المجلة السعودية للدراسات التربوية
والنفسية
الإصدار الثالث عشر
المجلد (٥) العدد (٢)
٢٠٢٤ (١-٢٠)

المقاربة اللغوية للمقولات المنطقية ونفي الكليات عند ابن حزم في كتابه التقريب لحد المنطق

رشيد العمارتي
أكاديمية فاس، مكناس الجهوية، المغرب

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

نشر إلكترونياً بتاريخ: ١٠ سبتمبر ٢٠٢٤م

الملخص

ترمي هاته المقالة إلى تسليط الضوء في البداية على النظام المنطقي الأرسطي في بعده المقولي الذي يتأسس على ثوابت منطقية وأنطولوجية، وميتافيزيقية؛ إذ ترتكز بدورها على مركزية الجوهر الذي ينقسم إلى كلي وجزئي ، وإلى حسي ومفارق. كما أن ذلك النظام يسعى إلى الإمساك بالماهية الكلية العقلية للأشياء. لكن إذا انتقلنا عند ابن حزم؛ فإنه سيدخل متغيرا جديدا هو متغير الخلق الذي ينفي وجود جواهر مفارقة وكلية ومطلقة وعقلية ؛ حيث يقرر أنه لا وجود إلا للخالق والمخلوقات وأن الخالق ليس جوهرا ؛ وبالتالي سينعكس ذلك كله على الطابع الكلي للمقولات المنطقية والأنطولوجية والميتافيزيقية ، إذ سيتراجع ذلك الطابع الكلي للمقولات ، وتصير هاته الأخيرة جزئية حسية تنحصر وظيفتها في الوظيفة البيانية؛ لأنها ترتد في أبعادها المختلفة إلى بنيات لغوية وليس إلى بنيات فكرية كلية.

الكلمات المفتاحية: الخالق، المخلوقات، المقولات ،الجوهر، الماهية ، الكلية ، الجزئية .

Abstract

This article aims to shed light initially on the Aristotelian logical system in its propositional dimension, which is based on logical, ontological, and metaphysical constants. It revolves around the centrality of substance, which is divided into universal and particular, and into sensory and non-sensory. This system seeks to grasp the essence of universal mental entities. However, when we turn to Ibn Hazm, a new variable emerges, which is the

variable of creation that denies the existence of universal, particular, absolute, and mental essences. He asserts that there is only the Creator and the creatures, and that the Creator is not a substance. Consequently, this reflects on the universal character of logical, ontological, and Aristotelian metaphysical propositions, as the universal character of propositions recedes, and they become sensory particulars limited to their indicative function. They revert in their various dimensions to linguistic structures rather than complete intellectual structures.

Keywords: Creator, creatures, propositions, substance, essence, universals, particulars.

*** مقدمة**

لقد نشر الباحث الألماني " ترندلنبرغ" في القرن التاسع عشر دراستين حول المقولات الأرسطية : الأولى بعنوان " المقولات الأرسطية" سنة 1833 ،والثانية بعنوان "تاريخ المقولات سنة 1846(لعمول ،مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد 2016، ص.56-57). مقدما تأويلا نحويا لغويا للمقولات الأرسطية. مؤكدا على أن تلك المقولات تعكس نظاما لغويا وليس نظاما كليا أنطولوجيا . حيث إن الجوهر يعكس المبتدأ، والكم والكيف يعكسان صورة النعت، والإضافة تعكس صيغة اسم التفضيل ، ومقولة أن يفعل تعكس صيغة الفعل المبني للمعلوم، ومقولة أن ينفعل تعكس مقولة المبني للمفعول ،ومقولة له تعكس صيغة الفعل الماضي. (Aubenque ,Concepts et catégories dans la pensé antique, p12)

فهو يرى أن تلك المقولات مشتقة من النحو اليوناني باعتبار أن المقولات الأربع الأولى التي هي "الجوهر والكم والكيف والإضافة" تتطابق مع الأسماء والنعوت ، والمقولات الأربعة الأخيرة التي هي "الوضع و الملك وأن يفعل وأن ينفعل" تتطابق مع الأفعال، والمقولتان "المتى والأين" اللتان تتوسطان المقولات السالفة الذكر ، تتطابقان مع الظروف.) (Pellegrin Pierre, Le vocabulaire d'Aristote, 2001,p11)

وإذا انتقلنا إلى مجال اللسانيات؛ فإن العالم اللساني الفرنسي "إميل بنفنيس" فهو يؤكد الطرح نفسه بخصوص الطابع اللغوي للمقولات الأرسطية في دراسته المعنونة بعنوان : "مقولات اللغة ومقولات الفكر" وقد أشار إلى ذلك أيضا في كتابه : قضايا في اللسانيات العامة بأن تلك المقولات ترتد إلى النحو اليوناني. (Problème de Benveniste, linguistique générale, ,1966,p 66-67)

كما أن الدكتور طه عبد الرحمان قد أكد الموقف نفسه سواء في دراسته الموسومة ب (Language et philosophie :Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie ,p 40-41)

أو في كتابه اللسان والميزان في مبحث خاص حول لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، وملخصا في الوقت نفسه المواقف السابقة.

لقد وظف أرسطو الحمل البسيط من أجل اكتشاف المقولات ؛ فهو قد توصل عن طريق تقليب وجوه الإسناد إلى التمييز بين الثوابت والمتغيرات وبين الأشياء الثابتة والصفات المحمولة عليها ، وداخل هاته الصفات الأخيرة ميز بين ما هو ذاتي وما هو عرضي زائل. فكيف بنى أرسطو نسقه المنطقي من خلال بناء مقولاته وما هي الأبعاد التي تتضمنها تلك المقولات عنده ؟ وهل حضرت المقولات المنطقية عند ابن حزم بنفس التحديد وبالأبعاد نفسها أم سيخضعها لمتغير الخلق ومقتضيات البنيات اللغوية الخاصة باللغة العربية؟

*** نظرية المقولات عند أرسطو**

يفتتح أرسطو كتاب المقولات كذلك بالفحص عن ماهية الألفاظ المفردة وما يلحق بها من التباس وترادف واشتقاق، منتقلا بعد ذلك لتحديد المقولات (أو المسندات) العشر، وهي أعم المحمولات التي يمكن إسنادها إلى الموجود، لذلك دعيت بالأجناس العامة ،وهي الجوهر والكم والكيف والنسبة والمكان والزمان والوضع والحال والفعل والانفعال(ماجد فخري، أرسطو، ص. 24). فالمقولات هي محمولات ومسندات تحمل وتسند إلى الموجود ؛ إذن ف "اسم الموجود يقال على أنواع كثيرة، وليس يقال بنوع من اشتراك الاسم مثل العين الذي يقال على الذهب وعلى الجارحة وعلى النهر الصغير وغير ذلك من الأسماء، ولا هو أيضا بتواطؤ مثل الحيوان والإنسان، وإنما هو من نوع الأسماء التي تقال على أشياء منسوبة إلى شيء واحد، وهي التي تعرف في صناعة المنطق بالتي تقال بتقديم وتأخير، لأنها وسط بين المتواطئة والمشتركة"(ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة، ص: 302-303). فالمقولات التسع تظل هي الخصائص الكبرى للموجود؛ وهي أي "المقولات التسع تنسب إلى الوجود من قبل وجودها في الموجود الحقيقي وهو الجوهر، بجهات مختلفة"(ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة، ص. 303). وبما أن تلك المقولات التسع أعراض، فإنها بمثابة أوصاف وخصائص للجوهر. والأعراض تنسب "إلى الجوهر لا من قبل أنه فاعل لها ولا غاية لها، بل من قبل أنها قائمة به وهو موضوع لها(ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص.505).

فالوجود يتأسس على الحمل أي على الإسناد؛ حيث تسند مقولة لمقولة ؛ وكل إسناد هو بمثابة بنية دلالية أنطولوجية. وبنظر أرسطو في الأوجه الدلالية التي يدل عليها ذلك الحمل البسيط وتقليب وجوهه و معرفة أوجه تقوم الأعراض بالجوهر تم اكتشاف تلك المقولات. حيث توصل إلى ضرورة التمييز فيما يقال، إذا كان القول غير مؤلف بين ما يدل على "الجوهر" أو على "كم" أو على "كيف" أو على "أين" أو على "متى" أو على "موضوع" أو على "أن يكون له (ملكية)" أو على "أن يفعل" أو "أن ينفعل"(ماجد فخري، أرسطو، ص. 6). وأهم تلك المقولات إطلاقا مقولة الجوهر التي يحددها أرسطو بقوله: "إنها ما لا يسند إلى موضوع ولا يوجد في موضوع"(ماجد فخري، أرسطو، ص. 24). ويعني بها الموجود الفرد المستقل الذي تحمل عليه جميع المحمولات سواء كانت جوهرية أو عرضية. وهو بذلك يندرج في عداد الجواهر الأنواع والأجناس، إلا أنه يدعوها الجواهر الثواني، تمييزا عن الأفراد التي يدعوها الجواهر الأولى(

ماجد فخري، أرسطو، ص. 24). فالجواهر من النوع الثاني تحمل على الجواهر الأولى الجزئية الفردية.

