نظرية التعريف السنوية

أ. وليد عمر محمد سيور (*)

مقدمة:

إن التعريف بشكل عام هو تصديق الأشياء بماهيتها، فنحن عندما نسأل: ما هو الشيء؟ وهنا أقصد أي شيء من الأشياء، في هذه الحالة تكون إجابتنا ببيان تعريفه أولا فمن البديهي أن كل سؤال يدور حول مجهول ما بمعنى أننا لا نملك تصورا صحيحا عنه، فلو سألنا مثلا: ما هو الكون؟ ما هي الحياة؟ ما هو العرض؟ لكانت جميع هذه الأسئلة تعني أننا لا نملك تصورا كاملا لحقيقة هذه الأشياء، مما يجعلنا إلى تعريفها حتى نحصل على تصور صحيح لها.

إن نظرية التعريف المنطقي من أهم النظريات التي اتخذها الفلاسفة وخاصة الشيخ الرئيس كنسق منطقي من أجل الوصول إلى التحليلات المنطقية التي تخدم الفكر الفلسفي وخاصة في مجال (علم المنطق)، فالتعريف من أهم الموضوعات التي تناولها المناطقة بالدراسة والتحليل، بل يعد أهم جزء من مبحث التصورات، لذلك نجدهم يسمونه باسم (الحد) ويسمونه أيضا (القول الشارح) وفي هذا البحث سأتناول نظرية التعريف السينوية وأهميتها في مجال الدراسات المنطقية.

سأقوم أولاً توضيح مفهوم التعريف "القول الشارح" ووسائله وشروطه وقواعده، كذلك سيضمن هذا البحث التعريف بالحد وأقسامه عند ابن سينا، والتعريف بالرسم وشروطه؛ بالإضافة إلى ذلك فقد تضمنت هذه الدراسة البحثية العلاقة بين قسمة

(*) أ. **وليد عمر محمد سيور**: باحث بالدراسات العليا– قسم الفلسفة– كلية الآداب– جامعة الفيوم.

(ISSN : 2536 - 9555)

الوجود والتعريف عند ابن سينا كأحد أهم الوسائل والطرق الموصلة إلى تعريف الأشياء عنده وخاصة فيما يتعلق بتعريف الوجود وبيان العلاقة التي تربط بينهما من خلال القسمة المنطقية.

القسم الأول: **مفهوم التعريف** (**القول الشارح**) Concept Definition.

1. لغة:

التوضيح، ومنه التعريف اللفظي أو الأسمي، وهو قول يشرح المعنى الذي يدل عليه اللفظ، فيزيل ما تنطوي عليه الألفاظ من غموض، ويقابل التعريف الحقيقي الذي هو أساس التعريف المنطقي.

2. اصطلاحاً:

تحديد مفهوم الكلى بذكر خصائصه ومميزاته، والتعريف الكامل ما يساوى المعرف تمام المساواة، ويسمى "جامعاً مانعاً".

وقصره أرسطو على ذكر الصفات الذاتية، وأقامه على أساس ميتافيزيقي فهو يدل على ماهية الشيء وحقيقته ويسمى الحد أو التعريف الحقيقي، وتتكون من الجنس القريب والفصول الذاتية، ويقابل الرسم. ويطلق الآن منهجياً على جملة الخصائص التي يتواضع عليها العلماء لتحديد حقائق كل علم، وهو بهذا في تطور مستمر، ويزداد وضوحاً ويقيناً بتقدم العلم. وللتعريف وظيفتان: سيكولوجية، ومنهجية، فهو يعين على الفهم ووضوح الأفكار في الذهن، ويستخدم أيضاً في البرهنة والاستدلال، والمعرف Definissant ما يتم به التعريف، ويقابل المعرف (Defini) ويطلق أحياناً على التعريف[1].

(1) إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م. ص48-49.

1. التعريف: عبارة عن ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيء آخر[2].

ويقسم الجرجاني التعريف إلى قسمين:

أ. التعريف الحقيقي: هو أن يكون حقيقة ما وضع اللفظ بإزائه من حيث هي، فيعرف بغيرها.

ب.التعريف اللفظي: هو أن يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ أوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك: الغضنفر الأسد، وليس هذا تعريفاً حقيقياً يراد به إفادة تصور غير حاصل، إنما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني.

2. التعريف: هو مجموعة الصفات التي تكون مفهوم الشيء لتمييزه عما عداه، وإذا كان ذلك كذلك، فإن التعريف والشيء المعرف سواء، وهما اذن تعبيران، أحدهما موجز والثاني مفصل، عن شيء واحد بالذات[3].

3. المعرف للشيء: هو الذي يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء أو امتيازه عن كل ما عداه، فالتعريف يتعلق بأحد هذين الأمرين:

أ. إما طلب الحقيقة على ما هي عليه.

ب. وإما طلب التمييز عن غير تلك الحقيقة.

فالمعرف يجب أن يكون مفيداً أحد هذين الأمرين، الغرض الأول يحصل من الحدود التامة، والثاني يحصل من الرسوم والحدود الناقصة[4].

(2) تعريفات الجرجاني، دار الفضيلة، القاهرة، ص56.

(3) مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، ط1، دار الوفاء. الإسكندرية ص99.

(ISSN : 2536 - 9555)

ومما سبق يتضح لنا إن أبحاث المنطق تدور حول التعريف والدليل، والتعريف كما سبق ذكره في المفاهيم السابقة نوعان تعريف حقيقي وتعريف لفظي.

وإذا كان موضوع التعريف من الموضوعات الرئيسية التي يعرض المنطق لدراستها فإن المنطق لا يعني بمشكلات التعريف الخاصة، بل يعني بمشكلاته العامة، فهو لا يقصد إلى تعريف ألفاظ مما يرد في الفن أو العلم، بل يقصد إلى فض المشكلات التي تنشأ في التعريف كائناً ما كان اللفظ المعرف.

فالتعريف يحتوي على اللفظ أو الشيء الذي نريد تعريفه ويسمى "المعرف" Definiendum، كما يحتوى أيضاً التعريف الذي نقدمه للمعرف على أكثر من لفظ ويسمى "التعريف" definiens.

كما تستنتج من المفاهيم السابقة أن التعريف هو محاولة لتحديد ما يريده المتكلم عندما يريد أن ينقل معلوماته إلى الغير، أو يبين النتائج التي تمكن العلماء من الوصول إليها في أبحاثهم.

إذاً إن التعريف أو القول الشارح في اصطلاح العلماء: هو تحليل لمعنى اللفظ الكلي أو هو بيان وتحديد للصفات الهامة التي يشترك فيها الأفراد التي يصدق عليها كلي من الكليات[5].

(4) أبي المنصور حسن، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، مرجع سابق، ص 236، 237.

(5) عوض الله جاد حجازي، المرشد السليم في المنطق، الحديث والقديم. ط6، دار الطباعة المحمدية الأزهر، ص74.

أولاً- مفهوم التعريف عند أرسطو:

إن التعريف كما يري أرسطو هو البحث عن الماهية، وبالتالي هو غاية علم التصورات؛ بمعنى أن التصور والتعريف هما فكرتان متماثلتان، فالتصور هو أن تغلق في لفظ تعريف شيء في الذهن(6).

فالتعريف عند أرسطو هو قول مكان اسم. أو قول مكان قول، لأننا يمكننا أن نعرف بعض الأشياء التي يستدل عليها بقول(7).

إذاً عرف أرسطو التعريف أو القول الشارح بأنه هو العبارة التي تصف جوهر الشيء أو هو بيان وتحديد للصفات الهامة التي يشترك فيها الأفراد، التي يصدق عليها كلى من الكليات(8).

إن التعريف عند أرسطو مركب من جنسه وفصله، ذلك لأن مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله(9).

وبالتالي فإن التعريف يكون بإضافة الفصل إلى الجنس؛ ولابد أن يكون هذا الفصل ينطبق على جميع الأشياء التي تحت نوع واحد والجنس يفصله عن الأشياء الأخرى، والفصل يفصل شيء عن الأشياء التي تحت جنس واحد(10).

---

(6) انظر علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ط5، ص198. وانظر أيضًا محمد علي أبو ريان على عبد المعطي محمد، مذكرات في المنطق الصوري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1979م، ص 164-165.

(7) مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، ط1، ص115.

(8) يوسف محمود، المنطق الصوري، التصورات- التصديقات، ط1، دار الحكمة، الدوحة، 1994م. ص65- 66.

(9) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط 5، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007 ص198.

(ISSN : 2536 - 9555)

إذاً غاية التعريف عند أرسطو هو الوصول إلى تحديد الصفات الجوهرية أي العلة في وجود الأشياء[11]؛ بمعنى أن التعريف هدفه هو التوصل إلى الماهية بواسطة الجنس والفصل؛ ذلك لأن التعريف بالحد الحقيقي هو الدال على ماهية الشيء[12].

أنواع التعريف عند أرسطو:

إن من أهم أنواع التعريف وأولهما في مجال المنطق هو التعريف الأرسطي الميتافيزيقي؛ وفي المقابل لا يمكننا إنكار أو إغفال دور سقراط وأفلاطون في هذا المجال "التعريف".

إن التعريف الميتافيزيقي عند أرسطو هو ما يسمى بالتعريف بالحد أي التوصل إلى الماهية أو "الكنه" بواسطة الحصول على الصفات الذاتية له وقد وضع أرسطو بجانب هذا التعريف الذي يفيد ماهية الشيء تعريفاً لا يفيد ولكن يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد الذي يشير إليه[13].

وبالتالي نجد أن التعريف ينقسم إلى التعريف بالحد الحقيقي والتعريف بالحد اللفظي. إذاً من أنواع التعريف عند أرسطو تعريف يفيد ماهية الشيء، وتعريف لا يفيد؛ فالهدف من التعريف عند أرسطو هو تحديد الشيء؛ ومن ناحية أخرى نجد

---

(10) انظر مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، ط1، ص111.

(11) انظر أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص240.

(12) انظر علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط 3، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1984م، ص61.

(13) انظر المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ط5، ص205، وانظر أيضاً مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط3، ص67.

أن أرسطو استخدمه استخداماً منهجياً في دراسة الحيوانات والنباتات حيث صنف النباتات كما صنف الحيوانات إلى فئات عديدة بمعنى أن تحت كل فئة عدة أنواع يدرسها من خلال وظائفها وأجزائها[14].

كذلك للتعريف أهمية بالنسبة لأي برهان، فالتعريف مفيد ولا غنى عنه قبل البرهان على خواص الأشياء حتى يقع الاتفاق ويتسق القول؛ وبالرغم من بيان وتوضيح العلاقة بين التعريف والبرهان عند أرسطو[15] إلا أن التعريف لا يستلزم البرهان، لأن التعريف يدل على الماهية والبرهان يفترض الماهية[16].

وخلاصة القول أن مفهوم أرسطو للتعريف المنطقي هو أن يعبر عن ماهية الشيء؛ ومعنى ذلك أن التعريف بالحد هو وحده المقصود بالتعريف عند أرسطو، أما التعريف بالرسم فهو إضافة من الشراح المتأخرين؛ ومن المرجح أن تكون هذه الإضافة من جالينوس[17].

---

(14) انظر مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1995م. ص82، وانظر أيضاً دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام، إبراهيم محمد إبراهيم صقر، مكتبة أم القرى الجديدة، الفيوم، 1994م، ج1، ص129.

(15) إن أرسطو يوضح العلاقة بين التعريف والبرهان حيث يميز بينهما تمييزاً دقيقاً فيقول أنه لا يوجد حد أو تعريف لكل ما عليه برهان لأننا نبرهن على قضايا سالبة وجزئية وقضايا تعبر عن حمل محمولات ثانية، بينما الحد دائماً إيجابي لي وموضوعه الماهية لا الأعراض، وبالعكس لا يوجد برهان على كل ما له حد، إذا أنه أحياناً ما يبدأ البرهان من حدود غير مبرهنة. راجع "مصطفى النشار"، نظرية العلم الأرسطية، ص82 وما بعدها.

(16) انظر مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، مرجع سابق، ص82، 83.

(17) انظر نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة محمد مهران، ط 1، دار المعارف، القاهرة، 1985م، ص62- 63.

(ISSN : 2536 - 9555)

إذاً يعتبر التعريف عند أرسطو نوعاً من أنواع القضايا التي يتساوى فيها المحمول مع الموضوع؛ فالتعريف عنده هو العلم؛ أي معرفة الحقائق والماهيات، وهذا هو غاية التصورات، فالتصور والتعريف هما فكرتان متساويتان، لأن التصور هو التعبير عن شيء موجود في الذهن[18].

هذه هي أهم الآراء والأفكار حول مفهوم التعريف الأرسطي في المنطق والذي سيتضح لنا أكثر من خلال تناولنا لعلاقة نظرية التعريف المنطقي بالكليات الخمس عند الشيخ الرئيس ومقارنتها بما جاء في المنطق الأرسطي ومناطقة مدرسة بغداد حول الكليات الخمس وعلاقتها بنظرية التعريف.

ثانياً- مفهوم التعريف عند ابن سينا:

التعريف: هو أن يقصد فعل شيء إذا شعر به شاعر تصور شيئاً ما هو المعرف وذلك (الفصل) قد يكون كلاماً، وقد يكون إشارة [19].

وهنا يقصد ابن سينا أن التعريف هو تحصيل صورة الشيء في الذهن وتوضيحها ولكي تتضح لنا هذه الصورة لابد من التعريف الذي إما يكون تعريفاً بالكلام أو تعريفاً بالإشارة.

وفى هذا يقول ابن سينا: "والتعريف الذي يكون بالكلام– إما أن يكون بكلام لا واسطة بينه وبين ما يتصور من جهته، على النحو الذي يتصور من الكلام، فيكون ذلك على سبيل دلالة اللفظ على معناه" .. وإما أن يكون بكلام بينه وبين ما يتصور من جهته واسطة، ويكون ذلك على سبيل دلالة لفظ وصف الشيء

(18) انظر مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص137.

(19) ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، محي الدين الخطيب، المكتبة السلفية، مكتبة المديد، القاهرة، 1910م، ص29.

ونعته عليه، فيدل اللفظ دلالته اللفظية على معنى، فإذا دل على ذلك دل بتوسط ذلك المعنى على المعنى المقصود بالتصوير، لأن الذهن من شأنه أن ينتقل من ذلك المعنى وحده، أو مع قرينه(*)، إلى المعنى المقصود بالتصوير. وذلك المعنى أول الأمر إما أن يكون من قبيل ما يحمل على الشيء، أو من قبيل ما لا يحمل على الشيء، لكن تصوره ملتزم لتصور الشيء، فإذا تصور ذلك المعنى يمثل في النفس المعنى الذي يلزمه، مثل تصور "الأب" عند ذكر "الابن" وتصور "المحرك" عند ذكر "المتحرك" عند من يصدق أن لكل متحرك محركاً.

وهذا القسم، أي التعريف الذي يكون بالكلام، وان دخل فيما نحن بسبيله من وجه، فيجب أن يفرد لفظ (التعريف) لما يكون المقصود به تمثيل الشيء في الذهن من جهة محمولاته. وأما الذي يتمثل تابعاً لتمثل من غير أن تكون العادة جارية بأن يراد في تمثيله وتصويره تمثيل ذلك، وأن كان يتمثل ويتبع، فليفرد له اسم آخر.[20]

ومن خلال النص السابق يتضح لنا أن ابن سينا يرى أن التعريف الذي يكون بالكلام ينقسم إلى قسمين: القسم الأول هو الكلام الذي يؤدي إلى دلالة اللفظ على معناه والقسم الثاني هو الكلام الذي يؤدي إلى دلالة اللفظ على معنى، وهذا القسم وهنا يقصد التعريف الذي يكون بالكلام لابد أن يفرد لفظ التعريف وذلك لغرض تمثيل الشيء في الذهن من جهة محمولاته.

ويتابع ابن سينا قوله في أصناف التعريف فيقول "التعريف" الذي يكون بالمحمولات، فقد يكون بمحمول مفرد، إذا كان ذلك المحمول خاصاً بالشيء. وقد

(*) قرينه، تعني ما يرافق الكلام ويدل عليه.

(20) ابن سينا، منطق المشرقيين، والقصيدة المزدوجة في المنطق، مرجع سابق، ص29.

(ISSN : 2536 - 9555)

يكون بمحمولات تركب معاً. وكل واحد قد يكون بمحمول مقوم(**) وقد يكون بغير مقوم، بل لازم(***) أو عارض(****) والتعريف بالعارض لا يليق إلا في زمان ولشخص ما. وأما المعنى الكلي فليس تحلقه العوارض(*) إلا بالعرض وبسبب أشخاصه الجزئية وأما كون الشيء بحيث يعرض له ذلك العارض– فهو أمر لازم غير عارض... والتعريف المفرد** أو المركب أما أن يكون بمقوم أو لازم: و (التعريف المفرد بالمقوم) هو تعريف الشيء بفصله، فإن الجنس مشترك فيه لا يشير إلى ما هو نوعه، فلا يقع به تعريف نوعه بوجه من الوجوه وحال من الأحوال وأن توهم بعض الناس أنه قد يقع به تعريف ما. وبالجملة أن التعريف يقتضي التخصيص لا غير. و(التعريف المفرد باللازم) هو التعريف بالخاصة. فإن حال اللازم العام في أنه مشرك لا يشير إلى جزئياته حال الجنس.

و(التعريف المركب(#) بالمقوم) هو الذي إذا وجدت شرائط نقولها كان حداً محققاً، وان تساوي وفقد بعض الشرائط كان حد خداجا(##)، أو كان جزء حد.

و(التعريف المركب لها من المقوم الصرف) هو الذي إذا وجد شرائط نوردها كان رسماً محققاً، وان نقصه بعضها كان رسماً خداجاً.

و(التعريف المركب لها من المقوم الصرف) هو الذي إذا وجد شرائط نوردها كان رسماً محققاً، وان نقصه بعضها كان رسماً خداجاً(21).

(**) مقوم، بمعنى أنه داخل في قوامه وجزء له، كالناطق بالنسبة للإنسان.

(***) لازم بمعنى ضروري وأساسي. وهو ما يمتنع انفكاكه عن الشيء.

(****) عارض، بمعنى رفض قوله أو عمله، أي خالفه وعدل عنه.

(*) العوارض، التعريف بالذاتيات.

(**) المفرد، بمعنى بسيط وغير مركب.

(#) المركب. ما يدل جزؤه على جزء معناه.

(##) حد خداجًا، بمعنى الحد الناقص.

ويقول ابن سينا في أصناف التعريف المركب "وكل تعريف مركب مساو ومن مقومات فهو (حد تام)، أو جزء حد وحد خداج. فإن المقومات محققة الوجود للشيء وبينة له فإنها أجزاء لماهيته، ومحال أن تدخل ماهيته في الذهن ولم تدخل معه أجزاؤه ومقوماته، فإذا دخلته أجزاؤه ومقوماته كانت حاصلة معه في الذهن، وليس كل حاصل في الذهن متمثلاً فيه بالفعل دائماً، بل هو الذي التفت إليه وجد حاضراً وقد يصد عنه إلى غيره ولا يكون حال المجهول المطلق، بل يكون كالمخزون المعرض عنه. وأما كيفية هذا فليطلب من (علم النفس) ولكن ما هي لوازم هذا التعريف؟

يقول ابن سينا: وأما اللوازم(*) ... فيجوز أن تؤلف منها عدة تدل على جملة لا تكون تلك الجملة لغير الشيء وتكون خاصة له مركبة ولكنه لا ينقل الذهن إلى الشيء فلا يكون رسما وكيف يكون رسما وشرط الرسم أن يكون تعريفا وقد لا يكون أيضاً رسماً خداجاً إذا لم يكن من شأنه أن يتم بما يضاف إليه رسماً تاماً، بل يكون خاصة مركبة من لوازم الشيء المجهولة ما من شأنه النظر في أن يثبت لزومه للشيء، مثل كون المثلث مساوي الزوايا القائمتين، ومن هذه اللوازم قد يمكن أن يجمع تعريف مركب يكون رسماً بالقياس إلى إنسان دون إنسان ولا يكون رسماً مطلقاً، وإنما يكون رسما بالقياس إلى من يجمع علتين، إحداهما أن يعلم بالاكتتاب البرهاني كون تلك اللوازم محمولة على ما يعرف، والثاني أن يعلم أنها تخصه علماً خاطرا بالبال، وإنما لا يكون رسما مطلقاً لأنه ليس يقتضي تعريفاً مطلقاً[22].

(21) ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، مرجع سابق، ص 29-30.
(*) اللوازم، بمعنى ضروريات.
(22) ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، مرجع سابق، ص31.

(ISSN : 2536 - 9555)

ولكن أحياناً التعريف بالتمثيل والتعريف بالقياس أو بالمقايسة يوقعنا في الغلط أو الوهم. ولقائل أن يقول: "لقد أخللتم بالتعريف الذي يكون على سبيل التمثيل، والتعريف الذي يكون على سبيل المقايسة. مثال الأول أن يقول قائل: الحيوان هو مثل الفرس والإنسان والطائر، ومثال الثاني أن يقول: أن النفس هي التي تقوم من البدن مقام الربان من السفينة" فنقول: أما التمثيل فليس بتعريف حقيقي، بل هو كتعريف، وقد يقع فيه الغلط كثيراً، فإن التعريف بمثل القتال الذي أورد للتمثيل ربما أو مم أن الحيوان لا يكون إلا ذا رجلين أو أرجل وأن عديم الرجل ليس بحيوان، وكيف لا والقائل "أن الحيوان هو كالفرس والإنسان" قد قال قولا مبهما حين لم يبين أنه كالفرس والإنسان في (ماذا)، فإن بين أنه كالفرس والإنسان في أنه ذو جسم حساس كان في الحقيقة قد وقع التعريف لا بالتمثيل، بل لشيء مما سلف، وكان التمثيل نافعاً، لا في تصور المعنى، بل في تسهيل سبيل تصوره وفي أن المعنى والوجود ما يطابقه. (23)

ويتابع ابن سينا تصنيفه للتعريف فيقول: "وأما الوجه الثاني فهو تعريف من باب اللوازم واللواحق(*)،"فإن النسبة من لواحق الأشياء ولوازمها، والشيء قد يكون له اعتبار ذاته إنسان وباعتبار حاله أبيض وأباً وغير ذلك، وقد يكون اعتباره بحاله اعتباراً لا يتعداه، وقد يكون اعتباراً يتعداه. وإذا كان اعتباره بحالة لا يتعده كانت حالة خاصية له. فإن أتى بالحد الحقيق الذي له بحسب حاله، وهو غير الحد الحقيق الذي له بحسب ذاته، كان حده الذي بحسب حاله إماً رسماً وإما قولاً من قبيل الخاصة المركبة بحسب ذاته: فإنه إن كان ينتقل الذهن من تصول القول

(23) ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، المرجع السابق، ص 32–33.

(*) اللواحق، بمعنى إضافات.

الحاد لحاله إلى تصور ذاته كان القول رسما لذاته، وان كان لا ينتقل، بل يقف عليه– كان القول خاصة مركبة غير سم[24].

ومن خلال النص السابق يمكنا القول أن التعريف الذي يقصده ابن سينا هو التعريف بالفصل والخاصة وفي هذا يقول: "واعلم أن الفصل والخاصة وحدها من غير اعتبار آخر ينضاف إلى مفهومها ليس بمعرف حقيقي، فإنك إذا قلت "ناطق" فانه يفهم منه شيء له نطق، ونفس هذا المفهوم يجوز أن يكون أي شيء كان إلا أن يعلم علماً آخر تصديقياً لا تصورياً أنها لا يجوز أن يكون هذا الشيء إلا كذا وكذا على سبيل الالتزام لا على سبيل التضمن إذا عرفت، فإن التعريف بالفصل لذات النوع إما غير تام تعريف وأما تعريف بقرينة على سبيل نقل الذهن من شيء إلى آخر يلزمه لا يطابقه ولا يتضمنه، والتعريف بالخاصة وحدها أبعد في هذا المذهب من الفصل، فإذا قرن بذلك أمر ما آخر، جنس أو كجنس مخصص به، وقع بالفل حينئذ التعريف على سبيل المطابقة، ووقع بالخاصة أن كان اجتماعها ما اجتمعت معه على الشرط المذكور تعريف على سبيل النقل والالتزام، وإلا كان القول خاصة مركبة... وإذا عرفت الشيء بالفصل فاقترنت به القرينة المذكورة، وصار القول تعريفاً– فما عرفت بالفصل وحده، بل بالفصل وشيء أخر سكت عنه، فلو أنك نطقت بجميع ما وقع به التعريف– فكان ذلك قولاً لا لفظاً مفرداً، فتبين أن حق العبارة مما وقع به التعريف أن تكون قولاً... وكل تعريف مما نحن بسبيله إما بالاسم، وإما بقول موحد، وإما بقول هو رسم"[25].

