دفاع الشيخ مصطفى صبري
عن المنطق الصوري
في مواجهة مدعي حصر طرق الاستدلال
في المنطق التجريبي

إعداد:

د/قدري قدري محمد الديب

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات ببورسعيد

دفاع الشيخ مصطفى صبري عن المنطق الصوري في مواجهة مدعي حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي

إعداد:

د/قدري قدري محمد الديب

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات ببورسعيد

Kadryeldeeb.173@azhar.edu.eg

ملخص البحث

اشتمل هذا البحث على نبذة مختصرة عن حياة الشيخ مصطفى صبري، وبيان ميوله لعلوم المعقول وعلى رأسها المنطق الصوري وموقفه من التيارات المعارضة له في عالمنا الإسلامي.

وتناول البحث تفنيد الشيخ لدعوى الاستغناء بالمنطق التجريبي عن المنطق الصوري، وذلك من خلال مقارنته بين كل من المنطق الصوري والمنطق التجريبي من حيث مجال كل منهما وقيمة النتائج فيهما، وكذا من خلال بيانه لفساد وخطورة حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي والسبب الحقيقي الكامن وراءه.

كما تناول البحث بيان الشيخ لأهمية المنطق الصوري للفلسفة حيث إن الوصول إلى اليقين في عملية المعرفة ومواجهة تيار الشك يعتمد في الأساس على المنطق الصوري، وأبرز كذلك البحث بيان الشيخ لأهمية المنطق الصوري للدين من خلال بيان أن المطلب الأعلى من مطالب الدين

وهو إثبات الإله لا يَتَأَتَّى إلا من خلال المنطق الصوري، ثم إن حجية الكتاب والسنة تتوقف على استدلال منطقي صوري.

وخُتِم البحث بنموذجين تطبيقين لبعض مسائل المنطق الصوري بَيَّن من خلالهما الشيخ أنه من المعضلات الفكرية ما لا حل له إلا من خلال المنطق الصوري.

Sheikh Mustafa Sabri's defense of the pictorial logic in the face of the claim to limit the methods of inference in the experimental logic

Setting:

Dr. Qadri Qadri Mohammed Al-Deeb

Teacher of Faith and Philosophy at the Faculty of Islamic and Arab Studies for Girls in Port Said

Kadryeldeeb.173@azhar.edu.eg

Abstract

- This research included a brief overview of the life of the big scholar Sheikh Mustafa Sabri, and a statement of his inclinations to the science of reason, especially the Aristotelian logic and his position on the currents opposed to it in the Islamic world.

- The research dealt with the refutation of Sheikh's claim to dispense with experimental logic alone as an alternative to Aristotelian logic by comparing between both Aristotelian logic and experimental logic in terms of their respective domains and the value of their results, as well as through his statement of corruption and the danger of limiting the methods of inference in experimental logic and the real reason behind it.

- The research also dealt with Sheikh's statement of the importance of the Aristotelian logic of philosophy, as access to certainty in the process of knowledge and the face of uncertainty depends primarily on Aristotelian logic. The research also highlighted the Sheikh's statement on the

importance of the Aristotelian logic for religion through a statement that the highest demand of the demands of religion, which is to prove God, can only come through Aristotelian logic, then the authenticity of the Qur'an and Sunnah depends on a logical inference.

The research concludes with two application models for some Aristotelian logic topics through which the Sheikh showed that it is intellectual dilemmas that can only be solved through Aristotelian logic.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الخلق وحبيب الحق سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، **أما بعد/**

فمما لاشك فيه أن الغرب في عصره الحديث قد تقدم تقدمًا هائلًا في مجال العلوم المادية التجريبية، وكان السبب الرئيس لهذا التقدم هو اطلاع مفكري الغرب في عصره الحديث على المنطق التجريبي وتطبيقه في أبحاثهم، هذا المنطق الذي غاب عنهم في العصور الوسطى حيث إن الكنيسة التي كانت تسيطر على الفكر آنذاك قد اكتفت بالمنطق الصوري كمنهج أوحد للبحث ورفضت طريق التجربة لارتباطها في نظرهم بفكرة السحر والشعوذة، وكانت نتيجة هذا التأخر في مجال العلوم المادية التجريبية.

ومن هنا فقد صَبَّ جُل مفكري العصر الحديث في الغرب جامَّ غضبهم على المنطق الصوري وحَمَّلوه وزر هذا التأخر، فكان الاتجاه العام للفكر الغربي في هذا العصر هو لَفْظ المنطق الصوري والاستغناء عنه بالمنطق التجريبي، ومن هنا جاءت دعوى حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي، هذه الدعوى التي آلت إلى ذيوع الفكر المادي الإلحادي الذي لا يؤمن إلا بما يقع تحت دائرة الحس والتجربة.

وحقيقة الأمر فإن تحميل المنطق الصوري وزر هذا التأخر في العلوم المادية التجريبية الذي كان عليه الغرب في عصوره الوسطى هو خلط للأمور، فالمنطق الصوري لا ذنب له في هذا على الإطلاق، وإنما الذنب هو ذنب من حَصَر طريق البحث فيه ورفض التجربة كطريق للبحث في

مجال الطبيعة، بدليل أن المنطق الصوري والمنطق التجريبي كانا منهجين معترفًا بهما في الحضارة الإسلامية، وقد راعى مفكرو الحضارة الإسلامية طبيعة كل من المنهجين، فطبقوا المنطق التجريبي في المحسوسات، والمنطق الصوري في المعقولات، فكانت النتيجة أن كانت الحضارة الإسلامية حضارة ذات عينين وإن شئت قلت: ذات جسد وروح في آن واحد، خلافًا للحضارة الغربية حيث كانت ذات عين واحدة أو حضارة تراعي جانب الروح دون الجسد أو جانب الجسد دون الروح.

ولما كان التغريب على أشده في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فقد وُجِدَتْ فئة من المفكرين في العالم الإسلامي تنكبت لكل الإرث الثقافي لدى المسلمين وأهالت عليه التراب، وتابعت الغرب في كل ما عليه، بل في أسوأ ما عنده كحصرهم طريق الاستدلال في المنطق التجريبي ورفضهم للمنطق الصوري، هذه المتابعة التي آلت بالبعض من هذه الفئة إلى الإلحاد.

وهناك تيار أراد أن يثبت صحة الإسلام وحقيته من خلال الاتفاق مع الغرب في رفض المنطق الصوري والاعتماد على المنطق التجريبي وحده، فَحَكَّمُوا المنطق التجريبي في الغيبيات وأجهدوا أنفسهم في تأويلها بما يجعلها تتفق ومعطيات هذا المنطق التجريبي.

على أن هناك من وقف في مواجهة هذه الموجة مدافعًا عن حقوق المنطق الصوري مبينًا أهميته والخطورة التي سيؤول إليها حال الفكر الإسلامي من جراء تغييب المنطق الصوري عنه والاكتفاء بالمنطق التجريبي، وأن المقاربة بين المسلمين والغرب في هذا الصدد غير ناجحة بحال من الأحوال حيث إن نهضة أمتنا وتقدمها المادي ليس مشروطًا بأن

نحذو خطى الغرب حذو القُذَّة بالقُذَّة فنلفظ المنطق الصوري بحجة أنه السبب في التأخر، بل ينبغي علينا أن ننظر إلى حضارتنا الإسلامية فنحذو حذو أجدادنا الذين شيدوا حضارة شهد لها العدو قبل الصديق، هذه الحضارة التي راعت حقوق كل من المنطقين الصوري والتجريبي.

ومن بين هؤلاء المدافعين عن حقوق المنطق الصوري أحد رواد الأصالة في الفكر الإسلامي الحديث وهو الشيخ مصطفى صبري التوقادي.

وقد جاءت هذه الدراسة مبينة هذا الدفاع منه عن المنطق الصوري الذي فَنَّد من خلاله دعوى الاستغناء بالمنطق التجريبي عن المنطق الصوري مبينًا تهافتها، كما نَبَّه على أهمية المنطق الصوري للفلسفة وللدين معًا، وهنا تكمن أهمية هذا الموضوع.

وكانت هذه الدراسة تحت عنوان:

دفاع الشيخ مصطفى صبري عن المنطق الصوري في مواجهة مدعي حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي

وقد قمتُ فيها بجمع كلام الشيخ في كتابه "موقف العقل" حول موضوع الدراسة، ورتبته على النحو الذي سأذكره في الأسطر القادمة، واستخدمت المنهج التحليلي الوصفي حيث أعرض كلام الشيخ محللًا إياه بشرح أو إضافة حسبما يقتضيه الأمر.

هذا، وقد قمت بتقسيم هذه الدراسة إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة:

أما المقدمة: فهي التي نحن بصددها، وقد بَيَّنْتُ فيها أهمية هذه الدراسة وطريقة البحث فيها.

وأما التمهيد: فقد اشتمل على نبذة عن حياة الشيخ مصطفى صبري، وعلى بيان ميوله لعلوم المعقول وعلى رأسها المنطق الصوري وموقفه من التيارات المعارضة له في عالمنا الإسلامي.

وأما المبحث الأول: فهو بعنوان "تفنيد الشيخ لدعوى الاستغناء بالمنطق التجريبي عن المنطق الصوري"، وقد اشتمل هذا المبحث على مطلبين:

– المطلب الأول: المقارنة بين المنطق الصوري وبين المنطق التجريبي.

– المطلب الثاني: فساد وخطورة حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي والسبب الحقيقي الكامن وراءه.

وأما المبحث الثاني: فهو بعنوان "بيان الشيخ لأهمية المنطق الصوري"، وقد اشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب:

– المطلب الأول: أهمية المنطق الصوري للفلسفة.

– المطلب الثاني: أهمية المنطق الصوري للدين.

– المطلب الثالث: نموذجان تطبيقيان لبعض مسائل المنطق الصوري يظهرا أهميته.

وأما الخاتمة: فقد بينت فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجه الكريم وأن يكون ذخرًا لي يوم الدين، وصَلِّ اللهم على سيدنا ومولانا رسول الله وعلى آله وصحبه وسَلِّم.

تمهيد

يحسن بالبحث قبل أن تُطْرَح قضاياه أن يُمَهَّد فيه بتمهيد يُذكر فيه نبذة عن حياة الشيخ مصطفى صبري، وعن ميوله لعلوم المعقول وعلى رأسها المنطق الصوري وموقفه من التيارات المعارضة له في عالمنا الإسلامي.

أولًا: نبذة عن حياة الشيخ مصطفى صبري:

هو الشيخ مصطفى صبري (اسم مركب) بن أحمد بن محمد التوقادي، ولد في "توقاد" بالأناضول في ١٢ من ربيع الأول ١٢٨٦هـ/٢١ من يونيو ١٨٦٩م.

أتم الشيخ مصطفى صبري دراسته الأولية في "توقاد" حيث حفظ القرآن الكريم، وأخذ شيئًا من العلوم الشرعية على كبار أهل الفضل في بلدته كالشيخ أحمد أمين زُلبيه زاده الذي كان يدرس لتلاميذه كتاب شرح القطب على الشمسية[١].

ثم استأذن والده في السفر إلى بلدة "قيصرية" التي كانت مركزًا من مراكز العلوم الإسلامية فأَصَّل دراسته الشرعية فيها على يد الشيخ محمد أمين الدُوريكي الذي كان له اهتمام بعلمي الكلام والمنطق.

---

[١] هو كتاب تحرير القواعد المنطقية شرح قطب الدين محمود بن محمد الرازي (ت ٧٦٦هـ) على الرسالة الشمسية لنجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالكاتبي (ت ٤٩٣هـ)، وهو من أشهر الكتب التي يُنْصَح بها للمستوى المتقدم في دراسة المنطق الصوري.

ثم انتقل إلى "الآستانة" فأتم فيها دراسته الشرعية على يد علماء المدينة وأشهرهم الشيخ أحمد عاصم الكُمِلْجَنوي الذي كان وكيلًا للدرس بالمشيخة الإسلامية لمدة تزيد على ربع قرن.

وقد نال إعجاب وتقدير مشايخه فعُيِّن بعد اجتيازه امتحان الأستاذية مدرسًا بجامع السلطان محمد الفاتح الذي كان بمثابة الجامع الأزهر بالقاهرة وهو في سن الثانية والعشرين من عمره.

وكان أكثر المعجبين به من مشايخه الشيخ أحمد عاصم الكملجنوي الذي زوجه ابنته وأنجب منها الشيخ مصطفى صبري ثلاثة أولاد: ابنًا وبنتين.

تقلد الشيخ مصطفى صبري الوظائف العلمية المختلفة، فبعد التدريس في جامع السلطان محمد الفاتح وتَخَرُّجِ عدد كبير من طلبة العلم على يديه ظل يتقلب في وظيفة تدريس العلوم الشرعية في عدة مؤسسات تعليمة مختلفة، ثم اختير ليكون عضوًا في درس الحضور الذي كان يُلقى بحضور السلطان عبد الحميد الثاني[1] آنذاك، وقد نال إعجابه حيث عينه قَيِّمًا عامًا لمكتبته

---

[1] هو السلطان الرابع والثلاثون من سلاطين الدولة العثمانية، والسادس والعشرون من سلاطين آل عثمان الذين جمعوا بين الخلافة والسلطنة، وآخر من امتلك سلطة فعلية منهم، تولى السلطان عبد الحميد الحكم في ١٠ شعبان ١٢٩٣هـ/٣١ أغسطس ١٨٧٦م خلفاً لأخيه السلطان مراد الخامس الذي مكث في السلطة ثلاثة أشهر فقط وأنزله وزراؤه بعد أن أصيب = = بالجنون، شهدت خلافته عددًا من الأحداث الهامة، منها: مد خط حديد الحجاز الذي ربط دمشق بالمدينة المنورة، وانفصلت في عهده بلغاريا والبوسنة والهرسك عن الدولة العثمانية، وخُلع بعد أحداث مدبرة حدثت فيها فوضى وقلاقل، وكان هذا في ٦ ربيع الآخر ١٣٢٧هـ/٢٧ من أبريل ١٩٠٩م، وخلفه أخوه ==

الخاصة فمديرًا للقلم الخاص به (وهي أمانة السر في الدولة العثمانية)، واختارته هيئة كبار العلماء المعروفة بالجمعية العلمية ليكون رئيسًا لصحيفتها الأسبوعية.

ولما تأسست دار الحكمة الإسلامية التي تعتبر آنذاك أكبر مجمع علمي في الدولة العثمانية اختير ليكون أحد أعضائها وكان هذا في ١٢ صفر ١٣٣٧هـ/١٧ نوفمبر ١٩١٨م.

ثم ترقى الشيخ إلى أعلى المناصب الدينية العلمية في الدولة العثمانية وهو منصب شيخ الإسلام وذلك في أربع فترات قصيرة متتالية من غرة جمادى الآخرة ١٣٣٧هـ/٤ مارس ١٩١٩م إلى يوم ١١ من محرم ١٣٣٩هـ/٢٥ سبتمبر ١٩٢٠م.

وقد تعرضت الدولة العثمانية لعدة أزمات كان اللاعب الأساس فيها هم الكماليون[١]، وكان الشيخ خصمًا لدودًا لهم، ولما استولوا على "الآستانة"

==

السلطان محمد الخامس، ووُضع السلطان عبد الحميد الثاني رهن الإقامة الجبريَّة حتّى وفاته في ٢٨ ربيع الآخر ١٣٣٦هـ/١٠ فبراير ١٩١٨م. (انظر: حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، لعبد الرزاق بن حسن بن إبراهيم البيطار الميداني الدمشقي، ص٧٩٧:٨٠٣ (ط دار صادر – بيروت، (ط٢) سنة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م، ت محمد بهجة البيطار)، وتاريخ الدولة العلية العثمانية، لمحمد فريد بك، ص٥٨٧ وما بعدها (ط دار النفائس – بيروت، (ط١) سنة ١٤٠١هـ – ١٩٨١م، ت إحسان حقي).

[١] أتباع مصطفى كمال أتاتورك الذي كان ضابطًا في الجيش العثماني، واشترك في جمعية تركيا الفتاة، وبرز اسمه سنة ١٣٣٤هـ/١٩١٥م عندما استطاع رد هجوم الحلفاء على الدردنيل، وفي سنة ١٣٣٨هـ/١٩١٩م أسس الحزب الوطني التركي الذي حل محل جماعة الاتحاد والترقي، ومن أشهر أعماله انتصاراته الكبيرة على اليونان وطردهم من

==

تعرض الشيخ لضغوطات غادر على إثرها بلاده في ربيع الأول ١٣٤١هـ/نوفمبر ١٩٢٢م فحضر إلى مصر، ثم انتقل إلى ضيافة الملك في الحجاز، ثم عاد إلى مصر حيث احتدم النقاش بينه وبين المتعصبين لمصطفى كمال أتاتورك فسافر إلى لبنان، ثم سافر إلى رومانيا ثم إلى اليونان حيث أصدر جريدة "يارن" ومعناها الغد، وظل يصدرها لمدة خمس سنوات حتى أخرجته الحكومة اليونانية بناء على طلب الكماليين.

ثم استقر الشيخ في مصر إلى أن توفي بها في ٧ رجب ١٣٧٣هـ/١٢ مارس ١٩٥٤م، وشُيِّعت جنازته وحضرها عدد كبير من علماء الأزهر وعلى رأسهم شيخ الأزهر، ووزير الأوقاف المصرية، ومفتي الديار المصرية، ومفتي فلسطين، وأرسل اللواء محمد نجيب رئيس الدولة المصرية آنذاك مَنْ يمثله لحضور الجنازة، وأذيع خبر وفاته بالإذاعة المصرية، ونَعَتْهُ كبريات الصحف في مصر.

==

الأناضول سنة ١٣٤٠هـ/١٩٢١م، وكان وثيق العلاقة بالغرب، وفي سنة ١٣٤٢هـ/١٩٢٣م ألغى الخلافة الإسلامية وحول تركيا إلى جمهورية علمانية، وأصبح رئيسًا لها وتجدد انتخابه عدة مرات إلى أن توفي سنة ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م. (انظر: موجز التاريخ الإسلامي من عهد آدم – عليه السلام– إلى عصرنا الحاضر، لأحمد معمور العسيري، ص٣٤٣ (فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، (ط١) سنة ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م)، وللاستزادة حول تفاصيل حياة مصطفى كمال أتاتورك انظر: الذئب الأغبر مصطفى كمال، للكابتن هـ.س. أرمسترونج (ط دار الهلال – القاهرة، بدون) ومؤلف الكتاب كان الملحق الحربي لبريطانيا في تركيا بعد الحرب العالمية الأولى، وكان على صلة شخصية بمصطفى كمال أتاتورك، وقد أَلَّف الكتاب تمجيدًا لشأن مصطفى كمال وإشادة بما فعله).

للشيخ مصطفى صبري رحمه مؤلفات وأبحاث ومقالات وأشعار بعضها باللغة التركية والبعض الآخر باللغة العربية، ومن هذه الكتب التي كتبها باللغة التركية كتاب "المسائل التي هي هدف المناقشة في الإسلام"، وكتاب "القيمة العلمية للمجتهدين المسلمين المعاصرين"، وكتاب "المجددون الدينيون"، ومن الكتب التي ألفها باللغة العربية كتاب "النكير على منكري النعمة من الأمة والخلافة"، وكتاب "موقف البشر تحت سلطان القدر"، وكتاب "قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مُقَلِّدة الغرب".

على أن أهم أعماله على الإطلاق التي كَرَّس لها جل وقته عند استقراره في مصر هو كتاب "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين" والذي يقع في أربعة مجلدات يبلغ مجموع صفحاتها (٢٠١٨) صفحة، ويعد هذا الكتاب موسوعة في علم أصول الدين أورد فيه الشيخ خلاصة آرائه الفقهية والفلسفية والسياسية والاجتماعية[١].

---

[١] المراجع التي استندت إليها في هذه النبذة عن الشيخ مصطفى صبري:

* ما كتبه الشيخ عن نفسه في مقدمة كتابه "موقف العقل". (انظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، لشيخ الإسلام مصطفى صبري، ج١ ص٢،١ (ط دار إحياء التراث العربي – بيروت، (ط٢) سنة ١٤٠١هـ – ١٩٨١م)).

* الأعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، ج٧ ص٢٣٦ (ط دار العلم للملايين، (ط١٥) سنة ٢٠٠٢م)، وقد اعتمد الكاتب في ترجمته على ما كتبه الشيخ عن نفسه في كتابه "موقف العقل" وعلى بعض ما كتب عنه في الصحف والمجلات المصرية).

* الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، للدكتور محمد محمد حسين، ج٢ ص٣٢٦:٣٣١ (ط مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، (ط٢) سنة ١٣٨٨هـ – ١٩٦٨م) وقد ذكر الكاتب في هامش ص٣٢٨ أنه اعتمد في معلوماته عن الشيخ مصطفى صبري على ما ==

ثانيًا: ميول الشيخ لعلوم المعقول وعلى رأسها المنطق الصوري وموقفه من التيارات المعارضة له في عالمنا الإسلامي:

نلمح من النبذة المختصرة التي سبق ذكرها عن حياة الشيخ مصطفى صبري أنه مع تضلعه في العلوم الشرعية إلا أن السمة الغالبة عليه هو علوم المعقول، حتى أنه قد ذكر أنها تلتئم مع فطرته ومزاجه، وبَيَّن أنها هي

==

قصه عليه صديقه إبراهيم صبري نجل الشيخ والذي كان يعمل أستاذًا للغات الشرقية بجامعة الإسكندرية).

* الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية "دراسة حول كتاب النكير على منكري النعمة من الدين والأمة والخلافة"، للدكتور مصطفى حلمي، ص١٤،١٥ (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م) وقد جمع الكاتب ترجمة للشيخ مما ذكره الشيخ عن نفسه في كتابه "موقف العقل" ومما كتبه صاحب كتاب الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر).

* الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، للدكتور مفرح بن سليمان القوسي، ص٦١:١٢٩ (ط مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية – الرياض، (ط١) سنة ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م) وقد اعتمد الكاتب في ترجمته المستفيضة للشيخ إضافة إلى المراجع السابقة على ما كتبه ابن الشيخ عنه في أواخر عمر الابن بعد أن طُلبت منه ترجمة للشيخ، ومن وثائق عَثَرَ عليها خلال أسفاره، ومن حوارات أجراها مع ابنتيه وبعض تلامذته، وقد أرفق الكاتب في آخر كتابه ملاحق لما كان مرجعًا له في ترجمة الشيخ، وإن كان من المُسْتَغرب أن يُعْجب الكاتب بالشيخ في مواجهته لموجات التغريب التي كادت أن تعصف بالمجتمع لكنه في نفس الوقت أَخَذَ عليه في بحثه هذا اعتماده على المنهج العقلي المنطقي في مواجهة الفكر الإلحادي؟!!!)

العلوم التي لا يبتعد عنها علم أصول الدين ولا يبعد عنها أيضًا التعمق في اختيار المعنى الأقرب إلى انطباق النص عند تفسير آيات القرآن الكريم[١].

ومن علوم المعقول التي انتصر لها الشيخ وآلى على نفسه الدفاع عنها والوقوف في مواجهة رافضيها "المنطق الصوري"، ولِمَ لا وقد قرر مُجِلُّو علوم المعقول أن المنطق الصوري هو الوسيلة لتقرير الحق في كثير من القضايا، فهو عاصم للذهن عن الزلل، مميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد، بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته، وهو العلم الذي يبحث في المعلومات التصورية[٢] من حيث إنها توصل إلى مجهول تصوري فتسمى قولًا شارحًا ومُعَرِّفًا، ويبحث كذلك في المعلومات التصديقية[٣] من حيث إنها توصل إلى مجهول تصديقي فتسمى حجة[١].

---

[١] انظر: موقف العقل، ج٤ ص٣٨٧.

[٢] التصور هو حصول صورة الشيء في الذهن من غير حكم عليه بنفي أو إثبات مثل ما إذا كان له اسم فنُطِق به تمثل معناه في الذهن مثل تَمَثُّل معنى "الإنسان" في الذهن دون أن يقترن به حكم بوجوده أو عدمه أو وجود حالة أو عدمها له، فإنا قد نشك في وجود شيء أو عدمه فيحصل في ذهننا المعنى المفهوم من لفظه. (انظر: البصائر النصيرية في علم المنطق، للقاضي زين الدين عمر بن سهلان الساوي مع تعليقات الشيخ محمد عبده، ص٤ (ط المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣١٦هـ – ١٨٩٨م)، وشرح العلامة الشيخ الملوي على السلم للأخضري في علم المنطق، ص١٢ (ط مطبعة محمد على صبيح وأولاده بمصر، ط صححها جماعة من العلماء لأول مرة سنة ١٣٥٥هـ)).

[٣] التصديق هو حكم الذهن بين معنيين مُتَصَوَّرَين بأن أحدهما الآخر أو ليس الآخر واعتقاد صدق ذلك الحكم أي مطابقة هذا المُتَصَوَّر في الذهن للوجود الخارجي عن الذهن كما إذا قيل: "الاثنان نصف الأربعة" فَصَدَّقْتَ كان ذلك حكمًا منك بأن الاثنين في نفسه ==

هذا، وقد ذكر الشيخ عدة تيارات في عالمنا الإسلامي رفضت المنطق الصوري ووقفت منه موقف الخصومة ولم ترَ فيه منهجًا صالحًا للانتصار للحق، وأشهر هذه التيارات التي ذكرها الشيخ:

١) التيار الذي يكره أصحابه[٢] العلوم العقلية ومنها المنطق الصوري ويُبَدِّعون أهلها بحجة أنها وافدة علينا من الحضارة اليونانية التي تختلف عقيدتها عن عقيدة أهل الإسلام.

ويبين الشيخ أن مسلك المقبلين على العلوم العقلية ومنها المنطق الصوري للدفاع عن العقيدة الإسلامية خاصة متكلمي أهل السنة والجماعة هو أقوم من مسلك هؤلاء وأخدم للإسلام[١].

==

نصف الأربعة كما حصل في ذهنك منه. (انظر: البصائر النصيرية، ص٤، وشرح الملوي على السلم، ص١٢).

[١] انظر: البصائر النصيرية، ص٤،٥، والرسالة الشمسية بشروحها وحواشيها، ج١ ص١٢٨، و١٥٠ (ط المطبعة الأميرية بمصر، ط سنة ١٣٢٣هـ – ١٩٠٥م)).

[٢] هذا التيار الرافض للعلوم العقلية ومنها المنطق الصوري موجود في الفكر الإسلامي من قديم. (انظر: مقدمة ابن خلدون، للعلامة ولي الدين عبد الرحمن محمد بن خلدون، ج٢ ص٢٦٥ (ط دار البلخي – دمشق، (ط١) سنة ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م، ت عبد الله محمد الدرويش).

وعلى الرغم من وجود المعارضين للمنطق الصوري في البيئة الإسلامية إلا أنه يمكن أن يُعْتَبر الجو العام تجاهه جو حفاوة وترحيب، ولا يستطيع الباحث أن ينكر أن المنطق الصوري أثر تأثيرًا قويًا على الثقافة الإسلامية بفروعها المختلفة خاصة علم الكلام وأصول الفقه. (انظر: المنطق الصوري تاريخه ومسائله ونقده، للدكتور رفقي زاهر، ص٣٩، وص٦٠ (حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، (ط١) سنة ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م).

وإنما كان ذلك كذلك لأن المتكلمين اعتمدوا عليه في إثبات معقولية الدين وفي حراسة عقيدة المسلمين من الوقوع في هاوية الإلحاد[٢]، ثم إن المنق الصوري ليس منطقًا خاصًا باليونان بل هو منطق العقل البشري[٣]، فالسلف الصالح وإن لم تكن قواعد الاستدلال مدونة في عهدهم إلا أنهم كانوا يستخدمون الأدلة المنطقية في بناء إيمانهم حيث كانت مركوزة في عقولهم وقد أشار إليها كتاب الله تعالى من نحو قول الله تعالى {وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ

==

(١) انظر: موقف العقل، ج١ ص٢٢٣، ٢٢٤ هامش رقم (١).

