الأصالة في تطوير مباحث المنطق العربي الإسلامي

The originality in the development of the Arab-Islamic logic

محمد وادفل

جامعة قسنطينة2 عبد الحميد مهري

mouadfeul@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2020/04/23 تاريخ القبول: 2021/06/25

ملخص :

سأحاول في هذا المقال التطرق من جهة إلى الحديث عن النقص في التكوين المنطقي عند الكُتّاب العرب المسلمين المعاصرين في مسألة الكتابات حول مباحث المنطق الإسلامي، وهو ما يجعلنا نتطرق إلى ملاحظة أنّ البعض من المناطقة الغربيين أمثال روبير بلانشي Robert Blanché قد أقصى المناطقة العرب المسلمين تماما من الإبداعات الأصيلة في المجالات المنطقية ،ومن جهة أخرى نريد الحديث عن إسهامات الفارابي في تطوير المجال المنطقي ، وذلك بتحرير اللغة المنطقية، وفي أعمال ابن سينا في ابتكار القياس الاقتراني الشرطي والقياس الاستثنائي والذي لا نجد له مثيلا سواء عند المناطقة التقليديين أم عند المناطقة المعاصرين. والأدهى في ذلك أنّ بعض الكُتاب في المنطق يعتبرون أنّ أعمال ابن سينا هي نسخة طبق الأصل من إنتاج أرسطو والرّواقيين وهم بذلك

الكلمات المفتاحية :المنطق.، المنطق العربي الإسلامي.، الأرسطي . الرّواقي.، اللغة المنطقية يغفلون أو يصدون عن مساهمات وإبداعات العرب المسلمين في تطوير مجالات المنطق

Summary

In this article will cover two sides: on the one hand, in tackles the lack logic issues, and that makes us note that some of the Western philosophers like Robert Blanché have completely On the other hand, we'd like to highlight Al-Farabi's contribution in the development of the logical field by editingthe logical language In addition to Ibn

Sina’s contributions in the creation of the conditional with both of the traditional conjugative analogy and the exceptional analogy which both of the traditional and contemporary philosophers The astounding matter is that some of the writers in logic consider that Ibn Sina’s contributions and creativities in creativities in developing the different fields of logic
Keywords:. Logic; Arab-Muslim logic; Aristotelian logic; Stoical logic; Language Logic

المؤلف المرسل: محمد وادفل، الإيميل: mouadfeul@yahoo.

المقدمة:

إنّ الحديث عن مجالات البحث عند المناطقة المسلمين هو من جهة حديث بالدرجة الأولى عن إسهامات تطوير المنطق العربي الإسلامي وهو من جهة أخرى من أهم اجتهادات المباحث المنطقية.وما نريد أن نتحدث عنه قبل تحليل المسائل الكبرى للمنطق العربي الإسلامي هو محاولة التطرق إلى مفهوم المنطق بصورة عامة سواء أكان ذلك في اللّسان الأجنبي أم في اللسان العربي . ومن ثمة نحاول التعرف إلى مفهوم المنطق عند اليونانيين سواء أكان عند أرسطو (Aristote) أم عند الرّواقيين (Les stoïciens) على أننا سنخصص الجانب الهام للتطرق إلى أهم إسهامات العرب المسلمين في تطوير المنطق سواء أكان ذلك من الناحية المنهجية أم من ناحية استقلالية هذه المباحث المنطقية عن تأثيرات المنطق اليوناني وخصوصا ما تعلق بالمنطق الأرسطي أم المنطق الرّواقي .

ولهذا، يمكن أن نبحث في الإشكالية التالية:هل يمكن اعتبار مسألة تطوير مباحث المنطق العربي الإسلامي مرتبطة بمباحث منطق أرسطو والرّواقيين أم أنّ للعرب و المسلمين مباحث منطقية خاصة بهم؟

أولا :مباحث المنطق اليوناني: (أرسطو والرّواقيون).

أ . مفهوم المنطق بصورة عامة:

يعرف أندري لالاندAndré Lalande المنطق في معجمه الفلسفي بقوله :" بالمعنى العام هوالعلم الذي هو جوهر التقدير من حيث أنه ينطبق على التمييز بين الصواب والخطأ.وهو واحد من أجزاء الفلسفة: العلم الذي هدفه هو التحديد، من بين جميع العمليات العقلية التي تميل إلى معرفة الحقيقة، والتي قد تكون صحيحة والتي ليست كذلك[1]. وتأخذ هذه العبارة بشكل أكثر إيجابية بالتنويه على الخاصية الجوهرية للمنطق على أنه من جهة يكون مقياسا للتمييز بين الخطأ والصواب، ومن جهة أخرى يكون هدف هذا المنطق بالدرجة الأولى الضبط والتحديد،والذي به يمكن تحديد الحقيقة وفق عملية عقلية ، والذي نستطيع أن نُميّز بين ما هو صحيح مما هو غير صحيح . وهو ما يبين لنا أن لزوم المنطق في النشاط الفلسفي ضروري حتى يكون الدّقة والوضوح في معرفة صحة الأفكار من فاسدها.

ب. مفهوم المنطق عند أرسطو :

نشير إلى أنّ تسمية المنطق بهذا الاسم عند أرسطو لم ترد عنده بتاتا،وبهذا، فإنّ المنطق عند أرسطو حسب الشرّاح يصبح آلة العلم، وموضوعه الحقيقي هو العلم نفسه أو هو صورة العلم[2]، ذلك أنّ المنطق عند أرسطو هو العلم التحليلي. أما اعتباره آلة للعلوم فهو حسب (الشُراح) سواء أكانوا مسلمين أم يونانيين، وهو الذي يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ.ولذلك لم يدخل أرسطو المنطق في تصنيف العلوم الفلسفية، ولم يعترض لمسألة مكانة المنطق في الفلسفة،وإنما تركها معلقة حتى جاء الاسكندر الأفروديسي (Aphrodise Alexander)،فأطلق على مجموعة كتب أرسطو المنطقية اسم الاورغانون[3](ORGANON) ،أي الآلة فاعتُبِر المنطق في نظر المشائيين[4] آلة، وأداة لها وليس جزءا منها)[5] . وفي هذا الصدد نريد أن نشير إلى أنّ أعمال أرسطو المنطقية يرجع لها الفضل في تأسيس علم المنطق،و لأنه بلا

منازع هو أول من خلّص صناعة البرهان من سائر الصناعات. وصوّرها بالأشكال المعروفة، وجعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب بصاحب المنطق، وهذا دليل على القيمة الكبيرة التي يحملها المنطق في فلسفة أرسطو[6].

وما يمكن قوله إنّ المنطق عند أرسطو قد جعله خارج الفلسفة وليس جزء من أجزاء الفلسفة ، فهو أداة لتحصيل العلوم النظرية ،وبالرغم من ذلك ، فإنّ فلسفة أرسطو لا يمكن فهمها إلا بالمنطق الذي يحلل لنا المعارف حتى نتمكن من التعرف عمّا هو صحيح من هذه المعارف مما هو فاسد.ونريد أن ننبّه أن المنطق عند أرسطو هو منطق حدود وتصورات، وفقا للصياغة التالية :"لا علم إلا بالكليات"،فإنّ هناك منطقا يختلف عنه شكلا ومضمونا يتمثل في منطق القضايا عند الرّواقيين . وإذا أردنا التطرق إلى أعمال أرسطو قد تمثلت في المباحث الفلسفية والمنطقية ،وسنخصص الجانب المنطقي فيما أنتجه أرسطو من مؤلفات منطقية وهي يمكن تقسيمها إلى :

الأورغانون :Organon كما تبين لنا أنه يتكون من مجموعة كتب أرسطو المنطقية اسم الأورغانون ومعناه الآلة ، وهذا الاسم ليس من إبداع أرسطو وإنما تمّ ذكره لأول مرة من طرف ديوجين[7](Diogène Laerce) .وهو يتكون من الأقسام التالية :

1- المقولات Les catégories : تحليل العناصر البسيطة للقضايا. وهو من الأعمال الكبرى لأرسطو وله مكانة في رأس هرم الأورغانون. ويذهب جول تريكو(Jule Tricot) إلى أنه قد وقع الشك في صحة نسبة كتاب المقولات .لكن، من الأكيد أنه من عمل أرسطو باستثناء الأبواب الخمسة الأخيرة التي يتكون منها كتاب الأورغانون منها كتاب لواحق المقولات، فهي ذات روح أرسطية[8].

2- العبارة De l'interprétation:دراسة القضايا والمقدمات في فلسفة المربع المنطقي، وهو في أربعة عشر كتابا و يحتوي على نظرية القضية.وقد وضع القديس توما شرحا هاما على كتاب العبارة.

3- التحليلات الأولى :Les premiers analytiquesعرض لقواعد وأشكال القياس بشكل عام. وهو بذلك يدرس القياس في حدّ ذاته. وأما التحليلات الثانية Les seconds analytiques فهي عرض لنظرية القياس العلمي، وهي تضم كتابين تدرس البرهان.

4- المواضع Topiques :في ثمانية كتب حول المواضع المشتركة تاسعها يتكون من التبكيتات السفسطائية. ويذهب هاملن Hamelin إلى أنّ المواضع تتكون من مجموع التّمذهب حول الاحتمال، وأنّ أول الألفاظ للمواضع تدل على اكتشاف منهج للقياس وتكمن أصالة المواضع حسب عنوانه في البرهنة على الاقتباسات العديدة لأرسطو)[9] وهو ما يشير بوضوح إلى أنّ فهم فلسفة أرسطو لا يكون إلا بفهم منطقه ، بالرغم من أنّ المنطق الأرسطي يكون خارج الفلسفة وحسب الشراح الأداة التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ ، فإنّ المنطق يهدف إلى تحصيل العلم . ولكن يبقى هذا المنطق تصوري محمولي لا يمكن أن نفصله عن الجانب الفلسفي الميتافيزيقي.وأما ما تعلق بمفهوم المنطق عند الرّواقيين: الحديث عن هذا المنطق الرواقي هو حديث عن منطق القضايا،ولكن ليس بالمفهوم المنطقي المعاصر ، ولأنّ هذا المنطق يبقى في أساسه تقليديا مثل المنطق الأرسطي،والتباين بين المنطقين كما سنبينه بالتفصيل من خلال ما نريده في هذا المقال أن المنطق الأرسطي منطق حدود وتصورات، في حين أنّ منطق الرّواقيين منطق قضايا . إلا أنّ كل منهما يبقى مجاله فيما هو فلسفي ميتافيزيقي،إذ لا يمكن من جهة،الحديث عن المنطق الرّواقي في غياب ما هو فلسفي، ومن جهة أخرى لايمكن دراسة عنصر من عناصر المنطق الرّواقي منفصلا عن الفلسفة. وعلى بالرغم من اختلاف

الرّواقيين فيما بينهم، إلا أنّ هناك قاسما مشتركا بينهم، هو الحرص على تمييز الألفاظ بعضها عن بعض.ولنا في سكتوس امبيريقوس((SextusEmpiricus مثالا حيًّا لمفهوم الفلسفة الرّواقية،وذلك في قوله: "يرى بعض الرّواقيين أنّ أقسام الفلسفة ثلاثة: المنطق، والطبيعة، والأخلاق. إلا أنّ الأسبقية تعطى للمنطق من حيث تدريس هذه الفلسفة، إلا أنّ الأسبقية تعطى للمنطق من حيث تدريس هذه الفلسفة، وقد سبب ذلك جدالا حول مسألة بأيّ معرفة يجب أن نبدأ"[10].