إذا التعريف عند ابن سينا هو القول الشارح أو المعرف "التعريف" الذي عن طريقه يمكننا الوصول للمجهولات التصورية، وأن هذا لا يتم إلا ببيان معاني

(24) ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، المرجع السابق، ص32، ص33.

(25) ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، مرجع سابق، ص33–34.

(ISSN : 2536 - 9555)

الألفاظ وتحديدها، وبما أن التعريف هو القول الشارح أو اللفظ الذي نعرف به فالمعرف للشيء هو الذي يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء أو امتيازه عن كل ما عداه"[26].

على هذا الأساس يكون التعريف شاملاً لجميع صفات الشيء المعرف وذلك بقصد تميزه عن غيره وهذا لا يتأتى إلا بإتيان الصفات المميزة للشيء عن غيره ويتطلب هذا إظهار جنسه أو فصله أو الجنس والفصل معاً، أو الجنس والنوع، وهذا ما يعني به "التعريف بالحد" أو التعريف المنطقي.

فالتعريف في حقيقته يعنى الوصل إلى معنى الشيء المبهم أو غير المعروف، وذلك مثل توضيح معنى لفظ "الإنسان" فنقول بأنه "حيوان ناطق".

إن الشيخ الرئيسي ومن خلال النصوص السابقة يقسم التعريف أو يصنفه إلى أقسام اعتمد فيها على الحد والاسم، فسمي الأول "التعريف بالحد، Definition redudion" والثاني "التعريف بالرسم" Definition drawing، وكما نعلم أن هذين القسمين عرفا بالتعريف المنطق أو التعريف الحقيقي "التعريف الشيء".

إن التعريف المنطقي هو التعريف الحقيقي، ووجد هذا النوع من التعريف منذ أرسطو وهو التعريف الذي يشمل جميع الموجودات الخارجية، حيث يقوم على أساس حمل الكليات الخمس على هذه الموجودات.

فالتعريف الحقيقي هو الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات[27].

(26) أبي المنصور حسن، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، مرجع سابق، ص 236.
(27) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص 304.

أما التعريف اللفظي فهو الذي يقصد به الإشارة إلى تصور حاصل في الذهن.[28]

إذاً فالتعريف الذي يقصده ابن سينا هو التعريف الحقيقي "التعريف المنطقي أو التعريف الشيء" الذي يعني تحديد معنى اللفظ تحديداً لا يحدث فيه التباس بين الألفاظ المعرفة.

ولكن السؤال المطروح في هذا الجانب ومن خلال نصوص ابن سينا في مفهوم التعريف وأصنافه، ما هي أغراض التعريف؟

اتضح لنا فيما سبق ذكره أن التعريف هو توضيح ما يريد أن يقوله القائل وأن التعريف إما أن يكون تعريفاً بالكلام أو تعريفاً بالإشارة.

إذاً من خلال ذلك نستطيع أن نبين أهم أغراض التعريف في النقاط الآتية[29]:

1. إزالة اللبس في المعاني:

كما نعلم أنه في كثير من الأحيان يكون للفظ معنيان أو أكثر من معنى، وعادة لا تكون هناك مشكلات ناشئة عن هذا الأمر، بمعنى أن السياق الذي يرد فيه اللفظ يكفي لتمييز المعنى المقصود، إلا أنه قد يحدث أن يكون المعنى المقصود باللفظ غير واضح، إذا هنا ينشأ اللبس الذي يؤدي إلى أخطاء، فمثلاً لفظ "نهاية" فقد يستخدم أحياناً ليعني آخر شيء يحدث في أمر من الأول كقولنا "الموت نهاية الحياة" هنا معنى اللفظ واضحاً من سياق الجملة، ولكنه قد يستخدم أيضاً ليعني "هدف" أو "مقصد"فمثلاً نقول "لقد حدده لنفسه ما يريد وسار إليه حتى النهاية" والمقصود من النهاية في هذا المثال الهدف الذي حدده لنفسه، فالخلط بين

(28) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص304

(29) انظر محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1994م، ص92-96.

(ISSN : 2536 - 9555)

هذين المعنيين يقود إلى مخالطة ازدواج المعنى وهنا نلاحظ أن لفظ "نهاية" استخدم بمعنيين مختلفين، فهو مستخدم بمعنى "الهدف" وبمعنى آخر "حدث وقع"، هنا يأتي غرض التعريف لإزالة هذا اللبس نلجأ إلى التعريفات لتحديد المعاني المختلفة للفظ الذي يثير اللبس أو للعبارة التي تقود إليه، وهكذا يكون من أهداف التعريف إزالة اللبس لتفادي مغالطات ازدواج المعنى.

2.توضح المعنى:

من أغراض التعريف هو توضيح معاني الحدود، بعدما نستخدم حد من الحدود، فإننا نلجأ إلى تعريفه حتى نحدد المقصود به تماماً، فالدافع من التعريف هنا مختلف عن دافع إزالة اللبس، فالدافع هنا هو توضيح حد معروف بالفعل بمعنى أن الحد غامض ونحتاج إلى توضيح معناه من أجل التقليل من غموضه وذلك عن طريق تقديم تعريف له يسمح بتطبيقه على الموقع الذي نتحدث عنه، فالحد يكون موضع لبس في سياق معين عندما يكون معنيان متميزان ولا يساعدنا السياق على أن نتبين أيهما هو المقصود؟ ومن ناحية أخرى يكون الحد "غامضاً" عندما توجد حالات متوسطة يتعذر فيها أن نقرر ما إذا كان الحد ينطبق عليها أم لا ينطبق، فمثلاً صعوبة تقرير ما إذا كانت دولة من الدول ديمقراطية أم لا، أو ما إذا كان عمل فني بريئاً أم لا.

هنا يأتي غرض التعريف وهو تقليل الغموض في الحدود المألوفة.

وخلاصة القول أنه قد يكون الغرض من تعريف حد من الحدود هو أن يصاغ هذا الحد بشكل ملائم من الناحية النظرية، أو ليكون من الناحية العملية مفيداً في التعميم على الموضوعات التي ينطبق عليها.

إذاً الغرض العام من التعريف هو الأساس الأول لتقديم التعريف، وهذا الغرض هو أن التعريف هو تحديد ما يقصده القائل حيث يقول شيئاً سواء أراد

بذلك إزالة لبس أو توضيح معنى أو صياغة الحد بشكل يكون ملائماً من الناحية النظرية. إذا يكفي القول هنا أن غرض التعريف الكامل والحقيقي هو تحديد ماهية الشيء[30].

شروط التعريف:

تحدثنا فيما سبق ومن خلال – النصوص التي تناولناها في مفهوم التعريف وأقسامه عند الشيخ الرئيس، أن التعريف تارة يكون بالذاتيات فقط، وتارة يكون بالذاتيات والعرضيات، أو بالعرضيات فقط، واتضح لنا أن الغرض الأساسي من التعريف هو بيان حقيقة الشيء أو إيضاح معناه، وكذلك اتضح لنا أن غرض التعريف هو إزالة اللبس في الألفاظ وصياغة الحد بطريقة تكون ملائمة من الناحية النظرية.

إذاً ماذا يشترط في التعريف لكي يكون تعريفاً منطقياً شاملاًَ لجميع الألفاظ والمعاني.

يشرط في التعريف المنطقي الذي يشرح ماهية المعرف ويوضح معناه الشروط الآتية[31]:

- **الشرط الأول:**

يجب أن يكون التعريف مساوياً للمعرف في الماصدق، بمعنى أن يكون شاملاً لجميع أفراده، وهذا يسمى جامعاً ويسمى مانعاً عندما يكون مانعاً من دخول

(30) Seyyed Housein Nasr History if Islamic Philosophy Part 2 pp. 807.809

(31) انظر عوض الله جاد حجازي، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، مرجع سابق، ص83، ص87. وانظر أيضًا، أبو العلا عفيفي، المنطق التوجيهي، ط(7)، المطبعة الأميرية، القاهرة، ص 29.

(ISSN : 2536 - 9555)

غير المعرف فيه، فإذا كان التعريف، لا يدخل فيه بعض أفراد المعرف قيل، أنه غير جامع، وذلك مثل تعريف الإنسان بأنه حيوان يقول الشعر، هنا يتضح لنا من هذا المثال ان الذي يخرج منه ما ليس بشاعر، وهو كثير، ومثل تعريف الفصل عند علماء النحو بأنه: "كلمة تدل على وقوع الحدث في الزمن المستقبل هنا لا يدخل في التعريف الفعل الماضي والفعل الحاضر فيكون غير جامع، أما إذا كان التعريف لا يمنع من دخول الغير فيه قيل أنه غير مانع، وذلك مثل تعريف المثلث بأنه شطح مستو محوط بخطوط مستقيمة، هنا يدخل في هذا التعريف المربع والمستطيل، كذلك مثل تعريف الفعل بأنه كلمة تدل على معنى، وهنا يدخل في هذا التعريف الاسم فيكون غير مانع".

ويترتب على هذا الشرط بطلان التعاريف الآتية:

1. التعريف بالأعم مثل تعريف الإنسان بأنه حيوان.
2. التعريف بالأخص مثل تعريف المثلث بأنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة متساوية، فإنه يخرج عنه مختلف الأضلاع ومتساوي الساقين.
3. التعريف بالمباين، فالمباين للماهية لا يعرفها، لعدم الصدق من الجانبين مثلاً لا يصح أن نقول الإنسان حيوان مفترس ولا الذهب بأنه جسم حساس لان كل تعريف من هذين التعريفين يغاير الماهية ويخالفها.

- **الشرط الثاني:**

يجب أن يكون التعريف أوضح من المعرف، وأجلى منه معرفة عند السامع، وإذا لم يتحقق الغرض من التعريف، وهو إفادة السامع المعنى المقصود من الشيء الذي يريد تعريفه ترتب على هذا الشرط بطلان التعريفات الآتية:

1. أن يعرف الشيء بما يساويه في المعرفة مثل تعريف العدد الزوجي أنه ليس بفردي، وان الفردي بأنه ليس بزوجي.

2. التعريف بالأخفى معرفة، مثل تعريف النور بأنه قوة تشبه الوجود، ومثل تعريف التراب بأنه أسطقس من الاستطقسات الأربعة، ومثل تعريف الإنسان بأنه موجود ذكي، وذلك لا يصح لأن الذكاء أخفى من الإنسان المحسوس.

3. التعريف المستلزم للمحال، وذلك بأن يكون مشتملاً على دول أو تسلسل مثل تعريف العلم بأنه إدراك المعلوم، هنا المعلوم يترتب على العلم، وبالتالي يلزم تعريف الشيء بنفسه.

4. التعريف بالمشترك اللفظي بدون قرينة، أو التعريف بالمجاز الخالي عن القرينة مثل تعريف العالم بأنه بحر زاخر، وتعريف الخبز بأنه مادة الحياة.

من خلال هذه الأمثلة يتضح لنا أن كل هذه التعريفات أخفى من المعرف، وبالتالي فإنها تعريفات غير صحيحة وغير واضحة المعاني.

5. التعريف بالمتضايفين: مثل تعريف الأثنين بأنهما زوج أول، أو أن تقول الزوجة ما لها زوج، والزوج ماله زوجة، وبالتالي فإن هذه التعريفات ليست أوضح من المعرف.

- **الشرط الثالث:**

يجب ألا يشتمل التعريف على سلب، بل متى أمكن أن يكون بالإيجاب وذلك تعريف الشيء بضده أو نقيضه، مثل تعريف الظلم بأنه غير العدل إن هذا التعريف يشبه التعريف الدائري، وهو باطل، ولكي يكون التعريف بالإيجاب نقول الظلم هو الإضرار بالغير، أو هو وضع الشيء في غير موضعه، ومع ذلك فإنه

(ISSN : 2536 - 9555)

يجوز التعريف بالسلب إذا كان المعرف نفسه يحتوي على معنى السلب، مثل تعريف العمى بأنه عدم البصر، أو الصم بأنه عدم السمع.

- **الشرط الرابع:**

يجب أن تكون الألفاظ المستعملة في التعريف واضحة، لا إبهام فيها، فلا يصح استعمال الألفاظ الغريبة والغامضة، بمعنى عدم استعمال الألفاظ التي لا يكون استعمالها مشهوراً، أي غير ظاهرة الدلالة، وإن كانت ألفاظاً عذبة ومعتادة.

إذًا هي أهم شروط التعريف المنطقي، والتي من خلالها نستنتج قواعد التعريف، هذه القواعد لابد من مراعاتها لكي يكون البناء المنطقي واللغوي للتعريف بناءاً صحيحاً وسليماً لا يحتوي على مغالطات منهجية ومنطقية.

قواعد التعريف:

وفيما يلي أهم القواعد اللغوية للتعريف[32]:

- **القاعدة الأولى– قاعدة المساواة في التعريف:**

لابد أن يكون التعريف فيها معبراً عن ماهية الشيء، وأن يكون المعرف مساوياً للمعرف في الماصدق، بمعنى ان يكون المعرف متكاملاً لجميع ماصدقات المعرف، ففي هذه القاعدة يشترط مساواة المعرف بماهية المعرف كما تولد عن هذه القاعدة التعريف بالحد الذي يتم بالذاتيات، والتعريف بالرسم الذي يتم بغير الذاتيات.

يقول ابن سينا: "وكل تعريف مركب مساو ومن مقومات فهو (حد تام) أو جزء حد وحد خراج. فإن المقومات محققة الوجود كالشئ وبينه له فإنها أجزاء

(32) حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية 2003 ص270، ص282. وانظر أيضًا، محمد علي أبو ريان وعلي عبد المعطي محمد، مذكرات في المنطق الصوري، مرجع سابق، ص 168–169.

لماهيته, ومجال أن تدخل ماهيته فى الذهن ولم تدخل معه أجزاءه ومقوماته, فإذا دخلته أجزاؤه ومقومات[33].

- القاعدة الثانية- قاعدة الوضوح:

تتطلب وضوح المعرف عن المعرف، وذلك من أجل ان يتحقق الفرض من التعريف.

وهو إفادة السامع بالمعنى المقصود من الشيء أو أن يصير المعرف معلوماً بعد أن كان مجهولاً، وبتطبيق هذه القاعدة تبطل التعريفات الآتية:

1. تعريف الشيء ما يساويه.
2. التعريف بالأخص معرفة من الشيء المعرف.
3. التعريف بالمتضايف.

- القاعدة الثالثة- قاعدة السلب والإيجاب:

في هذه القاعدة يمنع تعريف الشيء بسلب الصفة القائمة فيه في حالة وجود إثبات لهذه الصفة بأن يعرف بها الشيء، مثل تعريف الكذب غير الصدق.

إذاً هذه هي أهم قواعد التعريف التي لابد من إتباعها لكي يكون تعريفنا للألفاظ والمعاني تعريفاً منطقياً يتفق وشروط التعريف التي ذكرناها في السابق ولا يخفى علينا أن نظرية التعريف وعلاقتها باللفظ قد جاء بها الفلاسفة المسلمون وخاصة ابن سينا من خلال تأكده باللغة، حيث قام الشيخ الرئيس بإدخال هذه النظرية إلى المنطق من أجل معرفة حقائق الأشياء وصفاتها الذاتية والغير ذاتية،

(33) ابن سناء منطق المشرفين والقصيدة المزدوجة فى المنطق, محى الدين الخطيب، ص30.

(ISSN : 2536 - 9555)

ومدى تأثير هذه النظرية على الإلهيات عنده، وهذا ما سنتحدث عنه بالشرح والتحليل في الفصول القادمة من هذه الدراسة البحثية.

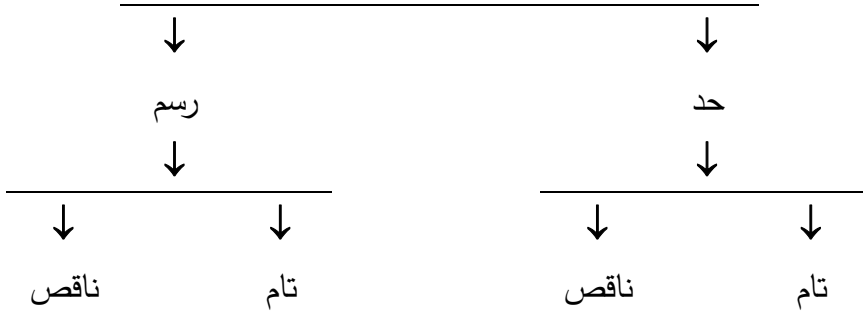
وخلاصة القول في هذا المبحث أن مفهوم التعريف عند ابن سينا هو بيان حقيقة الشيء وإيضاح معناه، وبالتالي فإن أنواع التعريف عنده ينقسم إلى تعريف حقيقي، "التعريف الشيء" وتعريف رسمي "التعريف بالرسم"، وتعريف لفظي "التعريف بالألفاظ ومعانيها".

فالتعريف الحقيقي أو الشيء يوضح موضوع التعريف ببيان حقيقته؛ بمعنى ذكر مفهومه أو ماهيته، وسمى حقيقياً لأنه مشتمل على الأوصاف الذاتية التي تركبت منها الحقيقة فنسب للحقيقة لهذا المعنى وقو قسمان تام وناقص.

أما التعريف بالرسم فهو ذكر الصفات العرضية للشيء المعرف، فهو يدلنا على ما يميزه فقط عن سواه من الأشياء وهو قسمان تام وناقص.

أما التعريف اللفظي فهو توضيح معنى اللفظ موضوع التعريف دون البحث عن حقيقته أو ماهيته.

وفيما يلي رسم توضيحي لأقسام التعريف عند ابن سينا:



أما بالنسبة لأنواع التعريف فهي مبينة كما في الشكل الآتي:

أنواع التعريف

التعريف	شيء	لفظي	التعليل
أرسطو كائن حي عاقل	✓		لأن التعريف وقع بتحديد مفهوم الموضوع
الماء سائل شفاف		✓	لأن التعريف وضح الموضوع ولم يحدد مفهومه.
الطائر حيوان ذو جناحين	✓		لأن التعريف وقع بتحديد المفهوم
الطائر يحلق في الجو		✓	لأن التعريف وقع بتوضيح الموضوع
النسر الطائر	✓		لأن التعريف وقع بتحديد المفهوم
النسر سريع الحركة		✓	توضيح للفظ بغير الصفات المميزة له
الرجل شخص راشد	✓		لأن التعريف وقع بتحديد المفهوم
الرجل يمشي على رجلين		✓	لأن التعريف وقع بتوضيح اللفظ فقط
الشاعر إنسان فنان	✓		لأن التعريف وقع بتحديد المفهوم أو الماهية
الشاعر فنان		✓	لأن التعريف وقع بتوضيح اللفظ دون تحديد مفهوم

القسم الثاني: الحد وأقسامه عند ابن سينا

مفهوم الحد:

أ. الحد في اللغة:المنع، وفى الاصطلاح: قول يشتمل على ما به الاشتراك، وعلى ما به الامتياز[34].

ب.الحد:(E) Limit.

بوجه عام: ما يحضر قطعة من الزمان أو المكان وهو بهذا يفصل بين شيئين وهناك حدود مادية كالخط الفاصل بين سطحين، وحدود معنوية كحدود

(34) تعريفات الجرجاني، ص74.

(ISSN : 2536 - 9555)

المعرفة، والحد بين الصواب والخطأ، ومنه نقطة محددة Limiting point ويقابله أيضاً "Term" ويكثر استعماله في المنطق، وهو "1" في القضايا يتكون أحد طرفيها من محمول أو موضوع "2" في القياس الطرف الأكبر فيه أو الأصغر أو الأوسط "3" وأطلق في العربية على القول الدال على ماهية الشيء[35].

الحد، في الإنجليزية "Definition" في اللاتينية "Definition, Terme" والحد هو النهاية التي ينتهي إليها تمام المعنى، وما يوصل إليه التصور المطلوب وحد الشيء: الوصف المحيط بمعناه، المميز له من غيره، والحد (Definition) في اصطلاح الفلاسفة هو القول الدال على ماهية الشيء، وهو تعريف كامل، أو تحليل تام، لمفهوم اللفظ المراد تعريفه، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق[36].

أولاً- التعريف بالحد عند أرسطو:

الحد هو القول الدال على ماهية الشيء، وقد يوصف أيضاً بأنه قول مكان اسم، أو قول مكان قول، لأنه يمكننا أن نحد بعض الأشياء التي يستدل عليها بقول[37].

أما بالنسبة لأقسام الحد عند أرسطو فيقول: "فأحد أقسام الحد هو قول على معنى ما لشيء غير مبرهن؛ والآخر قياس على معنى ما هو يخالف البرهان بالتعريف؛ والثالث نتيجة البرهان على ما هو"[38].

إذاً من النص السابق نستنتج أن أنواع الحد عند أرسطو هي:

---

(35) إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص69.

(36) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982م، ص 446، 447.

(37) منطق أرسطو، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم، بيروت، لبنان، 1980م، ج2، ص494– 495.

(38) منطق أرسطو، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص450.

1. حد يدل على معنى شيء غير مبرهن.

2. حد يدل على معنى مخالف للبرهان.

3. حد يدل على نتيجة البرهان على ما هو.

شروط صحة الحدود عند أرسطو:

إن من أهم شروط صحة الحدود هي كالآتي[39]:

1. أن يكون الحد صادقاً للمحدود؛ بمعنى أن يكون الحد موجوداً وإلا لم يكن حداً.

2. أن يكون الجنس مأخوذاً في الحد، مضافاً إليه الفصل.

3. أن يكون الحد مساوياً للمحدود.

4. أن يكون قد أتى بهذه الثلاثة الأشياء في الحد، إلا أنه مع ذلك لم يحد، ولا أتى بمعنى ما هو الشيء.

5. أن يكون أتى بالحد، إلا أنه لم يأتي به جيداً ولا حسناً، بل ما أتى به ناقصاً على الكمال.

هذه هي أهم الشروط التي يجب توافرها حتى يكون الحد صحيحاً. أما بالنسبة لصناعة الحدود فأجزاؤها خمسة[40].

(39) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو في الجدل، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص310- 302.

(40) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو في الجدل، المرجع السابق، ص302، وانظر أيضاً منطق أرسطو، عبد الرحمن بدوي، ج2، المقالة السادسة، ص647.

(ISSN : 2536 - 9555)

أولاً– ألا يصدق القول على ما يقال عليه الاسم؛ فمثلاً ينبغي أن يكون حد الإنسان يصدق على كل إنسان.

ثانياً– أن يكون للشيء جنس موجود؛ بمعنى أن يجعل الشيء في جنسه ويضيف إليه الفصول.

ثالثاً– أن الجنس أولى بالدلالة على جوهر المحدود من كل ما في الحد.

رابعاً– ألا يكون القول خاصاً بالشيء؛ وبالتالي فإنه ينبغي أن يكون حد الشيء خاصاً به.

خامساً– أن يكون إذا عمل جميع ما وصفنا لم يحد، ولم يقل انية المحدود ما هي.

وأخيراً يمكننا القول أن الحد عند أرسطو هو القول الدال على ماهية الشيء وهذا هو أساس نظرية التعريف المنطقي عنده، فالتعريف بالحد هو التعريف الجامع المانع الذي يمكن أن يقام عليه العلم بماهيات الأشياء.

هذا ما سنتحدث عنه خلال توضيحنا لعلاقة التعريف المنطقي بالكليات ثانياً– التعريف بالحد عند مدرسة بغداد "الفارابي":

الحد: هو ما ألف من جنس وفصل، كما يقال الإنسان حيوان ناطق؛ فيكون الحيوان جنساً والناطق فصلاً؛ فالحد عند الفارابي يجب أن يكون لموجود، وبالتالي فإن الحد هو ما كان تركيبه تركيب تقييد يشرح المعنى المدلول عليه باسم من الأشياء التي بها قوام ذلك المعنى؛ بمعنى أن الحد عند الفارابي هو تلخيص الأجزاء التي بها يتجوهر الشيء وهو ليس بقول تام وإنما أجزاؤه كثيرة[41].

(41) جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1985م، ص203– 204.

إذاً الحد عند الفارابي هو كلي مركب يؤلف من جنس وفصل؛ وبالتالي فإن أجزاء الحد إما أقدم من المحدود، وإما متأخرة عنه، والذي أجزاؤه أقدم من المحدود هو الذي يفهم ذات الشيء مفصلاً[42].

ومن أهم أقسام الحد عند المعلم الثاني هو: الحد الكامل، والحد الكلي، والحد الناقص.

فالحد الكامل هو ما كان لشيء وحده حيث يجاب به في جواب أي شيء هو، ويستعمل في الدلالة على تمييز الشيء عن كل ما سواه.

أما الحد الكلي وهو ما يسمى بالحد التام عند الشيخ الرئيس؛ فهو أيضاً عند الفارابي مركب يؤلف من جنس وفصل.

أما الحد الناقص فهو حال الكلي غير المساوي للنوع في الحمل، بل كان أعم من النوع المشارك له[43].