*** مقولة الجوهر عند أرسطو**

تتبوأ هاته المقولة في النظام المعرفي الأرسطي رأس الهرم ؛ فهي ذات أبعاد منطقية وأنطولوجية، وميتافيزيقية؛ ولذلك فقد عمل أرسطو على تحديد دلالتها الوجودية في "الميتافيزيقا"، ودلالتها الحدية في المنطق؛ فهو يعرف الجوهر في منطقه قائلا: أنه أول بالتحقيق والتقديم والتفضيل فهو الذي لا يقال على موضوع ما ولا وهو في موضوع ما،(أرسطو، المقولات، ص. 7) وهذا هو أول أنواع الجواهر مثال ذلك "إنسان ما، وفرس ما"(أرسطو، المقولات، ص. 7) ، وهذه هي الجواهر الجزئية؛ أما النوع الثاني من الجواهر فهي "الأنواع التي فيها الجواهر الموصوفة بأنها أول، ومع هذه الأجناس هذه الأنواع أيضا، ومثال ذلك: أن إنسانا ما هو في نوع، أي في الإنسان، وجنس هذا النوع الحي، فهذه الجواهر توصف بأنها ثوان كالإنسان والحي"(أرسطو، المقولات، ص. 7).

ويظهر مما سبق أن النوع الثاني من الجواهر إما أن يكون نوعا أو جنسا، فالنوع مثل الإنسان، والجنس مثل حيوان، يمكن أن نسمي هذا النوع بالجوهر الكلي مقابل الجوهر الجزئي الذي هو أحد أفراد النوع، مع العلم أن أرسطو يفضل هذا الأخير باعتباره الجوهر الموضوعي الواقعي والحقيقي. وتتحدد خصائص الجوهر سواء كان جزئيا أو كليا عند أرسطو كما يلي(ماجد فخري، أرسطو، ص. 27) و(أرسطو، المقولات، ص.12-13):أنه يقوم بذاته؛ وأنه لا ضد له – شيمة العدد ؛ وأنه لا يختلف من حيث الدرجة عن سواه، فلا يقال في الرجل مثلا أنه بلغ رجولية من سواه ؛ وفوق كل ذلك، أنه الحامل للأضداد وهي ميزة الجوهر الكبرى عند أرسطو، لأنه يستحيل إسناد هذه الصفة إلى أي من المقولات الأخرى قط، فاللون الواحد، مثلا، يستحيل فيه أن يكون أبيض وأسود، والفعل أن يكون حسنا أو سيئا، أما الجوهر الواحد، فقد يكون جميع هذه الأشياء على التوالي، دون أن يلحق به تغيير ذاتي ، وذلك لأنه يتحول عن الصفة إلى ضدها بطروء كلتا الصفتين عليه على التوالي.

أما المقولات الأخرى المتمثلة في الأعراض؛ فهي تتصف بالصفات التالية التي تنتظم كما يلي: لا قوام لها بذاتها، بل بالجوهر الذي تعرض له. فوجودها إذن نسبي طارئ، بينما الجوهر وجوده ذاتي لازم. فالكم والكيف والنسبة والفعل والانفعال الخ. تكتسب دلالة ما متى أسندت إلى جوهر ما (ماجد فخري، أرسطو، ص. 27). لكن معرفة حقيقة الجوهر يقتضي تجاوز الأبعاد اللغوية للمقولات باعتبارها تنتظم حدودا في العبارة وذلك بالتوقف على أنواع الدلالات التي تدل عليها تلك الحدود ؛ أي بإدراك ما تنطوي عليه تلك المفردات من معان – وهو ما يعرف في المنطق بالتصور، حيث ينصب هذا الأخير على إدراك ماهية المفرد، (ماجد فخري، أرسطو، ص. 27). إذ يعتبر أرسطو أن :المعرفة الأصلية هي معرفة الصور والماهيات عن طريق العقل، لا معرفة الأعراض عن طريق الحس(ماجد فخري، أرسطو، ص. 80) .

إن البحث في ماهية المفردات يقودنا إلى تعريفها، ولكن ليس كل التعاريف تؤدي إلى الإمساك بماهية الشيء في النهاية؛ فالتعريف هو حد للشيء أو اللفظ وتحديد الشيء يعني

الإمساك بجوهره، ومعرفة الجوهر وما يحمل عليه من محمولات هي أساس نظريات أرسطو المنطقية (مصطفى النشار ، نظرية العلم الأرسطية، ص.81). وهذا يتطلب تجاوز مفهوم الجوهر في المنطق والبحث عنه في علم آخر باعتبار أن التعريف في النهاية ما هو إلا إمساك بجوهر ذلك الشيء. فكيف ذلك ؟ إن متطلبات التعريف الوجودية السابقة تقودنا مباشرة إلى البحث عن الجوهر في علم آخر؛ وذلك باعتبار أنه لما كان العلم الإلهي يبحث في ماهية الموجود، وكانت الجواهر أولى الموجودات، كان البحث في ماهية الجوهر من أهم أبواب هذا العلم(ماجد فخري، أرسطو، ص. 81). ومن هنا لا بد من إعادة تعريف الجوهر عند أرسطو في المقولات؛ من أجل الانطلاق منه إلى المستوى الأنطولوجي الميتافيزيقي ؛ حيث يعرفه بقوله: "إنه ما لا يسند إلى موضوع ولا يوجد في موضوع". وهذا التعريف رغم دقته فهو تعريف منطقي، لأنه يعرض للجوهر من خلال مشكلة الإسناد، وهي مشكلة منطقية بحتة – ولذلك كان الجوهر عنده أحد المسندات أو المقولات(ماجد فخري، أرسطو، ص. 82).

وبالنظر في خصائص هذا التعريف وحدوده (ماجد فخري، أرسطو، ص. 82): يتبين أن المفهوم المنطقي للجوهر لا يفي بالغرض. فوجب أن نعين طبيعة الموجود الذي يشير إليه والذي يبحث فيه العلم الإلهي. حيث يصدق هذا التعريف على ما يلي : أولا على الموجود الفرد، بأخص معانيه، لأن سائر المقولات إن هي إلا أعراض تلحق بهذا الموجود، أو محمولات تحمل عليه، فلا انفصال لها عنه ولا وجود لها بالاستقلال عنه. لذلك كان الجوهر أول (ماجد فخري، أرسطو، ص. 82): من حيث الحد، لأنه يدخل في تحديد أي مقولة أو عرض اتفق. ومن حيث المعرفة، لأننا نعرف الشيء معرفة أصيلة حين نعرف الجوهر الذي يدل عليه أو يتصل به، لا حين نعرف أعراضه أو لواحقه. أما من حيث الزمان، لأن وجود الجوهر سابق على وجود اللواحق أو الأعراض التي قد تلحق به بالزمان. وهذا الموجود الفرد عبارة عن الكائن الذي يتركب من مادة وصورة، وفي الكائنات العاقلة، من جسد ونفس. وهو يصدق على المادة التي تتعاقب عليها الأضداد، فتكون بهذا المعنى موضوع الكون والفساد والحامل للأعراض التي تلحق بالموجود. (ماجد فخري، أرسطو، ص. 83). كما أنه يصدق على صورة الشيء وماهيته، وهو ما يقال في الجواب على ما هو. وصورة الشيء وماهيته هي أخص معاني الموجود. ويدخل في هذا الباب الأنواع والأجناس التي يدعوها أرسطو بالجواهر الثواني، لأنها جواهر بمعنى فرعي إذا قيست بالموجود الفرد، إلا أن من الفلاسفة، كأفلاطون وأصحابه، من يجعلها أولى الجواهر وأولى الموجودات، وهم مع ذلك يزعمون أن هذه الجواهر (وهي المثل أو الكليات) منفصلة عن الموجودات الجزئية ومفارقة لها: فكانت ماهية الشيء وصورته عندهم منفصلة عنه، فتعذر إدراكه، ما دام إدراك الماهية غير إدراك الشيء، وهما مباينان أحدهما للآخر(ماجد فخري، أرسطو، ص. 83).

هذه هي ،إذن، أهم معاني الجوهر. وواضح من هذا العرض المقتضب ـــأن مشكلة الجوهر هي، آخر الأمر، مشكلة تعيين الموجود الحق وطبيعته عند أرسطو. فهو يقول

في الكتاب السابع: "ولعمري إن المشكلة التي أثيرت قديما وما زالت تثار اليوم وستثار أبدا، وستبقى موضع إشكال (أي ما هو الموجود؟). إن هي إلا هذه المسألة: ما هو الجوهر(ماجد فخري، أرسطو، ص. 83) ؛

تجمع هاته التعاريف، إذن، على أن للجوهر أبعادا منطقية وإبستمولوجية وأنطولوجية وميتافيزيقية؛ لكن الأهم هو البعد الأنطولوجي المتمثل في الدلالة على صورة الشيء وماهيته التي تتأسس بدورها على الكليات الذاتية كما سبق من الجنس والنوع ؛ وهذا يقودنا مباشرة بدوره إلى المستوى الميتافيزيقي؛ لأن الماهية هي بمثابة البحث والإجابة عن علة الشيء ووجوده؛ ومن ثم كما قال أرسطو هي مشكلة تعيين الموجود الحق وطبيعته عنده. ورغم قوله بوجود نوعين من الجواهر ؛ فإنه يظل الجوهر الفرد الواقعي الموضوعي هو الموجود الحق؛ أما الجوهر الثاني فهو كلي ويحمل على الأول حمل اتصال وليس حمل انفصال ، ويظل متصلا به، وهو ينتقد من سبقه في نظريتهم القائمة على الفصل بين الجواهر الكلية وأفرادها.

