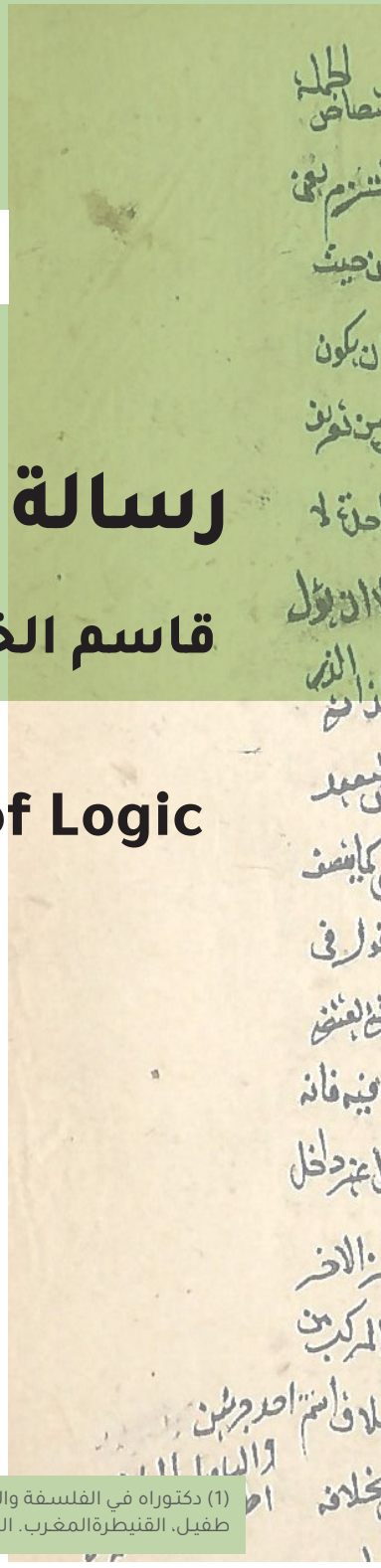
Research Papers | الدراسات والأبحاث

رسالة في علم المنطق

قاسم الخاني



A Treatise on The Science of Logic

By: Qassim Al-Khani

دراسة وتحقيق:
سفيان البطل[1]

Study and Investigation:
Soufiane EL BATAL

(1) دكتوراه في الفلسفة والدين، باحث وعضو بمختبر الفلسفة والمجتمع بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، القنيطرةالمغرب. البريد الالكتروني: Soufiane.elbatal@hotmail.com

ملخص:

تهدف محاولتنا من تحقيق ودراسة مخطوطة رسالة في علم المنطق للكاتب قاسم الخاني، إلى إبراز ما طرحه المنطق من إشكالات عديدة في الفكر الإنساني على مدار التاريخ، خصوصا تلك التي تتعلق بعلاقة المنطق والفلسفة. ومنه نخوض في إنجاز مشهد عام لمواقف متباينة قابلتها صناعة المنطق في الحضارة العربية الإسلامية، حيث أضحى في إحدى لحظاته قائما على فلسفة المعنى بعدما كان مجرد منطق لا يتجاوز مقولات اليونان، إلى أن يختم الإشكال على مرحلة تتعلق بالتعبير العربي فيصير الاعتقاد عند هذه المرحلة بكون المنطق مجرد إعداد للفلسفة لا ضمنها، وهنا تجلى إشكال الوحي ولغة القرآن بالصورة.

إذن، كان هذا أحد أسباب مغايرة «المنطق اليوناني» الذي يقتصر على القياس كسبيل وحيد للمعرفة، الأمر الذي انتهى بتأسيس منطق نابع من العقيدة الإسلامية يصلح للاستعمال في المطالب الإلهية هو «المنطق القرآني»، وبالتالي ثَمَّ تجاوز منطق أرسطو الذي عُدَّ ضياعا في لغة ميتة لأنه لا يفسر المعاني، والذي يقتصر فقط على تمييز الحق من الباطل، بدل المعرفة بجوهر الموضوع (أي اللغة).

الكلمات المفتاحية: المنطق الأرسطي - المنطق القرآني - القياس - اللغة الفلسفة.

Abstract:

Our attempt to investigate and study the manuscript of **A Treatise on The Science of Logic** by Qassim Al-Khani aims to highlight the multiples problems that logic has triggered in the human thinking Throughout history, especially those related to the relationship between logic and philosophy. therefore we go into the completion of a general scene of different positions encountered by the logic industry in the Arab and Islamic civilization, as it became in one of its moments established on the philosophy of meaning after it was just logic that did not exceed the categories of Greece, until the problem ended on a stage related to the Arab expression, and the belief at this stage becomes that logic is Just a preparation for philosophy, not within it, and here the problematic of revelation and the language of the Qur'an became apparent in the picture.

So, this was one of the reasons for the differentiation between "Greek logic" which is limited to analogy as the only way to knowledge, which ended with the establishment of a logic stemming from the Islamic belief that is suitable for use in divine demands, which is "the Qur'anic logic", and thus Aristotle's logic had been transcended,

which was considered lost in a dead language because it does not explain the meanings, which is limited only in distinguishing truth from falsehood, instead of knowing the bottom of the subject (i.e. the language).

Keywords: Aristotelian logic, Qur'anic logic, analogy, language, philosophy.

تقديم المخطوط:

المخطوط الذي بين أيدينا هو **رسالة في علم المنطق**، مؤلفها قاسم بن صلاح الدين الخاني المولود سنة (1028هـ - 1619م) والمتوفى سنة (1109هـ - 1697م)، وهو صوفي ومتكلم وحنفي المذهب، سافر إلى العراق والحجاز وتركيا، ثم عاد إلى حلب لِيَلِيَ فيها الإفتاء حيث كان معروفا بإفتائه على مذهب الإمامين أبي حنيفة النعمان ومحمد بن إدريس الشافعي. تتلمذ على يد الشيخ أبي الوفا العرضي صاحب كتاب **طريق الهدي**، واتخذ لنفسه طريق الشيخ أحمد الحمصي[2]. من تصانيفه: التحقيق في الرد على الزنديق، مختصر السراجية، شرح مختصر السراجية، السير والسلوك إلى ملك الملوك، ورسالة في علم المنطق رسالة في الردة وأحكامها، ثم رسالة في مصطلح الحديث، الطريق الواضح إلى عقيدة السلف الصالح، وغيرها[3].

تعتبر النسخة التي اشتغلنا عليها نسخة حسنة، خطها نسخ معتاد، لها وجه وظهر، وظف فيها اللون الأحمر في تقسيم القول إلى فصول ووحدات، وقد قمنا في تحقيقنا لهذا المخطوط باعتماد رمز/ كوحدة دالة على نهاية ورقة وبداية أخرى، هذا وعمدنا إلى تقسيم الفصول والفقرات بما يتناسب مع مضمون النص وأيضًا وضعنا أدوات الترقيم ورموزًا لتوضيح الأفكار والمعاني حتى لا تحمل جملة على التي تلي فيضيع بذلك المعنى المراد، ثم سجلنا بالهامش ملاحظاتنا وتعقيباتنا على بعض الكلمات التي ارتأينا ضرورة التنبيه إليها حتى لا يفقد عملنا مضمونه المعرفي أو مصداقيته العلمية.

دراسة المخطوط:

أثارت صناعة المنطق إشكالات عديدة في الفكر، أبرزها علاقة هذا العلم بالفلسفة: هل هو جزء منها أم منفصل عنها؟ وهل هو مقدمة للفلسفة وآليتها أم لا؟ الظاهر أن هذا الإشكال اختلف حوله منذ القدم، ابتداء من المدرسة المشائية ثم إلى أنصار الرواقية وفلاسفتها، ليجد الأمر امتدادًا له في الفكر العربي؛ فكان أول من تعامل مع هذه القضية أبو نصر الفارابي ليخلفه بعد ابن سينا بشكل خاص.

في الوقت الذي عرف الفارابي برائد المنطق دون شك، تباين رأي الباحثين من موقف ابن سينا إلى الاعتقاد في «تناقض في رأيه بين اتجاهين: اتجاه قال بأن المنطق (آلة) في العلم، أي أنه مدخل للفلسفة، وليس هو بجزء منها. واتجاه

(2) قاسم بن صلاح الدين الخاني، السير والسلوك إلى ملك الملوك، دراسة وتحقيق سعيد عبد الفتاح، الطبعة الأولى 2002، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة - مصر، ص 16.

(3) المصدر نفسه، ص17، 18.