وأخيراً يمكننا القول أن الحدود والأشياء المحدودة هي إما أن تدل عليها ألفاظ مثل الإنسان والشمس والقمر، وإما أن يدل عليها قول ليست صيغة تركيبه تركيب قول جازم، وبالتالي فإن الحدود تؤلف من أشياء أكثر من واحد بمنزلة ما تؤلف البراهين، غير أن تأليف الحدود مخالف لنحو تأليف البراهين[44].

(42)انظر المنطقيات للفارابي، حققه وقدم له محمد تقي، ط1، المجلد الأول، قم، إيران، ص38- 40.

(43) انظر جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ط1، ص205- 206.

(44) انظر المنطق عند الفارابي "كتاب البرهان"، تحقيق وتقديم وتعليق ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1987م، ص45- 51.

(ISSN : 2536 - 9555)

إذاً الحد بصفة عامة هو "عملية ذهنية تتمثل في تحديد المفهوم الخاص بتصور ما فالحد هو القول الدال على ماهية الشيء، وهو يؤخذ من الجنس والفصل، كحد الإنسان بالحيوان الناطق"[45].

أما بالنسبة للفرق بين الحدود والتعريف، فإن الأول "الحد يدل على ماهية الشيء، ويتركب من الجنس القريب والفصل النوعي، وفي حين أن "التعريف" لا يقصد منه إلا تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها، فكل حد تعريف ولكن ليس كل تعريف ولكن ليس كل تعريف حداً تاماً بل قد يكون حداً ناقصاً، فالتعريف إما أن يكون بالذاتيات فقط وهو الحد، وإما يكون بالذاتيات والعرضيات، أو بالعرضيات فقط وهو الرسم".

ثانياً- التعريف بالحد وأقسامه عند ابن سينا:

الحد: "قول دالة على ماهية الشيء"[46]

مركبا من جنسه وفصله؛ لأن مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله؛ وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك، وما هو خاص، لم يتم للشيء حقيقته المركبة. [47]

إذاً من خلال ما سبق ذكر أن الحد عند ابن سينا قد يرسم بأنه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات، فالحد التام يشتمل على جميع المقومات "الإنسان حيوان ناطق" ومن الحد أيضاً ما هو ناقص يشمل على

(45) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. دار الجنوب للنشر، تونس 2004. ص148.

(46) أبي على بن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1960 القسم الأول، ص249 – 250.

(47) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ص 250، 251.

بعضها، إذاً كان مساوياً للحدود، فالتام لا يكون إلا واحداً، وأما الناقص يفضل بعضه على بعض بحسب ازدياد الأجزاء، وأيضاً من الحد ما يكون بحسب الاسم، ومنه ما يكون بحسب الماهية، فالحد الذي يكون بالاسم يقع على التام والناقص، بالاشتراك؛ وذلك لأن الحد التام دال على الماهية بالمطابقة، إلا أن الاسم مفرد، والحد مؤلف أما الحد الناقص دال عليها، بالالتزام، ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك فالشيء الذي نريد تعريفه إما يكون بسيطاً وإما مركباً يقول ابن سينا "ثم الأمور التي تحد– أما بسيطة وإما مركبة، والمركبة أما مركبة التركيب الطبيعي الذي من الجنس والفصل ... أو مركبة تركيب التداخل، وهو أن تركب معنى ومعنى فتجمع منهما محمولاً واحداً ثم تركب المجموع منهما مع أحدهما تركيباً وضعياً قليل الجدول مثل أن تركب الأنف والتقصير فتوقع عليه اسم "الأفطس"(*) فتقول "أنف افطس" أو تسمى تقصير(**) الأنف فطوسة ثم تقول "أنف أفطس" وبين الوجهين فرق، وليس كما يظن الظاهريون فانك إذا سميت الأنف ذا التقصير أفطس كان الفطس لا تقصيراً في الأنف، بل كون الأنف ذا تقصير وبين الاعتبارين فرق، فإن الأفطس بحسب أحد الاعتبارين أنف فيه تقصير وبحسب الاعتبار الثاني أنف ذو تقصير في الأنف، وهذان الاعتباران وان تلازما فهما مختلفان.

وأما الأمر البسيط– فلا تطلب فيه الجنس والفصل الحقيقيين، ولا الشيء الذي سميناه الحد الحقيقي، فإن هذا مما لا يكون البتة،(***) وان ظن قوم(****) أنه

(*) الأفطس، بمعنى منخفض قصبة الأنف.

(**) تقصير، بمعنى تعميقه.

(***) البتة، لا رجعة فيه.

(****) قوم، يقصد هنا ابن سينا جماعة من الناس.

(ISSN : 2536 - 9555)

يكون، بل أطلب أن تعرفه من لوازمه العامة وخواصه وتصنيف بعضه إلى بعض كما تضيف الفصل إلى الجنس.

واعلم أن أكثر ما تحد به هذه الأشياء ليست بحدود وأكثر ما يجعل لها أجناساً هي لوازم عامة غير الأجناس، وإذا أردت أن تعرفها باللوازم والخواص فيجب أن تكون تلك اللوازم والخواص بينة الوجود في الموجودات والثبات في الثابتات(*)(48).

ومن خلال النص السابق يتضح لنا أن الحد الذي نريد تعريفه إما بسيطاً وإما مركباً، وتركيبها إما أن يكون في العقل، وإما خارجه، فالتركيب العقلي هو التركيب من الجنس والفصل، أما التركيب الخارجي قد يكون من أشياء ملتئمة شيئاً واحداً، أو مركبة من شيء وما يحل فيه، أو من شيء مضاف إلى غيره، كالرجل والأبوة في الأب وأما الأمور البسيطة فلا تعرف بالحدود، بل تعرف بالرسم وأنواعه، فالمركبات العقلية هي التي تحد بالحدود التامة، أما المركبات الأخرى، فحدودها مؤلفة من الحدود البسيطة، هذا في حالة إن كانت ذوات حدود، وإلا فمن رسومها "الرسم وأنواعه".

إذاً فقول ابن سينا أن الحد قول دال على ماهية الشيء، هنا يقصد الشيخ الرئيسي أن الحد يدل على ذوات الماهيات، التي هي المركبات العقلية، ولذلك قال ابن سينا أن الحد (لا محالة مركباً من جنسه وفصله).

إذاً الحد عند ابن سينا إما أن يكون بحسب الاسم، وأما أن يكون بحسب الذات، الحد الذي بحسب الاسم "هو القول المفصل الدال على مفهوم الاسم عند

(*) الثابتات، بمعنى غير قابلة للتحول او التغير.

(48) ابن سينا، منطق المشرقين والقصيدة المزدوجة في المنطق، مرجع سابق، ص36، 37.

مستعمله، أما الحد الذي بحسب الذات فهو القول المفصل المعرف للذات بماهيته"[49].

أما الحد عند الفارابي فهو يختص بتجوهر الأشياء؛ بمعنى جوهر الأشياء، وبالتالي فهو ليس بقول تام، وإنما أجزاء الحد كثيرة؛ وهو بخلاف ابن سينا الذي يقول أن الحد يدل على ماهيات الأشياء وبالتالي فهو حد ذاتي يختص بتعريف المحمولات الذاتية، أما الحدود عند الفارابي فهي تختص بتعريف المحمولات الكلية أو العرضية؛ في حين نجد أن الحدود والرسوم عند أرسطو تسمى بالخواص، وبالتالي لا يمكننا إنكار أثر أرسطو على الفارابي وابن سينا وخاصة فيما يتعلق بنظرية الحد والرسم وتطبيقاتها في مجال الإلهيات؛ بمعنى أن تأثير أرسطو في هذا الجانب يتضح لنا أكثر في الفصول القادمة من هذه الدراسة.

أغراض الحد:

يقول ابن سينا في أغراض الحد: "ويجب أن يكون الغرض من الحد تصور(*) ذات الشيء، فإن التمييز يتبعه، وأما من كان غرضه التمييز فقد يناله بالرسم وقد يناله بالحد الناقص المذكور، ولا نعيقه فيما يؤثره... فالأمور التي يدل عليها بالحد المأخوذ من الأجناس والفصول هي الأمور التي فيها هذا التركيب وأما الأمور البسيطة والأمور المركبة غير هذا النوع من التركيب فإنك لا تجد فيها هذا الحد. وذلك أن البسيطة لا تجد لها دالا على الماهية تقتضي أجزاؤه اختلاف دلالات بمقومات، بل عسى أن تجد له لفظاً مفرداً أو تجد له رسماً ينقل الذهن إلى تصوره على بساطته. وأما الأمور المركبة ... فقد تجد لها حدوداً، ولكنك لا تجدها مركبة من أجناس وفصول: أما أنك تجد لها حدوداً فلأنك تجد قولاً شارحاً لنفس مفهوم

(49) ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، مرجع سابق، ص 34.
(*) تصور، بمعنى إدراك المفرد.

(ISSN : 2536 - 9555)

الاسم ومن مقوماته، وأما أنك لا تجدها مركبة من أجناس وفصول فلأن تركيبها ليس من أجناس وفصول"[50].

كذلك من أغراض الحد:"أن يكون دالاً على ماهية الشيء، ومطابقاً لمفهوم اللفظ، ليس مأخوذاً من أمور لازمة ولاحقة لمفهوم اللفظ يخصه القول المجموع منها"[51].

ومن أغراض الحد والرسم أيضاً هو التعريف بمجهول ما، يقول ابن سينا: "واعلم أن كل حد ورسم فهو تعريف لمجهول نوعا ما، فيجب أن يكون بما هو أعرف من الشيء، فإن الجاري مجرى الشيء في الجهالة لا يعرفه ولذلك قد غلط القوم الذين يقولون "أن كل واحد من المضافين يعرف بالآخر" ولم يعرفوا الفرق بين ما يتعرف بالشيء وبين ما يتعرف مع الشيء، فإن الذي يتعرف به الشيء هو أقدم تعرفاً من الشيء والذي يتعرف معه ليس أقدم معرفة منه، وكل واحد من المضافين متعرف مع الآخر، إذ العلم بهما معاً ليس قبل الآخر في المعرفة حتى يعرف به الآخر، وأعني بالمضافين الشيئين اللذين يعقل كل واحد منهما مقيساً إلى الآخر مثل "الابن" يعرف مقيساً "الأب" والأب يعقل مقيساً بالابن، وإنما أبوة هذا وأبنية ذلك لأجل وضعه إزاء الآخر، بل هو نحو وضعه إزاء الآخر، لكن الآخر إذا كان مجهولاً لم ينفع تعريف الأول به بل احتيج إلى ضرب من الحيلة وتذكير بالسب الجامع بينهما فينقدح في الوقت العلم بكل واحد منهما وبهما جميعاً– من حيث هما مضافان– انقداحا واحداً أو معاً ... فيكون التعريف من

(50) ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، المرجع السابق، ص40–41.

(51) ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، مرجع سابق، ص41.

أشياء هي أقدم من المعرفة من المتضائقين المجهولين لا يحتاج في تعريف شيء منها إلى استعمال المحدود أو المتعرف"[52].

أما بالنسبة لصفات الحد فهي كالآتي[53]:

أ. إن الحد لا يكتسب بقياس شرطي يوضع فيه حد أحد الضدين، فيستنتج حد الضد الآخر، لأن في هذا مصادرة على المطلوب.

ب.أن الحد لا يقتضي بالاستقراء.

ج. الحد لا يبين بقياس، لأن الذي يعلم الحد يعلم وجود الشيء المحدود، فإذا فرضنا أن الحد يبين بالبرهان، هل يبرهن وجود الشيء في الوقت نفسه، ونحن نعلم أن وجود الشيء ليس جزءاً من ماهيته.

د. قد يتفق أن يكون لبعض البراهين منفعة في حد من بعض الحدود وبالعكس وأن البرهان قد يكشف طبيعة الشيء الذي له علل غير ذاته.

وهنا نلاحظ أن الشيخ الرئيس في المسألة السابقة "د" أنه يستعمل "الحد" بمعنى التعريف اللفظي "التعريف الاسم" وبمعنى تعريف الماهية، وبمعنى الحد في القياس "الحد الأوسط أو الأكبر أو الأصفر".

هـ.البراهين ذوات العلل تعطي تنبيهاً ما على الحدود، وأما ما لأعله مثل مبادئ العلوم، فإنه يصدق به من غير قياس على وجوده أو ماهيته (حده).

و. وليس كل حد يتوقع أن يضار إليه البرهان.

---

(52) ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، المرجع السابق، مرجع سابق، ص42، 43.

(53) ابن سينا، الشفاء، المنطق، البرهان. تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1956م، ص42، 43.

(ISSN : 2536 - 9555)

ومن خلال ما سبق ذكره يتضح لنا أن الحد عند ابن سينا لا يكتسب بالبرهان؛ وذلك لأن البرهان يتطلب وسطاً ويستحيل أن يكون الوسط حداً أو رسماً أو فصلاً أو خاصة وكذلك يتضح لنا أن الحد عنده لا يكتسب بطريق القسمة المنطقية، لأنه يترتب على ذلك إخلال بإنتاج الحد من وجوه كثيرة، يقول ابن سينا "إن الحد ليس يكتسب أيضاً ببرهان وبحد أوسط على أن يكون المحدود حد أصغر في القياس، والحد حداً أكبر ولو كان ذلك مما يكتسب لم يكن بد(*) من حد أوسط. ولما كان الأكبر فيه يجب أن يكون منعكساً على الأصغر، فيجب أن يكون على الأوسط وأن يكون الأوسط منعكساً عليهما، فالأوسط لا محالة شيء من الخواص: إما خاصة مفردة أو فصل مساو، وإما رسم وإما حد. ويسمى جميع هذا في هذا الموضوع من التعليم لمساواتها خواص".

فأما ما هو أعم من الشيء فلا يصلح أيضاً أن يكون حداً أوسط بين الشيء وبين حده وأما الخاصة والفصل فلا يصلح أيضاً أن يكون حداً أوسط، فإنك إذا قلت كل ج ب وكل ب هو كذا(*) من طريق ما هو، أي محدود بكذا وكذا، وانجت أن كل ج فهو كذا وكذا من طريق ما هو، أي محدود بكذا وكذا من طريق ما هو لزم من ذلك أن يكون ما هو حد الخاصة أو حد الفصل هو حد النوع أيضاً"[54].

أما فيما يتعلق بأن الحد لا يكتسب بطريق القسمة الثنائية يقول ابن سينا: "إن طريق القسمة لا يثبت أيضاً أن أحدج". بل لا قياس بالقسمة ... لأنه ليس يوضع في القسمة وجود شيء، بل إنما يفصل فقط"[55].

إذاً من خلال ذلك يتضح لنا الآتي:[56]

(*) بد، بمعنى نظير.

(*) كذا، كلمة مركبة يكنى بها عن الشيء المجهول وما لا يراد التصريح به.

(54) ابن سينا، الشفاء "المنطق– البرهان"، مرجع سابق، ص 270.

(55) ابن سينا، الشفاء "المنطق– البرهان"، المرجع السابق، ص 42.

1. أن المسألة في القسمة مسألة جمع فقط لصفات الشيء المحدود وليست حداً له.

2. لا يمكننا الجمع بين القسمة والقياس للوصول إلى الحد.

إذاً ومن خلال ما سبق ذكره اتضح لنا أن الحد لا يكتسب عن طريق البرهان، ولا عن طريق القسمة المنطقية، إذاً كيف يمكن أن يكتسب الحد ؟

"أن الحد لما كان لا يكتسب بالبرهان ولا بالقسمة، بقى أن يكتسب بالتركيب: وذلك بأن نعمد إلى الذوات الداخلة في المحدود فنأخذ الأمور الذاتية المحمولة عليها التي هي أعم منها ولا تخرج عن جنسها الأول أو جنسها الأقرب، وننتزع من جميع ذلك ما هو داخل في ماهيتها، بحيث تكون هذه العناصر مساوية للمحدود في جملتها، ويكون كل منها على حدة أعم من المحمول"(57).

إذاً الحد عند ابن سينا لا يكتسب بالبرهان، ولا بالقسمة، ولا بالاستقراء، فالقياس لا يثبت حداً، والحد لا يكون قياساً، وان القسمة هي جمع فقط لصفات الشيء المحدود وليت حداً له، أما الاستقراء إنما هو لإثبات "هلية(*)" بسيطة أو مركبة، وحكمه حكم القياس والبرهان ولا سبيل إلى إثبات الحد به.

وإن كان الحد لا يكتسب عن طريق القسمة المنطقية كما ذكرنا في السابق، إلا أن القسمة تفيد في الحد وهي نافعة له: "إن القسمة وإن كانت لا تقيس على الحد فهي نافعة في الحد: وذلك لأن القسمة وإن كانت إنما تؤخذ منها أجزاء الحد اقتضاباً(**) لا لزوماً(***)، فهي ناقصة في التحديد من وجود ثلاثة: أحدهما أن

(56) ابن سينا، الشفاء "المنطق– البرهان"، مرجع سابق، ص43.
(57) ابن سينا، الشفاء "المنطق– البرهان"، المرجع السابق، ص 45
(*) هلية، بمعنى إثبات شيء بسيط أو مركب.
(**) اقتضاباً، بمعنى إيجازاً.

(ISSN : 2536 - 9555)

القسمة تدل على ما هو أعلم وما هو أخص، ويستنبط من هذا كيفية ترتيب أجزاء الحد فيجعل الأعم أولاً والأخص ثانياً، فيقال مثلاً في تحديد الإنسان حيوان ذو رجلين إنس، فإن بين الأمرين فرقاً، لأن قولك ذو رجلين حيوان إنس إذا قيل فيه ذو رجلين فقد قيل فيه الحيوان، فإذا قيل فيه الحيوان بعد ذلك فهو تكرار وسوء ترتيب وأما إذا قيل حيوان أولاً ولم يقل بعد ذو الرجلين، لا بالفعل ولا بالقوة التي يقال بها المضمنات، فإذا قيل ذو الرجلين بعد الحيوان لم يكن خللاً.

والثاني أن القسمة تدلك على أن تقرن كل فصل مع جنس فوقه فتجعله جنساً لما تحته، فيجري ترتيب الفصول على التوالي حتى يكون ما يجتمع من الفصول إنما يجتمع على تواليها فلا يذهب منها شيء في الوسط، فإذا أريد أن يركب الحد من الأنواع إلى الأجناس لم يطفر من نوع إلى جنس أبعد، بل الجنس الذي يليه والثالث أنها إذا وفت على الواجب كانت تشتمل على الفصول الذاتية كلها، فلا يبقى شيء من الداخلات في ماهية الشيء إلا وقد ضمن فيه، فتكون قد أعطينا الفصول على تواليها طولا، وأعطيناها بتمامها ولو عرضاً، فإن يمكن أن يقسم الجنس بقسمين ليس أحدهما تحت الآخر مثل الجسم ذي النفس: إلى المحرك بالإرادة وغير المتحرك بالإرادة مرة، وإلى الحساس وغير الحساس مرة، فيجب أن يراعي هذه القسمة عرضاً كما روعي طولاً لئلا يفوت فصل من فصول ما ينقسم إلى فصول ذاتية متداخلة أو متوافية، والمتداخلة مثل المائت وغير المائت، والناطق وغير الناطق، والمتوافية مثل الحساس وغير الحساس، والمتحرك بالإرادة وغير المتحرك بها[58].

(***) لزوماً، بمعنى ضرورياً.

(58) ابن سينا، الشفاء "المنطق– البرهان"، مرجع سابق، ص312– 313.

إذا ومن خلال النص السابق الذي تحدث فيه ابن سينا عن فائدة القسمة في الحد يتضح لنا أن القسمة تفيد الحد من وجوه ثلاثة[59]"

1. أنها تصنع الأعم والأخص من الصفات فيؤخذ هذا في ترتيب الحدود: الأعم أولاً والأخص ثانياً.

2. ان القسمة تدل على اقتران كل فصل مع جنس فوقه فتجعله جنساً لما تحته.

3. أنها إذا كانت مستوفاة ذكرت فصول المحدود كلها.

4. إن الأمر الرئيسي أو الفكرة الرئيسية التي نستنتجها فيما تقدم أن الحد لا يكتسب بالبرهان ولا بالقسمة وإنما يكتسب بالتركيب، ولكن القسمة المنطقية نافعة في الحدود، بمعنى أنها لا يستدل بها على الحد، وإنما هناك أغراض يجب مراعاتها في اختيار القسمة النافعة في التحديد، وهي كالآتي:[60]

أ. أن تكون القسمة داخلة في الماهية، بمعنى أن تكون بالفصول الذاتية للأنواع، حيث تذكر هل الشيء المراد تقسيمه جنس أو فصل، ويؤخذ من ذلك ما كان ليس مبينا كذلك نأخذ بالمواضع التي تدل على أن الشيء عرض غير مقوم لماهية الشيء، وفي الحالة هذه يجب أن تكون القسمة بفصول عرضية[*].

ب. أن يستفاد من القسمة الترتيب؛ بمعنى ما جاء في ترتيب القسمة هو الأول، نجعله في ترتيب الحد أولاً، فيجعل الأعم أولاً والأخص ثانياً، وإذا تساوى فصلان في العموم والخصوم قدم ما هو أشبه بالمادة وأخر ما هو أشبه بالغاية، وإذا لم يختلفا نقدم أيهما شئناً.

---

(59) ابن سينا، الشفاء "المنطق– البرهان"، المرجع السابق، ص45، 46.

(60) ابن سينا، الشفاء "المنطق– البرهان"، المرجع السابق، ص 315.

(*)عرضية، بمعنى مسألة عرضية غير داخلة في ذات الشيء وجوهره.

(ISSN : 2536 - 9555)

ج. أما الغرض الثالث من القسمة هو بلوغ الشيء المحدود بمعنى إتباع القسمة النافعة التي تفيد الحد حتى نصل إلى القسمة التي بالذاتيات ثم تنتهي إلى القسمة بالعرضيات إن كانت هناك أنواع أخرى نريد تحديدها.

أقسام الحد عند ابن سينا:

عرفنا فيما سبق أن الواجب في الحدود الحقيقية أن تكون دالة على ماهية الشيء بمعنى أن تكون دلالتها على كمال وجوده الذاتي؛ وعرفنا أن الحد يجب أن يكون مطابقاً لمفهوم اللفظ، وأن الحد يكتسب لا بالبرهان ولا بالقسمة المنطقية ولا بالاستقراء، وإنما يكتسب بطريق التركيب، أي أن الحد مركب من جنسه وفصله إذاً ما هي أقسام الحد عند الشيخ الرئيس؟

الحد التام: هو ما كان بالجنس والفصل القريبين، مثل تعريف "الإنسان" بأنه حيوان ناطق، و"المثلث" بأنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة فالحيوان جنس قريب للإنسان، وناطق فصل قريب له، وسطح مستو جنس قريب للمثلث، ومحوط بثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة فصل قريب له.

الإنسان:	كائن حي	ناطق
↓	↓	↓
نوع	جنس	فصل

المثلث:	سطح مستوى محوط بثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة	
↓	↓	↓
نوع	جنس	فصل

أما الحد الناقص فهو ما كان تعريفاً للشيء بذكر البعض الذي يفصله عن غيره من إتيانه، ويكون بذكر فصل القريب فقط، أو بذكر فصله القريب مع جنسه البعيد، مثل تعريف الإنسان بأنه ناطق أو بأنه جسم ناطق أو كائن ناطق.

الإنسان:	كائن حي	ناطق
↓	↓	↓
نوع	جنس قريب	فصل

إذاً إن الحد التام يتم عن طريق الجنس القريب والفصل، ففي المثال السابق "الإنسان هو حيوان ناطق" فالإنسان هو المعرف، وهو في حد ذاته لفظ كلي عرف بجنسه القريب وهو "الحيوان" مع إضافة فصله "ناطق"، فلفظ "حيوان"، ولفظ "ناطق" صفات ذاتية تحدد من خلال الكليات الخمس، كما أنه بإمكاننا أن نقول عن الإنسان بأنه جسم، حي، متحرك بالإرادة، ناطق وبالتالي نكون قد أثنينا على صفاته التي حملت عليه، وهى التي أطلق عليها الشيخ الرئيس "الذاتي المقوم" وهو بمعنى أن الحد يشمل على كل مقومات الشيء وهو مركب من جنس هذه الأشياء وفصلها، فالمقومات المشتركة يمثلها الجنس، والمقومات الخاصة تتمثل في الفصل، وبالتالي يكون الحد حداً تاماً وذلك بتوافر شروط تكوينه.

