المنطق الرواقي و تجلياته على الفكر الاسلامي

الدكتورة: لعروسي نادية
المدرسة العليا للأساتذة-بوزريعة

Résumé :
La pensée musulmane a était influencée par la logique stoïcienne, car les actes logiques comme les universaux deviennent chez les penseurs musulmans des noms ou des termes, c'est un nominalisme purement stoïciens. Les logiciens arabes ajoutent la définition descriptive (rasm) galénique et stoïcienne, elle se fonde sur les accidents et les propres, elle ne pénètre pas, l'essence des êtres comme la définition aristotélicienne et même les propositions et les syllogismes conditionnels sont inspirés de logique stoïcienne.

إذا كانت الإنسانية هي تلك السلسلة المتعاقبة متصلة الحلقات التي تتمطى مع الأجيال، فإن حياة الفكر كذلك لا تعرف الانفصال، بل جوهرها التتابع، فهي عبارة عن حلقات متعاقبة متصلة فيما بينها، لا وجود لقطيعة مطلقة بين مراحلها، لقد ظهرت الرواقية على مسرح الحياة في القرن الثالث ق.م مع وجود فلسفات جديدة، كالفلسفة الأبيقورية والريبية وهي تحمل طابعها المادي الفلسفي المتميز الذي انعكس على كل مجالاتها، فقد كان يعتقد أنصارها أن كل جوهر جسم وكل معرفة هي من طبيعة حسية، والنتيجة المترتبة عن هذا، رفض المعنى الكلي والإقرار بالجزئي المشخص، فبعدما كان "لا علم إلا بالكليات" عند مشائي اليونان أضحى عندهم " لا علم إلا بالجزئيات".

وكانللفلسفة معنى شامل عند الرواقية لا يقتصر على الفلسفة الأولى فحسب، كما هو الشأن عند أفلاطون الذي عرفها "بأنها علم الحقائق المطلقة الكامنة وراء ظواهر الأشياء"، بل يشمل كل جوانب الحياة بأبعادها المختلفة، لذا حددت الحكمة " بأنها علم الأشياء الإلهية والإنسانية، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام : العلم الطبيعي والجدل أي(المنطق) والأخلاق، "[1] وهذه الأقسام تتفاعل فيما بينها وتتبادل التأثير. وعليه فالمنطق عندهم جزء من الفلسفة، ارتبط باللغة ومباحثها ارتباطا وثيقا، حيث "قسم الرواقيون المنطق إلى جدل وخطابة (بلاغة)، و الجدل نفسه قسم إلى نظرية الأمارات الشفوية (قواعد اللغة) أو إلى نظرية المفاهيم المدلول بها"[2].

إن علاقة المنطق باللغة ترجع في الأصل إلى الصلة الوثيقة بين الفكر واللغة، حيث لا يمكن تصور فكر بدون لغة، فلا وجود لمعان مجردة ومفاهيم عامة خارج اطار اللغة، فهي وسيط بين الفكر والواقع وأداة هامة لعقلنته، أدرك الرواقيون طبيعة هذه العلاقة، " فلا شك أنهم يرون الفكر واللغة متطابقين، وذلك هو السبب في عنايتهم بدراسة اللغة من أجل المنطق، والسبب أن الجدل عندهم ينقسم إلى قسمين، فهو يبحث فيما يدل به أي اللفظ، وفيما يدل عليه أي المعنى. "[1]

وما هو جدير بالذكر في هذا الموضوع أن الرواقية تشكل منطلقا للاسمية في العصر الوسيط بشقيه المسيحي والإسلامي، وتصل إلى حد الاتفاق مع أقطاب الفلسفة الحديثة في إنكارها للكليات وإرجاعها لهذه المعاني العامة إلى مجرد أسماء نتلفظ بها.

---

[1]- الكسندر ماكوفلسكي : **تاريخ علم المنطق**، دار الفارابي لبنان، ط1، 1987، ص178.

[2]- المرجع نفسه، ص178.

وإذا كانت البشرية جمعاء تشترك في ماهية واحدة، إذ لا ننظر من الناحية المنطقية إلى الأبيض والأسود وإلى الإفريقي والآسيوي، بل إلى الإنسان كمعنى عام، أي الكلي المتواطئ الذي تتوافق أفراده في مفهومه، فإن الرواقية تقر بأن المعنى العام هو مجرد مفهوم مجرد لا وجود لها في الخارج، والنتيجة المترتبة عن هذا أن الموجود الحقيقي هو الموجود المشخص، أي المفرد و الجزئي، " لا يوجد خارج الذهن إلا أفراد معينة مشخصة، و إلا أشياء مشهودة محسوسة، أما " الأجناس" " والأنواع " "والصور" " والمثل " فهي في الواقع أسماء وليس لها وجود خارج الذهن، إنما الموجود في الخارج أعني الموجود وجودا حقيقيا فهي جزئيات مشخصة "[3]. لقد كانت غاية الرواقيين تجريد المنطق من المعاني المغرقة في التجريد وتخليصه من إغماض الألفاظ وتعقيد المعاني، وقد كانت هذه عادة مألوفة عند مشائي اليونان، فبعدما كانت الحقيقة تتمثل في الماهية المعقولة أضحت متجسدة في الوجود الواقعي المألوف عند عامة الناس، الذي لا نعقله بل نراه.

