضايا الحملية الواقعية (وغير الواقعية مثل) "كل إنسان له قلب" التي هي في قوة أن يقال "إذا كان شيء ما موجوداً وكان إنساناً فمن الضروري أن يكون لديه قلب" وعدم التفريق هذا قد صار منشأً لاشتباهات عظيمة. بالنسبة الى ما وراء الطبيعة.

[131]

جواب هذا الإيراد قد التفت إليه المنطقيون المسلمون ووضعوا الفرق بينهما ومع الإلتفات إلى ذلك الفرق فقد ذكروا شرائط القياس ولأن مجال هذا البحث طويل فقد امتنعنا عن ذكره هنا.

6- المنطق الأرسطي قد وضع على أساس مفاهيم وكليات الذهن في الوقت الذي لا يوجد فيه للمفهوم الكلي حقيقة بكل التصورات الذهنية جزئية والكلي لفظ غير خالٍ من الكثرة.

هذا الإيراد هو أيضاً من "استورات ميل" وهذه النظرية معروفة بإسم "نومينياليسم".

جواب هذه النظرية قد أعطي في الفلسفة بشكل جيد.

7- المنطق الأرسطي قائم على أساس "الهوية" التى تقدر مع كل شيء نفسه. من هذا الباب فإن المفاهيم في هذا المنطق ثابتة وجامدة وبلا حركة. في الوقت الذي تكون فيه الحركة هي الحاكم الأساسي على الواقعيات والمفاهيم. الحركة هي نفس تغير الحال أي تبديل الشيء بغيره.

لهذا فإن المنطق لا يطبق بشكل واقعي.

المنطق الوحيد الصحيح هو حيث تتحرك المفاهيم وتبتعد عن أصل هويتها وهذا المنطق هو الديالكتيك.

[132]

هذا الإيراد قد ذكره أيضاً المنطق الهيغلي خصوصا أنصار المذهب المادي الديالكتيكي ونحن قد بحثناه في المجلد الأول والثاني من كتاب أصول الفلسفة. التحقيق في هذا أيضاً خارج عن عهدة هذه الدروس.

8- هذا المنطق قد بني على أصل امتناع التناقض في الوقت الذي أصل التناقض هو أهم أصل حاكم على الواقع والذهن.

جواب هذا الإيراد قد أعطي أيضا في المجلد الأول والثاني من كتاب أصول الفلسفة. وقد بحثنا أيضا في درس من الدروس السابقة حول أصل امتناع التناقض.

وسنتباحث حوله أيضا في كليات الفلسفة.

[133]

الدرس السادس عشر:

الصناعات الخمس

في الدروس الماضية بحثنا مكررا حول مواد الأقيسة، مثلا في قياس:

سقراط إنسان.

وكل إنسان فان.

إذن سقراط فان.

قضيتان صغرى وكبرى تشكلان مادة القياس، ولكن هاتين القضيتين لديهما هنا شكل خاص، وهو أنه قد تكرر "الحد" الأوسط أولا.

وثانيا: "الحد الأوسط" محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى.

وثالثا: الصغرى موجبة.

ورابعا: الكبرى كلية. هذه

[134]

الكيفيات قد أعطت شكلا خاصا لهاتين القضيتين وهي تشكل صورة القياس.

القياسات من ناحية الأثر والفائدة خمسة أنواع مختلفة. وهذه الأنواع الخمسة من القياسات مرتبطة بالمادة وليس بالصورة.

الأفراد التي تقيس وتجري الإستدلات القياسي لديها أهداف مختلفة.

هدف أفراد الإنسان من الأقيسة أثر من آثار خمسة تترتب على الأقيسة.

الأثر الذي يترتب على القياس والهدف المنظور منه أحيانا يكون اليقين أي أن منظور المقيس هو أن يبدل واقعاً المجهول إلى معلوم بالنسبة إليه أو بالنسبة إلى المخاطب وأن يكشف الحقيقة.

عادةً هكذا هدف مطلوب في الفلسفة والعلوم.

وهكذا أنواع تشكل من الأقيسة. طبعا في هذا الوقت يجب الإستفادة حتما من مواد متقينة وغير قابلة للترديد ولكن أحيانا يكون هدف المُقيس غلبة الطرف الآخر وجعله يستسلم. في هذه الصورة لا ضرورة لأن يستفاد من الأمور اليقينية ويمكن الإستفادة من أمور يقبلها الطرف الآخر ولو لم تكن أمراً يقينياً.