وهكذا فإن التعريف بالحد التام يعد تعريفاً شاملاً، لأنه يضم جميع ذاتيات الشيء المصرف، ولهذا كان سبب انحصاره في الجنس والفصل لأنهما من الكليات الجوهرية؛ بالإضافة لاشتمالها أيضاً على جميع الصفات الذاتية للمعرف أمام النوع الثاني والذي تناولنا، بالتعريف والأمثلة في السابق هو الحد الناقص، فهذا الحد يتم من خلال بعض الصفات الذاتية للشيء، وقد سمي ناقصاً لأنه يشتمل على الجنس البعيد، ويتم بالجنس البعيد مضافاً إليه الفصل القريب، ونلاحظ على التعريف بالحد الناقص أنه لا يقدم صورة كاملة عن الشيء

(ISSN : 2536 - 9555)

المعرف، بعكس الحد التام الذي يضم جميع ذاتيات الشيء المعرف، بمعنى أن الحد الناقص يضل ناقصاً، لأنه لا يستطيع مساواة المحدود في المفهوم ؛ كما أنه لا يدل على المحدود بالمطابقة بل بالالتزام وبالتالي فإن الحد الناقص سمي ناقصاً لحذف بعض الذاتيات عنه.

ومن أهم مميزات الحد الناقص هي كالاتي:[61]

1. أن الحد الناقص المحدود في المفهوم، لأنه يشتمل على بعض أجزاء مفهومه، ولكنه يساويه في الماصدق.

2. إن الحد الناقص لا يعطي للنفس صورة ذهنية كاملة للمحدود مطابقة له، كما كان الحد التام، فلا يكون تصوره تصوراً للمحدود بحقيقته، بل أكثر ما يفيد تمييزه عن جميع ما عداه تمييزاً ذاتياً فحسب.

3. أنه لا يدل على المحدود بالمطابقة، بل بالالتزام، لأنه من باب دلالة الجزء المخصص على الكل.

وخلاصة القول أن التعريف بالحد التام هو أفضل التعاريف، فالحد التام هو الذي يوضح المفهوم في الذهن أولاً، ويميزه عن غيره تميزاً ذاتياً كاملاً ثانياً، ويميز أفراده في الخارج عن أفراد غره ثالثاً، فالمفهوم لا يؤخذ في حد أفراده، وإنما الماهية هي التي تؤخذ في حد أفرادها، بمعنى أن ما ينطبق على الماهية يسمى بالأفراد، وما ينطبق على المفاهيم يسمى بالمصاديق، فتكون نسبة الماهية إلى ما تنطبق عليه نسبة الكي إلى فرده، ونسبة المفهوم إلى ما ينطبق عليه نسبة الكلي إلى مصداقه، فالتعريف الفرد لابد أن نأخذ الماهية ولتعريف الماصدق لا نأخذ المفهوم، فمثلاً لا نقول للإجابة عن ما هو الإنسان؟ بأنه: شيء حيوان ناطق،

(61) الشيخ محمد رضا المظفر، المنطق ط3، دار المعارف للمطبوعات، 2006م، ص99.

فهناك بعض الأشياء لا يمكن تعريفها بالحد التام ولا الناقص، وإنما كل ما نستطيع تعريفه هو الرسوم واللوازم.

إن الأصل في التعريف هو الحد التام، لأنه كما تبين لنا في السابق أن المقصود من التعريف هو تصور المعرف بحقيقته لتكون له في النفس صورة تفصيلية واضحة، وتمييزه في الذهن عن غير تمييزاً تاماً، ولا يؤدي هذان الأمران إلا بالحد التام، وإذ يتعذر الأمر الأول يكتفي بالثاني، ويتكفل به الحد الناقص والرسم بقسميه، وإلا قدم تمييزه تمييزاً ذاتياً ويؤدي ذلك بالحد الناقص فهو أولى من الرسم، والرسم التام أولى من الناقص.

إذاً فحد الحد ما ذكره الحكيم في كتاب طوبيقا أنه القول الدال على ماهية الشيء أي على كمال وجوده الذاتي وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله.[62]

وخلاصة القول في هذا المبحث أن الحد عند ابن سينا هو قول دال على ماهية الشيء، وهو كمال وجوده الذاتي؛ فالحد عنده يحصل منه التصور، وفي هذا يقول ابن سينا في قصيدته المزدوجة[63]:

إذا أردت أن تحد حداً فرتب الجنس القريب جداً
فأنه يحصر كل ذاتي يكون للمحدود في الصفات
ثم أطلب الفصول فهي الحادة من صورة أخذتها أو مادة
أو فاعل أو غاية للشيء كالنطق للإنسان بعد الحي
والأنف للأفطس والصفراء للغب والصحة والدواء

(62) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ترجمها من اليوناني حنين بن اسحاق، ط2، دار العرب، القاهرة ص78.
(63) محي الدين الخطيب، منطق المشرقين والقصيدة المزدوجة في المنطق، ص17.

(ISSN : 2536 - 9555)

وان وجدت واحداً مميزاً فلا تقف حتى يكون موجزاً
فذاك نقصان وليس القصد ساذج تميز يفيد الحد
بل اطلب الفصول حتى تنفدا فان قصد العقل فيما حددا

ويقصد ابن سينا من هذه الأبيات أن الحد يتم بالفصل والجنس القريب، وأن للحد قيمة ميتافيزيقية، من حيث أنه الصيغة التي نعبر بها عن ماهية الشيء، وهنا نجد ابن سينا يتبع أرسطو في هذا الجانب.

إذاً فالحد بهذا المعنى هو حد ماهوي أو حد ذاتي؛ أي أنه يختص بتعريف المحمولات الذاتية.

القسم الثالث: التعريف بالرسم وشروطه عند ابن سينا

هذا هو النوع الثاني من القسمة الرئيسية للتعريف المنطقي؛ فالتعريف بالرسم يعني القيام بتعريف الأشياء عن طريق صفاتها العرضية لا الذاتية، فهو بعكس التعريف بالحد الذي يعني تعريف الأشياء عن طريق صفاتها الذاتية.

وكما نعلم أن فلاسفة المسلمين قد اعترفوا به؛ حيث نجدهم يذكروا الحد ومعه الرسم، فبالرغم من اعتماده على الصفات العرضية إلا أنه لاقى حظاً وفيراً من الاهتمام لدى الفلاسفة وخاصة عند الشيخ الرئيس.

هذا ما سنتحدث عنه بالشرح والتحليل من خلال هذا المبحث والذي تناولت فيه القسم الثاني من أقسام التعريف الحقيقي أو المنطقي عند ابن سينا.

وقبل أن نوضح الفكرة الرئيسية في هذا المبحث "التعريف بالرسم وأقسامه"، أردت توضيح مفهوم الرسم أو التعريف بالرسم الذي خصصت له فقرة في بداية هذا المبحث وهى بعنوان:

مفهوم الرسم:

أولاً- التعريف بالرسم في المعاجم الفلسفية.

1. الرسم: نعت يجري في الأبد بما جرى في الأزل أي في سابق علمه تعالى(64).

2. رسم "Description"

في المنطق: تعريف الشيء بخصائصه وأعراضه اللازمة وقسيم الحد، ومنه تام يتكون من الجنس القريب والخاصة وناقص يكتفي فيه الخاصة. قال به جالينوس ثم أخذ به المناطقة التقليديون وأضافوه إلى منطق أرسطو، ولم يرفضه مناطقه بوردويال، ويكتفون فيه بميزات عرضية توضيح الشيء(65).

الرسم: في الانجليزية "Description".

الرسم عند المنطقيين مقابل للحد، وهو قسمان: رسم تام (Complete)، ورسم ناقص (Incomplete). فالتام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك، والناقص ما يكون بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالضاحك. والرسم عند الأصوليين أخص من الحد، لأنه قسم منه، وعند الصوفية هو العادة هو الخلق وصفاته؛ لأن الرسوم هي الآثار، وكل ما سوى الله تعالى أثار ناشئة عن أفعاله، كما يرى فلاسفة (البوردويال) أن تعريفات الأشياء قسمان: الأول هو الحد المؤلف من الجنس

(64) تعريفات الجرجاني. ص96.
(65) إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص91.

(ISSN : 2536 - 9555)

القريب والفصل، والثاني هو الرسم المؤلف من عرضيات تختص بالشيء وتعيب على تمييزه من غيره والحد أدق من الرسم[66].

3. التعريف بالرسم:معناه ذكر الصفات غير الذاتية أي العرضية، أو بعضها للشيء المعرف، لذا فهو لا يعرفنا على طبيعة الشيء (ماهيته) وإنما يدلنا على ما يميزه فقط عن سواه من الأشياء كقولنا في تعريف الإنسان: هو الضاحك أو الباكي، وقد اشترط– المناطقة – أن تكون الصفات العرضية صفات خاصة بأفراد النوع[67].

4. رسمDescription, description:

أصل الرسم في اللغة العلامة ومنه رسوم الديار. وفرق المنطقيون بين الرسم والحد فقالوا الحد مأخوذ من طبيعة الشيء والرسم من أعراضه. ولم يكن للرسم عمل في منطق أرسطو ولكن الدواقيين أكثروا استعماله كما استعمله بعد ذلك جالينون ولعل ما نجده عند جالينوس باسم "ابو جرافي" هو الأصل في اللفظ العربي للرسم[68].

التعريف بالرسم عند ابن سينا:

"هو قول يعرف الشيء تعريفاً غير ذاتي ولكنه خاص أو قول مميز عما سواه لها بالذات"[69].

يقول ابن سينا في قصيدته المزدوجه في المنطق[70]:

---

(66) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص615.

(67) إبراهيم حسين سرور، المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية،ط1، دار الهادي، بيروت، الجزء الثاني، لبنان 2008م، ص369.

(68) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص326 – 327

(69) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص78.

وأما الرسم فهو قول	مميز وليس فيه فصل
بل عرض كقولنا للبشر	في رسمه حبي عريض الظفر
منتصب القامة بادي الجلد	والجنس في الرسم كما في الحد
إذا أريد الرسم رسماً كاملاً	وكل قول لم يكن مشاكلاً
كما حددناه فحد ناقص	أو هو رسم ناقص لا خالص

يتضح لنا من خلال هذه الأبيات أن الرسم عند ابن سينا هو القول الذي يعرف الأشياء العرضية؛ بمعنى أن الرسم يعرف الشيء تعريفاً غير ذاتي، ويسميه ابن سينا بالحد الاقناعي، فالرسم يقوم على إيضاح معنى الشيء من خلال ذكر الصفات العرضية "الخاصة".

كذلك يتضح لنا أن ما ذكره ابن سينا رسم الرسم. وحده أن يقال: "هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية بأجمعها، أو لا تكون على ترتيبها الواجب، يراد به تعريف الشيء"[71]

ومن خلال ما ذكرناه يمكننا تلخيص أهم شروط الرسم في النقاط الأتية:

1.من شروط الرسم أن يكون الشيء الذي يراد تعريفه مؤلف من أعراضه وخواصه لأن الرسم يختص بتعريف الأشياء العرضية لا الذاتية.

2.من شروط الرسم أن يوضع فيه الجنس أولاً لكي يفيد ذات الشيء؛ وذلك لأن اللوازم والخواص، بل الفصول، لا تدل بالوضع إلا على شيء ما يستلزمها أو يختص بها، وأما ذلك الشيء في ذاته وجوهره؛ فلا يدل عليه إلا بالانتقال العقلي وإذا وضع الجنس دل على أصل الذات، ثم يتم التعريف بإلحاق اللوازم والخواص به.

---

(70) ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، ص17، 18.

(71) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، ص25

(ISSN : 2536 - 9555)

3.مثال على ذلك: ما يقال للإنسان: أنه حيوان مشاء على قدميه، عريض الأظفار ضحاك بالطبع، ويقال للمثلث: إنه الشكل الذى له ثلاث زوايا.

4.يجب أن يكون الرسم بخواص وأعراض بينة للشيء، فعندما قلنا في تعريف المثلث بأنه الشكل الذي زواياه الثلاث، لم يكن رسمه إلا للمهندسين؛ بمعنى أنه لما كان حال الشيء في البيان والخفاء مختلفاً، وكان البين عند شخص، خفياً عند آخر، هنا يكون بعض الأقوال رسوماً عند قوم، وغير رسوم عند آخرين، ففي المثال السابق "المثلث الشكل الذي زواياه الثلاث" فإن رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون إلا للمهندس؛ والصحيح أنه لا يكون له إلا بحسب الاسم دون الماهية؛ فإن المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث، لا يمكن أن يعرف حال زواياه، فكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم، وحدود دالة على الماهية، فكذلك الرسوم هي قول يعرف الأشياء العرضية الدالة على ماهية الشيء[72].

أقسام التعريف بالرسم عند ابن سينا:

يقسم ابن سينا التعريف بالرسم إلى قسمين: رسم تام، رسم ناقص.

أولاً- الرسم التام:

"قول مؤلف من جنس شيء وأعراضه اللازمة له حتى يساويه"[73].

إذاً التعريف بالرسم التام يتكون من الجنس القريب للشيء وخاصة اللازمة الشاملة مثل تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، أو الإنسان حيوان مثقف، أو تعريف المسجد بأنه بناء له مآذنه، ويسمى بالرسم التام لمشابهته الحد التام، من حيث أنه وضع فيه الجنس القريب، وقيد بأمر يختص بالشيء، ففي تعريف

(72) انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، ص255، 259.

(73) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مرجع سابق، ص78. وانظر أيضًا أبو العلا عفيفي، المنطق التوجيهي، مرجع سابق، ص 28.

الإنسان بالحيوان المثقف اشتمل على الذاتي الذي هو "حيوان" وعلى "العرض" الذي هو "مثقف" وابن سينا يبين في كتابة الإشارات والتنبيهات أن رسم الشيء يقوم بقول "مؤلف من أعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع".

هنا نجد أن ابن سينا قد أتى على الصفات الذاتية والعرضية، وعرف بها الإنسان وأطلق عليه الرسم التام، ففي المثال الذي ذكرناه فيما سبق أن الإنسان حيوان مشاء على قدميه عريض الأظافر ضحاك بالطبع هنا نجد أن وضع الجنس دل على أصل الذات في هذه الحالة يتم التعريف بإلحاق اللوازم والخواص به؛ لأن من شروط التعريف بالرسم أن يوضع فيه الجنس أولاً لكي يفيد ذات الشيء .إذاً الرسم التام هو التعريف بالجنس والخاصة مثل:

الإنسان:	حيوان	ضاحك
↓	↓	↓
نوع	جنس قريب	عرض خاص

الإنسان:	حيوان	مثقف
↓	↓	↓
نوع	جنس قريب	عرض خاص

ومن الرسم التام:التعريف بالمثال وهو التعريف بذكر مصداق من مصاديق الشيء المعرف، فهذا النوع من التعريف يتطلب من المعرف إيراد أشياء مشابهة للشيء المراد فهمه، وأحياناً قد نحتاج إلى هذا النوع من التعريف في إسناد المعاني للألفاظ كما أن هذا النوع من التعريف يتطلب وجود عدد من الماصدقات، أو الألفاظ المتفقة في ماهية واحدة، مثل "الإنسان محمد وخالد وإبراهيم" والإنسان مثل "المصري والليبي" في المثال الأول شبه الإنسان بأفراد من خلال أسمائهم،

(ISSN : 2536 - 9555)

وهذا يتطلب دخول أسماء الإعلام في هذا التعريف، أما في المثال الثاني فقد دخلت فيه الصفة أي بتعدد الصفات تتكون ما صدقات المعرف"[74].

ولكننا نجد أن ابن سينا قد انتقد هذا النوع من التعريف وذلك لأن النظر في مسألة المصدقات قد تشكل إشكالية سببها عدم تناي الماصدقات وهذا ما يجعل التعريف غير مفيد ولا يضيف شيئاً جديداً في عملية التعريف.

يقول ابن سينا:"أما التمثيل فليس بتعريف حقيقي، بل هو كتعريف، وقد يقع فيه الغلط كثيراً"[75]. وهذا ما تحدثنا عنه في المبحث الأول من هذا الفصل عندما ذكرنا أضاف التعريف عند ابن سينا؛ ولقد أوردنا مثال على ذلك عندما قلنا أن الحيوان هو مثل الفرس والإنسان والطائر؛ فالتعريف في هذه الحالة ربما أوهم أن الحيوان لا يكون إلا ذا رجلين أو أرجل وأن عديم الرجل ليس بحيوان، وهنا يعتبر هذا النوع من التعريف مبهماً وغير مفيد ولم يضيف شيئاً جديداً.

إذا الرسم التام هو التعريف بالجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بأنه (حيوان ضاحك) فاشتمل على الذاتي والعرضي ولهذا سمي "تاماً"؛ فلا يصح التعريف العام، مثل (لفظ الماشي) بالنسبة للإنسان لأنه عرض ليس خاصاً بالإنسان بل هو عام؛ بمعنى أنه لفظ مشترك بين الإنسان والحيوانات، كذلك لا يصح التعريف بالخاصة المفارقة غير اللازمة، مثل (الضاحك بالفعل) بالنسبة إلى الإنسان، فالضحك بالفعل من خواص الإنسان المفارقة ولكنها لا تكون لازمة له في كل الأوقات، فقد يكون بالفعل غير ضاحك بخلاف الضحك بالقوة فهذه خاصة لازمة، كذلك لا يصح في الرسم التام التعريف بالخاصة غير التامة مثل،

(74) انظر حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، مرجع سابق، ص260.

(75) انظر يوسف محمود، المنطق الصوري "التصورات– التصديقات"، مرجع سابق، ص69، 70.

المثقف بالنسبة للإنسان وذلك لأن بعض الناس غير مثقف؛ وكذلك مثل تعريف الحيوان: أنه "تام اكل" فالنامي هو الجنس القريب للحيوان، والآكل هو خاصة من خواصه اللازمة له الشاملة لأفراده(76).

أما القسم الثاني من أقسام التعريف بالرسم عند ابن سينا فهو:

ثانياً- الرسم الناقص:

"قول يفيد التمييز عن بعض ما يغايره، وهو ما اقتصر فيه على العرضيات"(77).

إذاً الرسم الناقص هو التعريف بالخاصة وحدها. مثل: الإنسان ضاحك بمعنى أن الرسم الناقص يقتصر على صفة عرضية واحدة فقط، أي أنه يتم بالخاصة وحدها، فعندما قلنا في تعريف الإنسان بأنه "ضاحك" هنا اكتفينا بذكر الصفة العرضية فقط وهى "ضاحك" وهذا يسمى التعريف بالخاصة وحدها؛ بمعنى اكتفينا هنا بذكر الخاصة وحدها.

فالرسم الناقص إذاً هو قول يقصد منه تعريف الشيء بخواصه، ويكون بالجنس البعيد والخاصة، أو بالخاصة وحدها.

فهو بخلاف الرسم التام الذي يقصد منه تعريف الشيء بخواصه التي هي لوازم بينة له ويكون بالجنس القريب والخاصة.

إذا الفرق بين الرسم الناقص والرسم التام، أن الأول "الرسم الناقص يشتمل على العرضيات ويكون بالجنس البعيد والخاصة، أو الخاصة وحدها؛ في حين أن

(76) ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، ص31.
(77) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، مرجع سابق، ص 255. وانظر أيضًا أبو العلا عفيفي، المنطق التوجيهي، مرجع سابق، ص28.

(ISSN : 2536 - 9555)

الثاني هو الرسم التام يشمل على الذاتيات والعرضيات ويكون بالجنس القريب والخاصة".

مثال على ذلك: تعريف الإنسان أنه حيوان ناطق في رسمه التام أنه حيوان ضاحك؛ وفى رسمه الناقص أنه جسم ضاحك.

ومن الرسم الناقص:

التعريف بالتشبيه:وهو أن يشبه الشيء المقصود تعريفه بشيء أخر لجهة شبه بينهما، بمعنى أن التعريف بالتشبيه هو التعريف بذكر ما يشبه الشيء المعرف مثل: الكليات المتباينات: كالخطيب المتوازيين.

ومن الرسم الناقص أيضاً:

التعريف بالقسمة: وهو التعريف بذكر أقسام الشيء المعرف.

مثل الكلمة: اسم وفعل وحرف.

وهذا ما سنتحدث عنه في المبحث القادم؛ حيث سأتناول علاقة التعريف المنطقي بالقسمة المنطقية.

وخلاصة القول في هذا المبحث أن الرسم الناقص يختص بالعرضيات فقط بمعنى أنه يشتمل على العرضي فقط، وبالتالي يكون بذكر الجنس البعيد والخاصة أو الخاصة وحدها[78].

وخلاصة القول في هذا الفصل أن التعريف هو الوسيلة التي بها يكون إدراك المفرد وتصوره؛ فهو قول ظاهر المعنى يشمل كل الصفات التي تفهم من المعرف أو بعضها، ويصدق على كل أفراده، وتصوره يستلزم تصور المعرف بحقيقته، كما

(78) محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، مرجع سابق، ص100. وانظر أيضًا إبراهيم محمد إبراهيم صقر، دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص 136–137.

في الحد التام، أو مجرد تمييزه من غير، كما في الحد الناقص، والرسم التام، والرسم الناقص.

فالتعريف عند الشيخ الرئيس كما اتضح لنا هو قول يشرح الشيء المعرف، وقد يكون كلاماً، وقد يكون إشارة، وبالتالي يتضح لنا أهمية نظرية التعريف عند ابن سينا من حيث أنها مفيدة لكل المشغلين بالعلوم؛ لأن التعريف يشمل على مجمل الصفات الضرورية التي يشتمل عليها اللفظ المراد تعريف، فضلاً على أن للتعريف فائدة أخرى في حياتنا اليومية؛ فكثيراً ما يطلب من المرء منا في أثناء كلامه أن يعرف ما خفي من الألفاظ التي يستعملها في حديثه إذاً نظرية التعريف "Difinition" من أهم أساسيات تعلم المنطق، وكما نعلم أن المناطقة قد توسعوا منذ العهد الأرسطي في دراسة نظرية التعريف وخاصة الشيخ الرئيس، حيث وجدوا أن التعريفات ليست جميعاً من نوع واحد، وإنما هناك أنواعاً مختلفة من التعريفات، كل نوع منها يتميز بسمات وخصائص معينة ويصلح لغرض معين.

بالنسبة لأقسام التعريف عند ابن سينا فهي التعريف بالحد، والتعريف بالرسم وقد تحدثنا عن هذين النوعين في السابق، ويتضح لنا من خلال حديثنا عن أقسام التعريف عند الشيخ الرئيس الآتي:

- التعريف بالحد التام = الجنس القريب + الفصل.
- التعريف بالحد الناقص = الجنس البعيد + الفصل
- التعريف بالرسم التام = الجنس القريب + الخاصة.
- التعريف بالرسم الناقص = الجنس البعيد + الخاصة.

فإذا كان التعريف بالذاتيات فقط سمى حدا. وإذا اشتمل على عرضيات سمي رسماً. فالحد إذن هو تعريف النوع بكلياته الذاتية، والرسم هو تعريف النوع بما يشمل عرضه الخاص به.

(ISSN : 2536 - 9555)

وفيما يلي مخطط يوضح أقسام التعريف المنطقي عند الشيخ الرئيس:

التعريف:

حد definition		**رسم** description	
تام	**ناقص**	**تام**	**ناقص**
بالجنس القريب	بالجنس البعيد	بالجنس القريب	بالجنس البعيد
والفصل	والفصل أو بالفصل وحده	والخاص	والخاصة أو بالخاصة وحدها

خلاصة القول في هذا الجانب أن التعريف عند ابن سينا هو القول الشارح الذي يصف لنا المحمولات التصورية.

وبالتالي فإن أهم ما يتميز به ابن سينا أنه قام ببناء نظريته في التعريف المنطقي على أسس ومبادئ تختلف عن نظرية أرسطو في التعريف المنطقي. حيث قام ابن سينا بتقسيم هذه النظرية تقسيماً لا يوجد عند أرسطو.

فالتعريف عند أرسطو ينقسم إلى التعريف بالحد اللفظي والتعريف بالحد الحقيقي[79].

أما بالنسبة للشيخ الرئيس فقد أقام نظريته على أساس التعريف الشيء وهو التعريف بحسب الذات وهذا التعريف يتضمن التعريف بالحد والتعريف بالرسم؛ وبالتالي فإن ابن سينا قد أضاف لهذا التقسيم تقسيماً آخر هو: تقسيم كل من الحد والرسم إلى تام وناقص هذا التقسيم هو نقطة الاختلاف بين أرسطو وابن سينا وإن

(79) انظر مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص 126-128.

كان التعريف بالرسم من وضع جالينوس؛ إلا أن ابن سينا كان له إسهامه الخاص الذي ساهم به في تطوير نظرية التعريف المنطقي، هذا الإسهام والإبداع اتضح لنا من خلال التعريف اللفظي أو الاسمي هذا التعريف الذي بدوره ينقسم إلى: التعريف القاموسي والتعريف الاشتراطي.

فالتعريف الاشتراطي هو التعريف أو القول المفصل الذي يدل على مفهوم الاسم عند مستعمله. أما التعريف القاموسي فهو التعريف الخاص بتوضيح الألفاظ موضوع التعريف(80).