إن الموجود عندهم محسوس ومشخص، يتمتع بصفات خاصة، أي فردية تميزه عن سائر الكائنات الأخرى، فهو ذلك التصور الجزئي الذي يمنع أن يشترك في معناه أفراد كثيرون، بينما الكليات تمثل الطبيعة المشتركة بين مجموعة أفراد أو أشياء، لذا لا وجود لها إلا في الذهن. "إن الموجود له من تخصيص لا يشاركه فيه غيره، فما لا تخصص له لا يوجد في الخارج والكلي لا تخصيص له وإذا فالكلي لا وجود له في الخارج "[4].

إن الفكر الرواقي فكر نسقييتكون من عناصر متسقة متفاعلة فيما بينها، تعمل كل أجزائه في إطار الكل، فموقفهم من الفلسفة الطبيعية انعكس على كل مباحث منطقهم الاسمي، لأن جوهر الحياة ومعيارها الوحيد عندهم هو الأفراد، أي الجواهر المادية الجزئية لا المعقولة، فبعدما كانت الماهية تمثل الصفات الثابتة الذاتية الكامنة في الشيء عند أرسطو، أصبحت عند الرواقية صفة فردية تشمل ما يخصه ويميزه، وهي نوع من التعيين في المادة على حد تعبير عثمان أمين، وهذا يدل بصورة جليّة على أنّ الفلسفة قد انتقلت عبر محطات مختلفة متباينة الاتجاهات، فبعدما كان الكلي عند أفلاطون مفارقا وعند أرسطو محايثا، أضحت الرواقية مبدأها الوحيد " لا الكلي "، بل " الجزئي "، أي الفرد هو الموجود الحقيقي، فأحدثت انقلابا في أسس ومباحث المنطق الأرسطي، ومنطلقا جديدا للمنطق الحديث.

لقد كان التعريف عندهم يكتسي طابعا لغويا، إذ سلكوا مسلك الاتجاه الاسمي في تعريف المصطلحات والعبارات اللغوية لا يهتم بتحديد الأشياء، فهو يختلف جذريا عن التعريف الأرسطي القائم على اقتناص الماهية بصورة كاملة، والتي يعبر عنها التعريف بالحد التام، فإنكارهم للماهية يترتب عنه اعترافهم بأن الأفراد و الجزئي المشخص لا الكلي هو جوهر الحياة برمتها و مدارها، لذا اعتنى هؤلاء بتعداد صفات الفرد المشخص وبتوضيح خواصه، وانصب اهتمامهم ببيان الفروق التي تميزه عن غيره، لأنهم أدركوا هذه الحقيقة الجليّة التي مفادها صعوبة اقتناص الماهية وغموض الكليات، فقد حل محل التعريف بالحد التعريف الناقص، أي التعريف بالرسم الذي لا يرسم الأشياء عن طريق صفاتها الذاتية، بل عن طريق الأعراض، أي تعريف الشيء عن طريق أوصافه الخارجية المستوحاة من الواقع لا من العقل، عكس التعريف الداخلي الماهوي الذي يتجه إلى كنه الشيء و صفاته الثابتة. "يرى (كريزيب -Crisippe) أن التعريف هو ذكر ما هو خاص بالموجود المعرف، ويرى آخرون أن التعريف هو قضية منعكسة "[5]، وإذا كان التعريف عندهم يهتم بتعداد صفات الشيء بإبراز خواصه، فهو يشبه إلى حد كبير التعريف القاموسي المستعمل في حياتنا اليومية، فأصبح الواقع اليومي بتجلياته هو معيار للحقيقة.

---

[3]- عثمان أمين: **الفلسفة الرواقية**، مطبعة لجنة التأليف المصرية، ط2،1959، ص129.

[4]-المرجع نفسه، ص117.

[5]- عثمان أمين: مرجع سابق، ص129.

إن الحديث عن التعريف لا يمكن أن يكتمل إلا بمعرفة طبيعة القضية عندهم، فهل القضية عند الرواقية هي من طبيعة أرسطية أو تشبه إلى حد ما قضايا المنطق الأرسطي؟

إذا كان الجوهر جسمانيّاً و المعرفة ترجع إلى الحس، فالنتيجة المترتبة عن هذه النظرة أن موضوع القضية مفرد جزئي لا يعبر عن النسبة الواقعة بين تصورين، سواء كان معينا أو غير معيين، والمحمول ليس عبارة عن صفة تحمل على الموضوع، بل فعل صادر عنه مثل: محمد يتكلم أو يمشي، " فالقضية هي العبارة الدالة على صدور فعل عن فاعل، وليس وضع نسبة بين معنيين كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو، "[6] فالقضية عند الرواقية تتحدث عن وقائع و حقائق ملموسة تكتسي طابعا واقعيا ليست عبارة عن تصورات مجردة، " فالمحمول هو عبارة عن حادثة، والحوادث هي الشيء الوحيد الذي يصبح موضوعا للقول "[7].