(٢) انظر: المرجع السابق، ج١ ص١٤١، ومن الجدير بالذكر أن مَنْ تَقَبَّل المنطق الصوري من المفكرين الإسلاميين لم يكن متابعًا تمام المتابعة لهذا المنطق على النحو الذي انتهت إليه الفلسفة اليونانية، بل من المفكرين الإسلاميين من انتقد بعض مسائل المنطق الصوري وأضاف مسائل أخرى لم يُسبق إليها. (انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، للدكتور علي سامي النشار ص٣٠ (ط دار النهضة العربية – بيروت، ط سنة ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م)).

(٣) انظر: موقف العقل، ج١ ص٣٠٢، يقول ابن خلدون عن نشأة علم المنطق الصوري «وتكلم فيه الأَوَّلون أول ما تكلموا به جملًا جملًا ومفترقًا، ولم تهذب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان أرسطو، فهذب مباحثه، ورتب مسائله وفصوله، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها» (مقدمة ابن خلدون، ج٢ ص٢٦٣)، فالمنطق الصوري ليس خاصًا باليونان كما يُدَّعى، حتى إن حجة الإسلام الغزالي قد عني في كتابه "القسطاس المستقيم" ببيان أن أصول القياس المنطقي موجودة في القرآن الكريم، وسمى الأقيسة في القرآن الكريم "موازين القرآن" وذكر أنها في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند، لكن ميزان التعاند ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى الأكبر، والأوسط، والأصغر، فيصير الجميع خمسة. (انظر: القسطاس المستقيم، لحجة الإسلام الغزالي، ص١٨ (ط المطبعة العلمية – دمشق، ط سنة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م، قرأه وعلق عليه: محمود بيجو)).

مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِين * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِين * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّين * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُون * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِين}[سورة الأنعام ٧٥:٧٩]، ثم إن استغناء المسلمين في زماننا عن العلوم التي استغنوا عنها في صدر الإسلام يكون كالقول باستغنائنا عن أسلحة الحرب التي لم يستعملها مسلمو العصر الذهبي لا أكثر ولا أقل[١].

٢) التيار الذي يزعم أصحابه أن الدعوة للدين الإسلامي من طريق القلب تجدي أكثر من الدعوة له باستخدام الأدلة العقلية المنطقية[٢].

---

[١] انظر: موقف العقل، ج١ ص٢٠٠، وهذا الرد فيه شبه كبير برد الإمام أبي حنيفة على شبهة تَرْك ما لم يتكلم فيه الصحابة من علم أصول الدين وأنه يسعنا ما وسعهم. (انظر: العالم والمتعلم رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة، من كتاب "العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام محمد زاهد الكوثري"، ٥٧٢ (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م)).

[٢] ذكر الشيخ أن هذا التيار فيه نزعة من عقلية علماء الغرب المتدينين بالنصرانية المحتاجين إلى الابتعاد عن ساحة العقل والمنطق تهريبًا لدينهم من انتقادهما ومتمسكين بدلًا منهما بالقلب وعواطفه. (انظر: موقف العقل، ج١ ص٢٥٩).

وربما نجد هذا الزعم من بعض الدعاة القائلين: دعك من المنطق والكلام وهذه الجدليات التي لا تنفع بل تضر وتجلب الشبهات٠٠٠إلخ ما يقال في هذا الصدد، ولا يدري هؤلاء أنه ما وقع بعض شبابنا في هاوية الإلحاد أو الشك أو الانحراف في فهم الدين إلا بسبب إبعادهم عن هذه العلوم العقلية، وهو الأمر الذي يُنْتَبه إليه أيما انتباه في أزهرنا الأغر حيث إنه يعض على هذه العلوم بالنواجذ إدراكًا منه لأهميتها في تربية عقول النشء.

==

ويبطل الشيخ زعم أصحاب هذا التيار مبينًا أن معنى تأييد القلب للإيمان تأييده بعواطفه، وليس التأييد بالعاطفة تأييدًا بالدليل والبرهان، فإنه لا يُبْحَث عن الحق والباطل في التمايلات القلبية، وهذا كاعتزاز كل قوم بقوميتهم وترجيحها على القوميات الأخرى، فيكون لكل قوم الحق في ذلك من غير أن تكون قوميات الآخرين معرضة للبطلان، ويكون الترجيح بمثل هذه العواطف القلبية عِنْدِيًّا محضًا ليس من الرجحان الحقيقي في شيء، لكن ترجيح الإنسان لدينه ينبغي أن لا يكون هكذا، بل ينبغي أن يكون ناشئًا من كونه حقًا في نفسه وما يخالفه يكون باطلًا، وسبيل هذا هو الدليل العقلي المنطقي، ثم إن في إسناد الإيمان إلى العاطفة فقط هو اعتراف ضمني بعدم استناده إلى سبب معقول[١].

==

نعم هناك اختلافات بين أصحاب العلوم العقلية قد تورث شبهات لغير المتخصص، لكن هذه الاختلافات لم تصل أبدًا إلى مرحلة إنكار الخالق أو الشك في وجوده، ثم إنه ليس من الحصافة أن تُعرض اختلافات أصحاب هذه العلوم على غير المتخصصين بما يورث عندهم الشبهات، لكن لا أقل من إعطاء الطالب جرعة من هذه العلوم بها يتحصن من الشبهات فلا يكون لقمة مستساغة لكل مشكك.

[١] انظر: موقف العقل، ج١ ص٢٥٨:٢٦٠.

٣) التيار الذي تأثر أصحابه بالفلسفة الغربية التي كان اتجاهها العام منذ عصر النهضة[١] هو التنكب للأدلة العقلية المنطقية[٢]، ووضع الثقة في

---

[١] يعد عصر النهضة هو البداية لعصر الفلسفة الحديثة في الغرب، ويبدأ عصر النهضة من سنة ١٤٥٢م وينتهي سنة ١٦٩٠م، وينقسم إلى فترتين: الفترة الأولى تسمى الفترة الإنسانية من سنة ١٤٥٢م حتى سنة ١٦٠٠م، ومن أبرز فلاسفتها: "نيقولا ماكيافيللي"، و"جيوردانو برونو"، والفترة الأخرى تسمى الفترة الطبيعية العلمية من سنة ١٦٠٠م حتى سنة ١٦٩٠م، ومن أبرز فلاسفتها: "فرنسيس بيكون"، و"توماس هوبز"، و"ديكارت"، و"اسبينوزا"، و"ليبنتز". (انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، لوليم كلي رايت ، ص٢٩ (ط التنوير – بيروت، (ط١) سنة ٢٠١٠م، ترجمة محمود سيد أحمد)).

[٢] ويُذْكَر أن السبب الذي دعا هؤلاء إلى التنكب للمنطق الصوري والثقة في المنطق التجريبي هو أن الكنيسة التي كانت تسيطر على الفكر في العصر الوسيط قد اكتفت بالمنطق الصوري كمنهج أوحد للبحث، وكانت تصب لعناتها على التجربة وتعتبرها خروجًا عن الدين؛ إذ ارتبطت في نظرهم بفكرة السحر والشعوذة، فكانت نتيجة هذا التأخر في مجال العلوم المادية التجريبية. (انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، للدكتور محمود قاسم ، ص١٦ (ط مكتبة الأنجلو المصرية، (ط٢)، بدون)).

لكن ههنا قد يرد سؤال مهم وهو: كيف تكون الكنيسة في العصور الوسطى قد اكتفت بالمنطق الصوري كمنهج أوحد في الاستدلال في حين أنها كانت تؤمن بعقائد تتعارض تمام المعارضة مع العقل كعقيدة التثليث التي تنطوي على التناقض؟

وإجابة هذا السؤال تكمن في بيان أن الكنيسة في بداية أمرها قد وقفت من منطق أرسطو وفلسفته موقف المعارض والمقاوم، والسبب في هذا أن التعاليم الدينية الكنسية لا تستطيع أن تصمد أمام الاتجاه العقلي الذي تشيعه فلسفة أرسطو ويؤصله منطقه الصوري، ومن هنا قاومت الكنيسة في بداية الأمر فكر أرسطو ومنطقه، لكن هذه المقاومة باءت بالفشل إذ احتل المنطق الصوري مكانًا بارزًا في مناقشة الآراء وتمحيصيها وصياغة البراهين وإثبات الدعاوى تأديًا إلى النتائج القاطعة والمعارف الصحيحة، فلم تجد الكنيسة مناصًا من اللجوء إلى أسلوب المناورة أمام هذا الأمر فدرست الفلسفة الأرسطية ومنطقها وحاولت ==

==

أن تستخدمها في حماية العقائد النصرانية ومقاومة الملحدين. (انظر: المنطق الصوري تاريخه ومسائله ونقده، ص٦٥،٦٦).

لكن الكنيسة كانت انتقائية في استخدامها للمنطق الصوري، فقد أخذت من المنطق الأرسطي «الجانب الشكلي من أول المقولات إلى آخر التحليلات الأولى والأقيسة، وحَرَّمَتْ قراءة القسم الأهم من المنطق وهو القسم المادي من بداية التحليلات الثانية إلى نهاية المنطق، ذلك أن القسم المادي من المنطق يهدف إلى البحث عن الحق لذاته ويفرق بين الكلام البرهاني واليقيني والجدلي والخطابي والشعري، ويبين ماهية العلم اليقيني وشروطه ويفرق بينه وبين مجرد الإيمان والتسليم، لما كان الأمر كذلك رفض النصارى هذا القسم حتى لا يستطيع المُعْتَقِد أن يفرق بين المنطقي واللامنطقي من العقائد، واهتموا بالقسم الأول لأنه القسم الشكلي الذي يستفيدون منه في المحاورات والمجادلات وغرس العقائد في نفوس الأتباع». (المنطق واتجاهاته القديمة والحديثة والمعاصرة، للدكتور سعد الدين صالح، ص١٢٤،١٢٥ (ط الدار الإسلامية للطباعة والنشر – المنصورة، (ط٢) سنة ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م).

كان هذا شأن الكنيسة قبل القرن الثالث عشر، لكن منذ هذا القرن الثالث عشر ظهرت طائفة وعلى رأسها القديس "توما الإكويني" أرادت أن تؤسس فلسفتها العقدية على المنطق الأرسطي بكل تفاصيله بما فيها "التحليلات الثانية"، «فوقفوا من كتاب "التحليلات الثانية" أو البرهان على تعريف العلم وتعيين شروطه، فتبينوا الحد الفاصل بينه وبين الإيمان، ووقفوا من سائر الكتب على تفسير جامع للطبيعة مكتسب بالعقل الصرف، بما في ذلك وجود الله ووجود النفس وأصول الأخلاق، فرأوا وجوب التمييز بين ما يرجع للطبيعة وما يرجع لما فوق الطبيعة، واعتبروا الفلسفة وحدة قائمة بذاتها، تتألف من المسائل التي عالجها الفلاسفة بالفعل، ومسائل جاء بها الوحي ولم تكن لتعرف لولاه وهي مع ذلك قابلة للبرهنة، كالخلق والبعث والمعاد وبعض الصفات الإلهية، بينما يتناول اللاهوت مضمون الوحي بأكمله: الأسرار وهي الأمور التي تفوق الطبيعة والعقل ولم تعلم إلا بالوحي كالثالوث والتجسد والفداء إضافة للحقائق العقلية، فيضعها (اللاهوت) مقدمات مسلمة ويستخدم العقل لتفهمها بقدر = = المستطاع واستنباط ما يترتب عليها ودفع الشبه

==

الأدلة التجريبية التي أنتجت لهم التقدم في مجال العلوم المادية، فرأت أن المنطق التجريبي هو الطريق الأوحد للاستدلال واستغنت به عن المنطق الصوري[1].

==

عنها». (انظر: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ليوسف كرم ص١٦،١٧ بتصرف (ط مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة – القاهرة، ط سنة ٢٠١٤م).

وهذا يعني أنه حتى بعد وقوف مفكري الغرب في العصر الوسيط على كتاب "التحليلات الثانية" لأرسطو واعتمادهم المنطق الأرسطي بكل تفاصيله كمنهج للاستدلال والذي جعلهم يميزون بين البرهاني وغيره من العلوم مما أدي إلى تنبههم إلى ضرورة إقامة أساس عقلي برهاني لكل جوانب العقيدة، أقول: حتى بعد هذا فإنهم اصطدموا في عقيدتهم ببعض الجوانب وهي ما أطلقوا عليه "الأسرار" كالتثليث وغيره، فإنها لا يمكن أن يُقام عليها برهان عقلي، لذا قالوا بأنها أمور لا سند لها إلا الوحي (في زعمهم) وأنهم سيحاولون فهمها بقدر المستطاع.

[1] مِنْ أشهر مَنْ حمل على المنطق الصوري حملة كبيرة وانتقده ودعا إلى المنطق التجريبي من مفكري الغرب في العصر الحديث: "فرنسيس بيكون" (١٥٦١ – ١٦٢٦م)، و"جون استيورات مل" (١٨٠٦ – ١٨٧٣م). (انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، ص٤٨،٤٩، وص٣٤٥ (ط دار المعارف بمصر، (ط٤) سنة ١٩٦٦م)، والمنطق الحديث ومناهج البحث، للدكتور محمود قاسم، ص١٨، والمنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، للدكتور علي سامي النشار، ص٢٥:٢٩ (ط دار المعرفة الجامعية، ط سنة ٢٠٠٠م)).

ومما تجدر الإشارة إليه أنه بالإضافة إلى ظهور المنطق التجريبي كبديل للمنطق الصوري في الغرب في عصره الوسيط فإنه قد ظهرت اتجاهات منطقية أخرى تُوَصِّل بها كل مدرسة لفكرها الذي تؤمن به، ومن أشهر تلك الاتجاهات: اتجاهاه المنطق الرياضي والرمزي ويسمى أحيانًا بالمنطق الوضعي؛ لأن المدرسة الوضعية اتخذته منهاجًا لها في البحث، واتجاه المنطق المتعالي على يد "كانت" و"هيجل"، واتجاه المنطق البراجماتي

==

فتابع هؤلاء المتأثرون بالفلسفة الغربية هذا الاتجاه عند الغرب مشيعين في الأوساط الفكرية أن الثقة إنما تكون في الدليل التجريبي ولا ثقة في غيره[١]، وأن الاستدلال العقلي يكثر فيه الوقوع في الأخطاء، وأن وزن المسائل بالموازين العقلية وإن كان قد أقنع أهل القرون الخالية فلا يخفى ما مُنِيَ به من النقد في العصور المتأخرة فهو اليوم لا يقنع الذين أدركوا الفرق بين الموازين العقلية وبين الدستور العلمي العملي[٢].

وهكذا وُجِدَ في عالمنا الإسلامي من يُنكر دور المنطق الصوري في علمية المعرفة بدافع متابعة الغرب الذي وضع ثقته في المنطق التجريبي[٣]،

==

نسبة للفلسفة البراجماتية، واتجاه المنطق الجدلي الماركسي "الديالكتيك". (انظر: المنطق واتجاهاته القديمة والحديثة والمعاصرة، ص١٥١، والمنطق الصوري والرياضي، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص٢٥٠ (ط مكتبة النهضة المصرية، (ط٣) سنة ١٩٦٨م)).

[١] انظر: موقف العقل، ج٢ ص١١١، وج١ ص٢٢٦.

[٢] انظر: المرجع السابق، ج٢ ص٣٣٣.

[٣] مع أن هذا المنطق التجريبي وما ينتجه من تقدم في العلوم المادية لم تغفل عنه الحضارة الإسلامية، حتى إن الغرب مدين للمسلمين في هذا الصدد، يقول مؤرخ الغرب "ول ديورانت" في "قصة الحضارة" «وجملة القول أن ابن سينا أعظم من كتب في الطب في العصور الوسطى، وأن الرازي أعظم أطبائها، والبيروني أعظم الجغرافيين فيها، وابن الهيثم أعظم علمائها في البصريات، وجابر بن حيان أعظم الكيميائيين فيها، تلك أسماء خمسة لا يعرف عنها العالم المسيحي في الوقت الحاضر إلا القليل، وإن عدم معرفتنا إياها ليشهد بضيق نظرتنا وتقصيرنا في معرفة تاريخ العصور الوسطى»، وقال أيضًا «قد نمت في علم الكيمياء = = الطريقة التجريبية العلمية، وهي أهم أدوات العقل الحديث وأعظم مفاخره، ولما أن أعلن روجر بيكُن هذه الطريقة إلى أوربا بعد أن أعلنها جابر بخمسمائة عام كان الذي هداه إليها هو النور الذي أضاء له السبيل من عرب الأندلس، وليس هذا الضياء نفسه إلا قبسًا من نور المسلمين في الشرق». (انظر: قصة الحضارة، ==

هذا المنطق الذي ينتقل فيه الذهن من الحكم على الجزئي (الخاص) إلى الحكم على الكلي (العام) بخلاف المنطق الصوري الذي هو عكس هذا، فالمنطق التجريبي يهتم بدراسة الوقائع الجزئية ووسيلته في هذا الملاحظة والتجربة وفرض الفروض والتأكد من صدق الفروض[1].

ويقف الشيخ مصطفى صبري مدافعًا عن المنطق الصوري في مواجهة هذا التيار الرافض له المفضل عليه المنطق التجريبي المُدَّعِي حصر طرق الاستدلال فيه، وهذا ما ستطلعنا عليه صفحات هذا البحث.

==

لول ديورانت، ج١٣ ص١٩٦ (ط دار الجيل – بيروت، ط سنة ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م، ترجمة: د/ زكي نجيب محمود وآخرون).

لكن حال مفكري الحضارة الإسلامية لم يكن كحال مفكري الغرب في عصر النهضة وما بعدها، حيث إنهم مع معرفتهم بالمنطق التجريبي وتطبيقه فإنهم لم يتنكبوا للمنطق الصوري، بل تقبلوه وأضافوا عليه.

[1] ويسمى المنطق التجريبي بهذا الاسم في مقابلة المنطق الصوري الشكلي لأنه ينبني أساسًا على التعامل مع الواقع المادي ملاحظة وتجريبًا، كما يسمى بالمنطق الحديث في مقابلة المنطق القديم (الصوري) وذلك لأن بَدْأ تقعيد قواعده وتحديد مسائله وبيان مشتملاته ومصطلحاته بطريقة أكثر تنظيمًا على يد الفيلسوف الإنجليزي "فرنسيس بيكون"، وسُمِّيَ أيضًا منطق الاستقراء في مقابلة منطق القياس (الصوري) لأن جل همه هو تعريف الاستقراء وأقسامه ومراجعة كل ما يتصل به. (انظر: نظرات في المنطق الحديث ومناهج البحث، للدكتور محمد الأنور حامد عيسى، ص١٠،١١ (ط مطبعة رشوان، (ط٣) سنة ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م))، وللاستزادة حول الفروق بين المنطق الصوري والمنطق التجريبي انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، للدكتور محمود قاسم، ص٢٨، والمرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، للدكتور عوض الله حجازي، ص١٨٧:١٩٠ (ط دار الطباعة المحمدية، (ط٦)، بدون).

المبحث الأول

تفنيد الشيخ لدعوى الاستغناء بالمنطق التجريبي عن المنطق الصوري

في المطلب الأول من هذا المبحث يعرض البحث للمقارنة التي عقدها الشيخ مصطفى صبري بين المنطق الصوري وبين المنطق التجريبي هادفًا من هذه المقارنة بيان تهافت دعوى الاستغناء بالمنطق التجريبي عن المنطق الصوري، ومن المفترض أن تبدد هذه المقارنة الوهم القائل بأن التقدم العلمي والإتيان بالجديد في مجالات الطب والكيمياء والفيزياء والفلك٠٠٠إلخ مرهون – من وجهة نظرهم– بالتخلي تمامًا عن المنطق الصوري الذي يرونه قد عفى عليه الزمن ولم يعد صالحًا للبحث الذي يأتي بالجديد، والاكتفاء في مجالات البحث بالمنطق التجريبي فهو المعتمد لديهم ولا نهج غيره يصلح للبحث.

كما يظهر من خلال هذه المقارنة الخطورة على الدين بل والتفلسف من جراء الاكتفاء بالمنطق التجريبي كمنهج أوحد للبحث والاستغناء به عن المنطق الصوري.

ويزيد الشيخ دعوى الاستغناء بالمنطق التجريبي عن المنطق الصوري تفنيدًا فيبين فساد وخطورة حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي والسبب الحقيقي الكامن وراءه على ما سيظهر في المطلب الثاني.

المطلب الأول: المقارنة بين المنطق الصوري وبين المنطق التجريبي:

يقارن الشيخ مصطفى صبري بين المنطق الصوري وبين المنطق التجريبي مبينًا أن هناك اختلافًا جذريًا بين كل من المنطقين، فمجال البحث وقيمة الأدلة والنتائج مختلفة تمام الاختلاف في كل منهما عن الآخر، وبالتالي لا مجال للاستغناء بأحدهما عن الآخر، خاصة الاستغناء بالمنطق التجريبي عن المنطق الصوري، وتفصيل هذا لدى الشيخ على النحو التالي:

أولًا: مجال كل من المنطق الصوري والمنطق التجريبي:

يقسم الشيخ مصطفى صبري الأشياء إلى خمس مراتب، ثم يبين مجال كل من المنطق الصوري والمنطق التجريبي في هذه المراتب الخمس، فيذكر أن مراتب الأشياء هي: الإمكان، والوقوع، وضرورة الوقوع، وعدم الوقوع، واستحالة الوقوع[1].

---

[1] هذه المراتب التي ذكرها الشيخ لها علاقة بما ذكره أرسطو فيما يسمى "جهة القضية" وهي كيفية نسبة محمول القضية لموضوعها، فإذا قلنا: كل إنسان حيوان، فإن هناك كيفية لنسبة محمول القضية "حيوان" لموضوعها "إنسان"، وقد ذكر أرسطو أن الكيفية التي يحكم بها العقل لا تخرج عن الوجوب (ضرورة الوقوع) أو الامتناع (ضرورة عدم الوقوع أي استحالته) أو الإمكان، والإمكان إما أن يكون واقعًا أو غير واقع. (انظر: منطق أرسطو، ج١ ص١٢٢ (ط دار القلم – بيروت، (ط١ سنة ١٩٨٠م، ت الدكتور عبد الرحمن بدوي)، والوسيط في المنطق الصوري، للدكتور محمد عبد الستار نصار، ص١٣٢،١٣٣ (ط دار البيان – القاهرة، (ط٥) سنة ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م)).

ويبين الشيخ أن الإمكان أوسع نطاقًا من الوقوع بكثير، والوقوع ضيق، وضرورة الوقوع أضيق، كما أن الاستحالة التي هي بمعنى عدم الإمكان أضيق من عدم الوقوع[١].

وينبغي أن يُلاحظ أن "الإمكان" الذي ذكره الشيخ ههنا ينطبق على الإمكان العامي[٢] الذي يصدق على ما ليس بممتنع الوجود، فهو أعم من الواجب لذاته، ومن الممكن لذاته[٣].

---

[١] انظر: موقف العقل، ج٤ ص٣١،٣٢.

[٢] يطلق الممكن عند المنطقيين والحكماء بالاشتراك على معنيين: الأول: سلب الضرورة، وقد يكون بحسب نفس الأمر ويُسمى إمكانًا ذاتيًا وإمكانًا خارجيًا وقبولًا وهو المستعمل في الموجهات، وقد يكون بحسب الذهن ويسمى إمكانًا ذهنيًا وهو ما لا يكون تصور طرفيه كافيًا بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما، الثاني: القوة القسيمة للفعل ويسمى بالإمكان الاستعدادي وبالاستعداد وبالقبول أيضًا، وهي كون الشيء من شأنه أن يكون وليس بكائن، كما أن الفعل كون الشيء من شأنه أن يكون وهو كائن.
ثم الإمكان الذاتي يطلق على الإمكان العامي، والإمكان الخاصي، والإمكان الأخص، والإمكان الاستقبالي. (انظر في تفصيل هذه الأقسام: الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، ص١٨٥،١٨٦ (ط مؤسسة الرسالة – بيروت، بدون، ت عدنان درويش – محمد المصري)، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد بن علي التهانوي، ج١ ص٢٦٧:٢٧٠ (ط مكتبة :لبنان ناشرون، (ط١) سنة ١٩٩٦م، ت: د/ علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د/ عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د/ جورجي زيناني)).

[٣] الواجب لذاته يعني ما يلزم عنه لذاته من فرض عدمه المحال، والممكن لذاته عبارة عما لو فُرِض موجودًا أو معدومًا لم يلزم عنه لذاته محال ولا يتم ترجيح أحد الأمرين له إلا بمرجح من خارج. (انظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء = = والمتكلمين، ==

ومن هنا كان "الإمكان" – كما ذكر الشيخ– أوسع نطاقًا من "الوقوع"، و"الوقوع" ضيق عنه:

*** إذ "الوقوع" يقتصر على:**

١) الواجب لذاته الذي كان وقوعه ضروريًا. ٢) والممكن الذي ليس وقوعه ضروريًا لكن ترجح جانب الوجود فيه على العدم.

* أما "الإمكان" (العامي) فهو يشمل:

) الواجب لذاته. ٢) والممكن الذي ترجح فيه جانب الوجود على العدم. ٣) والممكن الذي ترجح فيه جانب العدم على الوجود.

أما عن كون "ضرورة الوقوع" أضيق؛ فلأن "ضرورة الوقوع" تقتصر على الواجب لذاته، بينما "الوقوع" يشمله إلى جانب الممكن لذاته الذي ترجح فيه جانب الوجود على العدم.

كما يُلاحظ أيضًا أن ما ذكره الشيخ من أن "الاستحالة" التي هي بمعنى عدم الإمكان (العامي) هي أضيق من "عدم الوقوع"؛ لأن "الاستحالة" تقتصر على "الممتنع الوقوع"، بخلاف "عدم الوقوع" حيث إنه إضافة لـ"الممتنع الوقوع" فإنه يشمل "الممكن الوقوع" الذي ترجح جانب العدم فيه على جانب الوجود.

==

لسيف الدين الآمدي، ص٧٩، ٨٠ (ط مكتبة وهبة – القاهرة، (ط٢) سنة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م، ت: د/حسن محمود الشافعي)).

والسؤال الآن بعد هذا العرض لمراتب الأشياء كما صورها الشيخ: ما المجال الذي يبحث فيه كل من المنطق التجريبي والمنطق الصوري من هذه المراتب للأشياء؟

يجيبنا الشيخ مبينًا أن المنطق التجريبي يحكم في مرتبتين فقط من مراتب الأشياء، وهما مرتبة "الوقوع" ومرتبة "اللاوقوع"، حتى إن حكمه في مرتبة "اللاوقوع" ليس كليًا بتمام معنى الكلمة؛ وذلك لأن المنطق التجريبي يحكم بناء على ما رصده من الواقع إلى الآن ولا يدري ما سيحدث في المستقبل، فيُحتمل أنَّ ما حكم فيه بأنه من اللاواقع الآن تأتي حوادث في المستقبل ترجح أو تؤكد وقوعه، أما المنطق الصوري فيحكم في مراتب الأشياء الثلاثة الأخرى، وهي الإمكان وضرورة الوقوع واستحالة الوقوع[١].

وفي موضع آخر يلخص الشيخ مجال كل من المنطقين فيبين أن المنطق التجريبي ميزان قاصر على الماديات ونفعه إنما يكون فيها، بخلاف ما وراء الماديات التي هي من اختصاص المنطق الصوري[٢].