إذاً هذه هي أهم نقاط الاختلاف بين المعلم الأول والشيخ الرئيس في موضوع التعريف المنطقي؛ هذا الاختلاف هو الذي جعل لنظرية ابن سينا في التعريف إسهاماتها الخاصة في علم المنطق إن ابن سينا كانت له نظريته الخاصة في التعريف؛ هذه النظرية مختلفة عن ما جاءت به نظرية أرسطو في التعريف المنطقي؛ هذه الرؤية الفكرية ستتضح لنا أكثر عند تناولنا لعلاقة تقييم الوجود بالتعريف المنطقي عند ابن سينا وكذلك الكليات الخمس وعلاقتها بهذا المجال "مجال التعريف".

القسم الرابع: القسمة المنطقية وعلاقتها بالتعريف عند ابن سينا

أولاً- القسمة "تعريفها- أنواعها- شروطها"

تعريف القسمة:

1. **القسمة (لُغة):**

من الاقتسام، وفي الشريعة: تمييز الحقوق وإفراز الأنصباء(*).

(80) إبراهيم محمد إبراهيم صقر، دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص 140- 141.

(ISSN : 2536 - 9555)

وقسم الشيء:ما يكون مندرجاً تحته وأخصُّ منه كالاسم فإنه أخصّ من الكلمة ومندرج تحتها.

فالجزئيات المندرجة تحت الكُلّي إما أن يكون تباينها بالذاتيات أو بالعرضات أو بهما، والأول: يُسمّي أنواعاً، والثاني: أصنافاً، والثالث: أقساماً أما القسمة الأولية فهي أن يكون الاختلاف بين الأقسام بالذات كانقسام الحيوان إلى الفرس والحمار، والقسمة الثانية: هي أن يكون الاختلاف بالعوارض كالرومي والهندي.[81]

2. **قسمة "Division, Division"**:

وتعني تحليل ما صدق اسم كلي من أجل معزفة الأنواع التي يتألف منها جنس من الأجناس بالتفصيل وإظهار وجوه الشبه ووجوه الاختلاف بينهما.

والقسمة الثنائية Dichotomy, Dichotomie تعني تقسيم الكلي إلى نوعين: نوع له صفة من الصفات، ونوع ليست له هذه الصفة مثل تقسيم الحيوان إلى ماله عمود فقري وما ليس له عمود فقري. [82]

3. **القسمة "Division"**:

القسمة في اللُغة اسم من انقسام الشيء، وعند الرياضيين تجزئة الشيء، فإذا أردت أن تقسم عدداً على آخر جزأت الأول بقدر العدد الثاني، ويسمي الأول بالمقسوم، والثاني بالمقسوم عليه، والناتج خارج القسمة.

(*) الانصباء: الحظ من كل شيء.

(81) تعريفات الجرجاني، ص147.

(82) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص493-492.

أما عند المنطقيين فالقسمة مرادفة للتقسيم، وهو إرجاع التصور إلى أقسامه، ولها عندهم وجهان: الأول إرجاع المركب إلى أجزائه أو عناصره، ويسمي هذا الإرجاع تجزئة أو تحليلاً، والثاني إرجاع الكلي إلى جزئياته، أو انقسام الكلي بحسب الماصدق* إلى أصناف أو أفراد تندرج تحته، وسبيل ذلك أن يضاف إلى ذلك الكلي قيد** يخصصه، فينشأ عن هذه الإضافة مفهوم جديد يسمي قسماً، مثال ذلك انقسام الجنس إلى الأنواع المختلفة المندرجة تحته، فالجنس أعم، والنوع أخص.(83)

4. القسمة بوجه عام:

تقسيم الكل إلى أجزائه، ومنطقياً: تقسيم الكلي بحسب ما صدقه إلى أصناف أو أفراد تندرج تحته. والقسمة الثنائية تعني تقسيم الكلي إلى قسمين متضادين أو متناقضين بحيث يستوفي جميع ما صدقه، واستخدم زينون الإيلي** القسمة الثنائية في البرهنة على بطلان الحركة.(84) وهي القسمة المثالية عند أفلاطون والتي يعتبرها وسيلة لوضع التعريف، ومنها انتقل أرسطو إلى نظرية السللوجسموس(*)

إذاً القسمة هي تقسيم الكلي إلى أجزائه، وبالتالي فإن تباين الجزئيات المندرجة تحت الكلي، إما ان يكون بما هو ذاتي، وإما أن يكون بما هو عرضي وإما أن يكون بهما معاً.

- الماصدق، الأفراد التي يتحقق فيها معني الكلي.
- قيد، بمعنى حدد غرضه.

(83) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص192، 191.

** زيتون الايلي، أحد فلاسفة ما قبل سقراط، وهو من ايليا مدينة يونانية على الساحل الجنوبي الايطالي.

(84) إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي. ص147.

(*) نظرية السللوجسموس: تعني نظرية القياس عند أرسطو.

(ISSN : 2536 - 9555)

كذلك أضف ان انقسام الكل إلى الأجزاء، إذا أوجب الانفصال في الخارج سمي بالقسمة الخارجية أو الحقيقية، وإذا لم يوجب الانفصال في الخارج، سمي بالقسمة الدهنية أو الوهمية. (85)

ولابد من الإشارة في هذا الجانب إلى أن القسمة الثنائية هي الأساس الذي انطلق منه أرسطو لبناء نظريته في القياس؛ كما أنها نافعة في باب التعريف حيث يؤكد إنه كلما زاد المفهوم قل الماصدق، بمعنى أن المفهوم هو خاصية أو مجموعة الخصائص التي تعين الموضوعات التي يمكن أن ينطبق عليها اللفظ بشكل صحيح والتي تكفي وحدها لتمييز هذه الموضوعات عن عيرها من الموضوعات الأخرى.

أما الماصدق فهو المسميات الخارجية التى يصدق عليها اللفظ الذى استخدمه, أى انه يدل على الأفراد التى ينطبق عليها اللفظ, وهى الأشياء التى جاء هذا اللفظ لسميها, فجميع الكتب مثلا هي ماصدقات لفظ كتاب. فالماصدق إذن هو المدلول الخارجي الذى يشير إليه اللفظ.

أما بالنسبة للعلاقة بينهما فهى علاقة عكسية بمعنى كلما قل المفهوم زاد عدد الماصدقات, أو بعبارة أخرى إذا زادت الخصائص والصفات التى نذكرها ذلك بمثابة تحديد أكثر للأفراد الذين تتوافر فيهم هذه الخصائص.

مثلاً اللفظ: مسجد إذا كان مفهوم هذا اللفظ هو: مكان معد للصلاة على سنة الدين الإسلامي لكان ماصدقة هو: جميع المساجد الموجود فى العام, ولكن لنفرض أننا أضفنا إلى المفهوم السابق صفة أخرى بحيث أصبح على الوجه التالي: مكان معد للصلاة على سنة الدين الإسلامي وموجود فى أفريقيا. فلا شك أن عدد الماصدقات سيقل كثيراً, وإذا أضفنا إلى مفهوم السابق صفة "أبيض اللون"

(85) انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص192.

فسوف يقل عدد الماصدقات مرة أخرى لأننا نستخرج هنا مرة أخرى جميع المساجد التى لا يكون طلاؤها أبيض كثيرة. والعكس فى هذه العملية صحيح, فإذا كان لدينا المفهوم الأخيرة مما يدل عليه من ماصدقات قليلة نسبيا ثم أخذنا بالتدريج بحذف صفة من الصفات لذاد عدد الماصدقات فى كل كرة حتى نصل فى النهاية إلى أقل الصفات وأكبر عدد من الماصدقات.

ولا بد الإشارة أخيراً إلى أن علاقة المفهوم بالمصدقات ليس علاقة عكسية بمعنى حسابي بحيث, إذا لابد أن تكون الصفة المحذوفة أو المضافة أساسية وليست عرضية أو لازمة من الصفات الأساسية التى ينطوى عليها تعريف الشيء[86]. إذاً القسمة هي قسمة الشيء بمعني تجزئته وتفريقه إلى أمور متباينة، واتضح لنا من خلال التعريفات السابقة أن الشيء يسمي مقسماً، وكل واحد من الأمور التي انقسم إليها قِسْماً تارة بالقياس إلى نفس المقسم، وقسيماً أخرى بالقياس إلى غيره من الأقسام، فمثلاً إذا قسمنا العلم إلى تصور وتصديق، يتضح لنا أن العلم مقسم، والتصور قِسم من العلم وقسيم للتصديق.[87]

ومن خلال ما سبق ذكره يتضح لنا أن أساس التقسيم هو أن تؤسس القسمة على أساس واحد؛ بمعني أنه يجب أن يلاحظ في المقسم جهة واحدة، وعلى أساسها يكون التقسيم؛ حيث أنه لا يمكن تقسيم الأجناس والأنواع من غير أساس يعتمد عليه في هذا التقسيم؛ بل يجب أن يكون هناك للمقسم هدف يقصد إليه من هذا التقسيم، وهذا الهدف والغرض يتحدد بنوع الصفة التي تكون فاصلا بين أقسام الكلي المقسم، وهذه الصفة هي ما يسمي "أساس التقسيم".

(86) محمد مهران, مدخل إلى المنطق الصورى, ص 89, 91 وانظر أيضا أبو العلا عفيفي, المنطق التوجيهي, ط7. ص 17, 18

(87) انظر علي الشرواني، التمهيد في علم المنطق، دار العلم، ص54.

(ISSN : 2536 - 9555)

فمثلاً إذا قسمنا الحيوانات إلى: آكلة اللحوم، وآكلة النباتات، كان نوع الغذاء هو الأساس الذي اعتمدنا عليه في هذا التقسيم، وكذلك إذا قسمنا "الهندي" إلى مسلم، ومسيحي، وهندوسي، وبوذي، هنا نجد أن أساس القسمة، هي الديانة التي يعتنقها الواحد منهم.

وكذلك الجنس الواحد قد يقسم إلى أنواع متعددة، وذلك على حسب الأسس المختلفة التي يتخذها الشخص أساساً للتقسيم، مثلاً فقد نقسم "الإفريقي" على أساس الديانة التي يعتنقها أو على أساس اللغة التي يتكلمها. (88)

إذاً أساس القسمة هو أنه يجب أن يتخذ في تقسيمها أساساً واحداً يبني عليه القسمة، فمثلاً لا يمكننا أن نقسم الكتب في تقسيم واحد إلى كتب جغرافيا، وتاريخ، وما هو مغلف بورق، وما هو مؤلف باللغة العربية؛ ذلك لأن الأقسام هنا تكون متداخلة؛ فقد يكون كتاب التاريخ مؤلفاً باللغة العربية ومغلفاً بورق وبالتالي فإن القسمة من أهم الطرق الموصلة إلى تعريف الأشياء، فمن خلال التقسيم تتميز الأشياء بعضها عن بعض، ثم يتبين الاختلاف الموجود بين الأنواع المندرجة تحت جنس واحد والأصناف المندرجة تحت نوع واحد.

وكما اتضح لنا أنه عند تقسيم الشيء إلى أقسامه المختلفة، تتحقق الأمور الآتية:

- المقسم: وهو نفس ذلك الشيء الذي قسمناه
- الأقسام: وهي التي أُفرزت من المقسم، وكل منها يسمي قسماً عند مقايستها بالمقسم.
- القسم: ويطلق على كل قسم عندما يقايس مع الأقسام الأخرى.

(88) عوض الله جاد حجازي، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، ط6، ص 90، 91.

وخلاصة القول أن أساس التقسيم عند ابن سينا هو تقسيم الكلي إلى جزئياته التي يتألف منها وهذا هو ما يسمي بالقسمة المنطقية عنده، والتي سنتحدث عنها في المبحث الرابع من الفصل الثاني.

فالأساس هو الغاية التي يهدف إليها المقسم والصفة التي يلاحظها أثناء التقسيم ويأخذ منها مقياساً عاماً في تقسيمه.

إن عملية التقسيم تندرج من الكلي لتنتهي بالجزئيات، وأما عملية التجزئة فتنطوي على بيان كيف يمكن تقسيم الكل أو تجزئته إلى أجزاء. وفي هاتين العمليتين يشترط وجود أساس للتقسيم.

ولنضرب لذلك مثالاً:يمكن تقسيم المثلث بحسب أضلاعه أو زواياه. فإذا كان التقسيم بحسب الأضلاع كان لدينا المثلث المتساوي الساقين، والمثلث المتساوي الأضلاع، والمثلث المختلف الأضلاع.

أما إذا كان التقسيم بحسب الزوايا كان لدينا المثلث قائم الزاوية، والمثلث الحاد الزاوية، والمثلث المنفرج الزاوية. (89)

وأخيراً لابد من توضيح التفرقة بين التصنيف والقسمة، حيث أن التصنيف لا يختلف كثيراً عن القسمة، إذ أنه بينما تبدأ القسمة من أعلى إلى أسفل، نجد التصنيف يبدأ من أسفل إلى أعلى، فالحركة في القسمة هابطة، بينما هي في التصنيف صاعدة، وبالتالي فإن التصنيف قد يكون أحد قسمين: (90)

1. تصنيف صناعي: لا يقوم على معرفة حقيقية بالطبيعة الجوهرية للأشياء المصنفة، ولكنه يعتمد على محض اختيارنا، ويعتبر بمثابة ترتيب.

(89) ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في المنطق، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الجزء الأول، ص34.
(90) ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في المنطق، المرجع السابق، ص35.

(ISSN : 2536 - 9555)

2. تصنيف طبيعي: تتحقق فيه الوحدة والنسقية(*)، ويستند إما إلى الصفات الذاتية أو الجوهرية بما يبين ماهية الشيء، وهذا النوع من التصنيف يعتبره المناطقة سر العلم وتقدمه.

أنواع القسمة:

بعدما قمنا بتوضيح مفهوم ومعني القسمة، ومن خلال التعريفات التي وضعناها في السابق للقسمة؛ نجدها كلها تلتقي في معني واحد وهو تقسيم الكل إلى أجزائه، كذلك من خلال هذه التعريفات توصلنا إلى الغرض أو الفائدة من التقسيم وهو أن القسمة يجب أن تؤسس على أساس واحد، بمعني يجب أن يكون في المقسم جهة واحدة، وعلى أساسها يكون التقسيم.

وبالتالي يتضح لنا أن هناك أنواع للقسمة منها:(91)

1. القسمة المنطقية "قسمة الكلي إلى جزئياته"Division:

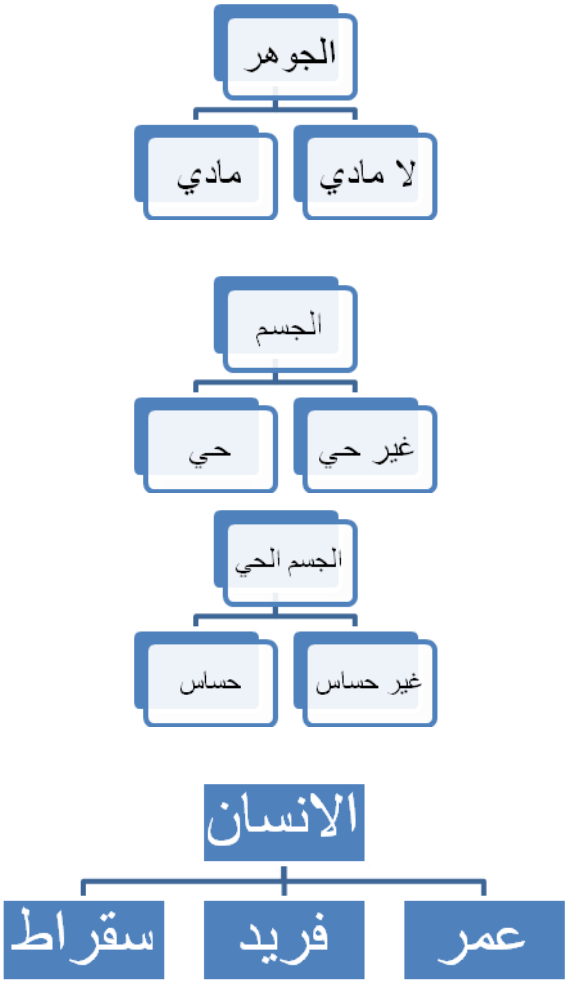
كقسمة الموجود إلى مادة ومجرد عن المادة، والمادة إلى جماد ونبات وحيوان وكقسمة المفرد إلى اسم وفعل وحرف.

فالقسمة المنطقية هي عملية تنازلية نبدأ فيها بجنس من الأجناس ونقسمه إلى أنواعه ثم نقسم هذه الأنواع إلى أنواع أخرى، والمثال على ذلك شجرة فرفوريوس.(92)

(*) النسقية: ما كان على نظام واحد من كل شيء.

(91) السيد رائد الحيدري، المقرر في شرح منطق المظفر مع متنه المصحح، المركز الإسلامي الثقافي ج1، ص191.

(92) ماهر عبد القادر، محاضرات في المنطق، مرجع سابق، ص34. وانظر أيضًا محمد علي أبو ريان وعلي عبد المعطي محمد، مذكرات في المنطق الصوري، مرجع سابق، ص 147.



إذاً فالقسمة المنطقية هي تحليل ما صدق عليه اسم كلي، بحيث يمكن تمييز بعض أجزائه عن بعض وليس المراد بالتحليل هنا ذكر الأفراد التي يصدق عليها الكلي واحداً واحداً، وإنما المراد ذكر الأنواع التي يتألف منها جنس من الأجناس بالتفصيل وإظهار وجوه الشبه ووجوه الاختلاف بينهما[93].

(93) أبو العلا عفيفي، المنطق التوجيهي، ط7، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1948م، ص30-31.

(ISSN : 2536 - 9555)

2.القسمة الطبيعية "قسمة الكل إلى أجزائه" partition:

كقسمة الإنسان إلى جزأيه: الحيوان والناطق، وكقسمة الماء إلى عنصرين الأكسجين والهيدروجين، وكقسمة الحبر إلى ماء ومادة ملونة.

فالقسمة الطبيعية هي التي نقوم فيها بتحليل الشيء إلى أجزائه، وهذا النوع من القسمة يتصل بالأشياء الطبيعية، بمعني أن القسمة الطبيعية هي التي فيها يعتبر الشيء الواحد كلاً مركبا من أجزاء، ثم يحل إلى أجزائه التي يتركب منها كما أوضحنا في الأمثلة السابقة في بداية تعريفنا بالقسمة الطبيعية، فهذه القسمة هي تقسيم الكل إلى أجزائه عند ابن سينا.

إذا القسمة الطبيعية هي قسمة الكل إلى أجزائه، كما أوضحنا في المثال الأول من تقسيم الإنسان إلى جزأيه الحيوان والناطق وذلك بحسب التحليل العقلي(*)، حيث يحلل العقل مفهوم الإنسان إلى مفهومين وهما: مفهوم الجنس الذي يشترك معه به غيره، ومفهوم الفصل الذي يختص به ويكون به الإنسان وبالتالي ففي القسمة الطبيعية لا يمكننا أن نطلق اسم الشيء المقسم على الأجزاء الحاصلة من التقسيم، فمثلا لو قسمنا البيت إلى غرفة نوم، وغرفة استقبال لما أمكننا أن نقول عن كل جزء من هذه الأجزاء إنها بيت(94).

ما يهمنا في هذا الجانب هو القسمة المنطقية أنواعها وشروطها وعلاقتها بالتعريف عند ابن سينا وهذا ما سنتحدث عنه في الصفحات القادمة.

(*) التحليل العقلي، هو عزل أجزاء الشيء أو صفاته أو خصائصه بعضها عن بعض في الذهن، وهو تحليل منطقي.

(94) انظر إبراهيم حسين سرور، المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، مرجع سابق، ص431، 432.

أنواع القسمة المنطقية وشروطها:

تحدثنا فيما سبق عن القسمة المنطقية واتضح لنا أنها تعني تقسيم الكلي إلى جزئياته التي يتألف منها، وبالتالي يسمي الكلي المنقسم إلى الجزئيات مقسماً "Dividend" كما تسمي الجزئيات التي انقسم إليها الكلي أقساماً " Dividing Members" وكل جزئي بالنسبة لباقي الجزئيات الأخرى قسيماً لكل جزئي منها.

فالقسمة المنطقية لا تعني تقسيم الشيء إلى ما صدق من الأفراد، وإنما تعني تقسيم الشيء إلى الأنواع التي يشتمل عليها. (95)

- **أنواع القسمة المنطقية**(96):

1. القسمة الثنائية:

وهي طريقة الترديد بين النفي والإثبات، والنفي والإثبات "وهما النقيضان" لا يرتفعان أي لا يكون لهما قسم ثالث، ولا يجتمعان أي لا يكونان قسماً واحداً، وبالتالي فإن هذه هي القسمة ثنائية أي ليس لها أكثر من قسمين وتكون حاصرة جامعة مانعة، مثلاً كتقسيمنا للحيوان إلى ناطق وغير ناطق. وغير الناطق يدخل فيه كل ما يفرض من باقي أنواع الحيوان غير الإنسان لا يشذ(*) عنه نوع، وكتقسيمنا للطيور إلى جارحة وغير جارحة ثم يمكن أن نستمر في القسمة، فنقسم طرف النفي أو طرف الإثبات أو كليهما إلى طرفين إثبات ونفي، ثم هذه الأطراف الأخيرة يجوز أن نجعلهما أيضاً مقسماً، فنقسمها أيضاً بين الإثبات والنفي.

---

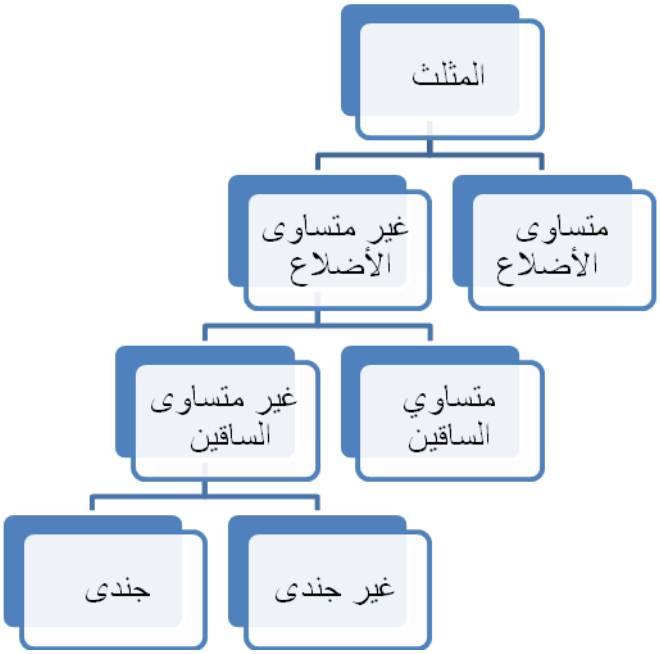
(95) انظر إبراهيم حسين سرور، المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، المرجع السابق، ص432.

(96) السيد رائد الحيدري، المقرر في شرح منطق المظفر مع متنه المصحح. ج1، ص 194، 197. وانظر أيضًا أبو العلا عفيفي، المنطق التوجيهي، مرجع سابق، ص 31.

(*) يشذ، بمعني ينفرد.

(ISSN : 2536 - 9555)

وبمعنى أخر فإنه القسمة الثنائية تقوم على تقسيم الحد إلى كل خطوة أو إلى حد ثابت وأخر منفنى فـ(أ) نتقسم إلى (ب) ولا (ب) تنقسم إلى (جـ) ولا (جـ), ولا (جـ) تنقسم إلى, ولا هكذا وعلى هذا يمكن تقسيم المثلث إلى [97].



مثلاً إذا أردنا تقسيم الكلمة فتقول:

- الكلمة تنقسم إلى: ما دل على الذات.
- طرف النفي "الغير" إلى: ما دل على الزمان.