إن المنطق الأرسطي منطق سكوني يعتمد على مبدأ الهوية الذي ينص على أن "الشيء هو هو، " أو هو عين ذاته، " بمعنى أن الحقيقة لا يمكن أن تتغير لتبقى ثابتة دوما، لذا فقد جرد أرسطو القضية من عنصر الزمان، على عكس الرواقية التي ترى في الزمان عنصرا أساسيا لها حتى ينطبق هذا على القضايا العلمية الاستقرائية، لأن المنطق عندهم منطق حوادث وما يترتب عنها، فالقضية هي فعل الجسم أو انفعاله، والحادث الرئيسي هو الموجود الذي يفعل، فالإنسان يتكلم و يمشي، " لذا كان الجدل عندهم يوسع من مقدرتنا على إدراك ليس الأشياء غير القابلة للمعرفة كما هو الشأن في الجدل الأفلاطوني، لكن إلى حوادث أو أفعال ليست أنية أو لا يمكن إدراكها حاليا" [8].

إنّ أساس الاستدلال ونقطة انطلاقه هي علاقة بين واقعتين، وبتعبير أدق هي علاقة بين مقدم و تال، وعليه فالأصل الأول للمنطق الرواقي هو" القضية المركبة". فالمتغير عندهم هو القضية، أما المتغير في المنطق الأرسطي فهو الحد الكلي، وقد شكل هذا منطلقاللمنطق الحديث الذي يعتمد على حساب القضايا، ولا غرو أنه يثبت بكل وضوح بأن تاريخ العلم هو تاريخ تتابع وحلقات متصلة فيما بينها، فكان المنطق تراثا إنسانيا تراكمت فيه جهود المناطقة عبر الزمن، لذا كان كل إبداع علمي جديد ناتجا عن تحليل نقدي سابق وهذا الأخير هو الذي ولد الامتداد، بمعنى آخر، أنه ليس هناك قطيعة مطلقة بين الماضي والحاضر، لأن الآن مشحون بالماضي ومفعم بآثاره.

إن الجدل الرواقي أفاد اللغة وساهم بشكل فعال في غنائها وتوسيع مجالها، فهو لا يجزئ الفعل إلى موضوع ومحمول ورابطة، بل يأخذ الفعل في وحدته دون تفكيكه، " فهم يرون أن القضية البسيطة ليست هي الجملة الاسمية التي تربط تصورين برابطة، بل هي الجملة الفعلية أو المبنية للمجهول (جرح هذا الإنسان، طلع النهار) اعتبرتها وحدة لا تتجزأ من حيث تعبيرها عن حادثة هي واقعة أخيرة"[9].

لا غرو أنّ المنطق الرواقي منطق ديناميكي لا يعترف بثبات الحقيقة ما دامت الحقيقة الجوهرية عندهم هي العلاقة بين حوادث تجري في الزمان، فهي علاقة استلزام وعلاقة نفي وعناد كذلك، لذا كانت نظرتهم للمنطق مجرد امتداد لفلسفتهم الطبيعية، وفزياؤهم هي فيزياء علاقات بين حوادث تتابع عبر الزمن، فقد حل محل الحدود القضايا البسيطة أو الذرية كما أطلق عليها فلاسفة التحليل المعاصر، ومحل القضايا البسيطة القضايا المركبة أو الجزيئية التي يمكن تحليلها إلى مكوناتها دون أن تفقد معناها، وبالتالي فمراتب أفعال العقل وأهم مباحث المنطق قد طرأت عليها تعديلات، لأن تغير وظيفة الكل انعكست آثارها على جل مباحث المنطق الرواقي، أي أن المنطق الرواقي

---

[6]- يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت، ص225 .

[7] - Emile Bréhier **: Chrysippe**, Félix Alcan éditeur, paris, 1910, p70.

[8]- Ibid. p71 .

[9]- روبير بلانشي: **الاستقراءو القواعد الطبيعية، دار الكتاب الحديث**، ترجمة محمود اليعقوبي، ط1، 2003، ص24.

يعد بمثابة ثورة عاتية قلبت أساس المنطق الأرسطي رأسا على عقب و حولته في اتجاه معاكس، انعكس على كل أقسامها و صور فلسفتها.

إن الرواقية لا تعترف بالحد إلا باعتباره جزءا من القضية، وبالتالي فالفعل الأول للعقل هو القضية لا التصور الكلي. إن القضية هي أول وحدة للكلام المفهوم وهذا ما ذهبت إليه النزعة الاسمية الحديثة بزعامة (غوبلو-Goblot)" الذي يرى أن منطق التصور لا وجود له، بل هو يؤول إلى منطق الحكم" [10]، حيث تظهر براعة الرواقية في الربط بين قضيتين بسيطتين لتكوين قضية مركبة أو ما يعرف بالقضية الجزيئية عن طريق مختلف الروابط التي تدعى في المنطق بالثوابت المنطقية المتضمنة في كل قضية منطقية وموجودة في سائر العلوم بمختلف ميادينها، وهي أساس تركيب الجمل، ضف إلى ذلك أنها شائعة الاستعمال في لغتنا اليومية، والمنطق الأرسطي لم يعرف منها إلا العدد القليل، لأنه لم يميز بشكل واضح بين المتغيرات وهي حدود القياس والثوابت المنطقية.