ومن ثمة : فإذا ذكرنا مدى انفصال أرسطو عن معلمه الأكبر أفلاطون الذي ذهب إلى أن المثل أو الأنواع هي الموجودات الحقة (المفرد)، وهي موضوع الفلسفة الأصيل عنده، وأخذنا بعين الاعتبار مآخذه الكبرى على نظرية المثل هذه، اتضحت لنا علة توفره على مفهوم الجوهر هذا التوفر، وإصراره على أن الجوهر – وهو الموجود الحق – إن هو، آخر الأمر، إلا الموجود الفرد. "فكل ما في الكون من جواهر عبارة عن أفراد" – كما يقول روس. "والكلي رغم كونه شيئا حقيقيا وموضوعيا، عند أرسطو، فلا وجود" "مستقلا له". لكن رغم قول أرسطو بهاته الأنواع من الجواهر؛ فإنه يقول في الوقت ذاته بالجواهر المفارقة للحس والبريئة من التركيب كالعقول المفارقة(ماجد فخري، أرسطو، ص. 84).

ترتكز المقولات عند أرسطو، إذن، على مرتكزات وجودية تتقوم بها ماهية الأشياء والمفاهيم انطلاقا من خصائصها الوجودية الذاتية كالجنس والنوع ؛ ومن ثم تشكل تلك المحمولات البوابة الأساسية لنظرية التعريف عنده ، ووسيلة للإمساك بماهية الموجود وصورته؛ فكيف ذلك؟

*** من المحمولات إلى التعريف**

بدأ أرسطو مؤلفاته بكتابه عن "المقولات"، وبالتطرق إلى نظرية خاصة عن المحمولات قائلا "متى حمل شيء على شيء حمل المحمول على الموضوع – قيل كل ما يقال على المحمول على الموضوع أيضا – مثال ذلك: أن الإنسان يحمل على إنسان ما، ويحمل على الإنسان الحيوان، فيجب أن يكون الحيوان على إنسان ما أيضا محمولا، فإن إنسانا ما هو إنسان وهو حيوان"،(أرسطو، المقولات، ص. 5) يبدو من هذا أن أرسطو يبدأ النظر في المحمولات من خلال تحليله للعبارات والتمييز فيها بين "الموضوع" و "المحمول" كما يميز بين محمول يحمل على أحد أفراد نوع ما من أنواعه مثل حمل الحيوان على أحد أفراد الإنسان وهذا ما يسميه "جنسا" وبين محمول يحمل على أفراده وهذا ما يسميه "نوعا" مثل حمل الإنسان على أحد أفراده مباشرة.

فهو يوضح ما سبق بقوله: أن "الأجناس المختلفة ليس بعضها مرتبا تحت بعض؛ فإن فصولها أيضا في النوع مختلفة، من ذلك أن فصول الحيوان كقولك: المشاء، والطير،

وذو الرجلين، والسابح، وفصول العلم ليست أشياء من هذه، فإنه ليس يخالف علم علما بأنه ذو رجلين ... فأما الأجناس التي بعضها تحت بعض، فليس مانع يمنع من أن يكون فصول بعضها فصول بعض بأعيانها فإن الفصول التي هي أعلى تحمل على الأجناس التي تحتها حتى تكون جميع فصول الجنس المحمول هي بأعيانها فصول الجنس الموضوع".(أرسطو، المقولات، ص.5) كما يظهر من ذلك تمييزه أيضا بين "الفصل" أي ما به تتمايز الأنواع والأجناس، وبناء على تلك التمايزات بين تلك الكليات استطاع بناء نظريته في المحمولات ؛حيث ميز في "الطوبيقا" بين هذه المحمولات مشيرا إلى الفصل "بالحد" (أرسطو ،الطوبيقا،ص.474) ومضيفا إليها الخاصة والعرض العام،(أرسطو ،الطوبيقا،ص.475- 476).

وبذلك يمكن تبين خمسة محمولات بينها أرسطو: أولا الجنس وثانيا: النوع وثالثها: الفصل أو الصفات المميزة، ورابعها: الخاصة ، وخامسها: العرض. وهاته هي المعاني الكلية التي أجمع عليها المناطقة المشاؤون ؛كما يقول الفارابي: والمعاني الكلية المفردة على ما أحصاها كثير من القدماء خمسة: جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض(المنطق ، 1/ 76). وتنتظم علاقة هذه الكليات الخمس بالكلي بأن :الكلي بمنزلة الجنس لهذه الخمسة، وكل منها بمنزلة النوع له(الطوسي ، أساس الاقتباس ، ص: 52) ؛ كما أن تلك الكليات تنقسم إلى ذاتية وعرضية بحسب دخولها في الماهية أو خروجها عنها، باعتبار أن الذاتي هو :الذي يدخل في حقيقة جزئياته كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس، فإنه داخل فيهما، لتركب الإنسان من الحيوان والناطق، والفرس من الحيوان والصاهل، وإما عرضي وهو الذي يخالفه، أي لا يدخل في حقيقة جزئياته، كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان، لما مر أنه مركب من الحيوان والناطق، فالضاحك خارج عنه،(أرسطو ،الطوبيقا،ص.538).

*** ماهية التعريف عند أرسطو**

إن الحد عند أرسطو هو : القول الدال على ماهية الشيء(أرسطو ،الطوبيقا،ص.494). وجوهره (أرسطو، البرهان،ص.432) ؛ باعتبار أنه لا يمكن تحديد إلا الأشياء الموجودة ؛ حيث يؤكد أرسطو على أنه : إلا أنه لا يمكن أن نتعرف أولا لم هو، قبل أن نتعرف أنه موجود ؛ وكذلك لا سبيل إلى أن نتعرف ما هو الشيء والوجود له في نفسه من غير أن نعلم أنه موجود . وذلك أنه غير ممكن أن نعلم ما هو إذا لم نكن عارفين بأنه موجود(أرسطو ،البرهان،ص.446).

فالحد، إذن، دال على ماهية الشيء وجوهره. حيث تحمل الأجناس والفصول على الشيء المحدود؛ حيث يقول أرسطو : وذلك أنه إن كان التحديد هو القول الدال على ماهية الأمر، وكانت الأشياء التي تحمل في الحد ينبغي أن تحمل وحدها على الأمر من طريق ما هو، وكانت الأجناس والفصول هي التي تحمل من طريق ما هو — فظاهر أن إنسانا إن أخذ هذه فقط التي تحمل على الأمر من طريق ما هو فإن القول- الذي تكون هذه فيه — حد لا محالة ،إذ كان ليس يمكن أن يكون حد الأمر غير هذا ، لأنه ليس شيء آخر غير هذا يحمل على الأمر من طريق ما هو (أرسطو ، كتاب

الطوبيقا ص: 716). لذلك ينبغي تحديد الجنس والفصل اللذين يتقوم بهما الحد.

يحدد فوفوريوس الصوري الجنس بقوله : الجنس هو المحمول على كثيرين مختلفين من طريق ما هو ، مثال ذلك الحي، لأن الأشياء التي تحمل ، منها ما يقال على واحد :كالأشخاص ، بمنزلة سقراط، وهذا الشخص، وهذا الشيء؛ ومنها ما يقال على كثيرين: كالأجناس، والأنواع، والفصول ، والخواص، والأعراض... فالجنس : كالحي، والنوع : كالإنسان، والفصل : كالناطق، والخاصة : كالضحاك، والعرض : كالأبيض والأسود والقيام والجلوس (فرفريوس الصوري، إيساغوجي، ص. 69). فالجنس هو لفظ كلي يحمل على أشخاص كثيرة مختلفة بالنوع والحقائق الذاتية، ويقع في جواب ما هو. وقد مثل له بالحيوان الذي يعتبر مفهوما كليا يقال على الإنسان والفرس، والحمار. أما الفصل فهو : الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو منه ، كالناطق للإنسان، فبه يجاب حين يسأل أنه أي حيوان هو(ابن سينا ، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ص.48). فالفصل مفهوم كلي يميز النوع عن سائر الأنواع المشاركة له في الجنس. كالنطق الذي يميز الإنسان مثلا عن باقي المشتركين معه في جنس الحيوانية.

يبدو من خلال ما سبق أن الحد ينبئ عن ماهية الشيء المحدود بانتزاع المعاني الكلية المقومة لتلك الماهية؛ حيث تصير كلية و معقولة وغير محسوسة. ومن ثم يتحدد وجودها في الذهن لا في الواقع.

يرتكز التصور السيميائي المقولي الأرسطي على مركزية الماهية باعتبارها ذات طبيعة كلية عقلية وليست واقعية؛ وهذا ألقى بثقله على الأبعاد المنطقية والأنطولوجية والميتافيزيقية واللغوية لعلاقة المقولات بالموجود .

فالمقولات تشكل المدخل الرئيس للنظر في تلك الأبعاد السابقة باعتبار أنها تحمل على الجوهر ؛ حيث يمكن تحليل أبعاد ذلك الحمل كما يلي:-

١- الحمل أولا هو ذو بعد لغوي يتم التمييز فيه بين الموضوع والمحمول وفق قانون العبارة؛ فهناك شيء موجود وهناك ما يقال عليه ، ويخبر عنه به، ويحكم عليه به.

٢- الحمل ثانيا ذو بعد مقولي منطقي يتم التمييز فيه بين الجوهر والأعراض المحمولة عليه، كما يتم التمييز فيه بين الجواهر الجزئية المسند إليها والجواهر الثانوية الكلية المحمولة على الأولى.

