الباب الأول

المنطق الأرسطاليسى بين أيدى الشراح والملخصين الإسلاميين

لسنا هنا فى مجال تقييم فلسفة الشراح المشائين الإسلاميين، الموسومين باسم فلاسفة الإسلام. إنما نريد فقط أن نعرض لموقفهم من المنطق الأرسطاليسى. ومن القاطع أنهم قبلوا هذا المنطق قبولاً تامًّا، ودافعوا عنه أشد دفاع تجاه أعدائه من مفكرى الإسلام الذين هاجموهم بعنف وقسوة. ويتساءل الإنسان ما هى العلة فى قبولهم لهذا المنطق، ثم محاولتهم أن يكون منهج المسلمين فى مختلف علومهم.

أما العلة فى قبوله لدى فيلسوف كالكندى أو الفارابى أو ابن سينا، ثم بالخصوص فى صورة صارخة لدى ابن رشد، فهى أن هؤلاء الفلاسفة قد قبلوا إما كليًا، وإما فى معظم الأمر الميتافيزيقيا الأرسطاليسية ومنطق أرسطو هو منطق ميتافيزيقى أو منهج ميتافيزيقى، هو آلة لهذه الميتافيزيقا أو هو هى. أما وقد قبلوا مادته، فكان يجب عليهم أن يقبلوا صورته. وقد قبل فلاسفة الإسلام المشاؤون فيزيقا أرسطو، ومنطق أرسطو هو آلة هذه الفيزيقا وجزء منها فلما قبلوا الفيزيقا، قبلوا المنطق. وكان المنطق الأرسطاليسى جزء من العلم الأرسطاليسى، كالبيولوجيا مثلاً، أقيم عنصراه الكبيران: الأنواع والأجناس عليها. وقد قبل فلاسفة الإسلام العلم اليونانى – من حيث هو حين انتقلت بيولوجيا أرسطو وعلمه إليهم، فكان لابد أن يأخذوا بآلته أو بجزء لا يتجزأ من هذه الآلة.

إن قبول الفيلسوف الإسلامى، للتراث اليونانى فى مجوعة، كان يحتم عليهم قبول كل عناصره، وبهذا اندرج المنطق اليونانى فى أبحاث هؤلاء الفلاسفة اندراجًا طبيعيًّا، بحيث لم ير فيه الفيلسوف أي نشاز.

ألا يعنى أن هؤلاء الفلاسفة إنما كانوا جسمًا غريبًا فى قلب الحضارة الإسلامية، عاشوا أغلب مراتب حياتهم كفلاسفة يونان فى وسط غريب لا يمتون إليه بصلة كلهم، حتى الفارابى نفسه، كانوا طبقة برجوازية رخية غنية تعيش بمنأى عن الكادحين من أبناء هذه الأمة. كان يمثل هؤلاء الكادحين طبقتان: الفقهاء والمتكلمون. إنهم إنما صدروا عن بنية هذه الأمة، عن بنيتها الداخلية - لغوية كانت أو سياسية أو اقتصادية كانوا يمثلون آمال هذا المجتمع وآلامه، وكانت لهم لغتهم التعبيرية الخاصة بهم، كما كان لهم منطقهم المنبثق عن هذه اللغة. وكان لهم فكرهم الفلسفى الخاص بهم، وله بدون أدنى شك منهجية تخالف منهجية فلاسفة الإسلام، كما كان لهم قانونهم أو تقنينهم السياسى أو القضائى يختلف كل الاختلاف عن فكر الفلاسفة من جميع وجوهه وعن منهجيته. ويهمنا فى هذا البحث المنهج. وكان هذا المنهج فى نظر هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين المشائين الفتنة الكبرى التى يخضع لوضوحه، ولما فيه من تصورات الحياة اليونانية، كل من يقرأ أو يطبقه كمنهج. من هنا أتت المحاولة التى اصطنعها الفلاسفة منذ الكندى وفى أعماق مدرسته لتوضيح هذا المنطق أو هذه المنهجية اليونانية ومحاولة تقريبها إلى العالم الإسلامى.

كما قامت مدرسة الفارابى بالدفاع عن مشروعية المنطق كمنهج وطريقة بحث ينبغى تطبيقها فى جميع العلوم عقلية ودينية وللفارابى كتاب ينسب فيه للنبى أقاويل أو أحاديث تبرر مشروعية المنطق. ودخل المنطق فى تصانيف العلوم. وأول من كتب فى تصنيف العلوم فى الإسلام هو الكندى فقد كتب كتابه مائية العلم وأقسامه ثم تابعه تلميذه البلخى. ثم نرى تصنيفًا آخر فى كتاب الأعلام لمناقب الإسلام للعامرى[1] ثم للكتاب المشهور إحصاء العلوم للفارابى وقد احتل المنطق فيها سواء اعتبر جزءًا من الفلسفة أو آلة لها مكانًا ممتازًا ولكن لا نجد المنطق فى كتب المتكلمين أو الأصوليين أدنى مكان. حتى ظهر أبو حامد الغزالى ووضعه فى نسق وتصنيف العلوم الإسلامية. وحتم على مفكرى الإسلام دراسته، كما سيرى فيما بعد بالتفصيل.

---

(١) العامرى: كتاب الأعلام بمناقب الإسلام (تحقيق الدكتور أحمد عبد الحميد غراب - القاهرة ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م) ص ٩٣، ٩٧.