وهذا يُفهم منه أن مجال المنطق التجريبي مختلف تمامًا عن المنطق الصوري، وأن دائرة المنطق التجريبي أضيق بكثير من دائرة المنطق الصوري، حتى إن ما يحكم فيه المنطق التجريبي وهو "الماديات" لا يتركه المنطق الصوري دون أن يكون محل نظر منه، لكن نظرته له تكون باعتبار مخالف لنظرة المنطق التجريبي، فبينما ينظر إليه المنطق التجريبي باعتبار وقوعه وعدم وقوعه، فإن المنطق الصوري ينظر إليه نظرة تجريدية وهي

---

[١] انظر: موقف العقل، ج٤ ص٣٢.

[٢] انظر: المرجع السابق، ج١ ص٦١.

"إمكانه" أي بغض النظر عن وقوعه من عدمه، وهو – أي هذا الإمكان– أمر مما وراء الماديات لا ترصده الحواس التي هي أداة المنطق التجريبي، بل الراصد له هو العقل الذي هو أداة المنطق الصوري.

مفاسد مترتبة على تعدي أصحاب المنطق التجريبي لمجال بحثهم:

بعد أن يفرق الشيخ بين مجال كل من المنطقين يقول «وقد يكون الممكن أمرًا عظيمًا تقصر التجربة عن الوصول إليه فيظنه قصير العقل مستحيلًا، أو يكون الواقع كثير الأمثال جدًا فيظنه ضروريًا، مثلًا يرى النار تحرق دائمًا ما من شأنه الاحتراق، فيحكم بأن إحراقها ضروري لا يمكن انفكاكه عنها، مع أن الضرورة أو الاستحالة تندر جدًا ولا تختلف مع عظمة الشيء أو تفاهته، مثلًا إن جعل العصا حية، أو إبراء الأكمه والأبرص، أو شق القمر من الممكنات بالنسبة إلى قدرة الله، بل يمكنها إيجاد الكون العظيم في آن واحد، وإعدامه بعد وجوده في الآن الثاني، ولا يمكنها إيجاد بعوضة وإعدامها معًا في آن واحد، أو جعلها تحرك أجنحتها ولا تحركها في آن واحد، لأن فيه جمعًا بين النقيضين، وهو محال لا تتعلق به حتى قدرة الله تعالى»[1].

---

[1] موقف العقل، ج٤ ص٣٢، وما ذكره الشيخ في آخر هذا النص من أن قدرة الله تعالى لا تتعلق بالمستحيل كالجمع بين النقيضين هو من كمال قدرته تعالى وليس نقصًا في حقه تعالى كما قد يتوهم البعض، يقول الإمام السنوسي «فلا قصور أصلًا في عدم تعلق القدرة والإرادة القديمتين بالواجب والمستحيل، بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذٍ القصور؛ لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقهما بإعدام أنفسهما بل وبإعدام الذات العلية وبإثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث وسلبها عمن تجب له وهو مولانا جل وعز، وأي نقص وفساد أعظم من هذا، وبالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدي إلى تخليط عظيم لا ==

وههنا الشيخ يكشف لنا عن جانب من الخطأ لدى عقلية دعاة أوحدية المنطق التجريبي كطريق للاستدلال، هذه العقلية التي لم تفرق بين مجالي المنطقين، فظنوا أن المنطق التجريبي ينسحب حكمه على كل مراتب الوجود، وكونوا بناء على ملاحظاتهم وتجاربهم حكمًا باستحالة الوقوع أو ضرورة الوقوع، في حين أن هذين الحكمين ليسا من دائرة ما يحكم فيه المنطق التجريبي، لذا نجدهم وقفوا مما لم تشهده حواسهم موقف الإنكار واستحالة الوقوع وحكموا للمادة بضرورة الوقوع.

ومن هنا وجدنا المنكرين لوجود الإله يستعيضون عن الإيمان به بالإيمان بالطبيعة، فحكموا لها بضرورة الوقوع لما ظنوه فيها من أنها كافية نفسها بنفسها في الوجود أي واجبة الوجود[١]، هذا الحكم الذي يختص بالإله سبحانه الذي لا يخضع للملاحظة والتجربة وإنما إدراك وجوب وجوده مما يختص به العقل على نحو ما هو مفصل في كتب علم الكلام والفلسفة الإلهية.

كما أن هذا الغلط من هذه العقلية التي سحبت حكم المنطق التجريبي على كل مراتب الوجود وكونوا حكمًا بضرورة الوقوع واستحالته، أقول: هذا الغلط الذي كشف عنه الشيخ جعل هذه العقلية تقف من معجزات الأنبياء

==

يبقى معه شيء من الإيمان ولا شيء من العقليات أصلًا». (شرح أم البراهين، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف السنوسي، ص٢٨ (ط مطبعة الاستقامة، (ط١) سنة ١٣٥١هـ)).

[١] انظر : الإسلام يتحدى، لوحيد الدين خان، ص١٠:١٢ (ط مكتبة الرسالة، بدون، ت: د/عبد الصبور شاهين، تعريب: د/ظفر الإسلام خان).

والغيبيات التي أخبرونا بها موقف الإنكار[١]، حيث إن الإيمان بها يقتضي الاعتراف بجواز خرق سنن ونواميس الكون أو بتعبير آخر خرق ما جرت به العادة، وهو ما لم يَلْحَظْهُ الماديون بحواسهم ولم يُجروا عليه التجارب، أما المنطق الصوري فينظر إليها نظرة الإمكان؛ إذ لا استحالة عقلية من تناقض وغيره تترتب على وقوعها، ومن هنا لو أَخْبَرَنا من ثبتت عصمته أو تواتر بها الخبر وجب علينا التصديق.

ولذا نجد أن علماء الكلام الذي يعطون المنطق الصوري قدره ويكبرونه أيما إكبار، إذ هو عدتهم في أبحاثهم وجدالاتهم، أقول: نجد هؤلاء العلماء يأسسون الإيمان بالمعجزات على كونها من الأمور الممكنة في نفسها أي لا يترتب على وقوعها استحالة عقلية لكنها على خلاف ما جرت به العادة[٢].

وكذا نجدهم يُصَدِّرون مسائل الغيبيات بأن «العمدة في إثباتها إمكانها في نفسها؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها»[٣].

ويوضح الشيخ أنه بسبب هذه المسألة التي زلت فيها أقدام كثير من التجريبيين حيث لم يقفوا على حدود مجال منطقهم فإنهم قد يخطؤون في

---

[١] انظر: من العقيدة إلى الثورة، للدكتور حسن حنفي، ج٤ ص٧٧ (ط مكتبة مدبولي – القاهرة، بدون).

[٢] انظر: شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، ج٥ ص١٧ (ط عالم الكتب، (ط٢) سنة ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، ت: د/عبد الرحمن عميرة).

[٣] شرح المواقف، المواقف لعضد الدين الإيجي وشرحها للسيد الشريف الجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، ج٨ ص٣٤٨ (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م).

الأحكام التجريبية نفسها فبينما يحكمون – بناء على تجاربهم– بالضرورة لبعض الأشياء فتأتي التجربة نفسها لتنفي عنها هذا الحكم بالضرورة، يقول الشيخ عن هذا الأمر «فسبب الخطأ (بين حكم وآخر عند كثير من التجريبيين) الخروج في الحكم الأول من حدود التجربة ولا خطأ للتجربة في حدودها، وهذه مزلة أقدام المجربين الذين لا يتحوطون حق التحوط في تحديد ما دلت عليه تجاربهم، والذنب ذنب عقولهم التي لم تقفهم عند حدود التجربة»[١].

ثم يضرب الشيخ مثالًا لهذا التضارب الذي وقع فيه بعض التجريبيين بسبب عدم الوقوف عند مجال حكم المنطق التجريبي فيقول «وأكبر مثال في هذا الباب أن المادة التي كان الماديون قائلين بأزليتها وأبديتها ولم يكن عندهم شيء أحق باسم الموجود منها وأسلم من الهلاك والفناء، وكانوا يقولون ما قالوا فيها بناء على التجارب المستمرة منذ تاريخ العلم الطبيعي المسفرة عن أنه يتغير شكلها أو خصوصية نوعها ولا يضيع شيء من كميتها وثقلها، وكانت النتيجة المعقولة التي يجب أن يُكتفى بها في الاستنباط من تلك التجارب أن يقال: إننا لا نقدر على محو المادة ولا معرفة انمحائها بنفسها بوسائطنا الحاضرة فتبقى كمية الأجسام في تقديرنا بهذه الوسائط محفوظة دائمًا»[٢].

ويواصل الشيخ قائلًا «لكنهم جاوزوا حدود مدلول التجربة وحكموا بأن المادة لا تتغير ولا تقبل المحو، بل قالوا: إنها أزلية أبدية، فلما ظهر أخيرًا أن

---

[١] موقف العقل، ج١ ص٢٣٦.

[٢] المرجع السابق، ج١ ص٣٣٦،٣٣٧.

بعض الأجسام مثل "أورانيوم" و"راديوم" ينشر أشعة غير مرئية وينمحي بالتدريج، ثم تبين بتجارب أخرى أن هذه الحالة أعني نشر الأشعة والانمحاء التدريجي لا يختص بالجسمين المذكورين بل يعم جميع الأجسام إلا أنه يكون فيهما أزيد من غيرهما، وإن كان فناؤهما أيضًا في بطء لا يُعَدُّ بمئات ألف من السنين[١]، فلما ظهر ذلك ثبت أن ما يعتقدونه الدائم الباقي من الأجزاء الفردة للأجسام البسيطة يتفرق في بطء متناه وينمحي شيئًا فشيئًا مضيعًا لصفاته التي بها تعتبر المادة مادة، وظهر لاحق التجربة ناقضًا لسابقها في أشهر أمثلتها وأصحها عندهم»[٢].

ثم يقف الشيخ على مربط الفرس في المسألة فيقول «وما سبب ذلك الخطأ السابق إلا المغالاة في قيمة التجارب وإضافة الضرورة إلى نتائجها حتى كانوا يحكمون باستحالة فناء المادة مع أن الضرورة والاستحالة خارجتان عن حدود التجربة داخلتان في حدود ما وراء الطبيعة الذي القول الفصل فيه قول العقل، فله وحده الحق في الحكم بالضرورة التي تجعل الاحتمال المخالف مستحيلًا ولا يكون هذا الحق أبدًا للتجربة»[٣].

وهكذا يضع الشيخ الأمور في نصابها الصحيح مبينًا أن هذا التخطي من التجريبيين لمجال منطقهم والتعدي على مجال المنطق الصوري يبوء بالخطأ بل بالتناقض في أحكام التجريبيين أنفسهم الخاصة بمجالهم.

---

[١] تعرف هذه النظرية في الفيزياء بنظرية "الإفناء". (انظر: https://home.cern/science/physics/antimatter)

[٢] موقف العقل، ج١ ص٣٣٧.

[٣] المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

ولا يتركنا الشيخ في شك من أمرنا، إذ قد توسوس للإنسان بعض الوساوس بعدما طرقت مسامعه كلام الشيخ آنف الذكر، فقد يتصور البعض جراء هذا الكلام أن هناك صدامًا وصراعًا بين التجربة والعقل وإن شئت قلت بين المنطق التجريبي والمنطق الصوري، وأن كليهما يزاحم الآخر ويريد أخذ مكانه وأن دائرة البحث لا تسع لهما معًا، فيُفَنِّد الشيخ هذا التصور قائلًا «والتجربة نفسها بريئة من ادعاء هذا الحق (حق الحكم بالضرورة والاستحالة) وإنما الذنب لعقول المجربين وأذنابهم في إلصاقه بها، والاختلاف بين المتمسكين بالتجربة والمتمسكين بالدليل العقلي لا يكون خلافًا بين التجربة والعقل، بل بين عقول الطرفين، ويكون الحق دائمًا في جانب الأقوى والأقوم منهما عقلًا، وليس معنى هذا إلغاء التجربة والاستغناء عنها بالدليل العقلي، بل العقل نفسه يقضي بلزوم التجربة في المسائل المادية التي تحتاج إليها وتخضع لها، فمن أراد الاستغناء بالعقل في مثل تلك المسائل لا يكون أقوم عقلًا من ملتزمي التجربة»[١].

وهكذا يبين لنا الشيخ أن طبيعة الأمور تحتم أنه لا استغناء بالمنطق التجريبي عن الصوري وبالعكس؛ إذ لكل منهما مجاله الذي لا يتعداه إلى غيره، وإلا اختلت الموازين.

وهذا يعني أنه لا يمكن بحال من الأحوال أن نحصر طريق الاستدلال في المنطق التجريبي، هذه الدعوى التي كانت اتجاهًا عامًا في الغرب في عصوره الحديثة وتسربت إلى عالمنا الإسلامي وانبرى الشيخ لمواجهتها.

---

[١] موقف العقل، ج١ ص٢٣٧،٢٣٨، بتصرف يسير.

ثانيًا: قيمة الأدلة والنتائج في المنطق الصوري في مقابل قيمتها في المنطق التجريبي:

يلفت الشيخ مصطفى صبري أنظارنا إلى وجه آخر من أوجه المقارنة بين المنطق الصوري والمنطق التجريبي، وهي المقارنة بينهما من حيث قيمة الأدلة والنتائج في كل منهما.

فيذكر الشيخ أنه لا شك في أن الأدلة والنتائج في المنطق الصوري أسمى قيمة منها في المنطق التجريبي، وإنما كان ذلك كذلك لأن المنطق التجريبي يعتمد على التجارب والمشاهدات، والأحكام المستفادة من التجربة والمشاهدة واقعات جزئية، إن ارتقت بفضل اطرادها إلى درجة الكلية والقانونية فلا ترتقي إلى درجة الضرورة القاضية باستحالة نقائضها[١].

وفي موضع آخر يلخص الشيخ طبيعة الأدلة في المنطق التجريبي فيقول «التجربة لا ينقطع دابر احتمالات الشبهة فيها فيبقى دائمًا احتمال مخالف مكنون في أحد الأزمنة والأمكنة»[٢].

ويسوق الشيخ كلامًا لأحد أهم علماء المنطق التجريبي الغربيين في العصر الحديث وهو "جون استيوارت مل"[٣] يعترف فيه بهذه الحقيقة، فيقول

---

[١] انظر: المرجع السابق، ج٢ ص٣١٥.

[٢] موقف العقل، ج١ ص٢٣٨.

[٣] فيلسوف إنجليزي، ولد سنة ١٨٠٦م وتوفي سنة ١٨٧٣م، من دعاة المذهب التجريبي النفعي في الغرب، وكان لوالده دور كبير في تثقيفه، انتخب عضوًا بمجلس النواب سنة ١٨٦٥م، من مؤلفاته: "المنطق القياسي والاستقرائي"، و"مبادئ الاقتصاد السياسي"، و"مقال في الحرية". (انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، لوليم كلي رايت، ص٤١٥ وما بعدها، وتاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، ص٣٤١ وما بعدها).

«وقد اعترف بهذه الحقيقة كبار علماء المذهب التجريبي مثل "استيوارت مل" فقال: إنه وإن كان هناك بعض تجارب غير منحلة وغير منتقضة فليست أي تجربة غير ممكنة الانحلال والانتقاض، فقد كان اقتُنع بناء على تجارب متكررة في مدة طويلة أن الطائر "Le Cigne" لا يكون إلا أبيض، فلما اكتشفت "استراليا" تبين بطلان هذا الاعتقاد»[١].

وإذا كان الاحتمال يلازم المنطق التجريبي في أدلته ونتائجه فإن الشيخ يبين أن الأمر مختلف تمامًا في المنطق الصوري، حيث إن اليقين يلازمه، وذلك لأن مقدمات أدلته ضرورية أو تؤول إلى الضرورة، وبالتالي فإن نتائجه كلية وضرورية لا مجال للاحتمال فيها[٢].

وتوضيح ما ذكره الشيخ أن أصحاب المنطق الصوري يحتمون على من يسوق قياسًا يقيني الإنتاج[٣] ليستدل به على صدق قضية أن يراعي ناحيتين في هذا القياس، ناحية صورة القياس، وناحية مادة القياس:

– أما ناحية الصورة فهي الهيئة الخاصة التي يكون عليها تكوين القياس ككون الشكل الأول من أشكال القياس الاقتراني يكون الحد الأوسط فيه

---

[١] موقف العقل، ج١ ص٢٣٨، بتصرف يسير، وراجع كلام "مل" في: تاريخ الفلسفة الحديثة، لوليم كلي رايت، ص٤١٩.

[٢] انظر: المرجع السابق، ج١ ص٢٣٨، وج٢ ص٣١٥.

[٣] وهو المسمى في عرف المناطقة "القياس البرهاني" الذي يتكون من مقدمات يقينية سواء كانت يقينية ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات، تمييزًا له عن "القياس غير البرهاني" الذي لا يتكون من اليقينيات وينقسم إلى القياس الجدلي والقياس الخطابي والشعري والسفسطي. (انظر: البصائر النصيرية، ص١٤٥:١٤٧، والشمسية بشروحها وحواشيها، ص٢٤٥،٢٤٦).

محمولًا في الصغرى وموضوعًا في الكبرى، وذلك حتى يكون إنتاج هذا الشكل بدهيًا فترد إليه باقي الأشكال غير بدهية الإنتاج[١].

– وأما مادة القياس فهي المقدمات التي يتألف منها القياس، وينبغي أن تكون هذه المقدمات يقينية بمعنى أن يُعتقد صحتها مع الاعتقاد أنه لا يمكن أن تكون غير هكذا اعتقادًا مطابقًا لنفس الأمر غير ممكن الزوال، وهي ما يطلق عليه "الضروريات"، وإن لم تكن من الضروريات بأن كانت من النظريات فينبغي أن يُستدل على صدقها بإرجاعها إلى الضروريات[٢].

---

[١] وسبب كون هذه الصورة لهذا الشكل الأول مصدر بدهيته هو أن اندراج المقدمة الصغرى في المقدمة الكبرى هو من باب اندراج الأخص تحت الأعم، وهو حكم ضروري تقضي به بديهة العقل. (انظر: منطق أرسطو، ج١ ص١٤٨، والوسيط في المنطق الصوري، ص٢٠٧)، إذ لو لم تندرج فيها، لكان معناه أن الأخص أخص من الأعم ولا أخص منه في آن واحد وهو تناقض واضح.

[٢] الضروريات التي يتكون منها القياس البرهاني ست وهي:

* الأوليات: وهي القضايا التي يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كقولنا: الكل أعظم من الجزء.

* وقضايا قياساتها معها: وهي التي يحكم فيها العقل بصحتها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة بحيث لا تغيب تلك الواسطة عن الذهن عن تصور طرفيها كقولنا: الأربعة زوج، فإن من يتصور كلًا من الأربعة والزوج تصور الانقسام بمتساويين في الحال وترتب في ذهنه أن الأربعة منقسمة بمتساويين وكل ما كان كذلك فهو زوج.

* والحسيات: وهي القضايا التي يحكم بصحتها الحس الظاهر كقولنا: الشمس مضيئة.

* والوجدانيات: وهي القضايا التي يحكم بصحتها الحس الباطن كقولنا: أنا جائع.

* المتواترات: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة السماع من جمع كثير أحال العقل تواطأهم على الكذب كقولنا: مكة موجودة.

==

وهكذا يتضح ما ذكره الشيخ من كون اليقين يلازم المنطق الصوري، فهو يلازمه في صورة القياس وفي مادته إذا أردنا أن يكون إنتاجه سليمًا بحسب نفس الأمر[١].

والشيخ في نفيه ليقينية نتائج المنطق التجريبي ههنا لا يقلل من أهميته، ولا يجعل هذه الاحتمالية سُبَّة في جبينه، بل يحفظ له مكانته، وحفظ الشيخ لمكانة المنطق التجريبي تتجلى في أمرين:

الأمر الأول:

إنه إذا كان قد سبق التأكيد من الشيخ على أنه لا استغناء عن المنطق التجريبي في مجال الماديات، ففي موضع آخر يصرح لا بنفعه في مجال الماديات وحسب، بل العقل يحتاج إلى معاضدته إياه في بعض ما يقوم به من عمليات استدلال فيقول الشيخ «لا نزاع في نفع التجربة واحتياج العقل إلى مساعدتها في اكتساب وتوثيق المعلومات التي لا يصل إليها بنفسه في

==

* والمجربات: وهي القضايا التي يحكم العقل بصحتها بواسطة تكرار المشاهدة كقولنا: الماء يروي الظمأ.

* والحدسيات: وهي القضايا التي يحكم بها العقل لا بواسطة تكرار المشاهدة بل بسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب كقولنا القمر يستمد نوره من الشمس، فإن من يدرك اختلاف تشكلات القمر باختلاف قربه أو بعده من الشمس يستنتج من ذلك على الفور أن نوره مستفاد من نورها.

ويُذكر أن هذه القضايا حجة على الغير ما عدا الحدسيات والمجربات فإنها ليست حجة على الغير، والبعض يدخل فيما ليس بحجة المتواترات أيضًا. (انظر: البصائر النصيرية، ص١٣٩:١٤١، والشمسية بشروحها وحواشيها، ص٢٤١:٢٤٥).

[١] وسيكون هناك مزيد بيان لهذه المسألة في المطلب الأول من المبحث الثاني.

ساحة الماديات والجزئيات بواسطة الحواس، ولما كان العلم الطبيعي علم المادة وما يلازمها من متعلقات الحواس كان احتياج العقل في ضبط الحادثات والواقعات الجزئية إلى التجربة أمرًا طبيعيًا»، لكن الشيخ في هذا الصدد يحذر المشتغل بالمنطق التجريبي فيواصل كلامه قائلًا «ومع ذلك لا يجوز للعاقل المتوغل في الطبيعيات والماديات أن يغرق فيها وينسى وظائف العقل المحض وامتيازاته في إدراك الكليات ووضع القوانين لاسيما إدراك ما لا يتنزل إلى ساحة المادية»[1].

والشيخ ههنا يشير إلى ما نص عليه صاحب المقاصد حين قال «وأما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بأن الشمس نيرة والنار حارة٠٠٠وجميع أحكام الحس جزئية لأنه لا يفيد إلا أن هذه النار حارة، وأما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله»[2].

---

[1] موقف العقل، ج٢ ص٣١٦.

[2] شرح المقاصد، ج١ ص٢١٢، وقد فصل هذه الجزئية الدكتور عوض الله حجازي فبين أنه إذا كان القياس هو العمدة في المنطق الصوري فإنه لابد في كل قياس من مقدمة كلية على الأقل، وطرق الوصول إلى المقدمة الكلية وخاصة تلك التي تتضمن أحكامًا على العالم الطبيعي هو الملاحظة والتجربة ومشاهدة الحوادث والموازنة بينها وتحليل صفاتها والبحث عن عللها، وهذا ما يقوم به المنطق التجريبي، ومن هنا تظهر الصلة الوثيقة بين المنطق الصوري والمنطق التجريبي، فالمنطق الصوري بهذا يبدأ من حيث انتهى المنطق التجريبي، لكن من ناحية أخرى نجد أن المنطق التجريبي يعتمد على القياس ويحتاج إليه، وذلك لأنه لا يكفي أن نتصفح بعض الجزئيات لنصل منها إلى حكم كلي عام يتناول ما شاهدناه من الظواهر وما لم نشاهده، وطريق التحقق والتثبت من صدق هذا الحكم العام هو أن نطبقه على حالات جزئية أخرى لم تكن قد تصفحناها من ==

كما أنه يمكن أن ينطبق كلام الشيخ في نفع المنطق التجريبي للمنطق الصوري على نفع الملاحظة أو بتعبير آخر المشاهدة وذلك في التأكد من صدق الحالات الجزئية التي ينطبق عليها القاعدة الكلية في القياس المنطقي، فالحالات الجزئية التي نشاهدها لا نشك في كونها يقينية الوقوع، إذ المشاهدات أحد أقسام الضروريات، فمثلًا حينما نرتب قياسًا نقول فيه: لو تحقق موجود لكان واجب الوجود موجودًا، لكن الموجود قد تحقق، النتيجة واجب الوجود موجود، فصغرى هذا القياس وهي "لكن الموجود قد تحقق" ثابتة بالمشاهدة التي لاشك في صدق ما أدت إليه، ولو قلنا: العالم حادث وكل حادث لابد له من مُحْدِث، النتيجة العالم لابد له من محدث، فصغرى هذا القياس وهي "العالم حادث" حتى نستدل على صدقها نبين أن هذا العالم يجري عليه التغير، فهو مكون من جواهر وأعراض والأعراض متغيرة لا ثبات لها تأتي وتزول وهذا دليل حدوثها، والجواهر ملازمة لها فتكون حادثة مثلها٠٠٠الخ ما يذكره علماء الكلام في هذا الصدد، الشاهد أننا نستخدم المشاهدة وبتعبير آخر الملاحظة في رصد ملازمة الأعراض للجواهر وتغير الأعراض الذي نستدل به على حدوثها وبالتالي حدوث الجواهر فحدوث

==

قبل وذلك بأن ننتقل من هذا الحكم الكلي العام إلى أحكام جزئية خاصة وهذا هو القياس، ويكون ذلك عند مرحلة تحقيق الفروض العلمية التي هي مراحلة من مراحل المنطق التجريبي.

يزاد على ذلك أن المنطق الصوري يحدد حقيقة الأنواع والأجناس ويبين معناها، وذلك التحديد ضروري لانطباق القانون على جميع أفراده ومدى شموله لها. (انظر: المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، ص١٩١،١٩٢، وراجع: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص٤٠:٤٣).

العالم، وربما نستخدم الأجهزة الحديثة لرصد حركات الأفلاك في الفضاء التي تعضد عندنا هذه القضية، وهكذا نستخدم الملاحظة والتجربة للتأكد من صدق الحالة الجزئية التي نطبق عليها القاعدة الكلية في القياس المنطقي.

الأمر الآخر:

يؤكد الشيخ على أن الاحتمالية في نتائج المنطق التجريبي هي مصدر قيمته، والضامن للإتيان بالجديد في مجال العلوم المادية، فيقول مستنكرًا دعوى من يدعي يقينية نتائج المنطق التجريبي «فهل العلم المذكور (يقصد العلم التجريبي) اطلع بتجاربه على كل موجود حتى يكون ما لم يطلع على وجوده غير موجود؟ فإذن يلزم ألا يصح للعلم اكتشافات جديدة عن وجود أشياء لم تكن معلومة له من قبل فيقف العلم في الحد الذي وصل إليه وينسد على وجهه أبواب الرقي والاتساع الجديدين»[١].

وهكذا تكفل هذه الاحتمالية للباحث في العلوم التجريبية أن يبحث دائمًا عن الجديد، وهذا الذي ذكره الشيخ هو شأن العلم المادي، فإن نسبية العلوم التجريبية دليل على حيويتها وتقدمها، وكما قيل: العلم التجريبي لا يعرف الكلمة الأخيرة[٢].

هذا، وبعد هذه المقارنة التي عقدها الشيخ بين المنطق الصوري وبين المنطق التجريبي يتجلى بوضوح فساد دعوى من يدعي أن المنطق التجريبي هو المنهج الأوحد الذي ينبغي أن ينتهجه طالب المعرفة، وقد زاد الشيخ هذه الدعوى تفنيدًا وبَيَّن الفساد الذي يقع فيه مدعيها، وهذا ما سأتناوله في المطلب القادم.

---

[١] موقف العقل، ج١ ص٣٦٢،٣٦٣.

[٢] انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص٢٨، والمنطق واتجاهاته القديمة والحديثة والمعاصرة، ص١٨٢.