٣- الحمل ثالثا ذو بعد أنطولوجي باعتبار الحدود المنطقية هي صفات للموجود قد تكون صفات ذاتية أو صفات عرضية.

٤- الحمل رابعا ذو طبيعة إبستمولوجية باعتبار أن المقولات أدوات معرفية يتم معرفة الجوهر وترتيبه أولا باعتباره الحامل للأعراض ؛ فهناك وظيفة إبستمولوجية للجوهر باعتبار أن العلم يميز بين الثوابت والمتغيرات ويهدف إلى معرفة الكلي وليس المتغير العارض.

٥- الحمل ذو طبيعة ميتافيزيقة باعتباره يؤدي إلى الإمساك بماهية الشيء وصورته وعلته، ومبدئه الأقصى والأول.

فهل ستحضر المقولات والكليات بتلك الأبعاد نفسها عند ابن حزم، وما هي المداخل المعتمدة عنده في تفكيك أبعادها ؟

*** دلالة الألفاظ عند ابن حزم وموضوع المنطق**

مهد ابن حزم لنظريته في المقولات بمدخل لغوي يتمثل في تقسيمه للأصوات الصادرة عن الإنسان إلى قسمين؛ حيث يشرح ذلك قائلا (التقريب، ص. 326) :جميع الأصوات الظاهرة من المصوتين فإنها تنقسم قسمين: إما أن تدل على معنى، وإما أن لا تدل على معنى. إذ جعل المعنى هو الفيصل بين تلك الأقوال ليعود بعد ذلك إلى تقسيم الأصوات الدالة على معنى بحسب جهة الدلالة ؛ إذ يقول(التقريب، ص. 327): ثم نرجع فنقول: إن الصوت الذي يدل على معنى ينقسم قسمين: إما أن يدل بالطبع، وإما أن يدل بالقصد. فهو يقسم الصوت الدال على معنى إلى ما يدل بالطبع كأصوات الحيوانات كدلالة صوت الديك على السحر(التقريب، ص.327) ، وإلى ما يدل بالقصد ؛ أي ما يدل بالوضع مركزا على هذا الأخير باعتباره هو الموضوع الحقيقي للمنطق ؛ حيث يقول :وأما (الصوت) الذي يدل بالقصد؛ فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به فيما بينهم، ويتراسلون بالخطوط المعبرة عنه في كتبهم؛ لإيصال ما استقر في نفوسهم عن عند بعضهم إلى بعض، وهذه هي التي عبر عنها الفيلسوف بأن سماها: "الأصوات المنطقية الدالة"(التقريب، صص. 327-328). لينتقل بعد ذلك إلى تدقيق القول أكثر في ذلك .

حيث سيعود من جديد إلى تقسيم القول الدال بالقصد إلى قسمين هما(التقريب، صص. 328-329): ثم نرجع فنقول: إن هذا القسم – الذي ذكرنا أنه يدل بالقصد – ينقسم قسمين: إما أن يدل على شخص واحد، وإما أن يدل على أكثر من شخص واحد. فأما الذي يدل على شخص واحد، فهو كقولنا: زيد، وعمرو، وأمير المؤمنين، والوزير، وهذا الفرس، وحمار خالد، وما أشبه ذلك. فهذه إنما تعطينا – إذا سمعنا الناطق ينطق بها – الشخص الذي أراد الناطق وحده، لسنا نستفيد منه أكثر من ذلك. وليس هذا الذي قصدنا الكلام عليه لأن هذه الأسماء لا يضبط حدها من اسمها لفرق نذكره .

وأما القسم الثاني: وهو الذي يدل على أكثر من واحد، فهو كقولنا: الناس، والخيل، والحمير، والثياب، والألوان؛ وما أشبه ذلك. فإن كل لفظة – مما ذكرنا – تدل إذا قلناها على أشخاص كثيرة العدد جدا. حيث يمثل القسم الثاني الجانب المعني بالدراسة المنطقية ، وهو الذي يفتح المجال لتحديد الأشياء تحديدا صحيحا بحصر صفاتها ؛ إذ يقول :فهذا القسم هو الذي قصدنا بالكلام عليه، ولوقوعه على جماعة احتجنا إلى البيان عنه، وعليه تكلمنا لا على غيره من الأقسام التي ذكرنا قبل؛ لفرط الحاجة إلى أن نحد كل شخص واقع تحت هذه اللفظة بصفات توجد في جميعها، ولا توجد في سائر الأشخاص التي لا تقع عليها هذه اللفظة، تميزه مما سواه، فإنك تقدر أن تأتي بصفات توجد في كل ما يسمى جملا: لا يخلو منها جمل أصلا، ولا توجد -البتة- فيما لا يسمى جملا، ولست تقدر على أن تأتي بصفات توجد في كل ما يسمى زيدا، ولا يخلو زيد منها أصلا، ولا توجد -البتة- فيمن لا يسمى زيدا،(التقريب، صص. 329-330). فكيف سيميز ابن حزم بين تلك الصفات دلاليا؟

*** الدلالة الذاتية والدلالة الغيرية**

يحدد ابن حزم الأشياء بناء على انتظام صفاتها في نوعين من الدلالة بحسب جهة دلالة تلك الصفات على تلك الأشياء. فإذا كانت الصفات المعنية تدل على جماعة أشخاص دلالة لا تفارقها أبدا كانت تلك الدلالة ذاتية وهي الدلالة المسهمة في بناء حد صحيح لتلك الأشياء المدلول عليها بتلك الصفات الذاتية. أما إذا كانت تلك الصفات لا تدل على مدلولاتها دلالة ذاتية فهي تدل عليها ،إذن ،دلالة غيرية قد تفارق مدلولاتها إلى غيرها .حيث يقول ابن حزم : ثم نظرنا إلى هذا القسم الذي قصدنا الكلام عليه فوجدناه، ينقسم إلى قسمين:-

أحدهما: دال على جماعة أشخاص دلالة لا تفارقها البتة، ولا ترتفع عنها إلا بفسادها، وهذا القسم سماه الفيلسوف: "ذاتيا" وشبهه بجزء من أجزاء ما هو فيه للزومه إياه.

ونحن نقول: إنه ألزم لما هو فيه من الجزء لسائر أجزائه، فإن الجزء قد يذهب وتبقى سائر الأجزاء بحسبها؛ كيد الإنسان فإنها تقطع ويبقى إنسانا بحسه. وهذا اللفظ إن ذهبت الصفات التي من أجلها استحق الشيء المسمى أن يسمى بهذا الاسم بطل المسمى به جملة؛ على ما نبينه بعد هذا(التقريب، ص. 330).

والقسم الثاني: دال على جماعة أشخاص دلالة قد تفارق ما هي فيه، أو تتوهم مفارقتها له؛ ولا يفسد بمفارقتها إياه. وهذا القسم سماه الفيلسوف: "غيريا"؛ للدليل الذي ذكرنا فيه(التقريب، ص. 331).

تشكل الدلالة ،إذن ،منطلقا مركزيا لابن حزم في بناء نظامه المقولي ؛ حيث يبدو أن الكليات الذاتية الجوهرية المنطقية المقومة للحد من الجنس والنوع والفصل سترتد إلى بنية لغوية تناسب كل مقولة من تلك المقولات ؛ باعتبار أن الجنس جواب لسؤال ما هذا الشيء ؟ ،والنوع جواب لسؤال ما هذا من الجملة التي سميت. والفصل جواب لسؤال : أي شيء هذا من الجملة التي سميت؟؛ إذ يقول ابن حزم : ثم نظرنا إلى القسم الأول الذي قلنا إنه يسمى: ذاتيا؛ فوجدناه ينقسم ثلاثة أقسام(التقريب، ص. 331):إما أن يكون لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها وبأنواعها. ويجاب بذلك من سأل فقال: ما هذا الشيء؟ فاتفقنا على أن سمينا هذا اللفظ "جنسا". وإما أن يكون لفظ تسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها لا بأنواعها، ويجاب بذلك من سأل فقال: ما هذا من الجملة التي سميت؟ فاتفقنا على أن سمينا هذا اللفظ: "نوعا". وإما أن يكون لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأنواعها وأشخاصها إلا أنه يجاب به من سأل فقال: أي شيء هذا من الجملة التي سميت؟ فاتفقنا على أن سمينا هذا "فصلا" وتفسير هذه المعاني يأتي بعد هذا(التقريب، ص. 331).

تجتمع تلك المقولات الثلاثة لتشكل جوهرية الحد ؛ لأنها هي الذاتيات التي لا تفارق الأشياء المحدودة بأي وجه من الوجوه ؛ ولذلك يقول ابن حزم :فهذه الثلاثة الأقسام هي ذاتيات كما قدمنا. وبيان ذلك أن نقول: ما هذا الشيء؟ فيقال لك: جسم. فتقول: أي الأجسام هو؟ فيقال لك: النامي. فتقول: أي النماة هو؟ فيقال لك: ذو السعف، والخوص، والورق، والجريد المستطيل. والثمرة التي تسمى تمرا. فالجسم: جنس، والنامي: نوع، وقولك: ذو السعف

والخوص والجريد: فصل. وأنت إذا أسقطت الصفات التي ذكرنا، التي من أجلها استحقت تلك الأشخاص أن تسمى بالأسماء التي ذكرنا ، وتوهمت معانيها معدومة، سقطت عنها تلك الأسماء البتة، فلهذا سميت: ذاتية(التقريب، ص.331).