إنّ هذا القول هو إشارة واضحة إلى أنّ كل قسم من أقسام الفلسفة هو عنوان لنوع محدد من الدراسة يكون منفصلا عن العنصرين الباقيين: المنطق، والطبيعة، والأخلاق، لكن كل من زينون الرِّواقي ((Zénon))وكريسب (Chrysippe) وارخميدس (Archimède)ذهب إلى القول بأسبقية المنطق على القسمين الآخرين. أماديوجين ديبتلومي (Diogène Deptlomée) ، فهو يبدأ بالأخلاق، بينما يعطي كل من بانيتيوس (Panétius) وبوزودونيوس (Posédonius) الأولوية للطبيعة[11].وإنّ كانت هذه الأمثلة تؤكد العلاقة بين المنطق والطبيعة والأخلاق فهي توضيح للعلاقة المتبادلة بين أقسام الفلسفة، فالمنطق الذي يمثل القشرة هو بمثابة العمود الفقري للمحافظة على وحدة البيضة، وهو بمثابة السياج الحافظ للحقل، بينما منتوج هذا الحقل الذي يتمثل في الأخلاق لا نَأمَن عليه دون سياج. إنّ المنطق والحال هذه هو الحصن الحصين الذي به يتم المحافظة على القسمين الآخرين (الطبيعة والأخلاق). ومع ذلك فإنّ هناك من الفلاسفة الرّواقيين من يقدمون الطبيعة على كل من الأخلاق والمنطق ومردّ ذلك أنهم يرون أنّ الطبيعة هي بداية لتأسيس الفلسفة[12]. ويرون من خلال زينون الرّواقي (Zénon) "أنّ الغاية القصوى هي أن نعيش على وفاق مع الطبيعة ذلك أن الطبيعة تقودنا نحو الفضيلة"[13]، وبهذه وبتحقق هذه الغاية يتحقق وضع قوانين السلوك الإنساني الخيّر.وفي

هذا إشارة إلى أنَّ الفلسفة الرِّواقية تجعل العيش السّعيد للإنسان في الالتزام بأوامر الطبيعة ونظامها، فالسّعادة لا ينالها إلا الإنسان الحكيم الذي يتوافق مع نفسه والعالم الخارجي أو ما يسمى بالطبيعة الداخلية والخارجية، وقد أشار توماس بوناتويل (Thomas Bénatouil) إلى أنّ طبيعتي هي جزء من الطبيعة. هذا ويعني القول السّابق لزينون الرّواقي (Zénon) "العيش على وفاق مع الطبيعة"، أنَّ الطبيعة تمثل القاعدة التي تقوم عليها الأخلاق وهي روح الفلسفة الرّواقية وهو ما يؤكد وجود الترابط القائم بين الحكمة والفلسفة، والنص الأتي يوضح ذلك: "الحكمة هي العلم بالأمور الإلهية والإنسانية والفلسفة هي تطبيق للفن الملائم،ولا يوجد إلا فن واحد ملائم ومناسب وهو فن سام يتمثل في الفضيلة الطبيعية – الفضيلة الأخلاقية – فضيلة المنطق، ولأجل ذلك كانت الفلسفة ثلاثة أقسام"[14].

و الخلاصة في أنّ المنطق عند الرّواقيين هو جزء لا يتجزأ من الفلسفة، ولا يمكن لهذا المنطق أن يكون له أساسا إلا بوجود الطبيعة والأخلاق،ومعرفتهما (الطبيعة والأخلاق) لا تكون إلا بالمنطق.ولذلك لايمكن إبعاد الجانب الفلسفي عما هو منطقي. و يبقى المنطق الرّواقي يحوم في إطار الفلسفة اليونانية، وإن كان هناك اختلاف بين المنطق الأرسطي والمنطق الرّواقي شكلا ومضمونا، باعتبار أنّ المنطق الأرسطي منطق حدود وتصورات،فهو منطق مفهومي محمولي، فإنّ المنطق الرّواقي منطق قضايا.إلا أنّ الاختلاف بينهما لا يمنع اشتراكهما في أنّ منطقهما قائم على اعتبارات فلسفية ميتافيزيقية.ولذلك ،فالمنطق سواء أكان أرسطيا أم رواقيا ، فهو منطق فلسفي.ونشير إلى أنّ ذلك الاختلاف يرجع إلى أنّ المنطق الأرسطي جاء متأخرا عن الفلسفة من جهة أنّ هذا المنطق لا يدخل في المباحث الفلسفية التي أهتم بها الفارابي مثل الطبيعة وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة ، بل بقي هذا المنطق هو التحليل العلمي ليس إلا ،ومن جهة أخرى باعتبار هذا

المنطق حسب الشُرّاح سواء بالنسبة إلى اليونانيين أو بالنسبة إلى الإسلاميين، فإنه يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، بينما جاء المنطق الرواقي جزء لا يتجزأ من الفلسفة لا يمكن الحديث عن هذا المنطق إلا إذا ارتبط بالطبيعة والأخلاق اللذان يعدان جزئين من الفلسفة مضاف إليهما هذا المنطق .ذلك أنّ الشراح الاسكندرانيون قد اعتبروه مقدمة وجزء للفلسفة في الوقت نفسه. و من هنا، يتبيّن أنّ المنطق الأرسطي جاء متأخرا عن الفلسفة، إلاّ أنّ الرّواقيين جاء ضمن الفلسفة[15].ولهذا،فإنّ المنطق الأرسطي جاء مستقلا تماما عن الفلسفة ، بينما عند الرّواقيين هو جزء من أجزاء هذه الفلسفة .

وينظر الرّواقيون إلى المنطق على أساس أنه يتضمّن مباحث عدّة: نظرية المعرفة و الجدل الذي يرتبط عندهم بالخطابة و مبحث القضايا.... هذا،وإذا كانت طبيعة الجدل عند أرسطو ليست برهانية،لأنّ النتيجة ليست ملزمة والبرهنة تقوم على الضرورة المنطقية، وإذا أبعد أرسطو الخطابة عن المنطق، فإنّ الرّواقيين قد ربطوا الجدل بالبرهنة واعتبر بعضهم المنطق جدلا وخطابة في الوقت نفسه.

ج.نظرية المعرفة عند الرّواقيين :

إن لفظ "المنطق" عند الرّواقيين يتضمن معنى نظرية المعرفة كل ما يتعلق بالعقل الكلي Logos))، وهي تتمثل في: العقل – اللغة – العلاقة[16]. وهذه إشارة واضحة إلى أنّ علاقة المنطق الرّواقي بالمعرفة هي علاقة تأثير وتأثر، وأنّ المعرفة التي لا تستند إلى المنطق فهي تحتاج إلى أساس عقلاني بالمفهوم الرّواقي. ومن هنا يتبين لنا أنّ المنطق بالنسبة إلى الرّواقيين يتعلق بالعقل الكلي لكون الخطاب والعقل لا يمكن تجزئتهما.

د.الجدل الرّواقي :

من الملاحظ أنّ المنطق الرّواقي يختلف عن المنطق الأرسطي، فإذا كان المنطق عند أرسطو هو الأداة التي تعصم الذّهن من الوقوع في الخطأ حسب الشراح

سواء أكانوا يونانيين أم مسلمين ، أي أنه لا يدخل ضمن إطار تصنيف العلوم، فإن المنطق الرّواقي هو الجدل نفسه، أي أنّ هدفه التّمييز بين الحق والباطل وما ليس حقا وليس باطلا. ومن الملاحظ أيضا أنّ تسمية الرّواقيين للمنطق لم ترد عندهم إلاّ باسم "الجدل"، و كلمة المنطق عندهم معنى أوسع، فهي تتعلق باللغة بما في ذلك البيان والنحو، هذا ولقد استمد الرّواقيون القسم الرئيسي للمنطق من المدرسة الميغارية[17]. ويذهب بروشار[18] V.Brochard من خلال كتابه: المنطق الرِّواقي، إلى أنه من العدل وصف هذا المنطق بـ "رواقي ميغاري "حتى وإن كان هذا المنطق قد تمّ على يد كريسيب (Chrysippe) مؤسس الجدل الرِّواقي . وبهذا، يمكن اعتبار أنّ المنطق هو الجدل نفسه، وأنّ المعرفة عندهم هي نظرية حول المنطق، وأنّ هذا التقسيم راجع إلى أنّ الرواقيين ينظرون إلى المنطق على أنه يضم مباحث متعددة منها : نظرية المعرفة من وجهة نظرهم الخاصة والجدل الذي يرتبط عندهم ارتباطا وثيقا بالخطابة ،إضافة إلى مبحث القضايا ومبحث نظرية البرهنة وكل هذه المباحث تكوّن المنطق عندهم . وهذه المباحث في أصلها واحدة، إلا أنّ هذا التقسيم من ناحية المنهج فقط لا من ناحية الجوهر.

ثانيا :مباحث المنطق عند المسلمين:

أ : مصطلح المنطق في اللسان العربي

نشير بداية إلى أنّ الحديث عن المنطق العربي الإسلامي هو حديث عن الفلسفة الإسلامية ذاتها، فلا يمكن فهم هذا المنطق ذاته إلا عن طريق فهم الأسس والمعاني والمجالات التي تقوم عليها هذه الفلسفة من خصوصيات تفصلها عما هو وافد من فلسفات أجنبية سواء أكانت يونانية أم فارسية أم هندية .....إلخ . ولكن ، إذا كان هناك من المستشرقين أمثال ريشتر نيقولا (Recher Nicholas) من لا يقرّون بحضور هذه الفلسفة بما فيه المنطق، فإنّ هذه الأحكام تبقى في حدود المجازفة المغرضة والتي تحتاج حسب علمنا إلى

التحقيق العلمي فيما هو أساسي من هذا المنطق. ولنا في ريشتر نيقولا مثالا حيا للتعصب في جعل هذا المنطق يحوم فيما هو أجنبي ونبدأ أولا بقوله : "تلك الجهود التي بذلها الباحثون في العالم الإسلامي في مجال الدراسات المنطقية، هذا الجهود ترجمت إلى أعمال إما في صورة مؤلفات أو مترجمات أو شروح أو حواش تدور حول مسائل منطقية"[19] وهو ما يجعلنا نتساءل: من هم الباحثون في العالم الإسلامي الذين اهتموا بالمسائل المنطقية؟ هم كل من ساهم في حقل المنطق، مهما كانت هذه المساهمة قليلة أو معتبرة، وكان يعيش في كنف الحضارة الإسلامية من مشرقها إلى مغربها بغض النظر عن دينه أو أصله أو لغته التي يكتب بها. وبذلك، فإنّ المساهمة لم تكن عند العرب،بل هناك مسلمين، مسيحيين ويهود، كماأنّ هناك باحثين من بلاد الفرس والروم والعراق والشام ومصر والمغرب العربي والأندلس(اسبانيا)، وهناك تتقابل بكتابات بالعربية والفارسية والعبرية... ما دام أن كل هؤلاء الباحثين استظلوا بظل الحضارة الإسلامية[20]. أما إذا تطرقنا إلى الاختلاف بين مفهوم المنطق العربي الإسلامي والمنطق الأجنبي الغربي، فإنّ المنطق في اللغة العربية أو اللسان العربي مشتق من نطق، ومنه النطق الداخلي والنطق الخارجي ، أن تكون له دلالة النفس الداخلية والنفس الخارجية بالمعنى ما هو باطني من النفس وما هو خارجي منها ،في حين أن المنطق في اللسان الأجنبي (فرنسي ـ أو انجليزي)، فهو في اللغة الفرنسية معناه Logique . أما في اللغة الانجليزية فهو Logic وهو مايؤكد لنا أنّ اللغات الهندوأوروبية متقاربة من حيث اللفظ والنطق، ذلك أنّ الأصل اليوناني لكلمة المنطق Logos كما أشرنا إليه سالفا والذي يعني العقل أو الكلام، وهي تدل على العلاقة بين العقل – اللغة – العلاقة ، ذلك أنّ لفظ المنطق في اليونانية يختلف عن مدلوله في اللغة العربية،ذلك أنّ الأصل اليوناني للفظ المنطق "يرجع إلى أنّ في النفس ملكة أو قوة هي العقل. وهذا العقل هو الذي يدرك المبادئ الأصلية الأولية الفطرية