المطلب الثاني: فساد وخطورة حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي والسبب الحقيقي الكامن وراءه:

يقف الشيخ مصطفى صبري من حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي موقف المعارض، بل المقاوم له بشدة مبينًا فساده ومدى خطورته، وكاشفًا عن السبب الحقيقي الكامن وراءه، وذلك على النحو التالي:

أولًا: فساد وخطورة حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي:

١) يلزم على هذا الحصر إنكار وجود النفس:

يبين الشيخ مصطفى صبري فساد حصر منهج الاستدلال في المنطق التجريبي من خلال إلزام أصحاب هذه الدعوى عدم اعترافهم بوجود أنفسهم، وأنهم بهذا الإنكار يقفون في موقف من لا تجوز مخاطبته ولا يُعْبَأ بأقواله، وفي هذا يقول «فعدم الاعتداد بغير التجربة في استيقان وجود أي شيء يدفع الإنسان إلى إنكار البديهيات بل إلى الشك في وجود نفسه، وقد أنكروا وجود أنفسهم فعلًا بإنكارهم الروح، ولذا كان موقف الماديين المنكرين للروح موقف من لا تجوز مخاطبتهم ولا يعبأ بنفيهم وإثباتهم، وهل يعبأ بأقوال الغافلين عن وجود أنفسهم؟!»[١].

فالباب مغلق أمام مدعي حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي وذلك في مسألة إثبات وجود "النفس" التي يشير كل منا بها إلى ذاته فيقول "أنا"؛ إذ لم يقف على ثبوتها المنطق التجريبي حيث لم تخضع للملاحظة

---

[١] موقف العقل، ج١ ص٤١٦، بتصرف.

والتجربة، وبالتالي يؤول أمر هؤلاء إلى نفي كل منهم لذاته، ولو التزم أحد هذا اللازم فلا كلام معه والحالة هذه.

ولكن قد يقول قائل من هؤلاء: لا يرد علينا هذا الإلزام، فنحن لا ننكر أن للإنسان نفسًا لكننا ننظر إلى النفس نظرة مختلفة عن تلك التي لديكم يا من تؤمنون بما وراء المادة، فإذا كانت النفس التي وظيفتها التفكير[١] شأنًا ميتافيزيقيًا لا يخضع للمنطق التجريبي عندكم فهي عندنا شأن فيزيقي يخضع لهذا المنطق، حيث إنها ليست شيئًا مغايرًا لجسده، والفكر عندنا ليس هو في حقيقته إلا وظيفة عضوية مثله كمثل جميع الوظائف البدنية الأخرى[٢]، فـ«الأفكار بالإضافة إلى المخ كالصفراء بالإضافة إلى الكبد والبول بالإضافة إلى الكليتين»[٣].

---

[١] الروح التي ذكرها الشيخ والتي هي في مقابل البدن هي اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان (انظر: التعريفات، للسيد الشريف علي بن محمد بن علي الزين الجرجاني، ص١١٢ (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م)، أو بتعبير آخر هي القوة العاقلة في الإنسان، وقد اختلف الفلاسفة في النفس والروح، فقال فريق: هما متغايران، لأن النفس بعض الروح، وقال فريق: هما شيء واحد، لأننا نعبر عن النفس بالروح وبالعكس. (انظر: المعجم الفلسفي، للدكتور جميل صليبا، ج١ ص٦٢٤،٦٢٥ (ط دار الكتاب اللبناني – بيروت، ط سنة ١٩٨٢م)، والمعجم الفلسفي، لمراد وهبة، ص٣٣٠ (ط دار قباء الحديثة – القاهرة، (ط٥) سنة ٢٠٠٧م).

[٢] انظر: دائرة معارف القرن العشرين، لمحمد فريد وجدي، ج٤ ص٤١٦ (ط دار الفكر – بيروت، بدون).

[٣] تمهيد للفلسفة، للدكتور محمود حمدي زقزوق، ص٢٢٠ (مكتبة الإيمان – القاهرة، (ط٢) سنة ١٤٣٩هـ – ٢٠١٧م).

ويقوم الشيخ بيان فساد هذا التصور للنفس موضحًا كيف يلزم على نفي النفس التي هي شأن ميتافيزيقي والاكتفاء بكونها شأنًا فيزيقيًا إنكارُ الإنسان لوجود ذاته فيقول «وكون إنكار وجود الروح كإنكار المنكرين لوجودهم أنفسهم يظهر عند تفكير الإنسان في شخص ما يعبر عنه بقوله "أنا"، فإن كان هذا الشخص بعينه موجودًا مستمر الوجود طول حياة القائل يلزم ألا يكون هو جسمه الذي يزول بالتدريج ويحل محله غيره، حتى إنه لا يبقى فيه شيء مما كان موجودًا قبل سنين فيكون في شبابه غير الذي كان في طفولته وفي شيبه غير الذي في كهولته، لا من حيث المنظر فقط أو القوة والضعف فقط بل في شخص الممثل له، فكيف يعد نفسه في أدواره المختلفة شخصًا واحدًا ويقول عنه "أنا"؟ وكيف يُسأل في الأربعين من عمره عن أفعاله في الثلاثين مثلًا؟ بل وكيف يتذكر في الخمسين ما فعله الثلاثين أو العشرين وهما شخصان متغايران بالكلية؟ فإن لم يكن وراء هذا الجسم المتغير شيء يستمر ولا يتغير طول عمره يُعبر عنه بالروح أو النفس لم يوجد هناك ما يصح أن يقال عنه "أنا" ضميرًا للمتكلم وحده، فهي وحدها مرجع هذا الضمير، فهي تقول عن نفسها "أنا" وهي صاحبة هذا البدن، وأعضاؤه من مفرقه إلى أخمصه آلاتها تستخدمها حسبما تريد»[١].

---

[١] موقف العقل، ج١ ص١٦، ١٧، ومما ينبغي ذكره أن هذا الدليل الذي ساقه الشيخ مصطفى صبري وبَيَّن من خلاله فساد فكرة أن تكون "النفس" شأنًا من شؤون الجسد إن لم تكن هي الجسد نفسه، أقول: هذا الدليل قد ساقه الفيلسوف ابن سينا كأحد أدلة إثبات النفس المخالفة للجسد، وسماه "برهان الاستمرار". (انظر: أحوال النفس "رسالة في النفس وبقائها ومعادها"، للشيخ الرئيس ابن سينا، ص١٨٣، ١٨٤ (ط دار بيبليون – باريس، بدون، ت: د/أحمد فؤاد الأهواني).

وهذا يعني أن حاصري طريق الاستدلال في المنطق التجريبي لا يجديهم نفعًا في دفع ما يلزمهم من إنكارهم لذواتهم الاستعاضة عن الإيمان بالنفس المخالفة للجسد بالإيمان بالنفس على أنها الجسد، فالجسد في تغير دائم من الميلاد إلى الموت فلا يصلح أن يكون هو الذات التي يقول عنها الشخص "أنا" ويُقال عليه من غيره "هو"، وذلك طوال عمره.

٢) يجعل دائرة العارفين ضيقة جدًا:

ويذكر الشيخ أن من مفاسد حصر طريق الاستدلال في المنطق التجريبي أيضًا أنه يجعل دائرة العارفين ضيقة جدًا، وذلك لأن كثيرًا من المعلومات التي يعرفها الناس ويوقنون بها لا تدخل ضمن نطاق المنطق التجريبي، بل تدخل في نطاق المنطق الصوري، وأبرز مثال على هذا "المتواترات"، وتوضيح ذلك «أن غواة التجربة الحسية القاصرين لأسباب العلم على الإحساس بإحدى الحواس يلزمهم ألا يَعْتَدُّوا بالخبر المتواتر أيضًا، فلا يقتنع عندهم بوجود "باريس" مثلًا من لم يذهب إليها ويراها بعينيه، فهو (أي الاقتناع بوجود باريس) معقول لم يؤيده محسوس لعدم تجربة وجودها من جانبه٠٠٠وهكذا يكون نطاق الدليل التجربي ضيقًا جدًا، أما المقتنعون بوجود "باريس" بناء على تواتر الأخبار بوجودها من المسافرين إليها المعاينين بحيث لا يجيز العقل تواطأهم على الكذب، فدليلهم خليط من التجربة والاستدلال العقلي، على أن يكون الفضل في الاقتناع والاستيقان للاستدلال (العقلي) دون التجربة»[١].

[١] موقف العقل، ج١ ص٤١٨،٤١٩.

وإنما كان تصديق المؤمنين بوجود "باريس" بناء على تواتر الخبر بوجودها هو خليط من التجربة والاستدلال العقلي على ما ذكره الشيخ؛ لأن هؤلاء أولًا سمعوا خبر وجود "باريس" من جمع من الناس، فحاسة السمع جربت سماع الحروف والأصوات التي تعبر عن معنى وجود مكان يسمى "باريس"، وهذا كله في نطاق الحواس ولم يتعداها، ثم بعد ذلك جاء دور العقل الذي جعل الإنسان يقف موقف التصديق من وجود "باريس"، وفي سبيل هذا التصديق أخذ المعلومة التي كان وسيلتها حاسة السمع وتصرف فيها باستدلال عقلي مفاده أنه لو لم تكن "باريس" موجودة لما أخبر بوجودها هذا الجمع الذي يحكم العقل باستحالة اتفاقهم على الكذب، لكن أخبر بوجودها هذا الجمع، ينتج أن "باريس" موجودة، أو يقال في الاستدلال: وجود باريس مشهود له من جمع من الناس يحكم العقل باستحالة اتفاقهم على الكذب، وكل ما كان كذلك يجب أن أقتنع به، النتيجة وجود "باريس" يجب أن أقتنع به[١].

ويذكر الشيخ إيرادًا على كلامه سابق الذكر متوقعًا من مدعي حصر منهج الاستدلال في الطريق التجريبي مفاده أن تصديق من لم يسافر إلى "باريس" بوجودها بناء على تواتر الخبر به إنما يدخل في نطاق المنطق التجريبي؛ إذ التجربة الحسية لا تنحصر في المشاهدة، فسماع الأخبار أيضًا تجربة حسية بإحدى الحواس الخمس، فَيَرُّد الشيخ على هذا الإيراد قائلًا

---

[١] يقول صاحب المقاصد «وأما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بأمر ممكن مستندة إلى المشاهدة، كثرة يمتنع معها تواطؤهم على الكذب، فينضم إلى العقل سماع الأخبار وإلى القضية قياس خفي، هو أنه لو لم يكن هذا الحكم حقًا لما أخبر به هذا الجمع». (شرح المقاصد، ج١ ص٢١٢، ٢١٣).

«متعلق التجربة في هذا المثال المحسوس بحاسة السمع أقوال المخبرين عن "باريس" لا "باريس" نفسها، وهي نفسها من المبصرات لا من المسموعات»[1].

وهذا يعني أن المُجَرِّب الحقيقي في التصديق بوجود "باريس" هو من شاهدها بعينه، أما من سمع الخبر بوجودها فهو لم يجرب وجودها وإنما جرب الخبر بوجودها.

وهكذا يظهر فساد حصر طريق الاستدلال في المنطق التجريبي، فلو لاحظ كل واحد منا المعلومات التي لديه لوجد أن ما عاينه وجربه بنفسه قليل جدًا مقارنة بما سمعه وصدق به، ولنا أن نتخيل الفساد المترتب حتى في حياتنا العملية لو أن الواحد منا لم يعترف إلا بما عاينه وجربه، فمثلًا الواحد منا يذهب إلى الطبيب ليجد عنده علاجًا لداء أَلَمَّ به، فالطبيب يُشَخِّص الداء ويصف له الدواء، فيقول للمريض: في الدواء الفلاني علاج لدائك، وحينما يسمع المريض هذا الخبر من الطبيب يذهب مهرولًا إلى الصيدلية ليشتري هذا العلاج ليزيل الله تعالى عنه المرض الذي أصابه، فلو أن المريض لا يصدق إلا ما جربه وعاينه فإنه يلزمه أن يقوم بعمل تجربة على هذا الدواء أولًا قبل تعاطيه، وهذا أمر في غاية الصعوبة والاستبعاد، مما يعني أنه لو التزم مبدأه وهو عدم تصديق إلا ما أعطاه إياه المنطق التجريبي فإنه في الغالب لن يأخذ هذا الدواء، حيث إنه لم يجربه، لكن المريض في الحقيقة يكتفي من المنطق التجريبي بالسماع من الطبيب، فهذه حدود تجربته، ثم بعد ذلك يأخذ الدواء اعتمادًا على المنطق الصوري، حيث إنه يرتب في ذهنه

---

[1] موقف العقل، ج١ ص٤١٩.

قياسًا خفيًا مفاده أنه لو لم يكن هذا الشخص موثوقًا في كلامه لما حصل على شهادة الطب ولما تردد المرضى على عيادته وشهدوا له بالخبرة، لكنه حصل على الشهادة وشهد له المرضى بالخبرة، النتيجة أن هذا الشخص موثوق في كلامه.

٣) يحصر اسم "العلم" في المنطق التجريبي:

ويذكر الشيخ مصطفى صبري أنه قد بلغ افتتان البعض بالمنطق التجريبي وحَصْرِ منهج الاستدلال فيه أنْ حَصَرَ هذا البعض اسم "العلم" في المنطق التجريبي، وهذا الحصر هو بدعة ابتدعها الغرب في عصره الحديث وقلده فيها بعض كتاب الشرق المضيعين لاستقلالهم الفكري، حتى أن البعض قد ظن من هذا الحصر لاسم "العلم" في المنطق التجريبي أن الدليل التجريبي أقوى وأعلى من الدليل العقلي[١].

ويبين الشيخ أن هذا خطأ فاحش وأن المنطق الصوري هو أولى باسم "العلم" من المنطق التجريبي، وهذا أمر ينبغي أن يُلْفَت النظر إليه، وأن هذا اللفت واجب ديني وعلمي معًا؛ «لأن العلم عند علمائنا وفي حقيقة معنى الكلمة صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض، والعمدة في هذا التعريف هي القيد الأخير الناطق بكون المعرفة التي تكتسب من العلم لا تحتمل النقيض بأن يكون خلافها محالًا عقليًا، وهذه المرتبة من المعرفة تحصل بالدليل العقلي لا بالدليل التجربي الذي يعتمد عليه في ثبوت شيء في نفس الأمر ونفي خلافه من دون أن يكون هذا النفي ضروريًا غير ممكن التخلف إلى الأبد، لعدم إمكان الحكم فيما تتضمنه التجارب المستقبلة التي لا نهاية

---

[١] انظر: موقف العقل، ج٢ ص٩٤، وص١٠٧.

لها٠٠٠وفي هذا سر كون وجود الله يتطلب إثباته عندنا دليلًا عقليًا ليكون الثابت به لا موجودًا وحسب بل واجب الوجود، وكل ما ثبت وجوده بدون هذا الوصف المضاعف فليس هو الله الذي ننشده»[١].

ويريد الشيخ هنا أن يبين أنه لما كانت أدلة المنطق التجريبي تؤدي إلى نتائج احتمالية الصدق والمنطق الصوري يؤدي إلى نتائج ضرورية الصدق، فإن الأولى باصطلاح "العلم" على نحو التعريف الذي ذكره الشيخ وهو "صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض"[٢] هو المنطق الصوري وليس التجريبي.

ولما كان ذلك كذلك فإن أي موجود مهما بدا عظيمًا يثبته المنطق التجريبي فإن وجوده لا ضروري، أي غير واجب الوجود، وبالتالي ليس هو الإله الذي ننشده والذي يتصف بوجوب الوجود ونسند إليه إيجاد الممكنات، حيث إنه لا تنقطع سلسلة الممكنات إلا بإسنادها إلى واجب الوجود كما هو مذكور في كتب الكلام[٣] والفلسفة الإلهية[٤].

---

[١] موقف العقل، ج٢ ص١٠٧.

[٢] انظر في تعريف "العلم": البصائر النصيرية، ص١٧٩، والتعريفات، ص١٥٥، وكشاف اصطلاحات الفنون، ج٢ ص١٢١٩.

[٣] انظر مثلًا: شرح المواقف، ج٨ ص٣ وما بعدها، وشرح المقاصد، ج٤ ص١٥ وما بعدها.

[٤] انظر مثلًا: الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي، ج٣ ص١٩:٢٧ (ط دار المعارف – القاهرة، (ط٣) سنة ١٩٨٥م، ت: د/سليمان دنيا)، وفلسفة ابن طفيل ورسالته "حي بن يقظان"، للدكتور عبد الحليم محمود، ص٥٨ (ط دار ==

ومن هنا ينسد الباب أمام المنطق التجريبي للاستدلال على واجب الوجود، والباب الذي ينبغي أن نطرقه في هذا الصدد هو الباب الذي يُحَصِّل "العلم" وهو المنطق الصوري.

وهنا يتضح ما ذكره الشيخ من ضرورة لفت الأنظار إلى خطورة حصر اسم "العلم" في المنطق التجريبي؛ إذ مصير من يظن أن المنطق التجريبي هو "العلم" أن يضل في اعتقاده في الإله فيعتقد غير واجب الوجود (الذي هو أحد الممكنات كالطبيعة أو المادة أو الأثير) أنه واجب الوجود أو ينكر أصلًا وجود الإله لأن المنطق التجريبي لم يجعله يقف على واجب الوجود.

وقد سبق التنبيه من الشيخ على هذا الأمر أثناء المقارنة بين المنطق التجريبي والمنطق الصوري من حيث مجال كل منهما، حيث بين أن المنطق التجريبي حينما يتعدى حدوده ويحكم بضرورة الوقوع أو استحالته يؤول به الأمر إلى إنكار ما وراء الطبيعة وينفي الإله والغيبيات، وههنا الشيخ يعيد التنبيه على هذه المسألة من زاوية أخرى، وهذا إن دل فإنما يدل على مدى الخطورة التي يقدرها الشيخ من دعوى حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي على العقيدة حيث لم يترك فرصة تسنح له بالتنبيه فيها على هذا الأمر إلا واستغلها.

==

الكتاب المصري – القاهرة، ودار الكتاب اللبناني – بيروت، (ط٣) سنة ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م).

ثانيًا: السبب الحقيقي الكامن وراء حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي:

يكشف الشيخ مصطفى صبري عن السبب الحقيقي الكامن وراء رفض المنطق الصوري والاكتفاء بالمنطق التجريبي كطريق أوحد للاستدلال وهو أن أصحاب هذه الدعوى تشربوا بالفكر المادي الذي لا يؤمن إلا بما هو محسوس «ولعدم إيمانهم بغير المحسوسات لا يؤمنون أيضًا بالمنطق (الصوري) ويكون إيمانهم به وبالعقل مشوبًا بالاستخفاف، وهذا هو الضلال البعيد والخسران المبين، فإذا كان داء المرء في عقله ومنطقه فلا دواء له، وأشد أدواء العقل والمنطق يتجلى في الاستخفاف بهما وحصر الثقة في المحسوس»[١].

ويذكر الشيخ أن هذا هو الاتجاه العام لدى العقلية الغربية في عصرها الحديث، لذا كان أغلب مفكريهم دنيويين وعمليين، فإن كانوا يطلبون العلم فمقصودهم الأقصى أن يُحَصِّلوا به منافع دنيوية، وقد وجدوا في المنطق التجريبي بغيتهم حيث إنه كثير النفع والإنتاج على الرغم من أن نتائجه احتمالية في مقابل يقينية نتائج المنطق الصوري[٢].

ثم يبدد الشيخ توهمًا قد يتوهمه البعض من كلامه سابق الذكر فيقول «ولا تظنوني في قولي عن الغربيين بأنهم دنيويون عمليون أني لا أهتم بالعمل ولا أقيم له وزنًا كبيرًا، بل أعيب عليهم عدم اهتمامهم بالعلم المفهوم من عدم اهتمامهم ببناء العقيدة العلمية أو الدينية على يقين تام لا يحوم

---

[١] موقف العقل، ج١ ص١٢٤.

[٢] انظر: المرجع السابق، ج٢ ص١٠٨.

حوله شك، فهو أي بناء العقيدة على يقين تام ضروري أول واجب على الإنسان عند علماء الإسلام[١]، في حين أن الغربيين لا يبالون بالشك في العقيدة٠٠٠وإني لا أغالي في تفسير عقليات الغربيين بما يتهمهم، فقد قال "سانتيانا"[٢]: إن عقيدة الإنسان قد تكون خرافة ولكن هذه الخرافة خير ما دامت الحياة تصلح بها، وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق، أي إن الخرافة أفضل لنا من القياس المنطقي الصحيح إذا كانت الحياة تصلح بالخرافة أكثر من أن يقومها ذلك القياس الصحيح.ا.هـ»[٣].

---

[١] يشير إلى مسألة أول واجب على المكلف التي يطرحها كثير من المتكلمين في مقدمات كتبهم الكلامية. (انظر مثلًا: وشرح المواقف، ج١ ص٢٨٢، وشرح المقاصد، ج١ ص٢٧١ وما بعدها).

[٢] هو جورج سانتيانا، كان فيلسوفًا وكاتبًا للمقالات وروائيًا، ولد سنة ١٨٦٣م في "مدريد" بأسبانيا، ودرس في جامعة "هارفارد"، ثم انتقل ثانية إلى أوربا، واعتزل في أحد الأديرة بإيطاليا حتى توفي سنة ١٩٥٢م، اتخذ موقفًا مناهضًا من الطقوس والشعائر وحاربها، واهتم بروح الدين، طبيعي في فلسفته يرى كل شيء جزءًا من الطبيعة ولا شيء في خارجها، من مؤلفاته: "الإحساس بالجمال"، و"حياة العقل"، و"عوالم الوجود". (انظر: قصة الفلسفة الحديثة، لزكي نجيب محمود، ص٦٠٥،٦٠٦ (ط لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة، ط سنة ١٣٥٥هـ – ١٩٣٦م)، ومقدمة كتاب قد تكون الديانة تجسيدًا للعقل عن جورج سانتيانا وكتابه حياة العقل، ص٤،٥ (ط دار الهلال – القاهرة، ط سنة ٢٠٠٩م، نقله وعرضه عن الإنجليزية: رجائي عطية)).

[٣] موقف العقل ج٢ ص١٠٩، وراجع نظرة "سانتيانا" للدين من كتاب "قد تكون الديانة تجسيدًا للعقل"، فقد عرض الكتاب خلاصة رأي "سانتيانا" في الدين والأسطورة، وقد نص في (ص٦٥) على أن الأسطورة قد تكون كافية إذا كانت تغطي جميع الفوائد المؤملة منها.

وهكذا تنتهي العقلية الغربية المكتفية بالمنطق التجريبي كطريق للاستدلال إلى عقيدة إلحادية فاسدة، فهذه العقلية مهما وصلت فإنها لا تستطيع أن تُحَصَّل اليقين التام الضروري الذي تقيم عليه أساس الاعتقاد «وسبب ذلك أن المجرب لابد من أن يبقى أمامه ناحية لا تصل إليها تجربته مهما تقدم فيها فيساوره الشك من تلك الناحية، فلو قلت لـ"هيجل"[1] الذي لا يوقن بكون اثنين في اثنين يساوي أربعة: هل أبانت تجربة واحدة من التجارب الواقعة إلى الآن خلاف ذلك؟ يقول لك: ومن يضمن لنا بنتائج جميع التجارب في كل زمان ومكان؟ أما نحن فنحكم بتلك المساواة ونستيقنها بإيجاب عقلي لا يتخلف ولا يحتاج إلى التجربة، لكن الغرب اللاديني لو أقام لإيجابات العقل وزنها الذي تستحقه لما جنح إلى الإلحاد»[2].

على أن الشيخ يضعنا أمام طائفة أخرى في الغرب لَفَظَتْ المنطق الصوري لكن لغرض آخر غير غرض أصحاب الاتجاه المادي، وهي طائفة من المؤمنين بالنصرانية المحرفة التي تنطوي على التناقض الذي لا يقبله المنطق الصوري، فيقول الشيخ «فالإسلام يناوئ هذه النصرانية ويناوئها العقل والعلم وتناوئها النصرانية الأولى الحقيقة، وليس من المعقول عدها من

---

[1] فيلسوف ألماني ولد في "شوتغرت" سنة ١٧٧٠م، وتوفي سنة ١٨٣١م، يعد أحد أهم مؤسسي الفلسفة المثالية الألمانية في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وتقوم فلسفته على وحدة الوجود، فيرى أن "المطلق" هو الوجود الواقعي بما فيه من روح لا متناه أو مثال أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم وأن الطبيعة والفكر حالان له، ومن مبادئه التي يؤسس عليها فلسفته الإيمان بوقوع التناقض، من مؤلفاته: "المنطق"، و"موسوعة العلوم الفلسفية"، و"دروس في فلسفة الدين". (انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، لوليم كلي رايت ص٣٠٩:٣١١، وتاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، ص٢٧٤:٢٧٦).

[2] موقف العقل، ج٢ هامش ص١٢٩.

الأديان المنزلة الإلهية٠٠٠والمسيحي الذي يرى عدم ائتلاف دينه مع العقل فيقول تعليلًا لنفسه: إن الدين فوق العقل، لا ينال بدعواه هذه من كرامة العقل وإنما يكون مستهينًا بالدين الذي لا يقبله العقل، كما لا يكون مُكْبِرًا لنبيه من يضيف إليه شيئًا من الألوهية وإنما يكون معتديًا على الله ومحتقرًا لمقامه جل وعلا، وكل من يدعي لنفسه العلم والفلسفة مع الدين من المسيحيين يتورطون في هذه الغلطة الكبيرة، فلما صار العقل عندهم مسلوب الكرامة ومخفوض الصوت إزاء الدين سهل عليهم أن يستهينوا به في غير المواقف الدينية أيضًا فيحلوا الأدلة العقلية محلًا دون الأدلة التجريبية»[١].

وهكذا انتهت الفلسفة في الغرب في عصره الحديث من جراء رفضها للمنطق الصوري إما إلى الإلحاد أو قبول دين لا يتفق مع بدهيات العقل، ولما كان كلا الطريقين لا يطمئن إليهما العقل فقد زالت فكرة اليقين من العقلية الغربية وحل محلها الشك، يقول الشيخ «فلما كان السائد في فلسفة الغربيين الأخيرة تفضيل الأدلة التجريبية على الأدلة العقلية لحاجة لادينية في نفوس ملاحدتهم الماديين وحاجة دينية في نفوس مؤمنيهم بدينهم قضاها كل من الفريقين في الابتعاد عن العقل زال (عندهم) اليقين الضروري من الوجود وتنزلت قيمة العلم إلى ما دون ذلك»[٢].

هذا، والمدقق يجد أن هؤلاء رغم فساد اتجاههم إلا أن هناك اتساقًا فكريًا عندهم فيما ذهبوا إليه من رفض المنطق الصوري، أعني اتساقًا فكريًا مع ما يؤمنون به، فأصحاب الاتجاه المادي متوقع منهم أن يرفضوا المنطق الصوري إذ هو على خط مغاير تمامًا للخط الذي يسيرون عليه من إيمان بالمحسوس وحسب، وكذا الحال مع المؤمنين بالنصرانية المحرفة فلا يمكن

---

[١] موقف العقل، ج٢ ص١٩، ٢٠، وج٢ هامش ص١٢٩.

[٢] المرجع السابق، ج٢ هامش ص١٢٩.

اتساق ما يؤمنون به من عقائد تحمل في طياتها التناقض مع المنطق الصوري الذي يؤسس أدلته على استحالة التناقض، لكن العيب كل العيب على من يؤمن بالإسلام وهو الدين الذي يعترف بما وراء المحسوسات وليس فيه ما يتناقض مع العقل[1] ثم هو بعد هذا يردد دعوى الاكتفاء بالمنطق التجريبي ونبذ المنطق الصوري الذي يراه منطقًا عفا عليه الزمن ولم يعد صالحًا لأن يُعتمد عليه في البحث إلى غير ذلك من دعاوى مصدرها إما خطأ في التصور أو عقدة التقليد للغرب في كل شيء، هذا إن لم يكن صاحب هذه الدعوى مستبطنًا للفكر المادي، فيكون حينئذٍ في رفضه للمنطق الصوري متسقًا مع فكره المُسْتَبْطَن، لكنه غير متسق الظاهر مع الباطن.