سيواصل ابن حزم المسار نفسه في تحديد الكليات المتبقية بعد تحديده الكليات الناظمة للدلالة الذاتية الجامعة للجنس والفصل والنوع ؛ حيث سينتقل بعد ذلك إلى تحديد الكليات الناظمة للدلالة الغيرية المتمثلة في الخاصة والعرض وذلك برجوع العرض والخاصة إلى البنية اللغوية الاستفهامية أي، إذ يقول ابن حزم : نظرنا إلى القسم الثاني الذي ذكرنا أنه يسمى: "غيريا". فوجدناه ينقسم قسمين: إما لفظ يدل على كثيرين مختلفين بأنواعهم في جواب: "أي" فيكون ذلك: "عرضا عاما". وإما لفظ يدل على كثيرين مختلفين بأشخاصهم (في جواب "أي") فيكون ذلك: "عرضا خاصا"(التقريب، ص. 332). تعتبر تلك الكليات دعائم نظرية الحد عند ابن حزم ؛ فكيف ستنعكس تلك البنيات اللغوية على تلك النظرية شكلا ومضمونا؟

*** الحد عند ابن حزم**

يتزل ابن حزم باب الحد والرسم منزلة المفتاح لمباحث المنطق، حيث يقول : هذا باب ينبغي ضبطه جدا فهو كالمفتاح لما يأتي بعد هذا (التقريب، ص. 333). موظفا النفي والإثبات من أجل حصر الموجود في الخالق والمخلوق. وهذا متغير جديد لم نعهده عند أتباع المنطق المشائي. ومن ثم لا بد أن ينعكس أثر ذلك المتغير على الشبكة المفاهيمة المنطقية الأرسطية ، وأبعادها اللغوية والمنطقية والإبستمولوجية والأنطولوجية والميتافيزيقية. إذ يقول ابن حزم(التقريب، ص. 333) : اعلم أنه لا موجود أصلا ولا حقيقة البتة إلا الخالق وخلقه فقط، ولا سبيل إلى ثالث أصلا، فالخالق واحد أول لم يزل. وأما الخلق فكثير. ثم نقول: أما الخلق فينقسم قسمين لا ثالث لهما أصلا: شيء يقوم بنفسه ويحمل غيره، فاتفقنا على أن سميناه: "جوهرا". وشيء لا يقوم بنفسه، ولا بد من أن يحمله غيره، فاتفقنا على أن سميناه "عرضا".

يقسم ابن حزم الخلق إلى الجوهر والعرض؛ فالأول يقوم بنفسه، ويحمل غيره، والثاني لا يقوم بنفسه ويحمله غيره. حيث يبدو أن هذا التحديد ينسجم مع المنظومة المفاهيمية المنطقية المشائية؛ ولكن عند النظر في كيفية تحديد ابن حزم للحد سينكشف الأمر، ويتغير ذلك الحكم باعتبار أن ابن حزم سيغير من مضمون تلك المفاهيم حتى تنسجم مع متغير الخلق. فكيف ذلك؟

بعد حصر الموجودات في الخالق والمخلوقات يذهب ابن حزم إلى أنه يتوجب أن تحمل تلك المخلوقات صفات أو توجد بها معان تمتاز بها عن سواها، وبه يحصل الفرق بين أسمائها ؛ حيث يقول: ولا بد لكل ما ذكرنا من قسمي الخلق من صفات محمولة فيه، أو معنى يوجد له؛ يمتاز بذلك مما سواه، ويجب من أجله الفرق بين الأسماء. وأما الخالق –عز وجل– فليس حاملا ولا محمولا بوجه من الوجوه. وقد أحكمنا هذا المعنى في مكان غير هذا. سيقسم ابن حزم تلك الصفات المحمولة على تلك المخلوقات إلى قسمين هما(التقريب، صص. 334-335) :إما دالة على طبيعة ما هي فيه مميزة له مما سواه، فاتفقنا على أن سمينا هذا: "حدا". وإما مميزة له مما سواه، وهي غير دالة على طبيعته فاتفقنا على أن

سمينا هذا: "رسما". حيث يميز هنا بين الأدوار الدلالية لتلك الصفات والمعاني باعتبار أنها قد تدل على طبيعة الشيء المحدود وتميزه عما سواه؛ فتنتظم حدا له . وإما هي غير دالة على طبيعته، ومميزة له عن غيره فتنتظم رسما .

يواصل ابن حزم بعد ذلك حديثه عن الحد كاشفا عن أدواره البيانية المتمثلة في الفرق بين المسميات وتحقيق التفاهم بين المتخاطبين ؛ حيث تختفي هنا لأول مرة الوظيفة الماهوية للحد كما هي مجمع عليها بين المناطقة المشائين. حيث يقول ابن حزم(التقريب، ص. 335) : ونقول: إن المحارجة في الأسماء لا معنى لها، وإنما يشتغل بذلك أهل الهدر والنوك والجهل؛ وإنما غرضنا منها الفرق بين المسميات، وما يقع به إفهام بعضنا فقط. فقد أرسل الله –تعالى– رسلا بلغات شتى، والمراد بها معنى واحد، فصح أن الغرض إنما هو التفاهم فقط. ولا بد لكل ما دون الخالق –تعالى– من أن يكون مرسوما ومحدودا. ضرورة، (لأنه لا بد أن يوجد له معنى يميز به طبعه مما سواه، عرضا كان أو جوهرا).

ينتقد ابن حزم ،إذن، هذا المنحى الذي سلكه هؤلاء في تحديد الأشياء ؛ لأنه يعتبر ذلك محارجة في الأسماء لا معنى لها. باعتبار أن كل حد رسم ، وأن كل تعريف عنده لا يكشف إلا عن الأوصاف وليس الماهية .فهو يعتبر الجوهر جسما، ولا يمكن تحديده إلا بأوصافه، أي رسمه ؛ ومن ثم لا أفضلية للحد على الرسم . وإذا تتبعنا تتبعه لأقوال الأوائل بالنقد؛ سيظهر لنا بوضوح عدم قبوله لمقومات التعريف عندهم ؛ حيث يقول(التقريب، ص.336): وعبر الأوائل عن الحد بأنه: قول وجيز دال على طبيعة الموضوع، مميز له من غيره، وعبرت عن الرسم بأنه: قول وجيز مميز للموضوع من غيره. والحد محمول في المحدود، والرسم محمول في المرسوم، لأن كل واحد منهما صفات ما هو فيه. فإذا كان التمييز مأخوذا من جنس الشيء المراد تمييزه، ومن فصوله؛ كان حدا ورسما، وإذا كان مأخوذا من خواصه وأعراضه، كان رسما لا حدا. حيث سينتقدهم مباشرة بعد إيراد النص واصفا عبارتهم بالتخليط ؛ إذ قال (التقريب، صص. 336-337): هذه عبارة المترجمين، وفيها تخليط، لأنهم قطعوا على أن الرسم ليس مأخوذا من الأجناس والفصول، وأنه إنما هو مأخوذ من الأعراض (والخواص). ثم لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا: إن كل حد رسم فأوجبوا أن الحد مأخوذ من الأعراض، وأن بعض الرسم مأخوذ من الفصول، وهذا ضد ما قالوه قبل. وأيضا: / فإنهم / قالوا: إن الرسم غير الحد، ثم قطعوا أن الحد هو بعض الرسم، وهذا (تناقض) كما نرى. لكن الصواب أن نقول: إن كل مميز شيئا عن شيء فهو: إما أن يميزه بتمييز يؤخذ من (فصول ومن أجناس) ؛ فيكون حدا منبئا عن طبيعة الشيء، مميزا له مما سواه. أو يميزه بتمييز يؤخذ من أعراض وخواص. فيكون مميزا للشيء مما سواه فقط، غير منبئ عن طبيعته. فيكون التمييز رأسا جامعا، ينقسم إلى نوعين: إما حد، وإما رسم.

تتجلى الوظيفة الأساسية للحد عند ابن حزم في تمييزه شيئا عن شيء تمييزا ذاتيا يؤخذ من الفصول والأجناس، ومنبئا في الوقت ذاته عن طبيعة الشيء؛ وبناء على ما سبق يؤطر ابن حزم نظرية الحد ضمن الوظيفة البيانية وينفي عنه وظيفته الرسمية في المنطق المشائي المتمثلة في الكشف عن الماهية.

*** الماهية عند ابن حزم**

يحضر الحد في متن ابن حزم كمجموع صفات حسية متيقن من وجودها في الأشياء المحدودة ، وتنافي وجودها في الأشياء الأخرى. حيث إنه يعرف الإنسان انطلاقا من تلك الصفات الحسية الظاهرة ؛ حيث يقول :وقد بينا أن الحد إنما هو صفات ما؛ متيقنة في أشياء، ومتيقن عدمها في أشياء أخر، فتصف كلا بما فيه. فمن أنكر هذا فقد أنكر الحس والعيان، وخرج من حد من يشتغل به. فالحد هو نحو قولنا في الإنسان: إنه الجسد القابل للون، ذو النفس الناطقة الحية الميتة، فإن الحي جنس للنفس، أي نفس كانت؛ وسائر ما ذكرنا فصول لها من سائر النفوس الحيوانية. فهذا هو الحد كما ترى. والرسم مثل قولك في الإنسان: إنه هو الضحاك أو الباكي. فهو كما ترى مميز للإنسان مما سواه، وليس مثبتا عن طبيعته التي هي قبول الحياة والموت؛ والحد مبين ذلك(التقريب، ص. 338). حيث يحضر الحد في نصوصه ككاشف عن طبيعة الشيء ، وليس ماهيته. فهل يرادف بين الماهية والطبيعة، أم تجاوز مفهوم الماهية إلى مفهوم الطبيعة بنفي الأولى وإثبات الثانية ؟ وما هي دلالات الطبيعة عنده ؟

*** الطبيعة عند ابن حزم**

يوظف ابن حزم الطبيعة والماهية كمفهومين مترادفين في بعض السياقات ؛ منها قوله (الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج1ص.40): إن للأشياء طبائع وماهية تقف عندها ولا تتجاوزها. لكن هذا الترادف يبقى مرهونا بتحديد مضمون الطبيعة ؛ لأن المفاهيم تختلف أو تترادف بحسب المضمون ، وليس بحسب الاقتران بينهما في السياق والمقام ؛ فكيف حدد ابن حزم الطبيعة؟ يحدد ابن حزم الطبيعة كما يلي(الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج1ص.58): ومعنى الطبيعة وحدها: هو أن تقول : الطبيعة هي القوة التي تكون في الشيء، فتجري بها كيفيات ذلك الشيء على ما هي عليه . وإن أوجزت قلت : هي قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه.

