



**T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

İBN RÜŞD'ÜN MANTIK ANLAYIŞI

Ahmad JLELATI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Danışmanın
Prof. Dr. Hüseyin ÇALDAK**

Bingöl – 2025

T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İBN RÜŞD'ÜN MANTIK ANLAYIŞI

Ahmad JLELATI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışmanın
Prof. Dr. Hüseyin ÇALDAK

Bingöl – 2025

الجمهورية التركية
جامعة بينكول
معهد العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

آراء ابن رشد في المنطق

أحمد جليلاتي

رسالة ماجستير

إشراف

الأستاذ الدكتور حسين چالداق

بنكول 2025

İÇİNDEKİLER

XI.....	TEZ KABUL VE ONAY
XII.....	ÖZET
XIV.....	ABSTRACT
XVI.....	الملخص
XVIII	KISALTMALAR
8.....	1. الفصل الأول: حياة ابن رشد ومسيرته الفكرية وآثاره.....
8.....	1.1 حياة ابن رشد ونشأته العلمية.....
8.....	1.1.1 اسمه ونسبه
9.....	1.1.2 نشأته العلمية.....
10.....	1.1.3 محنته
11.....	1.1.4 نهاية النكبة ووفاته.....
11.....	1.2 مسيرة ابن رشد الاجتماعية والفكرية وآثاره.....
12.....	1.2.1 مكانة ابن رشد الاجتماعية.....
13.....	1.2.2 آثار ابن رشد العلمية.....
14.....	1.2.3 ابن رشد في المحافل الدولية.....
17.....	2. الفصل الثاني: نقد المسائل الصغرى.....
17.....	2.1 القول في المقولات.....

19	2.1.1 القول في الجوهر
20	2.1.1.1 القول في الجواهر الثواني
21	2.1.1.2 القول في الجواهر الأول
23	2.1.1.3 جهة تسمية الجواهر الثواني
24	2.1.1.4 الجواهر الثواني والفصول
25	2.1.1 الكم المنفصل والكم المتصل
27	2.1.2 القول في الإضافة
29	2.1.3 القول في المتقابلات
30	2.1.3.1 الفرق بين المضافين والمتضادين
30	2.1.3.2 أنواع الأشياء المتضادة
31	2.1.3.3. العدم والملكة
32	2.1.4. مسائل متفرقة في المقولات
33	2.1.4.1 القول في التقديم والتأخر
34	2.1.4.2 القول في "معًا"
35	2.1.4.3 القول في الحركة
36	2.2. القول في العبارة
36	2.2.1. القول في الكلمة والقول
38	2.2.2. القضية الحملية والشرطية

39	2.2.3. القول في الاسم المشتق والكلمة
40	2.2.4. دلالة الألفاظ على المعاني
40	2.2.5. المحمولات المفردة والمركبة
43	3. الفصل الثالث: القضايا الكبرى في القياس
43	3.1. الأمور العامة في القياس
44	3.1.1. أنواع القياس
46	3.1.2. القول في الحد
47	3.1.3. عكس القضايا
49	3.2. المقاييس الممكنة والضرورية والوجودية
49	3.2.1. المقاييس الممكنة
51	3.2.2. "المقول على الكل"
53	3.2.3. المقدمة الوجودية (المطلقة)
55	3.3. اختلاف الضرورة والمطلقة
56	3.3.1. "معنى الوجودي والضروري، ومعنى المقول على الكل فيهما.
58	3.3.2. اختلاط المقدمات الوجودية والضرورية
60	3.3.3. نتائج المقدمات في اختلاف المطلقة مع الضرورية
62	3.4. القياس الشرطي والحمل
63	3.4.1. نقد الشكل الرابع

64	3.4.2. القياس الاقتراضي
69	4. الفصل الرابع: نقد القضايا الكبرى في البرهان والجدل
69	4.1. النقد الرشدي في البرهان
71	4.1.1. نظرية البرهان
73	4.1.2. العلم والبرهان وعناصرهما
75	4.1.3. القول في محمولات البراهين
78	4.1.4. المقول على الكل، وبالذات، والكلي
81	4.1.5. أخطاء الكلي في البرهان
84	4.1.6. مقدمات البرهان ذاتية وضروية
86	4.1.7. مبادئ البرهان الخاصة وغير القابلة للبرهان
87	4.1.8. معرفة الوجود أو معرفة السبب
90	4.2. النقد الرشدي في الجدل
90	4.2.1. القول في المطلوب الجدلي والوضع الجدلي
91	4.2.1.1. الجدل في مسألة القوة والحدوث
92	4.2.1.2. أنواع الأقيسة:
93	4.2.2. القول في المواضع
93	4.2.2.1. مفهوم المواضع ووظائفها
94	4.2.2.2. تصنيف المواضع والمطالب

95	4.2.3. مواضيع الأعراض
96	4.2.3.1. مواضيع الكون والفساد
96	4.2.3.2. التشبيه كموضع منطقي
97	4.2.4. القول في مطالب المقابسات
98	4.2.5. مواضيع الجنس
99	4.2.5.1. مواضيع الأضداد في الجدل
99	4.2.5.2. تطبيق مواضيع الأضداد على الفضيلة والزمان
108	KAYNAKÇA

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak *hazırladığım "İbn Rüşd'ün Mantık Anlayışı"* adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

/ / 2025

Ahmad JLELATI

İmza

TEZ KABUL VE ONAY
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Ahmad JLELATI tarafından hazırlanan "*İbn Rüşd'ün Mantık Anlayışı*" başlıklı bu çalışma,/...../.... tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda oybirliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından Anabilim Dalı'nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan

İmza.....

Danışman

İmza.....

Üye

İmza.....

ONAY

Bu tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../20.. tarih ve Sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı

Enstitü Müdürü

ÖZET

Tezin Başlığı	İbn Rüşd'ün Mantık Anlayışı
Tezin Yazarı:	Ahmad JLELATI
Danışman:	Prof. Dr. Hüseyin ÇALDAK
Ana Bilim Dalı:	Felsefe
Bilim Dalı:	Felsefe
Kabul Tarihi:	22/04/2025
Sayfa Sayısı:	Ön sayfalar (xviii) + tez 111

Bu çalışmanın önemi, İbn Rüşd gibi istisnai bir düşünür şahsiyetin ön plana çıkarılmasından kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd, İslam felsefesinin temellendirilmesi ve Aristoteles mantığının İslami bağlamda geliştirilmesinde merkezi bir rol oynamıştır. O, Aristoteles felsefesine dair derinlemesine şerhleriyle nitelikli bir dönüşüm gerçekleştirmiş, akıl ile din arasında bir uzlaşının zorunluluğuna olan derin inancından hareketle eleştirel okumalar sunmuştur. Bu tez, İbn Rüşd'ün felsefi eleştiri yönteminin derinliğini ortaya koymayı ve onun mantık ve burhan meselelerini nasıl ele aldığını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu tez, başlıca şu hedefleri gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır: İbn Rüşd'ün bilimsel ve entelektüel yaşamını incelemek; onun felsefi ve mantıksal eleştirilerine yönelik katkılarını analiz etmek; kendisinden önce gelen filozoflara — özellikle Aristoteles, İbn Sina ve Farabi — karşı duruşunu değerlendirmek; Avrupa düşüncesine etkisini ortaya koymak ve eleştirel yönteminin felsefi değerini vurgulamak. Araştırma, çeşitli bilimsel yöntemleri bir arada kullanmıştır: İbn Rüşd'ün metinlerini incelemek üzere betimleyici-analitik yöntem, fikirlerini diğer filozoflarla karşılaştırmak amacıyla karşılaştırmalı yöntem, felsefi düşüncenin tarihsel seyrini takip etmek için tarihsel yöntem ve düşüncelerinin tutarlılığını ve yapısal gücünü ortaya koymak üzere eleştirel yöntem kullanılmıştır. Önceki literatürde İbn Rüşd üzerine birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen, bunların çoğu onun Aristoteles şerhleri ya da Batı düşüncesine etkisi üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak mantık konusundaki eleştirel görüşleri yeterince derinlikli biçimde ele alınmamıştır. Bu bağlamda dikkate değer çalışmalar şunlardır: Halid Kebir Allal'ın “İbn Rüşd'ün Şeriat Yorumu” üzerine çalışması, mantık meselelerine geniş yer vermemiştir. Samiye Süleyman'ın “İbn Rüşd'de Mürsel Kıyas” adlı çalışması, sadece mantıksal yaklaşımının bir yönünü incelemiştir. Hammadi en-Nuri'nin “Müslüman Filozoflarda Mantıksal Düşünce: İbn Rüşd Örneği” adlı genel

incelemesi ise ayrıntılı mantık çözümlemelerinden uzaktır. Araştırmacı, bu çalışmayı hazırlarken çeşitli zorluklarla karşılaşmıştır. Bunlar arasında, çağdaş literatürde İbn Rüşd'ün eleştirel mantık yöntemi üzerine çalışmaların azlığı, metinlerinde kullandığı karmaşık felsefi üslup ve Aristoteles'e yönelik itirazlarını açıkça belirtmemesi yer almaktadır. Ayrıca, çok sayıda sempozyum ve kongre düzenlenmiş olmasına rağmen (örneğin: 1998'de Tunus, Bağdat, Endülüs [Sevilla, Malaga, Kurtuba] ve Marakeş'te), İbn Rüşd'ün mantıksal düşüncesini kapsamlı biçimde ele alan bütüncül bir akademik çalışma eksikliği hissedilmiştir. Tez, giriş ve önsözün ardından dört ana bölümden oluşmakta ve sonuç kısmında temel bulgular ile önerilere yer verilmektedir. Ayrıca kaynakça da kapsamlı biçimde sunulmuştur: Birinci Bölüm: İbn Rüşd'ün hayatı, entelektüel gelişimi ve sosyal bağlamı. İkinci Bölüm: Küçük felsefi meselelerin (makûlât, ifade, öncelik-sonralık, hareket gibi) eleştirisi. Üçüncü Bölüm: Kıyas teorisinin (tümel ve tikel, önermeli ve yüklemli kıyaslar) eleştirisi. Dördüncü Bölüm: Burhan ve cedel meselelerinin (burhanın yapısı, ilkeleri, cedelî sorular ve mevzular) incelenmesi. Çalışma, İbn Rüşd'ün sadece Aristoteles'in yorumcusu değil, aynı zamanda eleştirel ve yapıcı bir filozof olduğunu ortaya koymuştur. Onun akıl ve nakil arasında kurduğu denge, felsefi düşünce ile dinî düşünceyi bir araya getiren özgün bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. Bu nedenle, onun mantıksal mirasının çağdaş düşünsel tartışmalar bağlamında yeniden değerlendirilmesi büyük önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler mantık, makûlât, ifade, kıyas, burhan.

ABSTRACT

Title of the Thesis	Ibn Rushd's Views on Logic
Author	Ahmad JLELATI
Supervisor	Prof. Dr. Hüseyin ÇALDAK
Department	Philosophy
Sub-field	Philosophy
Date	22/04/2025
Number of Pages	Front pages (xviii) + thesis 111
The significance of this study lies in its focus on the intellectual legacy of an exceptional philosopher, Ibn Rushd (Averroes), who played a pivotal role in grounding Islamic philosophy and advancing Aristotelian logic within an Islamic framework. Through his profound commentaries on Aristotelian thought, Ibn Rushd brought about a qualitative transformation in philosophical engagement, offering critical readings driven by his deep conviction in the necessity of harmonizing reason and revelation. This thesis aims to explore the depth of Ibn Rushd's philosophical-critical method and to analyze how he approached issues related to logic and demonstration (<i>burhān</i>). The study seeks to achieve several key objectives: To examine Ibn Rushd's intellectual and scholarly life; To analyze his contributions to philosophical and logical critique; To investigate his critical stance toward preceding philosophers, particularly Aristotle, Avicenna (Ibn Sīnā), and al-Fārābī; To elucidate his influence on European intellectual history; And to highlight the philosophical value of his critical method as an independent epistemic framework. The research adopts a range of academic methodologies: The descriptive-analytical method to interpret Ibn Rushd's philosophical texts; The comparative method to contrast his views with those of other philosophers; The historical method to trace the evolution of philosophical thought and situate Ibn Rushd within it; And the critical method to assess the coherence and structural strength of his logical positions. Despite the presence of numerous studies on Ibn Rushd, most have focused either on his commentaries on Aristotle or his impact on Western thought, with limited engagement in the in-depth analysis of his critical views on logic. Notable among the existing literature are: m Khalid Kabir Allal's study on Ibn Rushd's interpretation of	

Sharia, which does not delve into logical issues in detail. Samia Suleiman’s work on *qiyās mursal* (legal analogy), which examines only one dimension of his logical method. Hammadi al-Nouri’s general survey on logical thought among Muslim philosophers, which lacks detailed treatment of Ibn Rushd’s logical theses. The researcher encountered several challenges during the preparation of this thesis, including: The scarcity of contemporary studies devoted specifically to Ibn Rushd’s critical logical methodology; The complexity of his philosophical language and conceptual style; And the absence of explicit references when he critiques Aristotelian positions, requiring extensive effort to trace sources and philosophical lineages. Despite numerous academic events held in his honor—such as the symposia in Tunisia, Baghdad, Andalusia (Seville, Malaga, and Cordoba), and Marrakesh in 1998 marking the 800th anniversary of his death—there remains a lack of comprehensive academic work addressing Ibn Rushd’s logical thought in its totality. The structure of the thesis comprises four main chapters, preceded by an introduction and a prologue, and followed by a conclusion that presents the key findings and offers suggestions for future research. A full bibliography is also included. Chapter One examines Ibn Rushd’s life, intellectual formation, and the socio-cultural context in which he emerged. Chapter Two addresses his critique of minor philosophical issues, such as the categories (maqūlāt), proposition (‘ibāra), and issues of priority and posteriority. Chapter Three discusses his treatment of major issues in syllogistic reasoning, including categorical and conditional syllogisms, and the nature of logical inferences. Chapter Four analyzes his critique of demonstration (burhān) and dialectics (jadal), and presents his overall philosophical model of demonstrative and dialectical reasoning. The study concludes that Ibn Rushd should not be viewed merely as a commentator on Aristotle, but rather as a critical and constructive philosopher who reformulated logic in line with the epistemological and ethical demands of Islamic thought. His synthesis of rational inquiry and religious knowledge presents a unique contribution to the intellectual heritage of Islam. As such, re-examining his logical legacy in light of contemporary intellectual challenges is not only warranted but necessary.

Keywords: Logic, Categories, Proposition, Syllogism, Demonstration,

الملخص

عنوان الرسالة:	آراء ابن رشد في المنطق
مؤلف الرسالة:	أحمد جليلاوي
إشراف:	الدكتور حسين چالداق
قسم:	فلسفة
العلم:	فلسفة
تاريخ القبول:	2025/04/22
عدد الصفحات:	الصفحات الأولى (xviii) المتن (111)
تتبع أهمية هذه الدراسة من كونها تسلط الضوء على شخصية فكرية استثنائية تمثلت في ابن رشد، الذي أسهم إسهامًا محوريًا في ترسيخ الفلسفة الإسلامية وتطوير المنطق الأرسطي ضمن سياق إسلامي. فقد أحدث ابن رشد نقلة نوعية من خلال شروحه العميقة للفكر الأرسطي، مقدمًا قراءات نقدية تنطلق من إيمانه العميق بضرورة التوفيق بين العقل والدين. وتأاتي هذه الدراسة في سياق الكشف عن عمق المنهج النقدي الفلسفي عند ابن رشد، وبيان طريقة معالجته للمسائل المنطقية وقضايا البرهان. وتهدف هذه الأطروحة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف، أبرزها: استعراض الحياة الفكرية والعلمية لابن رشد، وتحليل إسهاماته في مجالي النقد الفلسفي والمنطقي، واستكشاف موقفه النقدي من فلاسفة سبقوه كأرسطو وابن سينا والفارابي، وبيان أثره في الفكر الأوروبي، بالإضافة إلى إبراز المنهج النقدي الذي تبناه كقيمة فلسفية قائمة بذاتها. وقد اعتمدت الدراسة على مناهج علمية متعددة: المنهج التحليلي الوصفي لتحليل نصوصه الفلسفية، والمنهج المقارن لمقارنة آرائه بغيره من الفلاسفة، والمنهج التاريخي لتتبع تطور الفكر الفلسفي وموقع ابن رشد ضمنه، والمنهج النقدي للكشف عن تماسك أطروحاته المنطقية ومواطن قوّتها. ورغم وجود عدد من الدراسات السابقة، إلا أن أكثرها ركز على الشروح أو التأثير في الغرب، دون دراسة معمقة لآرائه النقدية في المنطق. من أبرز هذه الدراسات: دراسة خالد كبير علال التي ركزت على موقف ابن رشد من تأويل الشريعة، دون التوسع في مسائل المنطق.	

دراسة سامية سليمان حول القياس المرسل عند ابن رشد، التي اقتصر على جانب واحد من منهجه المنطقي. دراسة حمادي النوري التي قدمت معالجة عامة لفكر ابن رشد دون تناول تفصيلي لأطروحاته المنطقية. وقد واجه الباحث عدة صعوبات، أبرزها: قلة الدراسات المعاصرة التي تدرس منهجه النقدي في المنطق، وتعقيد أسلوبه الفلسفي، وعدم تصريحه المباشر بالمخالفة للفلاسفة، مما تطلب جهداً إضافياً في التتبع والتحليل، فضلاً عن غياب دراسات شاملة رغم كثرة الندوات التي عقدت حوله في مناسبات علمية مختلفة. تتكون هذه الأطروحة من أربعة فصول رئيسية، تسبقها مقدمة وتمهيد وتليها خاتمة تتضمن النتائج والتوصيات، بالإضافة إلى قائمة المصادر والمراجع. الفصل الأول: يتناول حياة ابن رشد وسيرته العلمية والفكرية وسياق نشأته الاجتماعية. الفصل الثاني: يركز على نقد المسائل الصغرى، مثل المقولات، والعبارة، ومسائل التقدم والتأخر. الفصل الثالث: يناقش نقد القضايا الكبرى في القياس، كالقياس الحملّي والشرطي والمقاييس المنطقية. الفصل الرابع: يعالج نقد القضايا الكبرى في البرهان والجدل، ويعرض تصور ابن رشد للبرهان الفلسفي والجدلي. وتُختتم الدراسة بخلاصة تشمل أهم النتائج التي توصّلت إليها، وتوصيات تفتح آفاقاً لمزيد من البحث في الفكر الرشدي، مع التأكيد على أهمية إعادة قراءة تراثه النقدي في ضوء التحديات الفكرية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: المنطق، المقولات، العبارة، القياس، البرهان.

KISALTMALAR

ت	توفي
هـ	هجري
م	ميلادي
ط	طبعة
ص	صفحة
د. ت.	دون تاريخ
تح	تحقيق
﴿﴾	مخصص للآيات
« »	مخصص للأحاديث
" "	مخصص للأقوال
()	مخصص لتاريخ الوفاة

تمهيد

تُعَدُّ الفلسفة الإسلامية إحدى الركائز الأساسية في التراث الفكري الإسلامي والعالمي، حيث أسهمت في تطوير الفكر الإنساني من خلال المزج بين العقل والتعاليم الدينية، مما أتاح نشوء حركة فكرية مزدهرة في العصور الوسطى، لم تقتصر على العالم الإسلامي فقط، بل امتدت لتؤثر في أوروبا والعالم الغربي. من بين أعلام هذه الفلسفة يبرز اسم أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، المعروف باسم ابن رشد الحفيد (520-595 هـ / 1126-1198م)، الذي يُعَدُّ من أعظم الفلاسفة في تاريخ الفكر الإنساني.

المقدمة

شكّل المنطق محوراً رئيسياً في تطور الفكر الفلسفي، إذ لم يكن مجرد أداة للبرهنة، بل غدا وسيلة لفهم طبيعة الوجود والمعرفة. ومع انتقال التراث الفلسفي اليوناني إلى العالم الإسلامي، برز اهتمام خاص بإعادة قراءة النصوص المنطقية وتفسيرها بما ينسجم مع حاجات العقل الإسلامي. وفي هذا السياق، ظهرت شخصيات علمية وفكرية تركت أثراً بالغاً في توجيه دفة الفكر المنطقي، وكان من أبرزها الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، الذي أولى المنطق مكانة مركزية في مشروعه الفلسفي، وعُرف بقراءته النقدية الدقيقة للنصوص الأرسطية، وسعيه الحثيث لإعادة بنائها على أسس عقلية ومنهجية منسجمة مع البيئة الإسلامية.

إشكالية البحث

شهدت الفلسفة الإسلامية تطوراً ملحوظاً في العصور الوسطى من خلال تفاعلها مع الفلسفة اليونانية والتراث المعرفي المتنوع، فكان ابن رشد من أبرز الفلاسفة الذين سعوا إلى الجمع بين الفلسفة

الأرسطية والعقل الإسلامي، ورغم وفرة الدراسات التي تناولت فكر ابن رشد، إلا أنَّ إشكالية العلاقة بين المنطق والفلسفة في فكره لا تزال تحتاج إلى تحليل معمق، كما أن تناول إسهاماته في نقد المسائل الصغرى والكبرى وقضايا القياس والبرهان لم يُدرس بالشكل الذي يبرز مدى عمق رؤيته النقدية. من هنا، تبرز الإشكالية في الأسئلة التالية:

كيف أسهم ابن رشد في تطوير المنطق اليوناني وتأصيله ليتوافق مع المنطق الإسلامي؟

ما هي أبرز القضايا الفلسفية التي تناولها ابن رشد بالنقد والتحليل؟

كيف كانت مواقفه النقدية تجاه المسائل الصغرى والكبرى؟

ما مدى تأثير منهج ابن رشد في النقد الفلسفي على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى؟

أهمية الدراسة

تنبع أهمية هذه الدراسة من كونها تسلط الضوء على شخصية فكرية استثنائية كان لها دور جوهري في تأصيل الفلسفة الإسلامية وتطوير الفكر المنطقي والفلسفي، لقد تمكن ابن رشد من إحداث نقلة نوعية في التعامل مع الفلسفة الأرسطية من خلال شروحاته العميقة، حيث تميَّز بتقديم قراءات نقدية انطلاقاً من إيمانه بضرورة التوفيق بين العقل والدين. من هنا تأتي هذه الدراسة لتكون خطوة محورية في فهم العمق الفلسفي النقدي لابن رشد واستكشاف منهجه في التعامل مع قضايا المنطق والبرهان.

أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

1. التعرف على مسيرة ابن رشد العلمية والفكرية: من خلال استعراض محطات حياته وتكوينه العلمي والمحن التي واجهها.

2. تحليل إسهاماته في النقد الفلسفي والمنطقي: مع التركيز على آرائه حول المقولات والقياس والبرهان.

3. استكشاف موقفه من الفلاسفة السابقين: مثل أرسطو وابن سينا والفارابي، من خلال النقد والتحليل.

4. إبراز القيمة الفلسفية للمنهج النقدي الرشدي: وتقديم رؤية معمقة حول منهجه الفلسفي النقدي.

منهجية الدراسة:

اعتمدت هذه الدراسة على مجموعة من المناهج البحثية المتكاملة التي تساهم في تحقيق أهدافها، وأهم هذه المناهج:

1. المنهج التحليلي الوصفي: لتحليل نصوص ابن رشد الفلسفية واستكشاف معانيها وتأويلاتها.

2. المنهج المقارن: لمقارنة آراء ابن رشد مع الفلاسفة الآخرين مثل أرسطو وابن سينا والفارابي.

3. المنهج التاريخي: لاستعراض تطور الفكر الفلسفي عبر العصور وتأثير ابن رشد في هذا السياق.

4. المنهج النقدي: للكشف عن مدى تماسك الأطروحات الفلسفية لابن رشد واستجلاء

مواضع القوة والضعف فيها.

الدراسات السابقة

على الرغم من تعدد الدراسات التي تناولت ابن رشد، فإن أغلبها ركز على شروحاته لأرسطو أو على تأثيره في الفكر الأوروبي، في حين لم تحظ آراؤه النقدية في مجال المنطق والبرهان بالدراسة المعمقة الكافية. ومن أبرز الدراسات السابقة في هذا المجال:

1. نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد، خالد كبير علال، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، 2014. تناولت هذه الدراسة نقد موقف ابن رشد في تأويله للشرعية، ومسألة وجود الله وصفاته وخلقه للعالم، وموقفه من السنة النبوية ومذهب أهل الحديث ومواضيع أخرى. إلا أنها لم تشمل فيما يخص منطق أرسطو سوى جانب البرهان.

2. القياس المرسل عند ابن رشد، سامية سليمان، مجلة السوسيو لسانيات وتحليل الخطاب، جامعة سعيدة، 7-7 (2021). تناقش هذه الدراسة دور القياس المرسل في منهج ابن رشد، مسلطة الضوء على أهميته كأداة منطقية وظفها في تحليل النصوص الشرعية واستنباط الأحكام الفقهية. تتناول الباحثة كيفية استطاعة ابن رشد تطويع هذا النوع من القياس ليكون وسيلة فعالة في الربط بين المنطق الأرسطي ومتطلبات الفقه الإسلامي، مع التركيز على السياق الفلسفي والاجتماعي الذي أثر على استخدامه لهذه الآلية. لكن هذه الدراسة ناقشت جانباً واحداً من آراء ابن رشد في المنطق وهو (القياس المرسل)، لكنها لم تستوعب جميع المسائل المنطقية.

3. "الفكر المنطقي عند الفلاسفة المسلمين" ابن رشد نموذجاً، د النوري حمادي، جامعة طاهري محمد بشار، مجلة الساوره للأعمال الإنسانية والمجتمعية، المجلد السابع العدد الأول، 2021. وهي دراسة تقع في 23 ورقة تحدث فيها صاحبها عن ابن رشد والدعوة إلى التفلسف المنطقي في البناء، والمرجعية الفلسفية والمنطقية عند ابن رشد، كما تناول مسألة علم المنطق بين التأصيل والتنظير في فلسفة ابن رشد، وإشكالية التوفيق بين الشريعة والحكمة. وهذه الدراسة لم تتناول آراء ابن رشد في المنطق بالتفصيل، إنما كانت دراسة من منظور عام على فكره.

الصعوبات التي واجهت الباحث

واجه الباحث خلال إعداد هذه الأطروحة مجموعة من الصعوبات والتحديات التي كان لها تأثير على مسار البحث، منها على سبيل المثال:

قلة الدراسات المعاصرة التي تتناول منهج ابن رشد النقدي في تحليل المسائل المنطقية.