الفصل الأول

مسائل المنطق العامة

بحث الإسلاميون إذن المنطق الأرسطاليسى منذ وقت مبكر.. ولكنهم لم يبحثوه كما تركه مؤلف الأورجانون نفسه، بل خلال أبحاث مفسرة له أحيانًا، ومكملة له تارة، ومعارضة له طورًا، بحيث يتحتم على باحث منطق الشراح الإسلاميين أن يعود إلى التراث المنطقى الهلينى بعد أرسطو جميعه، لكى يتبين مصادر هذا المنطق الإسلامى - على ما فى هذه الفترة الأخيرة من تاريخ اليونان الفكرى من غموض، فقد فقد كثير من كتب هذا العهد الأخير، وخاصة لدى المدرسة الفلسفية الحقيقية الرواقية (التى ظهرت بعد أرسطو والتى كان لها فى ميدان المنطق، كما كان لها فى بقية فروع الفلسفة الأخرى، تفكير خاص يرى بعض المؤرخين أنه يخالف الفكر الأرسطاليسى) بحيث لا نستطيع بحث فلسفة الرواقيين ومنطقهم إلا فى ضوء دراسة غير مباشرة لنصوص غيرهم أو أعدائهم من فلاسفة اليونان. وعلى العموم إننا لا نستطيع أن نرد منطق الشراح الإسلاميين إلى مصدر واحد هو المنطق الأرسطاليسى، بل دخلت فى هذا المنطق عناصر مشائية وضعها تلامذة أرسطو من بعده، ودخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة وأثرت عليه الدراسات اللغوية العربية أشد تأثير. ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نرد أصول فيلسوف من الفلاسفة أو مذهب من المذاهب الفلسفية إلى مصدر فكرى واحد، بل من المحتم أن يتأثر كل فكر إنسانى بتيارات متعددة وأفكار مختلفة.

انقسم الشراح الإسلاميون أمام هذا المنطق إلى فريقين - كما قلنا - فريق مشائى وفريق رواقى. أما الفريق الأول فلم ير - اللهم إلا ابن رشد وأبو البركات البغدادى فى بعض الأحيان - فى هذا التراث أى تعارض أو تناقض. واجهوه بالمنهج

التوفيقـي La Methode syncretiste – هـذا المنهج الذى كان ميزة الفلاسـفة الإسـلاميين فى بحثهم لشتى نواحى المعرفة الإنسـانية – فجاء مزاجًا غريبًا من عناصر شـتى، فاعتبروا التراث المنطقى كله وحدة نادرة المثال لأرسطو فحسب. وعلى الرغم من أن الشراح المشائين الإسلاميين وصل إليهم أن بعض هذه المباحث ليسـت للمعلم الأول، إلا أنهم حاولوا – فى تعسف وتكلف ظاهرين – أن ينسبوها إليه، وأن يعللوا هذه النسـبة بما ذكره المتأخرون من شراح أرسطو اليونانيين من ناحية، وبما شاء لهم فكرهم أن يتخيلوه من ناحية أخرى. وسنرى هذا بوضوح فى مبحث القياسات الشرطية.

أمـا الفريق الرواقى فأخذ بآراء المدرسـة الرواقية المنطقيـة فيما اختلفت فيه الرواقية مع الأرسطاليسـية، ولكنه لم يذكر أن هذه الآراء تعارض أراء أرسـطو، كمـا أنـه لم ينسـبها إلى أصحابهـا الأصليين، ولم يحـاول أن يوفـق بينها وبين الأرسطاليسية نفسها.

كان هنـاك إذن اتجاهان متعارضان فى منطق الشـراح يخالف أحدهما الآخر، وسـنرى هذا فى المسـائل العامة التى سـنعرض لها الآن والتـى تكون مقدمات المنطق كعلم.

وأولـى المسـائل العامة التى دخلت فى منطق الشـراح الإسـلاميين ولم تكن فى تراث أرسـطو، واختلف المشـاؤون والرواقيون الإسـلاميون فيها – هى البحث فى طبيعة المنطق: هل هو جزء من الفلسـفة أو هو مقدمة سـابقة عليها؟ لم يعط أرسطو فكرة صريحة عن هذه المسـائل، ولكن لاحـظ المؤرخون أنه ليس ثمة مكان للمنطق فى تقسيمه للعلوم النظرية. ومن هنا استنتجوا أن المنطق عند أرسطو ليس جزءًا من الفلسفة ولكن مقدمة فقط لها[1]. أما الرواقية فقد اعتبرت المنطق جزءًا من الحكمة، والحكمة عند الرواقيين تنقسـم إلى العلم الطبيعـى والجدل والأخلاق، والجدل هو المنطق. ولم يقف الشـراح الإسـكندريون أمام هذين الاتجاهيـن المختلفين موقف

(١) Hamelin: Le systeme d'Aristote. p. 36 – 8.

الحيرة والشـك، بل سرعان ما قاموا بالتوفيق بينهما متطابقين فى ذلك مع منهجهم التنسيقى، فاعتبروا المنطق مقدمة للفلسفة وجزءًا منها فى الوقت عينه.

ويصـور الخوارزمى[1] (٣٨٧هـ - ٩٧٧م) هذا النزاع فى كتابـه مفاتيح العلوم: «معنى الفلسـفة علم حقائق الأشـياء والعمل بما هو أصلح، وتنقسـم قسمين أحدهما الجزء النظرى والآخر الجزء العملى، ومنهم من جعل المنطق جزءًا ثالثًا غير هذين، ومنهم من جعله جزءًا من أجزاء العلم النظرى، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءًا منها وآلة لها»[2].