يدعي أن المنطق جزء منها»[4]. لكن، عند الفحص نجد أن موقف الفيلسوف مبرر إذا فهم في سياقه، فهو عبر عن المنطق في مرحلتين: الأولى تخص ما هو شكلي بهذا العلم، والتي تعد مدخلًا له. والثانية تتعلق بالتحليل البرهاني للقضايا بفعل الفكر، وهنا كان البرهان عنده جزء من الفلسفة؛ لأنه يقوم على أسس هذا العلم في المنهج والسبيل. وفي هذا الصدد يقول: «فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء، من حيث هي موجودة، ومنقسمة إلى الوجودين المذكورين -أي: (وجود ذهني) و(وجود خارجي)، فلا يكون هذا العلم عنده جزءًا من الفلسفة؛ ومن حيث هو نافع في ذلك، فيكون عنده آلة في الفلسفة. ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري، ومن كل وجه، يكون أيضًا هذا عنده جزءًا من الفلسفة؛ وآلة لسائر أجزاء الفلسفة. [...] والمشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول: أما من الباطل، فلأنه لا تناقض بين القولين، فإن كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر. وأما من الفضول، فإن الشغل بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدي نفعًا»[5].

جدير أن نشير أيضًا، إلى أن النظرية في التراث الفلسفي العربي، قد تميزت بتبنيها فلسفة المعاني أكثر من الاهتمام باللفظ فقط، بل إن الفلاسفة العرب عمدوا إلى صرف النظر عن قصر اللفظ إلى عمود المعنى إذا استقامت صورته في النفس، وهذا نجد له مبررًا عند أبي حيان التوحيدي حينما قال: «إذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصية فلا تكثرت ببعض التقصير في اللفظ [...] فلا تفت نفسك خصائص المطلوبات وغايات المقصودات، فلأن تخسر صحة اللفظ الذي يرجع إلى الإصلاح أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذي يرتقي إلى الإيضاح»[6]. من هذا القول، نفهم على أن المضمون غلب الشكل في طلب المعرفة عند الفلاسفة العرب، وهذا أشبه بما يمسى بالتعريف التحليلي (أي: فلسفة المعنى).

وحول الحد والتعريف، لم يقتصر الأمر عند الفلاسفة العرب على جهة اللفظ وتراكيب المفهوم، بل خرجوا إلى شرح يشمل طبيعة أعم من المقصود بالتعريف أو الحد، حيث أجازوا لأنفسهم الاستطراد والتوسع، بعبارة أخرى، يساق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر وهو غير مقصود بالذات بل بالعرض. ونضرب هنا مثالًا لأبي حيان في تعريف «المنطق»، قائلًا: «هو صناعة أدوية تميز بها بين الصدق والكذب في الأقوال، والحق والباطل في الاعتقادات، والخير والشر في الأحوال»[7]. وله أمثلة أخرى نذكر منها تعريف «المعرفة» بـ: «رأي غير زائل.

(4) جعفر آل ياسين، المنطق السينوي (عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا)، الطبعة الأولى 1983، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ص15.

(5) ابن سينا، الشفاء (المنطق)، المدخل، تصدير طه حسين باشا، مراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضري ثم فؤاد الأهواني، الطبعة الثانية 2012، نشر وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلامية، إيران، ص15-16.

(6) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وشرح حسن السندوبي، الطبعة الثانية 1992، دار سعاد الصباح، القاهرة والكويت، ص319.

(7) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، مصدر سابق، ص314.

والرأي هو الظن مع ثبات القضية عند التأدي فهو إذاً سكون الظن [...] أيضًا هي: إدراك صور الموجودات مما يتميز عن غيرها، وهي بالمحسوسات أليق؛ لأنها تحصل بالوسم، والوسوم مأخوذة من الأعراض والخواص، والعلم بالمقبولات أليق؛ لأنه يخصك بالحدود والمعاني الثابتة للشيء»[8]. هذان مثالان وغيرهما كثير في **المقابسات**، لكن نجد البعض يذهب إلى افتراض أن هذه المسألة قد يكون دافعها محض رغبة في الإحاطة بالمصطلح من كافة جوانبه: حدًا ورسمًا، وكذا تعريفًا[9].

إذن، لم يخلُ النظر في المنطق من جدالات، خصوصًا في الفكر العربي الإسلامي بالمرحلة التي تتعلق بالتعبير العربي. فلقد ساد عند هذه اللحظة اعتقاد كون المنطق مجرد إعداد للفلسفة لا ضمنها، وفي نفس المرحلة تجلى إشكال الوحي ولغة القرآن بالصورة «حيث تعد اللغة العربية ونتاجاتها غير قابلة للاختزال بوصفها لغة الوحي القرآني. غير أن القرآن نفسه لا يخلو من علامات تضمه إلى منطق كوني، على الرغم من أنه يلعب بصورة خاصة على الآثار البلاغية السامية المحضة. نرى ذلك في المقاطع السجالية التي تستخدم قياسات على شكل قياس مضمر (الكبرى هي المضمرة عموما، لكنها يمكن أن تكون أيضًا جزءًا من الخلاصة)، ربما تضم في قياس متسلسل، وفي أفكار من نمط تشريعي تتخذ شكل أمر تجريبي أو محاجة تماثلية أو لاحقة»[10].

لعل هذا يكون سببًا في اعتبار البعض دافعًا نحو مغايرة المنطق اليوناني، وطالما هناك فعل للمغايرة إذن، فلا بد لهذا العمل من أن يكون له ما يميزه، وأول من قد نستدل به في هذا السياق هو شمس الأئمة السرخسي، تلميذ فيلسوف العرب الكندي، الذي وضع كتابًا عنوانه: **في الفرق بين نحو العرب والمنطق**، وهو كتاب كان له امتداد نجد أثره عند يحيى بن عدي[11]. وبعد، أتى دور النحاة العرب الذين انقسموا إلى فئتين: فئة الأولى من النحاة العرب المتقدمين، تأثروا بمنطق الفقه الإسلامي وطبقوه على علوم العربية، وهو نابع من منطق العقيدة الإسلامية. وفئة ثانية من النحاة المتأخرين، قد أعجبوا بالمنطق الأرسطي وحاولوا تطبيقه على النحو العربي، فكان ثمرة عملهم (اللغوية من القياس والاستنباط) شائبة ولا تتصل بروح العربية. الخلاصة من هذا التي سيخرج بها مفكرو العرب، هي أن المنطق لا يفسر المعاني، وبالتالي دراسة منطق أرسطو ضياع في لغة ميتة، حسب تعبير أبي سعيد السيرافي، وبناء على هذا لم يعد المنطق يتعلق بتمييز الحق من الباطل فحسب، بل بمعرفة جوهر الموضوع (أي اللغة)[12]. على أيٍّ، نرى أن دراسة اللغة بات لها امتداد غير فلسفي من ناحية إجرائية لكنه أيضا فلسفي من ناحية إشكالية.

(8) المصدر نفسه، ص312، 313.

(9) جعفر آل ياسين، المنطق السينوي (عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا)، مرجع سابق، ص18.

(10) دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة رندة بعث، مراجعة سهيل سليمان، الطبعة الأولى 2010، المكتبة الشرقية، بيروت - لبنان، ص289.

(11) المرجع نفسه، ص290.

(12) المرجع نفسه، ص291.

بعد هذه اللمحة العامة للمنطق، لا بد وأن نبرز دور وأهمية نقد المنطق الأرسطي الذي ترأسه شيخ الإسلام رحمه الله ابن تيمية علمًا أنه ليس الوحيد الذي فعل ذلك، لكنه يعد الأدق والأشد تفصيلًا بصناعة المنطق بين كل من شهاب الدين السهروردي وفخر الدين الرازي ثم حسن بن موسى النوبختي[13]، إن ابن تيمية توجه بالنقد وبنى على ذلك حجته سواء في **مبحث الحد** (حيث ينتقد هذا الجانب من مقامين: المقام السالب والمقام الموجب. فالمقام السالب الأول: هو أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد. والمقام الموجب: هو أن الحد يفيد العلم بالتصورات)[14]، و**مبحث القضية** أو **التصديق** (وقد انحصر كلامه على القضايا، في نقد القضية الكلية، ونقد الحد الأوسط الذي كان له فيه رأي خاص)[15]، **ومبحث القياس** (وينتقده من الناحية الصورية، فيهدم صور الاستدلال الأرسطية، بغية وضع منهج استدلال إسلامي يستند إلى العقائد الإيمانية المستمدة من القرآن والسنة)[16]، وهنا مال إلى المنطق الإسمي حيث ينفي الكليات؛ لأنها مجرد مفاهيم ذهنية ليس لها في الواقع وجودا، وسعى إلى الاهتمام بالجزئيات لأن الوجود الحقيقي في نظره ليس إلا في الأشياء المتكونة بالخارج[17].