أسلوب ابن رشد الفلسفي الدقيق في مؤلفاته، مما جعل عملية التحليل النقدي تستغرق جهداً كبيراً لفهم تلك المفاهيم والمصطلحات.

عدم تصريحه بالمخالف لمنطق أرسطو عند نقده لكلامه في أغلب المسائل، مما استدعى مني جهداً إضافياً في البحث عن صاحب هذا القول في مظانه.

وعلى الرغم من كثرة الندوات والمؤتمرات التي عُقدت حول منطق ابن رشد في تونس (شباط 1998)، وبغداد (أيلول 1998)، والأندلس (إشبيلية، مالقة، وقرطبة) في الفترة ما بين (تشرين الأول/ تشرين الثاني/ كانون الأول 1998)، ومراكش (كانون الأول 1998). وقد جاءت تلك الفعاليات في سياق الاحتفاء بمرور ثمانمائة عام على وفاة ابن رشد (1198 - 1998). وكذلك

وجود بعض الأبحاث المتناثرة حول منطق ابن رشد، إلا أنني لم أجده دراسة متكاملة تناولت منطق ابن رشد ومنهجه النقدي.

استطاع الباحث -بعد توفيق الله تعالى- التغلب على هذه الصعاب بفضل الجهد المستمر في البحث والتحليل والمقارنة، بالإضافة إلى التواصل مع أساتذة متخصصين والاستفادة من آرائهم وتوجيهاتهم.

خطة البحث

تتألف هذه الأطروحة من أربعة فصول رئيسية، يسبقها مقدمة وتمهيد، وتليها خاتمة تتضمن النتائج والتوصيات، بالإضافة إلى قائمة المصادر والمراجع. وفيما يلي عرض مختصر لهيكل البحث:

الفصل الأول: حياة ابن رشد ومسيرته الفكرية وآثاره

يهدف هذا الفصل إلى استعراض سيرة ابن رشد الشخصية والفكرية، مع تسليط الضوء على البيئة العلمية والاجتماعية التي نشأ فيها. كما يتناول الفصل أيضاً أهم المحطات في حياته، من حيث نشأته العلمية والحن التي تعرض لها، وصولاً إلى وفاته. ويتطرق إلى مكانته الاجتماعية وأثره الفكري في الفلسفة الإسلامية والعالمية.

الفصل الثاني: نقد المسائل الصغرى

يركز هذا الفصل على تناول المسائل الفلسفية الصغرى التي تعرض لها ابن رشد بالنقد والتحليل، ويشمل ذلك دراسة "المقولات" مثل الجوهر، والكم، والإضافة، والمتقابلات. و"العبارة" مثل: الكلمة، والقول، والمحمولات المفردة والمركبة، بالإضافة إلى دراسة قضايا متفرقة كال تقدم والتأخر والحركة.

الفصل الثالث: نقد القضايا الكبرى في القياس

يتناول هذا الفصل دراسة القياس الفلسفي والمنطقي بأنواعه المختلفة، مثل القياس الحملّي والشرطي والمنفصل والمتصل، إضافة إلى القياس، والمقاييس الممكنة والضرورية والوجودية، والمقول على الكل، والمقدمات الوجودية والضرورية، والقياس الحملّي والشرطي والاقتراحي.

الفصل الرابع: نقد القضايا الكبرى في البرهان والجدل

يعرض هذا الفصل نقد ابن رشد للقضايا الكبرى المرتبطة بالبرهان والجدل، حيث يتناول أسس البرهان الفلسفي ومقوماته، كنظرية البرهان، والمقول على الكل وبالذات والكلّي، وأخطاء الكلّي، وأخطاء البرهان، ومقدمات البرهان الذاتية والضرورية، ومبادئ البرهان، ومعرفة الوجود والسبب. كما يشمل البحث في الجدل من خلال المطلوب الجدلي والوضع الجدلي، والموضع، وموضع الأعراض، ومطالب المقابسات، وموضع الجنس.

الخاتمة

تتضمن الخاتمة عرضاً لأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة، مع تقديم توصيات لمزيد من البحث في فكر ابن رشد ونقده وإسهاماته، وأثره على الفلسفة الإسلامية والغربية.

المصادر والمراجع

تم إلحاق البحث بقائمة شاملة بالمصادر والمراجع التي أخذت منها المعلومات والتحليلات.

خاتمة

إن هذه الدراسة تهدف إلى إظهار عبقرية ابن رشد في معالجة قضايا المنطق والفلسفة، وإبراز القيمة الفكرية لمنهج النقيدي، كما تسعى لتقديم صورة شاملة عن دور ابن رشد في بناء الفكر الفلسفي، وتعزيز فهمنا لكيفية توظيفه للعقل في استنباط الحقائق.

1. الفصل الأول: حياة ابن رشد ومسيرته الفكرية وآثاره

يُعد هذا الفصل تمهيداً تأسيسياً لبقية الفصول، إذ يُعالج الخلفية العلمية والثقافية التي نشأ فيها ابن رشد، ويسلط الضوء على ملامح تكوينه الفقهي والفلسفي، وعلاقته بالفكر الأرسطي. ويهدف إلى فهم السياق الذي أفرز منهجه النقدي، مما يُهيئ أرضية ضرورية لتحليل اختياراته المنهجية في مجال المنطق، ويكشف عن تأثره بالفلاسفة السابقين.

1.1. حياة ابن رشد ونشأته العلمية

1.1.1. اسمه ونسبه

محمد بن أبي القاسم أحمد بن أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، كنيته أبو الوليد، وهو حفيد قاضي الجماعة في قرطبة¹، ولد سنة 520هـ/1126م، كان قاضي القضاة في الأندلس، درس فيها على مذهب الإمام مالك في المدرسة الرسمية التي كان يتبعها أهل الأندلس. يقول عنه ابن الأثير: "كان فقيهاً عالماً حافظاً للفقهاء، بصيراً بأقوالهم، نافذاً في علم الفرائض والأصول، من أهل الرياسة والعلم والبراعة والفهم، مع الدين والفضل والوقار. وتقلد القضاء بقرطبة، وسار فيه بأحسن وأقوم طريقة، ثم استعفى فأعفي، ونشر كتبه وتوآلفه ومسائله وتصانيفه، وكان الناس يلجئون إليه ويعولون في مهماتهم عليه"².

¹ النباهي، أبو الحسن، تاريخ قضاة الأندلس (المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، دار الآفاق الجديدة، بيروت عام 1983م، ص: 111

² ابن الأثير، محمد بن عبد الله القضاة (ت1260)، التكملة لكتاب الصلة، دار الغرب الإسلامي، ط 1 تونس، 2011، ج 2، ص: 248. والنباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص: 99.

1.1.2. نشأته العلمية

نشأ نشأة دينية خالصة ودرس الفقه على مذهب الإمام مالك، وروى الحديث عن أبيه أبي القاسم، واستظهر عليه الموطأ حفظاً، وألم بمسائل علم الكلام ومدارسه.

أخذ يسيراً عن أبي القاسم بن بشكوال (ت 578 هـ)، وأبي مروان ابن مسرة (ت 552 هـ)، وأبي بكر بن سمحون (596 هـ)، وأبي جعفر بن عبد العزيز، وأجاز له هو وأبو عبد الله المازري (536 هـ)، وأخذ علم الطب عن أبي مروان بن جريول البلنسي¹.

كان ابن رشد جادا في حياته الشخصية والعلمية، وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية، على حد تعبير ابن الآبار، وبلغت جديته في الطلب إلى الحد الذي عبر عنه بقوله: "درس الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك. ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً... غني بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حُكي عنه أنه لم يكن له وقت يضيع، بل كان دائم الاشتغال بالعلم والكتابة والتأليف، وألّف واختصر نحو عشرة آلاف ورقة، ومال إلى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره، وكان يُفزع إلى فتواه في الطب كما يُفزع إلى فتواه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب، حتى حكي عنه أبو القاسم بن الطيلسان (642 هـ)، أنه كان يحفظ الكثير من الشعر العربي ويورده في مجلسه بأحسن إيراد"².

لم يقتصر ابن رشد في تحصيله على العلوم الشرعية والإسلامية، بل تعداها إلى علوم الحكمة والفلسفة اليونانية، وجاءت إحاطته بهذه العلوم عميقة ومتسعة، وكان قد سبقه كثير من فلاسفة

¹ ابن الآبار، التكملة لكتاب الصلة، ج 2، ص: 248.

² ابن الآبار، التكملة لكتاب الصلة. ج 2، ص: 248.

الإسلام الذين ألقوا كثيراً من الأضواء على هذا التراث الفكري القديم؛ كابن سينا (428هـ)، والفارابي (339هـ) والغزالي (505هـ)، بل وقامت مناظرات بين هؤلاء المفكرين ومجادلات أثرت الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية، وهو ما نتبينه من مناقشات الغزالي العميقة لكل من الفارابي وابن سينا في "تهافت الفلاسفة"؛ مما سيدفع ابن رشد إلى أن يُدلي بدلوه في تلك المناقشات الفلسفية الدقيقة، وخاصة بكتابه "تهافت التهافت" الذي يرد فيه على الغزالي بردود فلسفية عميقة، بل وتستميله الفلسفة فيضع فيها إنتاجاً ضخماً كتب له الخلود، وأثر في من أتى بعده تأثيراً كبيراً¹.

1.1.3. محنته

لم تدم الأيام سعيدة لابن رشد، حيث انقلب عليه الخليفة يعقوب المنصور، وأمر باعتقاله وإهانته وإحراق كتبه، وأصدر منشوراً ضده، مما جعله يواجه محنة كبيرة، ذكر من أسبابها: ذكر المراكشي أن السبب الخفي للمحنة كان بسبب عبارة في كتاب "الحيوان" لأرسطو، حيث أشار ابن رشد إلى الزرافة بأنها توجد عند "ملك البربر" (ويقصد المنصور). اعتقد الخليفة أن هذه العبارة تقليل من شأنه، رغم أن ابن رشد بررها بأنها خطأ في النسخ وكان يقصد "ملك البربر" (المغرب والأندلس)².

¹ بركات، محمد مراد، تأملات في فلسفة ابن رشد، الصادر لخدمات الطباعة، القاهرة، مدينة نصر، 1988، ص: 13

² المراكشي، عبد الواحد بن علي التميمي، (ت 647هـ)، كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، الطبعة: الأولى، 1426هـ - 2006م، ص: 224. وانظر إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية، عادل عمر زعيتر، تقديم عادل عبد المنعم، ط1، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص: 39-40.

ذكر المراكشي أيضاً أن خصوم ابن رشد استغلوا إحدى عباراته التي ذكر فيها "كوكب الزهرة هو أحد الآلهة" لإثارة غضب الخليفة، فأمر الأخير بإبعاده وحرق كتبه الفلسفية، باستثناء ما يتعلق بالطب والحساب والفلك¹.

يرى إحسان عباس أن محنة ابن رشد كانت جزءاً من سلسلة اضطهادات طالت مفكري عصره نتيجة ازدياد نفوذ الفقهاء المتشددون في الأندلس، الذين رفضوا البحث العلمي ودعوا إلى التقليد، مما جعلهم يقربون من السلطة ويتحالفون مع الدولة، ليفرضوا رقابة على الأفكار².

هذا هو باختصار ما ذكرته الروايات التاريخية عن أسباب محنة ابن رشد.

1.1.4. نهاية النكبة ووفاته

عاد المنصور في أخريات حياته فعفا عنه، بعد أن شهد جماعة من أعيان أشبيلية لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه، فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة كما يقول ابن أبي أصيبعة³، واستدعاه إلى مراکش وأحسن إليه وقربه من مجلسه، ولكن ما لبث أن توفي ابن رشد بعد ذلك بقليل، فكانت وفاته كما أوردها الأنصاري عام (595 هـ)⁴.

1.2. مسيرة ابن رشد الاجتماعية والفكرية وآثاره

¹ المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص 224.

² إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، دار الشروق، عمان، ط1، 1997، ص: 29-24.

³ ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم (596 هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ت نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت. ص: 532.

⁴ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص: 532، إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص: 257.

يعد ابن رشد أحد أبرز الفلاسفة في التاريخ، ومرجعاً من أهم مراجع علم الفلسفة والمنطق حتى إن بعض باحثيهم صنّفه في قوائم العلماء اللاتينيين لكثرة ما استشهد به هؤلاء، ولقد ترك إرثاً فكرياً غنياً تجاوز حدود عصره، وامتد تأثيره إلى الحضارات الغربية، ليصبح بذلك جسراً بين الشرق والغرب.

1.2.1. مكانة ابن رشد الاجتماعية

تأثرت مسيرته العلمية بعلاقته الوطيدة بالفلسفة وعلم الكلام بـابن طفيل (449/581 هـ) الذي سبقه إلى ذلك المنحى الفلسفي، والذي سيهتم به ابن رشد لاحقاً ليسعى إلى التوفيق بين الدين والعقل، قدمه الفيلسوف ابن طفيل إلى أمير المؤمنين أبي يعقوب بن عبد المؤمن (ت 580 هـ)، أمير دولة الموحدين، مما ساعد على نشر فكره واشتهاره في الأوساط العلمية الأندلسية، خاصة بعد أن أسند إليه أمير المؤمنين مهمة شرح مؤلفات أرسطو وتحليل فلسفته تحليلاً علمياً¹.

كان الموحدون يطمحون في أوج دولتهم إلى تحديد جوانب كثيرة وفي مقدمتها العلم والتعليم، فقربوا ابن رشد وأولوه الصدارة، اختاره الخليفة عبد المؤمن الموحدي (ت: 1163م) من بين كثير من علماء الأندلس المبرزين فدعاه إلى مراكز ليستعين به في توجيه المدارس التي أنشأها، على غرار المدارس النظامية الموجودة بالشرق، فتولى القضاء في المغرب مع البقاء على القضاء في الأندلس وهو ابن سبع وعشرين سنة².

يذكر المراكشي أن ابن طفيل استدعى ابن رشد وقال له: "سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من "قلق عبارة" أرسطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول لو وقع لهذه الكتب

¹ بركات، محمد مراد، تأملات في فلسفة ابن رشد، ص 14-15.

² العباس بن إبراهيم، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، الطبعة الأولى، المطبعة الملكية بالمغرب، ج 4 ص: 131.

من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً، لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفني به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء فريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكم أرسطاليس¹.

ولي القضاء بمدينة أشبيلية عام (565هـ)، ثم دعاه أبو يعقوب عام (578هـ) إلى مراكش وجعله طبيبه الأول، ثم ولاه وظيفة القضاء بقرطبة. وبعد موت أبي يعقوب خلفه ابنه أبو يوسف الملقب بالمنصور بالله وزادت مكانة ابن رشد، فأكرمه واحتفى به، يقول ابن رشد: فإن أمير المؤمنين قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمل فيه أو يصل رجائي إليه².

1.2.2. آثار ابن رشد العلمية

ترك لنا ابن رشد إرثاً فكرياً غنياً يجمع بين الفلسفة الإسلامية والإرث اليوناني، وقد شملت مؤلفاته شتى المجالات، فكان منها المختصرات والمقالات والشروح والتعليقات وغير ذلك، حيث قدم في هذه الأعمال آراءه في شتى المجالات كالمنطق وأصول الفقه وعلم النفس وعلم الفلك والفيزياء والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والطب، فكان منها:

كتاب التحصيل: جمع فيه اختلاف أهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات التي هي مثار الاختلاف. وكتاب نهاية المجتهد في الفقه. وشرح الأرجوزة

¹ المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 179.

² ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 531، العباس بن إبراهيم: الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام. ح 4 ص 131.

المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا في الطب. وكتاب الحيوان. وجوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات. وكتاب الضروري في المنطق ملحق به تلخيص كتب أرسطوطاليس وقد لخصها تلخيصًا تامًا مستوفيًا. وتلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس. وتلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس. وتلخيص كتاب الأسطُفُستات لجالينوس. وكتاب تهافت التهافت يرد فيه على كتاب التهافت للغزالي. وكتاب منهاج الأدلة في علم الأصول. ومقالة في القياس. ومسائل في الحكمة. ومقالة في حركة الفلك¹.

1.2.3. ابن رشد في المحافل الدولية

لطالما كان ابن رشد شخصية محورية، وقد امتد تأثيره إلى الفكر الأوروبي، وتدلّ على هذه الأهمية الاهتمام المتواصل بفكره عبر العصور، فبعد قرون من رحيله لا يزال ابن رشد يحظى باهتمام الباحثين والمفكرين في شتى أنحاء العالم، وقد تجسد هذا الاهتمام في عقد العديد من الندوات والمؤتمرات التي خصصت لدراسة فلسفته وتأثيرها، منها على سبيل المثال²:

(1) ندوة باريس (20-23 سبتمبر 1976م): قام بتحضير هذه الندوة سكرتارية وزارة

الثقافة الفرنسية، وانهقدت الجلسات في الكوليج دي فرانس **Collège de France** في

باريس، وكان عنوان الندوة: الذكرى الثمانمئة وخمسين لمولد ابن رشد، قسمت إلى قسمين، كان القسم

الثاني منها قسم علمي خُصص لإلقاء ومناقشة نحو عشرين بحثًا.

¹ قنواي، جورج شحادة، مؤلفات ابن رشد، الناشر: مؤسسة هنداي، 2020، ص: 33. إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص: 39-40.

² قنواي، جورج شحادة، مؤلفات ابن رشد، ص: 279.

(2) ندوة روما (18-20 أبريل 1977م): عقدت هذه الندوة أكبر هيئة علمية وأدبية في

إيطاليا وهي الأكاديمية الأهلية للنشئي **Accademia Nazionale dei Lincei** التي

يرأسها الأستاذ العلامة إنريكو تشيروللي **Enrico Cerulli** ، وهي تنظم بالمناسبات الموازية

ندوات تكريمًا للشخصيات العلمية الكبرى، وهذه المرة دعت نخبة من المختصين بآبن رشء لتقءم بمءوء

عن: "الرشءية في إيطاليا"،

(3) مؤءمر آبن رشء في الجزائر (17-26 أبريل 1978م): نظمته المنظمة العربية للتربية

والءقافة والعلوم، كان المفروض أن ينعءء في آءءوبر 1977م، ثم أُجِّلَ لآبريل 1978 لكي يُتاح

للقائمين بءءضيره الاءصال بالشخصيات العالمية المهمة بآبن رشء وءهيئة أسباب نجاحه نجاحًا تامًا.

(4) ندوة دولية: الذكرى المئوية الثامنة لرحيل آبن رشء، في ءمشق (7 و10 شباط ـ فبراير ـ

1998م): بالءعاون بين المعهد الكءالاني للءءوسط وكلية الآءاب في جامعة ءمشق والسفارتين

الإسبانية والموريتانية وبرعاية وزيرة الثقافة السورية نجاح العطار. انعءءت ندوة دولية في ءمشق ءول

الفيلسوف الأنءلسي آبن رشء (520 هـ 595 هـ/1126 ـ 1198م)، شارك في الندوة (16)

مءاضراً من ءول عربية واسبانيا.

(5) ندوة في ءونس باسم: ءءاة آبن رشء، (16 و21 شباط 1998م): انعءءت في ءونس،

نظمها المءمع ءونسى للعلوم والآءاب والفنون (بيت الءكمة) بالءنسيق مع المنظمة العربية للءقافة

والتربية العلوم (الاليسكو) والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والءقافة «الاسيسكو» والمنظمة العالمية

للتربية والعلوم والءقافة «اليونسكو» شارك في هذه الندوة مءموعة من المفكرين والمءءصين بالءاريخ

ومسءشرقين في العالمين العربي والإسلامي.

2. الفصل الثاني: نقد المسائل الصغرى

ينتقل هذا الفصل من التأسيس العام إلى البنية المفاهيمية التي يعتمد عليها ابن رشد في بناء النظر العقلي، فيدرس نقده للمقولات الأرسطية (كالجوهر والكم والإضافة) وتحليله للمفاهيم اللغوية والمنطقية مثل: المحمول، والقول، والمحمولات المركبة والمفردة، ودلالة الألفاظ. ويمثل هذا الفصل المرحلة الأولى من التحليل المنطقي، حيث تُرصد اللبنات الأولى التي يبني عليها ابن رشد منطقته الخاص، ويهيئ بذلك للانتقال إلى أدوات الاستدلال الكبرى، وفي مقدمتها القياس.

2.1. القول في المقولات

يُعد ابن رشد من الفلاسفة الذين اعتمدوا المنهج الأرسطي، حيث التزم بالمصطلحات اليونانية وترجمتها إلى العربية بدقة، دون الإخلال بالمعنى الأصلي، من خلال التزامه بالمصطلحات الأرسطية، فهو يؤكد على أهمية الحفاظ على المصطلح الأرسطي، مشيراً إلى أن المترجمين السريان كانوا دقيقين في نقل الألفاظ الفلسفية لمنع تحريف المفاهيم، من خلال الإبقاء على المصطلحات بصيغتها الأصلية، مثل¹:

"المقولات"، التي تعود إلى الجذر العربي "قال"، ما يشير إلى ارتباطها بالقول والتعبير.

"الحد"، الذي يُقابل "التعريف" في العربية، ولكنه ظل مستخدماً في المنطق الأرسطي.

"الحمل والمحمول"، اللذان لم يستبدلا بعبارات مثل "الموصوف والصفة" أو "المبتدأ والخبر".

استخدم أرسطو في تعريفاته الفعل "يقال"، الذي يُقابله بالعربية "يدل على" أو "يخبر عن".

¹ طه عبد الرحمن، أعمال ندوة ابن رشد لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، ص 192.

المنهج اللغوي والمنطقي عند ابن رشد

يُلاحظ أن ابن رشد يستخدم لفظة "يحمل" بدلاً من "يقال"، انطلاقاً من تصوّره اللغوي للكلي، حيث يرى أن الكلي هو اسم لجميع الأجزاء، ويقال إنه عبارة عن أجزاء لشيء، حيث ورد في لسان العرب عن المبرد قوله: "لو جاءت ﴿فسجد الملائكة﴾ احتمل أن يكون سجد بعضهم، فجاء بقوله ﴿كلهم﴾ لإحاطة الأجزاء"¹. فالكلي إذن هو الموجود، وهو مبدأ الآثار التي نراها، ومظهر الأحكام التي نلمسها في الكون، وهو يمكن أن يخبرنا عن المعلوم ونقيضه.

نقد ابن رشد للفلاسفة في المقولات

يركز ابن رشد نقده على أربعة محاور رئيسية في تحليل المقولات: الجوهر والكم والإضافة والمتقابلات، ويعارض الآراء التي تقول إن جواهر الموجودات مركبة من آحاد غير مختلفة بالنوع، معتبراً أن هذا يتطابق مع من قال إن الأسطقسات هي الأمور المفردة².

ويطرح عدة تساؤلات حول طبيعة المقولات وعلاقتها بالوجود، منها:

1. كيف يمكن وجود صناعة تُعرف بها أسطقسات الموجودات؟³
2. هل جوهر جميع الموجودات واحد أم كثير؟⁴
3. هل الموجودات بعضها من أجل بعض، أم أن حلّها مرتبط بالأول؟⁵

¹ ابن منظور، أبي الفضل، محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج 11، ص 591.

² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق مورييس بويج، دار المشرق، بيروت، ص 140.

³ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 140.

⁴ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 243.

يجيب ابن رشد على هذه الأسئلة وفق ما يلي:

2.1.1 القول في الجوهر

يتجلى اهتمام ابن رشد العميق بمفهوم الجوهر، ويفرد أربعة عشر فصلاً لموضوع الجوهر، وهي ذات الفصول التي أشار إليها الإسكندر في رسائله، التي حققها عبد الرحمن بدوي في كتاب "أرسطو عند العرب"¹، حيث تتناول هذه الفصول الأجناس المختلفة التي لا تندرج تحت بعضها، لكنها تختلف بالنوع، ومع ذلك فإنها تشترك في بعض الفصول.

يعتمد ابن رشد في تحليله لمفهوم الجوهر على إعادة تقييم التصنيفات الفلسفية، محذراً من الخطأ في ترتيب الفصول ضمن الأجناس، حيث يعتقد بعض الفلاسفة أن الفصول مرتبة تحت الأجناس التي تقسمها، لكنه يرى أن هذا خطأ كبير، لأن ذلك قد يؤدي إلى افتراض أن هذه الفصول تُنتج أجناساً جديدة بدلاً من أن تكون مقيدة داخل أجناسها الأصلية².

ويرى أن الفصول في المقولات عند أرسطو تُحمل على الأنواع والأشخاص بطريقة غير التواطؤ، أي أنها لا تكون متساوية في الشمولية، وهو ما أشار إليه أرسطو في قوله "لا تحمل على الأنواع والأشخاص على طريق التواطؤ"³.

⁵ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 171.

¹ بدوي، عبد الرحمن، أرسطو عند العرب، مكتبة الانجلو، القاهرة، 1947م، ص 352.

² بدوي، أرسطو عند العرب، ص 310.

³ أرسطو، المنطق، ت عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1980م، ص 39-40.

من خلال دراسة نصوص ابن رشد، يمكن تصنيف نقده لمفهوم الجوهر ضمن أربع محاور

أساسية:

1. القول في الجواهر الثواني (الفصل الثاني من فصول الجوهر).

2. القول في الجواهر الأول (الفصل الرابع من فصول الجوهر).

3. جهة تسمية الجواهر الثواني (الفصل السابع من فصول الجوهر).

4. الجواهر الثواني من المتواطئة (الفصل العاشر من فصول الجوهر)¹

2.1.1.1 القول في الجواهر الثواني

يعرّف أرسطو الجواهر الثواني بأنها: "الأنواع التي توجد فيها الجواهر المعروفة بأنها أول"². بينما

يفسر ابن رشد ذلك بأنها جواهر ثواني؛ أي هي المشار إليها في نوعها، فمثلاً: الإنسان نوع لجنس

الحيوان، فزيد (هو) المشار إليه كجوهـر أول، بينما الإنسان والحيوان هما الجواهر الثواني³.

نلاحظ أن ابن رشد يميز بين الجواهر الثواني من حيث ارتباطها بالمحسوسات، حيث يرى أن

المبادئ التي تحكم المحسوسات قد تكون عبر الصورة أو الغاية، ويعتقد أن اختلاف الجواهر عن بعضها

كان أحد الأسباب التي أدت إلى خطأ ابن سينا، فظن أن صاحب العلم الإلهي هو المسؤول عن بيان

مبادئ الجوهر بجميع أنواعه، بينما الصحيح، وفقاً لابن رشد، هو العكس، حيث يتكفل صاحب العلم

¹ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ت جبرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992م. ج 2، ص 18-28.