وبعد أن تناول البحث تفنيد الشيخ مصطفى صبري لدعوى الاستغناء بالمنطق التجريبي عن المنطق الصوري ينتقل بنا إلى بيان الشيخ لأهمية المنطق الصوري.

---

[1] إن الإسلام وإن لم يكن فيه ما يتناقض مع العقل ففيه ما يغيب عن العقل، وفرق شاسع بين ما يتناقض مع العقل وما يغيب عن العقل، فما يتناقض مع العقل فالعقل لا يستطيع قبوله، لكن ما يغيب عن العقل مما يشتمل عليه الإسلام فإن العقل يقبل الإيمان به إذ لا يحتوي على تناقض ما، غاية ما في الأمر أنه لم يصل إليه بمفرده بل بمعونة السماع من الرسول الذي ثبتت عصمته، فمثلًا عقيدة التثليث هي عقيدة تحمل في طياتها الحكم بالتناقض فالعقل لا يستسيغ قبولها، لكن عقيدة الإيمان بالصراط كجسر ممدود على ظهر جهنم يرده الأولون والآخرون أدق من الشعرة وأحد من السيف هي عقيدة لا يحكم العقل باستحالتها لكنه بمفرده لا يصل إليها وإنما وصل إليها بمعونة خبر الرسول الذي ثبتت عصمته، ويمكن أيضًا أن نمثل لهذا بعقيدة اتصاف الله تعالى بصفة "اليد" عند من يعدها صفة لله تعالى مع اعتقاده أنها ليست جارحة وليس هناك أي شبه من قريب أو بعيد بين يد الله تعالى ويد الإنسان لكنه يصف الله تعالى بصفة اليد على أنها صفة كمال قائمة بذاته تعالى لا نعلم معناها ونفوض هذا العلم بمعناها لله تعالى، فههنا صاحب هذا الاتجاه آمن بما يغيب عن العقل لكنه في نفس الوقت لم يؤمن بما يتعارض مع العقل.

المبحث الثاني

بيان الشيخ لأهمية المنطق الصوري

انتهى بنا المبحث السابق إلى أن الفكر الغربي الحديث الرافض للمنطق الصوري قد انتهى إما إلى الإلحاد أو قبول دين لا يتفق وبدهيات العقل، وأن هناك منا نحن المسلمين من قلد دعوى الاستغناء عن المنطق الصوري والاكتفاء بالمنطق التجريبي إما بسبب خطأ في التصور أو بسبب عقدة التقليد للغرب في كل شيء.

لذا فإن الشيخ مصطفى صبري بعد بيان فساد دعوى الاستغناء عن المنطق الصوري وحصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي عقد العزم على الدفاع عن المنطق الصوري مبينًا أهميته، وفي هذا يقول «وأصدق القول إن الانحياز في تدقيق المسائل إلى ما لا يتفق مع المنطق (الصوري) شيء مضحك والتبجح به جهل فاضح، ومن الأمور المشرفة لكتابي هذا أنه يتولى الدفاع عن حقوق المنطق كما يتولى الدفاع عن الدين»[١].

ويمكن للقارئ لكلام الشيخ مصطفى صبري والذي بَيَّن من خلاله أهمية المنطق الصوري أنْ يلحظ أنه تكلم عن أهمية المنطق الصوري للفلسفة وهو ما سأتناوله في المطلب الأول من هذا المبحث، وتكلم عن أهميته للدين ومحله في المطلب الثاني، كما نجد هذه الأهمية تظهر في تطبيقاته لمسائل من المنطق الصوري في نقاشاته مع الخصوم على ما سيظهر في المطلب الثالث.

---

[١] موقف العقل، ج١ ص١٢٢،١٢٣.

المطلب الأول : أهمية المنطق الصوري للفلسفة:

من الموضوعات الرئيسة التي تتناولها الفلسفة موضوع المعرفة، إمكانها وطبيعتها ومصادرها، وقد ظهر تيار يناوئ الفلسفة في إمكان الوصول إلى معارف أصلًا وهو تيار الشك، «وقد كان مذهب الشك ولا يزال هو الخصم المزعج للفلسفة، إذ إنه في جوهره يعني هدم الفلسفة والفكر بوجه عام، ومن هنا فإن أصعب المآخذ التي يمكن أن توجه ضد نظرية من النظريات هو مأخذ الشك، لأن ذلك يعني أنها حينئذ تنكر أصلًا الشروط البديهية لإمكان قيام نظرية من النظريات»[١].

وفي مقابل مذهب الشك هناك مذهب التيقن أو الاعتقاديون وهم بصفة عامة أصحاب المذهب العقلي والمذهب التجريبي، فقد كان كل منهما يعتقد اعتقادًا جازمًا في مصدر المعرفة الذي يأخذ به، ثم لا يرى بعد ذلك أي عائق يعوق الإنسان عن أن يستقي من ذلك المصدر العلم اليقيني الذي يصبو إليه[٢].

ولما كان الشيخ مصطفى صبري من أنصار المذهب العقلي والمدافعين عن المنطق الصوري فإننا نجده أولًا يبين أن المنطق الصوري يُعَبِّد لنا طريق الوصول إلى معلومات يقينية لا تقبل الشك، ثم يكشف لنا عن أن هذا الأمر ينطبق بوجه ما حتى على المحسوسات، فلولا المنطق الصوري لآل الأمر إلى عدم اليقين في علمنا بوجود المحسوسات، وبيان ذلك لديه على النحو التالي:

---

[١] تمهيد للفلسفة، للدكتور محمود حمدي زقزوق، ص١٤٢.

[٢] انظر: نفس المرجع، ص١٥٢.

أولًا: المنطق الصوري والعلم اليقيني:

لا شك أنه في كل يوم يمر علينا تجرى كثير من النقاشات حول أمور حياتية أو مسائل علمية، هذه النقاشات لا مناص من اختلاف وجهات النظر فيها حيث يريد كل طرف أن يثبت صحة وجهة نظره في مواجهة الطرف الآخر، وتلك طبيعة بشرية لا محيد عنها.

لكن كيف لنا أن نحسم مادة الجدل ونثبت للطرف المقابل أن وجهة نظرنا يقينًا هي الصحيحة وأن ما يقتنع به هو الخطأ؟

يذكر الشيخ مصطفى صبري أن شرط اكتساب قضية ما وبيان خطأ وجهة نظر الخصم هو الموازنة العقلية المنطقية[١].

وهذا يعني أنني حتى أثبت يقينًا صحة ما أتبناه من فكر وأثبت خطأ ما يتبناه الخصم لابد أن يتفق فكري مع المنطق الصوري وأثبت أن فكر الخصم يخالفه[٢].

وإنما كان هذا هو الطريق الذي يثبت الإنسان من خلاله يقينية صحة ما يتبناه من فكر وخطأ الفكر المغاير؛ لأن المنطق الصوري تنتهي أدلته إلى الضرورة التي يضطر الخصم – إذا كان مُنْصفًا مُتَحريًا البحث عن الحقيقة– إلى التسليم بها، ففي المنطق الصوري «كلما بقي الاحتمال سقط

---

[١] موقف العقل، ج٤ ص٢٦٧.

[٢] ولله در صاحب السلم حين قال:

وبعد فالمنطق للجنان نسبته كالنحو للسان

فيعصم الأفكار عن غي الخطا وعن دقيق الفهم يكشف الغطا

(انظر: شرح الملوي على السلم، ص٦،٧).

الاستدلال، وهذه القاعدة وحدها أعني قاعدة سقوط الاستدلال مع بقاء أي احتمال مناف تُرِي دقة أهل الاستدلال العقلي في تجنبهم الوقوع في الخطأ»[١].

ومن هنا نجد الشيخ يولي بيان منشأ الضرورة في نتائج المنطق الصوري اهتمامًا، فيوضح أن منشأ الضرورة في هنا يتأتى من أمرين:

١) من ابتنائه على المبادئ الأولى الذهنية.

٢) من كونه صوريًا، وتفصيل هذا على النحو التالي:

١) ابتناء المنطق الصوري على المبادئ الأولى الذهنية:

يذكر الشيخ مصطفى صبري أن المبادئ الأولى الذهنية أو بتعبير آخر قوانين الفكر الرئيسة[٢] هي دعائم المعارف البشرية والتي لا شيء عند الإنسان من المعلومات يفوقها قوة ويقينًا، ثم إن هذه المبادئ هي من مقررات العقل المحض، والتعبير عنها بالمبادئ الأولى ليس لكونها مثبتة ومتبينة قبل

---

[١] موقف العقل، ج٢ ص٣٠١.

[٢] وهذه القوانين هي:

* قانون الذاتية أو الهوية: يعبر عنه بأن كل ما هو هو، أي أن الشيء لا يكون غير ذاته، فحقيقة الشيء لا تتغير ولا تتبدل.

* قانون التناقض أو عدم التناقض: يعبر عنه بأن الشيء لا يمكن أن يكون هو نفسه ونقيضه في الوقت عينه، أي لا يمكن أن يوجد الشيء وأن لا يوجد في آن واحد.

* قانون الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع: يعبر عنه بأنه يمتنع أن يوجد الشيء وأن لا يوجد، أي يمتنع سلب الوجود عن الشيء وسلب لا وجوده. (انظر: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص٧٩، والمعجم الفلسفي، لجميل صليبا، ج٢ ص١٨٢، والمعجم الفلسفي، لمراد وهبة، ص٤٨٧).

سائر الحقائق قبلية زمانية، بل لكونها قواعد عالية وتأمينات نهائية لجميع الحقائق وهي أعمدة المعلومات العقلية الضرورية التي يستحيل خلافها، ولِما أن موقع هذه المبادئ في الذهن فوق كل مناقشة، فالاعتراض عليها يُعد هذيانًا وغرابة تختص بالمجانين[١].

ويظهر ههنا أن الشيخ يركز على قضيتن:

الأولى: أن المعارف حتى تكون يقينية لابد أن تنتهي إلى المبادئ الأولى الذهنية التي لا يشك فيها أحد فهي ضرورية اليقين[٢].

الأخرى: أن هذه المبادئ هي من مقررات العقل المحض، أي لا دور في ثبوتها في الذهن لغير العقل من نحو إحساس وتجربة، أي أنها مركوزة في فطرة ذهن كل إنسان[٣].

---

[١] موقف العقل، ج٢ ص٣٢٦، ٣٢٧.

[٢] يبين الشيخ أن هذه القضية يمكن أن يَرِدَ عليها أن وجود الريبيين (الشكاك) يجعل استحالة التناقض مثلًا أمرًا مترددًا فيه بين النفي والإثبات لا مذهبًا عامًا بشريًا، مما يعني أن قوانين الفكر الرئيسة ليست ضرورية اليقين بدليل أن هناك من قد يناقش فيها وهم الشكاك الذين لا يعترفون بإمكان الوصول إلى اليقين.

لكن الشيخ يدفع هذا الإيراد مبينًا أن هذا الإيراد غير وارد؛ إذ لا مذهب للشاك يثبت عليه ويقطع به، والقطع في مذهب الشك ليس بمذهب بل قطع بنفي المذهب. (انظر: موقف العقل، ج١ ص٣٠٢).

وهذا يعني أن هؤلاء لا يعتد بخلافهم فهم في عداد اللاموجودين أصلًا حيث إنهم لا يوقنون في شيء، بل لا يوقنون حتى في إثبات أنفسهم، فكيف لنا أن نعتد بخلافهم، إنه ليس من حقهم أصلًا الخلاف، إذ الخلاف في قضية ما هو موقف منها بالإثبات أو النفي، كيف وفكرهم يقضي عليهم ألا يكون لهم موقف؟!

[٣] يذكر الشيخ أن هناك مَنْ خالف في هذه القضية وهم أصحاب المذهب الاختباري الذين يرون أن المبادئ الأولية ليست محصول العقل المحض، بل منشؤها غيره:

==

وفي موضع آخر يؤكد الشيخ أهمية هذه المبادئ في بناء اليقين عليها فيقول «فقصارى القضايا المستندة إلى التجارب الصحيحة أنها قضايا واقعية وعلى تعبير المنطقيين في فصل الموجهات[1]

==

* فزعم "جون لوك" أنها مبنية على التجربة والاختبار، ورُدَّ عليه بأنا نعتقد هذه المبادئ مع وصف مضاعف كالكلية والوجوب، فكيف نجعلها مشتقة من التجربة التي لا يكون الثابت بها إلا جزئيًا وممكنًا.

* وادعى "جون استيوارت مل" أن المبادئ الأولية مبنية على تداعي التجارب، فالتجارب الجزئية تكتسب بتداعيها وتواليها كلية، لكنه لم يَدَّعِ لها الوجوب، ورُدَّ على مذهب التداعي بأنه لو كانت المبادئ الأولية متكونة على التدريج من تداعي التجارب المحسوسة وتراكمها لزم أن توجد في البهائم أيضًا لأنها تشاركنا في الإحساس، بل أقوى فيها منه فينا، ولزم أيضًا أن تناسب قوة المبادئ وسلطتها في الإنسان مع كثرة السن وقلتها مع أن درجة الاعتقاد بشأن هذه المبادئ واحدة في الشباب والشيب فلا تزيد التجارب المتراكمة في قيمتها ولا تنقص.

* وذهب "اسبنسر" إلى أن المبادئ الأولية فطرية في الفرد ولكنها متوارثة من العرق ومكتسبة فيه، ورُدَّ عليه بأن مذهبه ليس إلا طرد الإشكال إلى أعماق الماضي، فالذي يمتنع للفرد يلزم أن يكون ممتنعًا للنوع.

(انظر: موقف العقل ج٢ ص٣٢٧:٣٢٩، وللتفصيل في هذه المسألة راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة، لويلم كلي رايت، ص١٥٧:١٦٦، وص٤١٨:٤٢٤، وتاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، ص١٤٤:١٤٧، وص٣٤٣، ٣٤٤، وص٣٦٠، ٣٦١).

[1] جاء في في شرح القطب على الشمسية في مبتدأ بحث "الموجهات" «نسبة المحمول إلى الموضوع سواء كانت بالإيجاب أو بالسلب لابد لها من كيفية في نفس الأمر كالضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام، فإن كل نسبة فُرضت إذا قيست إلى نفس الأمر فإما أن تكون مكيفة بكيفية الضرورة أو بكيفية اللاضرورة، ومن جهة أخرى إما أن تكون مكيفة بكيفية الدوام أو اللادوام، فإذا قلنا: كل إنسان حيوان بالضرورة كانت الضرورة هي

==

قضـــايا مطلقـــة عامـــة[١]، وعلـــى أعظـــم تقـــدير قضـــايا دائمـــة[٢] لا يجـــاوز مضـــمونها الوقـــوع ودوام الوقـــوع، والقضـــية المســـتندة إلـــى بداهـــة العقـل أو برهانـه قضـية ضـرورية مطلقـة[٣] تتضـمن الوجـوب الـذي هـو

==

كيفية نسبة الحيوان إلى الإنسان، وإذا قلنا: كل إنسان كاتب لا بالضرورة كانت اللاضرورة هي كيفية نسبة الكتابة إلى الإنسان، وتلك الكيفية الثابتة في نفس الأمر تسمى مادة القضية، واللفظ الدال = = عليها في القضية الملفوظة أو حكم العقل بأن النسبة مكيفة بكيفية كذا في القضية المعقولة يسمى جهة القضية». (الشمسية بشروحها وحواشيها، ص٦٣، ٦٤، وراجع: البصائر النصيرية، ص٥٧).

[١] هي القضية التي يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه بالفعل، مثالها في الإيجاب: بالإطلاق العام كل إنسان متنفس، ومثالها في السلب: لا واحد من الإنسان بمتنفس بالإطلاق العام، وسميت بذلك لأنها لم تقيد بقيد من دوام أو ضرورة أو نفيهما، ومعنى ذلك أنه يفهم منها عند الإطلاق أن النسبة متحققة دون توقف على شيء، كما أنها أعم مما سواها من القضايا. (انظر: الشمسية بشروحها وحواشيها، ص٦٦ و٧٦، والتعريفات، ص٢١٨).

[٢] هي القضية التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع، أو بدوام سلبه عنه، ما دام ذات الموضوع موجودة، مثال الإيجاب كقولنا: دائمًا كل إنسان حيوان، فقد حكمنا فيها بدوام ثبوت الحيوانية للإنسان ما دام ذاته موجودة، ومثال السلب: دائمًا لا شيء من الإنسان بحجر؛ فإن الحكم فيها بدوام سلب الحجرية عن الإنسان ما دام ذاته موجودة. (انظر: الشمسية بشروحها وحواشيها، ص٦٦، والتعريفات، ص١٠٣).

[٣] هي القضية التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، أو بضرورة سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة؛ أما التي حكم فيها بضرورة الثبوت؛ فضرورية موجبة، كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة؛ فإن الحكم فيها بضرورة ثبوت الحيوان للإنسان في جميع أوقات وجوده، وأما التي حكم فيها بضرورة السلب؛ فضرورية سالبة، كقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة، فالحكم فيها بضرورة سلب الحجر عن الإنسان في ==

فوق الدوام أيضًا»[1].

وهذا يعني أنه لما كانت المبادئ الأولية ضرورية اليقين فإن القضايا المبنية عليها تأخذ هذه الضرورة بحيث لا يُرتاب فيها، ولما كانت التجارب الصحيحة مهما وصلت درجة الثقة في نتائجها احتمالية الصدق فإن القضايا المبنية عليها لا تصل إلى درجة الضرورة التي تصل إليها القضايا المبنية على المبادئ الأولية.

ويولي الشيخ مبدأ التناقض من المبادئ الأولية أهمية ويذكر «أنه لا يوجد عاقل ينكر استحالة التناقض، فإن أمكن اعتراء الشبهة على هذه الاستحالة انهار علم البشر من طريق البرهنة على ثبوت أي مسألة يقينية؛ لأن اليقينيات الضرورية في مسائل العلوم تستند إلى كون خلافها مستلزمًا للتناقض»[2]، «فيقال: لو لم يكن الأمر كذا لزم التناقض وهو محال فينتهي الكلام عنده»[3].

لذا فإننا نجد أن «أصحاب المذهب في العلوم عند النقاش فيما بينهم ينسبون المختلفين عنهم في المذهب إلى التناقض اتهامًا لمذهبهم بمخالفة مبدأ التناقض لا اتهامًا لمبدأ التناقض بمخالفة مذهبهم، ثم يتعقبه جواب المتهم ساعيًا لتبرئة مذهبه عن مخالفة مبدأ التناقض المُسَلَّم به عند جميع

==

جميع أوقات وجوده. (انظر: الشمسية بشروحها وحواشيها، ص٦٦، والتعريفات، ص١٣٧،١٣٨).

[1] موقف العقل، ج٢ ص٣٣٠.

[2] المرجع السابق، ج١ ص٣٠٢.

[3] المرجع السابق، ج٢ ص٢١٣ هامش رقم (٢).

العقلاء، ولا يخطر ببال أحد من أصحاب المذاهب المختلفة أن يشذ في مذهبه فيخترق به مذهب التناقض»[١].

ولعل هذا الاهتمام بقانون التناقض لكون قانون الثالث المرفوع هو الصيغة الشرطية لقانون التناقض، كما أن قانون التناقض هو الصيغة السالبة لقانون الهوية (الذاتية) ويتجاوزه فيقول بأن الحقيقة لا تتناقض، أي أنه يعبر عن انسجام الوحدة في التصور أو في الحكم، وتطابق تلك الوحدة في الفكر وعدم تحولها إلى النقيض[٢].

هذا، وقد يُسَلِّم البعض بأن المبادئ الأولى ضرورية اليقين ولا يشك أحد فيها، لكن بعض مقدمات الأدلة التي يعطينا إياها المنطق الصوري تكون نظرية وحتى نصل إلى بنائها على المبادئ الأولية نحتاج إلى توسط مراحل ربما تطول جدًا على نحو ما نجد في كتب المعقول، أليست هذه المراحل الطويلة بين المقدمة النظرية وبين المبدأ الأَوَّلِيّ الذي بُنيت عليه كافية في عدم منحها اليقين الذي هو للمبدأ الأولي؟

يُفَنِّد الشيخ هذه الدعوى قائلًا «هل يضر بانجلاء الحقيقة للعقول السليمة مجردة من كل شك أن يتوسط بين الوصول إليها وبين العقول مراحل الانتقال؟ أقول: لا، ليست العمدة في ضمان حصول العقل على استيقان حقيقة أن يتناولها ويتقبلها مباشرة، بأن لا تكون بينه وبينها وسائط ومراحل، وإنما العمدة في ضمان الحصول على استيقان أمر إذا كانت هناك وسائط ومراحل ألا يفارق اليقينُ العقلَ في كل مرحلة وفي كل انتقال منها إلى مرحلة

---

[١] موقف العقل، ج١ ص٣٠٢،٣٠٣، بتصرف يسير.

[٢] انظر: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص٨٤،٨٥.

أخرى، بأن يكون بينها تلازم عقلي يربط بعضها ببعض ويجعلها مستحيلة الانفكاك، فالعبرة إذن بصحة المراحل في نفسها وقوة الرابطة بينها لا بعدم وجود المراحل والوسائط في البَيْن بالمرة، ولا تخلو الحقائق البرهانية من هذه المراحل ولا يُخِلُّ وجودها بقيمة استيقانها، وإنما يزيد في شرف العقول التي استيقنتها»[1].

وهذا يعني أن المقدمات النظرية في الدليل المنطقي مهما طال الاستدلال على إثبات يقينيتها بإرجاعها إلى المبادئ الأولية البدهية، أي مهما طالت المراحل بينها وبين هذه المبادئ، فهذا لا يقدح في يقينيتها طالما أن هناك تلازمًا عقليًا[2] وعدم انفكاك بين هذه المراحل.

---

[1] موقف العقل، ج٢ ص٣٢٥.

[2] جرى خلاف بين المناطقة الإسلاميين حول لزوم النتيجة عن المقدمات: =

= * فذهب فريق من أهل السنة إلى أن لزوم النتيجة للمقدمات هو على طريق جري العادة من الله تعالى، بمعنى أن الله تعالى أجرى العادة أنه متى رتب الإنسان المقدمات الصحيحة خلق الله تعالى العلم بالنتيجة بمقتضى عادته التي لم تتخلف، لكنها قد تتخلف فتوجد المقدمات ولا يوجد العلم بالنتيجة أو توجد النتيجة بلا مقدمات، كما قد يتخلف الإحراق عند وجود النار خرقًا للعادة.

* وذهب فريق من أهل السنة إلى أن لزوم النتيجة للمقدمات لزوم عقلي، فلا يمكن عقلًا أن تتخلف النتيجة عن المقدمات إذا استوفت الشروط، وذلك كالتلازم بين الجواهر والأعراض، لكن مع التنبيه على أن المقدمات ليست علة في النتائج، بل المؤثر هو الله تعالى.

وعلى الرأي الأول الإمام الأشعري، وعلى الثاني إمام الحرمين والإمام الرازي وصرح حجة الإسلام بأنه مذهب أكثر الأصحاب.

==

٢) كون هذا المنطق صوريًا:

يذكر الشيخ مصطفى صبري أنه مما يجعل المعلومات المبنية على أدلة المنطق الصوري ضرورية الصحة أنه "صوري"، حيث إن أدلته غير مرتبطة

==

* وذهب المعتزلة إلى أن النتيجة لازمة عن المقدمات بطريق التَوَلُّد، كتولد حركة الخاتم من حركة الإصبع، فهم يقولون بأن العبد أوجد بقدرته الحادثة فهم المقدمات فيتولد عنه فهم النتيجة.

* وذهب الفلاسفة إلى أن النتيجة لازمة للمقدمات بطريق الوجوب، كتأثير العلة في المعلول.

(انظر: شرح المقاصد، ج١ ص٢٣٦، وشرح الملوي على السلم، ص٧٩، ٨٠).

هذا، ولا يَرِد على المذهب الأول لأهل السنة وهو القائل بأن لزوم النتيجة للمقدمات لزوم عادي أنه بناء عليه فإن النتيجة مهما بُنيت على مقدمات يقينية فهي غير يقينية بل احتمالية الصدق؛ إذ لزوم النتيجة للمقدمات لزوم عادي يجوز تخلفه، أقول: هذا الإيراد غير وارد، لأن تجويز تخلف النتيجة عن المقدمات شيء، والحكم بعدم يقينية النتيجة شيء آخر، فالمذهب يقضي بأن النتيجة قد تتخلف عن المقدمات ولم يقضِ بكون النتيجة لو ترتبت على المقدمات فإنها لا تكون يقينية.

وهذا يعني أن مذهب الإمام الأشعري مفاده أن النتيجة قد تتخلف عن المقدمات فتحصل بغير المقدمات أو لا تحصل أصلًا مع وجود المقدمات – فضلًا عن كونها يقينية أو غير يقينية–، لكنها لو ترتبت على المقدمات فهو لم ينفِ عنها صفة اليقين، فهناك فرق بين ضرورة الحصول وحصول الضرورة، ضرورة الحصول أي ضرورة حصول النتيجة مع حصول المقدمات، وحصول الضرورة أي حصول ضرورة الصدق للنتيجة.

وبموجب مذهب الإمام الأشعري فضرورة الحصول منفية، لكن حصول الضرورة غير منفي بل حاصل للنتيجة التي بُنيت على مقدمات يقينية مباشرة أو بتوسط مراحل، ومن هنا فالنتيجة على مذهب الإمام الأشعري لو ترتبت على المقدمات فهي يقينية الصدق.

بمادة بعينها، بل يمكن أن تجريها في أية مادة تكون، شأنه في هذا شأن العلوم الرياضية والهندسية[١].

ويزيد الشيخ هذه المسألة شرحًا فيقول «يتكون القياس المنطقي من مادة وصورة، فالمادة هي المقدمتان الصغرى والكبرى، والصورة كونهما مرتبتين على النظام المنطقي، وقد تكون المادة أي إحدى المقدمتين أو كلتاهما غير مأمونة الصحة لكن هذا الضعف لا ينافي قوة الصورة وقطعيتها التي تكون في ضمان العقل والمنطق مع كون الصورة مبنية على المادة فيقال: إن كانت هاتان المقدمتان مُسَلَّمًا بهما فلا شك في صحة هذه النتيجة لكون صورة القياس تامة موافقة لنظام المنطق، ولذا عرفوا القياس المنطقي بأنه قول مُؤَلَّف من قضايا متى سُلِّمَتْ لزم عنها لذاتها قول آخر، فالذهن المتردد في صحة المقدمتين لكونهما مادة القياس التي لا يكفل بها المنطق المؤسس على النظام العقلي لا يتردد في الانتقال منهما على تقدير صحتهما إلى الحكم بصحة النتيجة»[٢].

وهذا يعني أن الاستدلال في المنطق الصوري يجري في أية مادة من المواد وغير مختص بمادة بعينها كما هو الحال في المنطق التجريبي حيث إن كل تجربة خاصة بالمادة التي تجري فيها، فلا يمكن أن نجري نفس التجربة التي أجريناها على تركيبة كيميائية ما فحصل لنا نتيجة معينة على تركيبية كيميائية أخرى آملين أن نصل إلى نفس نتيجة التركيبة الكيميائية الأولى معللين ذلك بأننا أجرينا نفس التجربة بنفس الخطوات، لا، لا يجوز

---

[١] انظر: موقف العقل، ج٢ ص٢٣٠،٢٣١.

[٢] موقف العقل، ج٢ ص٢٤٠،٢٤١، بتصرف يسير.

هذا، فالمنطق التجريبي كل استدلال فيه خاص بمادة بعينها ولا ينسحب بالضرورة حكمه على مادة أخرى.