هكذا يخرج ابن تيمية بمنطق جديد، حيث يطرحه منطقًا بديلًا للمنطق اليوناني، وهو ما يمكن أن نسميه «المنطق القرآني» الذي يصلح للاستعمال في المطالب الإلهية، وهذا بعد اعتراضه على المنطقيين في جعلهم القياس هو الطريقة الوحيدة إلى تحصيل التصديقات. إذن، نخلص مع شيخ الإسلام إلى أن القياس ليس وحده طريقًا للمعرفة؛ لأن الدلالة على وجود الشيء دليل على آخر، تمامًا كما أن الدلالة على وجود الخير دليل لوجود الشر أيضًا، كما يمكن أن يكون الاستدلال على عدم الوجود بالموجود، حجة من الحجج عقلية، وإنها من منظور ابن تيمية أدعى لتكون «طريقة الأنبياء» في الاستدلال، إذ يقول:

(13) الطيب بوعزة، نقد ابن تيمية والفلاسفة للمنطق الأرسطي اليوناني، محاضرة ألقيت في تاريخ: 28 شتنبر 2019، الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=iwO14yD5ma8

(14) محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، الطبعة الأولى 1979، المكتب الإسلامي لصاحبه زهير الشاويش، بيروت-لبنان، دمشق-سورية، ص46.

(15) «(يرى المنطقيون أن تحصيل العلوم يكون بالبرهان، الذي هو عندهم قياس شمولي. ولا بد في تحصيل ذلك العلم من قضية كلية موجبة). يرد ابن تيمية على ذلك، بأنه إذا كان لا بد في كل برهان من قضية كلية، فلا بُدَّ إذن من معرفة هذه القضية، إذا كانت كلية أم غير كلية، للوقوف على مدى صلاحيتها في تحصيل العلم. وإذا كان العلم بتلك القضية بديهيا، فإنه من الأولى بعد ذلك أن يكون كل من أفراد القضية بديهيا. وإن كان نظريًا، فهو يحتاج بالطبع إلى علم بديهي، وهذا يؤدي إلى التسلسل والدور. ولما كانت القضية الكلية هي عنصر البرهان الجوهري، فإنه لا يمكن الإنتاج من قضيتين جزئيتين. ولا من قضيتين سلبيتين [...] يتضح مما سبق، أن ابن تيمية لا يعتبر القضية الكلية من المسلمات، كما لا يعتبرها قاعدة ننطلق منها إلى الجزئيات لنصل إلى نتائج صحيحة». محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، مرجع سابق، ص86-86.

(16) «لهذا فإن ابن تيمية لا يعترف بقياس غير القياس الذي وردت به الشريعة، ذلك القياس القائم على الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. أي قياس الطرد وقياس العكس. وأن ما أمر الله به في كتابه يتناول قياس الطرد والعكس. ويعطي مثلًا على ذلك فيقول: «من فَعل فِعل المكذبين للرسل أصابه من العقوبة ما أصابهم، فهذا قياس الطرد. ومن لم يفعل ذلك لا يصيبه العقاب، فهذا قياس العكس» . فوظيفة القياس إذن برأي ابن تيمية هي تجميع الأشياء المتشابهة في قياس الطرد. أو الفصل بين الأشياء المتعارضة في قياس العكس، كما أن وظيفته تحقيق الأحكام السلبية والإيجابية لحال معين على حال آخر معين، بواسطة العلاقة الكائنة بينهما». محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، مرجع سابق، ص94-95.

(17) أحمد فتحي، نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي ومشروعه المضاد (1)، شبكة الألوكة الإلكترونية، نشر بتاريخ: 2014/11/02.

«ولهذا كانت طريقة الأنبياء -صلوات الله عليهم وسلامه- الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا في ذلك «القياس» استعملوا «قياس الأولى» ، لم يستعملوا «قياس شمول» تستوي أفراده، ولا «قياس تمثيل» محض. فإن الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي أفراده. بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى»[18].

إذن، نفهم من نقد ابن تيمية للمناطقة اختلافهم، ولعل في هذا مبرر حثه إلى رد مقاصده ومبادئه إلى الأصل الذي لا يشوبه تناقض أو اختلاف من جانب، الشيء الذي سيجعل من الكلم والفكر موحدًا وموجهًا بنحوٍ أوثق، وليس هناك عروة أوثق ليستمسك بها الإنسان ويحتكم إليها كحبل الله تعالى وسنة نبيه الكريم محمد ﷺ، والابتعاد عن هذا هو أصل كل جدل واختلاف وتفرقة. أي، كأن ابن تيمية يقول لو رجع المناطقة المُسْلِمِينَ إلى ما في القرآن وسنة نبيه لكفاهم ذلك عن منطق اليونان ولأوقفهم على كثير من المغالطات وعلى فساد رأيهم في عدة قضايا مسلمة عندهم، وأيضًا لما كان هذا أصلًا سببًا في اختلافهم، وهنا نستحضر شيخ الإسلام في حديثه: «ثم إن الفلاسفة أصحاب هذا المنطق البرهاني الذي وضعه أرسطو وما يتبعه من الطبيعي والإلهي ليسوا امة واحدة، بل أصناف متفرقون وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله، أعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى أضعافا مضاعفة؛ فإن القوم كلما بعدوا عن اتباع الرسل والكتب كان أعظم في تفرقهم واختلافهم»[19]، وبعد هذا يستدل ابن تيمة بنصوص من السنة والقرآن الكريم، جاعلًا إياهًا برهانًا على كلامه ومصدرًا لموقفه من المناطقة، إذ يقول: «فإنهم يكونون أضل، كما في الحديث الذي رواه الترمذي عن أبي أُمامة عن النبي ﷺ أنه قال: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل» . ثم قرأ قوله تعالى: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾، (سورة الزخرف، الآية 58). إذ لا يحكم بين الناس فيما تنازعوا فيه إلا كتاب منزل ونبي مرسل، كما قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾، (سورة البقرة، الآية 213). وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾، (سورة الحديد، الآية 25). وقال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾، (سورة النساء، الآية 59)»[20].

نفهم مما سبق، أن أساس العلم هو الوحدة، وحدة الأفكار ووحدة الأمة، وهذا ما عجز عن تحقيقه المناطقة في نظر ابن تيمية فكان باعثا آخر لنقده

(18) ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، الرد على المنطقيين، الطبعة الثالثة 1976، أعاد طبعه ونشره إدارة ترجمان السنة، لاهور - باكستان، ص150.

(19) ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، مجموع فتاوى، كتاب المنطق، المجلد التاسع، جمعه ورتبه عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد بن محمد بن قاسم، طبع في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 2004، المدينة المنورة، السعودية، ص229.

(20) المصدر نفسه، ص229-230.

إياهم، أي بعد كشف خطئهم في الحد والقضايا والقياس. كذلك في الإلهيات، رأى حجج الفلاسفة ضعيفة ومنها ما هو غير متيقن معلوم، لذلك جعلوا العلوم الإلهية لا سبيل فيها إلى اليقين[21]، وإنما بنوا تصوراتهم فقط على مجرد الظن الذي لا يغني من الحق شيئًا، يقول تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾، (سورة يونس، الآية 36). إذن، هذا أصل مخالفة الفلاسفة للرسل حسب ابن تيمية واستدلاله[22]. وعلى هذا خرج ابن تيمية بموقف صريح مضاد للمنطق الأرسطي، ونقد مباشر للفلاسفة العرب الذي أخذوا بهذه الصناعة، التي ضجت خلافا بين المسلمين، فكان المنهج الواحد مناهج عدة بسبب غموض فيه أو عدم صحته، فما كان من شيخ الإسلام إلاَّ سد هذه الفجوة بالعودة إلى مصدر ثقة لا نزاع فيه، وأصل الوحدة والتوحيد، ولعل هذا عتاب منه لغيره من المفكرين، الذين انهالوا على المنطق الأرسطي بشوائبه في حين كان يكفيهم القرآن والسنة منهجا للحؤول دون الوقوع في الجدل[23]. لكن، هل يعني أن غيره من الفلاسفة لم ينتبهوا إلى هذه النواقص وعملوا على إبرازها وإصلاحها؟ الجواب بالتأكيد: لا، ابن سينا في كتاب **الحكمة المشرقية** عمل على إبراز نواقص منطق أرسطو وفلسفته وقصد أن يبدأ بإصلاحه وإكماله، وأن يحفظ حرية العقل الإسلامي في مواجهة حكمة المشائية. وأيضا السهروردي الذي يعتبر ممثلا لفلسفة الإشراق والحكمة الأفلاطونية، ويهاجم في كتابه **حكمة الإشراق** التقليد والجمود على أفكار فئة خاصة[24]. ثم هناك فخر الدين الرازي وهو من كبار المتكلمين في الإسلام والمتبحرين في المنطق، حيث إنه في كتاب **المباحث المشرقية** يذم التقليد من

(21) «أقيستهم مبنية على القضايا الكلية لا علم لهم بها. والمقصود أن ما يذكرونه من الأقيسة في العلوم الإلهية والطبيعية وما يتعلق بها فلا يفيد يقينيا إلا كما يفيد «قياس التمثيل»، إذ هي مبنية على قضية كلية لا يقين عندهم بانها كلية إلا كاليقين الذي عندهم بـ«قياس التمثيل»، ولا سبيل لهم إلى ذلك. مثل قولهم في العلم الإلهي «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، و«الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلًا»، وأمثال هذه القضايا التي لا علم لهم بها. ولا يستدلون على ذلك إلا بقياس فيه قضية كلية لا علم لهم بها، وإن كان يمكن إبطالها». ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص312.