² أرسطو، المنطق، ح 1، ص 36.

³ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 17.

الطبيعي ببيان أسباب الجوهر المتحرك المادي والحرك، أما الصوري والغائي فيندرجان ضمن واجبات صاحب العلم الإلهي¹.

مفهوم العرض والجوهر

يرى ابن رشد أن مفهوم العرض قد يجعل البعض يظن أنه شيء مختلف عن الجوهر، حيث إن المركبات من الجواهر والأعراض تُعد واحدة بالعرض، مما يؤدي إلى الاعتقاد بأن محمولاتها ليست ماهيات الأشياء التي تُحمل عليها، مثال ذلك: "إنسان أبيض" يختلف عن الإنسان المطلق إذا كان الأمر كذلك، فإن أنية الإنسان والإنسان الأبيض واحدة بينهما².

2.1.1.2 القول في الجواهر الأول

تعتبر الجواهر الأول المحور الأساسي الذي بُني عليه بقية الموجودات، وهو ما يسلط ابن رشد الضوء عليه في تحليله، حيث قال: إن "كل ما سوى الجواهر الأول، فإنه مضطر في وجوده إلى الجواهر الأول"، وهذا ما أشار إليه أرسطو بأن ما سوى الجواهر الأول بأنها الأشخاص، وهي على نوعين: ما يقال على موضوع، ما يقال في موضوع³.

علاقة الجوهر بالموضوع:

من خلال البحث في هذه المسألة وجدت أن العلاقة بين الجوهر والموضوع تتحدد بناءً على مقدار حاجة الشيء إلى الموضوع، فمثلاً: "الحي" يمكن أن يُحمل على "الإنسان"، وبالتالي يمكن أن

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1433-1434.

² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 825.

³ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 21-20.

يُحمل على إنسان آخر مشار إليه، وإذا صحَّ ذلك على جنس الإنسان فإنه يجب أن يصدق أيضاً على كل فرد من الناس، وهو ما يجعل الجنس نوعاً، ويمكن تطبيق الحالة نفسها على اللون، إذ يمكن حمله على الجسم فنقول "جسم أبيض"، "جسم أسود"، وبالتالي يكون الجسم هو المشار إليه¹.

في سياق نقد ابن رشد لابن سينا، يوضح أن الجواهر الأول هي سبب في وجود الجواهر الثواني، لكنها ليست السبب في وجود الثواني كما ظن ابن سينا، وقد أخطأ ابن سينا حين ظن أن "الواحد" و"الموجود" يدلان على صفات زائدة على ذات الشيء، بل ذهب ابن سينا إلى أبعد من ذلك حين قال: "لو كان الواحد والموجود يدلان على معنى واحد، لكان قولنا: (الموجود واحد) هذراً..."².

وضح ابن رشد في نقده لابن سينا أسباب خطأه، والتي أوجزها في النقاط التالية:

1. اعتبر ابن سينا أن اسم "الواحد" مشتق من الجوهر، وهو في الحقيقة يدل على عرض الجوهر.

2. ظن أن اسم "الواحد" يدل على معنى في الشيء، وهو عدم القابلية للانقسام، واعتبر أن هذا المعنى يختلف عن طبيعة الشيء نفسه³.

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 306-307.

² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 313-314.

³ ابن سينا، النجاة، ص 7-8.

3. افترض أن الواحد الذي يُقال على جميع المقولات هو نفسه الواحد الذي هو مبدأ العدد،

في حين أن العدد عرض.

ثم بين أن خطأه بسبب فهمه لمسألة الواحد والجوهر أنه تضمن خلطاً بين الواحد الذي هو مبدأ العدد، والواحد المطلق العام لجميع المقولات، حيث قال "أشكل على ابن سينا الفرق بين اسم الواحد الذي هو مبدأ العدد، وبين اسم الواحد المرادف لاسم الموجود"¹.

2.1.1.3 جهة تسمية الجواهر الثواني

من خلال البحث في نصوص ابن رشد حول الجواهر الثواني، وجدت أنه في الفصل السابع من فصول الجوهر، يناقش السبب الذي جعل الأنواع الموجودة في مقولة الجوهر والأجناس تُسمى جواهر ثواني. حيث ذهب أرسطو إلى أن هذه الأنواع، أي أنواع الجواهر الأول وأجناسها، تُسمى جواهر ثواني، لأنها عند الإجابة عن سؤال "ما هو الجوهر الأول؟"، فإن الإجابة بأحد هذه الأنواع تكون معرفة له، وإن كان الجواب بالنوع أكثر تحديداً وتعريفًا².

ومن خلال الفرق بين الحد الذي يدل على الإنسان وغيره يرى ابن رشد أن الحد الذي يدل على الإنسان يختلف عن الحد الذي يدل على غير الإنسان، ولذلك يجب أن يكون كل إنسان بالحقيقة حيواناً ذا رجلين، لأن هذا هو حده الحقيقي، لا يمكن أن يدل في أي وقت من الأوقات على غير الحي المشاء ذي الرجلين³.

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1267-1268

² ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 20

³ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 388.

2.1.1.4 الجواهر الثواني والفصول

يعرّف أرسطو جميع الجواهر الثواني والفصول على "أن جميع ما يحمل منها فإنما يحمل على نحو حمل الأشياء المتواطئة أسماؤها"¹، أي أن كل ما يُحمل فيها يُحمل على نحو حمل الأشياء المتواطئة، بمعنى أن الجواهر إما أن تُحمل على أشخاص أو على أنواع، فمثلاً: الإنسان يُحمل على الإنسان، والفرس يُحمل على الفرس.

ويرى الإسكندر أن أرسطو كان ينبغي أن يضيف الحيوانات المتولدة من العفونة إلى المتواطئ في الاسم، إذ قد يظن البعض أنها تنشأ بالطبع لا بالإرادة أو بالاتفاق، لكن ابن رشد يعترض على هذا الرأي، ويرى أن الإسكندر قد وسّع مفهوم المتواطئات ليشمل أكثر مما قصده أرسطو.

وافق ابن رشد على تفسير الإسكندر واعتبره جيداً، لكنه يرى أنه لم يوضح ما إذا كان ما عدا الجوهر يتولد أيضاً عن المتواطئات، كما يعزو ابن رشد عدم وضوح تفسير الإسكندر إلى اختلاف الترجمات، إذ أن الإسكندر ظن أن الكائنات المتولدة من العفونة تنشأ بفعل الحرارة، بينما يرى ابن رشد أن العفونة شبيهة بالمهنة، حيث أن الحرارة في الشمس تسبب العفونة. ولهذا قال أرسطو: "الإنسان يولده إنسان والشمس، ولذلك لا حاجة لنا إلى إدخال الصور التي ظن ثامسطيوس أنه يلزمنا إدخالها في الحيوانات التي تتولد عن العفونة"².

¹ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ج 2، ص 22.

² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1456-1465.

2.1.1. الكم المنفصل والكم المتصل

يُميز الفارابي كما فعل أرسطو بين الكم بالذات والكم بالعرض، غير أن الفارابي لم يوضح الفرق بين هذين النوعين بالشكل الذي نجده لدى أرسطو في معالجته للظواهر الطبيعية كالألوان والحركة والثقّل. فاللون يُحدد بامتداد البسيط والجسم، والحركة تُحدد بامتداد البعد، والثقّل يتحدد تبعًا لتفاوت الأجسام من نوع واحد¹.

أما ابن سينا، فيرى أن البعض يعتبر الخط والسطح والمقدار الجسماني جزءًا من الجوهر، بينما يرى آخرون أن الكميات المنفصلة، كالأعداد، تُعد مبادئ للجوهر².

أما ابن رشد، فقد اتخذ موقفًا أكثر تنظيمًا وتحديدًا في تصنيفه للكم، إذ قسّمه بوضوح إلى كم متصل وكم منفصل، وميّز بين أنواع الكم بحسب طبيعة أجزائه. فرأى أن من الكميات ما تكون أجزاؤه ذات وضع، أي أن لبعضها موقعًا بجانب الآخر، ومنها ما ليس لأجزائه وضع، ويظهر ذلك بقوله: "أن الكم فمنه منفصل، ومنه متصل، ومنه ما أجزاؤه لها وضع بعضها عند بعض، ومنه ما ليس لها وضع"³.

¹ الفارابي، أبو نصر، المقولات، مجلة المورد، "الفارابية"، ص 148.

² ابن سينا، الشفاء الإلهيات، تحقيق الأب قنوتي، سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1960م، ص 94.

³ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ج 2، ص 29.

مقالة الكم ومقالة الجوهر

عند مقارنة مقالة الكم بمقالة الجوهر، نجد أن أرسطو لم يقسم مقولة الكم كما فعل مع الجوهر، بل اكتفى بتعريفها ورسمها كمصطلح فلسفي أصبح متداولاً في الفلسفة الأرسطية¹. وقد قسم الكم إلى نوعين: كم منفصل؛ يشمل العدد والقول، وكم متصل؛ يشمل: الخط والبسيط والجسم والزمان والمكان. وحدوده؛ الخط: وحدّه النقطة، البسيط: وحدّه الخط، الجسم: وحدّه البسيط، الزمان: وحدّه الآن².

بينما يرى ابن رشد أن المتصل هو الذي تتقوم أجزاؤه بعضها من بعض، وهذا يشمل الخط والسطح والجسم. ويضيف أن أرسطو حدد الكم بثلاثة معايير وبيّن خصائصه، وأوضح أن الكم لا مضاد له، سواء كان متصلاً أم منفصلاً، فالخمس والثلاثة ليس لهما ضد، وكذلك السطح والخط. وفي ضوء هذه الخصائص رفض أرسطو عدّ الكثير والقليل من الكم المنفصل لأنهما ضدان، وأكد ابن رشد أن القليل والكثير، وكذلك الكبير والصغير، إضافات وليست كميات حقيقية³.

كما يرى أن الكم والتعدد لا يمكن أن يرجعا إلى جنس واحد يكون موضوعاً للعلم نفسه، لأن الأجناس العالية ليست موضوعاً للمعرفة، بل هي منظمة للفكر⁴.

¹ الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها، مكتبة الفكر البغدادي، بغداد، 1985م، ط1، ص 192.

² أرسطو، المنطق، ص 43

³ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ج 2، ص 29.

⁴ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 600

نلاحظ أن أرسطو اكتفى بوضع تصنيف عام للكم، بينما سعى ابن رشد إلى توضيح البنية المنطقية لهذا التصنيف، مؤكداً على أن الكم لا يقبل التضاد، وأن مفاهيم مثل الكثير والقليل يجب ألا تُحسب ضمن مقولة الكم.

2.1.2. القول في الإضافة

القول في الأشياء المضافة

يشير أرسطو إلى أن الإضافة تُقال في الأشياء عندما تكون ماهيتها مرتبطة بقياسها إلى غيرها، أي أن ماهية الشيء لا تُعرف إلا عند مقارنته بشيء آخر، مثل القليل والكثير، وإما بحرف من حروف النسبة مثل (إلى) وما أشبهه، فمثلاً: الأكبر يُقال بالنسبة إلى غيره¹، أي أن تعريفه يعتمد على وجود شيء أصغر منه، كذلك الأمر نفسه ينطبق على الأشد والأضعف والأصغر، إذ لا يمكن تعريفها إلا بالإشارة إلى مقابلها، كما يظهر هذا المفهوم أيضاً في الملكة والحال والحس والعلم، التي تعتمد على علاقتها بأشياء أخرى²، وبناءً على ذلك، يمكن تعريف الإضافة بأنها: "كل ما كانت ماهيته تُقال بالقياس إلى غيرها"³.

يُبرز ابن رشد أن الإضافة ليست مقولة عارضة، بل لها مراتب عقلية متفاوتة، بعضها أقرب إلى الجوهر، وبعضها من الأعراض المحضة. كما يُلفت إلى أن بعض الإضافات تنشأ عن الملكة والقوة،

¹ أرسطو، المنطق، ص 48، ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 37.

² ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص: 37، وقارن: ابن سينا، الشفاء المقولات، ت الأب قنواقي، أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1959م، ص 146-147.

³ أرسطو، المنطق، ص 48.

كالعالم إذا وُجد لديه العلم بالقوة، بينما أخرى تنشأ عن الفعل والتحقيق، كالعالم الذي يُمارس التعليم بالفعل.

وجود المضادة في المضاف

يرى ابن رشد أن بعض الإضافات قد تكون متضادة كما في الفضيلة والرذيلة حيث تُعتبران من المضافات المتضادة، والعلم والجهل إذ إنهما حالتان متضادتان في ماهيتهما، لكن في الوقت نفسه يشير أرسطو إلى أن التضاد ليس موجودًا في جميع المضافات، إذ ليس للضعفين ضد، ولا للثلاثة أضعاف ضد، ولا لشيء مما يشبه ذلك¹.

فبحسب أرسطو فإن الواحد يضاد الكثرة نفسها، أي أن الواحد هو ضد للكثرة من حيث طبيعته وليس من حيث علاقته بشيء معين، كما أشار إلى أن الاثنين يُعدّ كثيرًا لأن الاثنين هو ضعف الواحد، والضعف هو كثرة، تُقال إضافة إلى القلة، كما يقال الكثير الأضعاف إضافةً إلى القليل الأضعاف. مما يؤكد أن هذه المفاهيم لا تُفهم إلا بالإشارة إلى علاقتها بنظائرها.

وجود المضامين معا

يعالج ابن رشد مسألتَي وجود الضعف والنصف معا، ومسألة الحد الحقيقي أو الرسم والتعريف الكامل للمضاف. وينتقد بعض التصورات التي ترى أن المضامين توجد معًا بالطبع، موضحًا أنه: "متى وُجد أحدهما وُجد الآخر، ومتى ارتفع أحدهما ارتفع الآخر"، لكنه يعترض على الاعتقاد بأن المعلوم أقدم من العلم، حيث يُفهم من ذلك أن المعلوم متقدم بالطبع على العلم، ويضرب مثالًا على ذلك:

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1338-1339.

تربيع الدائرة، حيث يُفترض أن العلماء الذين يدرسون هذه المسألة يأتون بعد وجود مفهوم التريع نفسه.

وعندما تحدث عن الحد الحقيقي للمضافين قال: "ومتى عرف الإنسان أحدهما على التحصيل عرف الآخر ضرورة، فإنه إذا عرف ماهية أحد المضافين فقد عرف ماهية الآخر"¹، مثال ذلك أن من علم أن هذا ضعف على التحصيل، فقد علم الشيء الذي هو له ضعف على التحصيل، وكذلك من عرف أن هذا أحسن فقد عرف الشيء الذي هو أحسن منه.

2.1.3. القول في المتقابلات

يعتبر ابن رشد أن المتقابلات تشمل أحد عشر فصلاً، وهي الفقرات التي تناولها كتاب المقولات لأرسطو، ويتجلى نقد ابن رشد ورأيه في أربعة فصول منها، حيث قال "والمتقابلات أربعة أصناف: المضافان والمتضادان، والعدم والملكة، و(الموجبة والسالبة)"². ويمكن التمثيل لذلك بما يلي:

1. المضاف: وهو الذي يقتضي إضافة شيء آخر لإثباته، مثل الأبوة والبنوة.
2. العدم: وهو انتفاء صفة عن موضوع ما، مثل العمى بالنسبة للبصر.
3. الملكة: وهي امتلاك صفة أو قدرة محددة، مثل العلم أو المهارة.
4. الموجبة والسالبة: حيث تعبر الموجبة عن إثبات صفة، بينما السالبة تعبر عن نفيها.

¹ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 38-43.

² ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 61.

2.1.3.1. الفرق بين المضافين والمتضادين

يعالج ابن رشد الفرق بين المضافين والمتضادين، حيث يرى أن المضافين إما أن يتفقا من جهة ما هو بالذات، وإما بأي حرف اتفق من حروف النسب، فالمضاف: يتعلق بتداخل موضوعين حيث لا يمكن تصور أحدهما دون الآخر، مثل الضعف الذي يقال بالقياس إلى النصف. بينما المتضادان: يتعارضان بطبيعتهما حيث يتضمن صفتين متعارضتين لا تجتمعان في موضوع واحد، فليس يقال ماهية أحدهما بالقياس إلى الثاني، بل إنما يقال إن ماهية أحدهما تضاد ماهية الثاني، فإنه ليس يقال إن الخير خير للشر بل مضاد له، ولا الأبيض أبيض للأسود بل مضاد له.

2.1.3.2. أنواع الأشياء المتضادة

يوضح ابن رشد أن أرسطو قسم المتضادات إلى نوعين رئيسيين: النوع الأول: الذي ليس بينه وبين ضده متوسط، مثل الحق والباطل. والنوع الثاني: الذي يوجد بينه وبين ضده متوسط، مثل البياض والسواد، حيث يمكن أن يكون هناك لون رمادي بينهما¹.

تابعه ابن رشد حيث جعل المتضادات نوعين رئيسيين:

أ. المتضادات التي لا تقبل المتوسط: وهي المتضادات التي لا يمكن أن يجتمع فيها الطرفان في موضوع واحد، ولا يمكن أن يخلو الموضوع منهما معًا. مثل الصحة والمرض :حيث لا يخلو جسم متنفس من أن يكون إما صحيحًا أو مريضًا، والزوج والفرد :حيث لا يخلو عدد من أن يكون إما زوجًا أو فردًا. فهذه الأنواع من المتضادات تعبر عن صفة أساسية ملازمة للموضوع، بحيث يستحيل على

¹ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 61-62

الموضوع أن يتصف بغير أحد الطرفين. وقد أشار إلى ذلك حيث قال: "ما كان من المتضادات ليس يخلو الموضوع المتصف بهما من أحدهما، فهما المتضادان اللذان ليس بينهما متوسط"¹.

ب. المتضادات التي تقبل المتوسط: وهي المتضادات التي يمكن أن توجد بينهما حالات وسطى. ومن أبرز الأمثلة على ذلك: البياض والسواد: حيث يمكن أن يكون هناك ألوان متوسطة مثل الأصفر والأدكن، والمحمود والمذموم: حيث يمكن أن يوجد أمر غير محمود وغير مذموم في الوقت ذاته. ويوضح ابن رشد أن بعض هذه المتوسطات قد تكون لها أسماء خاصة مثل "الأدكن" و "الأصفر"، بينما بعضها الآخر ليس له اسم محدد، ويُعبّر عنها بسلب الطرفين معًا، مثل "لا جيد ولا رديء"، أو "لا عدل ولا جور"².

2.1.3.3. العدم والملكة

يتناول أرسطو مفهوم العدم والملكة، حيث يعرف العدم والملكة: "أنهما يوجدان في شيء واحد بعينه، مثال ذلك البصر والعمى إنما يوجدان في العين، وهذا الجنس من العدم بالجملة هو أن يفقد الموضوع الملكة التي شأنها أن تكون فيه في الوقت التي شأنها أن تكون فيه من غير أن يمكن وجودها له في المستقبل"³. ويرى أن المتقابلات بالملكة والعدم متقدمتان بالطبع على المتقابلات بالضدية، لأن كل

¹ ابن رشد، المقولات، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص: 136.

² ابن رشد، المقولات، ص: 137.

³ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 62.

متقابلين بالضدية هما متقابلان أيضاً بالعدم والملكة، وبالتالي إذا كانت المتقابلات التامة أربعة أصناف متناقضة، فإن المتناقضين فيها يكونان أشد تناقضاً¹.

أما الفارابي فيرى أن المتقابلين هما الشيئان اللذان لا يوجدان معاً في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد².

يعترض ابن رشد على الفارابي حيث يرى أنه خرج بعض الشيء عن رأي أرسطو، إذ إن أرسطو يرى أن المتضادين قد يكونان: في جنس واحد، مثل الأبيض والأسود حيث إن جنسيهما القريب هو اللون، أو في جنسين متضادين مثل العدل والجور³.

يمكن القول بأن ابن رشد يرى أن عدم الشيء مما في طبيعته أن يوجد له يكون على نوعين: أن يُعدم في الوقت الذي يُفترض أن يوجد فيه، وأن يُعدم في وقت آخر من عمره، ومثل له: البصر ملكة، والعمى عدمها، لكن ذو البصر أو ذو العمى ليس هو العمى ذاته⁴.

2.1.4. مسائل متفرقة في المقولات

تناول ابن رشد مسائل منطقية متفرقة أخرى بالشرح والتفصيل هي بالأصل أبواب، لكن تم جمعها تحت فصل واحد لصغرهما.

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1311-1312

² الفارابي، أبو نصر، المنطق، 3 أجزاء، رقيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985م، ج1، ص: 118.

³ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 62.

⁴ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 645

2.1.4.1. القول في التقدم والتأخر

يرتبط مفهوم التقدم والتأخر بفهم طبيعة الزمن، والعلاقة بين الأسباب والنتائج، ومدى تأثير الترتيب والرتبة في المعرفة والوجود، فقد حدد الفلاسفة خمسة أنواع رئيسة للتقدم: بالزمان وبالرتبة وبالشرف وبالطبع وبالسببية¹.

يرى ابن سينا أن التقدم الزمني يعني أن الشيء الأقدم زمنياً يسبق غيره بالوجود، مثل سبق الشخص في العمر على الحدث²، وأما التقدم بالمرتبة فهو ما قصده أرسطو من خلال ترتيب الأشياء وفق قربها أو بعدها عن بعضها.

لكن ابن رشد يرى أن المفاهيم المتقدمة على المحسوسات متعددة وهي بمنزلة العدد، حيث يُعد العدد جوهرًا مستقلًا، وبذلك فإن التقدم بالحد غير المتقدم بالوجود، وهو ما يوضحه من خلال مثال: وجود الإنسان متقدم على الاعتقاد الصادق بأنه موجود³، وهذا التقدم هو الذي يطلق عليه الفارابي مصطلح التلازم⁴. وهو الذي انتقده ابن رشد عليه أيضاً معتبراً أنه ليس صحيحاً، لأن التقدم والتأخر لا يكونان دائماً متلازمين. مثال على هذا الخطأ: تقدم الواحد على الاثنين، فإنه متى وجد الاثنان وجد الواحد، وإذا كان الواحد موجوداً فليس يجب وجود الاثنين⁵.

¹ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 69-70.

² ابن سينا، المقولات، ص 266.

³ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 60.

⁴ الفارابي، المنطق، ح 1 ص 129.

⁵ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 69.

2.1.4.2. القول في "معاً"

يُعد مفهوم "معاً" من المصطلحات المهمة، نظرًا لأهميته في تحديد العلاقات الزمنية والوجودية بين الأشياء، وقد اختلفت آراء الفلاسفة في مفهوم "معاً"، حيث حدد الفارابي أربعة وجوه لمفهوم "معاً" وهي ترد في سياقات متعددة¹:

1. في الزمان: وهما شيئان موجودان في آن واحد.
 2. في الطبع: وهما شيئان متكافئان في لزوم الوجود.
 3. في المكان: وهما شيئان يشتركان في موقع واحد بعينه.
 4. في الترتيب: وهما شيئان معدودان وفق نظام معين مرتبط بمبدأ معلوم .
- بينما يرى ابن سينا أن مفهوم "معاً" في الزمان أو الطبع، حيث قال " فهما إما متلازمان في تكافؤ الوجود كالأخ للأخ، وإما متنافيان فيه فلا يلزم أحدهما الآخر كالأنواع تحت جنس واحد"².
- لكن ابن رشد يرفض هذا الطرح، موضحاً أن وجود السابح يتطلب وجود الحي، ولكن وجود الحي لا يستلزم وجود السابح، وبالتالي فإن "معاً" بالطبع تُقال عن صنفين: أحدهما الشيئان اللذان يتكافآن في لزوم الوجود دون أن يكون أحدهما سبباً للآخر، والثاني هو الأنواع التي تنتمي إلى زمان

¹ الفارابي، المنطق، ج 1، ص 130-131

² ابن سينا، المقولات، ص 269.

واحد وتكون قسيمة لبعضها¹. وهذا الذي عناه أرسطو بقوله "التي تقال إنها معًا بالطبع هي التي ترجع بالتكافؤ بلزوم الوجود"².

2.1.4.3. القول في الحركة

يرى أرسطو أن الحركات بعد الاستحالة تختلف مظاهرها، حيث لا يمكن أن يكون التكون فسادًا ولا أن يكون النقص هو النمو ولا التغير في المكان، أما في الاستحالة فضرورة أن نعلم أن ما يستحيل أن يتم بحركة ما من سائر الحركات فليس ذلك بحق³.

ينتقد ابن رشد على ذلك موضحة أن المتحرك بأحد الكيفيات لا يمكن أن ينمو أو ينقص، وأن الاستحالة ليست واحدة من باقي الحركات فوجب أن تكون حركة الاستحالة ليست واحدة من سائر الحركات، فإذا كانت واحدة وجب أن يكون الذي استحال النمو واستحال النقص، مثل التغير في المكان يضاده السكون في المكان، ومثل التكوين الذي يضاده الفساد، فهذا كله يشبه أن تكون الحركة⁴.

¹ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 114-115.

² أرسطو، المنطق، ج 1، ص 73.

³ أرسطو، المنطق، ج 1، ص 73، قارن ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 600.

⁴ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 73-74.

بينما ذهب الفلاسفة الإلهيون إلى تقسيم الحركات إلى ثلاثة أنواع رئيسة: الحركة المدركة للجمهور. والحركة التي لا تُدرك إلا بالأرصاد؛ منها ما يُدرك خلال أزمنة طويلة، ومنها ما يُدرك خلال أزمنة قصيرة. والحركات المثبتة بالقياس، والتي قد تبدو بسيطة عند إدراكها بحاسة البصر¹.

2.2. القول في العبارة

يقوم التحليل المنطقي للعبارة على تصنيف القضايا وفق صورها المختلفة، سواء الجازمة أو الشرطية، مع بيان ارتباطها بمبدأ التناقض والتضاد، وقد سعى الفلاسفة إلى توضيح الفروق بين القول والكلمة، وتقسيم القضايا بناءً على بنيتها المنطقية.

2.2.1. القول في الكلمة والقول

ذهب الفارابي إلى أن الكلم اليونانية هي التي يسميها العرب الأفعال، ومنها ما هو مركب من الأسماء. فالكلم إذاً هي الأفعال مثل مشي، يمشي، فهي حسب تعريفه لفظة مفردة تدل على معنى وعلى زمان². ونجد أن أرسطو أشار إلى مسألة الكلم الوجودية: وهي الكلمة التي تقترب بالاسم المحمول وتدل على ارتباطه بالموضوع، مثل: "زيد كان عادلاً" فالكلمة التي اقترنت بالاسم هي (كان)³.

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1658-1660.