هنا نحصل على ثلاثة أقسام:

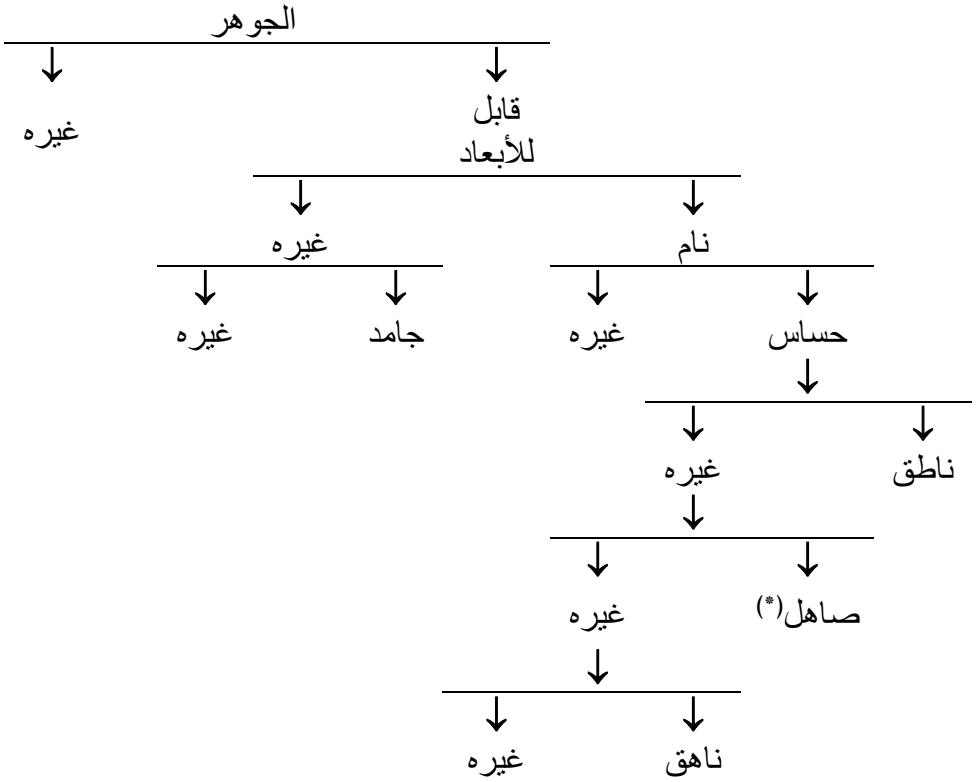
- ما دل على الذات، وهو "الاسم".
- وما دل على الزمان، وهو "الفعل"
- وما لم يدل على الذات والزمان، وهو "الحرف".

(97) محمد على ابو ريان, على عبد المعطى محمد, مذكرات فى المنطق الصورى, ص 176

ولنأخذ مثالاً أخر يوضح لنا القسمة الثنائية، فمثلاً: إذا أردنا تقسيم الجوهر إلى أنواعه، فيمكن تقسيمه على النحو الأتي[98]:

- الجوهر إلى: ما يكون قابلاً للأبعاد وغيره
- ثم طرف الإثبات "القابل" إلى: نام وغيره
- ثم طرف النفي "غير النامي" إلى: جامد وغيره.
- ثم طرف الإثبات في التقسيم إلى: حساس وغيره

وهكذا يمكن أن نستمر بالقسمة حتي تستوفي أقسام الحساس[*] إلى جميع أنواع الحيوان، وفيما يلي وضع هذه القسمة على النحو الأتي:



(98) السيد رائد الحيدري، المقرر في شرح منطق المظفر مع متنه المصحح، ص 196.

(*) صاهل الفرس وأحيانًا يقال صهل الفرس أي صوت الفرس.

(ISSN : 2536 - 9555)

إذاً القسمة الثانية "Dichotomy" فيها يقسم الجنس إلى شيء ونقيضه، ثم يقسم النقيض إلى شيء ونقيضه وهكذا كما هو موضح في المثال السابق.

وهذه القسمة الثنائية تنفع على الأكثر في الشيء الذي لا تنحصر أقسامه، وإن كانت مطولة، لأنك تستطيع بها أن تحصر كل ما يمكن أن يفرض من الأنواع أو الأصناف بكلمة "غيره" وفي المثال الأخير نجد "غير الناهق(*)" يدخل فيه جميع ما للحيوان من أنواع غير الناطقة والصاهلة والناهقة، وبالتالي استطعنا حصر كل ما للحيوان من أنواع.

والشرط الأساسي في هذه القسمة ألا تحدث طفرة *في أثناء التقسيم، فلابد من الانتقال من الجنس إلى النوع التالي له مباشرة حتي لا تختل الأنواع المتوسطة. إذاً مما سبق ذكره يتضح لنا أن القسمة الثنائية هي أن ينقسم الجنس قسمين أحدهما اشتمل على صفة معينة، والآخر لم يشتمل عليها، ثم يقسم المقسم الذي لم يشتمل على هذه الصفة إلى قسمين أيضاً الأول اشتمل على صفة، والثاني لم يشتمل على صفة، وهكذا نستمر في هذه القسمة على التدريج حتي ننتهي.

2. القسمة التفصيلية:

وهي أن تقسم الشيء ابتداء إلى جميع أقسامه المحصورة، بمعني أن القسمة التفصيلية "Classification" الغرض منها بيان كل الأقسام التي ينقسم إليها المقسم بطريق الحصر والاستقراء.

كتقسيم الكلمة إلى اسم، وفعل، وحرف، أو تقسم الكلي إلى: نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام.

(*) ناهق الحمار أو حمار مصوت والناهق مخرج النهقيق منا حلق الحمار والحصان.

(*) طفرة، انتقال سريع من حالة إلى أخرى.

والقسمة التفصيلية على نوعين عقلية واستقرائية:

- العقلية: وهي التي يمنع العقل أن يكون لها قسم آخر، مثل تقسيم الكلمة في السابق، ولا تكون القسمة عقلية إلا إذا بنيت على أساس النفي والإثبات بمعني يجب أن تبني على أساس القسمة الثنائية وبالتالي لابد من إرجاعها إلى القسمة الثنائية الدائرة بين النفي والإثبات لكي يتم إثبات أن هذه القسمة التفصيلية هي قسمة عقلية.
- الاستقرائية: وهي التي لا يمنع العقل من فرض قسم آخر لها، سواء كنا نقطع من الخارج بعدم وجود قسم آخر، كما إذا كان الاستقراء تاماً، أو لم نكن نقطع بذلك، كما إذا كان الاستقراء ناقصاً.

وبالتالي فإن في هذه القسمة تُذكر الأقسام الواقعة التي علمت بالاستقراء والتتبع*، كتقسيم الأديان السماوية إلى: اليهودية والنصرانية والإسلامية، وكتقسيم مدرسة معينة إلى: صف أول وثان وثالث، عندما لا يكون غير هذه الصفوف فيها، مع إمكان حدوث غيرها.

إذاً هذه هي أنواع القسمة المنطقية وبالتالي فإن أكمل أنواع هذه القسمة هي القسمة الثنائية لأن فيها يقسم الجنس إلى شيء ونقيضه، ثم يقسم النقيض إلى شيء ونقيضه، وهكذا يستمر في هذه القسمة على التدريج حتي تنتهي.

شروط القسمة المنطقية:

للقسمة المنطقية عدة شروط يجب أن تتوفر فيها وهي:[99]

(*) التتبع، بمعني تقصي الموضوع ومعاينته والتدقيق فيه.

(99) عوض الله جاد حجازي، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، مرجع سابق، ص 91، 92. وانظر أيضًا أبو العلا عفيفي، المنطق التوجيهي، مرجع سابق، ص 32-33.

(ISSN : 2536 - 9555)

- يجب اتخاذ أساس واحد لكل قسمة، فلا يصح أن يقسم الاسم على أساس الأعراب والبناء، وعلى أساس، الإفراد، والتثنية، والجمع في وقت واحد. فيقال: الاسم ينقسم إلى: معرب، ومبني، ومفرد، ومثني وجمع؛ فإن المفرد يدخل تحت أفراد المعرب والمبني، والمثني والجمع يدخلان أيضاً في نطاقهما، ولا يصح أن نقسم "الحيوان" على أساس غذائه وتوحشه فتقول: الحيوان: إما آكل اللحوم، وإما آكل النبات، وإما متأنس وإما متوحش.
- يجب أن يكون أفراد الأنواع التي انقسم إليها الجنس تساوي أفراد الجنس المقسم نفسه، فلا يصح أن نقسم الفعل إلى: ماضي ومضارع وأمر، والمضارع إلى مرفوع ومنصوب فقط، فأن المرفوع، والمنصوب لا يشملان جميع أفراد المضارع، إذ يخرج عنهما المضارع المجزوم والمبني.
- يجب ألا تتداخل الأقسام، بمعني يجب أن يمنع كل نوع من دخول أفراد النوع الأخر فيه، فلا يقسم الحيوان ذو العمود الفقري إلى: ما له رئه؛ وما له ثدي، لأن الحيوانات ذوات الثدي هي أيضا من ذوات الرئه.
- يجب أن تكون حلقات السلسلة في القسمة متصلة بحيث لا يترك واحد منها.

مثلاً لا يصح تقسيم "الكلمة" إلى: اسم، وفعل، وحرف ثم نقسم "الفعل" إلى: مرفوع، ومنصوب، ومجزوم، وذلك لأن المرفوع، والمنصوب، والمجزوم، أقسام للفعل المضارع، وقد تركنا تقسيم الفعل إلى الماضي، والمضارع، والأمر، وهو سابق على تقسيم الفعل المضارع.

وانظر أيضًا محمد علي أبو ريان وعلي عبد المعطي محمد، مذكرات في المنطق الصوري، مرجع سابق، ص175.

وأهم شروط القسمة المنطقية هو لابد من فرض جهة واحدة جامعة في المقسم تشترك فيها الأقسام وبسببها يصح الحمل بين المقسم والأقسام، كذلك لابد من فرض جهة افتراق في الأقسام على وجه يكون لكل قسم جهة تباين جهة القسم الآخر، وإلا لما صحت القسمة وفرض الأقسام. (100)

مما سبق يمكننا تلخيص أهم شروط القسمة المنطقية في النقاط الاتية:

- فرض أساس واحد للتقسيم.
- مساواة مصاديق الأقسام إلى مصاديق المقسم.
- عدم تداخل الأنواع.
- اتصال حلقات السلسلة.

وقبل أن نوضح علاقة القسمة المنطقية بالتعريف عند ابن سينا لابد أن نتطرق إلى توضيح الفرق بين القسمة الطبيعية والقسمة المنطقية وفيما يلي يتلخص الفرق بينهما: (101)

- يصح حمل القسم على المقسم وحمل المقسم على القسم في القسمة المنطقية فيصبح أن يقال "الاسم كلمة" و "هذه الكلمة اسم" ولا يصح ذلك في القسمة الطبيعية حيث لا يصح أن يقال "الأكسجين ماء" و "هذا الماء أكسجين"
- القسمة المنطقية عملية تنازلية يبدأ فيها من الجنس إلى أنواعه ومن النوع إلى أصنافه ومن الصنف إلى أفراده.

بمعنى أن القسمة المنطقية هي تنازلية من الجنس إلى أنواعه؛ في حين أن القسمة الطبيعية هي تحليل الشيء إلى أجزائه (102).

---

(100) على الشيرواني، التمهيد في علم المنطق، ص57.
(101) عبد الهادي الفضلي، مذكرة علم المنطق، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، 1409هـ، ص85.

(ISSN : 2536 - 9555)

كما يمكننا أن نميز بين القسمة الطبيعية والقسمة الميتافيزيقية من حيث أن الأخيرة تتجه إلى تقسيم الشيء في الذهن إلى صفاته فتقسم الجنس إلى أنواعه أو الشيء إلى صفاته.

إذاً فالفرق بين النوعين هو أن الموضوعات في القسمة الطبيعية قابلة لأن تقسم إلى أجزاء في الخارج، أما في القسمة الميتافيزيقية فلا يمكن هذا لأن القسمة الميتافيزيقية تهتم بالصفات بمعنى أنها تقوم على أشياء ذهنية[103].

ثانياً- القسمة الثنائية ومنشأها عند أفلاطون

القسمة الثنائية عند أفلاطون "القسمة المثالية":

لقد استطاع أفلاطون من خلال نظرية المثل "الصور" أن يؤسس للقسمة الثنائية "المنطقية" والتي تقوم على تقسيم الكلي إلى قسمين متضادين أو متناقضين.

وبالتالي فإن نظرية أفلاطون في المثل "الصور" تنقسم إلى ثلاثة أقسام[104]:

الأول: أساس الصور.

الثاني: ماهية الصور.

الثالث: عالم الصور.

(102) أبو العلا عفيفي، المنطق التوجيهي، مرجع سابق، ص 30.
(103) انظر عبد المعطي محمد، المنطق ومناهج البحث في العلوم الرياضية والطبيعية، ط2، ص106– 107، وانظر أيضاً عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ط2، ص88.
(104) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954، ص147.

أما بالنسبة للأساس الذي تقوم عليه نظرية المثل الأفلاطونية فهو على قسمين:

القسم الأول خاص بنظرية المعرفة، أما القسم الثاني فهو خاص بنظرية الوجود[105].

وبالتالي فإن مضمون نظرية أفلاطون في المثل يقوم على فرضية منطقية وهي الوجود؛ بمعنى وجود عالم ماهيات لا مادية أزلي ولا يخضع للتغيير، وهو عالم المثل "عالم الصور" وفي المقابل نجد عالم الموجودات الجسمانية الذي يقع تحت عالم المثل.

فالمثل تعني صورة الشيء الذي تمثل صفاته، والقالب أو النموذج الذي يقرر على مثله، والجزئي الذي يذكر لإيضاح القاعدة، وإيصالها إلى فهم المتعلم[106].

والمثل بالمعنى الأفلاطوني فهي الماهية الحقيقية للأشياء، أي هي الجميل في ذاته، والخير في ذاته[107]؛ بمعنى أن هذه المثل هي نماذج للواقع، وتبعاً لها تشكل الأشياء في العالم المرئي "العالم المحسوس بشكل غير مباشر".

إن هذا اللفظ الذي استخدمه أفلاطون للتعبير عن المثال هو eidos أو Idea وهي تعني في اللغة اليونانية "هيئة" أو "شكل"؛ وبالتالي فإن المثال عند أفلاطون هو المعنى الكلي المعقول المفارق لظلاله في عالم الأشياء الحسية[108].

(105) أن نظرية المثل "الصور" تقوم على أساسين وهما العلم الحقيقي "المعرفة" والوجود الحقيقي "وجود الماهيات" وبالتالي فإن هذان الأساسين يرتبط كلاهما بالآخر وذلك لأن العلم الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوعه الوجود الثابت "الوجود الحقيقي"، راجع عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص147، ص152.
(106) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص335.
(107) فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004م، ص145.

(ISSN : 2536 - 9555)

إذاً يعني أفلاطون بالمثال الحقيقة الثابتة وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغير[109]، فالمثل تكون نماذج ثابتة في الطبيعة وما الأشياء الأخرى إلا شبهها ومماثلات لها[110].

من خلال ما سبق ذكره يتضح لنا أن هذه المثل موجودة موضوعياً؛ بمعنى أنها مستقلة عن معرفتنا لها، فهي لا تخضع لمقتضيات تفكيرنا، بل تعرف بواسطة هذا التفكير.

وقبل أن نتحدث عن القسمة المثالية وعلاقتها أو دورها في التعريف لابد لنا من الإشارة إلى الإطار التاريخي أو مصادر نظرية المثل الأفلاطونية.

مصادر نظرية المثل "الصور" عند أفلاطون:

إن لهذه النظرية عدة مصادر من أهمها[111]:

1.الآراء الفيثاغورية:

حيث تعتبر هي أول المصادر التي ساهمت في تكوين هذه النظرية الأفلاطونية وذلك من خلال التأثير الكبير والذي نجده في محاورة "فيليبوس" عندما استخدم أفلاطون مبادئ الحد واللامحدود والوحدة والكثرة وهي مفاهيم رياضية في تفسير المثل.

"إن الواحد والكثرة يصبحان متماثلين في افتراضاتنا، إنهما ينتقلان الآن معاً من مكان إلى مكان"[112].

---

(108) مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م، ج2، ص199.

(109) انظر أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص162.

(110) أفلاطون المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز، المجلد الثاني، محاورة بارمنيدس، ص22– 23.

(111) مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، ص199، ص220.

هنا أفلاطون يتحدث عن المفاهيم الرياضية الموجودة في العالم الافتراضي والتي تفسر من خلالها المثل؛ وبالتالي فإن هذه المفاهيم قد اتخذها الفيثاغورين لدراسة الأشياء؛ بمعنى أنهم اعتبروا أن الأعداد والأشكال الهندسية هي التي تمثل حقيقة الشيء.

2. فيلسوف التغير "هيرقليطس":

يعتبر هيرقليطس المصدر الثاني الذي ساهم في تكوين نظرية أفلاطون في المثل، فالعالم عند هيرقليطس يتميز بالتغير، بمعنى أن هذا العالم هو واحد للجميع، وبالتالي فإن مبدأ الأشياء في هذا العالم الحسي ومنتهاها تتصف بمبدأ الحياة والتغيير وهي النار على حد وصف هيرقليطس(113).

وبالتالي نجد أن أفلاطون قد أخذ بآراء فيلسوف التغير في هذا الجانب وذلك من خلال قوله بأن هذا التغير لا يمكننا من معرفة حقيقة هذا العالم ولا حقيقة أي شيء من أشياءه المتغيرة ومن ثم فقد قام أفلاطون بالبحث عن موضوعات المعرفة الحقيقية في العالم المفارق "عالم المثل" الذي افترض وجوده، وبالتالي فإن هذه النظرية قد بنيت على أساس من نظرية هيراقليطس في التغير.

3. الفلسفة الايلية "بارمنيدس":

هذا هو المصدر الثالث الذي اعتمد أو استند إليه أفلاطون في نظريته عن المثل أو الصور، وبالتالي فإن بارميندس أول من ميز بين طريق الحقيقة وطريق الظن، حيث كشف عن أنه لا توجد أي حقيقة في العالم المادي المحسوس،

(112) محاورات أفلاطون الكاملة، المجلد الخامس، محاورة فيليبوس، ص286.
(113) انظر أميرة حلمي مطر ،الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص62، وانظر أيضاً برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م، ص83، ص96.

(ISSN : 2536 - 9555)

فالوجود عنده واحد وهو الوجود المعقول الواحد الذي لا يقبل الانقسام لأنه بأسره موجود في كل مكان[114].

وبالتالي نجد أن أفلاطون قد أخذ بهذه الفكرة في نظريته عن المثل وقال بأن الوجود الحق هو الوجود المعقول[115].

4. المصدر السقراطي:

يعتبر سقراط أحد المصادر للنظرية الأفلاطونية وخاصة فيما يتعلق بنظرية المعرفة؛ حيث تعتبر هذه النظرية "المعرفة" مكملة لنظرية سقراط من حيث تفنيد مذهب السوفسطائيين.

حيث كان السوفسطائيون يقولون أن المعرفة كلها مترتبة على الإدراكات الحسية، وهي لذلك مختلفة عن الأشخاص، لأن هذه الحواس وهي مبحث الإدراكات لا تتفق عن الناس جميعاً، وبالتالي فإن سقراط قام بتفنيد هذا القول، وأقام الدليل على أن المعرفة عبارة عن مدركات عقلية لأنها تتكون في مجموعها من حقائق كلية استخلصها العقل لا الحواس من الجزيئات، وبالتالي لما كان العقل عنصراً مشتركاً لزم أن تكون الحقيقة عند شخص معين هي نفسها عند شخص آخر.

(114) انظر تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ص100.

(115) إن الأشياء المدركة بالحواس في رأي بارمنيدس أوهاماً لا أكثر وأن الكائن الحقيقي الوحيد هو الواحد "الوجود المعقول" الذي لا يقبل الانقسام؛ وبالتالي نجد أن أفلاطون قد أخذ بهذا الرأي في نظريته عن المثل حيث يقول أن الواحد هو الوجود الحق الذي لا يقبل الكثرة، انظر محاورات أفلاطون الكاملة، المجلد الثاني، محاورة بارميندس، ص9، ص99، وكذلك تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، الفلسفة القديمة، ص100– 101.

إذاً أفلاطون انطلق من حيث بدأ أستاذه سقراط وانتهى إلى نظريته الهامة "نظرية المثل"؛ فالحواس ليست سبيلاً إلى العلم، لأنها تحمل إلينا إدراكات متناقضة(116).

إذاً هذه أهم المصادر التي ساهمت في بناء نظرية أفلاطون في المثل وبالتالي فإن أهم ما يميز هذه النظرية هو ذلك العالم المفارق للمادة الموازي لعالم الموجودات المحسوسة والذي أطلق عليه أفلاطون المثل.

وانطلاقاً من التفسيرات السابقة لأفلاطون عن المثل فإن القسمة المثالية "القسمة المنطقية" عنده هي وجود عالمين مختلفين وهما عالم المثل الثابتة وهو عالم أسمى من عالم المتغيرات وفي المقابل نجد عالم الموجودات الجسمانية "العالم المحسوس" وهو عالم يقع تحت عالم المثل وذلك من الناحيتين الأخلاقية والميتافيزيقية(117). وبالتالي فإن عالم المحسوسات لا وجود له بالمحاكاة أو المشاركة مع عالم المثل "عالم الوجود الحقيقي".

إذاً هذه هي القسمة المثالية عند أفلاطون وتبعاً لذلك فالعالم عنده ينقسم إلى مجالين مختلفين وكل مجال ينقسم بدوره ثنائياً.

وهكذا فإن أفلاطون يقسم الوجود إلى الأقسام التالية(118):

---

(116) انظر ، أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط2، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935م، ص146.

(117) انظر أطلس الفلسفة، أكسل فايس، ترجمة جورج كنودة، ط1، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 1991، ص39، ص42.

(118) إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة الكتب الخمس الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ط1، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص102.

(ISSN : 2536 - 9555)

القسم الأول: عالم المحسوسات وهذا العالم بدوره ينقسم ثنائياً إلى عالم الظلال والخيالات والانعكاسات، ثم عالم الأشياء الجزئية المحسوسة.

القسم الثاني: عالم المعقول وهذا العالم ينقسم بدوره ثنائياً إلى عالم الموجودات الرياضية، وعالم المثل أو الصور. وفي مقابل هذه القسمة المثالية نجد أن درجات الوجود هذه يوازيها أربع مراحل من المعرفة، وهي على النحو التالي[119]:

1. **الإحساس:** وهو إدراك عوارض الأجسام في اليقظة وصورها في المنام.

2. **الظن:** وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك، وبالتالي فإن هذه الأحكام نسبية ومتغيرة وذلك لتعلقها بالمادة.

3. **الاستدلال:** وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات مثل (الحساب والفلك والهندسة والموسيقى)، وبالتالي فإن موضوعات هذه العلوم متمايزة من المحسوسات ولها مناهج خاصة؛ بمعنى أن هذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية، ونسباً وقوانين تتكرر في الجزئيات، لذلك يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة ليس كموضوع وإنما كواسطة لتنبيه المعاني الكلية المقابلة لها.

4. **التعقل:** وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة.

(119) الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وحققه الدكتور ألبير نصري نادر، ط2، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ص8، وانظر أيضاً الكتاب السابع من محاورة الجمهورية ضمن محاورات أفلاطون الكاملة، المجلد الأول، ص348، انظر أيضاً محاورة الجمهورية، فؤاد زكريا، ص99.

ومن خلال ما سبق ذكره عن مراحل المعرفة وعلاقتها بالقسمة المثالية عند أفلاطون يمكننا القول أن العالم المحسوس تقابله معرفة الظن في حين أن العالم المعقول تقابله معرفة العقل "التعقل".

وبالتالي فإن المعرفة التي تأتي بها الحواس ليست معرفة يقينية وإنما هي معرفة ظنية أو تخمينية وذلك لأن موضوعها العالم المحسوس.

وهذا العالم متغير؛ ومن هنا فإن المعرفة اليقينية هي معرفة العقل وحده، وهذه المعرفة تنقسم إلى قسمين(120):

- **المعرفة الرياضية:** وهي المعرفة التي يأتي بها الفهم وهذه المعرفة على الرغم من أنها معرفة يقينية إلا أنها أقل من المعرفة التي يأتي بها العقل الخالص "معرفة المثل".

- **المعرفة العقلية:** وهي معرفة عالم المثل أو الصور.

إذاً أفلاطون يقيم تصنيفه لأنواع المعرفة في العلوم على أساس قسمته الميتافيزيقية بين العالم المرئي والعالم المعقول، فيسمى المعرفة الخاصة بالعالم المرئي المحسوس بالظن في حين أن المعرفة الخاصة بالعالم المعقول تسمى بالتعقل(121).

وبالتالي يتضح لنا أنه وبناء على نظرية أفلاطون في المثل والمعرفة هناك عالمين اثنين: عالم الحس المشاهد، وعالم المجردات وهو عالم المثل حيث يوجد في هذا العالم لكل شيء مثال هو في الحقيقة الموجود الكامل لأنه مثال للنوع لا

(120) انظر إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ط1، ص102- 103، وانظر أيضاً أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص170- 171.
(121) انظر أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص170.

(ISSN : 2536 - 9555)

للجزء المتغير الناقص، ففي هذا العالم إنسانية الإنسان وحيوانية الحيوان، وخيرية الخير، وشكلية الشكل[122].

إذاً وبناء على نظريته في المثل فقد قام أفلاطون ببناء نظريته في المعرفة على أساس الوجود الحقيقي هو وجود المثل وأن الوجود المحسوس "عالم المادة" هو وجود الأشياء والكائنات الحية.

فالمعرفة الحقة هي التي موضوعها الماهية المجردة الضرورية وهذه المعرفة موجودة في العقل؛ وبالتالي نجد أن أفلاطون قد استخدم المنهج الجدلي للوصول إلى الأفكار العقلية الخاصة بعالم المثل والعالم الحسي.