وقد ميز الرواقيون بين لكتون ناقصة و لكتون تامة، وهذه الأخيرة عبارة عن قضية، غير أنهم استبعدوا الجملة الإنشائية، لأنه لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، مثل الاستفهام والأمر و التعجب، فليست كل جملة مفهومة تعتبر قضية، وإذا كانت القضية هي لكتون تامة، فهي مرتبطة أشد الارتباط باللغة، لأنها تعني المدلول أو المقصود من الكلام، وهي وسط بين عالم الفكر والعالم الخارجي، لذا كانت العلاقة بين القضية والواقع عندهم ليست علاقة مباشرة وضرورية، ومن هنا قد أهمل الرواقيون القضايا التي تتضمن حدودا كلية وتجاهلوها بصورة تامة، فبدلا من أن يحملوا على موضوع إنسان مثلا كل مقولاته من حيوانية وعقل واجتماع، حولوا هذه القضية إلى قضية مركبة: (إذا كان هذا الشيء هو إنسان فإنه حيوان عاقل) ق← ك.

وحديثنا عن القضية سيقودنا حتما للحديث عن القياس الشرطي باعتبار القضية المركبة من مواده القريبة، إذ اهتم أهل الرواق بالأقيسة الشرطية اهتماما بالغ الأهمية، لأنها تتسق أو تتناسب مع علمهم مادامت فزياؤهم، فيزياء حوادث، "ولذلك قسم الرواقيون الأقيسة إلى خمسة أنواع مهمة:

1- قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة مثل:

إذا غابت الشمس فقد جاء الليل .

وقد غابت الشمس

∴فقد جاء الليل .

2- قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة مثل:

إما أن يكون الوقت نهارا وإما أن يكون ليلا

ولكن الوقت نهار.

∴الوقت ليلا، أي ليس نهارا" [11].

ومما هو ملاحظ في المثال الأول أن المقدمة الصغرى حملية تثبت المقدم، بينما النتيجة تثبت التالي، أي نفس العلاقة اللزومية بين المقدم والتالي في الكبرى تكون بين الصغرى والنتيجة "، وهذا ينطبق مع قاعدة القياس التي تنص بأن" وضع الشرط يلزم عنه وضع المشروط "، بينما نجد في المثال الثاني قياسا استثنائيا، حيث تكون وظيفة الصغرى استثناء أحد طرفي الكبرى، سواء كان تاليا أو مقدما، وبما أن الشرطية تصنف إلى نوعين: متصلة ومنفصلة، فإن القياس الاستثنائي ينقسم بدوره إلى نوعين: المتصل والمنفصل، والقياس في المثال السابق قياس

[10]- جول تريكو: **المنطق الصوري**، ترجمة محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1992، ص61.

[11]- عثمان أمين: **الفلسفة الرواقية** (مرجع سابق)، ص 134.

استثنائي منفصل، وهو قياس استثنائي كبراه شرطية منفصلة حقيقية مانعة الجمع والخلو، أي ما يعرف في المنطق الحديث بالفصل الاستبعادي، حيث يربط بين طرفيها رابط الفصل (أو) ويمنع الجمع بينهما، لأنهما قضيتان متعاندتان، والصغرى حملية تثبت أو تنفي أحد طرفي العناد في الكبرى.

3- قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض مثل:

ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حيا.

ولكن أفلاطون قد مات .

∴ليس أفلاطون حيا.

4- قياس قضيته الكبرى سببية مثل :

حيث الشمس طالعة فالضياء موجود

ولكنها ليست طالعة

∴ فالضياء غير موجود .

في هذا المثال النتيجة غير لازمة، لأن الضياء يمكن أن يوجد بدون أن تكون الشمس طالعة، أي رفع ا لشرط لا يلزم عنه رفع المشروط.

5- قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة :

كلما كان النور أكثر كانت الظلمة أقل

ولكن الظلمة هنا أكثر

∴فالنور أقل ."[12]

إن هذه المحاولة تمثل المبادرة الأولى في المنطق، حيث أطلق المناطقة المعاصرون على القياس الاستثنائي، اسم القياس الشرطي، ومن هنا فنحن دوما عندما ننظر إلى الماضي ننظر إليه بمنظار الحاضر وبوسائله، فالحكم على ثقافة ما سيكون دوما حكم معياري نابع من ثقافة المفكر، وهذا الأخير يعتبر ابن عصره، لذا يرى محمود يعقوبي من الضروري التمييز بين القياس الاقتراني الشرطي والقياس الاستثنائي، "فالأول يتكون من مقدمتين شرطيّتين تشتركان في التالي أو المقدم أو في جزء منها، ويسمى القياس عندئذ (قياسا اقترانيا شرطيا)، والصورة الأخرى أن تكون المقدمة الكبرى شرطية، والصغرى مستثنية لأحد طرفي الكبرى: التالي أو المقدم ويسمى عندئذ قياسا استثنائيا."[13]

وقد اعتنى الرواقيون بالقضية الشرطية، فهي القضية الرئيسية في منطقهم، لأنها قائمة على فكرة الأمارة أو العلامة، فالمقدم هو الأمارة، يكشف عن التالي، والعلاقة بينهما علاقة استتباع ولزوم ضروري، ومثالهم المألوف، "إذا طلع النهار فالضوء موجود، المقدم النهار هو الأمارة و العلاقة بين النهار و الضوء علاقة تتابع وتلازم ضروري لا علاقة حمل واستغراق.