² الفارابي، الألفاظ، ص 41.

³ أرسطو، المنطق، ج 1 ص 101.

أما عند ابن سينا فهو: "هي اللفظة الدالة على الزمان" فهو يعرفها وفق معناها اليوناني بأنها مُحَصَّلَةٌ بالأزمنة الثلاثة، وقد تكون الكلمة خبراً أو مخبراً عنه، أو محمولاً لا موضوعاً، لذلك كان معناها يحمل على غيرها. مثال ذلك قولنا: "زيد يمشي"، وهي تدل على ارتباط الموضوع بالمحمول¹.

وأما القول: فيعرفه أرسطو بأنه لفظ دال، الواحد من أجزائه قد يدل على انفراده على جزئي، لكنه ليس على طريق أنه إيجاب². بينما يعرفه الفارابي بأنه منقسم إلى قسمين: التام وغير التام، فغير التام هو الصيغة أو القضية، ويقع على عدة أجناس، منها الجزم، الأمر، التضرع، الطلب، النداء³.

أما ابن سينا، فيذهب إلى أن القول الجازم يحكم فيه بنسبة معنى إلى معنى، إما إيجاباً أو سلباً. ومثال ذلك قولنا: "إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، وحكم الجازم هو حكم الشرطي⁴.

لكن ابن رشد يرى المسألة من منظور آخر، حيث يعتبر أن كل قول جازم لا بد أن يحتوي على كلمة تكون فعلاً أو ما يقوم مقام الكلمة في ربط المحمول بالموضوع، حيث إن القول الجازم الذي يكون الموضوع فيه اسماً والمحمول اسماً أيضاً، لا بد فيه من كلمة أو ما يقوم مقام الكلمة⁵.

¹ ابن سينا، الشفاء العبارة، محمود الحضيبي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970م، ص 17. 17.

² أرسطو، المنطق، ج 1 ص 102.

³ الفارابي، أبو نصر، العبارة، محمد سليم سالم، الهيئة المصرية، القاهرة، 1976م، ص 16-17.

⁴ ابن سينا، الشفاء العبارة، ص 32-33.

⁵ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 88.

2.2.2. القضية الحملية والشرطية

تدور القضية الحملية عند ابن رشد حول المقاييس الشرطية والحملية التي اختلف عليها الفلاسفة. فابن سينا يبين أن الحمليات عند اليونان كانت هي الحكم في القول، فكانوا لذلك يضطرون إلى القول زيد كان كذا، كأن هذا لا يجب في لغة العرب.

أما القضية الشرطية: فهي المتصلات في لغة العرب، مثل قولنا: "إذا كان"، "كلما كان"، "متى كان"، والمنفصلات مثل: "إن كان"، لذلك يقول ابن سينا إن استعمال كلمة "كان" ضروريا¹. الشرطيات لم ترد عند أرسطو بشكل صريح، بل أضافها المفسرون لاحقاً، حيث اعتبروا أن الشرطية تربط بين حمليتين، وتعمل كرابطه منطقية².

لكن ابن رشد ينظر إلى المسألة على أن النظر في الإيجاب والسلب من حيث هما موجودين في النفس، ومن حيث كونهما متقابلين بالحقيقة متى كان المعنى المحمول فيهما، وهي ما تسمى بالقضية الشخصية: التي موضوعها معنى فردي، مثل: "زيد مطلق"، "زيد ليس مطلقاً"، والقضية المهمة: التي يكون موضوعها معنى كلي غير مقيد بسور، مثل: "الإنسان أبيض"، "الإنسان ليس أبيض". بينما القضية المتضادة: التي يقرن فيها كل طرف بسور، مثل: "كل إنسان أبيض"، "لا إنسان واحد أبيض". أما القضية المتناقضة: التي يكون أحد طرفيها مسوراً كلياً، والآخر جزئياً³.

¹ ابن سينا، الشفاء، العبارة، ص 38.

² النشار، علي سامي، المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر، الإسكندرية، 1955م، ط1، ص 448.

³ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 89-91.

2.2.3. القول في الاسم المشتق والكلمة

تُعَدُّ دراسة العلاقة بين الألفاظ والمعاني من القضايا المحورية، حيث تتداخل مفاهيم الدلالة والتركيب اللغوي في تحديد طبيعة الإدراك العقلي للمعاني، ومن بين الإشكالات الرئيسة التي أثّرت في هذا السياق مسألة الاسم المشتق والكلمة، إذ ترتبط بتحديد كيفية انتقال الدلالة من اللفظ إلى المعنى، ومدى ارتباطها بالموضوع أو استقلالها عنه، ويُطرح التساؤل هنا حول ما إذا كانت دلالة الاسم المشتق تحمل عنصر الربط بالموضوع أم أنها مجرد انعكاس لمعنى مجرد.

يرى الفارابي أن (الكلمة) التي هي الفعل تدل على المعنى والزمان وموضوع المعنى، وأنها تشارك في ذلك السماء المشتقة، لكنها تفارقها في كونها تدل على وجود ذلك المعنى لشيء ما، وتكتفي هذه الدلالة بنفسها في ارتباطها بالموضوع في القضية، دون الحاجة إلى رباط إضافي¹.

ينتقد ابن رشد ذلك بقوله: إن الاسم المشتق يدل على المعنى من حيث هو قائم بالموضوع، مثال ذلك الشجاع يدل به على المعنى مجردًا. أما الشجاع فهو اسم مشتق يدل على المعنى من حيث هو قائم بالموضوع². بناء على ذلك فإن دلالة الاسم المشتق على الموضوع ليست دلالة ارتباط به، لأنها لو كانت كذلك لكان المعنى الذي هو مثال أدل، ويمكن حمله على الموضوع.

¹ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 83؛ قارن الفارابي، أبو النصر، العبارة، تح: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية، القاهرة، 1976م، ص 10.

² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج 2، ص 853. ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 83.

2.2.4. دلالة الألفاظ على المعاني

يشير ابن رشد إلى أن الألفاظ تدل على أشياء محدودة ومتناهية، وليست على أشياء مختلفة أو متقابلة¹. ويردّ على من يقول بأن النفي والإثبات شيء واحد، مثل قول: "إنسان" و"لا إنسان"، بأن هذا خطأ منطقي، تفسير ذلك: أن "الإنسان" يدل على الإنسان أيًا كان. فإذا قلنا: "الإنسان حيوان"، فهو مشتق من الحيوانية. وإذا قلنا: "ناطق"، فهو مشتق من المنطق، وبذلك يصبح "ناطق" أو "حيوان" دالًا اضطرارًا على الإنسان ذي الرجلين. أما في الأسماء المركبة، مثل: "عبد الله" و"عبد الملك" فهي تدل على تركيب بين الصورة والمادة. "الحيوان" يشمل أنواعًا متعددة، مثل الإنسان والفرس. وأما الاسم غير المحصل، فهو السالب المركب من "لا" مع الكلمة، مثل: "الإنسان لا حيوان"².

2.2.5. المحمولات المفردة والمركبة

تُعد من القضايا التي تحدد طبيعة العلاقة بين المفرد والمركب في بنية القضايا، إذ يثير الجمع بين المحمولات إشكالات تتعلق باتساق الدلالة وصدق الأحكام، حيث قد تصدق المحمولات منفردة لكنها تفقد صدقها عند اجتماعها، وهذا يفتح باب التساؤل حول طبيعة الانتقال من الأفراد إلى التركيب، ومدى تأثير ذلك على البناء المنطقي للقضية.

المحمولات: أشار أرسطو إلى المفردة منها، والتي إذا ما جمعت كان منها المحمول واحدًا بالذات، وهي تصدق مفردة ومجموعها ضرورة، ومنها إذا ما جمعت كان منها محمول واحد بالعرض. وإن هذه

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج 2، ص 902-900.

² "ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، ص 5-6.

يوجد منها الصادق والكاذب، وأن خاصة المحمولات التي تصدق فرادى ومجموعة أمران اثنان: أن يكون وجود أحدهما للآخر بالذات، وألا يكون منطويًا في الآخر¹.

يقسم ابن سينا المحمولات إلى نوعين: ما يصح أن يحمل جملة كجملة واحدة، مثل الحد وأجزأه، وما لا يصح أن يحمل جملة كجملة واحدة، مثل "إنسان من الناس طيب"، إذ يمكن أن يكون بصير العين أو حاذقًا في الخياطة، مما يجعل بعض أجزائه صادقة وأخرى كاذبة، كما يرى أن الحكم بصدق المحمولات المفردة يعني بالضرورة صدق المحمولات المركبة². فإذا كان زيد إنسانًا وزيد أبيض، فإن زيدًا إنسان أبيض يكون صحيحًا أيضًا، فإذا كان وجوب الصدق جملة وجب الصدق فرادى³.

يرد ابن رشد عليه بأن الإنسان ليس مجرد اجتماع "حيوان" و"ذي رجلين"، بل له دلالة ذاتية، كما أكد أرسطو⁴ فلا يوجد معنى مشترك يجمع بين هذين الحدين بحيث يكون اسم الإنسان دالًا عليهما معًا. ويرى أن المحمولات التي تصدق منفردة قد تكذب عند اجتماعها، لأن دلالتها في حالة الجمع تختلف عن دلالتها في حالة الانفراد⁵.

وبأن الذين يضعون هذا الموضع يلزمهم القول بأن: "إنسان فقط" و"إنسان أبيض" شيء واحد، كما يلزمهم القول بأن يكون الإنسان الأبيض هو الإنسان فقط. ويشير إلى أن المحمولات المركبة

¹ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 88.

² ابن سينا، الشفاء العبارة، ص 98-99.

³ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1090؛ قارن الأنباري، الإنصاف، ح 1، ص 54.

⁴ أرسطو، المنطق، ص 119.

⁵ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1091؛ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 88.

مثل "موسيقى أبيض" أو "طبيب أبيض" لا تعني أن الموسيقي هو الأبيض، بل تدل على شيئين مختلفين تمامًا¹. وهو ما يناقض فكرة ابن سينا حول الصدق في المحمولات.

كما يرى أن الانتقال من المفرد إلى المركب يعني الانتقال من كثرة إلى واحد، وهذا ما لم يدركه ابن سينا بشكل دقيق، مما أدى به إلى الوقوع في التناقض². ويؤكد أن المحمولات المركبة قد تتضمن دلالات إضافية غير موجودة في المحمولات المفردة، فمثلاً: إنسان أبيض ليس بالضرورة أن يكون نفس "إنسان فقط". وإنسان أبيض يمشي لا يعني أن "إنسان" هو "يمشي" أو "أبيض" فقط³.

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 125.

² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 358.

³ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 61-63.

3. الفصل الثالث: القضايا الكبرى في القياس

يُكمل هذا الفصل ما بدأه الفصل الثاني، إذ ينتقل من دراسة المفاهيم المنطقية إلى تحليل أدوات الاستدلال العقلي، وعلى رأسها القياس بأنواعه (الحمل، الشرطي، الاستثنائي)، كما يناقش قياس الخلف. ويُظهر كيف وظّف ابن رشد هذه الآليات في سياق فلسفي يُراعي منطق أرسطو ويختبره. ويتضح في هذا الفصل تصاعد التحليل من المفاهيم البسيطة إلى العمليات المعقدة، بما يمهّد للمرحلة الأخيرة المرتبطة بتحقيق البرهان وشرطه، وهو ما يُعد الذروة في التفكير الفلسفي والمنطقي.

3.1. الأمور العامة في القياس

يتناول القياس¹ مقامين رئيسيين: الأول هو القياس المطلق، الذي اعتبره الفلاسفة ميزان العلوم وجزءاً من المنطق. والثاني هو الأقيسة المستخدمة في العلوم. لا يوجد نزاع حول صحة القياس إذا كانت مقدماته معلومة، حيث تفضي هذه المقدمات إلى نتائج يقينية، مثاله: حديث النبي ﷺ: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»²، الذي يُعد مثالاً على قياس منطقي يتألف من مقدمتين ونتيجة: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، إذاً كل مسكر حرام. يظهر من هذا الحديث أن القياس يتكون من مفهوم عقلي (جنس القياس) وصياغة لفظية (القضايا المنطقية)، مما يسمح بتقسيمه إلى قياس حملي إفرادي واستثنائي.

¹ البستاني، فؤاد افرام، المنجد، دار المشرق، بيروت، 1956م، ط13، ص 620. ((القياس في لفظ العرب اسم مشتق من الثلاثي قاس يقيس، وهو الكيل والميزان)).

² البخاري، صحيح البخاري، رقم (5575)؛ الغزالي، أبو حامد، معيار العلم، تسليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961م، ص 133.

3.1.1. أنواع القياس

تتنوع أنواع القياس لتلبية اختلاف طبيعة المقدمات والنتائج، وقد صنفها أرسطو إلى أربعة أنواع

رئيسية: الحملّي، الشرطي المنفصل، الشرطي المتصل، وقياس الخلف¹.

فالقياس الحملّي: هو القياس الذي تُحمل فيه صفة أو مفهوم على موضوع معين، ويتكون من

مقدمتين ونتيجة، وفق الضوابط التالية²:

- إذا كانت المقدمتان كليتين مثبتتين، تكون النتيجة كلية.
 - إذا كانت المقدمتان إحداهما مثبتة والأخرى منفية، تكون النتيجة كلية منفية.
 - إذا كانت المقدمتان جزئية وكلية، تكون النتيجة جزئية.
 - إذا كانت المقدمتان جزئية ومنفية، تكون النتيجة جزئية منفية.
- مثال تطبيقي على ذلك: كل إنسان فانٍ، سقراط إنسان، إذاً سقراط فانٍ.

القياس الشرطي المنفصل³: يعتمد هذا النوع من القياس على وجود علاقة انفصالية بين

احتمالين، بحيث يؤدي نفي أحدهما إلى إثبات الآخر، ويتألف من مقدمتين: الأولى تتضمن شرطاً

مركباً، والثانية تكون حملية أو نقيضها، وتُقرن باستثناء. مثال: "إن لم تغرب الشمس لم يأت الليل"⁴.

¹ الغزالي، معيار العلم، ص 132.

² ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ج 4، ص 152.

³ ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، ت إحسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت، 1960م، ص 117.

⁴ الغزالي، معيار العلم، ص 154.

ويشير بعض الفلاسفة إلى أن هذا القياس يمكن رده إلى قياس شرطي (إضماري)¹. مثاله: إما أن تكون الشمس مشرقة أو أن يكون الجو مظلماً، الشمس ليست مشرقة، إذًا، الجو مظلم.

القياس الشرطي المتصل: يستخدم هذا النوع من القياس عند الفقهاء، ويسمونه السير والتقسيم²، كما في المثال التالي: العدد إما فرد أو زوج، فإذا لم يكن العدد فردًا فهو زوج، وكل ما ليس فردًا فهو زوج. ويُطلق عليه ابن حزم اسم "الشرطي المنقسم": "بقوله "وأما الشرطي المنقسم فهو أن تقسم الشيء الذي تريد معرفة صحة حكمه على جميع أقسامه ولا تترك من جميع أقسامه الذي يعطيه الفعل إياها قسمًا"³.

قياس الخلف: يُعرف أيضًا باسم البرهان بالخلف، ويعتمد على إبطال النقيض لإثبات صحة قضية معينة. وهو يشابه القياس الحملي في صورته، لكنه يعتمد على مفارقة منطقية، فإذا كانت المقدمتان صادقتين سمي قياسا مستقيما، وإن كانت إحدى المقدمتين صادقة والأخرى كاذبة أو مشکوكا فيها، وأدت النتيجة إلى الكذب، سُمي قياس الخلف⁴. مثال ذلك: كل ما هو فرض فلا يؤدي على الراحلة، والوتر عند بعض العلماء فرض، فلا تؤدي على الرحلة.

¹ الانباري، الانصاف، ص 164

² الغزالي، معيار العلم، ص 156.

³ ابن حزم، التقريب، ص 129.

⁴ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 165. ابن سينا، النجاة، ص 50

3.1.2. القول في الحد

يشكّل مفهوم الحد أحد الأركان الأساسية في المنطق، حيث يُعرفه أرسطو بأنه "هو ما إليه تنحل المقدمة، وذلك كالمقول والذي يقال عليه المقول"¹. وهو يشمل المحمول والموضوع، أي أن الحد هو الوحدة الأساسية التي يُبنى عليها الاستدلال، فما الأشياء التي تزداد في المقدمة لموضع الرباط وهي الكلم الوجودية².

لعل الذي فهمه ابن رشد من تعريف أرسطو، هو أن الذي تنحل إليه المقدمة بالذات كان ضرورة أن يكون المحمول والموضوع³. أما الفارابي فهو يرى أن النوع متى ما شاركه في الحمل على الأشخاص كلي يدل عليه لفظ مركب، يليق أن يجاب به المسألة عن النوع وعن الشخص: ما هو؟ فنقول عندها في حد الانسان مثلاً انه حيوان ناطق - وبناء على هذا الرأي يصبح الحد تام وفقاً لمفهوم الفارابي منقسماً إلى تام وناقص فأما التام فقولنا انسان حيوان مشاء، وهو تعريف ووصف لكل حيوان ناطق (الإنسان) وقد يجوز ان يكون هذا التام ناقصاً ايضاً⁴. إذا ما عرفنا به الحيوان غير الناطق، ذلك ان المشاء منه ما هو زاحف لا يمشي، ومنه ما يمشي على أربع وبما أن الحدود مؤلفة من أجناس وفصول فمن لا جنس له لا حد له، على أن يكون له رسم.

رأي ابن رشد: أولاً: الحدود التي لا أجناس لها لا تكون حدوداً، بل تكون لها رسوم. هذا ما أراده الفارابي، ولكن بما أن الحدود الأعراض هي التي تقبل الزيادة كان فيها رسوم. فاذا رسمت

¹ أرسطو، المنطق، ص 142

² ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص 139

³ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 811

⁴ الفارابي، الأنفاظ، ص 77-80

وجد المجموع لها من العرض والموضوع وعليه سيكون الموضوع هو المذكور في الحد مرتين فاذا حدث هذا، وجب التكرار في المشي فهل يمكن التكرار في العدد الفرد؟

ثانيا: إذا كان الحد يدل على أمور محصلة للحدود. فكيف يكون هذا؟ وأرسطو يشير إلى أن الحد الحقيقي إنما يكون للجواهر من قبل أن لها اجناسا وفصولا. وعليه فإن الحد بناء على ما تقدم هو ((ما هو بالآنية))¹. وبهذه العبارة يكون أرسطو قد حل كل الشكوك الجدلية حول الحد وفحص عنه جيدا حيث المفهوم منه: إنه المعطي لماهية الشيء الخاصة به وأنه مطابق للاسم وأنه لا يحتمل الزيادة والتكرار ولا يكون بعد ذلك سوى الجوهر² ولا ينبغي بعد ذلك للشرح والمفسرين والفلاسفة جميعا الشك في أرسطو فيما عناه بالحد فقد كان ما وضحه يقينا صحيحا لا يحتمل الشك.

3.1.3. عكس القضايا

يرى أرسطو "أن كل مقدمة إما أن تكون مطلقة أو ضرورية أو ممكنة، جزئية أو كلية، وكل واحدة من هذه إما موجبة أو سالبة"³، لكن هذا التصور لم يكن محل اتفاق عند الفلاسفة، حيث طرح ابن سينا تفسيرًا مختلفًا، معتبرًا أن عكس القضايا يجب أن يُبنى على قواعد منطقية دقيقة تضمن اتساق العلاقة بين الموضوع والمحمول⁴، وهو ما دفع ابن رشد إلى التدخل لتقديم تصحيح نقدي بأن أرسطو قد قسم المقدمات إلى مطلقة، إما بالفعل، وإما باضطرار، وإما بإمكان، مما أدى إلى انقسام أجناس المقاييس بانقسام جهات المقدمات. كما يفرق ابن رشد بين الضروري والموجود بالفعل، بقوله: "إن

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 814-819.

² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 820-821.

³ أرسطو، المنطق، ص 143-144.

⁴ ابن سينا، الشفاء القياس، سعيد زايد، الأب قنواي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1964م، ص 88.

الضرورة هي التي يكون فيها المحمول في كل الزمان ولكل الأشخاص، وأما الموجود بالفعل فيكون في أكثر الزمان"¹.

كما أكد أرسطو إلى أن الجزئية الموجبة يمكن أن تنعكس جزئية ممكنة، لكن ابن سينا شكك في ذلك، حيث يرى أن "الضرورة الجزئية تنعكس ضرورة، وأن الكلية الممكنة تنعكس جزئية، وأن السالبة المطلقة تنعكس كلية، أما الجزئية السالبة الضرورية، فإنها لا تنعكس"².

يرفض ابن رشد الاعتقاد بأن العكس يمكن أن يكون دائماً صحيحاً، إذ يرى أن هناك حالات يكون فيها العكس مضللاً إذا لم يؤخذ في الاعتبار تصنيف المحمول والموضوع بدقة، وهو ما يوضحه من خلال المثال التالي: لا إنساناً واحداً ضحاك، بل الذي يصدق عكسه، وهو قولنا: ولا ضحاكاً واحداً إنساناً³. وفي هذا السياق، أشار أرسطو إلى أن الموجبة والسالبة يمكن أن تكونا صادقتين معاً في بعض القضايا، مثل قولنا: أبيض - لا أبيض، وموجود - لا موجود، لكنه يؤكد أن اجتماع النقيضين ليس صحيحاً دائماً، كما في مثال: حق - وليس حقاً⁴. كما يُحدد ابن رشد العلاقة بين الضرورة والإمكان، مشيراً إلى أن النائم بالقوة ضروري بالذات، أي أن إمكانية النوم جزء من طبيعته، وأن النائم بالفعل ممكن بالذات ضروري بالعرض، مما يجعل العكس الصحيح متعلقاً بالسياق الفعلي للموضوع⁵.

3.2. المقاييس الممكنة والضرورة والوجودية

¹ ابن رشد، رسائل في المنطق والعلم الطبيعي، (الرسائل المنطقية)، ت جمال الدين العلوي، 1980م ص100.

² ابن سينا، القياس، ص104-105

³ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص100-101

⁴ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص389

⁵ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص102

تُعد المقاييس الممكنة والضرورية والوجودية من أبرز الموضوعات النقدية التي تناولها ابن رشد، حيث أشار إلى نقد ثامسطيوس فيما يتعلق بالمقاييس الممكنة للشكلين الأول والثاني من الأشكال الحملية¹.

3.2.1. المقاييس الممكنة

يُعرّف أرسطو الممكن بأنه ما ليس ضرورياً، وإذا وُجد لم يكن ذلك محالاً². ووفقاً لهذا التعريف فإن الممكن ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

1. الممكن في الأكثر: كالشيب عند الشيخوخة، وينمو في سن الشباب.
 2. الممكن في الأقل: كعدم شيب الإنسان عند اكتمال نضجه، ولا ينمو في سن الشباب.
 3. الممكن عند التساوي: كتمزق الثوب أو عدم تمزقه.
- وأما حد الممكن فهو ألا تصدق المتناقضتان معاً³، أي أن أي حكم ممكن لا يمكن أن يكون صادقاً وكاذباً في الوقت نفسه، مما يُميز الممكن عن الضروري والمستحيل.

وقد انتقد ابن رشد تأويل ثامسطيوس لمفهوم الممكن، حيث يرى أن الأخير أخطأ في نقطتين رئيسيتين:

الأولى: اعتبار أن القياس المنتج في الشكل الأول أضعف من المطلقة والضرورية، مما يقلل من أهمية القياس القائم على الممكنات. والثانية: نقل السوالب إلى موجبات وتسميتها "غير عامة".

¹ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 101.

² أرسطو، القياس، ص 174

³ ابن رشد، القياس، ص 130

فرد عليه بأن المقاييس الممكنة تُنتج أحياناً موجبة ضرورية وأحياناً سالبة ضرورية، مما يدل على أنها ليست مقاييس أصلية، بل هي مُشتقة من المقاييس الضرورية¹. مما يجعلها تؤدي إلى ثمانية أصناف من المقاييس، منها أربعة تامة وأربعة غير تامة، وهذا يبرز أن التمييز بين الضروري والممكن يجب أن يكون أكثر دقة في بناء المقاييس المنطقية.

ورأى الفارابي: أن المقدمات الممكنة على التساوي قد تستعمل في صناعة الجدل، وأنه لا يبعد في الجدل أن يسأل سائل عن مقدمات سالبة أقلية فإذا سلمها الخصم يتطرق منها إلى الأكثرية التي تنقلب إليها².

رد عليه ابن رشد بأن المقدمات الكلية تكون مأخوذة صادقة على الأزمنة الثلاثة فأن المطلقة التي توجد في الأقل من الزمان مثل كل متحرك إنسان لا يعمل منها قياس، وخصوصاً مع الممكنة، كذلك لا يعمل مع الممكنة الأقلية قياس فهذه المطلقة متى أخذت ممكنة، فإنها توجد مرة تنتج الموجب، ومرة تنتج السالب وهذا ما عناه ارسطو³. وهو خلاف ما ظن الفارابي⁴ بأن برهان الخلف الذي استعمله ارسطو لإنتاج سالبة ضرورية ممكنة يقتضي أنه قد ينتج المطلقة، وبالجملة سالبة ممكنة باشتراك الاسم أي الممكن القول على الجهات الثلاث، ولكن كيف قال في المقاييس التي كبرها سالبة ضرورية، وصغرها موجبة ممكنة، وهي غير التامة: بأنها تنتج نتيجتين أحدهما سالبة مطلقة، والآخرى سالبة ممكنة. وعبر ابن رشد أن الذي فهمه المفسرون من أقوال ارسطو هو أن التاليفات الموجبة في

¹ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 106-107

² الفارابي، أبو نصر، المجموع، دار السعادة، القاهرة، 1907م، ط 1، ص 11-12. ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 101.

³ ابن رشد، القياس، ص 162-163.

⁴ عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، ص 309

هذين النوعين من الاختلاط مخالفة للسوالب وأن الموجبات منها تنتج ممكنات حقيقية، وهذا الذي قاله المفسرون هو الذي يقتضيه ظاهر اللفظ¹.

مما سبق نجد ابن رشد يرى أن الفلاسفة أساءوا فهم العلاقة بين الممكن والمطلقة والضرورية، حيث إن تأويلاتهم لأرسطو لم تكن دقيقة، مما أدى إلى التباس في فهم طبيعة الممكنات وعكسها في المقاييس المنطقية، وهذا يمكننا من تلخيص موقفه في ثلاث نقاط رئيسية: الأولى: الممكنات لا تُنتج دائماً نتائج يقينية، بل يجب أن تخضع لتحليل دقيق بناءً على العلاقة بين المحمول والموضوع. والثانية: المقاييس الممكنة ليست أصلية في المنطق، بل مشتقة من الضرورية، مما يجعلها أضعف من المقاييس البرهانية. والثالثة: ليس كل سالبة ممكنة قابلة للانعكاس، لأن انعكاسها يعتمد على مدى تطابق المحمول مع الموضوع في كل الحالات الممكنة.