[135]

وأحياناً يكون الهدف إقناع ذهن المخاطب ليقوم بعملٍ ما أو ليمتنع عن عمل ما، في هذه الصورة يكفي أن يستدل من الأمور الظنية وغير القطعية كأن نريد أن نمنع شخصاً ما عن عمل قبيح فإنا نبين له أضراره الاحتمالية والظنية.

أحيانا يكون هدف المستدل فقط أن يزين أو يشوه صورة المطلوب في المرآة الخيالية للمخاطب.

في هذه الصورة يزين استدلاله بإلباس الثياب الخيالية القبيحة أو الجميلة للمطلوب.

وأحيانا يكون الهدف فقط تضييع المخاطب وإيقاعه في الشبهة في هذه الصورة يستعمل أمر غير يقيني مكان أمر يقيني أو أمر غير مقبول مكان أمر مقبول أو أمر غير ظني مكان أمر ظني ويشتبه كل منهما بالآخر إذن هدف الإنسان من استدلالاته إما كشف الحقيقة أو إخضاع الطرف الآخر وإقفال الطريق على فكره أو إقناع ذهنه لإنجاز أو ترك عمل ما أو اللعب فقط مع خيال وإحساسات الطرف الآخر حيث يجمل القبيح في خياله أو يقبح الجميل أو يجمل الجميل أكثر أو يقبح القبيح أكثر أو يكون الهدف إيقاعه في الشبهة فبحكم الإستقراء تنحصر القياسات من ناحية الأهداف بهذه الخمسة أنواع. ومواد الأقيسة تختلف من ناحية تأمين هذه الأهداف.

1- القياس الذي يستطيع أن يكشف الحقيقة يسمى

[136]

بـ"البرهان" مادة هذا القياس يجب أن تكون إما من المحسوسات كأن نقول "الشمس جسم منير" أو من المجربات كأن نقول "البنسلين يزيل الالتهاب من الجسم" أو من البديهيات الأولية كأن نقول "شيئان مساويان لشيء ثالث متساويان مع بعضهما البعض". وغير هذه الأنواع الثلاثة لدينا أيضا قضايا يقينية لا حاجة إلى ذكره.

2- القياس الذي يؤدي إلى جعل الطرف الآخر يستسلم يجب أن يتشكل من مواد تكون مقبولة لدى الطرف الآخر أعم من أن تكون يقينية أو غير يقينية، مقبولة لدى العموم أو غير مقبولة، يعبرون عن هذا القياس بـ"الجدل" كأن يكون لدى شخص ما قبول لأقول حكيم أو فقيه ما فنحن ندينه بالإسناد إلى قول هذا الحكيم أو الفقيه الذي هو مورد قبول ذلك الشخص في الصورة التي من الممكن أن نكون فيها غير قابلين بقول ذلك الحكيم أو الفقيه أو المطالب التي هي مورد اعترافه. ومن الممكن ذكر أمثلة كثيرة لهذا المطلب، ونحن سنشرع بذكر قصة تشتمل على المثال:

في مجلس الحوار الذي شكله المأمون لعلماء المذاهب والأديان وكان فيه الإمام الرضا عليه السلام ممثل المسلمين دار بحث بين الإمام الرضا عليه السلام وعالم مسيحي حول ألوهية أو عبودية عيسى عليه السلام، العالم المسيحي قال بمقام الألوهية والفوق بشري بالنسبة إلى عيسى عليه السلام، الإمام الرضا عليه السلام قال إن عيسى

[137]

كان في كل شيء جيداً سوى أمرٍ واحد وهو أنه كان بعكس كل الرسل ليس لديه أية علاقة بالعبادة!

قال العالم المسيحي: منكم يصدر هكذا كلام عجيب، لقد كان أعبد من كل الناس.

ففي الوقت الذي حصل فيه الإمام الرضا عليه السلام على الاعتراف بعبادة عيسى من العالم المسيحي، قال: أي شيء كان يعبده عيسى عليه السلام؟ أليست العبادة دليلا على العبودية؟

أليست العبودية دليل عدم الألوهية؟

بهذا الترتيب أدان الإمام الرضا عليه السلام الطرف المقابل من خلال الإستفادة من أمر مقبول لديه (طبعا كان مقبولا لدى الإمام).

3- القياس الذي يكون الهدف منه إقناع ذهن الطرف الآخر وإيجاد تصديق ولو كان ظنيا ويكون مقصوده الأساسي دفع الطرف الآخر باتجاه عمل ما أو منعه عن عمل ما يسمى بـ"الخطابة". في الخطابة يجب الإستفادة من مواد توجد الظن على الأقل في الطرف الآخر كأن نقول "الكذب مهانة للخلق" "آدم خائف محروم وغير موفق".