وظهر محمد بن إبراهيم بن سـاعد الأنصارى المشـهور بابـن الأكفانى المتوفى سنة (٧٤٩هـ) وابن الأكفانى شـخصية ضخمة مجهولة للباحثين، كتب خير كتاب فـى تصنيف العلوم عند المسـلمين مع نظرات نقدية فى كتـب العلوم المتعددة وفى منهجها وفـى مادتها تكاد تقترب مـن منهج النقد الخارجـى والداخلى للنصوص وقد أعددت طبعة علمية لكتابه إرشـاد القاصد إلى أسـنى المقاصد وسينشـر قريبًا. وقـد عرف المنطق بأنه علـم ويتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة فى ذهن الإنسـان إلى أمور مسـتحصلة فيه، وأحوال تلك الأمور وأصناف ما ترتب الانتقال فيـه، وهيئته جارية على الاسـتقامة، وأصناف ما ليس كذلـك. أما موضوعه: فهو المعلومـات التصويرية والتصديقية من حيث توصـل إلى مطلوب تصورى أو مطلوب تصديقى تأديا صوابًا، واشـتقاقه من المنطق الداخلـى أى القوة العاقلة «أما اختلاف النـاس فيه فيصوره ابن الأكفانـى بأن هناك من ذهب إلـى أن المنطق آلة لغيره من العلـوم، فليس هـو علمًا فى ذاته. ويعتبر ابن الأكفانى هذا - تحاملاً لأن كونه آلة، لا ينافى كونه علمًا فى نفسه، ويضع مثالاً لهذا - الهندسة - فهى آلة لعلم الهيئة، وهى علم فى نفسه[3]».

(١) إنى مدين فى معرفة هذا النص إلى المرحوم الأسـتاذ الشـيخ مصطفى عبد الرازق وانظر أيضًا كتابه المشهور «التمهيد».

(٢) الخوارزمى: مفاتيح العلوم «المطبعة السلفية» ص ٧٩.

(٣) ابن الأكفانى: إرشاد القاصد ص ٤١، ٤٢، ٤٣.

ويذكر هذا النزاع التهانوى فى صورة تقترب من الخوارزمى فيقرر أن الفلاسفة اختلفوا فى أن المنطق من العلم أم لا. فمن يذكر منهم أنه ليس بعلم فهو ليس بحكمة عنده، إذ الحكمة علم. وأما من قال بأنه علم فإنهم اختلفوا فى أنه من الحكمة أم لا.. أما من يذكر منهم أنه من الحكمة فقد اختلفوا بينهم بأنه من الحكمة النظرية جميعًا أم لا، بل بعضه منها وبعضه من العملية «إذ الموجود الذهنى قد يكون بقدرتنا واختيارنا وقد لا يكون كذلك. والقائلون بأنه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بأنه من أقسامها الثلاثة أم قسم آخر، فمن أخذ فى تعريفها قيد الأعيان، كما فى التعريفات المذكورة، لم يعده من الحكمة، لأن موضوعه المعقولات الثانية التى هى من الموجودات الذهنية[1]». ونلاحظ أن التهانوى لا يذكر الرأى القائل بأن المنطق مقدمة للفلسفة وجزء منها فى الوقت عينه.

ويورد صاحب كتاب جامع العلم الملقب بدستور العلماء[2] كلام التهانوى بنصه، ثم يردده صاحب كشف الظنون، ولكن فى أسلوب مختلف قليلاً. ويعرض أسعد بن على بن عثمان البانيوى فى رسالة له عن المنطق الآراء الثلاثة عرضًا مفصلاً[3].

فإذا كان يمكننا أن نستنتج من هذا أن مؤرخى العلم فى العالم الإسلامى صوروا المشكلة تصويرًا دقيقًا وعرضوا الآراء الثلاثة. فإنه يتحتم علينا الآن أن نذكر أثر تلك الآراء فى مدرسة الشراح الإسلاميين.

أما عن الشراح المشائين أمثال الفارابى (٣٥٣هـ - ٩٥٠م) وابن سينا (٤٢٨هـ - ١٠٨٧م) والساوى وغيرهم - وبخاصة الأولين، فلا نستطيع أن نحدد فكرة ثابتة لهم عن طبيعة المنطق. أما أولهم وهو الفارابى فقد كان شارحًا للفلسفة اليونانية مضطربًا، وقد شاع القلق الفكرى فى جميع كتاباته، فللأفلاطونية تأثير فيها كبير، وللأرسطاليسية تأثير لا يقل عن الأفلاطونية، ويختلط كل هذا بالأفلاطونية

(١) التهانوى. كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٣٨.

(٢) دستور العلماء. جـ ٣ ص ٣٢٥، ٣٣٨.

(٣) البانيوى. رسالة فى المنطق لوحة ٧ إلى ٩.

المحدثة.. ونراه هنا – حتى فى أوضح الموضوعات لديه وهو المنطق مضطربًا قلقلًا. فبينما يعتبر المنطق جزءًا من الفلسفة فى كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين فيذكر أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية[1]، ثم تردد أيضًا فى القول بأن المنطق جزء من الفلسفة فى كتابه «تحصيل السعادة»[2]. نراه يعود فى كتاب آخر إلى القول بأن المنطق آلة للفلسفة: «وأقول لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه. وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده، وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فنجتنبه، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه، ونقف على ما هو حق فى ذاته وقد أشبه بالباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع. والصناعة التى بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق»[3].