وقد احتدم الجدل كذلك بين المناطقة حول طبيعة المنطق الرواقي، فهناك من يؤكد على الطابع الاستقرائي له واعتبار التجربة مقياسا للحقيقة العلمية، نظرا لاختلاف منطقهم على المنطق الأرسطي على أساس أن التصورات العامة أو الكليات ليست إلا أسماء فحسب، والوجود الحقيقي هو وجود المفردات الجزئية والحقائق المشخصة، حيث يرى (بروشار- V. Brochard) في هذا السياق :"أن إثبات العلاقة بين المقدم والتالي وبين الدال والمدلول تستند على التجربة، وهي عبارة عن نتيجة للصيرورة الاستقرائية، بيد أن هذا الموقف لا يزعم أن النظرية الرواقية حول التسلسل أو الرابطة السببية لكل ما يحدث في العالم تنبني على التجربة المتراكمة، حيث نتوصل إلى حدس هذا

---

[12]- المرجع السابق، ص134.

[13]- محمود يعقوبي : **دروس المنطق الصوري**، ديوان المطبوعات الجا معية الجزائر، ط3، 2009، ص 193.

التسلسل الضروري بفضل معرفة تنبؤية أو استعداد طبيعي للتوقع الذي يرجع إلى البنية الطبيعية لكل إنسان والتي تستند كذلك على ملاحظات سابقة "[14].

ونجد قراءة أخرى مناقضة للترجمة الأمبيرقية الرواقية وهي قراءة (هملين-Hamelin) الذي يؤكد على الطابع التحليلي الاستنتاجي للمنطق الرواقي، فمبدؤهم الفلسفي يتمثل في العيش في وفاق مع الطبيعة، أي الطبيعة العاقلة، وهذا يتناقض مع القراءة التي تجعل من التجربة المرنة التي تتأسس عليها نظرية المعرفة عند الرواقية، "فالمنطق عندهم يستند إلى حدوس ميتافيزيقية، فالرابطة الضرورية بين المقدم والتالي في الحكم الشرطي مثبتة بواسطة تصور ميتافيزيقي، فليست بتاتا ثمرة للتجربة. . . فالعقل هو العامل الوحيد الذي لديه القدرة على تشكيل هذه العلاقة"[15].

وبهذا يعتبر المنطق الرواقي جزءًا من الميتافيزيقيا، شأنه في ذلك شأن المنطق الأرسطي، فالتجربة منفعلة وليست فاعلة، فهي تابعة للعقل تقوم بتسهيل وظيفته، لأن العقل عندهم هوقبس ومشاركة للعقل الإلهي، فهذا المطلق الأزلي هو الضامن، والعقل البشري يمتلك القدرة على عقلنه الواقع واكتشاف العقلانية المتضمنة في عالم الأشياء العينية، "ولذا كانت العلاقة التي توحد بين الدال والمدلول ليست علاقة اصطناعية ولا تعسفية، فبواسطة طبيعتها الخاصة تنتسب العلامة إلى المدلول"[16].

إن القضية عند الرواقية هي قضية تحليلية، حيث المحمول عنصرا كامنا في طبيعة الموضوع، والعلاقة بينهما مبنية على مبدأ الهوية، فإذا كان المحمول متضمنًا في مفهوم الموضوع في القضية الحملية عند أرسطو، فكذلك في القضية الشرطية الرواقية، أين التالي متضمن في المقدم كعنصر كامن في طبيعته، فعندما نقول هذه المرأة لها حليب فيعني هذا أنها قد ولدت، بينما يرفض(بروشار) رفضا قاطعا أن يكون المنطق الرواقي مجرد امتداد للمنطق الأرسطي، نظرا للاختلاف الجذري بين الأساسين اللذين انطلقا منهما، يقول في هذا الشأن: "إن المنطق الرواقي هو منطق اسمي خالص، ويبقى وفيا من البداية إلى النهاية لمبدئه، فهو يختلف جذريا عن المنطق الأرسطي، لأنه ليس كما ادعى البعض بأنه تحويل بسيط لهذا الأخير، أو مجرد تقليد ضعيف له، فهو شيء آخر وأمر مناقض له تماما، بل هو رد فعل ضد المنطق الأرسطي"[17] .

ولقد تركت الرواقية بصماتها جلية على أعمال مفكري الإسلام بمختلف فئاتهم ومرجعياتهم، ويظهر هذا في المنطق الإسلامي المتأصل الذي امتزج مع المنقول اليوناني، فكان مركبا جديدا، قد سكب معطياته في قالب جديد استمدها من أصول قديمة، إذ استعمل المنطق الرواقي الذي ظهر كرد فعل ضد المنطق الأرسطي استعمالا آليا براغماتيا لدحض موقف المشائين، بعدما قام الفقهاء بمسحة ميتافيزيقية، حيث حلت محل المفاهيم اليونانية مفاهيم إسلامية متميزة، لها نظرتها الخاصة المتفردة للكون والانسان والحياة برمتها.