أما المنطق الصوري فالاستدلال فيه غير خاص بمادة بعينها، حتى إنه لو كانت مادة الاستدلال فاسدة ونحن على يقين من هذا لكن الخصم مُسَلِّم بها فإنه يلزمه أن يُصَدِّق بنتيجة هذا الاستدلال، وهذا أسلوب متبع في المناظرة حين يعاند الخصم في قبول الحق مع الخصوم فيُسَلَّم له جدلًا بصحة ما يدعيه ثم يُبَيَّن له أن دعواه يلزم عنها خلاف ما يعتقده هو فيكون واقعًا في التناقض[١].

وقد ذكر الشيخ في نصه السابق أن "قوة الصورة وقطعيتها تكون في ضمان العقل والمنطق"، وهذا يعني أن الذي يضمن كون "الصورية" قطعية أي لا احتمال فيها هو العقل والمنطق، وتفسير هذا أن "الصورية" راجعة إلى المبادئ الأولى الضرورية، فمثلًا القياس الاقتراني[٢] معلوم أن له أشكالًا

---

[١] انظر: الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة، "الشريفية" للسيد الشريف الجرجاني و"الرشيدية" للشيخ عبد الرشيد الجونغوري، ص٢٤،٢٥ (ط مكتبة القاهرة، (ط٣) سنة ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م)، وشرح السيد عبد الوهاب ابن حسين بن ولي الدين الآمدي على الولدية في آداب البحث والمناظرة لساجقلي زاده، ص٧ (ط مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط سنة ١٣٨٠هـ – ١٩٦١م).

[٢] القياس إما استثنائي أو اقتراني، الاستثنائي هوما ذكرت فيه النتيجة أو نقيضها بالفعل، كقولنا: إن كان هذا جسمًا فهو متحيز لكنه جسم ينتج أنه متحيز، فالنتيجة بعينها مذكورة في القياس، ولو قلنا في نفس المثال: لكنه ليس بمتحيز ينتج أنه ليس بجسم، ونقيض هذه النتيجة وهو قولنا: إنه جسم، مذكور في القياس بالفعل (أي بمادتها وهيئتها).

==

أربعة، الشكل الثاني والثالث والرابع منها تُرد إلى الشكل الأول لكونه بدهي الإنتاج لا يحتاج إلى استدلال، وإنما كان الشكل الأول بدهي الإنتاج لأن صورته تقضي بأن حده الأصغر مندرج في الأوسط والأوسط مندرج في الأكبر فيكون الأصغر محكومًا له بالأكبر؛ لأن ما حكم به على الأعم ينبغي أن يسري على الأخص وإلا ما كان الأعم أعم والأخص أخص، فإذا قلنا: محمد طالب في الفرقة الأولى، وكل طلاب الفرق الأولى ناجحون، فـ"محمد" (حد أصغر) هو حالة أخص من "طلاب الفرقة الأولى" (حد أوسط) الذي هو أعم منه، وقد حكم للأعم بحكم وهو "ناجحون" (حد أكبر)، فينبغي أن يسري هذا الحكم للحالة الأخص، وإلا ما كان "محمد" أخص و"طلاب الفرق الأولى" أعم، وهو بمثابة قولنا "محمد" أخص ولا أخص من "طلاب الفرقة الأولى"، أو بمثابة قولنا "طلاب الفرقة الأولى" أعم من "محمد" ولا أعم منه، وهذا تناقض واضح.

وهكذا يتضح أن "الصورية" في المنطق الصوري أحد أسباب القطع في نتائجه لكونها ترجع إلى قوانين الفكر الرئيسة ضرورية الصدق.

==

والاقتراني هو ما لم تذكر فيه النتيجة ولا نقيضها بالفعل وإن ذكرت فيه بالقوة (أي بمادتها دون هيئتها)، كقولنا: الجسم مُؤَلَّف وكل مؤلف مُحْدَث فالجسم محدث، فليست النتيجة ولا نقيضها مذكورة في القياس بالفعل، لكنها مذكورة بالقوة حيث إن "الجسم" ذكرت في الصغرى و"محدث" ذكرت في الكبرى. (انظر: البصائر النصيرية، ص٨٠، والشمسية بشروحها وحواشيها، ص١٩٠، ١٩١).

ثانيًا: لولا المنطق الصوري لآل الأمر إلى إنكار وجود المحسوسات:

من ناحية أخرى يوضح لنا الشيخ أن أهمية المنطق الصوري للتفلسف والفكر عمومًا لا تقف عند حد الوصول إلى العلم اليقيني في المعقولات، بل لولا المنطق الصوري لأمكن الشك في وجود المحسوسات نفسها، لكن كيف هذا ؟!!

يبين الشيخ أن ما ندركه من المحسوسات ليس إلا صورًا ذهنية لها وليست هي نفسها، فالمُدْرِك لها هو العقل وليس الحس[١]، وإنما كان ذلك كذلك لأن الإدراك هو تصوير الشيء في الذهن، أي إنه عملية عقلية معنوية لا مادية، ولا مناسبة بين المعنوي (الإدراك العقلي للمحسوسات) وبين المادي (المحسوسات نفسها)، ثم إن الإحساس أعمى وأبكم لا يحصل منه وحده شيء من الإدراك.

---

[١] وهو هنا يتفق مع الفخر الرازي (انظر: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، لفخر الدين الرازي، ج٢ ص٢٤٣ (ط مجلس دائرة المعارف النظامية – حيدر آباد الدكن، (ط١) سنة ١٣٤٣هـ))، ومع أبي البركات البغدادي (انظر: المعتبر في الحكمة، لأبي البركات البغدادي، ج٢ ص٣٠٢،٣٠٣ (ط جمعية دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد الدكن، ط سنة ١٣٥٨هـ))، وذكر الإمام الآمدي أن هذا أيضًا رأي بعض متأخري الفلاسفة فقال «وزعم بعض متفلسفة المتأخرين أن المُدْرِك للكليات والجزئيات إنما هو النفس، والقوى الظاهرة والباطنة غير مُدْرِكة، بل آلة في إدراك النفس لهذه المدركات، وأما أصحابنا فالبنية المخصوصة عندهم غير متوسطة، بل كل جزء من أجزاء الإنسان إذا قام به إدراك أو علم فهو مدرك عالم به». (أبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام سيف الدين الآمدي ، ج١ ص١٠٩،١١٠ (ط مطبعة دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة، (ط١) سنة ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م، ت: أ.د/ أحمد محمد المهدي)).

ولو أننا توقفنا عند هذا القدر فإنه سينتهي بنا الحال إلى إنكار العالم الحسي تمامًا وعدم الاعتراف به خارج عقولنا، فما ندركه من المحسوسات ليس سوى صور ذهنية في عقولنا، وهذا لون من ألوان السفسطة التي أنكرت حقائق الأشياء[١].

لكن الشيخ هنا يبين لنا أهمية المنطق الصوري في عدم الوقوف عند هذا الحد الذي يؤول إلى إنكار تحقق المحسوسات في نفسها خارج التعقل، فيبين أن الحق أنه مع كون المُدْرَك من المحسوسات هو الصور الذهنية إلا أنه يوجد لها تحقق في نفسها خارج التعقل، والفضل في هذا الأمر يرجع لقانون السببية الذي يقضي بأن لكل حادثة علة والذي هو مركوز في فطرة الإنسان[٢]، فيذكر الشيخ أنه لما كانت الصور الذهنية للمحسوسات حادثة من الحادثات فإن العقل يتساءل بموجب ما فطر عليه من أن لكل حادثة علة ويقول عند كل صورة ذهنية تحصل له: ما علة هذه الحادثة؟[٣]

ثم يبين الشيخ أن علة حصول الصور الذهنية في العقل لا تصلح أن تكون الذهن نفسه بحيث يكون هو الذي يصور لنفسه هذا، مما يعني عدم وجود المحسوسات في الخارج، وإنما العلة من خارج الذهن فيقول «فالذهن المُجَهَّز في فطرته بمبدأ العلية يستبين قبل مضي كثير من الزمان أن علة الإحساسات التي يحسها ليست هي نفسه (نفس الذهن) لأنها (الإحساسات)

---

[١] انظر: تمهيد للفلسفة، للدكتور زقزوق، ص١٤٣، والمعجم الفلسفي، لجميل صليبا، ج١ ص٦٦٠.

[٢] هذا رأي الجمهور، وهناك مَنْ يرى أن هذه القضية ليست ضرورية بل كسبية، وهو رأي ضعيف. (انظر: شرح المقاصد، ج١ ص٤٨١،٤٨٢).

[٣] انظر: موقف العقل، ج٢ ص٨٣،٨٤.

تؤثر فينا حين كنا لا ننتظرها وتُرِينا نفسها وإن لم نردها، وتدوم بحيث لا نستطيع وقفها، وتغيب وإن كنا نريد إدامتها، ومع كل هذا فتلك الإحساسات حادثات لابد لها بهذه الحيثية من علل، وما دمنا لم نكن نحن علتها فيلزم أن تكون العلة في الخارج عنا، فبفضل الانتقال والاستدلال الحاصلين في أذهاننا على هذه الطريقة السهلة نذهب إلى اعتقاد وجود تلك الأشياء في الخارج، وإلا فلا سبيل لنا إلى الحكم الجازم بوجود الأشياء المحسوسة في الخارج أي في خارج الذهن بعد أن كان الإحساس عبارة عن إدراك الصورة الحاصلة في الذهن لأشخاص الأشياء، ولولا الاستدلالات التي تعودنا عليها من غير شعور في الأكثر بوقوعها لسرعتها واعتيادها لما كان من حقنا الحكم بوجود الأشياء في خارج الذهن بمجرد حصول صوره في الذهن»[١].

حيث بموجب هذه الاستدلالات حينما تحصل صورة ما في ذهن الواحد منا فإنه يرتب قياسًا اقترانيًا خفيًا مفاده: هذا الحصول لهذه الصورة حادثة، وكل حادثة لابد لا من علة، النتيجة هذا الحصول لهذه الصورة لابد له من علة.

وفي سبيل الوقوف على العلة يرتب قياسًا استثنائيًا خفيًا مفاده: العلة أحد أمرين إما أن تكون من الداخل بحيث يكون الذهن نفسه هو ما يُخيل لي هذه الأشياء ولا وجود لها في الخارج أو من الخارج بحيث يكون لهذه الأشياء وجود خارجي ويكون لهذا الوجود مدخلية[٢] في عملية الإحساس، لا جائز

---

[١] المرجع السابق، ج٢ ص٨٤،٨٥.

[٢] قد نبه الشيخ على أنه وإن أثبت للمحسوسات مدخلية في تعليل عملية الإحساس إلا أنه لا ينبغي أن يُفهم هذا على أن هذه المحسوسات هي علة فاعلية لعملية الإحساس، وفي هذا يقول «ولا يحسبن القارئ من كون الحكم بوجود المحسوسات في الخارج مستندًا ==

==

إلى مبدأ العلية أن الأشياء المحسوسة أو مُقَابَلتها لنواظرنا علة فاعلية للصور الحاصلة في أذهاننا، فكما أننا لم نكن موجدي تلك الصور فكذلك لا توجدها الأشياء الخارجية التي هي ذوات الصور؛ إذ لا يمكن تأثير تلك الأشياء في أذهاننا لكونها مواد عاطلة عن الفعل والتأثير، ولِما قلنا من تعذر الاتصال بين عالم الذهن وعالم الخارج بأنفسهما، فكما لا يخرج الذهن من حصاره لا يدخل ذلك الحصار شيء من الخارج، فعالم الخارج عالم المادة وعالم الذهن عالم المعنى، ومن هذا لا يقاس الإحساس على التصوير الفطوغرافي لأن الصورة فيه من المحسوسات كذي الصورة، وعلو الصنعة في الإحساس يتجلى في انقلاب المحسوس معقولًا في الذهن إذ الإحساس نوع من الإدراك فهو إدراك الجزئيات ولا إدراك في التصوير الفوتوغرافي». (موقف العقل، ج٢ ص٨٦،٨٧).

لكن إذا لم تكن المحسوسات علة فاعلية في عملية الإحساس فمَنْ فاعل الإحساس فينا وما مدخلية المحسوسات في علمية الإحساس والتي بموجبها حكمنا بوجودها في خارج التعقل بناء على مبدأ العلية على النحو الذي تم ذكره؟

يجيبنا الشيخ قائلًا «فاعل تلك الصورة الحاصلة في أذهاننا ومنشؤها هو الله الذي يخلقها فينا عند استعمال حواسنا متوجهة إلى الأشياء، ووجود الأشياء في وضع ملائم بالنسبة إلى حواسنا شرط عادي لخلق تلك الصور من الله في الأذهان لا علة، بمعنى أن سنة الله جرت على أن يخلق الصور الذهنية عند توجيه أنظارنا مثلًا إلى الأشياء ووجود تلك الأشياء أمام أعيننا، فالله تعالى هو الذي بقدرته المحيرة للعقول يصل عالم الذهن المعنوي بعالم الماديات بواسطة الحواس، وإلا فلا سبيل غير هذا للإحساس كما اعترف به العلماء». (موقف العقل، ج٢ ص٨٧)

وتفسير ظاهرة الإحساس مُعْضِلة من معضلات الفلسفة حتى إن "ديكارت" الفيلسوف الغربي الكبير الملقب بأبي الفلسفة الحديثة لما أتى بحل لإشكالية العلاقة بين النفس والجسد وهو حل "الغدة الصنوبرية" ووُجِّهت له انتقادات عدة تلزمه التناقض فإنه قال بأنه هكذا رتب الله الأمور لخير الإنسان وحفظ كيانه. (انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، ص٨٣،٨٤).

==

أن تكون العلة من الداخل بحيث يكون الذهن هو ما يخيل لي هذه الأشياء؛ إذ لو كان كذلك لَصَوَّر ذهن كل منا لنفسه ما يحبه ويحب دوامه معه لكن الواقع خلاف هذا حيث إن الإحساسات هي التي تفرض نفسها علينا بحيث أننا أحيانًا لا نريدها ولا نريد دوامها لكن لا يتحقق لنا مرادنا، إذن لا يتبقى إلا أن تكون علة حصول الصورة الذهنية من الخارج بأن يكون للمحسوسات تحققًا في نفسها بمعزل عن حصولها في التعقل.

وهكذا تظهر أهمية أدلة المنطق الصوري في إنقاذنا من الوقوع في هاوية السفسطة، لذا يقول الشيخ معقبًا على تحليله السابق لعملية الإحساس «فانظر إلى غفلة المزدرين بالاستدلال العقلي الجاعلين كل الأهمية للإحساس، ولولا الاستدلال لما كان الإحساس إحساسًا»[١].

==

وقد كان الشيخ دقيقًا وهو يفسر ظاهرة الإحساس حيث ذكر أن وجود المحسوسات شرط عادي في عملية الإحساس، وهذا يعني أنه يجوز تخلفه خرقًا للعادة على نحو ما حدث مع الفاروق عمر – رضي الله عنه– وهو على المنبر حيث حصلت في ذهنه صورة سارية – رضي الله عنه– وهو على بعد أميال منه في المعركة على ما هو معروف.

[١] موقف العقل، ج٢ ص٨٥.

المطلب الثاني : أهمية المنطق الصوري للدين:

يرى الشيخ مصطفى صبري أنه لا يمكن تثبيت عقيدة الدين إلا بإزالة خطأ مفاده أنه ما لم تثبت العقيدة بالحس والتجربة فلا مجال لقبولها، وفي هذا يقول «وكتابنا يعنى على طوله بإزالة الخطأ الفاحش القائل بأن الحس والتجربة طريق الوصول الوحيد إلى الحقيقة دون العقل، إذ لا يمكن تثبيت عقيدة الدين إلا بإزالة هذا الخطأ»[1].

وقد سبق في المبحث الأول أثناء المقارنة بين المنطق الصوري والمنطق التجريبي بيان مكمن الخطأ في هذا، حيث بين الشيخ أن مجال المنطق التجريبي مقتصر على الممكن الواقع واللاواقع، وحتى حكمه في اللاوقع غير كلي، ومطالب الدين تدخل ضمن الواجب الوقوع والمستحيل والممكن الذي لا ترصده التجربة بل هو خارق لقواعدها، فمجال هذا غير مجال ذاك، ثم إن نتائج المنطق التجريبي احتمالية الصدق وهو ما لا يقبله الدين من المتدين به تجاه عقيدته، وإنما يطالب الدين المتدين به أن يعتقد بما يؤمن به اعتقادًا جازمًا مطابقًا للواقع ناشئًا عن دليل، وهي المهمة التي يقوم بها المنطق الصوري.

ومن هنا يؤكد الشيخ وهو بصدد الدفاع عن الدين أن هذا الدفاع يحتم على المتصدي له إذا أراد أن ينجح في مهمته أن يثبت أن الدليل المنطقي المبني على العقل هو المنوط به هذه المهمة دون غيره، وقد «اعتمد عليه علماء الإسلام المتكلمون قرونًا طويلة في إثبات الدين المبني أساسه على وجود رب العالمين، وحرسوا المسلمين على طول تلك القرون من الوقوع في

---

[1] موقف العقل، ج١ ص٣٩٤، وانظر: نفس المرجع، ج٢ ص٦٧.

هاوية الإلحاد السائد اليوم بين القاصرين اعتمادهم على العلم الحديث المبني على شهادة الحس والتجربة والحائرين في وجود كل ما لا يدخل في متناول الحواس والتجارب كوجود الله»[١].

وإنما حرس المتكلمون هذه القرون الطويلة المسلمين من الوقوع في هاوية الإلحاد لأن المهمة التي حملوا عبئها تَجَلَّت في بيان معقولية الدين وسلاحهم في هذا هو المنطق الصوري الذي يقف موقف المؤيد من عقائد الدين، يقول الشيخ «فكل علم من العلوم المدونة يحكم في المسائل المتعلقة بموضوعه ويقف فيما وراء ذلك على الحياد لا يثبت ولا ينفي ولا يدعي لنفسه حتى الحكم فيه، فقوله الحق بشأنه أنه لا يدريه، وهكذا موقف بعض العلوم من الدين، والبعض منها مثل المنطق يزيد على موقف الحياد ويؤيده لكون دليل إثبات الواجب تعالى موافقًا لقواعده»[٢].

---

[١] المرجع السابق، ج١ ص١٤١، بتصرف يسير، ولا يَرِد على هذا أنه حدثت انحرافات من بعض مدارس علم الكلام مما يمكن أن يسمى إلحادًا في دين الله، لأن سبب هذا الانحراف هو مخالفة مقتضى الدليل، ثم إن كلام الشيخ ليس على الإلحاد بمفهومه العام الذي يتناول أي انحراف في العقيدة، وإنما الكلام على الإلحاد بمفهومه المعاصر الذي يعني إنكار الخالق، فإنك لا تجد أمثال هذا الإلحاد في ظل الحضارة الإسلامية كتيار فكري له أتباع ومُنَظِّرون، وقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي في مقدمة كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" أن الإلحاد في ظل الحضارة الإسلامية له طابع خاص يختلف عن الإلحاد في الحضارات الأخرى – وإن كانت المحصلة النهائية واحدة وهي رفض التدين– وهو التوجه لفكرة النبوة وليس الألوهية. (انظر: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص٥ (ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، (ط٢) سنة ١٩٨٠م)).

[٢] موقف العقل، ج٢ ص٢٧٦.

ومن هنا تجد أن مؤلفات علم الكلام لما بلغت أوجها في التنظير والتأصيل قد حوت في مقدماتها جزءًا يتناول بعضًا من مسائل المنطق الصوري وقواعد الاستدلال.

هذا، ولما كان الإيمان بالله تعالى إلهًا لهذا الكون هو أعلى المطالب الدينية وأهمها؛ إذ التدين يقوم على أساس الاعتقاد بإله أرسل رسولًا بشرع وأمرنا على لسان هذا الرسول بالتزام هذا الشرع، ومن هنا تأتي أهمية هذا المطلب أعني إثبات وجود إله لهذا الكون في تثبيت الدين في نفوس المتدينين وفي إثباته لدى الملحدين،

أقول: لما كان ذلك كذلك، فإن الشيخ قد أولى هذا المطلب عناية كبيرة ولم يَأْلُ جهدًا في بيان أن هذا المطلب الأعظم الذي هو رأس مطالب الدين لا يمكن تحصيله بحال من الأحوال بالدليل التجريبي، «فإذا أمكن إثبات وجود كل شيء بالتجربة فلا يمكن إثبات وجود الله بها، لأنها إنما تدل على أن هذا الشيء موجود فقط ولا تدل على أن هذا الموجود واجب الوجود الذي هو الله والذي لا يشاركه أي موجود في وجوب وجوده»[1].

وإنما كان ذلك كذلك لأن المنطق التجريبي يحكم في دائرة الممكن، ولا يدخل بحثه في مجال الوجوب الذي هو وصف الله تعالى، فمهما وصل المنطق التجريبي إلى إثبات شيء، فهذا الشيء لا يعدو كونه ممكنًا واقعًا لا يترتب على وجوده أو عدم وجوده استحالة ما.

ولما كان المنطق التجريبي يحكم في الممكن الذي لا يترتب على وجوده أو عدم وجوده استحالة عقلية فإنه «من يضمن للمجربين أن الذي وجدوه

---

[1] المرجع السابق، ج١ ص٤١٠.

وزعموا أنه الله يكون موجودًا إلى الأبد ولا ينعدم في يوم قريب أو بعيد من أيام المستقبل الذي لا تدركه تجربتهم، ومن يضمن لهم أيضًا أنه موجود من الأزل الذي لا تصل تجربتهم إليه أيضًا؟٠٠٠فلو فرضنا أن الباحثين اكتشفوا بتجاربهم الحسية موجودًا فرأوه بأعينهم أو لمسوه بأيديهم وادعوا أن هذا الموجود هو الله المنشود، يقال: من أين علمتم أنه الله؟ فلعله ملك من ملائكته أو شيطان أو مخلوق آخر له غركم ما أحسستم به فيه من القوة أو العظمة التي لا يوجد مثلها فيما عرفتموه إلى الآن من الموجودات، وهذا لا يكفي في الدلالة على أنه الله ما لم يثبت كونه واجب الوجود»[١].

إذن وصف وجوب الوجود الذي هو الفيصل فيمن نعترف بكونه هو الله تعالى، هذا الوصف لا يمكن للمنطق التجريبي الوقوف عليه، وإنما هذا خاصة من خواص المنطق الصوري، يقول الشيخ مخاطبًا من التمس في المنطق التجريبي الاستدلال على إثبات وجود الإله «وإنكم لن تجدوا هذه الميزة (الوصف بوجوب الوجود) لأي شيء مما وجدتموه أو ستجدونه بالدليل الحسي وإنما تعرفون بالدليل العقلي المنطقي أن هذا الكون المركب من الممكنات غير واجبات الوجود لابد أن يستند إلى موجود واجب الوجود وهو الله، فتحكمون بوجوده المفهوم من وجود الموجودات المحسوسة من غير حاجة منكم إلى مشاهدته بإحدى الحواس، ويكون وجود هذا الموجود الذي عرفتموه بالدليل العقلي ولم تشاهدوه أقوى من وجود الموجودات التي تشاهدونها لكون وجوده واجبًا ضروريًا ووجودها غير ضروري»[٢].

---

[١] موقف العقل، ج١ ص٤١٠.

[٢] المرجع السابق، ج١ ص٤١١، وانظر: نفس المرجع ج٢ ص١٣٣،١٣٤.

فبداهة العقل تقضي بهذا، حيث إنه لما كانت الموجودات المحسوسة غير واجبة الوجود بدليل طروء العدم السابق واللاحق عليها، وهذا يعني أنها ممكنة الوجود تستوي فيها كفة الوجود وكفة العدم، وبداهة العقل تقضي بأنه لم يترجح وجودها على عدمها ثم عدمها على وجودها من تلقاء نفسها، وبالتالي لابد لها من مُرجح، هذا المرجح إن كان واجب الوجود فقد تم المطلوب، وإلا احتاج إلى مرجح، فإن كان واجب الوجود فقد تم المطلوب، وإلا احتاج إلى مرجح، وهكذا فإما أن تستند الممكنات إلى مرجح لم نره لكنه ينبغي أن يكون واجب الوجود حتى تستند هذ الممكنات في وجودها إليه، وإلا يترتب على هذا الدور أو التسلسل[١] المحالان[٢].

---

[١] الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه إما بمرتبة واحدة كما يتوقف (أ) على حصول (ب) وبالعكس، أو بمراتب كما يتوقف (أ) على (ب) و(ب) على (ج) و(ج) على (أ)، والتسلسل هو ترتيب أمور غير متناهية . (انظر: الشمسية بشروحها وحواشيها، ص٩٩، والتعريفات، ص٧٥ و١٠٥ ، والمعجم الفلسفي، ج١ ص٥٦٦،٥٦٧).

[٢] أما استحالة الدور فلأنه يفضي إلى أن يكون الشيء حاصلًا قبل حصوله، لأنه إذا توقف (أ) على حصول (ب) وحصول (ب) على حصول (أ) إما بمرتبة واحدة أو بمراتب كان حصول (ب) سابقًا على حصول (أ) وحصول (أ) سابقًا على حصول (ب)، والسابق على السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء، فيكون (ب) حاصلًا قبل حصوله وهو محال .

وأما استحالة التسلسل فقد استدل عليها بأدلة كثيرة أشهرها "برهان التطبيق" وهو أنك لو فرضت سلسلتين وجعلت إحداهما من الآن إلى مالا نهاية له والأخرى من الطوفان إلى مالا نهاية له، وطبقت بينهما بأن قابلت بين أفرادهما من أولهما فكلما طرحت من الآنية واحدًا طرحت في مقابله من الطوفانية واحدًا وهكذا، فلا يخلو إما أن يفرغا معًا فيكون كل منهما له نهاية وهو خلاف الفرض، وإن لم يفرغا لزم مساواة الناقص للكامل وهو باطل، وإن فرغت الطوفانية دون الآنية كانت الطوفانية متناهية والآنية أيضًا كذلك لأنها إنما ==

وليس غرض البحث هنا سوق دليل إثبات وجود واجب الوجود بتفصيله، فهذا له مكانه في كتب علم الكلام والفلسفة الإلهية، كما أن الشيخ عقد بابًا كاملًا في كتابه "موقف العقل" حشد فيه الأدلة المتنوعة على ضرورة الاعتراف بوجود واجب الوجود، لكن غرضنا من البحث هنا بيان أن هذا الإثبات لوجود واجب الوجود هو من مهام المنطق الصوري الذي يعجز عنها المنطق التجريبي.

وقد يعارض البعض كلام الشيخ قائلًا: إن هناك أدلة ليست من اختصاص المنطق الصوري يستدل بها على إثبات وجود واجب الوجود وهي تلك الأدلة التي تعتمد على المكتشفات التي توصل إليها العلم التجريبي.

وفي سبيل دفع هذه المعارضة يبين الشيخ أن هذه المكتشفات التي توصل إليها العلم التجريبي غير كافية بنفسها في الاستدلال على إثبات وجود واحب الوجود، بل إنها تحتاج إلى معونة المنطق الصوري، ولولا هذه المعونة ما استطعنا أن نعتمد على هذه المكتشفات في الاستدلال على إثبات وجود الله تعالى، لذا:

==

زادت على الطوفانية بقدر متناه وهو من الطوفان إلى الآن، ومن المعلوم أن الزائد على شيء متناه بقدر متناه = = يكون متناهيًا . (شرح المواقف، ج٤ ص١٦٦، وشرح المقاصد ج٢ ص١٢٠، وضوابط الفكر، للدكتور محمد ربيع الجوهري، ص١٥(ط مكتبة الإيمان – القاهرة، (ط٥) سنة ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م)) .

١) وجدنا الفيلسوف "كانت"[١] الذي انتقد الأدلة العقلية النظرية على وجود الله تعالى عاد فانتقد دليل نظام العالم الذي يعتمد على مكتشفات العلم التجريبي، حيث ذكر في انتقاده أن نظام العالم يدل على وجود ناظم ولا يدل على أن الناظم هو الله؛ لأنه يدل على وجود ناظم كامل بقدر ما في نظام العالم من الكمال ولا يدل على وجود ناظم أكمل الذي هو الله القادر على وضع نظام أبدع من نظام العالم[٢].