(22) «ولهذا يوجد عندهم من المخالفة للرسل أمر عظيم باهر، حتى قيل مرة لبعض الأشياخ الكبار ممن يعرف الكلام والفلسفة والحديث وغير ذلك: ما الفرق الذي بين الأنبياء والفلاسفة؟ فقال: السيف الأحمر. يريد أن الذي يسلك طريقتهم يريد أن يوفق بين ما يقولونه وبين ما جاءت به الرسل، فيدخل من السفسطة والقرمطة في أنواع من المحال الذي لا يرضاه عاقل، كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم. ومن هنا ضلت القرامطة والباطنية ومن شاركهم في بعض ذلك». ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، مجموع فتاوى، كتاب المنطق، مصدر سابق، ص. 36-37.

(23) «أما عن المؤيدين فيمثلهم أصدق تمثيل فلاسفة الإسلام أو المشاؤون العرب، ويمثلهم الكندي والفارابي وابن سينا في المشرق وابن رشد في المغرب، وهؤلاء قبلوا منطق أرسطو تماما واعتبروه قانون العقل الذي لا يرد، إلا أنهم لم يبحثوه كما تركه مؤلف الأورغانون نفسه، بل من خلال أبحاث مفسرة له أحيانا ومكملة له تارة، ومعارضة له تارة. فدخلت في هذا المنطق عناصر مشائية وضعها تلاميذ أرسطو من بعده، كما دخلت فيه عناصر رواقية أفلاطونية محدثة، وبالرغم من هذا فقد اعتبروا التراث المنطقي كله وحده نادرة المثال لأرسطو ولم يروا -اللهم ابن رشد وأبو بكر البغدادي في بعض الأحيان- في هذا التراث أي تعارض أو تناقض بل واجهوه بالمنهج التوفيقي وهو المنهج الذي كان ميزة الفلاسفة الإسلاميين في بحثهم، في شتى نواحي المعرفة الإنسانية. من اجل هذا حاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسطية وبين منطق أرسطو هذا إلى جانب زيادات وإضافات لغوية استلزمتها لغتهم العربية». عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، 2001، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ص. 17-18.

(24) مصطفى طباطبائي، المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين، ترجمة عبد الرحيم ملازئي البلوشي (من الفارسية إلى العربية)، الطبعة الأولى 1990، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ص8.

حكماء السلف وينكر شدة التعصب والعناد أمام آرائهم[25]. ويليه حسن بن موسى النوبختي، كبير متكلمي الشيعة، الذي ينسب له كتاب **الرد على أهل المنطق** وصاحب كتاب **الآراء والديانات،** ولقد عُرف أن ابن تيمية نقل عنه في النقد لشكل القياس[26]. هكذا جرى النقد بغير لسان واحد وعلى غير وجه واحد، إلى أن ينتهي بناء على ما سبق، مع ابن تيمية إلى تأسيس منطق إسلامي، قياسه يقوم على وظيفتين: الأولى دفاعية عن الدين، حيث يصير هدف القياس جعل المبادئ التشريعية مرجعًا نهائيًا يطبق على جميع الحالات الفردية وتقاس عليه جميع الأمور. والثانية بحث عن الحد الأوسط وكشفه في حدود الله القانونية[27]، هذه الحدود مراعاتها من شأنها أن تعصم الإنسان من الضلال، ولعل القول هنا مطابق لمراد المنطق حيث يقول في هذا ابن سينا: «المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره»[28].

لقد حاولنا في هذه الدراسة تقديم صورة ملخصة وتوضيحية لمختلف المواقف التي بنت الفكر الإنساني حتى يومنا الراهن، وهذا يأتي في سياق نرى أنه يخدم قراءة الرسالة وتحليلها، الشيء الذي يسهل على الناظر التساؤل حول مكانتها ضمن هذا العرض التاريخي السابق، والإلمام بالمواقف المتباينة حول صناعة المنطق، أي بين مترجم أو شارح أو مؤيد أو ناقد وغير ذلك[29]، ونحن لا نريد أن نسرع في الحكم قبل النظر والتأمل فلربما يكون لهذا المخطوط (أو الرسالة) قيمة تتمثل في طرح إشكالات جديدة، خصوصًا وأننا لاحظنا في منهج صاحب الرسالة القاسم الخاني تشابها كبيرًا بينه وبين ابن تيمية في طريقة الاستدلال بالآيات والأحاديث النبوية في كتابه **السير والسلوك إلى ملك الملوك**.

من مفاهيم هذه الرسالة: «الكلي» و«الجزئي» و«التعريف» و«الحد» و«القضايا» وأقسامها و«القياس» وأقسامه. وهي مفاهيم أو موضوعات للمنطق الأرسطي، لقد اعتبرت الرسالة اللفظ قسمان: «كلي» هو المشترك لكثيرين، أي الذي لا يمنع نفس تصور معناه، عن وقوع الشركة فيه. فإن امتنع، امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه، كقول: «الإنسان» و«الفرس»

(25) المرجع السابق، ص9.

(26) المرجع السابق، ص32. انظر قول ابن تيمية: «وكنت قد علقت الكلام على أهل المنطق في مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضى ذلك. ثم بعد مدة نظرت في «كتاب الآراء والديانات» لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي، فرأيته قد ذكر نحو هذا المعنى عمن تقدم من متكلمي المسلمين. فإنه ذكر كلام أرسطو في المنطق مختصرا». ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص331.

(27) ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، مجموع فتاوى، كتاب المنطق، مصدر سابق، ص95.

(28) مصطفى طباطبائي، المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين، مرجع سابق، ص15.

(29) المنطق «هو علم أسسه وهيئة أرسطو وورد إلى العالم الإسلامي من اليونان، وواجه دخول المنطق ردود مختلفة في العالم الإسلامي حيث قام بعضهم في الشرح والتفسير وآخرون بالتعبير والتكميل وبعضهم بالرد والتخريب». مصطفى طباطبائي، المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين، مرجع سابق، ص7.

و«الشجر» [30]. ثم «جزئي» هو المشخص والمعين الفردي، أي ما يمنع نفس تصور معناه، عن وقوع الشركة في مفهومه، كقول «زيد» و«هذه شجرة» و«هذا فرس» [31]. كما أن الكليات على خمسة أقسام هي: الفصل والجنس والنوع والخاصة والعرض العام، وهي من القضايا التي تحدث عنها فورفوريوس في الإيساغوجي.

أما مفهوم «التباين» و«التساوي» المنطقيين فقد اعتبرت الرسالة أن الأول يتعلق بصدق «الكلي» على فرد من الأفراد والآخر أصله، فالإنسان لا يصدق مثلًا على فرد من أفراد الفرس والعكس صحيح، وأما «التساوي» فهو صدق كليتين على كل فرد من أفراد الآخر، مثل صدق الإنسان على الكاتب والعكس صحيح.

وهذا ما جعل الرسالة أيضًا تعمل على توضيح الفرق بين «العموم» و«الخصوص»، فالحيوان يصدق على جميع أفراد الإنسان، والخصوص يعني صدق الإنسان على بعض أفراد الحيوان، وقد ساق مثالًا آخر للتوضيح: الحيوان والأبيض، الحيوان يصدق على بعض أفراد الأبيض، والأبيض يصدق على بعض أفراد الحيوان.

أما بالنسبة للقول الشارح أو الحد، فقد وضحت الرسالة مضمونه من خلال بيان ماهية الإنسان: حيوان ناطق. وهذا التعريف ينبغي أن يكون مقيدا بشرطين: الأول، التساوي بين المعرَّف والمعرِّف. والشرط الثاني، أوضح من المعرف؛ إذ لا يجوز تعريف الإنسان مثلًا بالحيوان الصاهل ولا تعريف الحركة بالسكون ولا السكون بعدم الحركة.

ثم انتقلت الرسالة إلى بيان «الحد التام» و«االحد الناقص»، فالتام هو المعرف الذي تركب من الجنس القريب والفصل القريب: الإنسان حيوان ناطق، وأما الحد الناقص فهو المركب من الجنس البعيد والفصل القريب، مثال ذلك: الجسم الناطق. كما ينسحب هذا الأمر على الرسم التام (الجنس القريب والخاصة: مثال الحيوان الكاتب) والرسم الناقص (الجنس البعيد والخاصة: مثال ذلك الجسم الكاتب).

أما في معنى القضايا وأقسامها فقد بينت الرسالة البحث في الصدق والكذب، فزيد قائم خبر يحتمل الصدق ويحتمل الكذب. كما تطرقت الرسالة إلى القضية الحملية والقضية الشرطية (المنفصلة والمتصلة) فالحملية الشخصية (زيد ليس بحجر) والمحصورة الكلية، والمحصورة الجزئية، والقضية المهملة كلها كانت من مضامين هذه الرسالة أي القضايا وأقسامها.