4- القياس الذي يكون الهدف منه فقط إلباس ثوب الجمال الخيالي (للمطلوب) يسمى "الشعر" التشبهيات:

[138]

الاستعارات، المجازات كلها من هذا القبيل.

الشعر له تماس مباشر مع الخيال، ولأنه رابطة بين التصورات والاحساسات أي أن كل تصور يوقظ خلفه إحساسا ما. الشعر من هذا الطريق يضع الاحساسات في اختياره وأحيانا يدفع الإنسان إلى أعمال عجيبة وأحيانا يمنعه منها.

أشعار "رود كي" المعروفة حول الملك ساماني وتأثيرها في تشويقه للذهاب إلى بخارى هي أفضل مثال:

أيا بخارىافرحي ودومي فرحة الملك شبيهك ضيفا أتى حتما

الملك سرو وبخارىحديقــة السرو يأتي إلى الحديقة حتما

الملك قمر وبخارىســماء القمر يأتي إلى السماء حتما

5- القياس الذي يكون الهدف منه الإيقاع في الشبهة يسمى "المغالطة " أو "السفسطة".

معرفة فن المغالطة هو مثل معرفة الآفات والميكروبات المضرة والسموم التي هي لازمة حتى يحترز الإنسان عنها أو إذا أراد شخص ما أن يخدعه فإنه لا ينخدع أو إذا كان إنسان ما قد سمم بمغالطة فإنه يستطيع أن يعالجه.

علم ومعرفة أنواع المغالطة هي من أجل أن يحترز الإنسان شخصيا وأحيانا حتى لا يخدعه الآخرون بأسلوب المغالطة أو لينجي المصابين بالمغالطة.

[139]

المنطقيون ذكروا ثلاثة عشر نوعا من المغالطة نحن هنا لا نستطيع أن نذكرها جميعها بشكل مفصل، بل سنشير إلى بعض أقسامها.

المغالطة بشكل عام قسمان: إما أن تكون لفظية أو معنوية. المغالطة اللفظية هي المغالطة التي يكون منشاؤها اللفظ، كأن يكون لفظ مشترك له معنيان مختلفان وضع "كحد أوسط" في القياس، في صغرى القياس أخذ بمعنى وفي كبرى القياس أخذ بمعنى آخر، وذلك الذي كرر هو اللفظ لا المعنى والنتيجة التى تأخذ ضرورتاً ستكون خطأ. فإذا قال شخص ما:

الآلة التي يبصر فيها الإنسان هي العين

والعين يوجد فيها ماء.

إذن الآلة التي يبصر فيها الإنسان فيها ماء.

فهذه مغالطة أو إذا كان يقال من باب المجاز والاستعارة لإنسان قوي أنه فيل، فإذا شكل قياس بهذه الصورة:

زيد فيل.

وكل فيل لديه عاج.

إذن زيد لديه عاج.

هذه أيضا مغالطة.

[140]

أما المغالطة المعنوية فهي غير مرتبطة باللفظ بل مرتبطة بالمعنى. كما نقلنا سابقا قول ديكارت وغيره في نفي قيمة القياس حيث قالوا:

"في كل قياس إذا كانت المقدمات معلومة فإن النتيجة تكون بنفسها معلومة ولا حاجة للقياس وإذا كانت المقدمات مجهولة فإن القياس لا يستطيع أن يعلمنا بالنتيجة إذن القياس بلا فائدة على كل حال". المغالطة

هي حيث يقول أنه إذا كانت المقدمات معلومة فإن النتيجة تكون معلومة اضطرارا. في حال أن العلم بالمقدمات ليس موجبا للعلم بالنتيجة بشكل قهري، العلم بالمقدمات بالإضافة إلى اقتران تلك المعلومات مع بعضها البعض هو سبب العلم بالنتيجة، وليس كل اقتران بل الاقتران بشكل خاص. الذي تعهد المنطق بيانه.

إذن هذه المغالطة قد ظهرت من خلال أن مطلباً غيري صحيح قد تلبس بقناع مطلب صحيح في القياس المذكور، ومعرفة أنواع المغالطة وتطبيقها على الموارد من أي نوع من أنواع المغالطة كان فهي ضرورية ولازمة ومن الممكن القول أن قياس المغالطة موجود في كلمات المتفلسفين أكثر من القياس الصحيح.

من هذا الباب فإن معرفة أنواع المغالطة وتطبيقها على الموارد من أي نوع من أنواع المغالطة كان، ضرورة ولازم.