ويبين الشيخ أنه في سبيل الانطلاق من نظام العالم الذي وضعنا على تفصيله مكتشفات العلم التجريبي إلى الاستدلال على إثبات وجود واجب الوجود مع تلافي هذا الانتقاد من "كانت" نحن في حاجة ماسة إلى معونة من المنطق الصوري حيث يساق الدليل هكذا «نظام العالم من الممكنات لا من الواجبات الضروريات ولا من المستحيلات، ولهذا يحتاج إلى ناظم يخرجه من العدم إلى الوجود ويعين له هذا الشكل الذي اختاره على غيره من

---

[١] فيسلوف ألماني ولد في "كونغسبرج" سنة ١٧٢٤م وتوفي سنة ١٨٠٤م، بعد تخرجه من الجامعة أعال نفسه لبضع سنوات بأن عمل مربيًا في أسرة غنية، ثم عاد إلى الجامعة سنة ١٧٥٥م فعمل بها مدرسًا خاصًا، وترقى لدرجة أستاذ سنة ١٧٧٠م، مر "كانت" بثلاث مراحل فكرية، الأولى: كان فيها فيلسوفًا عقليًا، والثانية: كان متأثرًا فيها إلى حد ما بالتجريبيين، والثالثة: وفيها ألف بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي فيما يسمى "الفلسفة النقدية"، من مؤلفاته: "نقد العقل المحض"، و"نقد العقل العملي"، و"نقد ملكة الحكم". (انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، لوليم كلي رايت، ص٢٧٧:٢٥٧، وتاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، ص٢٠٨:٢١١).

[٢] انظر: موقف العقل، ج١ ص٢٢٨، وانظر في تحرير كلام "كانت" في نقد دليل نظام العالم : نقد العقل المحض، لعمانوئيل كانت، ص٣٠٨:٣١٢ (ط مركز الإنماء القومي – بيروت، بدون).

الأشكال، فلو كان له ناظم غير الله كان (هذا الناظم) ممكن الوجود كالنظام نفسه٠٠٠وإذا كان ممكن الوجود كان محتاجًا إلى علة موجدة فننقل الكلام إلى علته الموجدة أيضًا، إلى أن يلزم التسلسل في العلل الممكنة أو ينتهي إلى موجد واجب الوجود»[١].

وهكذا قلب الشيخ على "كانت" انتقاده لدليل النظام بحيث انطلق من الانتقاد نفسه إلى الاستدلال على إثبات وجود الله تعالى، لكن هذا لم يَتَأَتَّ إلا بمعونة من المنطق الصوري، حيث انطلق الشيخ من انتقاد "كانت" القاضي بتجويز نظام للعالم أكمل مما هو عليه وبالتالي لا يدل نظام العالم الحالي على أن ناظمه هو الأكمل وبالتالي لا يكون هو الله الذي ننشده، أقول: انطلق من هذا الانتقاد إلى بيان أن هذا الانتقاد يقضي بأن نظام العالم يجوز أن يكون على أنحاء عدة مما يعني أنه من الممكنات التي يجوز وجودها وعدمها، فلما ترجح هذا النظام على غيره فينبغي أن يكون بمُرجح، هذا المرجح إن كان واجب الوجود فقد تم المطلوب وإلا دار الأمر أو تسلسل على نحو ما هو مذكور في دليل الإمكان من الأدلة العقلية على وجود الله تعالى.

٢) كما وجدنا أصحاب الفكر المادي المؤمنين بالعلم التجريبي وبمكتشفاته ركنوا إلى الإلحاد بحجة أن التجارب العلمية لا تُرِي في العالم غير القوى الميكانيكية التي تعمل عملها من غير شعور ولا إرادة ولا تُري

---

[١] موقف العقل، ج١ ص٢٢٨.

التجربة حتى وجود أي ناظم وأن ما يُرى في صورة النظام ليس بنظام صادر عن قصد تنظيم وإرادته، وإنما هو مصادفة صادرة بنفسها من غير فاعل[١].

وحتى يتم الاستدلال على وجود الله تعالى انطلاقًا من المكتشفات العلمية التي توصل إليها العلم التجريبي دون أن يكون لأصحاب الفكر المادي متمسك يتمسكون به نحن مضطرون إلى «مراجعة الدليل العقلي القاضي باستحالة المصادفة لكونها راجعة إلى الرجحان من غير مرجح وكون هذا الرجحان راجعًا إلى التناقض المستحيل»[٢].

٣) ووجدنا أيضًا من أصحاب الفكر المادي المؤمنين بالعلم التجريبي وبما توصل إليه من كشوفات مَنْ لا يعترف بوجود الله واجب الوجود بدعوى أن العالم بجميع أجزائه عبارة عن سلاسل حركات على أن تكون علة كل حركة هي الحركة التي تقدمتها، ولما كان كل سلسلة من سلاسل الحركات تمتد نحو الماضي امتدادًا لا نهاية له فكل حركة في كل سلسلة تجد علتها المحركة في داخل السلسلة التي لا أول لها وتستغني عن وجود محرك من خارجها.

---

[١] المرجع السابق، ج١ ص٢٢٩.

[٢] موقف العقل، ج١ ص٢٢٩، وإنما كان رجحان وجود العالم بلا مرجح يؤول إلى التناقض؛ لأن كون العالم في وجوده هو في حاجة إلى من يرجحه ثم يُدْعَى مع هذا أنه ترجح من غير مرجح فكأننا بهذا نقول: العالم في حاجة إلى من يرجحه (فهذه حقيقته حيث إنه ممكن) وليس في حاجة إلى من يرجحه (لكونه ترجح بلا مرجح)، وهذه تناقض واضح.

فلا يمكن إلزام هؤلاء الحجة وإثبات وجود الإله واجب الوجود المحرك لهذه الحركات التي تتشكل منها سلاسلها[١] أو على الأقل إثبات المحرك الأول لهذه الحركات[٢] دون الأدلة العقلية القاضية بإبطال التسلسل[٣].

وهكذا وَضَّحّ الشيخ وفَصَّل كيف أن مجرد الإيمان بالمكتشفات العلمية التي تَوَصَل إليها العلم التجريبي غير كاف في الاستدلال على إثبات وجود واجب الوجود، وأن الحاجة إلى المنطق الصوري في هذا الصدد ضرورية بالقدر الذي تقتضيه ضرورة استناد الممكنات إلى واجب الوجود.

ولما كان المنطق الصوري بهذا القدر من الأهمية فإن تنحيته عن مجال الاستدلال على وجود الله تعالى إن لم يُؤَدِّ إلى الإلحاد الصريح فإنه يؤدي إلى الريبية التي «أنكرت اليقين والضرورة المطلقة في الدنيا واكتفت بالظن الغالب والاحتمال الراجح في جميع معلومات الإنسان حتى أصبح وجود الله عند المؤمنين به (من هؤلاء الريبيين) احتمالًا راجحًا بالنسبة إلى عدم وجوده غير بالغ مبلغ اليقين القطعي الذي يستحيل خلافه»[٤].

---

[١] على ما هو معتقد أهل السنة من أنه لا مؤثر في الكون إلا الله تعالى.

[٢] على ما هو معتقد "أرسطو" ومن تابعه من الفلاسفة من أن كل شيء متحرك فهو متحرك بآخر وهكذا إلى أن ننتهي إلى المحرك الأول الذي لا يتحرك. (انظر: الطبيعة، لأرسطو طاليس، مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيب، ج٢ ص٧٣٣ (ط المكتبة العربية للتراث – القاهرة، ط سنة ١٣٨٥هـ – ١٩٦٥م، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي)).

[٣] انظر: موقف العقل، ج١ ص٢٢٩،٢٣٠.

[٤] المرجع السابق، ج١ ص٣٠٥.

وهنا تظهر أهمية المنطق الصوري في ترسيخ إيمان المؤمنين بالله تعالى فلا يبقى مجرد رجحان بل يكون يقينًا لا يتزلزل ويثبت أمام كل موجات الإلحاد التي تهدف إلى زعزعة هذا الإيمان تمهيدًا لنفيه تمامًا وما يترتب على ذلك من عدم التشرع بالشرع الإلهي واللهث وراء القوانين الوضعية، وهذا يفسر لنا مواقف بعض أولئك الذين يطعنون بكل أريحية في التشريعات الإلهية لأن المشكلة عندهم في الحقيقة ليست في التشريعات بقدر ما هي في ثبوت المُشَرِّع، فعقليتهم المادية لم تطمئن أو لم تقتنع بثبوت هذا المشرع الذي يغيب عن الحس والتجريب.

هذا، ومما ينبغي ذكره ونحن بصدد الحديث عن أهمية المنطق الصوري للدين أن الشيخ قد أشار إلى أهمية المنطق الصوري في ثبوت حجية الكتاب والسنة، وفي هذا يقول «إن أصول الدين معظم ما تستند إليه الأدلة العقلية التي تكون حجة على المعترفين بالأديان والملاحدة المنكرين جميعًا والتي يحتويها علم الكلام أكثر من (احتوائه على أدلة) الكتاب والسنة، حتى أن كون الكتاب والسنة نفسهما حجة يصح الاستناد إليها وتصلح لاستنباط الأحكام عنها يتوقف على تلك الأدلة العقلية»[1].

وهذه الإشارة من الشيخ إلى توقف ثبوت حجية الكتاب والسنة على الأدلة العقلية التي يُعنى بها المنطق الصوري توضيحها أنك إذا قلت لأحدهم: قال الله تعالى كذا أو قال رسوله كذا، وهو غير معترف بالنبوة فمن حقه أن يسأل قائلًا: وما أدراك أن هذا وحي من الله؟ فلابد أن أجيب وأبين أن هذا الكلام جاءنا به رسول الله، وهنا قد يسأل: وما أدراك أن من بَلَّغَك بهذا الذي تقول عنه بأنه وحي هو بالفعل رسول من الله؟ فلابد أن أبين أنه

---

[1] موقف العقل، ج١ ص٤٨٢.

أخبرنا بأنه مُرْسَل من الله تعالى ثم إن الله تعالى أعطاه الدليل على صدقه وهو المعجزة الدالة على صدقه، وهنا قد يسأل: وما أدراك أن هذا الذي جاء به هو معجزة دالة على صدقه؟ فلابد أن أجيب وأبين كيف أنه تحدى الناس أن يأتوا بمثل ما أتى فعجزوا وهذا يعني أن ما جاء به ليس في مقدور أحد من الخلق بل لا يكون إلا في مقدور رب الخلق.

وهكذا حتى يُسَلِّم بكون القرآن والسنة وحيًا من الله تعالى لابد من أن أستدل له استدلالًا عقليًا على هذه الدعوى، هذا الاستدلال الذي لخص علماء الكلام مقدماته في قياس منطقي مفاده: محمد – صلى الله عليه وسلم– ادعى النبوة وأظهر المعجز الدالة على صدقه، وكل من كان كذلك فهو نبي من الله يجب اتباعه، النتيجة أن محمدًا نبي من الله تعالى يجب اتباعه[١].

فلو أنه سَلَّم بهذا – ولابد أن يسلم إذا كان منصفًا وموفقًا من الله تعالى– يلزمه أن يصدق بكون الكتاب والسنة حجة عليه.

وبهذا يظهر أن كون القرآن والسنة حجة موقوف على الاستدلال العقلي المعني به المنطق الصوري.

وفي ختام الحديث عن أهمية المنطق الصوري للدين كما صورها الشيخ فإنه ينبغي الإشارة إلى أنه قد سبق التنبيه من الشيخ أثناء المقارنة بين المنطق الصوري والمنطق التجريبي على أن تعدي المنطق التجريبي لمجاله يؤول به إلى إنكار الغيبيات التي هي أساس من أسس الدين، وذلك حينما يحكم هذا المنطق باستحالة ما لم يقع تحت دائرة الحس والتجربة مع أن الاستحالة ليست من تخصصات المنطق التجريبي بل الصوري الذي ينظر إلى هذه الغيبيات نظرة الإمكان العقلي، فإذا انضم إلى هذا الإمكان إخبار النبي – الذي ثبتت نبوته بدليل عقلي أيضًا– فإنه يجب التصديق بها.

---

[١] انظر: أبكار الأفكار، ج٤ ص٦٨، وشرح المواقف، ج٨ ص٢٦٧، وشرح المقاصد، ج٥ ص٢٧.

المطلب الثالث: نموذجان تطبيقيان لبعض مسائل المنطق الصوري يظهرا أهميته:

من خلال نقاشات الشيخ مصطفى صبري مع المخالفين له فكريًا يجد الباحث أن دفاع الشيخ عن المنطق الصوري لم يكن مجرد تنظير، بل يجده قد طبق ما نَظَّر له، وكان حريصًا على أن يبرز أهمية المنطق الصوري في نقاشاته مبينًا أن كثيرًا من المعضلات الفكرية لا حل لها إلا من خلال قواعد المنطق الصوري.

ولعل من المفيد في هذا البحث أن يتضمن تفصيلًا لبعض النماذج من هذه التطبيقات حيث تجعل القارئ يزداد إدراكًا بأهمية المنطق الصوري، وليُكْتَفي في هذا الصدد بنموذجين: أحدهم في التصورات والآخر في التصديقات، ومن أراد المزيد فليرجع إلى كتابه "موقف العقل"[1].

---

[1] نجد الشيخ يطبق مباحث التصورات (الدلالة ومباحث الألفاظ والتعريف) مثلًا:

* في تعريف "الغيب" ورده على من زعم أن الغيب هو في مقابلة الواقع. (انظر: موقف العقل، ج١ ص٣٧).

* في تحليل لفظ "الخاتم" من قول الله تعالى {مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا}[سورة الأحزاب: ٤٠]، وذلك لبيان أن الآية قطعية الدلالة على أن نبينا محمدًا – صلى الله عليه وسلم– هو آخر الرسل ولا يوجد بعده رسول. (انظر: المرجع السابق، ج١ ص٤٦٠،٤٦١).

* وفي بيان أن الاستدلال على وجود الله تعالى إنما يكون دليلًا عقليًا لا تجريبيًا. (انظر: المرجع السابق، ج٢ ص٣١٦،٣١٧).

* وفي تحرير مقالة الإلحاد ومصداق دعواهم حتى يتسنى للمُنَاظر الرد المناسب عليهم بحيث يكون في محله. (انظر: المرجع السابق، ج٢ ص٤١١،٤١٢).

==

==

* وفي شرح مذهب وحدة الوجود والرد عليه. (انظر: المرجع السابق، ج٣ ص٩٠،٩١، وص١٦٠،١٦١).

* وفي اعتراضه على مذهب من يقول بأن وجود الله تعالى عين ذاته. (انظر: المرجع السابق، ج٣ ص٢٠٤:٢٠٩).

* وفي اعتراضه على مذهب الماتريدية في القضاء والقدر وأفعال العباد. (انظر: المرجع السابق، ج٣ ص٣٤٤، و٤٠٤).

ونجده يطبق مباحث التصديقات (القضايا والاستدلال المباشر وغير المباشر) مثلًا:

* في دفع شبهة أن مَنْ قال من أهل السنة بعدم لزوم النتيجة للمقدمات لزومًا عقليًا وإنما لزوم عادي فهو بهذا يتفق مع مبدأ "ديفيد هيوم" و"هيجل" في عدم وجود قضية ضرورية، وبالتالي عدم وجود يقين في قضية ما. (انظر: المرجع السابق، ج٢ ص١٥٦:١٦٥).

* وفي تصوير شبهة للملحد على دليل الحدوث والرد عليها. (انظر: المرجع السابق، ج٢ ص١٧٤، وص ١٧٧،١٧٨).

* وفي رده على اعتراضات "كانت" على الأدلة العقلية على وجود الله تعالى. (انظر: المرجع السابق، ج٢ ص٢٠٨ : ٢١٠).

* وفي انتقاده للدليل الأنطولوجي على وجود الله تعالى والذي قال به "أنسلم" وتابعه عليه "ديكارت". (انظر: المرجع السابق، ج٢ ص٢٢٥ : ٢٢٨).

* وفي رده على جملة من شبه الملاحدة على قضية وجود الله تعالى. (انظر: المرجع السابق، ج٢ ص٣١١، وص٤٢٢،٤٢٣، وص٤٢٦).

* وفي رده لمذهب المعتزلة ومن وافقهم في قضية أفعال الله تعالى. (انظر: المرجع السابق، ج٢ ص٢٤،٢٥، و ج٣ ص٣٣:٣٦). =

= * وفي انتقاده لدليل العقل العملي على وجود الله تعالى والذي قال به "كانت". (انظر: موقف العقل، ج٣ ص٧١).

* وفي رده مذهب من يقول بأن وجود الله تعالى عين ذاته. (انظر: المرجع السابق، ج٣ ص٢٠٠ : ٢٠٤، وص٣١٤،٣١٥).

* وفي إبطال قضية حوادث لا أول لها. (انظر: المرجع السابق، ج٣ ص٣٧٧).

==

النموذج الأول:

في سبيل بيان أن الله تعالى ليس من قبيل الموجودات الحسية التي يُستدل عليها بالدليل التجريبي يطبق الشيخ مصطفى صبري بعض مباحث الكلي والجزئي والتعريف بالحد والرسم من مباحث المنطق الصوري.

فيبين الشيخ أن الإله الذي نؤمن به ونستدل على إثبات وجوده هو إله فرد حتى إننا نعتبر لفظ الجلالة "الله" من الأعلام الشخصية، لكننا مع هذا لا نُحَدِّد الله تعالى بالمُشَخِّصات كما نحدد سائر الأعلام الشخصية كزيد وعمرو[1].

والشيخ ههنا يريد أن يحرر محل النزاع بيننا كمسلمين مؤمنين بالله تعالى الذي لا تدركه الأبصار ولا تحيط به العقول وبين أولئك الذين يريدون أن يرهنوا إثبات وجوده على وقوعه تحت دائرة الحس والتجربة.

فيبين لهم الشيخ أن الذي ندعي له الألوهية لا يمكن أن يجري عليه قانون التجريب، إذ إنه مع كونه فردًا وشخصًا – إن جاز التعبير – إلا أننا لا نحدده بالمشخصات أي الهويات التي تحدد كل شخص بحيث نعرف طوله وعرضه ومكانه وزمانه ولونه٠٠٠إلخ المشخصات التي تميز كل فرد من أفراد الكلي الذي يندرج تحته، فحينما نقول: "إنسان"، فهذا لفظ كلي لا يمنع

==

إلى غير ذلك من القضايا المبثوثة في كتابه "موقف العقل" والتي لا يمل الشيخ من سبر أغوارها مبينًا مدى فسادها من صحتها مستخدمًا قواعد المنطق الصوري الذي هو ميزان يُعرف به صحيح المذاهب من سقيمها لأنه يقوم على قواعد مسلمة من العقلاء وهي قوانين الفكر الأساسية.

[1] انظر: موقف العقل، ج٢ ص٣١٦.

نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، لكن إن قلنا: "علي" وأقصد شخصًا بعينه فهذا لفظ جزئي يقع على شخص فرد بعينه يندرج تحت الكلي الذي هو إنسان ويمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه[١]، حيث إنه إنسان طوله كذا وعرضه كذا ووزنه كذا ولونه كذا ومكانه كذا٠٠٠إلخ المشخصات التي لا تنطبق إلا عليه.

ومثل هذه المشخصات تجعل هذا الشخص محدودًا مُرَكَّبًا وبالتالي حادثًا ممكنًا يمكن أن يقع تحت دائرة الحس والتجريب، لكن الإله الذي نثبت وجوده لا يكون كذلك وإنما ينبغي أن يكون "واجب الوجود" حتى تستند إليه الممكنات، ولما كان واجب الوجود فإنه لا يُحَدَّد بالمشخصات التي تحدد بها الحوادث، وبالتالي لا يقع تحت دائرة الحس والتجربة.

وإذا لم يكن الإله محددًا بالمشخصات كما نحدد سائر الأشخاص فكيف نعرفه؟

يجيبنا الشيخ أننا «نَعْرِفُه ونُعَرِّفُه بوجه كلي أعنى به واجب الوجود وإن كان تعريفًا رسميًا لا حديًا؛ إذ لا يمكن تعريفه حديًا لتوقفه على العلم بحقيقته ولكونه تعالى لا يقبل الاندراج تحت كلي يكون ذاتيًا له لاستلزامه التركب فيه ولو من الأجزاء الذهنية»[٢].

وهذا يعني أن معرفتنا بالإله الذي نؤمن به إنما تكون بوجه كلي أي غير جزئي، حيث إن الجزئي يكون محددًا بمشخصات وبالتالي يكون حادثًا

---

[١] انظر في تعريف الكلي والجزئي: البصائر النصيرية، ص٧،٨، والشمسية بشروحها وحواشيها، ج١ ص٢٣٠.

[٢] موقف العقل، ج٢ ص٣١٦.

فيمكن أن يقع تحت دائرة الحس، فالكلي لا يقع تحت دائرة الحس إذ إنه غير محدد بمشخصات يمكن أن يقع عليها الحس.

ثم إن تعريفنا للإله بأنه واجب الوجود إنما هو تعريف بالرسم لا الحد، لأن التعريف بالرسم إنما هو تعريف بالأثر الخارج عن حقيقة الشيء[1]، وتعريف هذا شأنه لا يتوقف على معرفة حقيقة المُعَرَّف، لكن يتوقف على معرفة آثاره كما عرفنا اتصاف الله تعالى بوجوب الوجود من آثاره التي هي الممكنات التي يجب أن تستند في وجودها إلى واجب الوجود.

أما التعريف بالحد فهو تعريف بالذاتيات التي يتركب منها الشيء والتي تُمَثِّل حقيقة الشيء، ومعرفة حقيقة الشيء تستلزم أن يقف المُعَرِّف على كل ما يتعلق بالمُعَرَّف أي يحيط به، ويستحيل هذا في حق الله تعالى؛ إذ إنه لامتناهي فلا حدود له حتى يمكن أن يقف عليها العقل الذي هو محدود ومتناهي.

لكن ههنا في كلام الشيخ يبدو أنه متناقض؛ إذ إنه في بداية كلامه ذكر أن الإله عندنا "فرد" حتى أن لفظ الجلالة لدينا من الأعلام الشخصية، ثم

---

[1] التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم، أما التعريف بالحد فهو ما كان بالجنس والفصل القريبين وهو الحد التام، أو ما كان بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد وهو الحد الناقص، ومعنى ذلك أن التعريف بالحد هو تعريف بذاتيات الشيء، ويفهم من هذا أن ما لا تركيب في حقيقته وماهيته فلا حد له.

وأما التعريف بالرسم فهو ما كان بالجنس القريب والخاصة وهو الرسم التام، أو ما كان بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس البعيد وهو الرسم الناقص، ومعنى ذلك أن التعريف بالرسم هو تعريف بالخارج اللازم الذي هو أثر من آثار الشيء وليس بذاتيات الشيء. (انظر: البصائر النصيرية، ص٣٩، والشمسية بشروحها وحواشيها، ج١ ص٣٣٩). .

بعد ذلك ذكر أننا نعرف الله تعالى بوجه كلي، والكلي يصدق على كثيرين، فكيف يكون فردًا وكليًا في آن واحد؟!!!

يدفع الشيخ هذا التناقض الذي قد يبدو في كلامه فيقول «فواجب الوجود الذي نعترف بوجوده ونريد إثباته ضد منكريه كلي يمكن فرض صدقه على كثيرين بمجرد النظر إلى مفهومه كما هو تعريف الكلي في المنطق، لكنه كلي يجب انحصاره في فرد واحد بالنظر إلى دليل التوحيد بعد دليل إثبات الواجب الذي هو كلي يمكن فرض صدقه على كثيرين عند قطع النظر عن دليل التوحيد»[١].

وهذا يعني أن إثبات واجب الوجود الذي يجب أن تستند الممكنات إليه في وجودها هو إثبات لكلي من الكليات، وقولنا على الله تعالى بأنه فرد واحد فهذه مرحلة لاحقة على إثبات الواجب الذي يجب أن تستند إليه الممكنات.

ثم يبين الشيخ أننا من جهتين لا يمكن أن نطلب الله تعالى بالدليل الحسي التجريبي، من جهة أنه كلي ومعرفة الكلي هي من اختصاص العقل لا الحس، ومن جهة أنه فرد لكنه غير محدد بهويات تجعله يقع تحت دائرة الحس، وفي هذا يقول «فإذا أردنا إثبات وجود الله نثبت وجود هذا الكلي أي نثبت وجود واجب الوجود كائنًا من كان ذلك الواجب الوجود ونقيم الدليل على أنه لا يمكن وجود العالم الذي هو عبارة عن مجموعة مركبة من الموجودات الممكنة الوجود المحتاجة إلى الإيجاد إلا بوجود من يجب وجوده ولا يحتاج إلى مُوجِد يُوجده، كائنًا من كان هذا الواجب الوجود»، أي إن إثباتنا لوجود واجب الوجود الذي تستند إليه الممكنات هو إثبات لوجود كلي

---

[١] موقف العقل، ج٢ ص٣١٦،٣١٧.

«وإثبات وجود كلي من الكليات من اختصاص العقل المحض الذي لا يحتاج فيه إلى توسط التجربة والحواس»[1]، كما يحتاج إلى توسطهما في إدراك المحسوسات التي هي جزئيات لا كليات، فالعقل يدرك وجود زيد ومحمد وعمرو وإبراهيم٠٠٠إلخ الأشخاص محتاجًا في هذا الإدراك إلى توسط الحواس، بخلاف إدراكه لـ"الإنسان" الذي هو كلي يندرج تحته الأشخاص السابقة، فهو لا يحتاج إلى الحواس في إدراكه بل هذا من عمل العقل المحض.

ويواصل الشيخ كلامه مبينًا أنه لا يمكن للحس والتجربة التوسط في معرفة الكلي «لعدم إمكان تجربة الكلي بكليته ولا رؤيته لعدم وجود الكلي في الخارج مستقلًا عن وجود أفراده[2]، فماذا نجرب إذن في مسألتنا وماذا نرى؟

---

[1] المرجع السابق، ج٢ ص٣١٧.

[2] اختلفت المذاهب الفلسفية في وجود الكليات في خارج الذهن:

* فهناك من يرى أن الكليات موجودة في الخارج مستقلة عن وجود أفرادها الجزئية، وأن الوجود الحقيقي إنما هو للكليات، أما أفرادها الجزيئة فوجودها مستعار، وينسب هذا الاتجاه لـ"أفلاطون".

* وهناك من ذهب إلى أن الكليات موجود في الخارج لكن وجودها لا يفارق أفرادها، فالكلي موجود في قلب أفراده، وينسب هذا الاتجاه لـ"أرسطو".

* وهناك من اتجه إلى أن العبارات الدالة على الكليات ما هي إلا ألفاظ لا تحمل طابع الواقعية فهي مجرد أسماء تستخدم كرسوم للأشياء وخصائصها وليس وراء هذه الألفاظ شيء في الخارج يشار إليه، وينسب هذا الاتجاه لـ"انتستنيس" الذي تتلمذ على يد السوفسطائي "غورغياس".

وفي نطاق الفكر الإسلامي نجد أن المواقف متباينة تجاه هذه المسألة، فالاتجاه العام عند الفلاسفة أن الكليات لها ثلاث مستويات من الوجود: وجودها قبل الكثرة في العقل ==

فإذا أردنا رؤية واجب الوجود الذي نثبته بصدد إثبات وجود الله فالكلي لا يُرى وإن أردنا رؤية الفرد الذي ينحصر فيه هذا الكلي أو إراءته لمن ينكر فنحن المثبتين لم نحدد شخص هذا الفرد حتى نطالب أنفسنا برؤيته أو يطالبنا غيرنا بإراءته، بل اكتفينا بإثبات وجوده في ضمن إثبات وجود الواجب الكلي إذ الكلي لابد له من أفراد يتحقق وجوده في الخارج بوجودها، فإن لم يوجد له أفراد فلا أقل من وجود فرد كما في مسألتنا»[١].