يبدو من خلال هذا النص أن تحديد الطبيعة هي القوة الموجودة في جوهر الشيء الموجبة له صفاته الوجودية الخاصة به دون غيره؛ وسيزداد هذا التحديد تدقيقا عبر إضافة نص آخر يحدد فيه ابن حزم الطبيعة بشكل دقيق ؛ حيث يقول(الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج5ص.117): لأن من الصفات المحمولة في الموصوف ما هو ذاتي لا يتوهم زواله إلا بفساد حامله، وسقوط الاسم عنه كصفات الخمر التي إن زالت عنها صارت خلا وبطل اسم الخمر عنها ، وكصفات الخبز واللحم التي إذا زالت عنهما صارت زبلا، وسقط اسم الخبز واللحم عنهما، وهكذا كل شيء له صفة ذاتية، فهذه هي الطبيعة. فالطبيعة هي الصفة الذاتية للشيء ؛ إن فقدها فقد وجوده الحقيقي والجوهري؛ لكن رغم ذلك يحكم ابن حزم عليها بأنها عرضية رغم ثباتها في الشيء؛ ومن ثم فهي تنتظم ضمن الجزئي وليس الكلي ؛ أي أنها صفات جزئية حسية ملازمة للمادة ، وليست صفات كلية مجردة مفارقة للمادة والأجسام. توجد بوجوده وتنعدم بعدمه ؛ فهي تدور مع الجسم وجودا وعدما ؛ حيث يحكم عليها ابن حزم بأنها مجرد أعراض (الأصول والفروع ، ص. 88).

ولذلك فالماهية الأرسطية التي تتقوم بالذاتيات الجوهرية الكلية الموجودة في الشيء والمنتزعة منه بتجريد تلك

الذاتيات تفقد هويتها داخل النسق المنطقي عند ابن حزم ؛ فهي ماهية نسبية وجزئية وحسية تتفاوت حسب المقامات والسياقات والمساقات زيادة أو نقصانا قربا أو بعدا وجودا أو عدما ؛ وقد يعود السبب في ذلك على ما يبدو إلى المضمون المنطقي للجوهر عند ابن حزم الذي تم تأطيره ضمن نظرية الخلق التي تنتفي معها صفات الكلية وتغيب فيها الجواهر المفارقة أو الصور الكلية. فكيف ذلك؟

* **الجوهر عند ابن حزم**

لتحديد الجوهر عند ابن حزم ينبغي تتبع جل السياقات التي يوظف فيها تلك المقولة ؛ حيث يقول في تحديد الجوهر(التقريب، ص. 334) : فالجوهر هو جرم الحجر والحائط والعود، وكل جرم في العالم. والعرض هو طوله، وعرضه، ولونه، وحركته، وشكله، وسائر صفاته، التي هي محمولة في الجرم، فإنك ترى البلحة خضراء ثم تصير حمراء، ثم تصير صفراء، والحمرة غير الخضرة، وغير الصفرة، والعين التي تتصرف عليها هذه الألوان واحدة، لم تنقل فتصير جسما آخر. وكذلك نرى الذهب زبرة، ثم يصير سبيكة، ثم يصير دينارا منقوشا، والجسم في كل ذلك هو نفسه، وكذلك ترى الإنسان مضطجعا، ثم راكعا، ثم قائما، ثم قاعدا، وهو في كل ذلك واحد لم يتبدل، وأعراضه متبدلة متغايرة، تذهب. وتحدث.

فهو يرادف هنا بين الجوهر وجرم الحجر والحائط والعود والجسم ، حيث يظل الجسم ثابتا وأعراضه متغيرة متبدلة؛ إذ أن الجسم هو نفسه ؛ وبالتالي لا مجال للفصل بين الجواهر والأعراض هنا ؛ باعتبار أن التعبير عن الجوهر بالجسم يدل على الوحدة التكاملية له. والأمر نفسه ينطبق على الجوهر؛ حيث تتغير صفاته وكيفياته وهو مع ذلك لا يتغير رغم تعاقبها عليه وتتضح الصورة أكثر عندما نقدم نصا لا بن حزم حول الجوهر يقول فيه : ورسم الجوهر (هو) أن نقول: إنه القائم بنفسه القابل للمتضادات. فإن النفس قائمة بنفسها تقبل العلم، والجهل، والشجاعة، والجبن، والتزاهة، والطمع، وسائر المتضادات من أخلاقها، التي هي كيفياتها، وكذلك كثير من الأجرام تقبل البياض والسواد، اللذين أحدهما لون مفرق للبصر وهو البياض، والثاني جامع للبصر وهو السواد، وكثير منها يقبل الحر، والبرد، والمجسة، التي هي خشونة أو إملاس، والرائحة، التي هي طيب أن نتن، وغير ذلك من الصفات التي تقع عليها الحواس، فكل قائم بنفسه قابل للمتضادات فهو جوهر، وكل جوهر فقائم بنفسه قابل للمتضادات حامل لها في ذاته، وبهذا خرج الباري —عز وجل– عن أن يكون جوهرا، أو يسمى جوهرا، لأنه –تعالى– ليس حاملا لشيء من الكيفيات أصلا، فليس جوهرا(التقريب، ص. 379).

فالجوهر قائم بنفسه ، قابل للمتضادات التي هي صفات قائمة به . لكن المتغير الجوهري في هذا التحديد الجديد عند ابن حزم هو الحكم على تلك الصفات المتضادة بكونها حسية ، وجزئية وواقعة تحت الحواس، ومقرونة ومشروطة وملزومة بنظرية الخلق وفق سلم استدلالي تصاعدي ؛ حيث ينفي ابن حزم عن الله الجوهرية ، وحمل شيء من الكيفيات . كما تتصف الجواهر حسب ابن حزم بصفات أخرى هي : واعلم أن الجواهر لا ضد لها أصلا، فإن وصفت بالتضاد يوما ما، فإنما يراد أنها تتضاد كيفياتها فقط. وبهذا المعنى بطل أن يكون الأول –تعالى– ضدا لخلقه، لأنه —عز وجل– لا

كيفية له أصلا، والتضاد لا يكون إلا في كيفية على مكيف، فالباري –عز وجل– ليس ضدا، ولا مضادا، ولا منافيا؛ لا إله إلا هو. والجوهر لا يقال فيه: أشد، ولا أضعف؛ أي لا يكون حمار أشد في الحمارية من حمار آخر، ولا تيس أشد في التيسية من تيس آخر، ولا إنسان أضعف إنسانية من إنسان آخر. وكذلك الكمية –أيضا– على ما يقع في بابها؛ إن شاء الله –عز وجل– وإنما يقع التضاد والأشد والأضعف في بعض الكيفيات على ما يقع في بابها(التقريب، ص. 378) ؛

يحدد ابن حزم مفاهيمه ضمن نظرية الخلق؛ فهو يأخذ بعين الاعتبار أن الجواهر وكيفياتها مخلوقة من طرف الخالق، وأن تلك الكيفيات لا سبيل إلى معرفتها إلا بالقوى الحسية ؛فالجواهر عنده لا ضد لها وقابلة للمتضادات، ولا تقبل التفاوت في صفة الجوهرية مع انتفاء تلك الصفات والمقومات عن الباري لها باعتباره ليس جوهرا وليس مضادا لخلقه.

وفي المقابل رغم نص ابن حزم على أن الجوهر هو :وهو أول الرؤوس العشرة التي قدمنا أنها أجناس الأجناس، لأنه حامل لها، وباقيها محمولة فيه، وهو قائم بنفسه، وهي غير قائمة بأنفسها(التقريب، ص. 378). فإنه ينفي قدرة انفراد الجواهر وحدها بدون أعراض ، والعكس صحيح؛ إذ يقول :لا سبيل إلى انفراد الجواهر عن الأعراض ، ولا انفراد الأعراض عن الجواهر(الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج2ص.306). كما أنه يذهب إلى أن : كل جوهر جسم وكل جسم جوهر ، وهما اسمان معناهما واحد(الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج5ص.196).