أما مسألة التناقض فهو صدق قضية وكذب الطرف الآخر، أي كذب أحدهما وصدق الأخرى، أما القضية العكسية أو العكس هو

(30) «وهي أسماء الأجناس والأنواع، والمعاني الكلية العامة، بمعنى آخر: اللفظ الكلي هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق، إما كثيرين في الوجود كالإنسان أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس. وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون، فإن منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه». أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرحه أمين شمس الدين، الطبعة الثانية 2013، دار الكتاب العلمية، بيروت - لبنان، ص45.

(31) «فإن المتصور من لفظ «زيد» شخص معين، لا يشاركه غيره في كونه مفهوما من لفظ «زيد» ». أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، مصدر سابق، ص44.

جعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا مع بقاء القيمة الصدقية، وبقاء الإيجاب والسلب. كل إنسان حيوان، بعض الحيوان إنسان.

والموجبة الكلية لا تنعكس إلا جزئية ولا تنعكس في كليتها، والموجبة الجزئية تنعكس لنفسها مثال ذلك بعض الحيوان إنسان، بعض إنسان حيوان. والسالبة الكلية تنعكس كلية، مثال ذلك لا شيء من الإنسان بحجر، لا شيء من الحجر بإنسان. وأما السالبة الجزئية لا يعتد بعكسها أصلًا وبهذا تكون القاعدة: **العكس المعتد به لازم للقضية فمتى صدقت القضية صدق عكسها**.

وتطرقت الرسالة كذلك إلى القياس الذي هو قول مؤلف من قضايا يلزمها بذلك قول آخر، مثال ذلك: كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث، كل جسم حادث وهو قياس أرسطي المنطق. والقياس نوعان: اقتراني واستثنائي، القياس الاقتراني كالمثال السابق، والقياس الاستثنائي هو القياس الذي تذكر فيه النتيجة أو نقيضها مع هيئتها. فمواد القياس هي: الحادث حد أكبر، والمتكرر حد أوسط، والجسم هو حد أصغر. وللقياس أربعة أشكال ولهذه الأشكال شروطا وقيودا.

فأشكال القياس أربعة يسمى الشكل الأول الذي يتمثل في أن الحد الأوسط قد يكون محمولًا في المقدمة الصغرى موضوعًا في الكبرى، مقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ينتج كل جسم حادث. أما الشكل الثاني فهو الذي يكون الحد الأوسط موضوعًا في الكبرى محمولًا في المقدمتين، مثال كل إنسان حيوان ولا شيء من الجماد بحيوان ينتج لا شيء من الجماد بحيوان. والشكل الثالث قد يكون الحد الأوسط موضوعًا في المقدمتين، مثال ذلك كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق ينتج بعض الحيوان ناطق، في حين أن الشكل الرابع يكون الحد الأوسط موضوعًا في الصغرى محمولًا في الكبرى، مثال ذلك كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان ينتج بعض الحيوان ناطق.

ثم تحدثت الرسالة عن القياس وأنواعه: **البرهاني** ويفيد حسب تعريف الغزالي اليقين الضروري الدائم الأبدي، الذي يستحيل تغييره، كعلمك: بأن العالم حادث وأن له صانع[32]. أما عن ابن رشد ويقول: البرهان بالجملة هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع[33].

والجدل والخطابة والشعر والسفسطة. فالبرهان له مقدمات يقينية، والجدل له مقدمات مشهورة، والخطابة مقدماته معقولات أو منطوقات، والشعر مقدماته مخيلات، والسفسطة مقدماته كاذبة ويكون الغرض من هذه الأقيسة هو تحقيق البرهان فقط.

(32) أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، مصدر سابق، ص243.

(33) ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، كتاب أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان، المجلد الخامس، دراسة وتحقيق جيرار جهامي، الطبعة الأولى 1992، سلسلة علم المنطق، دار الفكر اللبناني، بيروت، ص373.

صورة عن المخطوط

تحقيق المخطوط:

هذا كتاب شيخ قاسم الخاني

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد،

فهذه رسالة في علم المنطق مشتملة على أكثر مقاصده وهي مرتبة على أربعة أبواب: **الباب الأول** في بيان الكلي والجزئي، و**الباب الثاني** في بيان المعرِّف وهو القول الشارح، **الباب الثالث** في بيان القضايا وتقسيمها، **الباب الرابع** في القياس وأقسامه.

الباب الأول
في بيان الكلي والجزئي

الكلي هو الذي إذا تصوره العقل وجده مشتركًا بين كثيرين كالإنسان، فإنه يشترك فيه زيد وعمرو وبكر وغيرهم فيصدق حمل الإنسان على كل واحد منهم فيقال لكل واحد منهم «إنسانًا». **والجزئي** هو الذي ليس

فيه شركة أصلًا كذات زيد، فإنك إذا تصورته رأيته شخصًا لا يصدق على كثيرين. ثم الكلي خمسة أقسام: **جنس وفصل ونوع وخاصة وعرض عام**، وكل واحد / من الجنس والفصل والنوع يسمَّى **«ذاتيًا»**، وكل واحد من الخاصَّة والعرض العام يسمى **«عرضيًا»**.

فالجنس ذاتي مشترك بين كثرين مختلفين في الحقائق كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس والحمار وغيرهم وهم مختلفون في الحقائق؛ لأن حقيقة الإنسان حيوان ناطق وحقيقة الفرس حيوان صاهل وحقيقة الحمار حيوان ناهق. **والفصل** هو الذي يميز حصته من الجنس فتصير به نوعًا كالناطق الذي ميز حصته من الحيوان فصارت[34] به إنسانًا. **والنوع** هو الذي تركب من الجنس والفصل كالإنسان المتركب من الحيوان والناطق. **والخاصة** عرض لا يوجد إلا في نوع واحد كالكاتب فإنَّه خاص بالإنسان فلا يوجد في غيره. **والعرض العام** عرض يعم أنواعًا كالماشي والمتنفس فإنهما عرضان يوجدان في أنواع متعددة كالإنسان والفرس والحمار وغيرهم.

فإذا عَرَفْتَ هذا عرفت أن المقصود هو **النوع** وأما **الجنس** / **والفصل** فإنهما أجزاؤه، وأما **الخاصة والعرض العام** فإنهما أعراض قائمة به إلا أن **الخاصة** عرض خاص به **والعرض العام** يعمه ويعمُّ غيره. واعلم أن **الجنس** قد يكون قريبًا وقد يكون بعيدا **والفصل** كذلك،

(34) كتبت في الأصل «فصارة».

فالجنس القريب كالحيوان والبعيد كالجسم النامي ثم الجسم وحده ثم الجوهر وهو جنس لهذه الأجناس الثلاثة؛ لأنه أعلاها. وأما الفصل القريب فهو الفصل الذي يميز النوع عمَّا يشاركه في الجنس القريب كالناطق، فإنه يميز الإنسان عما يشاركه في الحيوان، وأما الفصل البعيد فهو الذي يميز الإنسان ذلك النوع عما يشاركه[35] الجنس البعيد كالحسَّاس، فإنه يميز الإنسان عما يشاركه في الجسم النامي. ثم اعلم أن كل كليين لا بد أن يكون بينهما نسبة من نسب أربع وهي: **التباين والتساوي والعموم والخصوص مطلقا والعموم والخصوص من وجه**.

فإذا رأيت الكليين لا يصدق واحدهما على فرد من أفراد الأخر أصلًا/ فيكون بينهما نسبة يقال لها **التباين** كالإنسان والفرس، فإن الإنسان لا يصدق على فرد من أفراد الفرس والفرس لا يصدق على فرد من أفراد الإنسان.

وإذا رأيت الكليين يصدق كل منهما على كل فرد من أفراد الآخر فيكون بينهما نسبة يقال لها **التَّساوي** وذلك كالإنسان والكاتب، فإن الإنسان يصدق على كل فرد من أفراد الكاتب والكاتب يصدق على كل فرد من أفراد الإنسان.

وإذا رأيت أحد الكليين يصدق على كل فرد من أفراد الآخر والآخر يصدق على بعض أفراد الأول فيكون بينهما نسبة يقال لها **العموم والخصوص مطلقًا** وذلك

(35) تبدو في المخطوط برسم «يشار له»، وافترضناها «يشاركه» لكونها تتكرر في نفس السطر بـ: «يشاركه».

كالإنسان والحيوان فإن الحيوان يصدق على كل فرد من أفراد الإنسان والإنسان يصدق على بعض أفراد الحيوان.