،لأنّ هذه المبادئ لا يمكن أن تستخلص من المحسوسات، فلابد من وجود ملكة خاصة في النفس بها تدرك هذه الأشياء "[21]. أما الأصل العربي للفظ المنطق، فهو عند ابن منظور جاء من "نطق الناطق ينطق نطقا، أي تكلم والمنطق هو الكلام، والمنطيق هو البليغ"[22].ومن الواضح أنّ الاختلاف بين لفظ المنطق في الأصل اليوناني ولفظ المنطق في الأصل العربي ، في أنّ ما كان يونانيا من المنطق،فقد ارتبط من جهة أنّ العقل والمعقول شيء واحد لكون أنّ إدراك الإنسان للأشياء هو ذاته الشيء الذي يدركه هذا الإنسان،فحينئذ يُصبح فعل العقلِ وموضوع التّعقل شيء واحد ، ومن جهة أخرى أنّ النفس في الإدراك الحسي تقوم بفعل هو فعل الإدراك الذي لايكون إلا بالعقل الكلي Universel.أما كان من المنطق في الأصل العربي فهو يرتبط بالنطق والكلام، وهي الإشارة الواضحة من جهة أنّ اللفظ العربي له مدلوله الخاص الذي يختلف عن المدلول اليوناني ، ومن جهة أخرى،فإنّ لفظ المنطق بالأصل العربي إما أن يرتبط بالعلوم الشرعية وإما أن يرتبط بالدلالات اللغوية للاشتقاق العربي ذاته. أما ما كان مرتبط بالعلوم الشرعية،فإنّ الكلام فقد ارتبط حسب حمو النقاري من جهة "بعلم الكلام من العلوم الاعتقادية التي تشملها العلوم الملية وعلم علم الكلام علم بوجوه تقرير تلك الاعتقادات وتشييدها وتوهين مخالفها ،ومن جهة أخرى بالصنعة الكلامية التي لها عدة اعتبارات:إما أنّ الكلام باعتبار المقصد منه وهو حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. وإما أن يكون الكلام باعتبار المستفاد فيه وهو التمكن من التعريف بأصول الدين باعتبارها البراهين و الدلائل. وإما باعتبار منهج الاستفادة وهي الحجاج التي تقوى به عقائد الإيمان ويضعف به ما يخالفها"[23] . وهو الأمر الذي يجعلنا نؤكد أنّ هناك منطقا إسلاميا لا يتمثل فقط فيما أنتجه المتكلمون فقط ،بل في الإنتاج المنطقي الذي ظهر في الحضارة الإسلامية منذ الترجمات الأولى لمنطق أرسطو إلى بداية الانحطاط الحضاري[24].

ولا يقصد بالمنطق العربي الإسلامي ما كان مرتبطا بالعقيدة الإسلامية ولا المنطق الذي بناه المسلمون وحدهم ، بل المنطق الذي ساهم فيه المسلمون وغيرهم من يهود ومسيحيين ، وهي إشارة إلى أنّ المنطق العربي الإسلامي من جهة هو إنتاج إنساني لا يرتبط بالعقيدة ولا بالمكان والزمان ولا بالجنس، ومن جهة أخرى فإنّ المنطق الإسلامي يوحي إلى دعوة الدين الإسلامي إلى التسامح الفكري الذي يتأسس من خلاله الثقافات الإنسانية العالمية[25].وعليه، يمكن القول إنّ المنطق يبقى واحدا من حيث اشتراك الناس في التعقل مهما كان الاختلاف بينهم في الجنس أو الدين أو اللغة –فالناس سواسية في العقل،فهو أعدل قسمة بين الناس كما جاء على لسان ديكارت في مقالة الطريقة. ولكن استعمالاتهم لهذا العقل، جعلهم يختلفون في طريقة تفكيرهم وذلك في قول ديكارت: "العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس، لأنّ كل فرد أنه قد أُوتي منه الكفاية ، حتى الذي يصعب إرضاؤهم بأي شيء آخر ليس من عادتهم أن يرغبوا في أكثر ممّا أصابوا منه"[26].أما فكرة أن يكون المنطق واحدا أو متعددا،فلأنّ الفكر يبقى واحدا،وهو متعدد من حيث طرق استعمالاته،أي الأنساق المنطقية في المنطق الرياضي متباين ومختلف، وهي العلاقة بين الفلسفة والمنطق مع تطور العلوم، فلكل منطقي نسقه الخاص به وهو ما أشار إليه برتراند رسل)(B.Russellفي قوله: " بعد أن اتسع مفهوم هذا العلم (علم المنطق) ودخلت فيه اتجاهات كثيرة، أصبح معها من المتعذر أن يستعمل فيلسوفان اثنان كلمة منطق بمعنى واحد"[27]. وهي الإشارة إلى أنّ الفكرة المبادئ التي قام عليها المنطق ، والتي اعتبرت من البديهيات الأولية للعقل لمدة قرون أصبحت موضوع نقاش ونقد في الفترة المعاصرة[28]. أدت هذه الأبحاث المعاصرة في ميدان المنطق إلى ظهور أنساق جديدة تقوم على بديهيات مختلفة فيما بينها،مما يستدعي التساؤل المنهجي الذي يتمثل : هل يوجد منطق واحد أم أنه فقد وحدته بحيث يمكن القول بتعدد المنطق؟[29]ولكن ، بقيت هذه الدراسات

حبيسة لما هو يوناني أو غربي معاصر على الرغم من أنّ للمسلمين إسهامات في مباحث المنطق لا نقول إنها ولدت من عدم ولم تأخذ بما هو وافد، ولكن كان لها الأصالة المنطقية في الإبداعات المتنوعة وهو ما نتحدث عنه بالتفصيل في العناصر التالية :

ب: المنطق عند المتكلمين(المعتزلة و الأشاعرة) .

إنّ الحديث عن منطق المتكلمين هو حديث عن منطق يختلف عن الفلاسفة، إلا أنّ هناك روابط بينهما في أنّ كل منهما ينبع من أصول إسلامية سواء أكانت متعلقة بمباحث عقائدية أم بمباحث طبيعية أم بمباحث أخلاقية.

وبناءً عمَّا قُلنّاه سالفا،إذا كان المنطق الرّواقي جزءا لا يتجزأ من الفلسفة، فإنَّ المنطق عند المسلمين إما أن يكون مع الفلاسفة ، في بدايته نابع من تأثيرات يونانية ومن بعده تظهر الأعمال الإبداعية لهؤلاء الفلاسفة.وإما أن يكون هذا المنطق جزء من علم الكلام،ذلك أنَّ المنطق عندهم من المسائل التي ترتبط بالفلاسفة فحسب[30]،وهو ما أشار إليه الشهرستاني في كتابه: الملل والنحل، وابن خلدون في مقدمته. كما جاء في أحد أقوال المستشرق رينانRena) (إنه ينبغي للحركة الفلسفية في الإسلام أن تبحث عن أصلها في الملل الدينية وخاصة في الكلام[31]،باعتبار أنّ فكرة الكلام قد ذكرت في القرآن الكريم لقوله سبحانه وتعالى :{ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ }[32].

وأما مسألة ارتباط علم الكلام بالمنطق،فإنّ الشهرستاني في كتابه : في الملل والنحل يعطي التعليل في اسم الكلام في قوله:" ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة، حين فُسّرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنًا من فنون العلم وسمّتها باسم الكلام ، إما لأنّ أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام ،فسمي النوع باسمها،وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق،والمنطق والكلام مترادفان"[33]،وهو ما يدلّ على أنّ الشهرستاني يشير إلى أنّ الكلام هو استخدام

المنطق في المسائل العقائدية وأنّ المعتزلة من الأوائل الذين استخدموه. ولكن ،قبل أن نشير إلى أصالة إسهامات المتكلمين في تطوير المنطق عند المعتزلة على الخصوص نريد التطرق إلى مسألة الاختلاف بين المناطقة اليونانيين وعلماء الكلام، فإن كان القاسم المشترك بينهم هو المنطق، فالمنطق بالنسبة إلى الرّواقيين هو جزء من الفلسفة، بينما المنطق بالنسبة إلى علماء الكلام هو جزء من علم كلامهم. لكن، ما يُسمِيه المتكلمون نظرًا، يسميه الفلاسفة منطقا يونانيين أكانوا أم مسلمين، فالاختلاف بينهم هو في العبارات والاصطلاحات، إذ كل منهما يمثل المنهج وقواعد التفكير المستند إلى العقل. إلاّ أنَّ المتأمل في المنطق الكلامي يجد فيه مالا يجده في منطق الفلاسفة والعكس بالعكس صحيح. وهو ما يشير إلى وجود تباين بين المنطق اليوناني والمنطق العربي الإسلامي سواء أكان ذلك بين ما هو أرسطي وما هو إسلامي كلامي أم بين ما هو رواقي وما هو إسلامي كلامي[34].

وهو ما يجعلنا نضع مقاربات بين المنطق وعلم الكلام من المفهوم،المنهج،المباحث، الموضوعات والغايات، الخ. بالرغم من استفادة المتكلمين من المنطق اليوناني سواء في المفهوم أو المنهج أو المباحث أو الغايات ، فإنّ هناك اختلافا جوهريا بين المنطق اليوناني وعلم الكلام الإسلامي يمكن إدراج ذلك على الشّكل التالي :

أما من حيث المفهوم ،فإن كان هناك اشتراك في الاعتماد على العقل بين المتكلم والمنطقي الفيلسوف للوصول إلى المعرفة ،فإنّ هناك اختلافا بينهما في أنّ علم الكلام موضوعه البحث في العقيدة، في حين أنّ المنطق دراساته للموضوعات عقلية خالصة لا تستند إلى دين معين . وتوضيح ذلك أنّ كلمة عقيدة لغويا مأخوذة من العقد، والعقد هو الربط والإحكام والشد، والجمع بين أطراف الشيء و"عقد الحبل" شدّ بعضه ببعض نقيض حله[35]،وتقول العرب حسب ابن المنظور اعتقد الشيء ،صلب واشتد36.ونقول اعتقد فُلان