ويظهر التأثير الرواقي في مبحث التصورات، إذ انتهج مفكرو الإسلام ومن بينهم الفقهاء نهج النزعة الاسمية، حين اعتبروا الكليات مجرد صناعة ذهنية لا وجود لها في الخارج، إذ فصلوا بين عالم الشيء في الأذهان وعالم الشيء في الأعيان، بين المادة والصورة، يقول ابن تيمية عند تعليقه على كلام ابن سينا في مسألة الكليات:" إن المعقول الصرف الذي لا يتصور وجوده في الحس هو ما لا يوجد إلا في العقل، وما لا يوجد إلا في العقل لم يكن موجوداً في الخارج من العقل . . . فإن الإنسان إذا تصور زيدا أو عمرا و رأى ما بينهما من تشابه انتزع عقله من ذلك معنى عامًّا

---

[14]- Jaque Brunschwig : **les stoïciens et leur logique ,** librairie philosophique , J.Vrin, paris 2eme, p275.

[15]- Op cit, p276.

[16]- Ibid. p276.

[17]-Victor Brochard : **Etudes de la philosophie ancienne et moderne**, librairie philosophique, J. VRIN. 1974. P235.

كليًّا معقولاً، لا يتصور أن يكون موجوداً في الخارج عن العقل"[18]، فهذا يعبر عن موقفه اللاأرسطي في مسألة الكليات، فكانت المعاني العامة عند حجة الإسلام موجودة في الذهن لا خارجه، وأضحى معيار الحقيقة يتجلى في المفرد المشخص لا المعقول المجرد، لكن النزعة الإسمية الإسلامية تختلف عن الإسمية الرواقية، لأنها لا تفصل بين الجوهر وأعراضه، وقد أوضح الباحث (ناصر هاشم محمد) هذا الفارق حيث يقول: " الحامل عند الرواقيين ليس هو الجوهر عند أرسطو الّذي يحمل بقية المقولات كصفات له، إنما هو عند الرواقيين مادة بلا صفات، أما الصفة فهي التي تعين فروقا في المادة، وكل من الحامل والصفة جسمان، أي جوهران، وهذا الأمر إن كان يتفق مع المسلمين إلا أنه يختلف في الثنائية التي بين الجسم وأعراضه، فهما جوهران، فالمادة أو الجسم الحامل للصفات هو وأعراضه شيء واحد في منطق المسلمين. "[19]

إنّ الأعراض تحتل الصدارة في المنطق الإسلامي، لأن الجوهر الجسمي لا يعرف إلا بأعراضه، فأي شرف للجوهر دون أعراضه كما يقول ابن حزم، فهو يرفض القول بجسمية الأعراض، لأنها تقبل التضاد، فاللون مثلا كيفية وليس عبارة عن جوهر، إلى جانب هذا نجد أن الرواقية فلسفة مادية بحتة، إذ ترى أن المادة هي جوهر الوجود، بل هي سارية في كل شيء، وموجودة حتى في المواضيع التي تتجاوز حدود الزمان والمكان، إذ كان الإله عندهم مرتبطا أشد الارتباط بالكون وحوادثه، ومهما اختلفت تسمياته، باعتباره روح العالم أو لوغوس، فهو لا يخرج عن نطاق المادة، يقول جدعان فهمي في هذا الشأن: " أن الرواقية ترى أن كل الموجودات هي عبارة عن أجسام، بما في ذلك الإله والروح، وتعتبر عند المؤمن بمثابة دعائم أساسية للوجود، وفعلا فهي تقر بأن الأجسام هي الواقع الوحيد الحقيقي، وكذلك هي الجوهر الوحيد الموجود (. . .) وقد تجرأت إلى حد القول بأنها تتوغل حتى عند الآلهة، وتقول بأن الإله في حد ذاته هو شكل من أشكال هذه المادة. "[20]

وهذا يختلف جذريا عن روح الإسلام الّذي أساسه التوحيد، باعتباره قيمة حاكمة، وكذلك ركيزته التنزيه، فليس هناك على وجه هذه المعمورة موجودات مماثلة لله جل ثناؤه في صفاته، يقول الله تعالى: (**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**) [سورة الشورى: الآية 11].

إنّ الغرض من التعريف عند أرسطو و المشائين عموما اقتناص الماهية بصورة كاملة، والإحاطة بجوهره، باستعمال الجنس القريب والفصل النوعي، كما هو الحال في الحد التام، بينما الأعراض ليست موضوعا للتعريف، أي يستبعد العرض العام والخاصة، إذ يميز عادة المناطقة بين نوعين من التعريف: التعريف بالحد يكون بالذاتيات المقومة للشيء، و ينقسم بدوره إلى تام و ناقص، والتعريف بالرسم تنحصر غايته في التمييز فقط.

ونجد أن المدرسة الإسلامية من أصوليين و فقهاء ترفض التعريف بالحد الأرسطا طليسي، حيث ينقضونه نقضا تاما، لأن التعريف عندهم لا يخرج عن نطاق التمييز بين المحدود وغيره بالخواص اللازمة التي لا تعتبر من الصفات الذاتية المحيطة بجوهر الشيء أو ماهيته، لأن هذه الأخيرة من الأمور المستعصية والصعبة نظرا لقصور العفل عن إدراكها، ومن بين هؤلاء نجد ابن حزم الظاهري الذي يرفض المفاضلة بين التعريف بالحد والرسم، ويذكر أن الصفات والمعاني التي تنقسم إلى قسمين: إما دالة على طبيعة الشيء، لأنها تعبر عن الماهية بصورة كاملة عن طريق ذكر جميع الصفات الذاتية، وهذا ما يدعى بالحد، وإما مميزة له لكنها لا تعرفنا بطبيعته، لأنها تتم بذكر الأعراض وتدعى

---

[18]- ابن تيمية: **درء تعارض العقل و النّقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة و النشر بجامعة محمد بن سعود الاسلامية، السعودية، ص134.