فى هذه الفقرة إذن يتجه الفارابى إلى عد المنطق آلة للفلسفة وقوة يقتدر بها على التفكير الصائب وعلى تجنب التفكير الخاطئ، وهذا الاتجاه يخالف اتجاهه الأول الذى كان يعتبر المنطق قسمًا من أقسام الفلسفة. ونرى هذا الاتجاه لدى فيلسوف من مدرسة الكندى – وهو العامرى – إذ أنه يعتبر المنطق صناعة نازلة منزلة الآلة[4].

وكان للفارابى من الأثر العميق فى المدرسة الإسلامية الفلسفية من بعده فى هذه الناحية الشىء الكثير، بحيث نرى فكرته المضطربة عن طبيعة المنطق فى كتب من جاءوا بعد. فنرى إخوان الصفا وهم طائفة إسماعيلية غنوصية، وقد ظهرت رسائلهم فى النصف الثانى من القرن الرابع – يقسمون العلوم الفلسفية إلى أربع أنواع: أولها الرياضيات والثانى المنطقيات والثالث العلوم الطبيعيات والرابع

(١) الفارابى: الجمع بين رأى الحكيمين (طبع مطبعة السعادة بمصر) ص ح – ى.
(٢) الفارابى: تحصيل السعادة طبع حيدر آباد ص ٢٠ – ٢١.
(٣) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة (طبع حيدر آباد) ص ٢١.
(٤) العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام ص ٨٧، ٩٣.

العلوم الآلهيات[1] ويقولون فى مكان آخر إن العلوم الفلسفية أربعة: الرياضيات والمنطقيات والطبيعات والإلهيات.

ومع عد إخوان الصفا المنطق جزءًا من الفلسفة، فإنهم يفردون فصلاً للمنطق عنوانه «فصل فى أن المنطق أداة الفيلسوف»[2] جاء فيه: «واعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة، وقد قيل إنه أداة الفيلسوف، وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات»[3].

أما الشارح الثانى للتراث اليونانى الفلسفى ابن سينا (وقد كان ابن سينا تلميذًا ممتازًا للفارابى، بل إن أفلاطونية الأستاذ تكمن أيضًا فى كتابات التلميذ، ثم تطويهما جميعًا الأفلاطونية المحدثة. أما فى المنطق، فقد كتب فيه ابن سينا كتاباته الطويلة واضطرب فيها كأستاذه) فتراه فى هذه النقطة التى نحن بصددها يذكر فى إحدى رسائله: «العلم الذى هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية واقية عن السهو والغلط فى البحث والروية...» ثم يذكر بعد ذلك أن المنطق من الحكمة. ويذكر فى كتاب آخر أن أقسام العلوم النظرية أربعة: «العلم الطبيعى والعلم الرياضى والعلم الإلهى والعلم الكلى»[4] ثم يجمع ابن سينا بين الرأيين فى الشفاء فيعتبر المنطق مقدمة للفلسفة وجزءًا منها فى الوقت عينه[5]، وهذا الرأى الأخير يأخذ به الشراح المشاؤون جميعًا.

ولكن من الخطأ القول بأن الفكرة الرواقية أهملت أو أنها عرضت فحسب لدى بعض مؤرخى العلوم كرأى من الآراء، بل إن هناك كتبًا منطقية عدة ألفت طبقًا للرأى

(١) إخوان الصفا: الرسائل (طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨م) جـ ١ ص ٢٣.

(٢) إخوان الصفا: الرسائل ج ١ ص ٣٤٢.

(٣) ابن سينا.. منطق المشرقيين: ص ٨.

(٤) ابن سينا: رسالة فى أقسام العلوم العقلية، الرسالة التاسعة لابن سينا من مجموعة الرسائل (مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨هـ).

(٥) ابن سينا: الشفاء. (نسخة مصورة. مكتبة الجامعة المصرية ٢٦٠٥م) لوحة ٤ ب.

الرواقى فى هذه المسألة، واستند فى هذا إلى فقرة لابن خلدون يؤرخ فيها للمنطق لدى المتأخرين، يقول: «إن المتأخرين لم ينظروا فى المنطق على أنه آلة للعلوم، بل اعتبروه من حيث إنه فن بذاته، وإن أول من تكلم فيه على هذا النمط هو فخر الدين الرازى (٦٠٦هـ) ومن بعده أفضل الدين الخونجى»[١] (توفى يوم الأربعاء الخامس شهر رمضان سنة ٦٤٦). وليس لدينا مع الأسف شىء من كتب هؤلاء المفكرين المنطقية لتوضح لنا المسألة توضيحًا أكثر.

وتتصل بهذه المسألة مسألة ثانية على جانب من الخطورة فى تاريخ المنطق كله وهى أن أرسطو لم يقتصر على جعل المنطق صوريًا بل تعرض لمباحث مادية، فاعتبر المنطق عنده صوريًا وماديًا فى وقت واحد، وهذا ما يعبر عنه البانيوى بالمنطق المستعمل والمنطق المعلم. ولكن الرواقيين أرجعوا المنطق إلى صورية بحتة، وتابع كثيرون من الإسلاميين هذا الاتجاه الأخير... وهذا ما يردده ابن خلدون فى فقرته الهامة فى مقدمته، فيقرر أن المتأخرين غيروا إصلاح المنطق وأن من هذا التغيير «تكلمهم فى القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة - أى الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة[٢]، ونرى هذا فى شروح إيساغوجى جميعها وفى حاشية العطار على الخبيصى[٣] بل إن الساوى يذكر فى كتابه - مع تأثره الشديد بابن سينا - أنه سيقتصر فقط على عرض طريقى اكتساب التصور والتصديق الحقيقيين وهما الحد والبرهان، وأنه لن يبحث فى الجدل والخطابة والشعر لأنهما لا يفيدان اليقين المحض[٤]».