فعالم العقل "المعقول" يدرك الأشياء والصور بقوة الديالكتيك، والديالكتيك ينقسم إلى قسمين: استقراء، وقسمة[123].

أما الاستقراء فهو أن يلاحظ الإنسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات إلى الصفة العامة التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض، فالصفات المشتركة التي يجب الوصول إليها لابد أن تكون صفات جوهرية؛ بمعنى يجب أن تكون الماهية، والماهيات هي الأجناس. وبالتالي فإنه يجب على الإنسان أن يرتفع شيئاً فشيئاً بهذه الماهيات حتى يصل إلى أعلى درجة في الماهية، وهي مرتبة الصور.

بمعنى أن الإنسان يلاحظ الجزئيات ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية، أي أنه يرتفع من خلال الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التي تشملها وتفسرها، ومن هذه الوحدة العقلية إلى معقولات أعلى منها مرتبة، وهكذا يستمر ارتفاعه من

(122) انظر أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون "المدينة الفاضلة كما تصورها فيلسوف الفلاسفة"، ط1، دار الكتاب العربي للنشر، دمشق، القاهرة، 2010م، ص173.
(123) انظر عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ط3، ص142.

الأفراد إلى الأنواع إلى الأجناس حتى يصل في النهاية إلى جنس الأجناس وهذه الفكرة هي مثال الخير[124].

وكما أن الأجسام مترتبة بعضها فوق بعض في أنواع وأجناس فكذلك المثل حتى تنتهي إلى واحد يدعوه أفلاطون تارة مثال الخير، ليدل على أن الخيرية مبدأ الإيجاد والفيض، وأخرى بمثال الجمال ليدل على أن غايتنا القصوى في الجمال بالذات الكامل الدائم، وتارة بالصانع يقصد به موجوداً خيراً بالذات أراد أن يفيض خيريته فنظم المادة المضطربة محتذياً المثل[125].

إذاً المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع.

وبالتالي فإن خلاصة هذه الطريقة أنها ارتفاع من الأفراد إلى الأنواع إلى الأجناس عن طريق بيان الصفات المشتركة. والارتفاع من هذه الصفات شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى صفة واحدة تعم الجميع، فنحن نصعد إذن من الأشياء الدنيا، وهي الأفراد، إلى أجناس الأجناس أو الأجناس السامية وهذا ما يسمى بالجدل الصاعد[126].

وهذه العملية "الجدل الصاعد" لابد أن تكمل بعملية أخرى هذه العملية تسمى "الجدل الهابط" في هذه العملية ينزل أو يهبط فيها الإنسان من الأجناس العالية أو أجناس الأجناس إلى الأفراد، بمعنى أن الإنسان يهبط من الأجناس العالية إلى الأنواع التي تندرج تحتها ثم إلى الأفراد التي يشملها كل نوع[127].

---

(124) إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ط1، ص102.
(125) الفارابي، التوفيق بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص9.
(126) انظر عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ط3، ص144.
(127) انظر إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص103، وانظر أيضاً أفلاطون "تصور الإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته" بقلم الدكتور فالتزر، ترجمة

(ISSN : 2536 - 9555)

في هذه العملية "الديالكتيك الهابط" يمكن للإنسان أن يسير في هذا الهبوط على منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية والقسمة المثالية، وبالتالي فإن القسمة في هذه الحالة لابد أن تكون من حيث الكيف لا الكم وقد سبق الإشارة إلى هذه القسمة في السابق من حيث تقسيم الكلى إلى قسمين متضادين أو متناقضين.

إذاً يمكننا القول أن المنهج الجدلي عند أفلاطون بقسميه الجدل الصاعد والجدل الهابط ينتهي بنا إلى تعريفات وماهيات وذلك عن طريق القسمة الثنائية والتي اتضح لنا دورها في التعريف بنظرية المثل ونظرية المعرفة عند أفلاطون.

إذاً الجدل هو الذي يبين ملائمة المثل بعضها لبعض، وهو رأس العلوم؛ بمعنى أنه يرى المثل مترتبة في أنواع وأجناس.

إذاً الجدل النازل وسيلته القسمة؛ بمعنى أن قسمة الجنس ممكنة بخاصيات نوعية تضاف إليه فتضيف ما صدقه، وتجعل فيه أقساماً مختلفة لها أسماء مختلفة وتشترك مع ذلك في معنى واحد[128].

فالقسمة المثلى هي الثنائية مثل قولنا: السياسة علم، والعلم النظري وعملي والسياسة تدخل في الطائفة الأولى. والعلم النظري علم يأمر وعلم يقرر والسياسة تدخل في الطائفة الأولى؛ وهكذا حتى يتعين معنى وتعريف السياسة[129].

إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص55، 60، وانظر أيضاً قطب الدين شيرازي، شرح حكمة الأشراق، قدم له عبد الله نوراني، 1383هـ، ص245، ص248.

(128) انظر، فالترز أفلاطون ط1، ص68، وانظر أيضاً البحر المحيط للزركشي، قام بتحريره الشيخ عبد القادر عبد الله الهاني، ط2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1992، ج1، ص110– 111.

كذلك عند محاولة تعريف السوفسطائي فنمضي من قسمة إلى أخرى حتى نبلغ إلى التعريف الذي لا ينطبق إلا عليه[130].

إذاً القسمة تبدأ من اللامعين وتندرج إلى التعيين؛ بمعنى أنها تتأذى من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع ومن وحدة المبدأ إلى كثرة النتائج[131].

إذاً هذه أهم آراء أفلاطون في القسمة المثالية وقد اتضحت لنا من خلال نظريته في المعرفة والتي تتضمن المنطق والميتافيزيقا[132]؛ وبالتالي فإن أساس المعرفة والوجود عنده بلوغ العالم المعقول وذلك عن طريق وضعه المثل جواهر قائمة بذاتها تأكيداً لهذا الوجود الأعلى.

إذاً عالم المثل يتكون من مجموعة الحقائق الموضوعية المستقلة عن الإنسان الذي يدركها، وهي لا تخضع لزمان أو مكان، وبالتالي فإن الإنسان الذي يعتمد عليه العالم الحسي هو المثل "الكليات العقلية الخالصة"؛ فالمثل تعتبر أبدية لا تفنى؛ إنما تفنى الأشخاص، فالأشياء الجميلة تفنى، أما مثال الجمال فلا، كالتعاريف، فتعريف الإنسان حقيقة خالدة لا تتأثر بما يطرأ على أفراد الإنسان من تغير.

---

(129) انظر، فالترز أفلاطون ط1، ص69.

(130) انظر المرجع السابق، ص69، وانظر أيضاً محاورات أفلاطون الكاملة، المجلد الثاني، محاورة السوفسطائي، ص197، 290.

(131) انظر، فالترز أفلاطون ط1، ص69- 70، وانظر أيضاً البحر المحيط للزركشي، ط2، ج1، ص93.

(132) انظر مصطفى النشار، فكرة الإلوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط4، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص116- 117.

(ISSN : 2536 - 9555)

وخلاصة القول أن المثل هي جواهر الأشياء، لأن التعريف يشتمل على الصفات الجوهرية للشيء، فمثلاً إذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان مفكر فمعنى هذا أن التفكير هو جوهر الإنسان، وأما الصفات العارضة كشكل الأنف مثلاً فلا تدخل في التعريف؛ إذاً المثل ليست أشياء مادية بل معاني مجردة لها وجود في نفسها مستقل عن كل عقل وما في العقل إلا صورة لها(133).

ثالثاً- العلاقة بين قسمة الوجود والتعريف عند ابن سينا

نحن وكما نعلم أن موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود؛ وبالتالي فالموجود هو الشيء الذي ثبت له الوجود، سواء كان ذلك الشيء نفس الوجود أو شيئاً آخر متصفاً به.

"لقد وصف ابن سينا هذا الموضوع علي انه دراسة ما هو موجود بقدر ما هو موجود(134)". ولقد حدد ابن سينا محتويات الجزء الخاص بالإلهيات من الميتافيزيقا على النحو التالي(135):

"يتناول الإلهيات الطبيعي، نشأة الخالق الأول، والمخلوق الأول، والروح الكونية، وكيف حدث الخلق، رتبة العقل فيما يتعلق بالخالق، ومن الروح إلى العقل، والمواضيع الدنيوية وأشكال الروح، وعن السماء، والنجوم، والذاتيات المستجدة في التكوين والشكل، وعن سبب وجود مثل هذا التباين الصارخ في الأسبقية والتبعية بينهم".

---

(133) انظر إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ط1، ص104، وانظر أيضاً أحمد أمين وذكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص156–158.

(134) John mcginnis, Avicenna. University press 2010 p.149

(135) DimitriGutas, Avicenna and the Aristot Eldin Tradition, Ipid, pp.286– 287.

وقد تشكلت إدراكات ابن سينا من خلال التقليد الفلسفي للكيندي، ومع ذلك فقد اعتبر أن الجزء الخاص بالإلهيات هو الأرقى والأفضل، والذي أطلق عليه فيما بعد "ثمرة الميتافيزيقا". وللوصول إلى هذا الفهم لجوانب علم الميتافيزيقا فقد أضاف ابن سينا– مع حتمية زائدة– حتمية وجود بعد رابع والذي لم يحصل على الكثير من علم التوحيد الإسلامي الرسمي كما أخذ من الاعتقاد الإسلامي العام والذي يتعامل مع موضوع بقاء الروح الرشيدة وكل ما ينطوي تحتها.

ولقد كانت نتيجة هذه التطورات هي النظرة الأكثر شموليه للميتافيزيقا حتى وقت ابن سينا الذي دمج كل التطورات في إطار التقليد الأرسطي، وعلم التوحيد الإسلامي، والمبادئ الإسلامية العامة. وقد قسمت هذه الرؤية جوانب الميتافيزيقية إلى قسمين عريضين، ولكل قسماً منهما جوانب مميزة نسبية واضحة: القسم الأساسي الأول هو العلم العام وجانبيه المميزين هما دراسة اللامتغيرات وخصائصها المترتبة على ذلك، واعتباره الفلسفة الأولى والعلم الذي يوفر الأساس لباقي العلوم. والفئة الثانية هي الإلهيات وجانبيه المميزين هما الإلهيات الطبيعي وميتافيزيقية الروح الرشيدة[136].

إذاً موضوع الفلسفة هو دراسة الموجود وبالتالي فإن دراسة الجواهر اللامادية من وجهة نظر ابن سينا هى من اختصاص الميتافيزيقا، ومن هنا تتضح لنا أن ميتافيزيقا ابن سينا هي تتويج لمجمل فلسفته إذا موضوع الميتافيزيقا هو:

1. دراسة الله بشكل أو بآخر.
2. دراسة العلل الأكثر عمومية[137].

(136) Ipid, p.288

(137) Seyyed Hussein Nasr, History of Islamic Philosophy part 2, p .149

(ISSN : 2536 - 9555)

لهذا فالموضوع الملائم للفلسفة الأولي أو الميتافيزيقا هو المملكة الإلهية، الأجرام السماوية وعلاتها ومبادئها[138].

إن مفهوم الوجود بديهي[*] معقول بنفس ذاته، لا يحتاج فيه إلى توسيط شيء أخر، فلا معرف له من حد أو رسم، وذلك لوجوب كون المعرّف أجلى وأظهر من المعرف؛ فالوجود أو الموجود بما هو موجود هو الثابت العين أو الذي يمكن أن يخبر عنه من قبيل شرح الاسم دون المعرف الحقيقي.[139]

إذاً الوجود مفهومه بديهي مستغنً عن التعريف؛ بمعني أن التعريفات التي وُضعت لهذا المفهوم هي تعاريف لفظية تستخدم للتنبيه والإشارة إلى ما في الذهن من المفهوم البديهي وليست بتعاريف حقيقية.

وهذا ما قمنا بتوضيحه في السابق من أن التعريف اللفظي ليس تعريفاً حقيقياً وإنما هو قول يشرح المعني الذي يدل عليه اللفظ، وبالتالي فهو يقابل التعريف الحقيقي الذي هو أساس التعريف المنطقي.

فمثلاً عندما نقول ما هو الغضنفر، فنقول هو: أسد، هنا معني الأسد لا يحتاج السامع إلى تعريفه، بل يحتاج إلى معرفة لفظ الغضنفر الذي دل على معني الأسد، من هنا يمكننا القول أن التعريف اللفظي هو أن يكون اللفظ واضح الدلالة على معني فيفسر بلفظ أوضح دلالة على ذلك فالغضنفر هو الأسد ليس تعريفاً حقيقياً يراد به إفادة تصور غير حاصل إنما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني. [140]

---

(138) Ibid. p.784

(*) بديهي: بمعنى واضح ومسلم به لا يحتاج إلى دليل.

(139) انظر على الشيرواني، التمهيد في الحكمة الآلهية، الطبعة الأولى، ص25.

(140) انظر تعريفات الجرجاني، ص56

أولاً- التعريف بالوجود:

إن مصطلح الوجود من المصطلحات التي ثار الجدل حولها خاصة في الفلسفة اليونانية وانتقل هذا الجدل إلى الفلسفات الأخرى ومن بينها الفلسفة الإسلامية؛ حيث ظلت المناقشات تدور حول هذا المصطلح وغيره من المصطلحات كالنفس والروح إلى أن وصلت إلى الفلسفات الحديثة والمعاصرة. ففي الانطولوجيا يكون الحديث في الغالب عن الوجود، ويستعمل هذا اللفظ عندئذ لا على أنه فعل بل على أنه اسم، وإذن لا يقال مثلا [في الانطولوجيا]: "إنه لأمر جميل أن يكون المرء متمتعاً بالصحة" بل يقال "الوجود هو هذا وذاك". وبالتالي فإن الوجود هو تجريد من الموجود– وعلى هذا النحو فإن الحمرة تجريد من الأحمر، والغضب تجريد من إنسان أو حيوان غاضب. ولكن أحد القواعد الأساسية للمنهج الفلسفي تقول: ينبغي على المرء بقدر الإمكان أن يرجع كل الكلمات المجردة إلى الكلمات المحددة المعينة؛ حتي لا نقع في اللغو الفارغ الذي لا معني له؛ والذي يسود في عالم التجريدات في كثير من الأحيان.[141]

وقبل أن نتحدث عن بعض التعريفات الخاصة بمصطلح الوجود لابد من الإشارة هنا إلى الفرق بين التعريف بالوجود وتعريف الوجود، حيث كان عنوان هذه الفقرة هو التعريف بالوجود لأن الوجود ليس له حد، وليس له رسم، ونحن كما نعلم أن الحد يتكون من جنس ومن فصل نوعي، والوجود أبسط المعاني ومن ثم أعمها، فلا جنس فوقه يعرف به، ولأفصل نوعي يعرض له من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود وأما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم، وما من معني أوضح وأبين من معني الوجود حتي يرسم به، وما من شيء يدرك إلا

(141) جوزيف بوخينسكي، مدخل إلى الفكر الفلسفي، ترجمة الدكتور محمود حمدي زقزوق، ط3، دار الفكر العربي، القاهرة 1996، ص101، 102.

(ISSN : 2536 - 9555)

ويدرك موجوداً إما في الحقيقة أو في الذهن فالوجود أول المعاني لبساطته القصوى، وأول ما يقع في الإدراك لعمومه الشامل. (142)

وفيما يلي بعض التعريفات الخاصة بالوجود:

1. لفظ الوجود يقال بمعنيين:

أحدهما كمصدر، كما هو ظاهر، والآخر كاسم أي "الموجود" فالمصدر أو الوجود يعني على وجه الاستقامة، أي أولاً وبالذات: فعل الوجود أو الوجود بالفعل، ويعني على وجه الانحراف أي ثانياً: ما يعنيه الاسم نفسه أي الموجود. ومعني الاسم– أي الموجود– هو أولاً: الماهية الحاصلة على الوجود، أو التي يلائمها الوجود فيمكن أن توجد، وهو ثانياً:الوجود حاصلاً أو ممكناً، سواء كان الموجود ذاتاً أم فعلاً، فإن الفعل وجود، أي إيجاد من جهة الفاعل، ووجود من جهة المفعول. (143)

فمثلاً إذا قلنا "الإنسانية" هنا نعني أولاً صورة الإنسانية، وثانياً الموضوع الحاصل عليها، أما إذا قلنا "الإنسان" فهنا نعني أولاً الموضوع الموجود إنساناً، **وثانياً** صورة الإنسان التي هو بها إنسان. وبالتالي فمعنيا الوجود والموجود مرتبطان أوثق ارتباط. فإن الوجود وجود ماهية ما، والوجود والماهية شيئان متمايزان من حيث أن الماهية قد لا توجد. (144)

(142) انظر يوسف كرم، العقل والوجود، مرجع سابق، ص95، 96.

(143) انظر يوسف كرم، العقل والوجود، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014م، ص96.

(144) انظر يوسف كرم، العقل والوجود، مرجع سابق، ص96.

2. وجود Existence (F) Existense(E):

تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج ومنه الوجود المادي أو في التجربة، والوجود العقلي أو المنطقي، وهو يقابل عند المدرسيين الماهية أو الذات باعتبار أن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء وأن الوجود هو التحقق الفعلي له. (145)

3. الوجود مقابل للعدم:

وهو بديهي، فلا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث انه مدلول للفظ دون آخر، فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوره في نفسه. (146)

4. لفظ وجود "صرفيا":

هو مصدر مأخوذ من الفعل الثلاثي المجرد المبني للمفعول يقال: "وُجد الشيء وجوداً فهو موجود"، ويؤخذ من الفعل المزيد بهمزة التعدية تقول: "أوجدت الشيءَ وجوداً فأنا مُوجد وهو موجود". ومعجمياً بمعني الكون والتحقق والثبوت والحصول.

ومن هنا قال اللغويون:إن لفظ الوجود يرادف – بمعناه – هذه الألفاظ الأربعة وترادفه(147).

يتضح لنا من التعريفات السابقة لمصطلح الوجود أنها كلها تعريفات لفظية أخفي من الشيء المعرف، ولا معني لتعريف الشيء بما هو أخفي منه. وبالتالي يمكننا القول أن جميع التعريفات هي أقرب إلى التعريف اللغوي منه إلى التعريف

(145) إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص211.
(146) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص558.
(147) عبد الهادي الفضلي، خلاصة الحكمة الآلهية، ط1، مؤسسة دار معارف الفقه الإسلامي، قم، 2007م، ص78.

(ISSN : 2536 - 9555)

الفلسفي أو العلمي ويعود هذا لعدم القدرة على تعريفه تعريفاً فلسفياً وذلك إما لبداهته، لأن معناه يحضر في ذهن الإنسان من غير توسط شيء. وإما لأنه لا جنس له ولا فصل؛ لأنه فوق الأجناس والفصول، فيمتنع تعريفه وفق قواعد التعريف المنطقي؛ ونحن كما نعلم أنه يشترط في التعريف منطقياً أن يكون أجلي وأوضح من المعرف، وليس هناك أوضح من الوجود.[148]

ولكن إذا أردنا توضيح معني الوجود نستطيع أن نميزه عن غيره بما يلي:[149]

1. أن الوجود هو كون الشيء حاصلاً في نفسه، مع انه لا يكون معلوماً لأحد فوجوده إذن بذاته مستقل عن كونه معلوماً.

2. أن الوجود هو كون الشيء حاصلاً في التجربة، أما حصولاً فعلياً فيكون موضوع إدراك حسي أو وجداني، وإما حصولاً تصورياً فيكون موضوع استدلال عقلي.

3. أن الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة، أو الحقيقة التي نعيش فيها، وهو بهذا المعني مقابل للحقيقة المجردة، والحقيقة النظرية.

4. وقد يراد بالوجود مصدر وجد أو كان (Etre) فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي، وقد يراد به معني أعم من ذلك فيطلق على وجود الشيء في ذاته، أو على وجود الشيء بالشيء أو للشيء، ووجود الشيء للشيء يكون على معنيين: الأول وجود الشيء لغيره بأن يكون محمولاً عليه ومستقلاً بالمفهومية عنه، كوجود الأعراض، والثاني وجوده لغير بأن يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول، وغير مستقل بالمفهومية عنه، ويسمي وجوداً رابطياً.

(148) انظر عبد الهادي الفضلي، خلاصة الحكمة الآلهية، المرجع السابق، ص78، 79.
(149) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص558، 559.

إذاً ومن خلال ما سبق ذكره عن الوجود يتضح لنا أن الوجود من أهم المسائل الإلهية وما بعد الطبيعة، والتي اختلف الكثيرون في تحديد معناه.

فالوجود في الكلام النحوي معناه ما يوجد وهو أنية الشيء أو ماهيته أو كيفيته أو عليته أو هويته أو حقيقته. (150)

أما أنية الشيء فهي تعيين الشيء بلا شرط باللاتينية "hecceitas" وباليونانية "to oti" أما الماهية فمعناها وضع الشيء بلا صفة "determination" بما به وهي باليونانية "to oti" وباللاتينية "quidditas" أما الكيفية فهي باليونانية "to poion" وهي من أبواب الوجود، ومسألة العلية كذلك "Causalite" .

ومن خلال الصرف يمكننا فهم الأصل اللغوي للاختلاف في معاني الوجود مثلاً إذا سئل "أين" "ubi" فهذه هي الماهية من حيث الحركة، وإذا سئل "إلى أين" "quo" فهذه هي الأينية، وإذا سُئل من أين"unde" فهذه هي الكيفية "أصل القياس" وإذا سُئل "لماذا" "que" فهذه هي العلية الغائية (أصل الاستقراء). (151)

من خلال ما سبق ذكره تتضح لنا العلاقة بين الوجود والماهية، وتتمثل العلاقة بينهما في مسألتين:(152)

1. مسألة زيادة الوجود.
2. مسألة أصالة الوجود.

---

(150) لويس ماسينيون، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، تصدير الدكتور إبراهيم مدكور، حققه دكتورة زينب محمود الخضيري، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ص 144.

(151) انظر لويس ماسينيون، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، المرجع السابق، ص145، 146.

(152) عبد الهادي الفضلي، خلاصة الحكمة الإلهية، مرجع سابق، ص83، 84.

(ISSN : 2536 - 9555)

ففي المسألة الأولي الماهية لها مفهوم والوجود له مفهوم، وبالتالي فإن الذهن هو موطن هذا المفهوم.

وكذلك الماهية لها مصداق ينطبق عليه مفهومها والوجود كذلك له مصداق يصدق عليه مفهومه؛ وبالتالي فالواقع الخارجي هو موطن هذا المصداق.

فمثلا (الإنسان موجود) وتساءلنا: ما هي العلاقة بين الإنسان الذي هو الماهية وموجود الذي هو الوجود؟

وما هي العلاقة بينهما في عالم المفهوم؟ وأيضاً ما هي العلاقة بينهما في عالم المصداق؟

إن العلاقة بينهما في عالم المفهوم هي علاقة تغاير بمعني أن مفهوم الإنسانية غير مفهوم الوجود أي إنهما شيئان: شيء اسمه الماهية وشيء آخر اسمه الوجود، وبالتالي فالوجود في عالم المفهوم زائد على الماهية.

ولكن العلاقة بينهما في عالم المصداق هي علاقة اتحاد، فليس في الواقع سوي شيء واحد فقط، (الإنسان موجود) في هذا المثال لا يوجد في الواقع الخارجي سوي الإنسان المتصف بأنه موجود.

أما فيما يخص المسألة الثانية (مسألة أصالة الوجود) فإن العلاقة بين الوجود والماهية تتمثل في أن أحدهما واقعي؛ بمعني أنه متحقق في الواقع والآخر اعتباري(*).

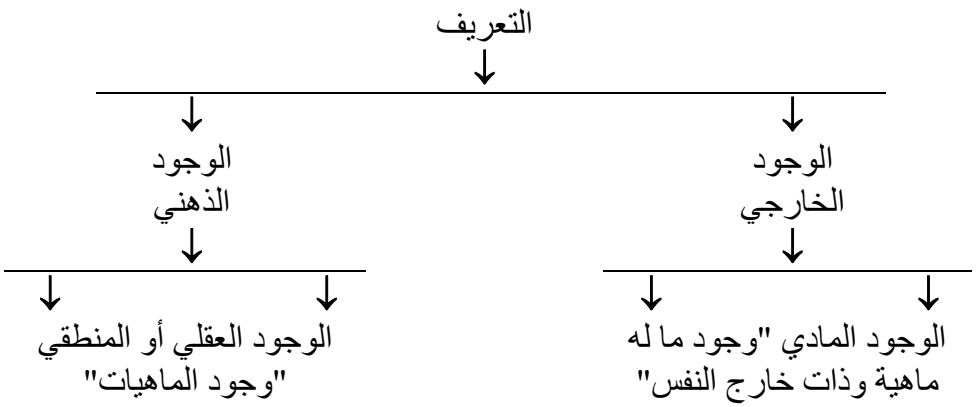
وهنا المراد بمصطلح (الأصالة) هو التحقق في الواقع، والمراد بمصطلح (اعتباري) انتزاعي، بمعني انه لا موطن له إلا الذهن.