وإذا رأيت الكليين يصدق كل منهما على بعض أفراد الآخر فيكون بينهما نسبة يقال لها **العموم والخصوص من وجه** وذلك كالحيوان والأبيض، فإن الحيوان يصدق على بعض أفراد الأبيض والأبيض/يصدق على بعض أفراد الحيوان؛ لأن الحيوان والأبيض يصدقان على زيد الأبيض، فيقال: «زيد أبيض وزيد حيوان». ويصدق كل من الحيوان والأبيض على أفراد لا يصدق عليها الآخر، فيصدق الحيوان وحده على زيد الأسود والفرس الأحمر وأمثالهما من أنواع الحيوان اللاأبيض. ويصدق الأبيض وحده على القطن والثلج وأمثالهما من أنواع الأبيض اللاحيوان.

الباب الثاني في المعرِّف

ويقال له القول الشارح وهو الذي يحمل على الشيء الذي قصد تعريفه لاستفادة تصوره كالحيوان الناطق إذا حمل على الإنسان لأجل إفادة تصور ماهية الإنسان فيقال للحيوان الناطق حينئذ معرِّف وللإنسان معرَّف.

إذا عرفت المعرِّف فاعلم أن له شرطين:

الأول أن يكون بينه وبين المعرَّف نسبة التساوي، والثاني أن يكون أوضح من المعرَّف، فلا يجوز أن يكون بينهما نسبة التباين ولا العموم والخصوص ولا يجوز أن يكون المعرِّفُ أخفى من المعرَّف ولا/ متساويين في الوضوح والخفاء[36]، فلا يجوز تعريف الإنسان بالحيوان الصاهل؛ لأنه مباين له ولا تعريفه بالحيوان فقط؛ لأنه أعم منه، ولا يجوز تعريف الحيوان بالإنسان؛ لأنه أخص منه وأخفى منه، ولا يجوز تعريف الحركة بعدم السكون ولا تعريف السكون بعدم الحركة؛ لأنهما متساويان في الوضوح والخفاء[37].

ثم المُعَرِّفُ الجامع للشرطين المذكورين ينقسم أربعة أقسام كل منها يقال له مانع جامع وهي **حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص**. **فالحد التام** هو المعرّف الذي تركب من الجنس القريب والفصل القريب كالحيوان الناطق في تعريف الإنسان، **والحد الناقص** هو المعرف الذي تركب من الجنس البعيد والفصل القريب كالجسم الناطق في تعريف الإنسان، **والرسم التام** هو المعرف الذي تركب من الجنس القريب والخاصة كالحيوان الكاتب في تعريف الإنسان، **والرسم الناقص** هو المعرف الذي تركب من الجنس البعيد والخاصة كالجسم الكاتب في تعريف الإنسان. / وقد يكون المعرف مفردًا، فإن كان بالفصل القريب وحده كان حدًا ناقصًا كتعريف الإنسان بالناطق وحده، وإن كان بالخاصة وحدها كان رسمًا ناقصًا كتعريف الإنسان بالكاتب وحده.

(36) كتبت في الأصل «الخفى».

(37) كتبت في الأصل «الخفى».

وكل من هذه التعاريف سواء كان مركبًا أو مفردًا مانع جامع، ولا يعتد بالتعريف ما لم يكن مانعًا جامعًا ومعنى كونه مانعًا ألا يصدق على غير أفراد المعرف، فإن صدق على غيرها كان غير مانع كتعريف الإنسان بالحيوان وحده وهو باطل عند المحققين من المناطقة؛ لأنه تعريف بالأعم وهو لا يجوز وقد أجازه غير المحققين. ومعنى كونه جامعًا هو أن يصدق على جميع أفراد المعرف، فإن لم يصدق على جميعها كان غير جامع كتعريف الإنسان بأنه حيوان حبشي، وهو باطل أيضًا عند المحققين؛ لأنه تعريف بالأخص؛ لأن الحيوان الحبشي لا يعمُّ جميع أفراد الإنسان، فهو أخص من الإنسان فلا يكون التعريف به جامعًا وقد أجازه غير المحققين.

الباب الثالث
في القضايا

القضية قول يحتمل الصدق والكذب ويقال لها الخبر، فقولك «زيد قائم» خبر وقضية، وتنقسم إلى حملية وشرطية، والشرطية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة، فصارت القضية بهذا المعنى ثلاثة أقسام: حملية وشرطية متصلة ومنفصلة. وكل من هذه الثلاثة ينقسم إلى موجبة وسالبة، فالحملية الموجبة هي القضية التي يحكم فيها بثبوت شيء لشيء كقولنا الإنسان كاتب، والحملية السالبة هي التي يحكم فيها بنفي شيء عن شيء كقولنا لا شيء من الإنسان بحجر، فالجزء الأول يسمى موضوعًا والثاني يسمى محمولًا.

ثم الموضوع إن كان جزئيًا سميت الحملية شخصيّة مثل: «زيد عالم زيد ليس بحجر». وإن كان كليًا وأريد به جميع أفراده مثل: «كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بحجر»، سميت محصورة كلية. وإن كان كليًا ولكن أريد به بعض أفراده مثل: «بعض الحيوان إنسان وليس بعض الحيوان بإنسان»، سميت محصورة جزئية. وإن / كان الموضوع كليًا لكن لم يبيَّن أن المراد جميع أفراده أو بعضها مثل: «الحيوان إنسان الحيوان ليس بإنسان»، سميت مهملة وهي تستعمل مكان جزئية؛ لأنها في قوتها.

والشرطية المتصلة الموجبة هي القضيَّة التي حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير ثبوت نسبة أخرى كقولنا: «إن كان هذا الشيء إنسانا فهو حيوان»، فحكمنا بثبوت الحيوانية لهذا الشيء على تقدير بثبوت الإنسانية له، فإن ثبت له الإنسانية ثبتت له ثبت له الحيوانية. والشرطية المتصلة السالبة هي القضية التي حكم فيها بنفي نسبة على تقدير ثبوت نسبة أخرى كقولنا: «ليس إن كان هذا الشيء إنسانا فهو شجر»، فحكمنا ينفي الشجرية عن هذا الشيء على تقدير ثبوت الإنسانية له؛ أعني إن ثبتت له الإنسانية انتفت عنه الشجرية. إذا عرفت هذا عرفت أن السلب في المتصلة السالبة هو رفع الاتصال الذي هو ثبوت نسبة على / تقدير أخرى.

فأما السالبة المتصلة هي التي حكم فيها بسلب الاتصال لا باتصال السلب؛ لأن القضية إذا حكم فيها باتصال السلب فهي موجبة لا سالبة، فإذا قلنا: «ليس إن كان هذا الشيء إنسانًا فهو حجر»، كانت سالبة؛ لأنا حكمنا فيها بنفي الاتصال فكان قائلًا قال: «إن كان هذا الشيء إنسانا فهو حجر»، فقلنا له ليس الأمر كما قلت فسلبنا الاتصال الذي توهم هذا القائل إنه بين الإنسان والحجر. وإذا قلنا: «إن كان هذا الشيء إنسانا فليس هو حجر»، كانت هذه القضية موجبة لا سالبة؛ لأننا حكمنا فيها باتصال السلبي لا بسلب الاتصال المتوهم.

والشرطية المنفصلة الموجبة هي القضية التي حكم فيها بتنافي نسبتين كقولنا: «هذا العدد إما زوج وإما فرد»، فحكمنا بالتنافي بين الزوجية والفردية. والشرطية المنفصلة السالبة هي التي حكم فيها بعدم تنافي نسبتين كقولنا: «ليس إما أن يكون هذا الشيء أسود أو كاتبا»، فحكمنا بعدم منافات السواد والكتابة؛ أعني أن الأسود والكاتب ليسا متنافيين. واعلم أن الشرطية مركبة من حمليتين سواء كانت متصلة أو منفصلة؛ لأن قولنا: «إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان»، ولا شك أن قولنا: «هذا إنسان» من حملية. وقولنا: «هو حيوان» حملية أخرى. وقولنا: «العدد إما زوج وإما فرد»، فكان قبل التركيب حمليتين، الأولى العدد زوج والثانية العدد فرد، فإذا عرفت هذا علمت أن الحملية الأولى تسمى مقدمًا والثانية تسمى تاليًا.

• فصل في التناقض

هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب / بحيث يلزم من صدق أحدهما كذب الأخرى، ومن كذب أحدهما صدق الأخرى، ويكون هذا اللزوم من نفس الاختلاف. فإن كان اللزوم بواسطة كقولنا: «زيد إنسان زيد ليس بناطق»، فلا يسمى تناقضًا؛ لأن العلم بأن الناطق هو الإنسان صارت واسطة. فإن كانت القضيتان شخصيتين، فلا بد من الاختلاف بينهما في الإيجاب والسلب فقط نحو قولنا: «زيد إنسان زيد ليس بإنسان». وإن كانتا محصورتين، فلا بُدَّ من اختلافهما في السلب وفي الإيجاب وفي الكلية والجزئية نحو قولنا: «كل إنسان حيوان بعض الإنسان ليس بحيوان».