المسألة الثالثة: وتتصل بصورية المنطق ومادته مسألة محتويات الأورجانون وأقسامه، فقد كان الأورجانون يشمل عند أرسطو المقولات والعبارة والتحليلات

(١) ابن خلدون. مقدمة... ص ٣٤٤.

(٢) ابن خلدون. مقدمة... ص ٣٤٤.

(٣) حاشية العطار على الخبيصى (طبعة القاهرة ١٣١٨هـ) لا يبحث إلا فى التصور والتصديق.

(٤) الساوى. البصائر النصيرية. ص ٣.

الأولى والتحليلات الثانية والجدل والسفسطة. ولكن شراح أرسطو اليونانيين أضافوا إليها الشعر والخطابة، ووضع المتأخرون من الشراح الإسكندريين إيساغوجى مقدمة لهذه الكتب، وتابعهم الشراح المشاؤون الإسلاميون. غير أن المتأخرين من المناطقة أو الشـراح الرواقيين لم يأخذوا بهذا الرأى، بل كان لهم رأى يخالف الاثنين ويتفق مـع نظرتهم العامة عن المنطـق – أنه المذهب الصورى البحـت، فحذفوا كما قلنا التحليلات الثانية والجدل والخطابة والشـعر والسفسـطة وهى التى تبحث فى مادة المنطق. ويبدو الأثر الرواقى هنا واضحًا تمام الوضوح.

المسـألة الأخيرة العامة التى ينبغى بحثها هى: تقسيم المواد المنطقية نفسها فى كتب الشـراح الإسـلاميين. فإن هذه الكتب تبدأ بالتقسـيم المشهور للعلم إلى تصـور وتصديق. والطريق الذى تتوصل به إلى التصور هو الحد، وإلى التصديق هو القيـاس، والمنطق هو هذان المبحثان، وقد نقل اللاتين هذا التقسـيم عن العرب، يقول St. Thomas [1]:

«Apud Arabes prima operation intellectus vocatur imagination secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis commentatoris» in III de Anima: de Ver., 9. 14. a.

«أى» إن العملية العقلية الأولى عند العرب هى التصور، بينما العملية الثانية هى التصديق، ويعرف هذا تمامًا من كلمات الشـارح علـى الكتاب الثالث للنفس». وهذا الشارح هو ابن رشد ويقول Albertle Grand:

"Averroes, in commentario libri de Anima tangit intelle ctum qui est ut fides, et intellectum qui est ut formatio" Sum de Creai, II, 9. 54, a. 1, 9. 2, Obj 6.

«أى إن ابن رشد فى شرحه على كتاب النفس يبحث فى العملية العقلية التى هى التصديق – والعملية العقلية التى هى التصور».

(١) Chenu: Revue des sciences philosophiques et thèologiques (1938) XXVII. p. 6 – 68.

انتقل إذن تقسيم المنطق إلى تصورات وتصديقات إلى اللاتين عن طريق مفكرى الإسلام، وكان له أثر كبير فى دراستهم للمنطق. ولكن لا يعنينا هذا الآن بقدر ما تعنينا مشكلة من أدق المشاكل، وهى تحديد المصدر الذى استمد منه الإسلاميون هذا التقسيم. اختلف باحثو المنطق الإسلامى فى هذه المسألة اختلافًا كبيرًا، ولكن لم يصل واحد منهم إلى نتيجة حاسمة. غير أن الرأى السائد هو أن فكرة التقسيم رواقية المصدر، وأن الإسلاميين استمدوا هذا التقسيم من الرواقية[1].

وهذه الفكرة منقوضة من أساسها لسببين: أولهما أن المنطق الرواقى منطق حسى لا يعترف إلا بوجود الأشخاص وينكر استناد الماهيات إلى الجنس والفصل – وهذا هو الاتجاه الأسمى عند الرواقية – والحد عند الرواقية هو تعديد الصفات الخاصة لكل موجود فقط[2]، وهذا الاتجاه يخالف جوهر نظرية التصور كما يفهمها المشاؤون الإسلاميون. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى – وهذا ما يحسم البحث فى المسألة نهائيًا – إننا نجد فكرة تقسيم العلم إلى تصور وتصديق لدى أرسطو، فهو يبدأ الفصل السادس من المقالة الثالثة من كتاب النفس بقوله «إن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق»[3] وهذا ما يجعلنا نجزم بأن التقسيم المذكور أرسطاليسى بحت.

غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن الرواقيين أنفسهم قبلوا فكرة التقسيم إلى تصور وتصديق، ولكنهم لم يقبلوا جوهر التقسيم بل صوروه – كما قلنا – فى صورة مذهبهم الأسمى. وهنا نجد أنفسنا أما مشكلة أخرى: هل عرف الشراح الإسلاميون مذهب الرواقيين فى التصور؟ أما عن الشراح المشائين الإسلاميين، فلا نجد خلال أبحاثهم أثرًا للرواقية فى هذه الناحية. ولكن يتبين لنا خلال أبحاث المتكلمين والأصوليين الذين بحثوا فى المنطق الأرسطاليسى بعض العناصر الرواقية. ومع أن كتب فخر الدين الرازى المنطقية لم تصل إلينا إلا أننا نستطيع أن نرجح – طبقًا لفقرة ابن خلدون

(١) Brochard: Etudes de phil. anc. et mod. p. 221.

(٢) Brochard: Etudes de phil. anc. et mod. p. 221.

(٣) Aristote: De l'ame (traduction par Tricot, paris (1936). L. I. P. 124.

السالفة الذكر ولبعض الفقرات المنطقية الباقية لنا فى كتبه الكلامية[1] – وجود جانب كبير من الآراء الرواقية فى منطقه.

وسنبحث فى الفصلين القادمين موقف الإسلاميين من مباحث التصور والتصديق عند اليونان – أرسطو ومن بعده – وما أضاف الإسلاميون من أبحاث. ولكن ليس معنى هذا أننا سنقوم بعرض كامل مفصل للمنطق الأرسطاليسى فى مدرسة الشراح الإسلاميين، بل سنعالج فقط نقطًا غامضة فى تاريخ المنطق عندهم.

■■■

(١) فخر الدين الرازى «المباحث الشرقية» (طبعة حيدر أباد) جـ ١ ص ٤٤٩.

الفصل الثانى

مبحث التصورات

منطق الشراح ينقسم – كما قلنا إلى قسمين: التصور والتصديق.

وبواسطة التعريف نتوصل إلى التصور، وبواسطة القياس نتوصل إلى التصديق، ويرى ابن سينا أن التصور هو العلم الأول، ويكتسب بالحد وما يجرى مجراه، ويعطى مثالاً هو تصورنا ماهية الإنسان. وهنا فهم كامل لطبيعة مبحث التصورات عند أرسطو، فالتصور هو الوحدة الفكرية الأولى للعقل نصل إليه بالتعريف أى نصل به إلى الماهية[1]. فأهم مباحث التصورات إذن هو التعريف بالحد، كما أن أهم مباحث التصديقات هو القياس وسنبحث فى هذا الفصل مبحث التصورات... ومبحث التصورات يشمل أقسامًا ثلاثة: أولاً – البحث فى الألفاظ من حيث صلتها بالمعانى. وثانيًا – البحث فى المعنى فى ذاته. فإذا ما تكون لدينا هذان القسمان – البحث فى اللفظ والبحث فى المعنى – تكامل لنا عنصرا الحد، فنصل بذلك إلى القسم الثالث الجوهرى من التصورات، ونحن فى بحثنا لهذه الأقسام سنحاول على الخصوص توضيح المسائل الآتية:

أولاً: العناصر التى أضافها الشراح الإسلاميون. فقد أضاف الإسلاميون بعض الأبحاث وخاصة اللغوية منها، والتى لا نجد لها شبيهًا لا فى منطق أرسطو ولا فى منطق الشراح اليونانيين.

ثانيًا: سنعرض العناصر الرواقية المنطقية التى دخلت فى منطق الشراح الإسلاميين والتى تكون – هى والعناصر الخاصة والأرسطاليسية – منطقهم.

(١) ابن سينا. النجاة ص ٣ وانظر النشار: المنطق الصورى ص ٨٠.

ثالثًا: سنحاول أن نبين أثر بعض مباحث التصورات فى مباحث اللغة والأصول، ولا تظهر هذه المسائل بوضوح بقدر ما تظهر فى أول أقسام التصورات وهى مباحث الألفاظ.

وسنعرض الآن لمباحث التصورات على التوالى موضحين تلك العناصر التى ذكرناها على الخصوص، وأول مباحثها كما قلنا هو مبحث الألفاظ.

مباحث الألفاظ: وجاءت صلة تلك المباحث بالمنطق على العموم وبالتصورات على الخصوص من أن التصور - كما يعرفه المناطقة - هو إدراك المفرد، والمفرد ليس إلا لفظًا. وتحت تأثير هذا أخذ الإسلاميون يتدارسون الألفاظ دراسة واسعة لم يبحثها من قبل صاحب الأورجانون، معللين هذا بأنهم لن يبحثوا فى اللفظ فى ذاته بل فى اللفظ من حيث صلته بالمعانى. وهذه فكرة تسود فريق الشراح الإسلاميين جميعهم. نجدها عند ابن سينا والغزالى كما نجدها عند المتأخرين، ولم يشذ عن ذلك سوى أبى البركات البغدادى؛ فقد تنبه أبو البركات إلى أن هذه الأبحاث غريبة عن منطق أرسطو، فأنكر أن يكون موضوع المنطق هو «الألفاظ من حيث تدل على المعانى لأن هذا هو علم اللغات»[1].

أما صلة المنطق باللغة فهى صلة عرضية كدخول اللغة فى سائر العلوم والصناعات، ويشبه هذا القول بأن الكتابة من المنطق لأن المنطق يكتب فى الكتب. ومع أن أبا البركات لا يوافق على اعتبار مباحث الألفاظ من المنطق إلا أنه يسير على نسق المشائين الإسلاميين فيبحثها أيضًا فى كتابه، ويبدأ هذه الأبحاث اللفظية - كما تبدأ كتب المنطق الأخرى - بالبحث المشهور: «دلالة الألفاظ على المعانى».