الأمر صدقه وعقد عليه قلبه وضميره. ولذلك،فإنّ كلمة العقيدة اصطلاحا هي ما يعقد الإنسان قلبه عليه،ثم أصبحت تطلق على"ما يدين الإنسان به من الأفكار والآراء التي يؤمن بها ، والتي تحل في وضميره وتنعكس على تصرفاته وسلوكاته"[37]وهو ما يشير إلى أنّ مسألة العقيدة يقتضي التصديق بهذه الأصول تصديقا جازما لاريب فيه،لأنّ الشك فيها يصبح ظنّا لا عقيدة،وهي ما يدلّ إما "على المذهب الواحد مثل العقيدة الرّواقية والعقيدة الماركسية، وإما تدل على الإنسان الذي يؤمن به و يعتقده كوجود الله وبعثة الرّسل والعقاب والثواب وغيرها[38]وهي الإشارة التّي تقربنا إلى المعنى الإسلامي للعقيدة الذي هو الدين الذي نزل على رسول الله(صلّ الله عليه وسلم) وارتضاه الله سبحانه وتعالى لأمة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»[39]ومادام موضوع كل علم هو ما يبحث، فإنّ علم العقيدة الذي هو علم الكلام يستهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، وموضوع علم العقيدة هو البحث في قضايا العقائد الإيمانية بشكل عام وفي العقيدة الإسلامية[40].وعليه، فإنّ المتكلم يتخذ من الإيمان السبيل الأمثل للدفاع عن العقيدة في أن يؤمن إيمانا صادقا بصحة القضايا التي يدافع عنها أولا ثم يعمل عقله ثانيا بالبراهين المنطقية ويتخذ المتكلم من العقل المنهج الذي يستند إليه المتكلم في استدلالاته العقلية من خلال النصوص الدينية وهو القرآن الكريم.وبالرغم من وجود الاختلاف بين المتكلم والمنطقي الفيلسوف في منطلقاتهما،إلا أنه لا يمكن الفصل بينهما من حيث التفكير في فهم القضايا التي يثيرها كل منهما.وتبقى مسألة التفلسف طبيعة مشتركة بينهما .وعليه،فإنّ مسألة الدين التي يستند إليها المتكلم في قضاياه كما أشار إليها حمو النقاري في كونها "سوى إتباع القرآن الكريم المحفوظ بين دفتي المصحف الشريف، الذي خاطب به الله عزّ وجل ،عن طريق النبي الرّسول الأمي محمد بن عبد الله صلوات الله عليه وسلامه، كافة الخلق القادرين على

وعي مضامين رسالته،بحيث يمكنهم أو يكونوا في معتقداتهم تابعين لما دلت عليه آياته الكريمة من أخبار وقضايا"[41] ،وهي الإشارة إلى أنّ لفظة الدين هي ما تعلقت لغة بالحساب والطاعة والسلطان .أما اصطلاحا فهي حسب التهانوي "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه، إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل ، وهذا يشمل العقائد والعقائد ويطلق على كل ملّة كل نبي"[42].

أما بالنسبة إلى حضور أثر التراث الفلسفي اليوناني في المتكلمين فيتمثل في أنَّ الفرق الكلامية وخصوصا فرقة المعتزلة التي لجأت في تقوية جانبها المعرفي إلى هذه الفلسفة للرّد على الخصوم والدّفاع عن الدين، ليس فقط أصحاب الديانات غير الإسلامية، بل ضد التيارات الشيعية المغالية والصوفية المتطرفة قصد إيجاد عالم مسلم عقلاني، وهو ما يبيّن على أنّ تسلّح المتكلمين وعلى الخصوص فرقة المعتزلة والأشاعرة بالفلسفة اليونانية كان بقصد الانتفاع بالمنطق واللاّهوت اليونانيين في الجدل و الطريقة المستعملة في الردود، وهو مايؤكّد على أنه ليس هناك فرق بين المعارك الكلامية والمعارك الأخرى (ثقافية، سياسية ، فلسفية ...) من الناحية الاستراتيجية، لأنّ المتكلم في حاجة لأن يعرف خبايا الخصم،وما يتحصّن به ويدرك أدوات هجومه ودفاعه ليخوضها بما هو أقوى وأذكى.

ومن هنا، فإنّ حاجة المتكلمين إلى الفلسفة هو وقوفهم أمام خصوم اضطروهم إلى أن يقرؤوا الفلسفة اليونانية وينتفعوا بالمنطق وباللاهوت اليونانيين، ومن المتكلمين الذين اهتموا بالمسائل التي تعد من صميم الفلسفة اليونانية وتدخل في بحوث المتكلمين أبو الهذيل العلاّف والنظّام اللذان قرآ أرسطو وردّا عليه،وكثير من المعتزلة يتكلمون في الطّفرة والتوالد والجوهر الفرد[43] ،وهي مسائل فلسفية دخيلة على المجتمع الإسلامي.لكن،هناك من الكتابات حول انتقال الفلسفة اليونانية وعلى الخصوص الفلسفتين الابيقورية والرّواقية نجدها ناقصة من ناحية الدّقة والوضوح،باعتبار أنَّ

الفلسفة الرّواقية خصوصا تذهب إلى أنَّ الإنسان مُجبر ولا يفعل شيئا بإرادته : وهي معاني حسب هذه الكتابات نفسها انتقلت مع ترجمة الفلسفة اليونانية إلى مباحث العقيدة الإسلامية. و تبقى هذه الكتابات وإن كانت صالحة من حيث الترويج المعرفي المغشوش والدسوس ببعض المسائل العامة،فإنّ التّحقيق العلمي يتطلب العودة إلى المنبع الأصلي لكتابات الرّواقيين حول ما يسمى عندهم بالعقيدة ((Dogme)). ثم استخلاص بعض الآثار الإسلامية في علم الكلام التي تدل في سيّاق نص معرفي وحقبة تاريخية معينة،دون اللجوء إلى الكلام الفضفاض الذي لا يعطي قيمة علمية لأهمية انتقال الأفكار من فلسفة إلى أخرى أو حتى من فيلسوف ينتمي إلى ثقافة معينة إلى فيلسوف آخر لا يماثله في الثقافة.كما أنَّ المدرسة الرّواقية ليست يونانية الأصل،بل هي مدرسة دخيلة على المجتمع اليوناني زعماؤها من آسيا الوسطى أو من فينيقيا...،وهي بذلك تمثّل العصر الهيلينيستي (Hellénistique).إنَّ أول تعريف لعلم الكلام نريد العودة إليه هو العلامة ابن خلدون الذي عرفه في المقدمة في قوله:"العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية،بالأدلة العقلية، والرّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السّنة،وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"[44].وإذا ماحاولنا من خلال هذا التعريف تحليل المفاهيم، ومناقشة المسائل التي تُعرّفنا بعلم الكلام عند ابن خلدون،فإننا سنجد أنّ قوام هذا التعريف هو الدّفاع عن العقيدة التي ارتبطت بأصل التوحيد وذلك باستخدام الأدلة العقلية. في هذه الحالة يفترض المتكلم أصلا سبق الإيمان بالعقائد المفروضة على المسلم، أما اختصاص علم الكلام فهو الرّد على المنحرفين عن مذاهب أهل السنة، وهو ما يدل على أنَّ ابن خلدون - قد كان أشعريا - يقصر الكلام على مذهب الأشاعرة وحدهم[45].

أما فيما يخص مصطلح(علم) كما ورد في التعريف، فإنَّ المقصود به هو أنَّ علم الكلام هو من العلوم الشرعية مثل بقيّة العلوم الأخرى، كالفقه وأصول

الفقه والتصوف، فعلم الكلام إسلامي أصيل ارتبط بأمهات العقائد الإيمانية، نجد أدلتها من الكتاب والسنّة.أما استعمال مصطلح الحجاج عن العقائد الإيمانية ، فيعني علم في مقابل الفقه الذي يعني التشريع. وأما مسألة العقائد فهي إشارة إلى معنى الإيمان الذي يُعرف بأنه: "تصديق بالقلب وإقرار باللسان"،وتتكون من ستّ عقائد في الدّين تبعا لحديث الرسول صلّ الله عليه وسلم عن عمر (رضي الله عنه) قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يُرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفّيه على فخذيه وقال: يا محمد اخبرني عن الإيمان، قال :"أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر،وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت"[46] وأنَّ الشّارع قد وصف لنا هذا الإيمان، الذي هو في المرتبة الأولى، تصديق، كلفنا التصديق به بقلوبنا واعتقادها في أنفسنا مع الإقرار به بألسنتنا[47].

ونشير إلى أنّ هذه الأركان جاءت في القرآن أيضا منها ما جاء قوله سبحانه وتعالى : { آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ۚ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ}[48].

وفيما يخص موضوعات الإيمان،فإنَّ ابن خلدون يذهب إلى أنّ أوائل المسلمين في محاولتهم الأولى لجأوا إلى آيات القرآن وإلى مرويّات السنّة،وعندما حدثت فيما بعد اختلافات حول تفاصيل العقائد، بدأ استخدام الاستدلال بالعقل،زيادة على الدّليل المستمد من السنّة. و لهذه الطريقة ظهر علم الكلام[49]،ومانريد أن نشير إليه أنَّ المسائل العقائدية التي ترتبط بالإيمان فيما جاء في حديثه السّابق هي مسألة الإيمان بالله التي ترتبط بالتوحيد ومسألة القدر،قد أدت إلى اختلافات في مجالات عرفت اصطلاحا بـ "علم الكلام"[50]. وهي

مسائل هامة قد ارتبطت بالنصوص الشّرعيّة سواء تعلق الأمر بالقرآن الكريم أم بالسنة الشريفة. أما الآيات المتعلقة بالتوحيد في قوله تعالى: {وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَاتُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا}[51]وقوله عزّ وجل:{قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا}[52]. هذا،واتبع المتكلمون الأوائل،حسب تعريف ابن خلدون لعلم الكلام في خوضهم المسائل العقائدية التي ارتبطت بالإيمان الأدلة العقلية، وهو ما يدل علىأنّ هذه الأدلة معلّلة من الكتاب والسنّة، وعن تلك الأدلة أخذ السّلف واسترشد بها العلماء وحقّق الأئمة، إلا أنّه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد، فدعا ذلك إلى الخصام والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام[53]

وهذا ما يؤكد على أنّ الأدلة التي استعملت مع بداية علم الكلام تختلف عن طور علم الكلام المتأثر بالفلسفات الدخيلة عن الإسلام، لأنَّ السّلف كانوا يستندون إلى النّقل أو إلى النصوص الشّرعية التي تتوافق مع العقل الذي لا يخرج عما هو شرعي. كما أنّ الدّفاع عن الإسلام والرّد على المنحرفين الذين جاءوا بالبدع كان يستلزم وجود أدلة عقلية تعلل بها المسائل الاعتقادية، لكن وجود الآيات المتشابهات في القرآن أثار جدلا وخصاما بين المتكلمين مما استدعى استنباطا جديدا عرف بالاستدلال بالعقل لما هو نقلي،كما أنّ فكرة التوفيق بين النقل والعقل لم تكن وليدة وجود الفلسفة الإسلامية أو فلاسفة الإسلام (الفارابي – ابن سينا – ابن رشد)،فقد سبق علماء الكلام الفلاسفة الإسلاميين في إمكانية التوفيق بين ما هو شرعي وما هو عقلي، وهو ما أشار إليه ابن خلدون في التفريق بين علم الكلام والفلسفة بقوله: "واعلم أنَّ المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا، وحتى إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية فإنما ينظر فيها من حيث أنها تدلُ على الفاعل أو الموجِد، أما نظر الفيلسوف في الإلهيات فهو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته"[54]. إنّ في هذا القول ما

يدل على أنَّ هناك صلة وثيقة بين علم الكلام والفلسفة وإن كانت هذه القضية قد دار حولها كثير من الجدل والنقاش للوصول إلى تمييز واضح بين الفلسفة وعلم الكلام،فإذا كانت الفلسفة تتميز بكونها بحث حر في الكون والإنسان،ويتميز علم الكلام بكونه يقتضي تعضيد العقائد الإيمانية بالحجج العقلية[55]. وتتمثل الصّلة الموجودة بين علم الكلام والفلسفة في التشابه في أداة البحث وهو العقل،وهذه المسألة سنشير إليها بالتفصيل في مبحث نشأة علم الكلام.وقد قام بتقسيم المتكلمين الأشاعرة إلى متقدمين ومتأخرين. وأما المتأخرون فيعرضهم ابن خلدون بسبب إدخالهم الفلسفة.