[19]- ناصر هاشم محمد: **المنطق عند ابن حزم**، ماجستير في الآداب تخصص فلسفة، جامعة عين الشمس، قسم الدراسات الفلسفية، 1990/1989، مصر، ص ص66-67.

[20]- f..Jadaane: **L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane**, dar el Machrea Beyrouth,1968,p24 ,

بالرسم، لكن هذا التقسيم يرفضه ابن حزم فيقول: "إنها المحا رجة في الأسماء لا معنى لها (. . .) وإنما غرضنا منها الفرق بين المسميات، وما يقع به إفهام بعضنا بعضا فقط. فقد أرسل الله تعالى رسلا بلغات شتى، والمراد بها معنى واحد. فصح أن الغرض إنما هو التفاهم فقط "[21]، وهذا يدل بصورة جلية أن التعريف عند إمام الظاهرية ليس قائما على استخلاص الصفات الذاتية المقومة للشيء، بل إبراز الفوارق بينها، والتعريف عنده يكتسي طابعا لغويا لا يخرج عن نطاق الوظيفة الاصطلاحية إقرار التواصل بين الناس، أي الاستعمال، لأن الفقهاء كانت غايتهم تنحصر في نشر الاسلام و ترسيخه في شعاب الحياة المتنوعة والمتفرقة ؛حيث ابتعدوا كل البعد عن المقاصد النظرية، وكان شغلهم الشاغل ينحصر في تحويل الايمان الحق، أي عقد بالقلب إلى عمل وسلوك، لأن هذا الأخير هو معيار للفكرة، وفي هذا المبحث يظهر تأثير التعريف الرواقي القائم على بيان الاختلاف بدلا من المشترك، ضف إلى ذلك أن التعريف بالخاصة المساوية عند إمام الظاهرية يحل محل التعريف بالحد، فيقول: " وأما الخاصة المساوية فقد تقوم مقام الحد، ويرسم بها ماكان فيه رسما صحيحا دائرا على طرفي مرسومه منعكسا"[22]، والغرض من التعريف عند جل النظار هو التمييز فقط، لأننا دوما نرسم الشيء عن طريق أوصافه الخارجية الحسية قبل أوصافه الداخلية، يقول ابن تيمية في هذا الشأن: "وأما سائر النظار من جميع الطوائف، المعتزلة والأشعرية، والكرامية، وغيرهم . . . فعندهم إنّما تفيد الحدود" التمييز بين المحدود وغيره". بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلاّ بما يميز المحدود عن غيره" .[23]

وكذلك فهم لا يميزون بين الذاتي والعرضي كما هو الشأن عند الرواقية، "وإنما يحدون بما يلازم المحدود "طرداً و عكساً و لا فرق عندهم بين ما يسمّى "فصلا" و "خاصة" ونحو ذلك بما يتميّز به المحدود من غيره"، [24] لقد تعرض الحد التام الأرسطي إلى نقد لاذع من طرف الفقهاء الذين شنوا حملة ضد المنطق الأرسطي لارتباطه بالميتافيزيقا، حيث اعتبروا تحديد الماهية بصورة تامة هو تحديد للذات الإلهية، وهذا الأمر توقيفي لا توفيقي، يمثل ما استأثر الله بعلمه، فكان لهم السبق في اكتشاف الصلة العضوية بين الميتافيزيقا أو العقيدة الأرسطية، حيث ازدادت هذه الفكرة ترسيخا عند الفلاسفة المحدثين من أمثال(أرنست كاسيرر- E . Cassirer) الذي يقول: "إن المنطق الأرسطي على صعيد مبادئه العامة تعبير عن ميتافيزيائه العامة وانعكاس أمين لها. و يتعذر فهم مسائله دون إعادتها إلى سياق الاعتقادات التي تدعم مثل هذه الميتافيزياء" [25].

لقد دخل المنطق الرواقي إلى العالم الإسلامي مدرجا في المنطق الأرسطي، وامتدت آثاره إلى نظرية القياس، حيث ظهر القياس الشرطي الرواقي بنوعيه المتصل والمنفصل عند فقهاء الإسلام، لكنهم لم يكتفوا بهذا فقط، بل زاوجوا بين أحكام العقل والشرع، فأضحى الدليل من طبيعة مزدوجة عقلية ونقلية، أي المواد نصيّة شرعية والصورة منطقية، وتتضح معالم هذه العملية بجلاء عند ابن حزم الظاهري، فعلى سبيل المثال ما ذكره عند تعريف القضية الشرطية المتصلة أو ما يعرف عند بالمعلقة منها:" المعلقة بالجملة، وتسمى المتصلة، وهي التي عُلق الحكم فيها بحكم آخر تصحّ بصحّته أو تبطل ببطلانه. مثال ذلك: إن كان من زنى وهو محصن |وهو| بالغ عاقل ثيبا؛ فإنّه يُجلد ويُرجم، لكنّه ثيّب فإنّه يجلد ويرجم"[26].