3.2.2. "المقول على الكل"

يؤكد ابن رشد أن المقدمة الكبرى الممكنة تتضمن الشرط نفسه الذي اعتقد الفارابي أنه شرط أرسطو في المقول على الكل، لكنه يوضح أن هذا الشرط ليس واحداً كما زعم الفارابي، بل يختلف بين الضرورة والإمكان، حيث يكون المحمول إما مطلقاً، أو ممكناً، أو ضرورياً². ويرى أن المقول على الكل لا يمكن أن يكون في المقدمة الكبرى الوجودية الحقيقية في جميع الأزمنة الثلاثة إلا في بعض المواد، حيث يكون موجوداً بالفعل لما هو موجود بالقوة³. ويشير الإسكندر إلى أن شرط المقول على الكل في كتاب

¹ ابن رشد، القياس، ص 162-163

² الفارابي، أبو نصر، المنطق، 3 أجزاء، رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986م، ج 2، ص: 90. قارن ابن رشد، القياس، ص 124.

³ ابن رشد، القياس، ص 149

القياس هو أن تكون (أ) محمولة باضطرار، أو بإمكان، أو بالفعل على كل ما هو بالفعل (ب) فقط¹.

ويُضيف إلى هذا التحليل تحديداً دقيقاً لنوعين من العلاقات التي تعتمد عليها نتائج المقاييس المركبة:

1. الانطواء: حيث يتضمن القول على الكل في المقدمة الصغرى حمل الحد الأكبر على الحد

الأصغر، مما يعني أن المحمول يجب أن يكون مرتبطاً بالموضوع وفق علاقة ضرورية أو ممكنة، دون أن

يكون هناك تناقض منطقي.

2. الاتصال: حيث يكون الحد الأوسط محمولاً على الحد الأصغر بإيجاب، مما يُنتج استدلالاً

صحيحاً، ويؤدي إلى نتيجة موجبة ضرورية إذا كانت المقدمتان موجبتين².

يبين أرسطو أن جهة النتيجة تتبع جهة المقدمة الكبرى، خاصة في المقاييس التي تتكون من

مقدمات اضطرارية، مما يجعلها قريبة من المقاييس التي تتكون من مقدمات مطلقة³.

أما ثامسطيوس وثاوفرسطس⁴، فيرون أن جهة النتيجة تتبع إحدى جهتي المقدمتين، أي أن

ترتيب المقدمات لا يغيّر من النتيجة، ويستندان إلى أن كل ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء بنفس

الجهة، وهو ما يخالف رأي أرسطو⁵.

¹ ابن رشد، القياس، ص125

² ابن رشد، القياس، ص163

³ ابن رشد، القياس، ص115-124

⁴ ثامسطيوس (Themistius): فيلسوف بيزنطي (388م)، من أتباع المدرسة الأرسطية، كتب شروحاً على أعمال أرسطو، وأسهم في تقريب الفلسفة إلى الفكر السياسي في الإمبراطورية الرومانية الشرقية. عُرف بلقب "الناطق باسم الفلسفة" وعيّنه الإمبراطور مستشاراً.

ثاوفرسطس (Theophrastus) : فيلسوف يوناني (حوالي 287ق.م)، وهو تلميذ أرسطو وخليفته في رئاسة مدرسة المشائين. له مؤلفات في المنطق، والطبيعة، والأخلاق، أشهرها كتاب "السمات الأخلاقية" (Characters)، وله دور بارز في تطوير منطق أرسطو.

⁵ ابن رشد، القياس، ص 167.

مما سبق نلاحظ أن ابن رشد يرى أن الفارابي والمفسرين الآخرين قد أخطأوا عندما افترضوا أن الشرط واحد في جميع مقدمات القياس مما أدى إلى استنتاجات خاطئة، ويؤكد أن تفسيرهم خرج عن مذهب أرسطو، حيث قال: "ولما عسر عليهم هذا الموضوع من الاقتناع إذ كانت المقدمة التي يعدون فيها الجزء والكل، وهي ذات الجهة الأشرف سالبة، قالوا إذاً النتيجة من هذه متضمنة الإنتاج"¹.

3.2.3. المقدمة الوجودية (المطلقة)

ذهب شراح أرسطو من الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا، ووقعوا في أخطاء جوهرية عند تفسيرهم لهذه المقدمة، حيث أشار ابن سينا إلى أن المقدمة المطلقة ليس لها وجود خارج الذهن². مما أثار اعتراض ابن رشد، الذي رأى أن تأويلاتهم لم تكن دقيقة، وأنهم خلطوا بين المطلقة والوجودية بطريقة غير منطقية، حيث يؤكد ابن رشد أنهم لم يدركوا أن الغرض من المقدمة الوجودية المطلقة ليس فقط تصنيف القضايا من حيث الوجود والمعرفة، بل أيضاً تحديد طبيعة العلاقة بين المحمول والموضوع وفقاً لأنواع الوجود والمعرفة الأولية³.

يُشير ابن رشد إلى أن ابن سينا وقع في خطأ خلطه بين المطلق والوجودي، حيث قسم الضروري إلى خمسة أنواع بطريقة جعلت المطلقة والوجودية متداخلتين دون تمييز دقيق، فيذكر ابن رشد تقسيم ابن سينا للضروري إلى خمسة أنواع كما يلي⁴:

¹ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 138-140

² ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح نصر الدين الطوي، مطبعة الحيدري، طهران، 1968م، ج 2، ص 149.

³ ابن رشد، القياس، ص 149-150

⁴ ابن سينا، الشفاء، القياس، 28-31. ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 120-121

1. المحمول ضروري للموضوع دائماً وبإطلاق، مثل "الله حق".
 2. المحمول ضروري للموضوع ما دامت ذات الموضوع موجودة، مثل "كل إنسان حيوان بالضرورة".
 3. المحمول ضروري للموضوع ما دام الموضوع متصفاً به، مثل "كل أبيض ملون بالضرورة".
 4. المحمول ضروري للموضوع في وقت ما، إما غير محدد مثل "كل إنسان يموت"، أو محدد مثل "القمر ينكسف غداً".
 5. المطلقة التي لا يُشترط فيها جهة معينة لا ضرورة ولا إمكان، والتي قد تكون واحدة من الخمس الضرورية، أو قد تكون ممكنة.
- ثم ينتقده فيرى أن هذا التقسيم غير دقيق منطقيًا، ويؤكد على أن فلاسفة الإسلام وقعوا ضحية لأخطاء الشرح، معتبرًا أن القياسات الخطائية قد تكون ضرورية في بعض الأحيان، ولكنها ممكنة في الغالب، لأن الفحص الجمهوري يعتمد على ما يمكن أن يكون واقعًا أو غير واقع¹. ويرى أن النتائج الضرورية تنتج عن مقدمات ضرورية، والممكنة عن مقدمات ممكنة².

¹ ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 19-24

² ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 119

وفي هذا السياق، يُبرز ابن رشد التفسير الصحيح لأرسطو للمقدمة الوجودية، موضِّحاً أن: المحمول يجب أن يكون موجوداً للموضوع بالفعل، وليس مجرد احتمال منطقي. والمحمول يجب أن يكون موجوداً لكل الموضوع بالفعل، وليس بالإمكان، أي في الزمن الحاضر وليس في المستقبل فقط¹

3.3. اختلاف الضرورة والمطلقة

يُعرّف أرسطو المقول على الكل بقوله: "إنما يقال أن الشيء مقول على الكل إذا لم يوجد في كل الموضوع شيء لا يقال هذا عليه، وكذلك القول في ما لا يقال على شيء منه"². غير أن بعض الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابي أخطأوا في فهم هذا التعريف -على ما يظن ابن رشد-، حيث اعتقدوا أن المقول على الكل هو المحمول على ما هو جزء منه، وليس يعني به ما وصف بالموضوع. ويُضيف الفارابي أن مفاهيم الوجوب والوجود والإمكان، هي تصورات بديهية غير مكتسبة، أي أنها قائمة بذاتها ولا تعتمد على تصديق سابق، كما أنه يقسم الموجودات إلى: واجب الوجود³: الذي يكون ضرورياً بذاته ولا يمكن أن يكون غير موجود، وممكن الوجود: الذي يوجد بالقوة لكنه يحتاج إلى علة خارجية ليتحقق بالفعل⁴. واعترض ابن رشد على هذا الطرح، مشيراً إلى أن الفلاسفة خلطوا بين الضروري والممكن، وذلك في ثلاثة مواضع، وهي على التوالي:

¹ ابن رشد، تلخيص الخطابة، نشرة بدوي، ص 13

² أرسطو، المنطق، ص 142-145؛ ابن رشد، القياس، ص 152

³ ارناالديز، الميتافيزيقا والسياسة عند الفارابي، مجلة المورد، بغداد، 1975م، ج 4، ص 12-26.

⁴ الألوسي، حسام، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986م، ط 2، ص 56.

3.3.1. "معنى الوجودي والضروري، ومعنى المقول على الكل فيهما.

يعتقد فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الفارابي أن الوجودية هي التي يتحقق فيها المحمول لكل موضوع في زمن معين مشار إليه. وقد أورد الإسكندر مثلاً على ذلك بقوله: "ولا مفكر غراب ضروري لا وجودي، إلا أن تريد بالتفكير التخيل". بينما يرى ابن رشد أن هذا القول نشأ عن خلط بين المطلق والضروري عند أرسطو، حيث إن الضروري عند أرسطو يعني الذاتي، وليس امتناع الفكرة عن الغراب هو الواجب للضروري عند الجميع، مثل سلب الإنسانية عن الغراب، مما يجعل الوجودية صادقة. وبالتالي، تصبح الصادقة عنده ضرورية.

ويبدو لابن رشد أن المفسرين قد خالفوا أرسطو نتيجة لعدم استيعابهم لمقصده وهدفه. وبناءً على ذلك فإن ما قصده الفارابي يتضح من خلال النص السابق، حيث يشير إلى أن المعنى القولي على الكل هو معنى زائد على مفهوم المقدمة الكلية. فهذه المقدمة الكلية تقتضي إسناد المحمول أو نفيه عن جميع أجزاء الموضوع، دون التطرق إلى حمل المحمول على ما هو عليه موضوع الموضوع أو داخلاً تحته.

وهذا يتجلى بوضوح في المقاييس الحملية¹، التي تفرض حمل الحد الأكبر على الحد الأصغر أو تنفيه عنه. والحقيقة أن النتيجة المستخلصة من القياس هي نتيجة ذاتية ناتجة عن مقدمتين، كبرى وصغرى، يترتب عليهما وجود الحد الأكبر ضمن الأصغر.

إن القياس الاقتراضي ليس من اختراع ابن سينا، بل هو موجود عند المفسرين الذين اعتقدوا أنهم قدموا إضافة جديدة إلى أرسطو²، في حين أن قياسهم كان خاطئاً، إذ لا يمكن بناء قياس على

¹ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ج 2، ص 155.

² جعفر ال ياسين، المنطق السينيوي، ص 70.

مقدمتين سالتين لا بالقوة ولا بالفعل، بذلك كأنهم يقولون إن المحمول موجود للموضوع في الوجودية بإطلاق وهذا ما ذهب إليه الفارابي، حيث كان هدفهم الوصول إلى الموجود بالفعل، وهو بطبيعته ينتمي إلى الممكن.

ويمكن تقديم مثال لذلك: "كل مشاء متحرك" (مطلقة)، "كل إنسان ناطق" (ضرورية). وبذلك تصبح الاضطرارية عند ابن رشد قريبة من المطلقة، لأن كلاهما يتفقان في ترتيب الحدود في المقدمات الاضطرارية والمطلقة، إلا أن الاضطرارية تزيد في الاضطرار على الحدود، بينما المطلقة تأتي من غير زيادة¹.

أشار ابن رشد إلى أن مواطن الخطأ والغلط عند الفلاسفة والمفسرين ترجع إلى خطأ النصارى في قولهم بالتثليث، حيث اعتبروا أن ثلاثية الإله تعني الوحدة إذا تعددت الجواهر. وهذا يشبه رأي الأشاعرة الذين قالوا بزيادة الصفات على الذات. وبذلك يلزم من كلا المذهبين - الفلاسفة والمتكلمين - التركيب، وكل مركب هو حادث².

ويرى أن هذا القول يوضح أن الوصف والموصوف هما واحد في الحمل، لكنهما مختلفان في المعنى الذي يظهر من خلال بيان المحمول والموضوع. فعلى سبيل المثال، إذا قلنا: "إنسان ناطق"، فهي مقدمة اضطرارية؛ حيث يوصف الإنسان بالنطق، مما يفهم منه أن الموضوع للنطق والنطق ذاته يشكل معنى واحداً في الاتحاد. وفي الوقت نفسه، يظهر التباين بين الحامل والمحمول. أما إذا تم اعتبار الوصف والموصوف على أنهما معنى واحد، أو لم يكن هناك ما يفصل بينهما خارج الذهن، فعند تأليف قضية

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 257. قارن: ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 106

² الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 194

من محمول وموضوع يجب فهمهما على أنهما متغايران من ناحية النسبة، أي نسبة المحمول إلى الموضوع، وهي في الوقت ذاته نسبة الكل إلى الجزء. وهكذا تتشكل قضية حملية دون أن يظهر تغاير في الوجود¹. وبناءً على ذلك، فإن التثليث الذي يُفهم منه تغاير في الذهن لا يتجلى في الوجود، وهذا هو المقصود من المقدمة الضرورية والمطلقة، مما يجعل الشرطية المتصلة ذات طبيعة وجودية².

3.3.2. اختلاط المقدمات الوجودية والضرورية

يفرّق ابن رشد بين القضايا الضرورية والقضايا الوجودية من حيث نوع المحمول المنسوب إلى الموضوع. فالفعل في القضية الضرورية يُراد به أن المحمول لازم لكل أفراد الموضوع في جميع الأزمنة، أي أن ثبوته لا يتقيد بزمن معين. أما في القضية الوجودية، فإن الفعل يُراد به أن المحمول موجود لكل موضوعاته، ولكن لا يلزم أن يكون ذلك في كل زمان، بل في أزمنة متعددة أو متفرقة³. وعلى النقيض من ذلك نجد أن ابن سينا يرى أن المادة واجبة سواء كانت ممتنعة أو ممكنة، فهي تظل واجبة لكونها حالة المحمول بالنسبة إلى الموضوع⁴.

أما ابن رشد، فيرى أن الصفات قد تتخذ أشكالاً متعددة مثل القول: "كل متحرك متغير" أو "كل متحرك ماش"، حيث يتحرك الماشي بالفعل طالما كان في حالة مشي، ولا يُعتبر التحرك ذاتياً لذات الماشي. والفرق بين قول "الإنسان حي" وقول "الإنسان ماش" هو أن الشرط في الحي هو ذات

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1621. قارن: ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 159.

² ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 160.

³ ابن رشد، تلخيص القياس، نشرة محمود قاسم، ص 68-69.

⁴ ابن سينا، النجاة، ص 14-15.

الإنسان، بينما الشرط في الماشي ليس ذات الماشي فحسب، بل ذات الماشي بوصفه ماشياً. فالماشي له ذات وجوهر ينبعان من كونه إنساناً أو حصاناً أو كائناً آخر¹.

وبناءً على ذلك، فإن كل ماشٍ يكون في حالة حركة، ومتى انقطعت الحركة انقطع الماشي، والعكس صحيح. وتُعد هذه المقدمة وجودية لأنها غير مرتبطة بزمن معين².

هذه المقدمات قد تشتمل على ضمائر، مما يعني أن الضمائر الحملية يمكن أن تُدرس من خلال القياسات الحملية لاستنتاج المقدمات الضرورية في لزوم نتائجها. ويعتقد أن القول يجب أن يكون أولاً بأن يبقى فيه موضع العناد من حيث ضرورة اللزوم، وإذا تم ذكر اللزوم، فلا بد أن يكون ضمن الحالة التي تستوجب اللزوم الضروري. وعلى الرغم من ذلك، قد تكون بعض هذه المقدمات كاذبة في بعض الأحيان³.

ينتقد ابن رشد ذلك قائلاً: إذا كانت إحدى المقدمتين كلية والأخرى جزئية، فإن المقاييس المنتجة أو غير المنتجة الناتجة عنها تكون مثل المادة المطلقة والضرورية حسب الشروط الموضوعية. أما إذا كانت المقدمتان مهملتين أو جزئيتين، وكانت الحدود التي تنتج الموجبة، مثل إنسان وأبيض وحي، قد تدل على أن بعض الأبيض يمكن أن يكون إنساناً، والأبيض قد يكون حياً⁴. أما السالبات، مثل الإنسان الأبيض والفرس، فإن الأبيض يمكن أن يكون إنساناً، والأبيض يمكن أن يكون فرساً. أما

¹ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 162. قارن: الغزالي، معيار العلم، ص 120

² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1630-1633

³ ابن رشد، تلخيص الخطابة، نشرة بدوي، ص 45. ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 165-166

⁴ ابن رشد، القياس، ص 182-183

المقدمات غير المرتبطة بزمان معين فهي دائمة، إما ضرورية أو غير ضرورية، مثل قول: "الإنسان بالضرورة متنفس"¹، حيث إن التنفس ضروري في جميع الأوقات. بينما قول: أسود البشرة، يشير إلى أن السواد صفة دائمة مثل الزنجي، لكنها ليست ضرورية للبشرة في كل الحالات. ويضرب ابن رشد العديد من الأمثلة لتوضيح الفرق بين الضرورية والممكنة، مثل قوله: "كل مني يمكن أن يكون منه حيوان بالفعل من النوع الذي منه المنى، فهذه تصدق على المنى بالفعل والقوة، ولو كان موجودة بالضرورة، لكانت هذه حالة وهذه جميعها أجزاء التي جهة الكيفية والكمية"².

3.3.3. نتائج المقدمات في اختلاف المطلقة مع الضرورية

ذهب الفارابي إلى تحديد المطلقة بزمان معين، مما أدى إلى وقوعهما في خطأ، باستثناء ابن سينا الذي وقف موقفاً مغايراً ودافع عن أرسطو بالحجج التي قدمها³، متمكناً من دحض أقوال المعترضين عليه، فقد كان هناك من يزعم أن خطأ أرسطو يكمن في قولنا: "كل إنسان حيوان"، حيث اعتقدوا أن معنى المقدمة الكلية هو أن كل واحد من الناس حيوان، فكانوا يفسرون معنى القول على الكل بأنه اللازم عنها، رغم أنه لا يوجد إنسان يحمل معنى الإنسانية دون أن يكون متصفاً بالحيوانية. وبذلك يكون القياس منتجاً بذاته، مما دفع الإسكندر إلى تحديد شرط القول على الكل، وهو أن تكون (أ) محمولة بالضرورة أو بالإمكان على ما هو (ب)⁴.

¹ الغزالي، معيار العلم، ص120

² ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص171

³ أرسطو، المنطق، ص144. ابن سينا، القياس، ص151

⁴ ابن رشد، القياس، ص172

وإذا طرح أحد سؤالاً حول نتيجة القياس في قولنا: "كل أبيض إنسان" و "كل إنسان حيوان"، فإن السؤال يتناول كيفية تفسير القول على الكل؟ في هذا السياق يأتي الفارابي ليعلق على شرط القول عند أرسطو، موضحاً أن الشرط يتطلب أن تكون (أ) محمولة باضطرار أو بإمكان وإطلاق على ما هو (ب)، ليكون ذلك صادقاً على (ب) على سبيل المثال، إذا قلنا: "كل إنسان متحرك" و "كل متحرك جسم"، فإن النتيجة تكون: "كل إنسان جسم"، حيث تعد هذه مقدمة ضرورية ناتجة عن مقدمتين: الصغرى مطلقة والكبرى ضرورية¹.

يعترض ابن رشد على رأي الفارابي بأنه لم يدرك خطورة اشتراط إنتاج القياس من خلال صورته. فمن المعروف أن المادة التي لا يتضح فيها شرط القول على الكل لا تصلح للقياس. إضافة إلى ذلك يرى أن جعل الكبرى ضرورية في الشكل الأول مع كون الصغرى ممكنة فهذا لا يحقق قياساً صحيحاً، وبالتالي فإن كلا المذهبين - الفارابي والإسكندر - قد أخطأ في استنتاجهما. كما يرى الفارابي أن كل مقدمة ممكنة توضع كبرى عند أرسطو، وهذا غير صحيح؛ لأن أرسطو قال: "إن الكبرى إذا كانت ممكنة، فالنتيجة ممكنة"².

وبهذا يتضح أن ابن رشد يقدم نقداً متماسكاً لرؤى كل من الفارابي والإسكندر، معتبراً أن اشتراط إنتاج القياس من صورته وحدها يتناقض مع منطق أرسطو، كما أن الجمع بين الضرورة والإمكان في المقدمة الكبرى والصغرى يؤدي إلى نتائج غير صحيحة. ويكمن الفرق بين المطلقة والضرورية في أن المطلقة تُطلق على ما كان موجوداً بالفعل، دون أن يُشترط في ذلك أن يكون الوجود

¹ الفارابي، المنطق، ح 1 ص 77-78

² ابن رشد، القياس، ص 172

ضرورياً في جميع الأزمنة، لأن المطلقة تقتضي أن يكون المحمول موجوداً في كل الموضوع ما دام الموضوع موصوفاً بصفة يمكن أن تفارقه. وأما الضرورية، فهي التي يُوجد فيها المحمول لكل الموضوع من حيث يكون الموضوع موصوفاً بصفة لا يمكن أن تنفصل عنه. فمثال المطلقة: "كل ماشٍ متحرك"، بينما مثال الضرورية: "كل إنسان ناطق". فالضرورية تُطلق على ما كان موجوداً بالفعل¹. وعليه فإن النتيجة هي أن القياس المنتج في المادة المطلقة أو الضرورية يكون فيه شرط القول على الكل هو أن يكون القول مقولاً بالسلب والإيجاب.

3.4. القياس الشرطي والحمل

لكل نوع من أنواع المقاييس مقدمتان إحداهما كلية سالبة والأخرى موجبة²، وقد يكون القياس دائم الإنتاج بحيث ينتج نتيجة مفروضة أو غير مفروضة، أما النتيجة المطلوبة فتتحقق عندما تكون الكبرى في الشكل الأول هي السالبة الكلية، وأما النتيجة غير المطلوبة فتظهر عندما تكون الصغرى هي الكلية السالبة، وهذا الترتيب يضعنا أمام خيارين: الأول: أن نترك المطلوب بشكل كلي ونسعى نحو استنتاج اللازم من التآليف. والثاني: أن نحقق عند التآليف كون الموضوع موضوعاً والمحمول محمولاً. ثم نقوم بتقديم حد أوسط يكون محمولاً على محمول المطلوب وموصوفاً لموضوع المطلوب.

يرد ابن رشد هذا الرأي، معتبراً أنه لا يعد قياساً ولا يمثل شكلاً قياسياً، بل هو مجرد شكل للسالبة؛ مستعرضاً الأسئلة بمقدماتها الموجبة والسالبة، مستخلصاً النتائج ومفصلاً الأشكال حتى يصل

¹ ابن رشد، القياس، ص 144. ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 184-186

² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1353.

إلى القول بأن الحد الأكبر، إذا كان محمولاً بالطبع على الآخر عند الطلب فإن الشيء بعينه يصبح محمولاً على نفسه، وهو ما يعد أمراً مستحيلاً.

3.4.1. نقد الشكل الرابع

يرى ابن رشد أن الأشكال الحملية ثلاثة فقط، وهي أن يكون موضوعاً للطرفين أو محمولاً عليهما. أو أن يكون موضوعاً للأكبر ومحمولاً على الأصغر. أو أن يكون موضوعاً للأصغر ومحمولاً على الأكبر. أو العكس من ذلك. وأن الشكل الرابع الذي طرحه جالينوس ليس طبيعياً، حيث يعتبر أن الحد الأوسط يكون محمولاً على الطرف الأعظم وموضوعاً للأصغر. ويرى أن ذلك غير مقبول. ويعلل ذلك: بأنه إذا كانت المقدمتان متشابهتين في الكيفية ومختلفتين في الكمية، فلا ينتج منهما قياس. وإذا كانت كليهما جزئية أو مهمة أو كانت إحداهما جزئية والأخرى مهمة، فلا يكون ذلك قياساً. وإذا كانت كليهما سالبتين أو موجبتين، فلن ينتج قياس.

كما يوضح أن الحدود العامة لإنتاج القياس مثل: الإنسان الأبيض والحي، والإنسان هو الأصغر، والأبيض هو الأوسط، والحي هو الأكبر، فتكون النتيجة في كلها أن الإنسان حي، وهذا إنتاج موجب. أما في حالة الإنتاج السالب مثل: غير النامي والأبيض والحي، فتكون النتيجة أن غير النامي ليس بحي. وأما في الشكل الرابع عند جالينوس، حيث يُتصور "متى طلبنا وجود شيء في شيء وأخذنا حداً أوسطاً فحملناه مرة على محمول المطلوب ومرة حملنا عليه موضوع المطلوب، عاد المطلوب موضوعاً والموضوع مطلوباً فانعكس الطلب والقياس وأنتج العكس وذلك في غاية الاستكراه"¹.

¹ ابن رشد، القياس، نشرة محمود قاسم، ص 77-78

3.4.2. القياس الاقتراضي

يتنوع القياس الاقتراضي بين حملي بسيط أو شرطي بسيط، أو مركب يجمع بين الطرفين، حيث يمكن أن تكون الشرطيات إما متصلة، أو منفصلة، أو مركبة من الطرفين معًا. وقد قام ابن سينا بالتمييز بين القياس الحملي البسيط والمركب، مع إبراز أهمية توضيح أنواع هذا القياس الذي لم يستكمله أرسطو بشكل كامل¹.

فالقياس الحملي الاقتراضي يتألف من مقدمتين أو قضيتين تشتركان في حد وتختلفان في حدين آخرين، مما يجعل الحدود ثلاثة². وعلق ابن رشد بأنه يعتقد البعض أن القياس الذي قصده أرسطو يشمل الحملي والشرطي معًا، حيث يرى أن القياس الحملي يتألف من مقدمتين تلزم عنهما نتيجة اضطرارية، وكذلك القياس الشرطي يتألف من مقدمتين: إحداهما شرطية والأخرى مستثناة، وهي الحملية³. فلا يمكن القول بأن المقدمتين في القياس الحملي تكونان معلومتين بأنفسهما، بينما تكون النتيجة مجهولة، كما هو الحال في القياس الشرطي. فلا داعي للتأليف في ضرورة ما يلزم منها، حيث إن اللزوم بحد ذاته يُعتبر أحد المقدمات، ولهذا لا يدخل ضمن حد القياس⁴.