وفي تعريف ابن خلدون ما يشير إلى مرحلة عرفها المجتمع الإسلامي سمّيت بمرحلة السّلف، والسّلف مصطلح أطلق على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى التّابعين الذين صحبوا الصحابة. أما أهل السنّة فهم الذين ساروا على نهج أحاديث الرّسول صلى الله عليه وسلّم. أما لفظ (مبتدعة) فقد أراد منه ابن خلدون وصف المنحرفين عن أهل السنة وهم يمثلون في فرقتين: أولاهما غلاة المشبهة، وثانيهما أولئك الذين استخدموا صيغة جسم لا كالأجسام.كما أنّ ابن خلدون يستخدم ببساطة لفظ مبتدعة للدلالة على أولئك الذين استحدثوا شيئا جديدا، وأنَّ صيغة جسم لا كالأجسام قد استخدمت لدى البعض من أهل السنة في معارضتهم للتشبيه الصّريح وذلك قبل استخدامها عند هشام بن الحكم الشيعي الذي كان يقول بالتشبيه الصريح[56].

أما الحديث عن بداية ظهور المنطق اليوناني في العالم العربي الإسلامي فلم يكن هناك زمن نحدد من خلاله تاريخ بدايته، بل يمكن الإشارة فقط إلى الظروف التي استدعت ظهور هذا المنطق. ولذلك فإنّ ظهور المناقشات الأولى في العالم العربي الإسلامي كانت تنصب حول مسائل القدر في إطار ما يسمى الحوار الكلامي باستعمال سلاح جدلي أمضى،عمد المسلمون إلى اقتباسه عن

اليونان، قبل ختام القرن الثامن. وحسب ماجد فخري فقد كان للمعتزلة من الحركات الكلامية الأولى الكبرى،تلك الفرقة التي اشتهر كبار أعلامها في غضون القرن السّابع ، والتي تجرّد لمناصرتها المأمون ، الخليفة العباسي الكبير ، بحمية فائقة[57].

والخلاصة في ذلك أنّ المتكلمين عموما والمعتزلة خصوصا هم الأوائل الذين أدخلوا المنطق في العالم العربي الإسلامي سواء بالمفهوم الديني النابع من النصوص أم عن طريق مزج منطق علم الكلام بما هو يوناني.

ثالثا : منطق الفارابي و ابن سينا.

تعددت مؤلفات الفلاسفة في مجال المنطق بتعدد العصور المختلفة وعليه، من الصعب التعرف على مصادر المنطق عند المسلمين بشكل مُفصل وكامل.ولأنّ التاريخ العربي الإسلامي قد شمل العديد من أمهات الكتب المنطقية التي ساهمت ولا زالت تساهم في تطوير الفكر المنطقي إلى عصرنا،ولعل ما تركه لنا كل من الفارابي وابن سينا خير شاهد على الأعمال الفذة في المجال الفلسفي والمنطقي.لذلك سنكتفي بالحديث عن مصادر كل من الفارابي و ابن سينا.

أ- الفارابي (أبو نصر): تناول الفارابي -المعلم الثاني بشرح المنطق الأرسطي .كما استفاد أيضا من شرّاح أرسطو في هذا كالأسكندر الأفروديسي(AlexandreAphrodise)

وفورفوريوس(Porphyre).وكتابه الصوري ايساغوجي أي المدخل وقد عرف عدة ترجمات وهو يتصدر كتب أرسطو المنطقية في الأرغانون العرب[58]وللفارابي كتب كثيرة خصّص فيها جانبا هاما للحديث عن تراث المنطق.ومن هذه الكتب ما يتعلق "بالشروح والتعليقات" مثل: "شرح كتاب العبارة لأرسطو"،و"شرح كتاب المقولات لأرسطو وشرح كتاب البرهان لأرسطو[59]ومنها ماتعلق بشرح المقالة الثانية والثالثة من كتاب الجدل لأرسطو،وغيرها من الشروحات. ومن

الثابت أنّ للفارابي مؤلفات تضمنت آراؤه الخاصة، ومن الكتب المنطقية نذكر منها: رسالة في إحصاء العلوم وكتاب: عيون المسائل.وأهم كتاب للفارابي فيالمنطق الإسلامي وهو كتاب الحروف الذي طبع في بيروت سنة 1970.كما أنّ هناك كتبا لا يسعنا المقام لذكرها كاملة[60]. ونشير إلى أنّ الفارابي لايبحث في جميع الحروف ولافي أكثرها، بل في عدد قليل منها.ومن الأشياء المطلوبة بالحروف ما لها أسماء ليست حروف ولا مشتقة من الحروف بحسب معناها،وهو الأمر الذي ينظر فيه المنطقي والفيلسوف،ذلك أن كتاب الحروف يبحث في اصطلاح النحويين من الأسماء مثل الجوهر والذات والشيء،ويستعمل الفارابي عبارات تكاد تكون غير مفهومة إذ أخذت عن اصطلاح النحويين مثل حرف يوجد ،وحرف الوجود[61]

وفي ذلك يشير الفارابي إلى أنّ هذا الاختلاف بين المصطلح النحوي والمصطلح المنطقي بقوله "وكثير مما سنعده في الحروف يرتبه كثير من النحويين لا في الحروف، لكن إما في الرسم وإما في الكلم أي الأفعال[62]. وتتجلى لنا أصالة الفارابي في المنطق العربي في الفصل بين مبحث اللسان اليوناني ومبحث اللسان العربي ، ومن ثمة الاختلاف بين النحو اليوناني والنحو العربي، مما يجعل الاختلاف بين النحو المنطقي ومنطق النحو سواء بالنسبة إلى اللغة العربية أو بالنسبة إلى اللغات الأجنبية منها اللغات الهندوأوروبية (فرنسية – إنجليزية- ألمانية....الخ.

ومهما يكن، فإنّ الفارابي قد انتبه إلى شيء في المنطق ألا وهي اللغة.أو المادة التي تتألف منها الحدود والقضايا وشبكات الاستدلال التي استساغها بخصوصية اللغة العربية واختلاف استعمالاتها. وبهذا يمكن النظر إلى عمل الفارابي أراد أن يؤسس للتحليلات الثانية باللغة العربية، وهي إشارة إلى أنّ الفارابي نفسه قد ميّز بين اللسان اليوناني واللسان العربي كما تبيّن لنا ،في أنّ اللسان العربي له خصوصية متأصلة فيه وهي أساس إدراك المعقولات، ولأنّ

الفارابي يُدرِك أنّ المعرفة التامة لاستقامة اللّفظ دورا في صدق المعاني ، وإذا كان الفارابي يجعل من التصورات أساسا للتصديقات ، فهذا لا يستقيم إلا بلغة دقيقة ومضبوطة أو بلسان مبين، وهي الإشارة التي انتبه إليها في كتابه: إحصاء العلوم في إيجاد العلاقة بين النحو والمنطق .وقد اهتم الفارابي بالنحو والمنطق وذلك يظهر لنا في قوله:" فصناعة المنطق تعطي جملة التي شأنها أن تقوّم العقل، وتسدّد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات"[63].ومفاد هذا القول في أنّ المنطق صناعة، أي فن يتم به صناعة ما نريده وهو تقويم وإصلاح ما فسد من هذا العقل، وبهذا العقل الصالح نميز ما صالح مما هو فاسد من الطرق من الزلل والأخطاء التي يقع فيها هذا العقل في ماهو مرتبط بالضرورات العقلية . أما النحو عند الفارابي فيتمثل في قوله: "فعلم النحو كل لسان إنما ينظر فيما يخص تلك الأمة، وفيما هو مشترك له و لغيره، لا من حيث هو مشترك، لكن من حيث هو موجود في لسانهم خاصة"[64] ،وذلك أنّ اللسان هو القاسم المشترك بين اللغة والنحو،فإذا كان اللسان حسب الفارابي كما تبين لنا هو عملية فيها تخصيصلكل قوم أخذوا أهل النحو من حيث هو موجود في ذلك اللسان الذي عمل النحو له، ويؤكد الفارابي أنّ هذه ليست إنما توجد في العربية فقط أو في اليونانية فقط ، بل في جميع الألسنة ، وقد أخذها نحويو العرب على أنها في العربية ، ونحويو اليونانية على أنها في اليونانية[65].وهي المسألة الهامة التي تشير إلى أنّ الفارابي في قراءته للمنطق اليوناني لم تكن قراءة مبنية على التأثير السلبي ، بل كانت قراءته إيجابية في تمييزه بين ما هو يوناني وما هو عربي إسلامي ،بالرغم من أنّ الفارابي لا ينكر تأثره بالفلسفة اليونانية .

و الخلاصة في ذلك أنّ مجال التراث المنطقي عند الفارابي لا يكون بمعزل عن تراث النحو، ذلك أنّ هناك مجالين اهتم بهما الفارابي هما : المنطق النحوي ونحو المنطق. وترتب هذه الأشياء بحسب الأنفع في الصّناعة التي نحن

بسبيلها.ولذلك يمكن أن نضع الصياغة التالية :لا يكون التراث المنطقي عند الفارابي بمعزل عن تراث اللغة والنحو. وللغة العربية منطق خاص بها. كما أنّ منطق اليونان له هو الآخر منطق خاص به .

-ب: ابن سينا : ولابن سينا اثنا عشرة رسالة وكتب في المنطق منها :

1- كتاب :منطق المشرقيين وكتاب :الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات: نذكر على سبيل المثال كتاب :الشفاء على حد تعبير محمد كامل الحر،فإنّ الكتاب يشتمل على أربعة أقسام : المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات، وهو في ثمانية عشر مجلدا،وفي كل قسم منه فنون ومقالات وفصول،وقد كتب بأسلوب علمي[66]

أما كتاب: النجاة فهو مختصر كتاب الشفاء، ويشتمل على المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات.

وأما كتاب: الإشارات والتنبيهات فيرى الدكتور محمد علي أبو ريان أنّ ابن سينا يلخص المنطق في عشرة مناهج، وأنّ مسائل الحكمة في عشرة أنماط. ذلك أنّ هذا الكتاب هو آخر ماصنفه ابن سينا في الحكمة.كما يلاحظ أنّ الأنماط الأخيرة في هذا الكتاب تتضمن موقفا واضحا لابن سينا الصوفي.ونشير إلى أنّ هذا الكتاب قد طبع في لندن 1893[67].وقد حققه المستشرق فورجيه (Fourgier)وترجمه ر. جواشون(R.Goche) إلى اللغة الفرنسية وقد نشره سليمان دنيا في أجزاء متوالية[68].

2- كتاب :الحكمة المشرقية لم يصلنا منه سوى ما كتب في شأن المنطق. وقد أشار إلى ذلك الجرجاني وقال بأنه لايوجد الكتاب كاملا .كما ذكره ابن طفيل في كتاب :حي بن يقضان وابن رشد في كتاب :تهافت التهافت. ويعتبر ابن سينا نفسه أن كتاب الحكمة المشرقية هو أدلّ على آرائه من كتاب الشفاء وهو ما أشار إليه الدكتور محمد كامل على لسان ابن سينا في قوله : "بأنّ الحق

عنده هو غير ما ذكره في الشفاء الذي كتبه على مذهب المشائيين. وأما من أراد الحق الذي لا فيه فعليه بكتاب الحكمة المشرقية[69]

ونشير إلى أن كتاب منطق المشرقيين هو جزء من كتاب الحكمة المشرقية كما سبق وأن أشرنا إليه.وإن أراد ابن سينا لهذا أن يكون هذا الكتاب مدخلا لسائر العلوم التي عالجها أو أن يكون مدخلا لكتاب المقولات لأرسطو أو أن يكون على منوال كتاب ايساغوجي،فقد تناول خمسة ألفاظ هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض. و أضاف إليها طائفة كبرى من الألفاظ التي يحتاج إليها طالب العلم في المنطق، وأشفع ذلك بأبحاث مفيدة في أبواب شتى[70]كالغرض من دراسة هذا العلم وعد أجزائه ومنزلته من العلوم الأخرى، وأنحاء التعليم، أو المناهج المختلفة التي ينبغي دراستها. وبهذا يكون ابن سينا قد تفطّن إلى إمكانية وجود منطق رمزي قبل المناداة به من قبل أصحاب المنطق الرمزي في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشرِ[71].