• فصل العكس

هو جعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا مع بقاء الصدق وبقاء الإيجاب والسلب نحو قولنا: «كل إنسان حيوان بعض الحيوان إنسان»، والمراد من بقاء الصدق أن القضية الأولى لو كانت صادقة كانت الثانية صادقة أيضًا، والمراد من بقاء الكيف أي الإيجاب والسلب أن الأولى لو كانت موجبة كانت الثانية موجبة أيضا، وإن كانت / الأولى سالبة كانت الثانية سالبة أيضًا كالمثال المذكور.

واعلم أن الموجبة الكلية لا تنعكس إلا جزئية؛ أي يلزمها هذا العكس في جميع المواد، وأما انعكاسها كلية كقولنا: «كل إنسان ناطق

وكل ناطق إنسان»، فلا يعتد به؛ لأنه لا يلزمها في جميع المواد، بل في بعضها فلا يكون لزومًا كليًا. والموجبة الجزئية تنعكس كنفسها كقولنا: «بعض الحيوان إنسان بعض الإنسان حيوان»، وإن انعكست كلية فلا يعتد به؛ لأنه لا يلزمها في جميع المواد. والسالبة الكلية تنعكس كلية في جميع المواد كقولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر لا شيء من الحجر بإنسان». وأما السالبة الجزئية فلا يعتد بعكسها أصلًا؛ لأنه لا يلزمها عكس في جميع المواد فلا يكون لها عكس معتد به. واعلم أن العكس المعتد به لازم للقضية فمتى صدقت القضية صدق عكسها.

الباب الرابع في القياس

وهو قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته قول آخر كقولنا: «كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فكل جسم / حادث»[38]. فقولنا: «فكل جسم حادث» هو القول الأخير[39] ويقال له «**نتيجة**»، وما قبله هو القول المؤلف من أقوال وهو «**القياس**». ثم القياس ينقسم إلى اقتراني واستثنائي، فالاقتراني هو القياس الذي تذكر فيه النتيجة لا مع هيئتها كالمثال المذكور، والاستثنائي هو القياس الذي تذكر فيه النتيجة أو نقيضها مع هيئتهما.

واعلم أن النتيجة وهي قولنا: «فكل جسم حادث»، يقال لها قبل إقامة الدليل عليها المطلوب وبعد إقامة الدليل، وتركيب القياس يقال لها نتيجة. إذا عرفت هذا فاعلم أن موضوع المطلوب يسمي **حدًا أصغر** ومحموله يسمى **حدًا أكبر**، والمتكرر في القياس يسمى **حدًا أوسط**، والحادث **حدًا أكبر** والقضية التي فيها الحد الأصغر يسمى **المقدمة الصغرى** والقضية التي فيها الحد الأكبر يسمى **المقدمة الكبرى** والهيئة الحاصلة للقياس تسمى **شكلًا**.

والأشكال أربعة؛ لأن الحد الأوسط قد يكون محمولًا في المقدمة الصغرى موضوعًا في الكبرى ويسمي هذا **الشكل الأول** كقولنا: «كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ينتج كل جسم حادث». وقد يكون الحد الأوسط محمولًا في المقدمتين فيسمي **الشكل الثاني** كقولنا: «كل إنسان حيوان ولا شيء من الجماد بحيوان ينتج لا شيء من الإنسان بجماد». وقد يكون الحد الأوسط موضوعًا في المقدمتين فسمي **الشكل الثالث** كقولنا: «كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق ينتج بعض الحيوان ناطق». وقد يكون الحد الأوسط موضوعًا في الصغرى محمولًا في الكبرى فيسمي **الشكل الرابع** كقولنا: «كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان ينتج بعض الحيوان ناطق».

(38) في هذا القول تقليد لمسلمة أرسطو البديهية، التي جاء فيها: «كل إنسان فان (مقدمة كبرى)، سقراط إنسان (مقدمة صغرى)، سقران فان (النتيجة)»، إن هذا هو مبدأ القياس الأرسطي المشهور، حيث يشترط فيه أن تكون المقدمتان الكبرى والصغرى صحيحتين كي تكون النتيجة النهائية معقولة وصحيحة.

(39) كتبت في الأصل «الأخر».

ثم اعلم أن لكل واحد من هذه الأشكال شروطًا ولا يعتد به نتيجة، إلا إذا وجدت شروطه كلها:

فشروط الشكل الأول أن تكون مقدمته الصُّغْرَى موجبة سواء كانت كلية أو جزئية والمقدمة الكُبْرَى كلية سواء كانت موجبة أو سالبة، فضروبه / المستجمعة الشروط أربعة:

- الأول، من كليتين موجبتين، كقولنا: «كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث».
- الثاني، من موجبتين صُغْرَاهُمَا جزئية وكُبْرَاهُمَا كلية، كقولنا: «بعض الحيوان إنسان وكل إنسان ناطق».
- الثالث، من كليتين صُغْرَاهُمَا موجبة وكُبْرَاهُمَا سالبة، كقولنا: «كل جسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم».
- الرابع، من صُغْرَى موجبة جزئية وكُبْرَى سالبة كلية، كقولنا: «بعض الحيوان إنسان ولا شيء من الإنسان بحجر».

وشروط الشكل الثاني أن تكون إحدى مقدمتيه موجبة والأخرى سالبة وأن تكون كُبْرَاهُ كلية، فضروبه المستجمعة للشروط أربعة أيضًا:

- الأول، كقولنا: «كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف»، ينتج لا شيء في الجسم بقديم.
- الثاني، «لا شيء من القديم بمؤلف وكل جسم مؤلف»، ينتج لا شيء من القديم بجسم.
- الثالث، «بعض الحيوان إنسان ولا شيء من الفرس بإنسان»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.
- الرابع، «بعض / الحيوان ليس بإنسان وكل ناطق إنسان»، ينتج بعض الحيوان ليس بناطق.

وشروط الشكل الثالث إيجاب الصُّغْرَى وكلية إحدى المقدمتين الكُبْرَى أو الصُّغْرَى، فضروبه المستجمعة للشروط ستة:

- الأول، كقولنا: «كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق»، ينتج بعض الحيوان ناطق.
- الثاني، «بعض الإنسان حيوان وكل إنسان ناطق»، ينتج بعض الحيوان ناطق.
- الثالث، «كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ناطق»، ينتج بعض الحيوان ناطق.

فهذه ثلاثة ضروب تنتج **موجبة جزئية** والثلاثة الباقية تنتج **سالبة جزئية**.

- الرابع، كقولنا: «كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بفرس»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.
- الخامس، «بعض الإنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بفرس»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.
- السادس، «كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بفرس»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.

وشروط / الشكل الرابع أحد أمرين: إما

إيجاب الصُّغْرَى والكُبْرَى مع كليّة الصُّغْرَى، وإما اختلافهما في الإيجاب والسلب مع كلية أحدهما، فضروبه المستجمعة للشروط ثمانية:

- الأول، كقولنا: «كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان»، ينتج بعض الحيوان ناطق.
- الثاني، «كل إنسان حيوان وبعض الناطق إنسان»، ينتج بعض الحيوان ناطق.
- الثالث، «كل إنسان حيوان ولا شيء من الفرس بإنسان»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.
- الرابع، «كل إنسان حيوان وبعض الفرس ليس بإنسان»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.
- الخامس، «بعض الإنسان حيوان ولا شيء من الفرس بإنسان»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.
- السادس، «لا شيء من الإنسان بحجر وكل ناطق إنسان»، ينتج لا شيء من الحجر بناطق.
- السابع، «بعض الإنسان ليس بحجر وكل ناطق إنسان»، ينتج بعض الحجر ليس بناطق.
- الثامن، «بعض الإنسان ناطق ولا شيء من الفرس بإنسان[40] (بناطق)[41]»، ينتج بعض الإنسان ليس بناطق.

واعلم أنه لا يمكن الاستنتاج من هذه الأشكال الثلاثة، أعني الثاني والثالث والرابع إلا بالرد إلى الشكل الأول أو بالخلف، وهو أن يقول إن لم تصدق هذه النتائج تصدق نقائضها، فيؤخذ نقيض النتيجة ويجعل مقدمة من الشكل الأول ويضم إليه إحدى مقدمتي ذلك القياس، بحيث ينتظم قياسًا على هيئة الشكل الأول، فلا شك أنه ينتج نتيجة فاسدة فيقال حينئذ من أين هذا الفساد؟ لأنه لا يخلوا من أن يكون فُقِدَ شَرْطٌ من الشروط المعتبرة في الشكل الأول، أو من كذب إحدى المقدمتين فننظر في القياس الذي نظمناه على هيئة الشكل الأول فنراه مستجمعًا للشروط، وننظر في المقدمة التي ضممناها لنقيض النتيجة فنراها مسلمة في الشكل المتقدم، فنجزم حينئذ بأن الفساد من نقيض النتيجة. وإذا كان نقيض النتيجة فاسدًا فعينها صادقا والخلف يختلف في الأشكال الثلاث، فلكل من الأشكال طريقة في ذلك.