¹ بدوي، عبد الرحمن، رسائل فلسفية، دار الأندلس، بيروت، 1983م، ط2، ص38.

² ابن سبنا، الشفاء القياس، ص106. قارن أرسطو، المنطق، ص223.

³ ابن رشد، القياس، ص196-198.

⁴ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص188. قارن ابن رشد، القياس، ص193.

أما المتكلمون، فإن معظمهم يقرون بوجود شروط ضرورية تتعلق بالشروط والمشروط، مثل قولهم: "الحياة شرط العلم"، ويقرون أيضاً بوجود حقائق وحدود للأشياء تعتبر ضرورية في وجودها، مما يدفعهم لتوحيد الحكم في الشاهد والغائب على نحو مماثل¹.

يتألف القياس المتصل الشرطي من مقدمتين معلومتين، وله خمسة وجوه²:

ألا تشترك المقدمتان في حد من حدودها، مثل قولنا: "إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود".

أن تشترك في حد، وهذه أربعة وجوه³:

الأول: المحمول في المقدم هو الموضوع في التالي، مثل: إن كان الإنسان حيواناً فبعض الحيوان ناطق.

والثاني: الموضوع في كلتا المقدمتين، مثل إن كان هذا إنساناً فهو حيوان.

والثالث: المحمول في كلتا المقدمتين، مثل: إن كان القمر كروي الشكل، فالشمس كروية الشكل.

والرابع: الموضوع في المقدم هو المحمول في التالي، مثل: إن كان الناطق هو الذي يدرك الموجودات كما هي، فالملك ناطق. والذي يستثنى من هذا الضرب هو المقدم بعينه المنتج مقابل التالي ومستثنى فيه التالي بعينه، فينتج مقابل المقدم⁴.

¹ ماجد فخري، ابن رشد، ص174

² ابن رشد، القياس، ص194-195

³ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص190-192

وتفسير ابن رشد للمقدم والتالي: إذا كان المرئي إنساناً فهو حيوان، لكنه ليس بحيوان، وبالتالي فهو ليس بإنسان. حيث اعتبر هذا النوع من القياس مكافئاً في قوته لقياس على طريقة الخلف، حيث إنه إذا أعدنا القياس إلى صورته الأولى يكون كما يلي: إذا لم يكن هذا المرئي إنساناً، فليكن إنساناً، وكل إنسان حيوان، فإذا لم يكن حيواناً فهو ليس بإنسان. وذلك لأن من شروط القياس أنه إذا كانت النتيجة كاذبة، فإن المقدمة تكون كاذبة بالضرورة، وهذه النتيجة الكاذبة تجعل القياس في قوة قياس سائق إلى المحال، وذلك هو القياس الحملّي الذي يقع في قياس الخلف¹.

ويرى أيضاً أن الخطأ في القياس الشرطي الحقيقي يكمن في ظن البعض أن ما يلزم باضطرار يلزم لزوماً قياسياً، فمتى وجدنا شيئاً قد لزم عن شيء فليس ينبغي أن نتوهمه قياساً تاماً. إلا إذا وجدنا في المقدمتين معاً، فإذا وجدنا مقدمتي القياس بهذا الفعل، لذا ينبغي تقسيم المقدمتين إلى ثلاثة حدود²، حيث يكون المحمول فيها لفظاً آخر غير لفظ الموجودات، كما في المثال: إن كان القمر كروي الشكل، فالشمس كروية الشكل. ويعتقد الفارابي أن صيغة الشرطي بذاتها تحمل معنى الشك في المستثنى³، بينما يتبع ثامسطيوس رأي الحكيم دون تشكيك.

أما ابن سينا فيرى أن كل ما يتعلق بأمر واحد بشكل واضح يجعل التعلق به حاضراً في الذهن، مما يوضح صحة التالي اللازم⁴. فيرد ابن رشد: إذا كان المقصود بمعنى الاتصال هو ما يقتضي المستثنى

⁴ البغدادي، أبو البركات، المعتبر، حيدر آباد، 1357هـ، ط1، ج1، ص153.

¹ ابن رشد، القياس، ص222، أرسطو، المنطق، ص:279.

² ابن رشد، القياس، ص230

³ الفارابي، المنطق، ج1، ص82

⁴ ابن سينا، القياس، ص413-418

أولاً وبالذات، فإن ذلك خطأ لأن الاتصال نفسه يحمل معنى غير معنى الاعتراض بوجود الشيء الذي به وقع الاتصال. ولو قال ابن سينا إن الاتصال يُعطي ذلك إذا كان المستثنى معلوماً بنفسه، لكان ذلك إعطاءً بالعرض، وهو خطأ في نظر ابن رشد¹.

يعتبر ابن سينا أن القياسات الاقترازية صنفان: تشاركها في مقدم تاليها ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق². إما إن المتعاعدة هي الكبرى والمتصلة هي الصغرى أو بالعكس، ومع كل واحدة من الشرطيتين، وهذه أيضاً وضعها ابن سينا على ضربين:

إما أن تكون حملية وهي الكبرى والشرطية صغرى، وبالعكس³.

أو تكون المقدمتان الشرطيتان في الشكل الأول متصلتين، فالأمر من وجوه، منها:

أ- أن تكون من المقدمات الشرطية غير البسيطة التي تنحل إلى مقدمة وثلاثة حدود.

ب- أن تكون المقدمتان الشرطيتان معلومتا الوجود معلومتا الاتصال، فتلك مقدمتان حمليتان

تغيرت العبارة فيهما من الحملي إلى الشرط⁴.

تعجب ابن رشد من ابن سينا لأنه يضع كلا الأمرين معاً، حيث يعتبر أن كل مقدمة شرطية

يمكن أن تعود حملية، وكل مطلوب شرطي يمكن أن يعود حملاً. ثم يفصل بين القياسات التي تتكون من

شرطية وتلك التي تتكون من حملية. ويستنتج أن هذه القضايا لا يمكن أن تتحول إلى حملية إلا بتقدير

¹ ابن رشد، القياس، ص 196

² جعفر آل ياسين، المنطق السيني، ص 72

³ الموسوي، موسى، من الكندي إلى ابن رشد، 1972م، ط 1، ص 145

⁴ ابن سينا، القياس، ص 262. قارن ابن رشد، القياس، ص 234

وجود فيها¹. ويرى أن تقسيم ابن سينا للمقاييس الاقترانية تختلف من قبل المقدمات الشرطية والحملية ولا يؤثر هذا الاختلاف في الإنتاج، وبالتالي لا يستحق أن يُطيل في تقسيم القياس كما فعل ابن سينا، خاصة أن هذه المقدمات نادرة وقليلة الاستخدام في العلوم، مما يجعلها غير جديرة بالاهتمام².

يشير ابن رشد إلى أن أرسطو كان يستخدم المقدمات الحملية في صيغ شرطية، بينما يعدد ابن سينا أنواعاً من الشرطيات المتصلة بمقدمات خارجة على الطبع، ويظهر ذلك بقوله "قد يكون الاتباع على سبيل خارجة عن هذا، فيكون المقدم إذا كان صادقاً فإن التالي، أيضاً صادق، مثال ذلك قولنا: إن كان الإنسان موجوداً فالفرس موجود أيضاً"³.

¹ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 205

² ابن رشد، القياس، ص 196-197

³ ابن سينا، القياس، ص 234

4. الفصل الرابع: نقد القضايا الكبرى في البرهان والجدل

يمثل هذا الفصل ذروة التحليل الفلسفي في الرسالة، إذ يتناول مفهوم البرهان في فكر ابن رشد من حيث شروطه، ومبادئه، ومقولاته الكلية، ويقارن بينه وبين الجدل، ويكشف عن مدى قدرة ابن رشد على التمييز بين مراتب اليقين المنطقي والمعرفي. كما يُبرز كيف تجاوز ابن رشد مجرد التلقي لفلسفة أرسطو إلى التأسيس لنظرية برهانية خاصة تتسم بالعمق النقدي والالتزام الشرعي، مما يجعله حلقة وصل فريدة بين الفلسفة الإسلامية والعقلانية الغربية.

4.1. النقد الرشدي في البرهان

يرى ابن رشد أن أرسطو أراد من الكتاب تحليل البراهين والحدود، حيث يركز البرهان على المقدمات والتأليف، فالمقدمات تمثل المادة والتأليف هو الشكل، مما يميز البرهان عن القياس، إذ يُعرف الأول بأنه تحليل تركيبى بينما القياس يمثل التحليل العكسي. ويعرّف ابن رشد البرهان بأنه "قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود"¹.

الشك السوفسطائي في العلم والجهل

يرتكز الشك السوفسطائي على إنكار إمكانية التعلم، حيث يزعم السوفسطائيون أن الإنسان لا يمكنه تعلم شيء جديد، لأن: إذا كان الشخص يعلم بالفعل، فلا حاجة للتعلم. إذا كان يجهل تمامًا، فلا يمكنه التعلم، لأنه لا يدرك الشيء الذي يسعى لمعرفته².

¹ ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، ت محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982م، ص 38

² ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، ت عبد الرحمن بدوي، السلسلة التراثية، ط 1، الكويت، 1984م ص 46.

لم يسلم ابن رشد لهم هذا الادعاء، وردّ عليهم موضحاً أن هذا الطرح يفترض تصوراً خاطئاً عن المعرفة، حيث أن الإنسان يمكن أن يكون: عالمًا بشيء من جهة، وجاهلاً به من جهة أخرى، أي أنه قد يمتلك معرفة جزئية لكنها تحتاج إلى اكتمال. وأنه ليس من الضروري أن يكون العلم والجهل متلازمين تجاه نفس الشيء تمامًا، بل يمكن للشخص أن يمتلك مقدمات معرفية تمكنه من تحصيل معرفة أعمق لاحقاً¹.

لكن السوفسطائيين يعتمدون على مغالطة منطقية، حيث يحاولون التشكيك في الكليات عبر التركيز على الجزئيات، مثل: "هل تعلم أن زوايا المثلث تساوي قائمتين؟".

رد ابن رشد عليهم وفند هذا الادعاء² موضحاً أنه لو كان عندنا علم به بجهة ما فمعنى ذلك أنه ليس مستحيلاً أن نعلم الشيء بجهة، ونجهله بأخرى. ولكن المستحيل هو أن نعلم الشيء بالجهة التي نجهله فيها، ثم أما قولهم بشأن المثلث، فإن العلم الحاصل لا يمكن أن يكون بهذه النتيجة، لأن المثلث وجب أن تكون زواياه مساوية لقائمتين. وخلاف ذلك فهو ليس بمثلث وجواب ابن رشد هنا قاطع لكل شك، فهو يعتمد في حله هذا على الحل الأرسطي القائل: "إن الفعل هو قبل القوة بالكون والزمان، وبالجوهر، فالرجل قبل الصبي، والفعل هو سبيل وبه توجد القوة"³.

¹ ابن رشد، البرهان، نشرة بدوي، ص 48

² ابن رشد، البرهان، نشرة بدوي، ص 47-48

³ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1186

4.1.1. نظرية البرهان

يرى أرسطو "أن كل تعليم وكل تعلم فكري فإنما يكون بمعرفة متقدم للمتعلم، وإلا لم يمكنه أن يتعلم شيء"¹، ويوضح أن التصور والتصديق وهما أساسا المعرفة لا يمكن تحقيقهما إلا بعد إدراك أولي للمفاهيم. لكن ثامسطيوس يخالف ذلك حيث يرى أن التعلم لا بد أن يعتمد على مقدمات سابقة، ويقول: "إن الذي يتعلم البناء إنما يمكنه تعلمه من معلمه بعد أن يكون قد تقدم فعرف الطين والحجارة" وانتقد ابن رشد ما ذهب إليه ثامسطيوس، مبينا بأن التعلم قد يكون: بالمحاكاة والتقليد، كما يحدث في بعض الصناعات، حيث يتعلم المتدرب من خلال المشاهدة والتطبيق.

يرى الفارابي، أنه ينبغي النظر في هذه القضية على أنها قضية عامة للتصديق والتصور. وقد لخص ثامسطيوس هذا الموضوع بقوله: "وهل تتضمن المعرفة أيضًا المعرفة الموطئة للتصديق والتصور مع المعرفة الفاعلة لها، أم أنها قصد المعرفة الفاعلة"². فإذا اعتبرنا قضايا التصور جزءًا من هذه القضية، أصبحت القضية مشتركة، إذ تكون المقدمات معروفة بالطبع بينما تظل النتيجة مجهولة، وعند تأليف المقدمات، تصبح النتيجة معلومة، وهذا هو الجواب عن غرض ثامسطيوس الأول. وأما بالنسبة إلى أجزاء الحدود، فلا يمكن أن تكون معلومة بعلم أول، ولا أن تكون مجهولة بالكامل كما يحدث في المقدمات مع النتيجة³، بل يجب أن تكون معلومة إما بذاتها أو بقياس .

¹ أرسطو، المنطق، ص 329. ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 45

² ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 166

³ النشار، المنطق الصوري، ص 78-79. ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 167

من الواضح من كلام ثامسطيوس أنه يقصد العلوم العلمية، وليس النظرية التي قصدها أرسطو. ولهذا يرى ابن رشد أن المعنى الذي قصده أرسطو يتعلق بالمعرفة الفاعلة للتصديق ومعاني الأسماء. وتختلف المقدمات في حاجتها للمعرفة؛ فبعضها يتطلب معرفة بوجودها، وبعضها يتطلب معرفة بما يدل عليه اسمها، وبعضها يتطلب الأمرين معًا. وقد ضرب أرسطو مثالاً واحداً من هذه الأنواع الثلاثة، وهو الذي يحتاج إلى معرفة وجوده فقط، بينما يرى ثامسطيوس أن كل هذه المعارف المتقدمة ينبغي أن تكون مقدمة في المطلوبات. مثال على ذلك هو السؤال عن الخلاء: هل هو موجود أم غير موجود؟

يرد ابن رشد على ذلك بقوله: كان ينبغي على ثامسطيوس أن يعرف ما يدل عليه الخلاء قبل البحث عن وجوده. وهذا ما يجب أن يتضح في المقدمات، حيث أن المعنى الذي أراده ابن رشد هو أن معرفتنا بدلالة الاسم تؤدي إلى حصول معرفتين معًا: الأولى هي الدلالة، والثانية هي القضية السالبة أو الموجبة.

أما المغالطة السوفسطائية القائلة "بأن الشيء مجهول معلوم معًا"، فقد حلها أرسطو بقوله: "أنا أعلم المثلث من جهة وأجهله من جهة". فيرى ابن رشد في تعليق له على هذا القول أن المطلوب إذا كان مجهولاً من جميع الجهات فلا سبيل إلى معرفته، وإذا كان معلوماً تمامًا فإن تعلمه عبث¹.

¹ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 167-174

4.1.2. العلم والبرهان وعناصرهما

يحدد أرسطو ثلاثة شروط أساسية لمقدمات البرهان وهي: أن يكون وجود الشيء معلوماً قبل معرفة علته، وأن يكون العلم بوجود الشيء سابقاً للعلم بعلمته، أن يكون من المستحيل وجود الشيء بدون علته¹.

وفقاً لهذه الشروط، يتحدد مفهوم العلم وهو الفرض الذي تناولته المقالة الأولى، حيث يتم التمييز بين القياس البرهاني والقياس الجدلي. ويتم ذلك بأن نعلم بوجود العلة قبل العلم بوجود الشيء، كأن نعلم بوجود النار قبل أن نعلم بوجود الدخان في موضع ما، لأن النار هي العلة التي من خلالها يتكون العلم البرهاني. ومن أراد أن يتحصل على العلم البرهاني، فلا يكفي أن تكون المقدمات أكثر وضوحاً من النتيجة أو أن يكون تصديقه لها أكبر من تصديقه للنتيجة². وهذا هو رأي الفارابي وابن سينا.

واعتقد ابن سينا أنه لا يوجد برهان حقيقي على الإطلاق، ولم يدرك حقيقته بالكامل، لأنه يرى أن كل شيء يجب أن يُقام عليه البرهان³، أما الفارابي فقد أثبت أن البرهان يمكن أن يكون على جميع الأشياء⁴. ولكن ابن رشد يرد على ذلك بأن ابن سينا على تعبيره قد وقع في خطأ، حيث افترض أن الحد الأوسط معلوم بالنسبة إلى الطرف الأكبر، معتبراً أن لزوم وجوده ناتج عن علة له. مثال ذلك:

¹ ينظر: ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 180.

² ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 180-182.

³ ابن سينا، البرهان، ت عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1966، ص 33.

⁴ الفارابي، المنطق، ج 2، ص 100.

الإنسان حيوان والحيوان جسم، فليس كون الإنسان جسماً هو كونه حيواناً ولا العكس، بل إن الإنسان هو بما هو حيوان أكثر من كونه جسماً.

ويرى ابن رشد أن الحد الأوسط هو علة للأكبر في الأصغر، وليس علة لوجود الأكبر نفسه كما ظن ابن سينا¹. ويؤكد ابن رشد أن اقتناء العلم البرهاني يعتمد على معرفة وتصديق المبادئ أكثر من معرفة وتصديق ما يتفرع منها. ولم يكن أرسطو يهدف من البرهان إلا إلى وضع الشروط الأساسية له، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي: الأول معرفة الموجود من سببه تجعل العلم به أكثر يقيناً من معرفته بالدليل. والثاني: أن يحتوي البرهان على قوة المطلوب، وهو الحد.

رفض ابن سينا هذا القول معترضاً بمثال: "عندما نقول زيد حيوان، فإن الحيوان محمول على زيد بواسطة حملة على الإنسان، فيكون الإنسان علة لوجود زيد حيواناً"².

أما ابن رشد فيرد قائلاً: عندما حدد أرسطو البرهان بأنه مقدمة غير ذات وسط، احتاج إلى تقسيم المقدمة المطلقة إلى برهانية وجدلية، مما جعل المقدمة غير ذات الوسط نوعاً من البرهانية.

الذي يظهر للباحث أن ابن رشد يؤكد في رأيه أن المقدمات إذا كانت أوضح من النتائج، فإن ذلك يشمل البرهان والجدل والخطابة، حيث إن التصديق بالمقدمات يكون أكبر من التصديق بالنتائج، لأن عموم المقدمة المستعملة فيها يقيني وليس ظنيًا.

¹ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 187-188. قارن ابن سينا، البرهان، ص 34-35

² ابن سينا، البرهان، ص 33

4.1.3. القول في محمولات البراهين

يبدأ ابن رشد بتوجيه النقد للفلاسفة، مخاطبًا إياهم بقوله: "أما ما ذكرتم من اشتراط الحكيم في البراهين أن تكون محمولاتها أولية، وأنه ذكر في غير هذا الموضع أن المحمولات في أكثر الأمر أعم من الموضوع"¹. يفهم من هذا الشرط أن المحمولات ينبغي أن تكون خاصة في محمولات المقدمات ومحمولات المطالب على حد سواء. كما يشترط في محمولات المقدمات، رغم كونها خاصة، أن تكون غير ذات وسط، بينما المحمولات التي هي مطلوبات ينبغي أن تتبين بوسط، وتسمى هذه بالمطلوبات الأولية، وتلك بالمقدمات الأولية².

وما قصده ابن رشد من هذا هو أن القياس البرهاني المناسب هو ما كان يقصده أرسطو، حيث يعتمد على مقدمات غير ذات وسط لكونه محدود الطرفين. ويؤكد أن مقدمات البرهان ذاتية وهي من نوعين:

محمولات تكون مقدمات طبيعة للموضوع، وهي إما حدود أو أجزاء حدود.

محمولات تؤخذ موضوعاتها في حدودها على أنها جزء من حدودها³.

ومن خلال هذين النوعين يصل أرسطو إلى النتيجة. فإذا كان محمول المطلوب أعم من

الموضوع، فلا يكون هذا المحمول جزء حد، لأن المحمول العام إما أن يكون عرضًا أو جنسًا.

¹ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 211

² ابن رشد، البرهان، محمود قاسم، ص 111-112

³ أرسطو، المنطق، ص 396-398

فإن كان عرضاً، فإن الحد الأوسط يكون سبباً لوجوده في الموضوع بالعرض وليس عن طريق ما هو عليه. ويشير أرسطو إلى أن الصنف الأول من المحمولات الذاتية¹. هو ما يكون المحمول فيه موجوداً في جوهر الموضوع وهو الحد، وهذه المحمولات هي الجنس والفصل، أي الحد الجامع لها. وعليه، فإن المحمولات الذاتية (الجوهرية) هي التي تتحد بالموضوع وتتحد أيضاً بالأعراض.

أما أسبابها، فيشير إليها أرسطو بقوله: "إنما وجب الموصوف بها، لأنه لو كان ذلك كذلك، للزم أن تكون الأعراض المحمولة على الشيء من طبيعة واحدة"². وهذا يعني أن الحد الأوسط هو سبب لوجود محمول المطلوب بذاته وبشكل مطلق، فإذا وجد السبب، وجد المحمول، وإذا انتفى السبب، انتفى المحمول، بشرط أن يكون المحمول صادقاً بموضوعه.

وينبغي لنا أن نشرح ما تدل عليه الأسماء، ثم نوضح ضرورة وجودها في المقدمات البرهانية، وفق الخصائص التي بينها أرسطو لهذه المحمولات، حيث يشير بقوله: "وان كان المحمول جوهرياً -أي- مما لا يوجد في موضوع كان متقدماً على الموضوع وليس هناك سبب هو أقدم من الطرف الأكبر في الوجود"³.

وقد أشار الفارابي إلى ذلك بقوله: "الفصول المقدمة لنوع ما فإنها تحمل على أشخاص من ذلك النوع"⁴. وفي موضع آخر، يقول: "ولما كانت الأنواع تأتلف حدودها من الأجناس والفصول،

¹ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 212

² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج 2، ص 786

³ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص 213

⁴ الفارابي، الألفاظ، ص 73

وصارت الفصول التي تليق أن تؤخذ جزء حد النوع، يقال إنها فصول مقدمة للنوع وهي الفصول الذاتية التي تحمل على النوع حملاً مطلقاً¹.

ويرى ابن رشد أن ما قاله الفارابي ليس صحيحاً، لأن الفصول التي تؤخذ حدودها لا تكون متوسطة في بيان الجنس للنوع. فالأساس في الأسباب الذاتية أنها إذا انتفت ارتفعت المسببات بإطلاق، بينما الفصول لا ترتفع بارتفاع الجنس بإطلاق. وقد أشار أرسطو إلى ذلك بقوله: "يلزم في جميع المطالب أن يكون المطلب: هو أن كان يوجد شيء وسطاً وما هو الوسط"².

ويعني أرسطو بذلك أن طلب الفصل بالفصل وليس الفصل بالجنس، فعندما يذكر القمر والليل، فإنه لا يذكر القمر والكسوف، لأن ارتفاع العلة لا يعني ارتفاع المعلول، إذ يظل المعلول موجوداً مع فصله.

في ضوء ما تقدم يظهر انتقاد ابن رشد للفلاسفة الذين فسروا قول أرسطو في الحد بأنه ليس هو الذي يدل على ما يدل عليه اسم الشيء، بل هو القول الذي يدل على المحمولات الجوهرية. وقد كان رده عليهم: إن قولنا إنسان أبيض، إن كان له اسم فهو يدل على إنسان يوجد له أو فيه بياض، فإذا كان الأبيض هو القابل للبياض، وكان موضوع المقدمة أعم من محمولها، فلا تكون قضية. وهذا ما ذهب إليه ابن سينا³، الذي يرى أن ما يسمى بياضاً هو دليل على الحد بإطلاق.

¹ الفارابي، الألفاظ، ص 81

² أرسطو، المنطق، ص 429

³ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 162

وختم ابن رشد رأيه بأن ما نسميه حدًا هو أشد بيانًا من الاسم، لأنه إذا وجد للشيء قول أو حد، فإنما يوجد ما هو أشد وضوحًا من الاسم لا حد بإطلاق¹.

4.1.4. المقول على الكل، وبالذات، والكلي

يوضح أرسطو ثلاثة أنواع يُقال فيها بالذات²، وهي كما يلي:

١. يُقال بالذات على جميع المحمولات المأخوذة في حدود الموضوعات، مثل الخط في حد

المثلث. ويكون هذا المحمول إما فصلاً، أو جنسًا، أو جزءًا من فصل، أو جنس.

٢. أن تكون المحمولات مأخوذة في حد الموضوعات، وهذه المحمولات قد تكون في مقولة

الجوهر.

٣. وهو العكس، حيث تكون الموضوعات داخلة في حدود المحمولات، وفي هذا الصنف لا

تكون المحمولات إلا عرضًا³.

أما الموضوعات الداخلة في موضوع الجوهر، فقد تكون مأخوذة في حدها إما الموضوع نفسه،

أو جنسه، أو جنس جنسه. وقد يُظن أن حد الجنس المأخوذ في حد المحمول لا ينبغي أن يكون متعددًا

جنس الصناعة، وهو ما ذهب إليه الفارابي حيث قال إن الأعراض الذاتية منها ما هو أول، وهي التي

ينقسم بها جنس تلك الصناعة.

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص799-800

² أرسطو، المنطق، ص342-343

³ ابن رشد، البرهان، بدوي ص219-220

يرى ابن رشد أن هذا خطأ، لأن الأعراض الذاتية إذا كان بعضها يؤخذ في حدها جنسًا،

فيمكن أن تؤخذ في حدها جنس جنس الجنس¹.

أنواع المحمولات عند ابن رشد

يبين ابن رشد أن المحمولات تنقسم إلى صنفين²:

محمولات ذاتية وهي "المحمول من جوهر الموضوع".

محمولات عرضية وهي "محمول جوهره الموضوع".

بينما يرى الفارابي أنه يمكن تقسيم المحمولات العرضية إلى ما يمكن أن يحمل عليها بوجه غير

مطلق، مثل قولنا: "الضحك إما مهندس أو غير مهندس"، و"الأبيض إما كاتب أو لا كاتب"³. ويرى

ابن سينا أن الموسيقى من خصائص الإنسان، فيكون الحيوان "إنسانًا" لأن البياض له سبب مركب⁴.