ومن المساهمات التي أنتجها الشيخ الرئيس ابن سينا في مجال مبحث القياس وهو يتمثل في موقف ابن سينا تجاه نظرية القياس عند أرسطو وذلك في التماسه أنّ هذه النظرية تبقى ضيقة بالرغم من أنها تتضمن الطابع الصوري والتماسك المنطقي،وإن اعتبر أرسطو أن نظرية القياس نسق يفوق في أحكامه إحكام النظريات الرياضية، فهذه هي ميزته الباقية.ولكن، نسق ضيق ولا يمكن أن يُطبّق على كل أنواع الاستدلال[72].

وهي إشارة إلى أنّ أرسطو من جهة يذهب إلى أنّ الاستدلال الأمثل هو القياس مما يجعله ضيقا، ومن جهة أخرى لم يهتم أرسطو إلا بالعلاقات المنطقية لأربع قضايا فقط: (كل أ هي ب) – (لا أ هي ب)- (بعض أ هي ب)- (ليس بعض أ هي ب)،وهي المسألة الهامة التي أشار إليها في كتابه: التحليلات الأولى .وكان أهم شيء فيه هو الحد الأوسط[73].

و باعتبار أنّ القياس عند أرسطو هو الحد الأوسط ، وبه يلزم الخصم ، أي السفسطائيون على أن يتقبلوا النتيجة .أما الشيخ الرئيس ابن سينا فقد اهتم بالنظرية المنطقية وبدأها من اللبنة الأساسية .

ج- القضية الحملية عند ابن سينا : وهي القضية الحملية المنطقية والتي انتهى إليها ابن سينا من خلال كتابه عيون الحكمة . ويكتب ابن سينا حول تعريف القضية المنطقية ما يلي:"هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على أن نذكره هو التركيب الخبري ، وهو الذي يقال لقائله: إنه صادق فيما قاله أو كاذب. وأما ما هو مثل الاستفهام، والالتماس، والتمني، والترجي، والتعجب، ونحو ذلك، فلا يُقال لقائله: إنه صادق فيه أو كاذب إلا بالعرض من حيث قد يعرض"[74]. ويمكن لهذه الفقرة أن تجعلنا نعتقد أنّ المؤلف يستند بإخلاص إلى التعريف الأرسطوطاليسي للقضية المنطقية التي ذكرت سابقا ، وعليه، فالباحث أحمد موساوي يذهب إلى أنه إذا حللنا عن قرب لما نسمعه في العبارة :"خلاف ذلك،عن طريق العرض،وعلى هذا النحو، فإنّ هناك تلميحا للعبارة "[75].يبدو أنّ هذه العبارة تتركب من بعض الشرط الذي يسمح برفع القيود الأرسطية عن هذا الموضوع.

هذا القرار مثبت بوضوح في فقرة للمنطق وفيه يعيد المؤلف هذه المسألة بأسلوب مفصل . "العبارات يقول هي نوع " أعطيني الكتاب " لا تقل لي شيئا " ، "يمكن أن تزورني " وآخرون يعبرون بأوامر واستفهامات وتمنيات أو بمعايير ، وتؤخذ حول البنيات الملاحِظة لا تكون صادقة ولا كاذبة ، ولكن من وجهة نظر البنية العميقة ، فهي محتملة أن تكون صادقة أو كاذبة مثل " أعطيني الكتاب " هذه العبارة تحتوي على بنية عميقة يمكن أن تتطابق مع العبارة التالية: " أريد الكتاب" ، " لم تقل هذا الشيء؟ " متكافئة مع العبارة : "أريد أن تقوم بهذا الشيء " وهلم جرا[76] .أما إذا قلت : " زيد كاتب " .هذه العبارة، من خلال بنيتها ملاحظة، صادقة، أو كاذبة. ويذكر محمد فتّاحين من خلال مقاله إسهامات

العرب والمسلمين في تطوير المنطق أنّ محمود يعقوبي في مجلة التربية و الابستمولوجيا بمقال موسوم : "مساهمة المنطقيين العرب القدماء في توسيع صور الاستنتاج (نظرية الأقيسة الاقترانية الشرطية)" يثبت في هذه الدراسة قصور الكتب المنطقية التي يبنى عليها العرب مواقفهم في تاريخ المنطق على الرائج والمتداول من القول الذي اكتسب به كتب الأوروبيين في هذا الميدان[77].

وفي هذا المضمار يمكن العودة إلى قول محمود يعقوبي نفسه:"الاستقراء في حدود معرفتي يثبت أنّ القياس الاقتراني الشرطي بقسميه لم يعرفه اليونانيون القدماء الأرسطيون والرواقيون معا.ولهذا يمكن أن نقول إنّ أول ظهوره كان على لسان المنطقيين العرب الذين انتبهوا إلى أنّ (علاقة الملازمة) بين الموضوع والمحمول في القياس الاقتراني الحملي تعادلها علاقة الاستلزام بين المقدم والتالي في القياس الاقتراني الشرطي وذلك في جميع صور الاستنتاج المشروعة في القياس الاقتراني الحملي"[78].

وهذا القول يثبت المسألة الهامة في أنّ أرسطو والرّواقيين لم يكن إنتاجهما للقياس الاقتراني الشرطي، فهو إنتاج سينوي محض.ذلك أنّ القياس الاقتراني حسب ابن سيناأن يكون ذلك القياس متكون من حملي بسيط وقضايا افتراضية (شرطية) بسيطة (شرطي) أو يمكن أن تتكون من الاثنين معا (حملية شرطية في آن واحد) .أما التي تتكون من الافتراضات تارة تتكون من القضايا بسيطة (منفصل) . وقد تكون متكونة من الاثنين معا. ولكن، أغلبية المناطقة لا ينتبهون إلا ما تعلق بالقضايا الحملية ،وهم يعتقدون أنّ القضايا الشرطية تعبّر فقط عما هو افتراضي[79]وهو بذلك يثبت من خلال القول التمييز بين الإنتاج الأرسطي والرّواقي وما كان عربيا إسلاميا أصيلا . أما ما كان أرسطيا من الإبداعات فهو القياس الحملي الذي يرتبط بمنطق الحدود والتصورات،في حين أنّ الرّواقيين فقد أنتجوا منطق القضايا الشرطية الذي يرتبط بالوقائع .

ويبقى منطق ابن سينا إنتاج وإبداع مستقل بذاته وإن كانت بدايته أرسطي أو يوناني.

ونشير إلى أنّ كتاب منطق المشرقيين هو الكتاب الوحيد الذي أوقفه ابن سينا في مجال تراث مباحث المنطق على خلاف كتبه السّابقة، وإن كان هناك من اعتبره كتاب يغلب عليه الطابع الاشراقي الغنوصي الصُّوفي، إلا أنّ حمدي مليكة المفكر المنطقي التونسي قد أشار إلى أنّ الكتاب يحمل طابعا منطقيا بامتياز ولا علاقة له بالتأويلات الإشرافية[80]. ،فقد تناول من خلالها مواضيع متعددة.والكتاب في حد ذاته يعد منعطفا جديدا وتعديلا في الرأي بعدما كان يُعتقد أن ابن سينا ليس له تراثا مبدعا،بل عمله أرسطيا أكثر مما هو إنتاج يُعبّر عن إبداع منطقي.وهو ماسنُبيّنه بالتفصيل في توضيح أعمال ابن سينا المنطقية وسنبحث إن كان عمل ابن سينا المنطقي شرحا وتفسيرا للمنطقين الأرسطي والرّواقي أم أنّ عمل ابن سينا المنطقي يستحق أن ينال مكانة للإبداع الخالص.

د- القياس الاقتراني والقياس الاستثنائي في منطق ابن سينا :

و في هذا الصدد يشير أحمد موساوي من خلال الإشارات والتنبيهات لابن سينا إلى أنّ القياس ينقسم إلى قسمين : " اقتراني " و "استثنائي"[81]وهذا المبحث العربي الأصيل يختلف عن المنطق الأرسطي والرّواقي والمشائي لكونه أنّ اللفظين التقنيين لا ينتميان إلى تصنيف الألفاظ النوعية للقضايا مثل الألفاظ الآتية : حملية – افتراضية – وصلية – انفصالية[82] . وهي الإشارة التي ينبغي التنويه إليها في أنّ هذا الاختلاف العام هو نتيجة أو استنتاج منطقي للانفصال المطلق بين القضايا الحملية والقضايا الافتراضية أو الشرطية. لنترك مؤقتا النتائج المنطقية لهذا الانفصال لكي نلج حول مسألة طبيعة العملية الاستنباطية في المخططين التاليين للقياس الآتي:

1 – كل أ هي ب

كل ب هي ج

كل أ هي ج.

2- إذا كان كل أ هي ب ، إذن ج فهي د

كل ب هي ج و إذا كان ج هي د ، إذن هـ فهي ف

كل أ هي ج إذا كان أ هي ب، إذن هـ هي ف

ويمثل المخطط (1) قياسا حمليا للتعرف على مخططات قضايا مثبتة أو منفية دون وجود أية شروط حقيقية المطابقة والتي لا تكون شروطا صورية خالصة .أما المخطط (2)، فهو يمثل قيّاسا افتراضيا أو هي القضايا الافتراضية أو الشرطية حسب المفهوم التقليدي للمخطط (1) و(2) أنهما مختلفين تماما وبشكل عام[83].

أما ما تعلق بالقياس الاقتراني فإنّ مؤلف الإشارات يشير من جهة إلى أنّ مفهوم القياس الاقتراني عنده له "محتوى له محتوى أوسع من المفهوم القياس الاقتراني التقليدي الذي كان مقتصرا القياس الحملي المكون من قضايا حملية[84]، ومن جهة أخرى "يوجد شيء مشتركا مكرر يسمى بالحد الأوسط .... وتوجد النتيجة مستنتجة من أحد الطرفين فقط، وتركيبها هو الاقتراني"[85].وحسب هذه الفقرة ، فإنّ تصنيف القياس الاقتراني ، يتأسس من خلال الحد الأوسط ومن تركيب المقدمتين في النتيجة . هذا التركيب يشير من خلاله مؤلف الإشارات للفظ "اقتراني" فيما يكون هذا اللفظ مشتق من اللفظ التقني اقتراني والذي يطبق في القياس التالي :

أ- تركيب الأقيسة من مقدمات منطقية لها شكل القضايا الحملية البسيطة "حملي".

ب- تركيب الأقيسة من مقدمات منطقية لها شكل القضايا الافتراضية أو الشرطية البسيطة "شرطي"

ج- تركيب الأقيسة من مقدمات منطقية لها شكل (صورة) القضايا المختلطة " مختلط "[86].

أما القياس الاستثنائي، فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك وفي نسخة أخرى لذلك مثل قولك:

إن كان عبد الله غنيا، فهو لا يظلم

لكنه غني

فهو إذن لا يظلم[87].

وما يلاحظ أنّ ابن سينا من خلال المثال السّابق،أنّ النتيجة التي وجدت في المقدمات السّابقة من الممكن أنها وجدت في أحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة مثل قولك :

إن كانت هذه الحمى حمى يوم، فهي لا تغير النبض تغييرا شديدا

لكنها غيرت النبض

إذن، فهي ليست حمى يوم[88].