أما في الشكل / الثاني فهو أن تأخذ نقيض النتيجة وتُجْعَلَ صُغْرَى، وتأخذ كُبْرَى القياس وتُجْعَلَ كُبْرَى، فينتظم قياس[42] على هيئة الشكل الأول، فينتج نتيجة فاسدة مناقضة لصُغْرَى القياس المتقدم المسلَّمة فيه، فيقال في مثال الضرب الأول من الشكل الثاني الذي نتيجته: «لا شيء من الجسم بقديم»، لو لم تصدق هذه النتيجة لصدق نقيضها وهو: «بعض الجسم قديم»، فَيُضَمُّ إلى كبرى القياس المتقدم فيقال: «بعض الجسم قديم ولا شيء من القديم بمؤلف»،

(40) كتبت بالهامش بلون غامق.
(41) كتبت وفوقها خطين.
(42) كتبت «قياسًا» لكن الألف ضرب عليه بخطين فوقه فصارت «قياس».

وهذا قياس من الشكل الأول مستجمع للشروط، فينتج منه أن «بعض الجسم ليس بمؤلف»، وقد كانت صغرى ذلك القياس «كل جسم مؤلف»، فهذا خلف لزم[43] من نقيض النتيجة فالنتيجة[44] حق لا محالة.

وطريق الخلف في الشكل الثالث فهو أن تأخذ نقيض النتيجة وتَجْعَلَهُ كُبْرَى وتُجْعَلَ صُغْرَى القياس صُغْرَى، فينظم قياس[45] على هيئة الشكل الأول، منتج لما قلنا في الكبرى التي / كانت مسلَّمة في القياس المتقدم. فنقول في نتيجة الضرب الأول من الشكل الثالث مثلًا: «لو لم يصدق بعض الحيوان ناطق لصدق نقيضه وهو لا شيء من الحيوان بناطق»، فتضمه إلى صُغْرَى القياس فتقول: «كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بناطق»، ينتج «لا شيء من الإنسان بناطق»، وقد كانت كُبْرَى القياس «كل إنسان ناطق». هذا خلف جاء من نقيض النتيجة؛ لأن الشكل الذي نظمناه مستجمع للشروط وتعين أن يكون من إحدى المقدمتين وليس هو من صُغْرَى الشكل؛ لأنها مسلمة، فتعين أن يكون الخلف من نقيض النتيجة وإذا كان نقيضها فاسدًا وخُلْفاً فهي حق وهو المطلوب.

وطريقة الخلف في الشكل الرابع هو أن تأخذ نقيض النتيجة وتضمه إلى إحدى المقدمتين لينتج نتيجة تنعكس إلى نقيض المقدمة الأخرى، ففي بعض الضروب يُجْعَلُ نقيضُ النتيجة كُبْرَى ونأخذُ من القياس من صُغْرَاهُ وتجعلها صُغْرَى لنقض النتيجة، فينتظم قياسًا على هيئة الشكل الأول، فينتج / نتيجة منافية لكُبْرَى القياس المتقدم. وفي بعض الضروب تجعل نقيض النتيجة صُغْرَى ونأخذ من القياس كُبْرَاهُ ونجعلها كُبْرَى لينقض النتيجة فينتظم قياس[46] على هيئة الشكل الأول، فينتج نتيجة منافية لصُغْرَى القياس المتقدم.

ففي الضرب[47] الأول من الشكل الرابع، تأخذ نقيض نتيجته وهو «لا شيء من الحيوان بناطق» وتجعل كُبْرَى وتنظم إليه صُغْرَى ذلك القياس وهي قولنا: «كل إنسان حيوان»، فينتج «لا شيء من الإنسان بناطق»، هذا خُلف؛ لأنها تنافي كُبْرَى القياس المتقدم وهي قولنا «كل ناطق إنسان».

وفي الضرب السادس من الشكل الرابع، نأخذ نقيض النتيجة وهو قولنا: «بعض الحجر ناطق»، ونضم إليه كُبْرَى ذلك القياس وهي قولنا: «كل ناطق إنسان»، فينتج «بعض الحجر (بعد عكسها)[48] إنسان». هذا خلف؛ لأن هذه النتيجة تنافي صُغْرَى القياس

(43) كتبت «لزوم» لكن ضرب على حرف الواو بخط فصارت «لزم».
(44) كتبت بالطرة بخط غليظ ولون غامق.
(45) نفس الملاحظة، كتبت «قياسًا» لكن الألف ضرب عليه بخطين فوقه فصارت «قياس».
(46) نفس الملاحظة، كتبت «قياسًا» لكن الألف ضرب عليه بخط فوقه فصارت «قياس».
(47) كتبت «الضروب» لكن ضرب على حرف الواو بخط فصارت «الضرب».
(48) كتبت على الهامش.

المتقدم، وهي قولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر»، وهذا الخلف جاء من نقيض النتيجة. فالنتيجة حق وقد ترد الأشكال إلى الشكل الأول بأساليب أخرى لكن الطالب / إذا أتقن طريق الخلف لا يحتاج إليها.

وأما القياس الاستثنائي فهو القياس الذي تذكر فيه النتيجة أو نقيضها مع هيئتهما كقولنا: «إن كان هذا الشيء إنسانًا فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان»، أو تقول: «لكنه ليس حيوانا فهو إنسان»، فإن استثنيت المقدم بعينه تكون النتيجة التالي بعينه، وإن استثنيت نقيض التالي يكون النتيجة نقيض المقدم، والمقدم في مثالنا هذا «الشيء» والتالي هو «الحيوان».

ثم القياس ينقسم إلى برهاني وجدلي وخطابي وشعري وسفسطي[49]: أما البرهان فهو القياس المركب من مقدمات يقينية مثل قولنا: «الواحد نصف الاثنين والنار محرقة»، ومثل حكمنا بوجود: «مكة وبغداد». وأما الجدلي فهو القياس المركب من مقدمات مشهورة بين الناس كقولنا: «العدل حسن والظلم قبيح». وأما الخطابي فهو القياس المركب من مقدمات مقبولات مظنونات والغرض / من هذا القياس ترغيب الناس فيما ينفعهم من تهذيب الأخلاق وأمور الدين والدنيا كما يفعله الوعاظ والخطباء. وأما الشعري فهو القياس المركب من مقدمات مخيلات وهي التي إذا تخيلتها النفس انقبضت أو انبسطت، والغرض من هذا القياس انفعال النفس بالترغيب والترهيب ويزيد في تأثيره الصوت الحسن والوزن. وأما السفسطي فهو القياس المركب من المقدمات المشبهات وهي القضايا الكاذبة الشبيهة بالحق كقولنا لصورة الفرس المنقوشة على الجدار «هذا فرس وكل فرس صهال فهذا صهال».

تم الكتاب الموصوف [...][50] بعونه تعالى على يد أفقر العباد وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

البيليوغرافيا:

- قاسم بن صلاح الدين الخاني، السير والسلوك إلى ملك الملوك، دراسة وتحقيق سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى 2002.
- ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، الرد على المنطقيين، أعاد طبعه ونشره إدارة ترجمان السنة، لاهور - باكستان، الطبعة الثالثة 1976.
- ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، مجموع فتاوى، كتاب المنطق، المجلد التاسع، جمعه ورتبه عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد بن محمد بن قاسم، طبع في مجمع الملك

(49) كتبت في المخطوط برسم «سفسطي»، والمقصود بها سفسطائي.

(50) كلام ساقط غير واضح أو مقروء.

فهد لطباعة المصحف الشريف، إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المدينة المنورة، السعودية، 2004.

- ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، كتاب أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان، المجلد الخامس، دراسة وتحقيق جيرار جهامي، سلسلة علم المنطق، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى 1992.
- ابن سينا، الشفاء (المنطق)، المدخل، تصدير طه حسين باشا، مراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضري ثم فؤاد الأهواني، نشر وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلامية، إيران، الطبعة الثانية 2012.
- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وشرح حسن سندوبي، دار سعاد الصباح، القاهرة والكويت، الطبعة الثانية 1992.
- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرحه أمين شمس الدين، دار الكتاب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 2013.
- أحمد فتحي، نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي ومشروعه المضاد (1)، شبكة الألوكة الإلكترونية، نشر بتاريخ: 2014/11/02.
- جعفر آل ياسين، المنطق السينوي (عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا)، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1983.
- دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة رندة بعث، مراجعة سهيل سليمان، المكتبة الشرقية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2010.
- عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، 2001.
- محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، المكتب الإسلامي لصاحبه زهير الشاويش، بيروت-لبنان، دمشق-سورية، الطبعة الأولى 1979.
- مصطفى طباطبائي، المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين، ترجمة عبد الرحيم ملازئي البلوشي (من الفارسية إلى العربية)، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1990.
- الطيب بوعزة، نقد ابن تيمية والفلاسفة للمنطق الأرسطي اليوناني، محاضرة ألقيت في تاريخ: 28 شتنبر 2019، الرابط:
- https://www.youtube.com/watch?v=iwO14yD5ma8