---

[21]-ابن حزم : **التقريب لحد المنطق و المدخل إليه بالألفاظ العاميّة و الأمثلة الفقهية**، مكتبة الحياة، لبنان،(ب-ت)، ص17.

[22]- المرجع نفسه، ص34.

[23]- ابن تيمية : **الرد على المنطقيين**، تحقيق رفيق العجم، دا الفكر اللبناني، لبنان، ط1، 1993، ص ص42، 43.

[24]- المرجع نفسه، ص43.

[25]- نقلا عن محمود يعقوبي: **ابن تيمية و المنطق الأرسطي**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1992، ص31.

[26]-ابن حزم: **التقريب لحد المنطق**، تحقيق عبد الحق بن ملاحقي التركماني، دار ابن حزم، ط1، 2007، ص493.

ضف إلى ذلك فهو يكشف بأن العلاقة بين المقدم والتالي في الشرطية المتصلة هي علاقة سببية، فيقول في هذا الشأن:" والمعلقة هي المُسَبَّبَةُ و المعلَّقة بها هي السَّبب، كالزنا مع الإحصان هو سبب الرَّجم، وكطلوع الشَّمس هو سبب النَّهار" [27].

ويتحدث بإسهاب عن القياس الشرطي المنفصل، إذ اعتبر العناد التام أنجع طريقة للتقسيم في حالة إذا كانت الشرطية المنفصلة حقيقية، أي مانعة الجمع والخلو، ويذكر العناد في النوع الذي لا يخرج عن قسمين، وكيفية انتاجه، فيقول: " زيد إما جالس أو متَّكئ. وليس هذا تقسيما صحيحا، إذ لعله ماش أو واقف. فاعلم الآن أنَّ التَّقسيم إذا وقع على قسمين فقط واستوفيا حقيقة الطَّبع في التقسيم التَّام الذي لا يشذُّ عنه شيء، فإنك إذا صححت أحد القسمين وأثبته، فإنه ينتج لك-أي يصحح لك-ضدَّ القسم الآخر ضرورة"، أي استثناء عين أحد القسمين ينتج نقيض الآخر و العكس صحيح، ويعطي المثال الآتي:

العالم إما أزلي وإما محدث

لكن العالم محدث

∴ فهو ليس أزليا

يمثل الشكل الأول: ما يدعى بـ الرفع بالوضع (رفع المقدم بوضع التالي)

العالم إما أزلي وإما محدث

لكنه ليس أزليا

∴ فهو محدث" [28].

يمثل الشكل الثاني: ما يدعى بـ الوضع بالرفع (وضع التالي برفع المقدم).

وهكذا قد استطاع الأصوليون تكييف المنطق الرواقي واحتوائه لنقد المنطق المشائي، فكان مزجا جديدا يستمد معطياته من أصول قديمة مع إضافات رائدة، إذ ساهم علماء الأصول في إثراء المصطلح الفلسفي والمنطقي، وابتكار منظومة لغوية، فكان كل إبداع جديد قائما على تحليل نقدي سابق، لأن طبيعة الإنسان ليست أنطولوجية بل أكسيولوجية، تميل دوما إلى تقدير الأشياء و إصدار أحكام قيمة أو وجوب.

[27]-المرجع نفسه، ص494.

[28]- المرجع نفسه، ص500.

قائمة المصادر و المراجع

1-ابن تيمية : **الرد على المنطقيين**، تحقيق رفيق العجم، دا الفكر اللبناني، لبنان، ط1، 1993.

2-ابن حزم: **التقريب لحد المنطق**، تحقيق عبد الحق بن ملاحقي التركماني، دار ابن حزم، ط1، 2007.

3-ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنّقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، والنشر بجامعة بن سعود الاسلامية، السعودية.

4- ابن حزم : **التقريب لحد المنطق و المدخل إليه بالألفاظ العاميّة و الأمثلة الفقهية**، مكتبة الحياة، لبنان، (ب-ت).

5-جول تريكو: **المنطق الصوري**، ترجمة محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1992.

6-عثمان أمين: **الفلسفة الرواقية**، مطبعة لجنة التأليف المصرية، ط2،1959.

7-روبير بلانشي: **الاستقراءو القواعد الطبيعية**، **دار الكتاب الحديث**، ترجمة محمود اليعقوبي، ط1، 2003، ص24.

8- ناصر هاشم محمد: **المنطق عند ابن حزم**، ماجستير في الآداب تخصص فلسفة، جامعة عين الشمس، قسم الدراسات الفلسفية، 1990/1989، مصر.

9-محمود اليعقوبي : **دروس المنطق الصوري**، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط3، 2009.

10-محموداليعقوبي: **ابن تيمية و المنطق الأرسطي**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1992.

11-يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت.

12- الكسندر ماكوفلسكي : **تاريخ علم المنطق**، دار الفارابي لبنان، ط1، 1987.

-المراجع باللغة الفرنسية:

1-Emile Bréhier **: Chrysippe**, Félix Alcan éditeur, paris, 1910.

1968 .2-f. . Jadaane: **L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane**, dar el Machrea Beyrouth

.3-Jaque Brunschwig :**les stoïciens et leur logique,** librairie philosophique, J. Vrin, paris 2eme

.4-Victor Brochard : **Etudes de la philosophie ancienne et moderne**, librairie philosophique, J. VRIN. 1974