ما يمكن قوله إنّ القياسين السابقين يمكن عرضهما عن طريق مخططين استنتاجيين وهما كالتالي :

(1) Modus ponens

ك ⊃ق

ق

ك

وضع المقدم وهي القاعدة: وضع المقدم يلزم عنه وضع التالي ونشير إلى أنّ الوضع في المنطق هو الإثبات والرفع في المنطق هو النفي

(2)Modus Tollens

ك ⊃ق

ك-

- ق نفي التالي

القاعدة : رفع التالي يلزم عنه رفع المقدم[89].

هذه الفقرة تُظهر من جهة بشكل جلي أنّ القياس "الاستثنائي" يتأسس من خلال العمليات الاستنباطية التي تتيح بانفصال التالي عن المقدم أو العكس ،ومن جهة أخرى ، فإنّ اللفظ التقني " استثنائي " مشتق من فعل استثنى ومن إحدى دلالته يتطابق مع عملية مسألة معرفة الفصل (تباعد) لمعنى فعل استثنى ""excepter أو اللفظ " استثناء "وهو المطابق وهو ما سنراه فيما بعد .

وفي فقرة أخرى المؤلف يكتب : الأقيسة الشرطية الاستثنائية هي من وجهين : إما أن تكون متصلة ، ويستثنى :

إما عين مقدمها، فينتج عين التالي. مثل أن نقول إنه:

إن كانت الشمس طالعة ، فالكواكب خفية

لكن الشمس طالعة ، فالكواكب خفية

أو نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم

مثل : ولكن الكواكب ليست طالعة

فينتج الشمس ليست طالعة[90].

ج- أصالة ابن سينا في إبداع القضايا الشرطية:

نريد أن نشير بداية إلى أنّ اللفظ التقني "قضية" هو لفظ تقني ينتمي في المستوى الأول للمفردات التقنية للفقه، بمعنى تنتمي إلى القانون الإسلامي " الفقه " قبل أن تعمم في قضية المنطق وقضايا الرياضيات والعلوم عموما.

إنّ الاهتمام بتأسيس نسق استنباطي حول معايير الفقه هي أكثر إثباتا لأعمال الفقهاء المسلمين ، وأول الأعمال تعود إلى محمد بن إدريس الشافعي (767- 820) ومع العلم من جهة أخرى أنّ المنطق قد دافع عنه عدد كبير من الفقهاء ضد البعض من تيارات المتكلمين والنحويين .ولأنه إذا كان تأسيس

المنطق يقوم على القضية بالمعنى التقليدي، فإنّ مشروع امتداد المنطق في ميدان الفقه لا يمكن استعماله بالمعنى اليوناني .

د- القضية الانفصالية غير التام أو " غير حقيقية ". وقد نقول، أيضا قضايا انفصالية التي ليست حقيقية " غير حقيقية" التي تكون " إما " لهدف إبعاد (نفي) فقط اجتماع الصدق في التركيبين، ولكن ليس إبعاد (نفي) كذبها في آن واحد " مانع الجمع دون الخلو[91]

و يلاحظ في فئات صنف القضايا المنفصلة غير تامة أو غير حقيقية فئة صنف أخرى: " يوجد أيضا يقول انفصالات في " إما " الكذب منفيا في آن واحد لكل من التركيبين، بان يسمح صدقها في آن واحد " مانع الخلو"[92]

وقد يكون أصناف أخرى، فان القضية الانفصالية غير حقيقية " مانعة الخلو " تتطابق إذن مع القضية التي نعبر عنها في الحساب الكلاسيكي للقضايا بواسطة الرابط المنطقي الثنائي للانفصال " أو " مع الدلالة التالية:

(على الأقل واحد من الاثنين المركبين يكون صادقا)

في تصنيفات ابن سينا إما أن تكون موجبة وإما أن تكون سالبة.

والصورة الموجبة يمكن التعبير عنها بالمثال التالي:

" إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق "[93].

والخلاصة والصورة الرمزية:

ق Vك

وتكون صادقة في الحالات الثلاث:

أ/ إذا كان الاثنان من التركيب صادقان.

ب/ إذا كان المصطلح الأول صادقا، والثاني كاذبا.

ج/ إذا كان المصطلح الأول كاذبا، والثاني صادقا.

وتكون كاذبة فقط في حالة ما إذا كان التركيبان كاذبتان في آن واحد.

هـ- شروط الصّدق والقضية الوجودية والقضية المطلقة

أما فيما يخص نظرية الصدق فإنّ مؤلف الإشارات يعتمد على نظرية متعددة الصور لشروط الصدق التي ترضي احتياجات مفهومة للقضية المنطقية. ولا يقصي نسقيا نظرية التوحيد للصدق المطابق لما له صورة تقليدية . لكن ،يعترف بالاستنتاجات حول الاستلزامات غير الواقعية .مع أنّ هذا النوع من الاستنتاجات من جهة، ليس اعترافا للنظرية التقليدية للصدق المطابق.ومن وجهة أخرى، فإنّ مفهوم الماهية والوجود ليس تمييزا بسيطا للأسلوب المتبع عند مؤلف التحليلات الأولى ، ولكن هناك انفصالا حقيقيا بين هذين اللفظين .هذا المفهوم الجديد للماهية والوجود اللذين لهما نظام ميتافيزيقي ، سمح إلى مؤلف المنطق أن يستخلص بعض الاستنتاجات المنطقية التي لها أهميتها من وجهة نظر التيار الصوري في تاريخ المنطق.ومن أحد هذه الاستنتاجات المنطقية والتمييز الواضح والوعي بالقضية الوجودية التي تُقرّ بالوجود على الأقل فردا واحدا في امتداد المفهوم أو صنف موضوع لإثبات "قضية وجودية" وقضية غير وجودية التي ليس لها إثبات للوجود "قضية مطلقة "[94] . وهي الفكرة التي أشار إليها أحمد موساوي في معجمه المنطقي في قوله : " من بين الأطروحات الرئيسية لابن سينا التي يعارض فيها أرسطو بصريح العبارة أنّ الوجود والماهية عند ابن سينا يمكن الفصل بينهما، لأنّ الوجود في نظره يضاف إلى الماهية وقد يكون لازما أو غير لازم لها، وأسباب وجود الشيئ هي غير أسباب ماهيته، على عكس موقف أرسطو المبني على عدم الفصل بين الوجود والماهية[95].

ونعلم أنّ هناك قسما (جزءا) كبيرا للنقد المعاصر تجاه المنطق الأرسطوطاليسي قد جلب اللبس بين هذين الصنفين للقضايا في نظرية القياس الأرسطية دون الدخول ، في هذه اللحظة في تفصيلات هذا النقد الذي سنعيده من بعيد . ومن المستحسن ملاحظة في الحاضر أنّ هذين الصنفين من

القضايا لا يمكن أن يكونا خاضعين منطقيا لشروط الصدق.إنّ مفهوم ابن سينا في هذا الموضوع يمكن أن ينير أكثر مع تصنيف القضايا المنطقية.

خاتمة :

كان السؤال الذي حدّدناه في إشكالية المشروع هو: هل يمكن اعتبار مباحث المنطق العربي الإسلامي مرتبطة بتراث مباحث منطق أرسطو والرّواقيين أم أنّ للعرب و المسلمين مباحث منطقية خاصة بهم؟ والذي يتبين لنا في الأخير، وفي هذه الخاتمة أنّ مباحث المنطق العربي الإسلامي مستقلة تماما عن المنطق اليوناني سواء أكان هذا المنطق أرسطيا أم رواقيا أم مشائيا، بالرغم من أنه لا يمكن إنكار تأثر العرب المسلمين بالمنطق اليوناني في بداية ظهوره عند العرب المسلمين. ولكن،لا يمكن اعتبار أنّ هذا التأثير هو نقل حرفي وترديد القوالب الجاهزة لهذا المنطق كما يذهب أغلبية المستشرقين ،بل كان إبداعا للأعمال التي قام بها المناطقة العرب المسلمين سواء بالنسبة إلى المتكلمين أم بالنسبة إلى المناطقة المسلمين. أما النتائج المتفرعة من الإشكالية العامة فهي:

1- إنّ منطق المتكلمين هو منطق إسلامي شرعي، لكن بعد إدخال المفاهيم الوافدة عليه مثل الجوهر والعرض اليونانيين أصطبغ بصبغة يونانية وهو يخالف العقلية الإسلامية في منطقها. وعليه، يستحسن التمييز بين ما هو أصيل من علم الكلام وما هو دخيل منه، لكي نتمكن من الاستفادة ممّا هو دخيل منه في المسائل الكلامية والمسائل الفقهية.

2- إنّ منطق ابن سينا هو عنوان لأعماله العلمية والفلسفية، فهو واحد يؤخذ مباحث منطقه ويدرس بكليته.وعليه لا يمكن معرفة القضية عند ابن سينا إلا بمعرفة تصنيفات القضية عندهم وهي تختلف عن تصنيفات أرسطو شكلا ومضمونا .

3-المشكلة الأساسية ليس في وجود المنطق العربي الإسلامي سواء أكان عند المتكلمين من معتزلة وأشاعرة أم عند الفلاسفة منهم : الفارابي و ابن سينا في إبداعاتهما وأعمالهما، بل في كيفية استثمار هذه النصوص بالبحث عن الطريقة التي نفهم من خلالها أصالة مباحث هذا المنطق في أصوله الثابتة من خلال القراءة الصحيحة له،وخاصة مسألة إدخال القياس الاقتراني والقياس الاستثنائي اللذان يختلفان اختلافا جوهريا عن سابقيه سواء بالنسبة إلى المشائيين أم بالنسبة إلى الرّواقيين.

ويبقى الاجتهاد مفتوحا لإثراء المسائل المنطقية الإسلامية الأصيلة إذا ما توفرت لدينا الطاقات العلمية التي تريد إبراز ماهو حي من أصالة الأعمال المنطقية الخالدة التي أهملت،ويبقى هذا المنطق الإسلامي إنساني أصيل مثل بقية الأنواع الأخرى من المنطق (تقليدي – مشائي – معاصر).

الهوامش :

1Lalande André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, Paris, P.572.

2النشار (علي سامي)، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف ، ط4 ، القاهرة ، 1966، ص223

3أحمد فؤاد عبد الفتاح، الأصول الرّواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2003، ص.63.

أتباع أرسطو وتعني في اللسان اليوناني المشائي من المشي نسبة إلى الطريقة التي كان يدرس بها أرسطو. Les Péripatéticiensالمشائيون 4

وقد صار للمشائين منطقهم الخاص الذي يتميز عن المنطق الأرسطي بالإضافات والتعديلات التي أدخلها ثيوفراست Théophraste الذي خلف أرسطو في اللوقيوم بعد وفاته (أحمد موساوي، تاريخ المنطق ،دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2018، ص 77)

5المرجع نفسه، ص.64.

6بغورة زواوي وآخرون،أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية ،الجزء الثاني، كتاب جماعي إشراف بغورة زواوي ، الطبعة الأولى،دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة ، الجزائر ،2001، ص ص 121- 144 ،

07Robin Smith, Aristotle’s Logic [archive], Stanford Encyclopedia of Philosophy, 18 **mars 2000, revu et corrigé le 23 mars 2011.**

8جول تريكو ، المنطق الصوري ، ترجمة محمود يعقوبي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، بن عكنون ، الجزائر ، 1992، ص ص.37-38

9Hamelin, Le Systeme D'Aristote, publié par Léon ROBIN, Librairie philosophique, J.Vrin, paris, P.30.

10Jean Brun, Les Stoïciens, textes choisis, P.U.F, 1957, P. 13.