والبحث فى الألفاظ عند الإسلاميين ينظر إليه من خمسة أوجه:

أولاً: من ناحية دلالة اللفظ على المعنى.

ثانيًا: من ناحية قسمة اللفظ إلى عموم المعنى وخصوصه.

(١) أبو البركات البغدادى، المعتبر (طبع دائرة المعارف النظامية بالهند) جـ ١ ص ٦ .

ثالثًا: النظر فى اللفظ من حيث الإفراد والتركيب.

رابعًا: النظر فى اللفظ نفسه.

خامسًا: نسبة الألفاظ إلى المعانى.

أولاً: دلالة الألفاظ على المعانى: يضع الشراح الإسلاميون - رواقيين كانوا أو مشائين، متقدمين كانوا أو متأخرين - هذا التقسيم فى مقدمة أبحاثهم، ما عدا بعض المناطقة القلائل أمثال أبى الصلت الدانى فى كتابه تقويم الذهن[1]، فإنه لم يبحث فى دلالة الألفاظ على المعانى. ويتكون هذا البحث فى إيجاز مما يأتى: دلالة اللفظ على المعنى ينظر إليها من ثلاثة أوجه..

١ - دلالة المطابقة: وهى دلالة اللفظ على المعنى الذى وضع له، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ودلالة البيت على مجموع الجدار والسقف.

٢ - دلالة التضمن: وهى دلالة على جزء من أجزاء المعنى المتضمن له، كدلالة الإنسان على الحيوان أو على الناطق وحده وكدلالة البيت على الجدار أو السقف.

٣ - دلالة الالتزام: وهى استتباع أمر يكون ملازمًا للمعنى ولكن خارجًا فى الوقت عينه عن ذاته - كدلالة السقف على الجدار والمخلوق على الخالق. ويسمى السهروردى دلالة المطابقة بدلالة القصد والتضمن بالحيطة، والالتزام بالتطفل.

توسع الشراح الإسلاميون وخاصة المتأخرون منهم فى هذه الأبحاث وبنوا عليها تفريعات لغوية كثيرة. ولكن ما هو المصدر الذى استمد منه الإسلاميون هذا التقسيم؟

إن من الثابت أن هذا التقسيم لم يعرفه المنطق الأرسطاليسى على هذه الصورة كما لم يعرفه منطق الشراح اليونانيين. أمامنا إذن احتمالات ثلاثة: أولها أن الإسلاميين ابتدعوا - تحت تأثيرات لغوية - هذا التقسيم. ثانيها أنهم استمدوا هذا البحث من الرواقية، خاصة وقد وصلتنا عن الرواقية فكرة «الدلالة» و «المدلول»، فمن المتحمل أن تكون فكرة الدلالة عند الإسلاميين تمت بسبب إلى بعض هذه المباحث، وإن كنا

(١) أبو الصلت الدانى: تقويم الذهن (طبعة مدريد سنة ١٩١٥) لم يذكر الدانى فى كتابه مباحث الألفاظ ومباحث الجزئى والكلى والذاتى والعرضى - ولم يتكلم فى قوانين الحد.

لا نستطيع أن نجزم بالمسألة إلى أى درجة من درجات اليقين. ثالثها: وهو أرجح الاحتمالات: أن الإسلاميين استمدوا أو عرفوا هذه الفكرة – أى فكرة الدلالات – من الرواقية، مع وجود فكرة أخرى عن هذا البحث لديهم، ويثبت هذا أن بعض المناطقة يبحثون فى بيان معنى الدلالة عند المناطقة وعند النحاة واختلافه عند كل فريق منهم: فالدلالة عند المناطقة «كون الشىء بحيث يلزم من تصوره تصور شىء آخر»، وتنقسم هذه الدلالة المنطقية إلى الدلالة على المعنى الحقيقى (مطابقة) والدلالة على جزء المعنى (تضمن) والدلالة على لازم المعنى (التزام). ويضع النحاة تعريفًا آخر للدلالات يخالف التعريف المنطقى، فيعرفون الدلالة بأنها «فهم المعنى من اللفظ المستعمل فيه، فإن كان المعنى موضوعًا للفظ فهو مطابقة، وإن كان موضوعًا لجزئه فهو تضمن، وإن كان خارجًا عنه فهو التزام. ومن الممتنع عند أهل العربية اتحاد هذه الدلالات فى استعمال واحد كما هو الحال عند المناطقة[1]».

يتبين لنا من هذا أن المسألة بحثت من وجهتين مختلفتين، وأنه كان للإسلاميين تفكير خاص فيها. كما أنه من المرجح – كما قلت من قبل – أن تكون فكرة الدلالة المنطقية قد دخلت إلى الشراح الإسلاميين من المنطق الرواقى.

أما القسمة الثانية من مباحث الألفاظ فهى «قسمة اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه»، أى انقسامه إلى جزئى وكلى: فالجزئى ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، والكلى ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. أثر هذا البحث فى متأخرى الأصوليين فى كتابتهم عن الخاص والعام... نجد هذا بوضوح لدى الآمدى[2] وهو أصولى متكلم، كما نراه لدى ابن الحاجب[3]، وصاحب مسلم الثبوت[4]، والزركشى[5].