ويعلق ابن رشد على آراء الفلاسفة بقوله: إن الموسيقى ليست من خصائص الحيوان وإنما من

خصائص الإنسان، وأن الحيوان لا ينقسم إلى أبيض أو غير أبيض، بل ينقسم ذو اللون بما هو لون.

كذلك، لا يمكن تقسيم الحيوان بناء على الموسيقى، وإنما ينقسم بها الإنسان فهي صفة ذاتية له⁵.

¹ ابن رشد، البرهان، بدوي ص 220-221

² ابن رشد، البرهان، بدوي ص 222

³ الفارابي، الألفاظ، ص 85-86

⁴ ابن سينا، البرهان، بدوي، ص 76

⁵ ابن رشد، البرهان، بدوي ص 223

اختلاف الفلاسفة في تعريف الكلي

اختلف الفلاسفة في تعريف الكلي عند أرسطو، حيث ذهب الفارابي إلى أن المحمول الأول هو الذي لا يحمل على طبيعة الموضوع¹. بينما يرى ابن سينا أن المحمول الأول هو الذي لا يحمل على الموضوع من قبل حمله على شيء².

ينتقد ابن رشد هؤلاء الفلاسفة، ويرى أنهم قد أخطأوا في فهم أرسطو، لأن الحمل الأول عنده يتميز بثلاثة شروط:

الأول: الحمل على الكل. والثاني: الحمل بالذات. الثالث: الحمل الأول³.

ويرى أيضا أن أرسطو قد أوضح أن حمل الزوايا المساوية لقائمتين على المثلث هو الحمل الأول، ولا ينبغي أن يكون المحمول أعم من الموضوع كما ظن الفارابي. فالخطأ يكمن في محاولة إيجاد محمول أول يتجاوز جنس الموضوع، حيث أخطأ أغلب المفسرين في ذلك، معتقدين أن الحمل الأول هو ما لا يحمل على جنس الموضوع، وهذا خطأ وقع فيه الفارابي، حيث ظن فيما ليس أولاً أنه أول⁴.

¹ الفارابي، الألفاظ، ص 62-64

² ابن سينا، البرهان، بدوي، ص 84-85

³ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 229

⁴ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 229

4.1.5. أخطاء الكلي في البرهان

يعرض أرسطو بعض الأخطاء التي يمكن الوقوع فيها أمام أمر كلي لأشياء جزئية، حيث يظهر عدم بيان الكلي. والخطأ الآخر فيمكن في الخداع الناتج عن انطواء الكلي في أثناء الوسط، مما يجعلنا نعتقد أن الوسط الذي ظهر من خلاله الشيء في البرهان هو محمول كلي. ويضرب أرسطو مثلاً على ذلك بقوله: "المثلث المصنوع من النحاس توجد زواياه مساوية لقائمتين، لكن ذلك يبقى صحيحاً حتى وإن ارتفع منه أنه من نحاس أو أنه متساوي الساقين، غير أن ذلك ليس من حيث هو هذا أولاً"¹.

يعتقد ابن رشد أن أرسطو ربما كان يشير في هذا الموضوع إلى الأخطاء السوفسطائيين في القياسات البرهانية، إذ أشار في أكثر من موضع إلى أن الأخطاء السوفسطائية قد تنشأ إما في القياس الذي يقصد به إنتاج الشيء، وإما في أمور خارج القياس. كما أشار ابن رشد إلى أمثلة لا يوجد لها إلا شخص واحد مثل الشمس أو القمر أو الأرض، حيث تكون هذه جميعها كليات لا يشاركها أحد، وربما كان ما يقصده هو الكلية، لأننا لا نعرف لهذه الأشياء إلا طبيعة واحدة مشتركة².

مفهوم انطواء الكلي أثناء الوسط

ما ذكره أرسطو في بداية الموضوع حول الخداع الناتج عن انطواء الكلي أثناء الوسط، فقد يكون معناه لزومه عن ذلك أو وجوده فيه بالقوة. وربما يقصد انطواء النوع في الجنس، مثل تقاطع الخطوط المتوازية وتكوين الزوايا³.

¹ أرسطو، المنطق، ص 346-348

² ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 236

³ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 239

قد يعتقد بعضهم أن الحد الأوسط محمول على الخطوط المتوازية لأنه صادق على كل الخطوط المتوازية. هنا تظهر مسألة عدم التقاء الخطوط المتوازية كأمر غير مجهول، كما يؤكد أرسطو ذلك¹.

ذهب ثامسطيوس إلى تفسير كلام أرسطو بأن الخطوط التي يقع عليها خط وتجعل الزاويتين داخليتين هي خطوط متوازية، ويرى أن المطلوب الذي أراده أرسطو لا يتعلق بتلك الخطوط ذات الصفة، بل بالخطوط التي يتكون منها خط ذو زاويتين داخليتين تساويان قائمتين.

يؤكد ابن رشد أن ما قصده أرسطو بهذا الخطأ هو الحد الأوسط، وأن الحمل في المطالب غير الأول مثل الزوايا المساوية لقائمتين في متساوي الساقين. ويضرب لذلك مثلاً: من ترك أن يبين أن الإنسان مفكر، فقد بين لنا من قبل أنه ناطق. ويرى ابن رشد أنه صحيح وأنه لا ينبغي القول: "الإنسان ناطق"، بل: "الإنسان حساس، مفكر، ناطق"، لأن النطق هو الفصل لجنس الإنسان الذي هو الحيوان².

يمكننا مما سبق ملاحظة أن وجود الجنس مع الفصل يجعل من الضروري حمل جنس الفصل على ذي الفصل الذي هو الموضوع وعلى هذه الضرورة.

لكن الفارابي يرى أن المحمولات منها ما هو خاص ومنها ما هو أول منها لا أول ولا خاص³. ويوضح أن الحمل على الكل ليس عامًا لجميع البراهين، بل هو خاص بالبراهين التي تحقق غاية التمام. وهنا يشير الفارابي إلى نقص كلام أرسطو بأنه: لم يبين الحمل المشترك لجميع البراهين.

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج 2 ص 535

² ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 241-240

³ الفارابي، الألفاظ، ص 65. ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 245

يرى ابن رشد أن الفارابي لم يدرك الشرط الأرسطي الذي جعله أرسطو من جهة الأفضلية، وليس شرطاً ضرورياً. وكان على الفارابي أن يقول إن الشروط التي يكون فيها البرهان هي أفضل¹. ويبدو أن الفارابي لم ينتبه إلى شروط الأفضل التي بينها أرسطو، وهي كما يلي²:

أن يكون المحمول على كل الموضوع وفي كل زمان.

أن يكون المحمول ذاتياً أولاً.

وأما أبو بكر بن الصائغ (533هـ) فإنه يقول في جواب هذا: "إن جواب الفارابي يختلف تماماً عن جواب أرسطو فقصد أرسطو أن تكون البراهين حدوداً بالقوة، لهذا اشترط فيها الشرط المذكور أما الفارابي فقد نظر إلى البرهان من أنه برهان بإطلاق، وهو خلاف أرسطو". وهذا يعني أن أرسطو قد أتى بالشروط التي يكون بها البرهان أتم وأفضل وهذا ما سار عليه كل المفسرين بعد الفارابي، وهو غير صحيح، لأن البراهين التي تكون مقدماتها محمولة حملاً ذاتياً غير أول لا يكون العلم الحاصل منها مطابقاً للعمل³.

ويعتقد ابن رشد أن ثامسطيوس أخطأ حين اعتبر أن حمل الجنس على النوع هو الحمل الأول.

يرى ابن رشد أن البرهان على طريق الكلي ينطبق على المثلث مثلاً، بينما قال الفارابي في هذا الموضوع إنه موضع مقنع وليس برهاناً⁴.

¹ أرسطو، المنطق، ج2، ص350

² ابن رشد، البرهان، بدوي، ص245

³ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص246-247

⁴ الفارابي، المنطق، ج2، ص93

يعتقد الفارابي أن الموضوع يبتل في الأمور التي لها أكثر من خاصية واحدة، مثل العلم والضحك للإنسان، حيث كان حملها بالعرض.

ينتقده ابن رشد الفارابي ويرى أنه أخطأ في ظنه أن أرسطو استخدم موضع الوجود والارتفاع المطلق، حيث إن وجود الضحك لا يعني انتفاء بقية الخصائص للإنسان. ويؤكد أن الفارابي قد اعتمد هذا الموضوع على أنه برهاني، وهو ما سار عليه رغم خطأ فهمه لمقصد أرسطو¹.

4.1.6. مقدمات البرهان ذاتية وضرورية

عرف ابن رشد الضرورية بأنه: "هي التي يوجد فيها في كل الموضوع من جهة ما الموضوع موصوفاً بصفة لا تفارقه"². وقد بيّن لنا أن الإنسان يكتسب المعرفة بالنتيجة عن طريق البرهان، وهذه النتيجة تحتاج إلى مقدمات ضرورية، مما يعني أن النتيجة نفسها ضرورية، ولا يمكن الوصول إلى علمها إلا من خلال الذات.

وقع العديد من الفلاسفة في خطأ كبير بشأن هذه المقدمات، حتى اعتقد بعضهم أن يكفي لاعتبارها صحيحة أن تكون مشهورة، وهو خطأ ناتج عن عدم فهمهم لكلام أرسطو حين قال: "الذي له العلم يعلم ما هو العلم"³. مثال ذلك: يمكن أن يعود الضمير (له) على العلم، وهذا قول

¹ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 252-253

² ابن رشد، القياس، محمود قاسم، ص 114

³ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 259

سوفسطائي، والغريب أن أغلب المفسرين وافقوا عليه، مثل الفارابي الذي يرى أن الذاتية ما ينقسم بها جنس جنس الصناعة¹.

لكن الأمر الذي يجب بحثه هو الوسط الممكن بين العلم والمعلوم، فنقول إن البرهان يُعلم بسبب، وهذه العلة هي وسط، إما أن تكون ضرورية أو غير ضرورية².

وفي ذلك يقول أرسطو: "لما كانت الأشياء الضرورية في أمر من أمور هذه الموجودات بالذات وعلى الكل، فظاهر أن مطالب البرهان هي أمور ذاتية، والمطالب عرضية، لأنها ليست ضرورية، فلا سبيل إلى أن يقع العلم بها من الاضطرار"³. وهذا ما جعل الفلاسفة يقعون في حيرة، فإذا كان المحمول الأول هو الذي يُحمل على الشيء لا من غيره، فإن النتيجة تحمل على الشيء من الحد الأوسط. وهذا ما دفع الإسكندر إلى تأويل هذا القول بمعنى أن الأول في النتيجة هو أن يكون عن مقدمات أولية. بينما يرى ثامسطيوس أن هذا يكون في بعض النتائج، وأن أرسطو لم يشترط في النتائج أن يكون الحمل الأول، وقد اعتمد في تأويله على قول أرسطو: "مطالب البرهان إنما هي أمور ذاتية"⁴.

4.1.7. مبادئ البرهان الخاصة وغير القابلة للبرهان

يرى ابن سينا أن صاحب العلم الطبيعي لا يبرهن على مبادئه، وإنما يتولى العلم الإلهي ذلك لكن ابن رشد ينتقد هذا الرأي⁵، ويرى أن أرسطو لم يرد أن صاحب العلم الجزئي لا يستطيع أسباب

¹ ابن رشد، الرسائل المنطقية، ص218

² ابن رشد، البرهان، بدوي، ص264

³ أرسطو، المنطق، ج2، ص352

⁴ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص270-271

موضوعه أصلاً وإنما أراد أنه لا يستطيع أن أسباب موضوعه برهاناً مطلقاً يفهم منه السبب والوجود. ثم بين بأنه لا سبيل إلى تبيان وجود المحرك الأول إلا بدليل في العلم الطبيعي¹.

ناقش الفارابي قضية اشتراك المبادئ في العلوم، حيث يرى أن المقدمة الكبرى في البرهان يمكن أن تشترك بين العلوم المختلفة حيث قال: "فقد بان كيف تشترك العلوم، وبماذا تشترك، ومن هنا تبين أين ومتى وكيف يمكن أن تنتقل البراهين من صناعة إلى صناعة وأين لا يمكن"². وهو ما رفضه ابن رشد بشدة، مشيراً إلى أن كل علم يجب أن يبرهن على مقدماته الخاصة، ولا يجوز نقلها من علم إلى آخر، إلا إذا كانت هناك علاقة مباشرة بينهما. موضحاً ذلك بمثال: أن المطلوب الواحد قد يكون مشتركاً بين صناعتين، لكنه لا يعني بالضرورة أن الحد الأوسط مشترك بينهما. وأن الحد الأوسط إذا لم يكن مشتركاً، فإن المقدمة الكبرى لا يمكن أن تُنتقل من علم إلى آخر، مما يعني أن انتقال البراهين بين العلوم ليس قاعدة عامة³.

⁵ ابن رشد، رسائل ابن رشد في الفلسفة، (السماع الطبيعي)، ط حيدر آباد، 1365هـ، ص 18.

¹ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 298

² الفارابي، المنطق، ج 4، ص 70. قارن ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 300-301

³ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 300-301

4.1.8. معرفة الوجود أو معرفة السبب

تصنيف البراهين

يُحدد أرسطو ثلاثة أنواع رئيسية من البراهين: البرهان المطلق: وهو الذي يعطي الوجود والسبب. وبرهان الوجود: وهو البرهان الذي يعطي الوجود فقط. وبرهان السبب: وهو الذي يعطي السبب فقط إذا كان الموجود معلوماً¹.

وجه ابن رشد نقدًا لابن سينا، الذي أنكر صحة برهان الوجود، معتبرًا أن الأمور المتأخرة عن الأمور المتقدمة الكبرى لا تتوقف على كونها ذاتية للأمور المتقدمة، إلا إذا وقف على السبب الذي من قبله وجد المتأخر عن المتقدم مثال: "إن القمر يتشكل بشكل كذا وكذا عند الاستنارة - أي - يكون هلالياً ثم نصف قرص ثم بدرًا، ثم يتراجع على تلك النسبة إلى ما قبل الضوء"².

الذي يظهر للباحث من هذا المثال أن ابن سينا يسعى إلى إيجاد برهان يجمع بين الوجود والسبب معاً، فهو يحاول أن يثبت أن زيادة نور القمر لم تكن إلا بسبب كونه هلالياً الشكل أو كروياً.

اعترض ابن رشد على هذا الرأي، موضحاً أن: التمييز بين الوجود في الذهن والوجود في الواقع ضروري، لأن عدم التفريق بينهما يجعل برهان الوجود مجرد استقراء غير يقيني. وأن العرض الذاتي يجب أن يكون محصوراً في طبيعة الموضوع، وليس مجرد علاقة احتمالية³.

¹ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص348

² ابن سينا، البرهان، بدوي، ص32

³ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص348-349

أما ثامسطيوس فصنف البراهين العرضية إلى ثلاثة أنواع: برهان يُنتج المتقدم بالتأخر، الذي هو مقابل الجوهر. وبرهان يُنتج السبب البعيد، وبرهان يُنتج متأخرًا بمتأخر.

وهذه البراهين كلها عرضية وليست ذاتية، لأنها لا تُنتج نسبة بين الحد الأوسط والحد الأكبر.

ويؤكد ابن رشد أن أي برهان لا يحقق رابطة ضرورية بين المقدمات والنتائج، لا يُمكن اعتباره

برهانًا بالمعنى الحقيقي، بل يكون مجرد استدلال احتمالي غير كافٍ¹.

لا برهان على الأشياء الفاسدة

يرى ابن سينا أنه إذا كان لا بد أن تكون مقدمات البرهان كلية حتى تكتسب اليقين والثبات

ولا تتغير بتغير الأمور الجزئية، فإنه من اللازم أن تكون نتائجها كلية وقائمة². وبذلك، يجب ألا يكون

هناك برهان على الأشياء الفاسدة، بل على أحوالها فقط.

أما الفارابي فقد ذهب إلى القول: "إنما لم تذكر الجزئية في البراهين لأنها داخلة تحت

الكلية"³. وهذا في رأي ابن رشد غير صحيح، حيث يرى أن هذا القول أقرب إلى الجدل منه إلى

البرهان، وقد اختلط الأمر على الفارابي فظن أن المبدأ واحد في كل من البرهان والجدل، إلا إذا كان

يقصد مقدمات البراهين المستخدمة في القياس.

¹ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 361-363

² ابن سينا، البرهان، بدوي، ص 113-115

³ ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 289

القضية السالبة المباشرة

ينتقد ابن رشد ابن سينا في شكه تجاه أرسطو في هذه القضية، حيث قال: "يوجد شيئان يُسلب أحدهما عن الآخر من غير وجود وسط على الإطلاق"¹. وقد زعم ابن سينا أنه لا يوجد شيء يُسلب عن شيء آخر إلا إذا كان يمكن أن يُسلب عنه بسبب حده أو بسبب لاحق من لواحقه. ويرد ابن رشد بأنه لو كان المحمول الأول لا يُحمل على الشيء بسبب طبيعة أخرى تكون هي السبب في حمله عليه، لكان من اللازم أن يكون المحمول الأول السالب هو الذي لا يُسلب عن الشيء بسبب طبيعة أخرى تُعتبر هي السبب في ذلك السلب². لأن حد الشيء ليس طبيعة أخرى غير الشيء ذاته.

¹ ابن سينا، البرهان، بدوي، ص 149

² ابن رشد، البرهان، بدوي، ص 289

4.2. النقد الرشدي في الجدل

يهتم علم الجدل بدراسة أساليب المحاججة والاستدلال من خلال مقدمات مقبولة عند الجمهور، وقد أسس أرسطو لهذا العلم حيث صنف كتاب "طوبيقا" الذي يُعنى بهذا المجال، وكان له تأثير واسع في تطور الفكر الجدلي لاحقاً، وقد نال اهتماماً كبيراً من الشرح والتفسير من قبل العديد من الفلاسفة كثرامسطيوس والفارابي وابن سينا وابن رشد¹.

يرى ابن رشد أنه لما كان اسم الجدل يدل على مخاطبة بين الجمهور، أي مخاطبة بين اثنين على أن يغلب أحدهما الآخر بالقول، ذهب لذلك أرسطو إلى تسميته بالمواضع².

4.2.1. القول في المطلوب الجدلي والوضع الجدلي

أشار أرسطو إلى أن المسألة المنطقية ليست سوى طلب لمعنى يُتفَع به في تفضيل الشيء أو تجنّبه أو طلبه لأجل الحق والمعرفة³. ولهذا قسّم ابن رشد الأقوال الجدلية إلى ثلاثة أقسام⁴:

أقوال تُعارض بها الفلاسفة، مثل القول في الجزء الذي لا يقبل الانقسام.

أقوال تُخالف بها العامة، كادّعاء أن الغنى أولى من الفقر.

أقوال يُعارض بها الفلاسفة عامة الناس، مثل مفهوم الفضيلة عند الفلاسفة ونقيضها.

¹ ابن النديم، الفهرست، طبعة فلوجل، ميونخ، مع مقدمة باللغة الألمانية، 1964م. ص 249.

² ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 6.

³ أرسطو، المنطق، ج2، ص 505.

⁴ ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 37.

ويضيف ابن رشد أن مفهوم الجدل عند الجمهور يشير إلى المخاطبة بين طرفين حيث يسعى كل منهما إلى غلبة الآخر بالحجة، وهو ما جعل أرسطو يختار لهذا النوع من الجدل مصطلحًا دقيقًا يعكس طبيعته¹.

4.2.1.1. الجدل في مسألة القوة والحدوث

تثار تساؤلات حول دور الجدل في تحليل مسألة وجود القوة المتقدمة زمنيًا على الفعل في حدوث الحركة، وهو ما ناقشه ابن رشد منتقدًا الاعتماد على الجدل في مثل هذه القضايا². فهذه المسألة هي التي تكشف عن الفارق بين الجدل والبرهان.

تظهر هنا مسألة الانتفاع من الجدل قدر الإمكان ونفع الجمهور لهذا، فيوجب أرسطو نفع المطالب الفلسفية بنوعيتها العملية والنظرية.

ففي العملية تظهر مسألة الضار والنافع بشكل واضح في المثال الذي يضربه بعض القائلين في العبادة: إذا عبدت الله فهل في عبادتهم ما هو ضار فقط أو نافع فقط³؟

يجيب ابن سينا أن هذا يعني أن العقوبة هنا لمن أنكر حسن العبادة لربه، إذ أن من حسن العبادة بر الوالدين أو الرحمة أو كقول القائل: إن الصحة غير مؤثرة أو السخرية كمن يقول: إن الشمس غير منيرة والنار غير محرقة⁴.

¹ ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 6

² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص 1627

³ ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ت عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابي، القاهرة، 1958م، ص 63.

⁴ ابن سينا، الجدل، أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1965م، ص 79.

4.2.1.2. أنواع الأقيسة:

يرى أرسطو أن الفرق الجوهرى بين القياس البرهانى والقياس الجدلى مؤلف من مقدمات ذائعة،

والقياس البرهانى يقوم على مقدمات أولية صادقة.

ويُصنّف ابن رشد الأقيسة إلى ثلاثة أنواع رئيسية¹:

البرهان: يعتمد على مقدمات يقينية تؤدي إلى نتائج يقينية.

الجدل: يعتمد على مقدمات مشهورة، لكنها ليست يقينية، مما يجعله أقل وثوقاً من البرهان.

السفسطة: يعتمد على مقدمات ظاهرها الصدق، لكنها ليست صادقة في حقيقتها، ويهدف

إلى الإقناع بالخداع.

أوضح ابن رشد أن القياس السوفسطائى وما يتصل به من الجدل اللفظى يعتمد على شيء

ظاهرياً موجود بطبعه². وقد تطرّق أرسطو لهذا الأمر فعبّر بأن من لم تكن له دراية بطبائع الألفاظ، فهو

أولى أن يُخطئ إن تحدّث أو سمع³. ثم واصل بحثه في اشتراك الألفاظ وتضادها، واضعاً لذلك مجموعة

من القواعد المتعلقة بها. وهنا ينطلق ابن رشد في نقده لمفسري أرسطو، كاشفاً عن ابتعادهم عن فكر

أرسطو في تحديد "المطلوب الجدلى".

¹ ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 43

² ابن رشد، السفسطة، ص 5-7.

³ أرسطو، المنطق، ج 3، ص 779

4.2.2. القول في المواضع

يستهل ابن رشد حديثه بقوله: "ينبغي أن نقول أولاً ما هو الوضع"، وأشار إلى أن الإسكندر وثاوفرسطس قد عرفا المواضع بأنها المبدأ¹، وهم يعنون الأحوال والصفات والقوانين والأصول، ولا تقتصر على شرح الإسكندرية، بل تشمل أيضاً مفسري الجدل من الفلاسفة وعلى رأسهم الفارابي، الذي يرى ابن رشد أنه تبين نصح شرح الإسكندرية حيث قال: "إنها المقدمة التي هي جزءها، جزئي المقدمة تحتها أو التي يحصر جزئها المحمول محمول مقدمة فقط، والموضوع فيهما واحد"².

كما ينتقد طرح الفارابي، مؤكداً أن المواضع ليست مقدمة، وأن المحصورة ليست مقدمة جزئية، بل هي نتيجة مقدمتين، حيث تكون الكبرى الحاصرة والصغرى موضوعها، مثال ذلك أقول زيد إنسان، وكل إنسان حيوان، فهو تصحيح خطأ الفارابي.

4.2.2.1. مفهوم المواضع ووظائفها

يؤكد ابن رشد أن المواضع تُعدُّ أساساً لمعرفة أحوال المقدمات، وهي صفات وأحوال عامة للمقدمات التي تتيح إمكانية الوصول إلى وجودها. ويطرح ثامسطيوس تعريفاً آخر، حيث يعتبر "أن الموضوع هو المقدمة الكلية التي تُعدُّ أحق المقدمات بالقياس"³. كما يرى أن أرسطو يستخدم في مواضعه صنفين من القضايا: "إما بأن يكذب منها وإما بأن يتجاوز اللفظ الموضوع فيها"⁴.

¹ ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 74.

² الفارابي، المنطق، ج3، ص 68.

³ ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 74-77.

⁴ أرسطو، المنطق، ج2، ص 524.

ويرى ثامسطيوس أن اللذة الناتجة عن المتعة أو الشراب هي كالمادة التي تبقى أطول من سببها¹. مما يشير إلى الاختلاف بين الفارابي والإسكندر في تفسير المواضع. يؤكد ابن رشد أن الإسكندر كان أكثر دقة في مسألة المقاييس غير المنتهية وغير المنحصرة، حيث يرى أن المقدمة التي تحمل هذه الخصائص لا تنتج كليًا عامًا، بل تؤدي إلى أمور جزئية غير متناهية².

أما الفارابي فهو يرى أن الموضوع عند أرسطو يشير إلى المفهوم المنقول إليه الاسم، وهو ما أدى إلى تباين آراء الفلاسفة حوله؛ فمنهم من اعتبره موضع نظر، وآخرون رأوه موضع زيادة أو اختلال أو تعليق³.

4.2.2.2. تصنيف المواضع والمطالب

حدد أرسطو عدة مطالب متعلقة بالمواضع، حيث تناول أربعة أنواع رئيسية⁴:

مطلب "هل"

مطلب "ما"

مطلب "أي"

مطلب "لماذا"

¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص 1616.

² ابن رشد، البرهان، ص 77-76.

³ الفارابي، المنطق، ج3، ص 77. قارن ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 77.

⁴ ابن سينا، النجاة، ص 68-67.

يُستخدم السؤال عن الشيء وفقًا لأرسطو لاعتبارات متعددة، مثل كونه جنسًا أو خاصة أو عرضًا، مما يستلزم وجود مواضع خاصة وأخرى مشتركة¹.

وما فعله أرسطو أنه خصّ كل نوع بمقالة منفصلة، كما يتضح في كتاب الجدول. غير أنه جمع بين مواضع مطالب الوجود المطلق، ومواضع العرض في صيغة واحدة، وخصّها بمقالة مستقلة. وتُعدّ المواضع المشتركة بين هذه المطالب كما يلي: مواضع الشبيه، والنظائر، والضد. وتُعدّ المواضع التي تتعلق بالجنس مفيدة في تعريف الحد، بما أن الحد لا يكتمل إلا بوجود الجنس فيه². مع الإشارة إلى أن المواضع جميعها لا تنقض الجنس، ولا يُبطل أحدها الحد بالضرورة، بل منها ما يُبطل ومنها ما يُثبت. ومن الأمثلة على ما يُبطل الجنس ويُثبت الحد: أن يُحمل الشيء على شيء آخر من جهة ما يخصه تحديدًا.