(*) اعتباري: هو اسم منسوب إلى اعتبار فرضي، فمثلا نقول شخصية اعتبارية بمعنى شخصية معنوية ليس لها وجود خارجي محسوس ولكن لها موضع اعتراف.

ولابد من الإشارة هنا إلى انه هناك عدة اختلافات في مفهوم الوجود والماهية من حيث مسألة أن كل واحد منهما أصيل أو اعتباري؛ ونحن لسنا بصدد التحدث عن هذه الإشكالية لأن ما يهمنا في هذا الجانب هو توضيح مفهوم الوجود وعلاقته بالتعريف المنطقي عند ابن سينا.

وقبل أن نتحدث عن هذه العلاقة لابد لنا من توضيح القسمة الثنائية للوجود بشكل عام والتي تتمثل في تقسيم الوجود إلى وجود خارجي، ووجود ذهني. فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان، وهو الوجود المادي، والوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان، وهو الوجود العقلي أو المنطقي.

وفيما يلي رسم توضيحي يبين لنا القسمة الثنائية للوجود:



وخلاصة القول إن وجود الماهيات وجود ذهني، ووجود ما له ماهية وذات خارج النفس هو وجود مادي، سواء تصورنا تلك الذات أو لم نتصور، فالوجود

(ISSN : 2536 - 9555)

الخارجي هو ما به تصبح الماهيات المعقولة حاصلة ومتحققة بالفعل، ونسبة هذا الوجود إلى الماهية كنسبة الفعل إلى القوة، والوجوب إلى الإمكان. (153)

إذاً الوجود هو معني بديهي وأول ما تستحضره النفس، وبالتالي لأنه أظهر الأشياء وأحقها معرفة، فإنه لا يمكننا تعريف الوجود، لأن الوجود أعرف الأشياء، ولا شيء أعرف منه، فلا شيء قد يعرفه.

ونحن كما تبين لنا في السابق أن التعريف على وجهين أولهما أن يكون الغرض منه إفادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل وثانيهما أن يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة منبهة وان كانت أخفي من المعرف في نفس الأمر، فتعريف الوجود على الوجه الثاني جائز وأما على الوجه الأول فغير جائز. (154)

وبالتالي يبقي لنا أن نتطرق إلى الوجود من خلال التقسيم الثنائي والذي تحدثنا عنه في الصفحات السابقة وهو تقسيم الوجود بحسب مراتبه إلى الوجود الذهني والوجود الخارجي، فالوجود الذهني هو حصول الأمر قائماً في الذهن وبالتالي فهو إما ان يكون معقولاً، أو متخيلاً، أو مدركاً إدراكاً حسياً مشتركاً. وان كان موجوداً في الخارج فهو إما أن يكون مادة محسوسة، أو جوهراً معقولاً، وهذا الجوهر المعقول أيضاً له مراتب أدناها جوهر العقل الإنساني، ويتوسطها العقل السماوي، وأعلاها العقل الإلهي فالوجود إذا لا يخرج عن إما أن يكون ذهنياً، وإما خارجياً.

(153) انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص558، 559.
(154) انظر فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ج1، ص10،12.

إن ابن سينا ينطلق في بحثه عن الوجود المطلق من خلال تقسيمه للوجود ولواحقه إلى واجب الوجود لذاته وواجب الوجود بغيره وهو الممكن وإلى ممتنع الوجود.

فمعرفة الله فطرية عند كل إنسان تماماً مثل الحقائق الرياضية، يقول سبحانه وتعالي "فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون"(155).

إذاً الإيمان بوجود الله فطرة في النفس الإنسانية وهو أمر ضروري يحصل للإنسان كثمرة من ثمرات مواهبه العقلية.

وبالتالي نجد أنه من الأمور المتفق عليها أن كل شيء له علة توجده أو صانع يصنعه، فإذا نظر الإنسان إلى الكون واستعرض ما فيه من كائنات حصل له علم ضروري بأن هذه الكائنات لم توجد صدفة بل لابد لها من موجد أو جدها، قال تعالي: "ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله"(156)

إن ابن سينا يمهد لبحثه في الوجود المطلق من خلال تقسيمه الوجود إلى واجب وممكن، وهذا ما يسمي عند بالطريق أو الدليل البرهاني العقلي فهذا البرهان أو الدليل يقوم على تأمل الوجود، وقسمته العقلية هي إلى الواجب والممكن يقول ابن سينا: "إن واجب الوجود هو الموجود الذي متي فُرض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي متي فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض مه محال". "فالواجب الوجود هو الضروري، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا في وجوده ولا في عدمه".(157)

---

(155) سورة الروم، أية30.
(156) سورة لقمان، أية 25.
(157) ابن سينا، المبدأ والمعاد، مرجع سابق، ص2.

(ISSN : 2536 - 9555)

إذاً الوجود "وجود الله" غني عن التعريف وأن تصوره بديهي لا يتوقف على تصور شيء أخر بل أن صورته تقوم في النفس بلا وسيط وبالتالي فانه لا يوجد لديه جنس أو فرق واثنتين من العناصر الضرورية لتعرفيه لذلك ليس هناك تعريف ولكنه فقط اسم[158] إذا ماهية الموجود يمكننا تصورها تصوراً أولياً، وذلك من خلال الأتي: [159]

1. أن الموجود مبدأ لكل شيء. بيانه: أن الموجود المطلق جزء من الموجود الخاص، فالموجود الخاص يتوقف تحققه على الموجود المطلق، فيكون مبدأ.
2. أن الوجود أوّلي التصور– هو أن كل أحد يعلم بالبديهة وجوده ولما كان الوجود جزءاً من وجوده كان الوجود أولي أن يكون بديهياً.

وخلاصة القول إذا أردنا أن نطبق القسمة الثنائية على الوجود فهي كالأتي: "الموجود بالقسمة الأولي ينقسم إلى الواجب لذاته وإلى الممكن لذاته. والواجب لذاته هو الذي له وجود من ذاته، والممكن لذاته هو الذي له وجود من غيره. والواجب لذاته لا قسمة فيه البتة بوجه. وهذا ما سنتحدث عنه من خلال الدليل الأنطولوجي عند الشيخ الرئيس وعلاقته بالتعريف المنطقي. أما الممكن لذاته فإنه ينقسم إلى جوهر (*) وعرض(**).

إذاً القسمة المنطقية للوجود هي إما واجب وإما ممكن، وبالتالي فإنه لإثبات وجود الله لابد أن نتبع هذه القسمة الذي وضعناها وهي تقسيم الوجود تقسيماً

(158) Seyyed Hussien Nasr , History of Islamic Philosophy part .p 240

(159) فخر الدين النيسابوري، شرح كتاب النجاة قسم الإلهيات، تقديم حامد ناجي، ص18.

(*) جوهر، هو الموجود الذي ليس في موضوع.

(**) العرض، هو الموجود في الموضوع.

ثنائياً، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهذا هو المطلوب إثباته من خلال هذه القسمة، وإن كان ممكناً فلابد أن ينتهي هذا الممكن "وجوده" إلى واجب الوجود.

هذه هي أهم تقسيمات ابن سينا عن الموجود وعلاقة هذه القسمة بالتعريف المنطقي.

هذه آراء ابن سينا في هذا الجانب "علاقة قسمة الموجود بالتعريف المنطقي عنده"، ولابد من الإشارة هنا إلى أن آراء ابن سينا في الوجود كان لها الأثر الكبير في فلسفة الغزالي: "فالواجب الوجود بذاته مقابل الكائنات الباطلة الوجود بذاتها، وذلك لأنها لم توجد نفسها (لا يستحق الوجود) لكنها توجد بالضرورة من خلال موجود آخر"[160].

إذًا القسمة المنطقية هي عبارة عن تحليل ما صدق عليه الاسم الكلي، وبيان الأنواع التي تدخل تحته، بحيث يمكن تمييز بعضها عن بعض، فالمراد من هذه القسمة هي ذكر الأنواع التي يطلق عليها جنس من الأجناس بالتفصيل، وإظهار وجوه الشبه، ووجوه الاختلاف بينهما.

فالقسمة المنطقية عملية تنازلية، نبدأ فيها عادة بجنس من الأجناس، ونقسمه إلى أنواعه التي تندرج تحته، ثم نقسم هذه الأنواع إلى أنواع أخرى داخلة تحتها وهكذا حتي نصل إلى الأنواع السافلة التي لا يندرج تحتها سوي الأفراد وبالتالي تعتبر من أهم الموضوعات التي لما علاقة بالتعريف والكليات، ذلك أنه إذا كان

(160) Richard M. Frank, Creation and the cosmic system: Al-Ghazali and Avicenna, Heidelberg, 1992, pp.15- 16.

(ISSN : 2536 - 9555)

التعريف يعني بتحليل ماهية الاسم الكلي، فإن القسمة المنطقية تتعلق بالكلي، وبيان الماصدق والأفراد التي تدخل في نطاق هذا الكلي[161].

إن القسمة المنطقية عند ابن سينا لها علاقة بالتعريف؛ من حيث أنها عملية عقلية بالإضافة إلى كونها تعتمد على معرفة حقيقة الجنس المقسم، الذي لابد أن يكون له ماهية معلومة.

إن القسمة عند ابن سينا نافعة في الحد من ثلاثة وجوه وهي: [162]

1. أن القسمة تدل على ما هو أعم وما هو أخص، وبالتالي يمكننا ترتيب أجزاء الحد فتجعل الأعم أولاً والأخص ثانياً.

مثلاً عندما نقول في تحديد الإنسان حيوان ذو رجلين إنس، لا ذو رجلين حيوان إنس، هنا بين الأمرين فرقاً، لأن قولك ذو رجلين حيوان إنس إذا قيل فيه ذو رجلين فقد قيل فيه الحيوان، وإذا قيل فيه الحيوان بعد ذلك فهو تكرار وسوء ترتيب؛ ونحن وضحنا في السابق ان من شروط القسمة المنطقية هو اتصال حلقات السلسلة، وعدم تداخل الأنواع. وبالتالي فإذا قيل ذو الرجلين بعد الحيوان هنا لم يكن خللاً في الترتيب.

2. أن القسمة تدل على أن نقرن كل فصل مع جنس فوقه فتجعله جنساً لما تحته، فيجري ترتيب الفصول على التوالي حتي يكون ما يجتمع من الفصول إنما يجتمع على تواليها، وبالتالي لا يذهب منها شيء في الوسط، فإذا أريد أن يركب الحد من الأنواع إلى الأجناس لم يُطفر[*] من نوع إلى جنس أبعد، بل الجنس الذي يليه.

(161) انظر عوض الله حجازي، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، مرجع سابق، ص 89، 90.

(162) ابن سينا، الشفاء، المنطق، البرهان، مرجع سابق، ص 312– 313.

3. أن القسمة تشمل على الفصول الذاتية كلها، فلا يبقي شيء من الداخلات، في ماهية الشيء إلا وقد تضمن فيه، وبالتالي نكون قد أعطينا الفصول على تواليها طولا، وأعطيناها بتمامها ولو عرضا.

ومن خلال ذلك يمكن أن يقسم الجنس بقسمين ليس أحدهما تحت الأخر مثل تقسيم الجسم ذي النفس إلى المتحرك بالإرادة وغير المتحرك بالإرادة مرة، وإلى الحساس وغير الحساس مرة هنا يجب أن يراعي في القسمة عرضاً كما روعي طولا حتي لا يفوت فصل من الفصول– وبالتالي ينقسم إلى فصول ذاتية متداخلة أو متوافية.* والمتداخلة مثل المائت وغير المائت، والناطق وغير الناطق، أما المتوافية مثل الحساس وغير الحساس، والمتحرك بالإرادة وغير المتحرك بها.

ومن خلال ما سبق ذكره تتضح لنا علاقة القسمة المنطقية بالتعريف من حيث أن القسمة تكون بالذاتيات المقومات للأنواع، وأن تكون القسمة قسمة أولية للجنس، وهو في القسمة التي للجنس من طريق ما هو جنس.

مثلاً يجب أن يقسم الحيوان أولاً إلى الطائر والسابح والزاحف والماشي، ثم يقسم الماشي إلى ذي رجلين وكثير الأرجل، والطائر إلى متصل الجناح ومنفصل الجناح. ولكن إذا أخل بهذا التقسيم وقسم الحيوان أولاً إلى متصل الجناح ومنفصل الجناح، هنا قسم الحيوان من جهة ما هو طائر، ولم يقسم من جهة ما هو حيوان، وكذلك إن قسم الحيوان إلى كثير الأرجل وذي الرجلين، هنا قسم الحيوان من جهة ما هو ماش، ولم يقسم من جهة ما هو حيوان، وقد وضحنا في السابق أن من شروط القسمة المنطقية هو فرض أساس واحد للتقسيم.

(*) متوافية، بمعني استوفاه كاملاً ولم ينقص منه شيء.

(ISSN : 2536 - 9555)

إذا العلاقة بين القسمة المنطقية والتعريف هي أن تعتمد على شيئين رئيس وهما:[163]

1. لابد أن تعتمد على الملاحظة والتجربة واستقراء الحقائق.
2. لابد أن تعتمد على معرفة حقيقة الجنس المقسم، بحيث يكون للجنس المقسم ماهية، وأن تكون تلك الماهية معلومة للشيء المقسم.

مثلاً: الشخص الذي لا يعرف ما هو الفعل؛ لا يستطيع أن يقسمه إلى أنواعه من الماضي، والمضارع، والأمر، فالشيء المراد تقسيمه لا يكفي مجرد العلم بتعريفه فقط، بل لابد من معرفة الصفات الخاصة التي تمتاز بها الأنواع التي انقسم إليها هذا الجنس، فمثلاً الشخص الذي يعرف ما هو الفعل؛ ولكنه لا يعرف ما هو الفعل الأمر، لا يستطيع أن يقسم الفعل إلى الفعل الماضي، والفعل المضارع والأمر، ذلك لأن مفهوم الفعل وحده ليس كافياً للتقسيم، لأنه لا يشمل الصفات الخاصة التي اتخذت أساساً لتقسيم الفعل.

إذا القسمة عند ابن سينا هي أن ننظر أولاً إلى الجنس هل يحتاج إلى أن تصير له طبيعة زائدة على طبيعته الجنسية حتي يقبل هذه القسمة أو لا يحتاج يقول ابن سينا: "فتقدم القسمة التي تكون أولاً وتؤخر القسمة التي ليست أولاً. فإذا قسمت قسمة أولية جمعت المقسوم والفصل ثم قسمت قسمة أولية أخرى، وكذلك إلى أن تنتهي إلى ما لا ينقسم إلا بالعدد، ثم تقتضب[*]أطراف القسمة محمولات للنوع وتضيفها للتركيب. فإذا قسمت شيئاً مرة قسمة أولية فيجب أن تجتهد جهدك وتنظر هل يوجد له قسمة أخري أولية غير هذه القسمة: فإن وجدت قسمت أيضاً

(163) انظر عوض الله حجازي، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، مرجع سابق، ص93.

(*) تقتضب، بمعني القضب وهو القطع واقتضاب الكلام ارتجاله.

حتي تستوفي القسمة طولا وعرضا فتستوفي جميع المحمولات ويجب أن تكون الفصول المقسمة ذاتية"[164]

وهناك أغراض يجب مراعاتها في اختيار القسمة عند ابن سينا: [165]

1. أن تكون القسمة داخله في الماهية، بمعني أن تكون بفصول ذاتية للأنواع، وأن يتسعان بالمواضع التي تدل على أن الشيء عرض غير مقوم لماهية الشيء على أن تكون القسمة بفصول عرضية.
2. الغرض الثاني من القسمة هو الترتيب، بمعني ما نرتبه في القسمة أولاً، نجعله في ترتيب الحد أولاً وبالتالي يُجعل الأعم أولا والأخص ثانياً، ولكن إن تساوي فُصلان في العموم والخصوص قدم ما هو أشبه بالمادة واخر ما هو أشبه بالغاية ولكن إن لما يختلفا في هذا فلك أن تقدم أيهما شئت وتؤخذ أيهما شئت.
3. الغرض من القسمة عند ابن سينا هي بلوغ الشيء المحدود إن كان نوعا متوسطا، أو تنتهي إلى أخر القسمة التي بالذاتيات إلى أن نصل إلى القسمة بالعرضيات إذا كنا نريد تحديد الأنواع الأخيرة. وهذا ما قمنا بتوضيحه في الفصل الثاني.

خلاصة القول في هذا الجانب أن التقسيم هو جعل الشيء أقساما، فهو أما تقسيم الكلي إلى جزئياته، وأما تقسيم الكلي إلى أجزائه، ويسمي المنقسم سواء كان كليا أم كلا مقسما، وتسمي الجزئيات أو الأجزاء أقساماً، ويسمي كل قسم بالنسبة إلى القسم الأخر قسماً بمعني مبايناً ومقابلا له، وتسمي الصفة المميزة لنوع عن آخر في تقسيم الجنس إلى أنواعه أساس القسمة، ثم وضحنا بأن القسمة المنطقية

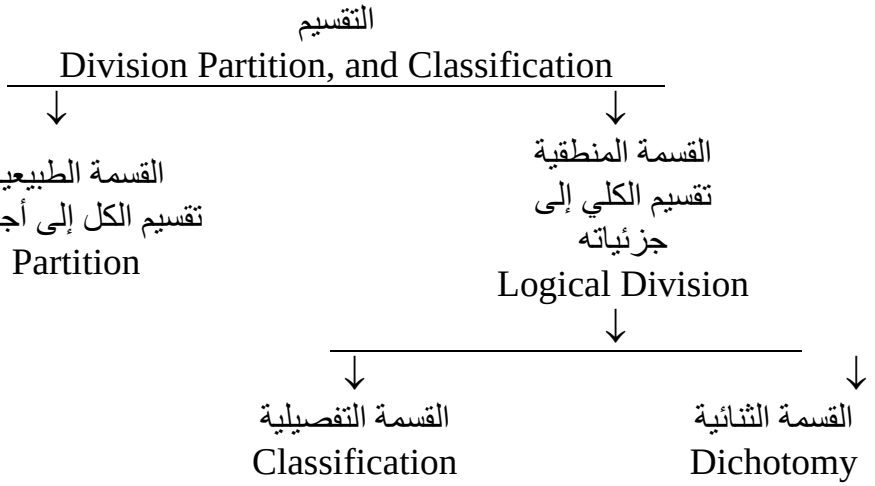
(164) ابن سينا، الشفاء، المنطق، البرهان، مرجع سابق، ص313.
(165) انظر ابن سينا، الشفاء، المنطق، البرهان، المرجع السابق، ص315.

(ISSN : 2536 - 9555)

تكون ثنائية إذا كانت بين الشيء ونقيضه، وتسمي عقلية، وتكون تفصيلية إذا بنيت على الحصر والاستقراء.[166]

أما عن علاقة القسمة المنطقية بالتعريف فقد اتضح لنا أن هذه العلاقة تتم من خلال طريقتين وهما الطريقة الثنائية وهي طريقة الترديد بين النفي والإثبات، بمعني تقسيم الشيء تقسيماً دائراً بين إثبات القسم ونفيه. وطريقة القسمة التفصيلية وهي قسمة الشيء إلى جميع أقسامه تفصيلا إذاً القسمة من أهم الوسائل والطرق الموصلة إلى تعريف الأشياء عند ابن سينا.

وفيما يلي رسم توضيحي يبين لنا التقسيم:



(166) انظر عبد الوصيف محمد عبد الرحمن، علم المنطق الحديث والقديم، مرجع سابق، ص55.

المصادر والمراجع

أولاً- المصادر:

- القرآن الكريم.

1- ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو في الجدل، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980م.

2- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1960م، الجزء الأول.

3- ابن سينا، الشفاء، المنطق، البرهان، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق أبو العلا عفيفي، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1956م.

4- ابن سينا، المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات إسلامي.

5- ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ترجمة حنين بن اسحاق، ط2، دار العرب، القاهرة.

6- ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، محي الدين الخطيب، المكتبة السلفية، مكتبة المريد، القاهرة، 1915م.

7- أفلاطون، "المحاورات الكاملة" نقلها إلى العربية شوقت داود تمراز.

8- البحر المحيط للزركشي، قام بتحريره الشيخ عبد القادر عبد الله الهاني، ط2، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1992م، ج1.

9- الفارابي، البرهان، تحقيق وتعليق ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1987م.

10- الفارابي، المنطقيات، حققه وقدم له محمد تقي، ط1، المجلد الأول.

(ISSN : 2536 - 9555)

11- الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وحققه ألبير نصري نادر، ط2، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان.

12- منطق أرسطو، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، ط1، الجزء الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم، بيروت، لبنان، 1980م.

ثانياً- المراجع العربية:

1- إبراهيم محمد إبراهيم صقر، دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام، مكتبة أم القرى الجديدة، الفيوم، 1994م، الجزء الأول.

2- أبو العلا عفيفي، المنطق التوجيهي، ط2، المطبعة الأميرية ، القاهرة، 1948م.

3- أبي المنصور حسن، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، ط1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1412هـ.

4- أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، المدينة الفاضلة كما تصورها فيلسوف الفلاسفة، ط1، دار الكتاب العربي للنشر، القاهرة، 2010م.

5- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط2، مطبعة دار الكتب، القاهرة 1953م.

6- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة الكتب الخمس الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ط1، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005م.

7- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.

8- جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1985م.

9- حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية، 2003م.

10- رائد الحيدري، المقرر في شرح منطق المظفر مع متنه المصحح المركز الإسلامي الثقافي، الجزء الأول.

11- عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954م.

12- عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1963م.

13- عبد الهادي الفضلي، خلاصة الحكمة الإلهية، ط1، مؤسسة دار المعارف، قم، 2007م.

14- عبد الهادي الفضلي، مذكرة المنطق، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، 1409هـ.

15- عبد الوصيف محمد عبد الرحمن، علم المنطق الحديث والقديم على النظام الصحيح والنظم القويم، الجمعية العلمية الأزهرية، مصر.

16- علي الشيرواني، التمهيد في الحكمة الآلهية، ط1.

17- علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ط5، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م.

18- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1984م.

19- علي عبد المعطي محمد، المنطق ومناهج البحث في العلوم الرياضية والطبيعية، ط2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2004م.

(ISSN : 2536 - 9555)

20- عوض الله جاد حجازي، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، ط6، دار الطباعة المحمدية، الأزهر، مصر.

21- فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، الجزء الأول.

22- فخر الدين النيسابوري، شرح كتاب النجاة قسم الإلهيات، تقديم حامد ناجي، مكتبة الفلسفة الإسلامية.

23- فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004م.

24- قطب الدين شيرازي، شرح حكمة الإشراق، قدم له عبد الله نوراني، 1383هـ.

25- ماهر عبد القادر، محاضرات في المنطق، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، الجزء الأول.

26- محمد رضا، المنطق، ط3، دار المعارف للمطبوعات، 2006م.

27- محمد علي أبو ريان، علي عبد المعطي محمد، مذكرات في المنطق الصوري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1979م.

28- محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م.

29- مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية، 1998م.

30- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م، الجزء الثاني.

31- مصطفى النشار، فكرة الإلوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط4، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، القاهرة، 2005م.

32- مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1995م.

33- يوسف كرم، العقل والوجود، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014م.

34- يوسف محمود، المنطق الصوري، التصورات- التصديقات، ط1، درا الحكمة، الدوحة، 1994م.

ثالثاً- المراجع المترجمة:

1- أكسل فايس، أطلس الفلسفة، ترمة جورج كنودة، ط1، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 1991م.

2- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، الهيئة العامة للكتاب، 2010م.

3- جوزيف بوخنيسكي، مدخل إلى الفكر الفلسفي، ترجمة محمود حمدي زقزوق، ط3، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996م.

4- فالتزر، أفلاطون، تصور الإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته، ترجمة إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م.

5- لويس ماسينيوس، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، تصدير ابراهيم مدكور، حققه غريب محمود الخضيري، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة.

6- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة محمد مهران، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1985م.

(ISSN : 2536 - 9555)

رابعاً- المراجع الاجنبية:

1- Dimitri Gtas, Avicenna and the Aristot Eldin Tradition, leiden, Boston,2014.

2- John Mcginnis, Avicenna, University Press,2010.

3- Richard M.Frank, Creation and the cosmic systemi Al-Gazali and Avicenna, Heidelberg, 1992.

4- Sayyed Husein Nasr, History of Islamic Philosophy, London, 1996, Part2.

خامساً- الموسوعات والمعاجم الفلسفية:

1- إبراهيم حسين سرور، المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2008، ج2.

2- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.

3- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004م.

4- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، الجزء الأول، الجزء الثاني.

5- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة ، القاهرة.

6- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط5، درا قباء الحديثة، القاهرة، 2007م.