ثم يختم الشيخ كلامه في هذا الصدد منبهًا على أهمية هذا التحليل حتى لا يطالب مطالب بأن يخضع الإله للحس والتجربة حتى يؤمن بوجوده، فيقول الشيخ «فليفهم هذا المقام حق الفهم ولتفهم معه جهالة الذين قالوا: إن وجود الله غير معقول لكونه غير منظور؛ لأن المعقول لا يلزم أن يكون منظورًا، بل يجب أن يكون غير منظور[٢] لكون المعقولات كليات لا تتعلق بها الحواس الظاهرة»[١].

==

الفعال، ووجودها في الكثرة أي ضمن الأفراد، ووجودها بعد الكثرة وهو المفهوم الذهني المنتزع من الأفراد، أما المتكلمون فجمهورهم على أن الكليات ما هي إلا اعتبارات ذهنية ولا وجود في الخارج إلا للأفراد. (للتفصيل حول هذه المسألة انظر: الوسيط في المنطق الصوري، ص٦٧:٧١).

[١] موقف العقل، ج٢ ص٣١٧.

[٢] لا يفهم من هذا نفي جواز رؤية الله تعالى بما يعني الاتفاق مع المعتزلة ومخالفة أهل السنة القائلين بجواز رؤية الله تعالى عقلًا ووقوعها نقلًا؛ لأن الرؤية التي ينفيها الشيخ هي الرؤية التي تكون للمحسوسات الجزئية بما تستلزمه هذه الرؤية من مكان وجهة ومقابلة وتحديد وغيرها من لوازم الأجسام التي يتنزه عنها الباري، أما الرؤية التي يثبتها أهل السنة فهو نوع انكشاف يخالف الإدراك الذي هو علم ولا يستلزم ما تستلزمه رؤية المحسوسات

==

وهكذا يطبق الشيخ بعض مباحث الكلي والجزئي والتعريف بالحد والرسم من مباحث المنطق الصوري في هذا التحليل الذي أراد منه أن يثبت أن وجود الله تعالى لا يمكن بحال من الأحوال أن يقع تحت دائرة الحس والتجربة، وأن من يطلب إثبات وجوده تعالى بالدليل الحسي فلن يصل إلى مطلوبه ويكون حاله كمن يجري وراء السراب يحسبه ماءًا، فإما أن يغير طريقة البحث عن الماء أو سيظل في هذا الجري دون أن يحصل مطلوبه.

النموذج الثاني:

ويطبق الشيخ مسألة أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين في شبهة يمكن إيرادها على دليل الحدوث والإمكان اللذان يعتمدان في إثبات وجود الله تعالى على وجود العالم، حيث يقال في دليل الحدوث: العالم حادث، وكل حادث لابد له من محدث، النتيجة العالم لابد له من محدث٠٠٠إلخ الدليل، ويقال في دليل الإمكان: إن كان العالم موجودًا فقد ثبت وجود واجب الوجود، لكن العالم موجود، النتيجة ثبوت وجود واجب الوجود٠٠إلخ الدليل.

وفحوى هذه الشبهة أنه لما كان وجود الإله ينبغي أن يكون واجبًا أي ضروريًا وإلا ما كان إلهًا يصح أن تستند إليه المخلوقات في وجودها، ولما كانت النتيجة في القياس تتبع الأخس أي الأقل في المرتبة من المقدمتين كما هو معلوم في علم المنطق الصوري، فإذا علمنا هذا وعلمنا أن مقدمتي كل من دليل الحدوث ودليل الإمكان بهما مقدمة ضرورية الثبوت وهي كبرى

==

من مكان وجهة ومقابلة٠٠٠إلخ. (انظر: شرح المواقف، ج٨ ص١٣١، وشرح المقاصد، ج٤ ص١٨١).

(١) موقف العقل، ج٢ ص٣١٧، بتصرف يسير.

دليل الحدوث "وكل حادث لابد له من محدث"، وكبرى دليل الإمكان "إن كان العالم موجودًا فقد ثبت الواجب"، وبهما مقدمة غير ضرورية الثبوت، وهي صغرى دليل الحدوث "العالم حادث"، وصغرى دليل الإمكان "لكن العالم موجود"، فكلا هاتين المقدمتين الصغريين غير ضرورية الثبوت لأن العالم غير ضروري الوجود بل ممكن الوجود، وبموجب قواعد القياس الذي تتبع فيه النتيجة الأخس من المقدمتين ينبغي أن تسري هذه اللاضرورة (التي هي أخس من الضرورة) إلى النتيجة القاضية بوجود الإله الذي ينبغي أن يكون واجب الوجود، فيكون المطلوب إثباته على أنه ضروري الوجود غيرَ ضروري الوجود، فلا يتم المطلوب[١].

ويلخص الشيخ التفصيل السابق فيذكر أن هذه الشبهة «التي تُلَاحَظ مماستها بالضرورة اللازمة لوجود الله إنما تأتيها من فقدان الضرورة في وجود العالم الذي يبنى إثبات وجود الله على وجوده، وإن شئت فقل إن الشبهة في ثبوت وجود الله على الوجه المطلوب (وهو كون هذا الوجود ضروري) تأتي من كون العالم موجودًا غير ضروري الوجود لكونه ممكنًا لا واجبًا»[٢].

ثم يشرع الشيخ في دفع هذه الشبهة مستخدمًا في هذا الدفع ما يطلق عليه في المنطق الصوري "القضايا الموجهة"، فيذكر الشيخ أننا نعتبر الوجود ضروريًا للعالم ما دام العالم موجودًا، وهذا النوع من الضرورة يسمى «ضرورة بشـــــرط المحمـــــول[٣]،

---

[١] انظر: موقف العقل، ج٢ ص١٧٤، و١٧٧.

[٢] المرجع السابق، ج٢ ص١٧٧، بتصرف.

[٣] ذكر نصير الدين الطوسي في شرحه على إشارات ابن سينا أن أقسام الضرورة بالنسبة للقضية ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة، أما المطلقة فهي التي يكون الحكم ==

وهي كافية لاستلزام الضرورة المطلقة[1] لوجود الله بناء على صدق قولنا إن

==

فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط، وأما المشروطة فقد يكون الشرط داخلًا في القضية أو خارجًا عنها، والداخل إما متعلق بالموضوع أو بالمحمول، والمتعلق بالموضوع إما أن يكون ذاته أو صفته الموضوعة معه، والمتعلق بالمحمول واحد لأنه وصف وليس له ذات تباين ذات الموضوع، والخارج إما بحسب وقت بعينه أو لا بعينه.

ثم ذكر أن الضرورة بشرط المحمول الذي هو وصفه لا ذاته إذ لا ذات له تباين ذات الموضوع، هذه الضرورة لا تخلو منها قضية فعلية، فإنك إذا قلت: (ج) (ب) فإنه يكون بالضرورة (ب) حال كونه (ب). (انظر: الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، ج١ ص٢٦٥:٢٦٧).

أي إننا لو قلنا: زيد عالم ضرورة بشرط المحمول، فهذا يعني أن وصف العلم ثابت له ضرورة ما دام هو متلبس بالعلم، بخلاف حال عدم تلبسه بالعلم فإن وصف العلم له لا يكون بالضرورة بل محتمل.

ومن هنا لما عَدَّ الشيخ قضية العالم موجود من ضمن القضايا التي هي ضرورية بشرط المحمول فإنه يقصد أن ثبوت الوجود للعالم هو ضروري ما دام العالم متلبسًا بالوجود، بخلاف حال عدم تلبسه بالوجود فإن الوجود له غير ضروري.

[1] الأوفق بكلام الشيخ هنا أنه يقصد بالمطلقة ما نص عليه ابن سينا من أن الضرورية المطلقة كقولنا "الله تعالى موجود" وشرحه النصير الطوسي بأن الضرورية المطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط.

والأكثرون يعرفون الضرورية المطلقة بأنها التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دامت ذات الموضوع موجودة. (انظر: الشمسية بشروحها وحواشيها ج٢ ص٦٦)

وهي التي نص النصير في شرحه على الإشارات على أنها ضرورية مشروطة بشرط داخل القضية خاص بالموضوع وهو وجود ذاته.

على أن هناك مَنْ أشار إلى أن الضرورية المطلقة في تعريف ابن سينا والنصير داخلة في الضرورية المطلقة في تعريف الأكثرين. (انظر: دستور العلماء أو جامع العلوم في

==

كـان العـالم موجـودًا ضـروري الوجـود مـا دام موجـودًا فوجـود الله ضـروري ضرورة مطلقة ليكون مُوجِدَ هذا العالم المحتاج إلى الإيجاد»[١].

وهذا يعني أننا نثبت الضرورة لوجود العالم حال كونه موجودًا، أما وإننا نراه بأعيننا ونثبت له الوجود فإن وجوده ضروري في هذه الحال، هذه الضرورة في المقدمة الصغرى من دليل إثبات وجود واجب الوجود كافية في سريان الضرورة إلى النتيجة، لكن ضرورة وجود واجب الوجود هي ضرورة مطلقة وليست ضرورة بشرط المحمول كوجود العالم، لأنه لو كان هكذا ما كان واجب الوجود بل ممكنه؛ إذ يجوز والحالة هذه خلوه من وصف الوجود.

فالذي كان يعني الشيخ لدحض الشبهة هو إزالة الاحتمالية (اللاضرورة) في نسبة الوجود للعالم الذي نستدل به على وجود الله تعالى، وهذه الإزالة تَأَتَّتْ من نسبة الوجود للعالم بالضرورة ما دام هو موجود، وبالتالي تسري الضرورة إلى نتيجة القياس.

ويذكر الشيخ أن البعض قد يورد إيرادًا على هذا الدحض لهذه الشبهة فيلزمنا انتفاء الضرورة لوجود الله تعالى على تقدير عدم وجود العالم[٢].

==

اصطلاحات الفنون، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، ج٢ ص١٩٢ (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص).

وتوضيحه أنه إذا كان الحكم في الضرورية المطلقة في تعريف الأكثرين مشروطًا بدوام ذات الموضوع فإن هذا التعريف يسري على الضرورية في تعريف ابن سينا والنصير؛ إذ الموضوع فيها أزلي أبدي وبالتالي الحكم فيها يسري على الموضوع ما دام موجودًا، وهو موجود أزلًا وأبدًا.

[١] موقف العقل، ج٢ ص١٧٧، بتصرف.

[٢] انظر: المرجع السابق، ج٢ ص١٧٨.

وهذا يعني أنكم أوقفتم وجود الله تعالى على ضرورة وجود العالم حال كونه موجودًا ألا يعني هذا تجويز انتفاء وجود الله تعالى ونفي الضرورة عنه حال عدم وجود العالم؟

ويجيب الشيخ عن هذا الإيراد بـ«أنا لا نكتم أن دليلنا على معرفة وجود الله هو وجود العالم، فإذا انتفى الدليل يكون انتفاء المدلول الذي هو معرفة وجود الله طبيعيًا»[1].

أي إن الموقوف على نسبة الضرورة لوجود العالم هو معرفتنا بوجود الله تعالى وليس وجوده عز وجل، فإننا نسلم بأن الحال التي تنتفي فيها الضرورة عن وجود العالم وهي الحالة التي لا يكون فيها موجودًا، هذه الحالة يسقط فيها ما يُستدل بوجود العالم عليه وهو معرفتنا بوجود الله تعالى وليس وجود الله تعالى نفسه، ففرق بين أن نقول: معرفتنا بوجوده سبحانه تتوقف على نسبة الضرورة لوجود العالم، وبين أن نقول: وجود الله تعالى موقوف على نسبة الضرورة لوجود العالم.

وهكذا يطبق الشيخ مصطفى صبري بعض ما يتعلق بالقضايا الموجهة في حل إشكال على دليل إثبات وجود الإله واجب الوجود الذي يجب أن تستند المخلوقات في وجودها إليه سبحانه.

وبهذين النموذجين اللذَيْن هما غيض من فيض وقليل من كثير ذكره الشيخ يظهر للقارئ أهمية بل وضرورة المنطق الصوري في حل كثير من الإشكالات ودحض الشبهات التي تطرأ على العقيدة، وأنه لم ولن يعفُ عليه الزمن كما يردد البعض.

---

[1] موقف العقل، ج٢ ص١٧٨.

الخاتمة

بعد الانتهاء من هذا البحث بعون من الله عز وجل أقوم بتسجيل أهم النتائج التي انتهى إليها، وهي كالتالي:

١) يُعَدُّ الشيخ مصطفى صبري التوقادي أحد رواد الفكر الإسلامي في العصر الحديث الذين وقفوا موقف المدافع عن المنطق الصوري في مواجهة معارضيه خاصة أولئك الذين ادعوا حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي.

٢) قام الشيخ مصطفى صبري بالدفاع عن المنطق الصوري في مواجهة مدعي حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي من خلال تفنيده لدعوى الاستغناء بالمنطق التجريبي عن المنطق الصوري، ومن خلال بيانه لأهمية المنطق الصوري للفلسفة وللدين.

٣) فَنَّد الشيخ مصطفى صبري دعوى الاستغناء بالمنطق التجريبي عن المنطق الصوري عن طريق أمرين، الأول: مقارنته بين المنطقين، والثاني: بيانه فساد وخطورة حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي والسبب الكامن وراءه:

– أما الأمر الأول، فقد بَيَّن الشيخ أن مجال كل منهما مختلف عن الآخر فبينما ينحصر بحث المنطق التجريبي في دائرة الوقوع واللاوقوع، وحتى حكمه في اللاوقوع غير كلي، فإن المنطق الصوري يشمل بحثه دائرة الإمكان وضرورة الوقوع واستحالة الوقوع.

وتعدي التجريبيين لمجال بحثهم يؤول بهم إلى إنكار الإله والغيبيات، بل يؤول بهم إلى التناقض في الأحكام التجريبية ذاتها.

وفي صدد المقارنة بين المنطقين بين الشيخ أنه بينما نجد نتائج المنطق التجريبي احتمالية الصدق فإن نتائج المنطق الصوري يقينية، وهذا ليس قدحًا في المنطق التجريبي فإن هذه طبيعته التي تُخَوِّل له اكتشاف الجديد في مجال العلوم المادية، ثم إن المنطق التجريبي قد يستعين به العقل في بعض ما يقوم به من عمليات استدلال.

– وأما الأمر الثاني، فقد ذكر الشيخ أنه يلزم من حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي إنكار وجود النفس، وجعل دائرة العارفين ضيقة جدًا، وحصر اسم "العلم" في المنطق التجريبي.

وذكر الشيخ أن السبب الكامن وراء حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي هو أن جل علماء الغرب دنيويون نفعيون وبالتالي أعطوا ثقتهم لما يُحَصِّل لهم مرادهم، على أن هناك متدينين رفضوا المنطق الصوري لكون دينهم يصطدم وبدهيات العقل التي يُبنى عليها المنطق الصوري.

٣) بين الشيخ أهمية المنطق الصوري للفلسفة وللدين وطبق هذا في نقاشاته مع الخصوم:

– أما عن أهميته للفلسفة، فذكر أن الوصول إلى اليقين في عملية المعرفة ومواجهة تيار الشك يكون من خلال قواعد المنطق الصوري التي يأتيها اليقين من بنائها على المبادئ الأولية ضرورية الصدق ومن كون هذا المنطق صوريًا، كما أثبت الشيخ أنه لولا المنطق الصوري لآل الأمر إلى إنكار المحسوسات.

– وأما عن أهميته للدين، فوضح الشيخ أن المطلب الأعلى من مطالب الدين وهو إثبات الإله لا يتأتى إلا من خلال المنطق الصوري، وحتى الأدلة

التي تعتمد على مكتشفات العلم التجريبي لا تتم إلا بمعونة من المنطق الصوري، ونَبَّه على أن حجية الكتاب والسنة تتوقف على استدلال عقلي منطقي.

– ولم يكن دفاع الشيخ عن المنطق الصوري مجرد تنظير، بل إنه طبق كثيرًا من مسائل المنطق الصوري في نقاشاته مع الخصوم لافتًا الأنظار إلى أن كثيرًا من المعضلات الفكرية لا حل لها إلا من خلال المنطق الصوري.

فهرس المصادر والمراجع

١) القرآن الكريم.

٢) أبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام سيف الدين الآمدي (ط مطبعة دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة، (ط١) سنة ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م، ت: أ.د/ أحمد محمد المهدي).

٣) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، للدكتور محمد محمد حسين (ط مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، (ط٢) سنة ١٣٨٨هـ – ١٩٦٨م).

٤) أحوال النفس "رسالة في النفس وبقائها ومعادها"، للشيخ الرئيس ابن سينا (ط دار بيبليون – باريس، بدون، ت: د/أحمد فؤاد الأهواني).

٥) الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية "دراسة حول كتاب النكير على منكري النعمة من الدين والأمة والخلافة"، للدكتور مصطفى حلمي (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م).

٦) الإسلام يتحدى، لوحيد الدين خان (ط مكتبة الرسالة، بدون، ت: د/عبد الصبور شاهين، تعريب: د/ظفر الإسلام خان).

٧) الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي (ط دار المعارف – القاهرة، (ط٣) سنة ١٩٨٥م، ت: د/سليمان دنيا).

٨) الأعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي (ط دار العلم للملايين، (ط١٥) سنة ٢٠٠٢م).

٩) البصائر النصيرية في علم المنطق، للقاضي زين الدين عمر بن سهلان الساوي مع تعليقات الشيخ محمد عبده (ط المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣١٦هـ - ١٨٩٨م).

١٠) تاريخ الإلحاد في الإسلام، للدكتور عبد الرحمن بدوي (ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، (ط٢) سنة ١٩٨٠م).

١١) تاريخ الدولة العلية العثمانية، لمحمد فريد بك (ط دار النفائس – بيروت، (ط١) سنة ١٤٠١هـ – ١٩٨١م، ت إحسان حقي).

١٢) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ليوسف كرم (ط مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة – القاهرة، ط سنة ٢٠١٤م).

١٣) تاريخ الفلسفة الحديثة، لوليم كلي رايت (ط التنوير – بيروت، (ط١) سنة ٢٠١٠م، ترجمة محمود سيد أحمد).

١٤) تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم (ط دار المعارف بمصر، (ط٤) سنة ١٩٦٦م).

١٥) التعريفات، للسيد الشريف علي بن محمد بن علي الزين الجرجاني (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م).

١٦) تمهيد للفلسفة، للدكتور محمود حمدي زقزوق (مكتبة الإيمان – القاهرة، (ط٢) سنة ١٤٣٩هـ – ٢٠١٧م).

١٧) حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، لعبد الرزاق بن حسن بن إبراهيم البيطار الميداني الدمشقي (ط دار صادر – بيروت، (ط٢) سنة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م، ت محمد بهجة البيطار).

١٨) دائرة معارف القرن العشرين، لمحمد فريد وجدي (ط دار الفكر – بيروت، بدون).

١٩) دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص)

٢٠) الذئب الأغبر مصطفى كمال، للكابتن هـ.س. أرمسترونج (ط دار الهلال – القاهرة، بدون).

٢١) الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة، "الشريفية" للسيد الشريف الجرجاني و"الرشيدية" للشيخ عبد الرشيد الجونغوري (ط مكتبة القاهرة، (ط٣) سنة ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م).

٢٢) شرح أم البراهين، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف السنوسي (ط مطبعة الاستقامة، (ط١) سنة ١٣٥١هـ).

٢٣) شرح السيد عبد الوهاب ابن حسين بن ولي الدين الآمدي على الولدية في آداب البحث والمناظرة لساجقلي زاده (ط مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط سنة ١٣٨٠هـ – ١٩٦١م).

٢٤) شرح العلامة الشيخ الملوي على السلم للأخضري في علم المنطق (ط مطبعة محمد على صبيح وأولاده بمصر، ط صححها جماعة من العلماء لأول مرة سنة ١٣٥٥هـ).

٢٥) شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني (ط عالم الكتب، (ط٢) سنة ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، ت: د/عبد الرحمن عميرة).

٢٦) شرح المواقف، المواقف لعضد الدين الإيجي وشرحها للسيد الشريف الجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م).

٢٧) ضوابط الفكر، للدكتور محمد ربيع الجوهري (ط مكتبة الإيمان – القاهرة، (ط٥) سنة ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م).

٢٨) الطبيعة، لأرسطو طاليس، مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيب (ط المكتبة العربية للتراث – القاهرة، ط سنة ١٣٨٥هـ – ١٩٦٥م، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي)).

٢٩) الرسالة الشمسية بشروحها وحواشيها (ط المطبعة الأميرية بمصر، ط سنة ١٣٢٣هـ – ١٩٠٥م).

٣٠) الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، للدكتور مفرح بن سليمان القوسي (ط مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية – الرياض، (ط١) سنة ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م).

٣١) العالم والمتعلم رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة، من كتاب "العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام محمد زاهد الكوثري" (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م).

٣٢) فلسفة ابن طفيل ورسالته "حي بن يقظان"، للدكتور عبد الحليم محمود (ط دار الكتاب المصري – القاهرة، ودار الكتاب اللبناني – بيروت، (ط٣) سنة ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م).

٣٣) قد تكون الديانة تجسيدًا للعقل عن جورج سانتيانا وكتابه حياة العقل (ط دار الهلال – القاهرة، ط سنة ٢٠٠٩م، نقله وعرضه عن الإنجليزية: رجائي عطية).

٣٤) القسطاس المستقيم، لحجة الإسلام الغزالي (ط المطبعة العلمية – دمشق، ط سنة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م، قرأه وعلق عليه: محمود بيجو).

٣٥) قصة الحضارة، لول ديورانت (ط دار الجيل – بيروت، ط سنة ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م، ترجمة: د/ زكي نجيب محمود وآخرون).

٣٦) قصة الفلسفة الحديثة، لزكي نجيب محمود (ط لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة، ط سنة ١٣٥٥هـ – ١٩٣٦م).

٣٧) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد بن علي التهانوي (ط مكتبة :لبنان ناشرون، (ط١) سنة ١٩٩٦م، ت: د/ علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د/ عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د/ جورجي زيناني).

٣٨) الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي (ط مؤسسة الرسالة – بيروت، بدون، ت عدنان درويش – محمد المصري).

٣٩) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، لفخر الدين الرازي (ط مجلس دائرة المعارف النظامية – حيدر آباد الدكن، (ط١) سنة ١٣٤٣هـ).

٤٠) المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، لسيف الدين الآمدي (ط مكتبة وهبة – القاهرة، (ط٢) سنة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م، ت: د/حسن محمود الشافعي).

٤١) المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، للدكتور عوض الله حجازي (ط دار الطباعة المحمدية، (ط٦)، بدون).

٤٢) المعتبر في الحكمة، لأبي البركات البغدادي (ط جمعية دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد الدكن، ط سنة ١٣٥٨هـ))،

٤٣) المعجم الفلسفي، للدكتور جميل صليبا (ط دار الكتاب اللبناني – بيروت، ط سنة ١٩٨٢م).

٤٤) المعجم الفلسفي، لمراد وهبة (ط دار قباء الحديثة – القاهرة، (ط٥) سنة ٢٠٠٧م).

٤٥) مقدمة ابن خلدون، للعلامة ولي الدين عبد الرحمن محمد بن خلدون (ط دار البلخي – دمشق، (ط١) سنة ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م، ت عبد الله محمد الدرويش).

٤٦) مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، للدكتور علي سامي النشار (ط دار النهضة العربية – بيروت، ط سنة ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م).

٤٧) منطق أرسطو (ط دار القلم – بيروت، (ط١ سنة ١٩٨٠م، ت الدكتور عبد الرحمن بدوي).

٤٨) المنطق الحديث ومناهج البحث، للدكتور محمود قاسم (ط مكتبة الأنجلو المصرية، (ط٢)، بدون).

٤٩) المنطق الصوري تاريخه ومسائله ونقده، للدكتور رفقي زاهر (حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، (ط١) سنة ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م).

٥٠) المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، للدكتور علي سامي النشار (ط دار المعرفة الجامعية، ط سنة ٢٠٠٠م).

٥١) المنطق واتجاهاته القديمة والحديثة والمعاصرة، للدكتور سعد الدين صالح (ط الدار الإسلامية للطباعة والنشر – المنصورة، (ط٢) سنة ١٤١٨هـ– ١٩٩٨م).

٥٢) المنطق الصوري والرياضي، للدكتور عبد الرحمن بدوي (ط مكتبة النهضة المصرية، (ط٣) سنة ١٩٦٨م).

٥٣) من العقيدة إلى الثورة، للدكتور حسن حنفي (ط مكتبة مدبولي– القاهرة، بدون).

٥٤) موجز التاريخ الإسلامي من عهد آدم – عليه السلام– إلى عصرنا الحاضر، لأحمد معمور العسيري (فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، (ط١) سنة ١٤١٧هـ– ١٩٩٦م).

٥٥) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، لشيخ الإسلام مصطفى صبري (ط دار إحياء التراث العربي – بيروت، (ط٢) سنة ١٤٠١هـ – ١٩٨١م).

٥٦) نظرات في المنطق الحديث ومناهج البحث، للدكتور محمد الأنور حامد عيسى (ط مطبعة رشوان، (ط٣) سنة ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م).

٥٧) نقد العقل المحض، لعمانوئيل كانت (ط مركز الإنماء القومي – بيروت، بدون).

٥٨) الوسيط في المنطق الصوري، للدكتور محمد عبد الستار نصار (ط دار البيان – القاهرة، (ط٥) سنة ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م).

٥٩) https://home.cern/science/physics/antimatter

محتويات البحث

الموضوع
المقــدمة
التمهيد
أولًا: نبذة عن حياة الشيخ مصطفى صبري
ثانيًا: ميول الشيخ لعلوم المعقول وعلى رأسها المنطق الصوري وموقفه من التيارات المعارضة له في عالمنا الإسلامي
المبحث الأول : تفنيد الشيخ لدعوى الاستغناء بالمنطق التجريبي عن المنطق الصوري
المطلب الأول: المقارنة بين المنطق الصوري وبين المنطق التجريبي
أولًا: مجال كل من المنطق الصوري والمنطق التجريبي
مفاسد مترتبة على تعدي أصحاب المنطق التجريبي لمجال بحثهم
ثانيًا: قيمة الأدلة والنتائج في المنطق الصوري في مقابل قيمتها في المنطق التجريبي
المطلب الثاني: فساد وخطورة حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي والسبب الحقيقي الكامن وراءه
أولًا: فساد وخطورة حصر طرق الاستدلال في المنطق التجريبي
١) يلزم على هذا الحصر إنكار وجود النفس
٢) يجعل دائرة العارفين ضيقة جدًا
٣) يحصر اسم "العلم" في المنطق التجريبي
ثانيًا: السبب الحقيقي الكامن وراء حصر طرق الاستدلال في المنطق

التجريبي
المبحث الثاني : بيان الشيخ لأهمية المنطق الصوري
المطلب الأول : أهمية المنطق الصوري للفلسفة
أولًا: المنطق الصوري والعلم اليقيني
١) ابتناء المنطق الصوري على المبادئ الأولى الذهنية
٢) كون هذا المنطق صوريًا
ثانيًا: لولا المنطق الصوري لآل الأمر إلى إنكار وجود المحسوسات
المطلب الثاني : أهمية المنطق الصوري للدين
المطلب الثالث: نموذجان تطبيقيان لبعض مسائل المنطق الصوري يظهرا أهميته
النموذج الأول
النموذج الثاني
الخاتمة
فهرس المصادر والمراجع
محتويات البحث