4.2.3. مواضع الأعراض

أول ما تناوله أرسطو من المواضع هو محمول الوضع³، حيث تناول فيه ما يُفرض بديلاً للمحمول، هل هو جنس أو خاصية أو حد، فإذا ثبت ذلك، فليس من الأعراض له. ويعلق ابن رشد بأن الخطأ قد يقع عند حمل الجنس على موضوعه، فيُحمّل حمل العرض، كما في المثال القائل: إن البياض متلون. وهو حمل باسم مشتق.

¹ الفارابي، المنطق، ج3، ص91.

² ابن رشد، تلخيص الجدول، ص79-80.

³ أرسطو، المنطق، ج2، ص525.

وعدد أرسطو عددًا من أصناف مواضع الأعراض، فكان النوع الأول كما ذكر، والنوع الثاني يعتمد على ما يُستقى من جوهر الشيء. ويشرح ابن رشد أن هذا الموضع يُدرَك عبر التقسيم؛ إذ نتأمل في ما إذا كان المحمول موجودًا في الموضوع بناءً على جوهره، فإن لم يظهر في الكل أو البعض، فإن القضية تكون استقرائية لا برهانية¹، لأن البرهان قائم على بيان الجزئي بواسطة الكلي.

4.2.3.1. مواضع الكون والفساد

في الموضع الثالث والعشرين، يناقش أرسطو مفهوم الكون والفساد، والتمييز بين الأمور المكونة والأمور المفسدة². وينبغي لنا كما يقول ابن رشد أن نتوصل إلى القول وننتهي إلى ما انتهى إليه ثامسطيوس بأن يضاف إلى ذلك الفاعلات والغايات فكل خير فهو كونه خيراً، وهذا معنى الكون وعكسه فهو الفساد³.

4.2.3.2. التشبيه كموضع منطقي

في الموضع الرابع والعشرين، ينتقد ابن رشد تفسير ثامسطيوس، الذي اعتبر التشبيه موضعاً ثانياً، في حين أن الموضع الأول كان للتشبيه على جهة المناسبة⁴. ويعتقد ثامسطيوس: أن هذه المواضع تتألف من التشبيه والمقابل، ووجه التشابه ناتج من نسبتها على الموضوع، ويختلف في درجته بين الأقل والأكثر.

¹ ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 92-90

² أرسطو، المنطق، ح 2، ص 546، فق 262ب.

³ ابن رشد، الكون والفساد، ص 3.

⁴ ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 119.

أما ابن رشد، فيرى أن هذا الطرح يعني أنه إذا كان الناس يقبلون الفضائل الخلقية كما يقبلون الفضائل النظرية، فإن وجود الفضائل الخلقية يعني بالضرورة وجود الفضائل النظرية لديهم، ويتفق في ذلك مع أرسطو الذي يرى أن الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع، ولكن الطبع جعلنا قابلين لها¹.

4.2.4. القول في مطالب المقاييسات

ينتقد ابن رشد آراء الفلاسفة في المقالة الثالثة من كتابه الجدل، والتي تتناول مطالب المقاييسات التي قسمها أرسطو إلى ثلاثة أصناف:

مقاييسة محمول إلى موضوعين، كالمقارنة بين الجميل والنافع من حيث أيهما أكثر أثرًا.
مقاييسة محمولين إلى موضوع واحد، كما في التساؤل حول العافية، إن كانت لذيدة ونافعة، فأيهما يحقق لها المنفعة أكثر، اللذة أم النفع؟

مقاييسة محمولين إلى موضوعين، كالبحث في تأثير الخمول في تحقيق السلامة، وصحة الملوك في إثارة الغضب، وأيهما أكثر تأثيرًا.

وتندرج هذه المقاييسات حسب رأي ابن رشد ضمن باب العرض نظرًا لقابليتها للأقل والأكثر، وأن مفهوم العرض الذي عالجها المفسرون والشرح ليس هو ذاته في كتاب المقولات، فهو يختلف عن المقصود عند أرسطو. فقد اعتبر الفارابي أن مقولة الجوهر هي مطالب المقاييسات التي عناها أرسطو، بل إنه احتج على أرسطو لأشخاص الجوهر. ويبدو أن الفارابي متحير في أيهما الجوهر، وعليه تكون

¹ أرسطو، الأخلاق، ص 228-226. ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 126.

مطالب المقايضة التي قرضها أرسطو راجعة إلى خمسة مطالب رئيسية: الوجود المطلق، العرض، الخاصة، الجنس، والحد.¹

4.2.5. مواضع الجنس

تُعد مواضع الجنس ذات منفعة كبيرة في تحديد الحدود، حيث إن الحدود في أصلها تتكون من جنس وفصل.²

يرى ثامسطينوس أن المواضع الجدلية تتيح إمكانية استخلاص مواضع برهانية، حيث يمكن استخراج أربع مواضع برهانية من المواضع الجدلية:

أولاً: أن يكون الجنس غير مفارق للشيء، الذي هو جنس له، بل يكون حمله عليه ضرورياً. فإنه إن كان مفارقاً، كان عرضاً.

والثاني: أن يكون يحمل على كل موضوعه، مثل حمل الحيوان على كل الإنسان. فإنه إن حمل جزئياً، كان أيضاً عرضاً.

والثالث: أن يكون يفضل في الحمل على الموضوع، أعني أن يكون أعم منه، لا مساوياً، كفضل الحيوان على الإنسان. فإنه إن كان مساوياً، كان خاصة أو فصلاً.

والرابع: أن يكون محمولاً على الموضوع من طريق ماهو. فإنه إن لم يكن من طريق ماهو، كان عرضاً.

¹ ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 133-134

² ابن سينا، الجدل، ص 165.

وهذه المواضع ضرورية لتعريف الجنس، إذ بدونها لا يكون هناك ما يسمى جنسًا. ويتفق ابن رشد مع ثامسطيوس لكنه يضيف أن إبطال الجنس أسهل من إثباته، إذ يمكن حمل الجنس عن طريق "ما هو" دون أن يكون جنسًا، كما في المثال: "ما الخلاء؟" فتجيب بأنه مكان لا جسم له¹.

4.2.5.1. مواضع الأضداد في الجدل

في الموضوع الحادي والعشرين، ناقش أرسطو مواضع الأضداد، حيث رأى ثامسطيوس أن هذه المواضع أقرب إلى طبيعة الشيء لأنها تثبت صدقه، نظرًا لأن الأضداد تقع إما تحت جنس واحد أو جنسين متضادين².

ويؤكد أرسطو هذا المفهوم بقوله: "إذا كان للجنس ضد، فليس فقط أن يكون الضد في جنس واحد بعينه، بل يشمل أيضًا المتوسط"³.

4.2.5.2. تطبيق مواضع الأضداد على الفضيلة والزمان

يعتبر ثامسطيوس أن هذا الموضوع عند أرسطو كحال الفضيلة والرذيلة، والعدل والجور، إذ تندرج تحتها أمثلة تُعد من المواضع البرهانية، استخدمها أرسطو في مواضع متعددة، من بينها توضيحه

¹ ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 174.

² ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 194.

³ أرسطو، المنطق، ج2، ص 587.

أن الزمان ليس حركة، لأن الحركة لها ضد هو السكون¹، وكذلك مثل النظام والتركيب بالنسبة للنفس، إذ إن النفس لا ضد لها².

ويفهم ابن سينا من ذلك أن "إذا كان للجنس ضد، وللنوع ضد، فالمعروف عند الجمهور أن يكون ضد النوع من جنس ضده"³. وقد أشار ابن رشد إلى ذلك بقوله: "هذا رأي ثامسطيوس، وفيه نظر"⁴. غير أن ابن رشد لم يوضح ما قصده بـ"فيه نظر"، إذ لم يرد له أي تعليق أو تحليل لهذا القول في بقية الكتاب.

ويبدو لي أن هذا التعليق من ابن رشد يحمل شيئاً من التردد تجاه مدى صحة فهم ثامسطيوس لهذا الموضوع من كلام أرسطو، خاصة وأنه تناوله في سياق المواضع الخاصة بالأعراض في باب الإثبات والإبطال، وفي هذا الموضوع تحديداً تناوله من زاوية الإبطال البرهاني، بينما الإثبات فيعد من المشهورات. أما وجه الإبطال، فهو ما يُقال في مثل: إذا كان "اللذيد خيراً ما"، باعتبار أنه من جنس الخير، فإن ما ليس بخير ليس بلذيد، وهذا هو الإثبات الشرطي.

وفي الحقيقة، لا يتبين لنا بوضوح موقف ابن رشد من رأي ثامسطيوس، إذ إنه تابع حديثه بعد ذلك عن موضوع العلم والعلوم، دون أي تعقيب مباشر، واكتفى فقط بالشرح والتفصيل لآراء أرسطو.

¹ أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، ت عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1974م، ص 91-96

² أفلوطين، التساعية الرابعة في النفس، فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1970م، ص 195.

³ ابن سينا، الجدل، ص 177-178.

⁴ ابن رشد، تلخيص الجدل، ص 194.

الخاصة

بعد دراسة تحليلية لآراء ابن رشد في المنطق، وبخاصة مفاهيم المقولات، والقياس، والبرهان، يتبين أنه لم يكن مجرد ناقل للفلسفة الأرسطية، بل كان ناقدًا فاحصًا، مارس اجتهادًا عقليًا أصيلاً داخل الإطار الفلسفي والمنطقي، مع التزامه بحدود المنهج الإسلامي. وقد اتسم منهجه بتركيب دقيق بين الفهم العميق للمنطق الصوري ومحاولة توظيفه لخدمة الفهم العقلي للنصوص الشرعية.

وقد توصلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج أبرزها:

المنهج النقدي عند ابن رشد لم يكن مجرد تعليقات وشرح على نصوص أرسطو، بل كان نقداً علمياً مدعماً ذلك بالحجج والبراهين.

اعتمد ابن رشد في تحليله للمقولات والمنطق على التمييز بين مراتب الوجود والدلالة، وهو ما ساعده على فهم دقيق للمفاهيم الفلسفية وتحديد قراءتها دون الوقوع في الرفض المطلق أو التبني الأعمى.

أظهر ابن رشد قدرة كبيرة على دمج المفاهيم المنطقية مع اللغة العربية في سياق فلسفي، مع عناية ظاهرة بضبط المصطلحات ومحاولة توحيدها ضمن منظومة لغوية دلالية منسجمة.

قدم ابن رشد نقداً عميقاً لمفاهيم القياس والبرهان عند أرسطو، لا سيما حين تتعارض مقدمات القياس مع القضايا الشرعية أو العقلية، مما يدل على استقلاليته الفكرية وعدم انغلاقه على النص الأرسطي.

برز في مشروعه الفلسفي سعي واضح إلى المواءمة بين البرهان العقلي والنقل الشرعي، وهو ما جعل منه نموذجاً فريداً في الفلسفة الإسلامية الوسيطة.

● أهم التوصيات:

الدعوة إلى إعادة قراءة مؤلفات ابن رشد المنطقية بروح نقدية معاصرة، تسلط الضوء على أبعاده المنهجية والمعرفية، بعيداً عن التصنيفات التبسيطية له كمجرد شارح لأرسطو.

ضرورة تحقيق شامل ودقيق للنصوص المنطقية الرشدية، وخاصة تلك التي ما زالت في طي المخطوطات، مع اعتماد مقارنات علمية بين النصوص الأصلية والنصوص اللاتينية المترجمة.

الحاجة إلى دراسات مقارنة موسعة بين ابن رشد والفلاسفة المسلمين كابن سينا والفارابي، والغزالي، توضح الفروق في المنهج والنقد والموقف من المنطق.

وبهذا تكون الدراسة قد حاولت تقديم إسهام علمي في الكشف عن ملامح الفكر النقدي الرشدي في مجال المنطق، وإبراز تميّزه واستقلاليته، مع الإسهام في إحياء النظر العقلي في تراثنا الفلسفي.

فهرس المصادر والمراجع

ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، دار مكتبة الحياة،

بيروت

ابن الأبار، محمد بن عبد الله القضاعي، التكملة لكتاب الصلة، دار الغرب الإسلامي، ط 1 تونس،

2011

ابن النديم، الفهرست، طبعة فلوجل، ميونخ، مع مقدمة باللغة الألمانية، 1964م

ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تح: إحسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت، 1960م

ابن رشد، جوامع الكون والفساد، تح: علي محمد إسبر، التكوين للطباعة والنشر، 2007، ط 1.

ابن رشد، الخطابة، تح: عبد الرحمن بدوي، الكويت، بيروت، دار القلم.

ابن رشد، المقولات، تح: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980

ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تح: مورييس بويج، دار المشرق، بيروت

ابن رشد، تلخيص الجدل، تح: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980.

ابن رشد، تلخيص السفسطة، تح: محمد سليم سالم، القاهرة، دار الكتب، 1981.

ابن رشد، تلخيص العبارة، تح: محمود قاسم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.

ابن رشد، تلخيص القياس، تح: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.

ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، تح: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة

ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تح: عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابي، القاهرة، 1958م

ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، تح: جبرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992م

ابن رشد، رسائل ابن رشد في الفلسفة، (السماع الطبيعي)، ط حيدر آباد، 1365هـ

ابن رشد، رسائل في المنطق والعلم الطبيعي، (الرسائل المنطقية)، تح: جمال الدين العلوي، 1980م

ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، تح: عبد الرحمن بدوي، السلسلة التراثية، ط1،

الكويت، 1984م

ابن سينا، الشفاء القياس، تح: سعيد زايد، الأب قنواقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

1964م

ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح نصر الدين الطوسي، مطبعة الحيدري، طهران، 1968م،

ابن سينا، البرهان، تح: عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1966

ابن سينا، الشفاء الإلهيات، تح: الأب قنواقي، سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

1960م،

ابن سينا، الشفاء الجدل، تح: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1385 - 1965.

ابن سينا، الشفاء العبارة، تح: محمود الخضيرى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970م

ابن سينا، الشفاء القياس، تح: سعيد زايد، الأب قنواقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

1384 - 1964م.

ابن سينا، الشفاء المقولات، تح: الأب قنواقي، أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1959م

ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية، تح: يحيى الدين صبري، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة،

1938م

ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، المكتبة السلفية، القاهرة، 1910م

ابن سينا، عيون الحكمة، تح: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويتية، دار القلم بيروت،

1980م،

ابن منظور، أبي الفضل، محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت

إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، دار الشروق، عمان، ط1،

1997،

أرسطو، الأخلاق، ترجمة اسحق بن حنين، تح: بدوي عبد الرحمن، وكالة المطبوعات، الكويت،

1979.

أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تح: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم،

بيروت، 1974م،

أرسطو، المنطق، تح: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1980م

ارنالديز، الميتافيزيقا والسياسة عند الفارابي، مجلة المورد، بغداد، 1975م، مج4

إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية، عادل عمر زعيتر، تقديم عادل عبد المنعم، ط1،

مكتبة ابن سينا، القاهرة

الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها،
مكتبة الفكر البغدادي، بغداد،

أفلوطين، التساعية الرابعة في النفس، تح: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1970م،

آل ياسين، جعفر، المنطق السينوي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983م، ط1

الألوسي، حسام، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986م، ط2

الأنباري، أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، ح1، القاهرة،
1961.

بدوي، عبد الرحمن، أرسطو عند العرب، مكتبة الانجلو، القاهرة، 1947م،

بدوي، عبد الرحمن، رسائل فلسفية، دار الأندلس، بيروت، 1983م، ط2

بركات، محمد مراد، تأملات في فلسفة ابن رشد، الصدر لخدمات الطباعة، القاهرة، مدينة نصر،

1988

البستاني، فؤاد افرام، المنجد، دار المشرق، بيروت، 1956م، ط13،

البغدادي، أبو البركات، المعتمر، حيدر آباد، 1357هـ،

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، الكبائر، تح: مشهور آل سلمان، مكتبة الفرقان 2003، ط2.

طه عبد الرحمن، لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه للمقولات، أعمال ندوة ابن رشد، المغرب،

1981.

العباس بن إبراهيم، الإعلام بمن حل مراكز وأغمات من الإعلام، المطبعة الملكية بالمغرب، ط1.

- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961.
- الغزالي، أبو حامد، تحافت الفلاسفة، تح: أسعد جمعة، دار كيرانيس للطباعة، 2014.
- الفارابي، أبو النصر، العبارة، تح: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية، القاهرة، 1976م،
- الفارابي، أبو نصر، الألفاظ المستعملة في المنطق، م تح: حسن مهدي، بيروت، 1968.
- الفارابي، أبو نصر، المجموع، دار السعادة، القاهرة، 1907م، ط1،
- الفارابي، أبو نصر، المقولات، مجلة المورد، "الفارابية".
- الفارابي، أبو نصر، المنطق، 3 أجزاء، رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985م.
- فخري، ماجد، ابن رشد، فيلسوف قرطبة، الطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.
- قنواي، جورج شحادة، مؤلفات ابن رشد، الناشر: مؤسسة هنداوي، 2020
- المراكشي، عبد الواحد بن علي التميمي، كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: صلاح الدين
- الهواري، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، الطبعة: الأولى، 1426هـ - 2006م،
- الموسوي، موسى، من الكندي إلى ابن رشد، 1972م، ط1، ص145
- النباهي، أبو الحسن، تاريخ قضاة الأندلس (المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، دار الآفاق
- الجديدة، بيروت
- النشار، علي سامي، المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر، الإسكندرية، 1955م،

KAYNAKÇA

- İbn Ebî Usaybia, Ahmed b. el-Kasım, Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etbâ, thk. Nizâr Rızâ, Dâr Mektebetü'l-Hayât, Beyrut.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah el-Kudâî, et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla, Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1. bs., Tunus, 2011.
- İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Flügel neşri, Münih, Almanca giriş ile, 1964.
- İbn Hazm, et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyh, thk. İhsan Abbas, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut, 1960.
- İbn Rüşd, Cevâmi'u'l-Kevn ve'l-Fesâd, thk. Ali Muhammed Esber, et-Tekvîn, 1. bs., 2007.
- İbn Rüşd, el-Hitâbe, thk. Abdurrahman Bedevî, Dârü'l-Kalem, Kuveyt-Beyrut.
- İbn Rüşd, el-Makûlât, thk. Mahmud Kâsım, Mısır Genel Yayın Kurumu, 1980.
- İbn Rüşd, Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a, thk. Maurice Bouyges, Dârü'l-Meşrik, Beyrut.
- İbn Rüşd, Telhîsu'l-Cedel, thk. Muhammed Selîm Sâlim, Mısır Genel Yayın Kurumu, Kahire, 1980.
- İbn Rüşd, Telhîsu's-Sefsata, thk. Muhammed Selîm Sâlim, Dârü'l-Kutub, Kahire, 1981.
- İbn Rüşd, Telhîsu'l-İbâra, thk. Mahmud Kâsım, Mısır Genel Yayın Kurumu, Kahire, 1981.
- İbn Rüşd, Telhîsu'l-Kıyâs, thk. Mahmud Kâsım, Mısır Genel Yayın Kurumu, 1983.
- İbn Rüşd, Telhîsu Kitâbi'l-Burhân, thk. Mahmud Kâsım, Mısır Genel Yayın Kurumu, Kahire.
- İbn Rüşd, Telhîsu mâ ba'de't-tabî'a, thk. Osman Emin, Mustafa el-Bâbî Matbaası, Kahire, 1958.
- İbn Rüşd, Telhîsu Mantıku Aristû, thk. Jerar Cihânî, Dârü'l-Fikr el-Lübnânî, 1. bs., Beyrut, 1992.
- İbn Rüşd, Risâlat İbn Rüşd fî'l-Felsefe (es-Semâ'u't-tabî'î), Haydarâbâd neşri, 1365 H.

- İbn Rüşd, Risâlat fî'l-Mantık ve'l-'İlm et-Tabî'î (er-Resâ'ilü'l-Mantikiyye), thk. Cemâleddîn el-Alavî, 1980.
- İbn Rüşd, Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân, thk. Abdurrahman Bedevî, Türes Yayınları, 1. bs., Kuveyt, 1984.
- İbn Sînâ, eş-Şifâ' – el-Kıyâs, thk. Said Zâyid ve el-Eb Kunâtî, Mısır Genel Yayın Kurumu, Kahire, 1964.
- İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbîhât, şerh: Nasruddîn Tûsî, Haydarî Matbaası, Tahran, 1968.
- İbn Sînâ, el-Burhân, thk. Abdurrahman Bedevî, Dârü'n-Nahda el-Arabiyye, Kahire, 1966.
- İbn Sînâ, eş-Şifâ' – el-İlâhiyyât, thk. el-Eb Kunâtî ve Said Zâyid, Mısır Genel Yayın Kurumu, Kahire, 1960.
- İbn Sînâ, eş-Şifâ' – el-Cedel, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Mısır Genel Yayın Kurumu, 1385/1965.
- İbn Sînâ, eş-Şifâ' – el-İbâre, thk. Mahmud el-Hudayrî, Mısır Yayın ve Neşir Kurumu, Kahire, 1970.
- İbn Sînâ, eş-Şifâ' – el-Kıyâs, thk. Said Zâyid ve el-Eb Kunâtî, Mısır Genel Yayın Kurumu, Kahire, 1384/1964.
- İbn Sînâ, eş-Şifâ' – el-Makûlât, thk. el-Eb Kunâtî ve Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, 1959.
- İbn Sînâ, en-Necât fî'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabî'iyye, thk. Yahyâ ed-Dîn Sabrî, Anglo Mısır Kütüphanesi, Kahire, 1938.
- İbn Sînâ, Mantıku'l-Meşrikiyyîn ve'l-Kasîde el-Muzdevic, Mektebetü's-Salefiyye, Kahire, 1910.
- İbn Sînâ, Uyûnu'l-Hikme, thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt Matbuatı Ajansı, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1980.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, Lisânü'l-Arab, Dâr Sâdır, Beyrut.

- Abbas, İhsan. Endülüs Edebiyatı Tarihi: Tavaif ve Murâbitûn Dönemi, Dârü'ş-Şurûk, Amman, 1. bs., 1997.
- Aristoteles, *Ahlâk (Nikomakhos Ahlâkı)*, Arapçaya terc.: İshâk b. Huneyn, thk. Abdurrahman Bedevî, Matbuat Ajansı, Kuveyt, 1979.
- Aristoteles, *Hitâbet*, Arapça eski tercüme, thk. Abdurrahman Bedevî, Matbuat Ajansı, Kuveyt, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1974.
- Aristoteles, *Mantık*, thk. Abdurrahman Bedevî, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1980.
- Arnaldez, R., *Farabi'de Metafizik ve Siyaset*, el-Mevrid Dergisi, Bağdat, 1975, Cilt 4.
- Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve Rüşdîlik*, Arapçaya çev.: Âdil Ömer Zuyter, sunuş: Âdil Abdülmün'im, 1. bs., İbn Sina Kütüphanesi, Kahire.
- el-A'sam, *Araplarda Felsefî Terim*, Varlıkların Hudûdları ve Tanımları Hakkında Felsefî Miras Metinleri, Mektebetü'l-Fikr el-Bağdâdî, Bağdat.
- Plotinus (Aflotîn), *Dördüncü Tez: Nefs Hakkında*, thk. Fuâd Zekeriya, Mısır Genel Yayın Kurumu, Kahire, 1970.
- Âl Yâsîn, Ca'fer, *İbn Sînâ Mantığı*, Dârü'l-Âfâk el-Cedîde, Beyrut, 1983, 1. bs.
- el-Âlûsî, Hussâm, *Filozoflarla Kelâmcılar Arasında Diyalog*, Dârü'ş-Şuûn es-Seqâfiyye, Bağdat, 1986, 2. bs.
- el-Enbârî, Ebü'l-Berakât, *el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Cilt 1, Kahire, 1961.
- Bedevî, Abdurrahman, *Araplarda Aristoteles*, Anglo Kütüphanesi, Kahire, 1947.
- Bedevî, Abdurrahman, *Felsefî Risâleler*, Dârü'l-Endelüs, Beyrut, 1983, 2. bs.
- Barakât, Muhammed Murâd, *İbn Rüşd Felsefesi Üzerine Düşünceler*, es-Sadr Matbaası, Nasr City – Kahire, 1988.
- el-Bustânî, Fuâd Afrâm, *el-Müncid*, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1956, 13. bs.
- el-Bağdâdî, Ebü'l-Berakât, *el-Mu'tabar*, Haydarâbâd, 1357 H.
- ez-Zehbî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Kebâir*, thk. Meşhûr Âl Selmân, Mektebetü'l-Furkân, 2003, 2. bs.

- Tâhâ Abdurrahman, *İbn Rüşd'ün Felsefî Dili: Makûlât'a Dair Açıklamaları Üzerine*, İbn Rüşd Sempozyumu Tebliğleri, Fas, 1981.
- el-'Abbâs b. İbrâhîm, *el-İ'lâm bi-men halla Merrâkeş ve Aghmât mine'l-a'lâm*, el-Matbaatü'l-Melikîyye bi'l-Mağrib, 1. bs.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mi'yârü'l-İlm*, thk. Süleyman Dünyâ, Dârü'l-Maârif, Kahire, 1961.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Es'ad Cum'a, Dâr Kîrânîs li't-Tıbâa, 2014.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr, *el-İbâre*, thk. Muhammed Selîm Sâlim, el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kahire, 1976.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Elfâzü'l-Musta'mele fi'l-Mantık*, thk. Hasan Mehdî, Beyrut, 1968.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Mecmû'*, Dârü's-Sa'âde, Kahire, 1907, 1. bs.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Makûlât*, el-Mevrid Dergisi, "el-Fârâbiyye" özel sayısı.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Mantık*, 3 cilt, Refik el-A'cem, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1985.
- Fahri, Mâcid, *İbn Rüşd: Kurtuba'nın Filozofu*, Katolik Matbaası, Beyrut, 1960.
- Kanvâtî, Corc Şehâde, *İbn Rüşd'ün Eserleri*, Neşir: Müessesetü Hindâvî, 2020.
- el-Merrâküşî, Abdurrahman b. Ali et-Temîmî, *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, thk. Salahaddin el-Huvârî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Saydâ-Beyrut, 1. bs., 1426/2006.
- el-Mûsevî, Mûsâ, *Kindî'den İbn Rüşd'e*, 1. bs., 1972, s. 145.
- en-Nebâhî, Ebû'l-Hasan, *Târîhu Kudât el-Endelüs (el-Murâkabe el-'Ulyâ fîmen yestehakku'l-kadâ' ve'l-fetvâ)*, Dârü'l-Âfâk el-Cedîde, Beyrut.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Aristoteles'ten Günümüze Kadar Sürekliliğiyle Sûrî Mantık*, İskenderiye, 1955.