قد يزعم البعض أن ابن حزم يحاول هنا اللحاق بسفينة المتكلمين ، والتمرد على الفلاسفة ، ولكن نصوصه تؤكد تبرؤه من الكل، ونقد الجميع والوقوف منهم جميعا المسافة نفسها ؛ حيث يقول :وذهب من المتكلمين إلى إثبات شيء سموه جوهرا ليس جسما ولا عرضا ، وقد ينسب هذا القول إلى بعض الأوائل ... أما نحن فنقول إنه ليس في الوجود إلا الخالق وخلقه وأنه ليس الخلق إلا جوهرا حاملا لأعراضه، و أعراضا محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعري أحدهما عن الآخر(الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج5ص.196). فالعلاقة بين الجوهر وأعراضه هي علاقة تلازم مؤطرة بنظرية الخلق ؛ ومن ثم سيكون لذلك تأثير بين على نظرية الكليات الأرسطية المشائية القائمة على الجواهر الثانية التي يذكرها ابن حزم بنسبتها إلى أصحابها دون نسبتها إليه ؛ إذ يقول : وسمت الأوائل أشخاص الجواهر: "الجواهر الحق الأول"؛ تعني بذلك: زيدا وعمرا، وبعير عبد الله، وكلب خالد، وثوب عمرو، وما أشبه ذلك .وسمت الأجناس والأنواع: "الجواهر الثواني" لأن الأول على الحقيقة هي الأشخاص القائمة. وسمت ما في الأشخاص /القائمة/ من الأعراض: "الأعراض الحق الأول. وسمت أنواعها وأجناسها التي في أنواع الجواهر وأجناسها: "الأعراض الثواني"(التقريب، ص. 378).

يظهر أن ابن حزم يحين معارفه حول الكليات من أجل الاستعداد لبلورة مفهوم جديد لها ينسجم مع الخلفيات النظرية التي يشتغل بموجبها . فمذهب ابن حزم في الجواهر يقوم على أساس نظرية الخلق ؛ فليس هناك إلا المخلوقات والخالق ، ولا يمكن أن يندرج ذلك الخالق تحت مقولة من المقولات . فهل تحديد الجوهر انطلاقا من تلك الأطر المرجعية

سيزعزع الطابع الكلي للمقولات الأرسطية، ويموقعها في خانة الجزئي أم ماذا ؟

*** الكليات عند ابن حزم**

يبدو أن ابن حزم ينطلق من المقولات لبناء تصوره حول الكليات ؛ حيث يتحدث عن الأولى في صلب تفصيله القول في الثانية ؛ وهذا يدل على أن هناك علاقة وثيقة بين هذه وتلك . لذلك سأحاول عزل مبحث المقولات عن مبحث الكليات عنده لتتبين هوية العلاقة بينهما، وكيف ينعكس الطابع الكلي أو الجزئي للمقولات على الطابع الكلي أو المطلق للكليات؟

لا تستوي قراءة كتاب التقريب لابن حزم إلا باستحضار كتاب الفصل ؛ حيث يصرح مباشرة في هذا الأخير بأن الكليات مجرد أشخاصها بأعيانها؛ إذ يقول : إن الإنسان الكلي وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط ، فهي الأجسام بأعيانها إن كان النوع نوع أجسام وهي أشخاص الأعراض إن كان النوع نوع أعراض ولا مزيد. لأن قولنا الإنسان الكلي يزيد النوع إنما معناه أشخاص الناس فقط لا أشياء أخر وقولنا الحمرة الكلية إنما معناه أشخاص الحمرة حيث وجدت فقط فبطل بهذا التقدير من ظن من أهل الجهل أن الجنس والنوع والفصل جواهر لا أجسام(الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج5ص.200).

لكن إذا عدنا إلى نص من نصوص التقريب نجد ابن حزم يستعرض فيه حقيقة الكلي عندما يتحدث عن الإنسان الكلي محبذا استعمال المطلق مكان الكلي ؛ حيث يقول : فالإنسان الكلي – وقد يقال أيضا: الإنسان المطلق – هو حامل لصفاته من النطق، والحياة، واللون، والطول، والعرض؛ وغير ذلك. وناعت لزيد، وخالد، وهند، وزينب، ولكل شخص من الناس، وهو المسمى: الإنسان الجزئي، فزيد يسمى إنسانا، وعمرو يسمى إنسانا، وكل واحد من الناس كذلك. فالإنسان الكلي ناعت لكل من ذكرنا، أي مسمى به كل واحد من الناس. وهذا القسم لا يكون محمولا أصلا، أي لا يكون عرضا البتة، لأن العرض محمول لا حامل، والجوهر حامل لا محمول(التقريب، ص. 374). فالكلي إذن ينتظم عنده في أشخاصه بأعيانها . لكن ما هي المسالك الحجاجية التي اتبعها ؟ وما طبيعة البنيات الحجاجية الحاملة لتلك المسالك؟

يؤطر ابن حزم الكليات بدورها ضمن نظرية الخلق، فالأجناس والأنواع والأشخاص عنده مخلوقات، بل تنتظم عنده في نظرية المقولات التي بدورها تظل مؤطرة عنده نظريا ومنهجيا وحجاجيا بكونها عبارة عن أجسام محدودة ومحمولاتها . حيث يرادف بين الجواهر والأجسام وينكر على من جعل الجواهر غير الأجسام ، كما أنه يفضل استعمال المطلق مكان الكلي؛ وهذا إيذان وإيمان منه أنه ينحو منحى لغويا وأصوليا في تحديد المنطق ؛ حيث يقول :ونعني بالجسم المطلق: كل ما يطلق على كل طويل عريض عميق. فالحجر جسم، وليس حيا، ولا إنسانا، ولا زيدا، فالمطلق هو الاسم الكلي الذي يعم كل ما سمي به، وقد قدمنا قبل أن الأشياء والمخلوقات تنقسم أقساما ثلاثة: أجناس، وأنواع /محضة/، وأشخاص، فكل ما يسمى جنسا مما لا يكون إلا جنسا محضا، ومما يكون جنسا ونوعا؛ فإنه محدود عندنا وفي الطبيعة، أي أننا نبدأ فنقول: كل ما دون الخالق –عز وجل- ينقسم قسمين: جوهر، ولا جوهر، فالجوهر هو الجسم في قولنا،

والجسم هو الجوهر، ولا شيء دون الخالق -تعالى- إلا جسم، أو محمول في جسم. وقد أثبت غيرنا جوهرا ليس جسما؛ وهذا باطل، وليس هذا مكان حل الشكوك المعترض بها علينا في هذا القول، وقد أحكمناه في مكانه، وبالله التوفيق. والكلام في هذا هو واقع فيما بعد الطبيعة، وفي علم التوحيد، وقد أثبتناه في كتاب: "الفصل في الملل والنحل"(التقريب، ص. 349) .

وإذا عدنا إلى باقي نصوص التقريب نجد ابن حزم يبرئ ساحة المقولات من أن تكون موجودا ومثبتا وحقا وشيئا وأن تكون أجناسا لتلك المقولات بدعوى أنها لا تنبئ عن طبيعة الأشياء المحدودة ولا يتعدى مفعولها الإطار الإثباتي فقط ؛ حيث يقول ابن حزم :فإن قال قائل: هلا جعلت شيئا، أو موجودا، أو مثبتا، أو حقا، جنسا جامعا لهذه الأسماء العشرة، لأن جميعها موجود، ومثبت، وحق، وشيء؟!(التقريب، ص. 343) .

قيل له —وبالله تعالى التوفيق-: قد قدمنا أن الجنس؛ منه يؤخذ حد كل ما تحته، وأن الحد ينبئ عن طبيعة المحدود، فوجب أن الجنس فيه إنباء عن طبيعة كل ما تحته. والطبيعة هي قوة في الشيء توجد بها كيفياته على ما هي عليه. فما لم يكن منبئا عن طبيعة ما تحت اسمه فليس جنسا. فلما كانت لفظة: شيء؛ وموجود، ومثبت، وحق لا تنبئ عن طبيعة كل ما وقعت عليه، و لم يكن فيها أكثر من أنه ليس باطلا ولا معدوما فقط؛ وجب أن لا يكون شيء من هذه الألفاظ جنسا لما سمي به. وأما لفظة: معلوم؛ فقد تقع على الموجود والمعدوم، والحق والباطل؛ لأن الباطل معلوم أنه باطل، والمعدوم معلوم أنه معدوم، فليس -أيضا- جنسا لما قدمنا، ولأنه كان يجب أن يكون الباطل والحق تحت جنس واحد، وهذا محال شنيع. (التقريب، ص. 343).

فهو يخالف الفلاسفة المشائين بذلك بل يصرح بشكل مباشر بأن هاته المقولات التي يسميها الأسماء العشرة بأن الموجود ليس جنسا لها ، وكذلك الأمر في المثبت، لكن بالمقابل يمكن القول بأن الجوهر حق بنفسه، وشيء بنفسه ؛ حيث يترتب عن ذلك بأن الأعراض حق بغيرها وشيء بغيرها أي بالجواهر. حيث يقول : وكل ما يقع تحت جنس واحد فلا يكون وجوده إلا على صفة واحدة جامعة لجميعه، أي بحد واحد جامع لكل ما تحت الجنس، أو بخاصة واحدة جامعة لكل ما تحت الجنس، على ما نبين في باب كل رأس من العشرة المذكورة، وخواص الرؤوس المحققة من هذه العشرة مختلفة، فوجب أن لا تكون —كلها- تحت جنس واحد، فوجب أن لا يكون موجود جنسا لهذه العشرة البتة. والقول في مثبت كالقول في موجود ولا فرق. وأما لفظة حق وشيء فبعض هذه العشرة إنما هو حق بنفسه، وهو الجوهر، وكذلك هو أيضا شيء بنفسه، وسائرها إنما هي حق بغيرها (وشيء بغيرها)، لأنها إنما تحققت بالجوهر، وبه صارت أشياء، ولولا الجوهر لم تكن حقا ولا شيئا. وكل ما يقع تحت جنس فطبيعته واحدة لا مختلفة، وهذه الأشياء طبائعها مختلفة كما ترى، فوجب أن لا يكون حق وشيء جنسا لها، إذ إنما يكون (إيقاع) أسماء الأجناس على ما تحتها على حسب اتفاقها في طبائعها، واتفاقها في حدودها، واتفاقها في فصولها؛ فيوجب ذلك اتفاق أسمائها، وبحسب اختلافها في الطبائع تختلف فصولها وحدودها؛ فتختلف / أسماء/ أجناسها لذلك(التقريب، صص. 344-345).