11Diogène Laerce, Vie Doctrine et sentences des philosophes illustrés, tome 2, Garnier Flammarion, 1965, P.65.

12Jean Brun, Le Stoïcisme, «Que sais-je ?» P.U.F, 5e Edition, Paris, P. 32.

13Jean Brun, Les Stoïciens, (Diogène Laerce) VII, 84 – 89, Op. Cit., P. 81 – 82.

14Jean Brun, Les stoïciens, Aetitus placita I proom 2 Arnim II, IV, 35,Op.Cit, P.14.

15محمد وادفل ،المنطق أنواعه وأشكاله وبراهينه(المنطق عند الرواقيين أنموذجا)،دار الأيام للنشر والتوزيع ، عمان ، 2015، ص. 07

16Virieux-Reymond (Antoinette), Pour connaître la pensée des stoïciens, Presse de l'imprimerie Carlo des camps 1er trimestre Bordas ,Paris, 1976, P.37.

17المدرسة الميغارية:التي ينتمي إليها فيلون الميغاري، تأثرت بالمدرسة الايلية التي أسسها زينون الايلي (Zénon D'Elée) في القرن الخامس قبل الميلاد . وقد اشتهر من بين فلاسفة المدرسة الميغارية ديودور كرونوس (Diodore Cronos)، ويضيف إليهم البعض من مؤرخي المنطق اسم ايبليد (Eubilide de Milet) الذي يعتبر أول من اشتهر بعرض الصعوبات الفكرية التي أطلق عليها مصطلح المفارقات " Les Paradoxes" (أحمد موساوي، معجم المناطقة ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الرغاية الجزائر ، 2015، ص. 199).

18بروشار (فيكتور) شارل لويس (1848 – 1907) فيلسوف فرنسي، اهتم بدراسة الفلسفة القديمة، من آثاره: الشكاك اليونانيون، والخطأ،ترتبط نزعته العقلانية بالمذهب النقدي.(جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المنطقة- المتكلمون- اللاهوتيون – المتصوفون)، طبعة ثالثة مفهرسة، دار الطليعة ، بيروت ،د ت ، ص173).

19نيقولا ريتشرد، تطور المنطق العربي، ترجمة محمد مهران رشوان، الجزء الأول، دار قباء للنشر والتوزيع،القاهرة، الطبعة الثانية، 2006، ص .17.

20نيقولا ريتشرد،المرجع نفسه ، ص. 15.

عبد الرحمن بدوي، أرسطو،مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ،1953 ، ص ص. 63- 64

21

ابن المنظور ، لسان العرب ، ج14، حرف النون (نطق) ، المكتبة الإسلامية ، دون تاريخ ، ص. 289

22

23حمو النقاري ، منطق الكلام (من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي) ، منشورات الاختلاف،الجزائر، طبعة الدار العربية للعلوم ناشرون الأولى ، 2010، ص ص 47-48-49

أحمد موساوي، المعجم المنطقي الموسوعي ، الجزء الثالث ، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2019، ص. 24184

المرجع نفسه ، الصفحة نفسها 25

26رينيه ديكارت ، مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة جميل صليبا ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية،بيروت، 1953، ص 58

27Russell (Bertrand), Histoire de mes idées philosophiques, trad. Par George Auclair, Gallimard, 1961, Paris, PP.81-90.

28Arnold (Reymond), Les principes de la logique et la critique contemporaine, J.Vrin, Paris 5e, 1957, PP.128-161.

29أحمد موساوي ، مكانة المنطق في الفلسفة التحليلية المعاصرة(سلسلة دراسات منطقية معاصرة 1)، معهد المناهج ، الجزائر ،2007، ص 70

30Ibrahim Madkour, L'organon d'Aristote dans le monde arabe, Librairie philosophique, J.Vrin, Seconde édition, 1969, P.06.

31Ibrahim Madkour, L'organon d'Aristote dans le monde arabe,Op.Cit., P.06

32سورة الفتح، الآية [15]

33ألبير نصري نادر ، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية ، المطبعة الكاثوليكية ،بيروت ،1966، ص. 52

34محمد عابد الجابري وآخرون، الفكر الإسلامي ودراسة المؤلفات، مطبعة دار النشر المغربية،الدار البيضاء،الطبعة الثانية، 1969،ص. 36 .

35 عمر سليمان الأشقر،العقيدة في الله،دار النفائس،الأردن،ط1999،2،ص.11

ابن منظور ، لسان العرب ، دار الجيل ، بيروت ،1988، ص.43706

36المعجم الوسيط،ج2 ،تصدير إبراهيم مدكور،الدار الهندسية،ط3، 1985، ص.614

35عمر سليمان الأشقر ،العقيدة في الله ،دار النفائس، الأردن ، الطبعة الثانية ، 1999، ص11

ابن المنظور، لسان العرب، دار الجيل ،بيروت،1988، ص 36706

37مصطفى سعيد الخن، مبادئ العقيدة الإسلامية،مديرية الكتب الجامعية، دمشق، 1983، ص14

38حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي إلى المنطق الحجاجي الأصولي،منشورات الاختلاف،الجزائر،طبعة الدار العربية للعلوم ناشرون،بيروت، 2010، ص ص 19-20

39سورة المائدة ، الآية 03

40أحمد عبد الرحيم السّايح ، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة ،دار الطباعة المحمدية ، الطبعة الأولى، 1990، ص60.

41حمو النقاري،المرجع السابق ، ص19-20

42التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، ، مكتبة لبنان ناشرون ،بيروت ، 1996، 814/1

عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة ،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى 2003،ص 43440

44المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

45محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1976، ص. 131

46أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري؛ صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، بيروت، ط1: 1426هـ/2006م، 2 ـ كتاب الإيمان ، 37 ـ باب سُؤَال جِبْرِيلَ النبيَّ(ﷺ) عنِ الإيمَانِ، والإسلاَمِ ، والإحْسَانِ ، وعلم السَّاعةِ، ص23. ونص الحديث عن عننة: كانَ النبيُّ(ﷺ) بارِزاً يَوْماً للنَّاسِ ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ فقال: ما الإيمانُ؟ قال : «الإيمانُ أَنْ تُؤْمِنَ باللَّهِ ،ومَلَائِكَتِهِ، وبِلِقَائِهِ، ورُسُلِهِ ،وتُؤْمِنَ بالبَعْثِ»،

47 أبو الحسين مسلم بن الحجَّاج بن مسلم؛ صحيح مسلم، دار السَّلام للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2: محرم1421هـ – أبريل 2000م، المعجم1، 1. كتاب الإيمان،(بَاُب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدّر الله سبحانه وتعالى، وبيان الدليل على التبرّي ممن لايؤمن بالقدر ، و إغلاظ القول في حقه). (الإيمان ما هو ؟ وبيان خصاله)(التحفة2)،ص25 . ونص الحديث عن عننة: كانَ النبيُّ(ﷺ) بارِزاً يَوْماً للنَّاسِ ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ فقال: ما الإيمانُ؟ قال : «أَنْ تُؤْمِنَ باللهِ وملائكتِه وكِتَابه وَلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ».

48سورة البقرة ، الآية 285.

49عبد الرحمن (ابن خلدون)، المقدمة، المصدر السّابق، ص.444.

50هاري. أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين في الإسلام، (المجلد الأول)،ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني ، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،الطبعة الأولى،2005،ص. 49.)

51سورة النساء،الآية 36..

52 سورة الجن ، الآية20

53عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص ص. 444 – 445.

54أحمد محمود صبحي، في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين)، الجزء الأول، المعتزلة، الطبعة الخامسة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص. 17.)

55محمد محمد الحاج حسن الكمالي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية (نظرية المعرفة في ثوب جديد)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص. 27.

56(هاري.أ.ولفسون،فلسفة المتكلمين في الإسلام،مرجع سابق ص ص.53-54.)

57ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نقله إلى العربية كمال اليازجي ، الجامعة الأمريكية ،الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، 1979، ص.79.)

58(ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نقله إلى العربية كمال اليازجي ، الجامعة الأمريكية ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، 1979، ص.79.).

59صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1995، ص.141.

60(المرجع نفسه ، ص . 42 .)

61الفارابي (أبو نصر)، الحروف، تحقيق حسن مهدي،د.ط، دار المشرق، بيروت،د.ت ، ص.28.

62الفارابي ، المصدر نفسه، ص.30.

63الفارابي ، إحصاء العلوم ، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، القاهرة ، 1931، ص. 11 .

64المرجع نفسه ، ص. 19

65المرجع نفسه ، ص ص. 18- 19

66الحر محمد كامل، ابن سينا، (حياته آثاره، فلسفته)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ص.20).

67أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية،د.ط، بيروت، ص224 .)

68المرجع نفسه،ص. 225.)

69الحر محمد كامل، المرجع السابق، ص ص. 21-22)

70ابن سينا(الشيخ الرئيس، منطق المشرقيين، (تصنيف الرئيس أبي علي ابن سينا)، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1982، ص.12- 13)

71المصدر نفسه، ص. 12.)

72يان لوكاسيفتش ، نظرية القياس الأرسطية، من وجهة نظر المنطق الحديث ، ترجمة عبد الحميد صبرة ،المعارف،الإسكندرية ،1961 ،ص. 186)

73موسى فتاحين ، إسهامات العرب والمسلمين في تطوير المنطق للرد على روبير بلانشي في قفزته التاريخية غير المبررة في تاريخ المنطق، مجلة كنوز الحكمة للدراسات الفلسفية، الجزء الثالث ، العدد 06،الجزائر،2015، ص09.)

ابن سينا الاشارات والتنبيهات ،سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف، 1957، ص ص 267-268 74

75Ahmed MOUSSAOUI, Le problème des fondements de la logique chez les penseurs musulmans médiévaux (La logique d'Avicenne-Ibn Sina-Almanahij, Alger, 2007,P.48

76 .Ibidem.

77المرجع نفسه ، ص. 09)

78محمود يعقوبي، مجلة التربية و الابستومولوجيا، العدد الثاني ، 2011 ، مخبر التربية والابستمولوجيا بالمدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة ، الجزائر. ص. 06 و ما بعدها.)

79Ahmed MOUSSAOUI, Le problème des fondements de la logique chez les penseurs musulmans médiévaux , Op.Cit., P.24

80Hamdi Mlika ,LA LOGIQUE DES ORIENTAUX D'AVICENNE ENTRE CREATIVITE ARABE ET U'TOPISME EUROPEEN , Al- Mukhattabat ,no 05, année2, 2013, P.171.

81ابن سينا (الرئيس)، الإشارات والتنبيهات،المصدر السابق ، ص.425

82 Ahmed Moussaoui, Le problème des fondements de la logique chez les penseurs musulmans médiévaux,(La logique d'Avicenne(Ibn sina),Série logique, Almanahidj, Alger, 2007, P.22

83Ibid, P.23

84أحمد موساوي،المعجم المنطقي الموسوعي ، الجزء الثاني ،دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع – الجزائر، 2019، ص. 269

78 ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، المرجع السابق، ص. 428

86 Ahmed Moussaoui,Op.Cit., P. 24

77 ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، ص. 424 87

المرجع نفسه ، ص 88426

89 Ahmed Moussaoui,Op.Cit., PP28-29

90 ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، ص ص 499- 90501

91 ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ،المصدر السابق ، ص297 91

92 المصدر نفسه ، ص 299 92

93 المصدر نفسه ، ص.297 93

94 المرجع السابق ،ص. 94114

95 أحمد موساوي ، المعجم المنطقي الموسوعي ، الجزء الأول ، المرجع السابق ، ص 95276