إن ابن حزم يمنع كذلك أن يطلق العرض على باقي الأسماء التسعة دون الجوهر؛ وذلك من جهة اختلاف دلالتها على الجوهر ؛ لأن منها ما هو محمول في شخص الجوهر وعرض فيه، ومنها ما هو محمول في طبيعة الجوهر وعرض فيها ؛ حيث يشرح ابن حزم باقي أوجه الحمل ودلالتها قائلا :فإن قال (قائل): فهلا جعلتم قولكم: "عرضا" جنسا للتسع الباقية دون الجوهر؟ قيل له –وبالله تعالى التوفيق-: إن كون هذه التسع المسميات عرضا كون مختلف، وحمل الجوهر لها حمل مختلف، لأن بعضها محمول في شخصه وعرض فيه؛ كالكيفيات، وبعضها محمول في طبيعته وعرض فيها؛ كالعدد والزمان، وبعضها عرض له من قبل غيره، ومحمول في طبيعته بطبيعة غيره، كالإضافة. وقد قدمنا أن الجنس منبئ عن طبيعة ما تحته، وهذه التي ذكرنا طبائعها في كونها عرضا مختلفة، ورسومها مختلفة، فبطل أن يكون عرض جنسا لها(التقريب، صص. 345-346).

يقوم مذهب ابن حزم المنطقي على تحقيق مبدأ كيفية وقوع الأسماء على المسميات، وهو في ذلك يترع مترعا اسميا لغويا وليس مترعا كليا ؛ إذ يقول :ثم نظرنا إلى القسم الأول الذي قلنا إنه يسمى: ذاتيا؛ فوجدناه ينقسم ثلاثة أقسام(التقريب، ص. 331):إما أن يكون لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها وبأنواعها. ويجاب بذلك من سأل فقال: ما هذا الشيء؟ فاتفقنا على أن سمينا هذا اللفظ "جنسا". وإما أن يكون لفظ تسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها لا بأنواعها، ويجاب بذلك من سأل فقال: ما هذا من الجملة التي سميت؟ فاتفقنا على أن سمينا هذا اللفظ: "نوعا". وإما أن يكون لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأنواعها وأشخاصها إلا أنه يجاب به من سأل فقال: أي شيء هذا من الجملة التي سميت؟ فاتفقنا على أن سمينا هذا "فصلا" وتفسير هذه المعاني يأتي بعد هذا(التقريب، ص. 331).

ترتد الكليات، إذن، إلى أشخاصها ببنيات لغوية ترجع جميعها إلى اسم الإشارة هذا. وهو عند ابن حزم غاية الخصوص وأعرف المعارف. ويحرص دائما على ربط تلك الكليات بمتغير الخلق؛ وهو بذلك ينتقد مفهوم الماهية جملة وتفصيلا ويرفضه رفضا قاطعا؛ حيث يقول :وإنما نقصد بكلامنا الجنس الذي ذكرنا أولا وهو: اللفظ الجامع لنوعين من المخلوقات فصاعدا، وليس يدل على شخص واحد بعينه كزيد وعمرو، ولا على جماعة مختلفين بأشخاصهم فقط، كقولك: الناس. أو كقولك: الإبل. أو كقولك: الفيلة. لكن على جماعة تختلف بأشخاصهم وأنواعهم، كقولك: الحي. الذي يدل على الخيل، والناس، والملائكة، وكل حي(التقريب، ص. 339). ويتحدث في نص آخر عن موقفه الرافض لأطروحة المشائين القائمة على الماهية بقوله: فربما كان هذا الاسم عندهم – أعني الذي يترجم عنه في اللغة العربية بالصورة – واقعا على النوع المطلق، ولا معنى لأن نشتغل بهذا؛ إذ لا فائدة فيه(التقريب، ص. 340).وإنما نقصد بالنوع إلى أن نسمي به كل جماعة متفقة في حدها، أو رسمها؛ مختلفة بأشخاصها فقط، كقولك: الملائكة، والناس، (والجن)، والنجوم، والنخل، والتفاح، / والخيل/، والجراد، والسواد، والبياض، والقيام، والقعود، وما أشبه ذلك كله، والنوع واقع تحت الجنس لأنه بعضه(التقريب، ص. 340). واعلم أنه ليس النوع والجنس شيئا غير الأشخاص، وإنما هي

أسماء تعم جماعة أشخاص اجتمعت واشتركت في بعض صفاتها، وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظن غير هذا، كما يظن كثير من الجهال الذين لا يعملون(التقريب، ص. 361)

*** خاتمة**

لقد انطلق ابن حزم من اختيارات منهجية وحجاجية عمل بمقتضاها على تجديد المنظومة المفاهيمية المنطقية؛ فإذا كانت الشبكة المفاهيمية الأرسطية الداخلية ترتكز على مركزية الماهية باعتبارها نسقا أنطولوجيا يشرع الباب على مصراعيه من أجل تأسيس شرعية الانتقال إلى الميتافيزيقا ؛ فإن ابن حزم ينطلق من هاته الأخيرة بتأطيرها ضمن نظرية الخلق ليجعل العالم كله خالقا ومخلوقا وإنكار الجواهر العقلية الكلية المفارقة . حيث ينحصر العالم المخلوق عنده في جواهر حاملة لغيرها قائمة بنفسها وأعراض محمولة عليها . ويبدو هذا التعريف والحصر مماهيا للقول الأرسطي ،ولكن إذا تفحصنا مدلوله جيدا وجدنا ابن حزم يحدد الجواهر بكونها أجساما تتواجد في الوجود بشكل تقترن بأعراضها؛ بحيث لا يمكن أن توجد الأعراض وحدها دون جواهرها التي هي أشخاصها والعكس صحيح؛ فليس هناك إذن إلا الأشخاص .

يشكل متغير الخلق، إذن، المتغير الجوهري في النظرية المنطقية عند ابن حزم ؛ باعتباره سيمهد الطريق له في رفض الكليات لأنها تعود جميعها على المستوى الوجودي إلى الحسيات ، وعلى المستوى اللغوي إلى السؤال "ما هذا" الذي يقوم مقام الإشارة كدلالة قاطعة عنده على أن الحد تتحدد وظيفته في الوظيفة التمييزية وليس الوظيفة الماهوية.

*** المراجع**

أولاً– المراجع العربية

ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1985م.

أبو نصر الفارابي (339هـ)، المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم وتعليق، رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، الجزء الأول ، 1986.

طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط-1 1998.

عبد العزيز لعمول، مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد، دار الفارابي، لبنان، 2016م.

ابن حزم (456هـ)، الأصول والفروع، تحقيق : عبد الحق التركماني، دار ابن حزم ، بيروت، ط 1، 2009م.

ابن حزم (456هـ)، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، دراسة وتقديم، أبو عبد الرحمان ابن عقيل الظاهري، تحقيق: عبد الحق بن ملاحقي التركماني، دار ابن حزم. ، لبنان، الطبعة الأولى، 1428 هـ 2007 م.

ابن حزم (456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق محمد إبراهيم نصر ، عبد الرحمان عميرة ، دار الجيل ، بيروت ، 1985م.

ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، لبنان،1973.

أرسطو، منطق أرسطو، ثلاثة أجزاء: الأول: كتاب المقولات، كتاب العبارة، كتاب القياس، الثاني: كتاب البرهان، كتاب الجدل، الثالث: تابع كتاب الجدل، كتاب السفسطة ويليهما إيساغوجي فرفوريوس، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، دار القلم، لبنان، وكالة المطبوعات الكويت، ط 1، 1980.

ماجد فخري، أرسطو، المعلم الأول، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، طبعة ثانية، بيروت، 1977.

مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية (دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو)، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995م.ص: 81.

نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس في المنطق، تحقيق حسن الشافعي، ومحمد سعيد جمال الدين، نشر المجلس الأعلى للثقافة ، مصر.

ثانياً– المراجع الأجنبية

Aubenque ,Concepts et catégories dans la pensée antique, sous la direction de Pierre Aubenque ,avec le concours du CNRS, Vrin, Paris, 1980.

Benveniste Emile ,Problème de linguistique générale,1,Gallimard,1966.

Pellegrin Pierre, Le vocabulaire d'Aristote, collection dirigée par Jean-Pierre Zarader ,Ellipses , 2001.

Taha Abderrahmane, Language et philosophie :Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie , publications de la faculté des lettres et des sciences humaines ,Rabat ,Janvier 1979.

Vuillemin jules, de la logique à la théologie , cinq études sur Aristote, Flammarion,Paris,1967.