(١) محب الدين عبد الشكور. شرح سلم بحر العلوم (طبع دلهى بدون تاريخ) ص ٢٤.
(٢) الآمدى. الإحكام فى أصول الأحكام جـ ٢ ص ٩٢.
(٣) ابن الحاجب. مختصر المنتهى (طبعةالقاهرة بدون تاريخ) ص ١٠٤.
(٤) البهارى. مسلم الثبوت «طبعة القاهرة بدون تاريخ» ص ١٩٤.
(٥) الزركشى. البحر المحيط «مخطوط» الجزء الأول – مبحث الخاص والعام.

وتقسيم اللفظ إلى جزئى وكلى تقسيم أرسطاليسى بحت[1] وقد تابع الشراح المشاؤون هذا التقسيم، وإن كان بعض الأصوليين يثيرون فيه بعض المشاكل اللغوية التى لم يبحثها أرسطو، ومن أهم هذه المشاكل: اتصال الألف واللام بالاسم المفرد، هل تجعله يفيد الاستغراق والعموم؟ فإذا ما قلنا الإنسان خير من الحيوان والرجل خير من المرأة، هل نعتبر أن هذه الأسماء لا تقضى الاستغراق بمجردها لأنها مفردة، ولكن توصلنا إلى عموميتها لوجود قرينة تثبت هذا العموم وهى تفضيل الإنسانية عن الحيوانية والذكورة على الأنوثة؟ اتفق الأصوليون على هذا، بينما يرى المناطقة أن اللفظ الكلى يقتضى الاستغراق بمجرده ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه. وعلة الاختلاف – وهى مسألة على جانب من الدقة – أن الأصوليين يرون أن الاسم المفرد، أى الإنسان أو الرجل، لا يقتضى الاستغراق لأنه موضوع بإزاء الموجودات الشخصية، فهو صورة منها، فهو إذن جزئى ما لم توجد صفة أو قرينة ترتفع به إلى مقام العموم. أما المناطقة فيقررون أن الإنسان مثال مجرد للإنسان الجزئى أو هو مجموعة الصفات التى تطلق على الإنسان، فهو إذن كلى بذاته[2].

أما القسمة الثالثة للألفاظ: فهى تقسيم اللفظ من حيث الإفراد والتركيب، فينقسم اللفظ إلى مفرد ومركب: فالمفرد هو ما يدل جزؤه على جزء معناه، والمركب ما لا يدل جزؤه على جزء معناه[3]. استمد الإسلاميون هذا التقسيم من أرسطو[4] ولكنهم لم يتوقفوا عند مجرد الفكرة الأرسطاليسية، بل اعتبر المتأخرون من الشراح القسمة ثلاثية لا ثنائية – مفرد ومركب ومؤلف. والفرق بين المركب والمؤلف أن المركب هو ما يدل جزؤه على معنى ليس جزء معناه، والمؤلف هو ما يدل جزؤه على جزء معناه. ثم ينقسم المركب إلى المركب الإضافى كغلام زيد، والمركب التقييدى كحيوان ناطق،

(١) Hamelin: Le système D Aristote, p. 129.

(٢) الغزالى. معيار العلم (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ) ص ١٥.

(٣) شرح سلم. بحر العلوم. ص ٤٣.

(٤) Aristote: Herm. 16a, 17 - 16b21.

والمركب الإسنادى كزيد قائم.. وتحت المفرد الاسم والفعل والحرف[1]. لا شك أن هذه أبحاث لغوية بحتة استند الإسلاميون فى بحثها إلى ما اعتقدوه من وجود صلة وثيقة بين المنطق واللغة، وأنتج لنا هذا تفكيرًا لغويًا دقيقًا.

أما القسمة الرابعة للألفاظ فهى للفظ فى نفسه، وهى تتصل بالقسمة الثالثة تمام الاتصال، وقد ذكرناها آنفًا، وهى انقسام المفرد إلى اسم وفعل وحرف. وقد أهمل ابن سينا ذكر هذا التقسيم فى باب التصورات فى الشفاء ومنطق المشرقيين، ولكنه ألحقه فى الكتاب الأول بمباحث العبارة، أما فى النجاة فقد ألحقه بمباحث التصورات[2]. والسبب الذى دعا ابن سينا إلى بحثه فى باب القضايا أن القضية عند أرسطو لا تتكون إلا من هذه العناصر الثلاثة: الاسم والفعل والحرف. أو على حد تعبير المناطقة. من اسم وكلمة وأداة. أما أغلب المناطقة المتأخرين فبحثوا هذا التقسيم فى باب التصورات[3]، ولكن لا يختلف بحثهم للموضوع عن بحث ابن سينا، وإن كان ابن سينا نفسه لا يتوقف عند التقسيم الأرسطاليسى، بل يحاول أن يقارن مقارنة دقيقة بين هذا التقسيم وتقسيم النحاة للجملة.

أما موجز تقسيم اللفظ فى نفسه فهو أن الاسم «لفظة دالة بتواطؤ، مجردة عن الزمان، وليس واحد من أجزائها دالاً على الانفراد[4]» أى إن الاسم لا يدل أية دلالة على زمان من الأزمنة الثلاثة، كما أن أى جزء من أجزائه لا يدل على شىء على الإطلاق، ففى قولنا «الإنسان» لا يوجد جزء من أجزائه يراد به جزء من المعنى إذا كان المقصود بهذا اللفظ تحديدنا لجملة اللفظ «إنسان». أما الكلمة فهى لفظ مفرد يدل بالوضع على المعنى وعلى زمان ذلك المعنى. ثم يقارن ابن سينا بين الكلمة عند المناطقة والفعل عند النحاة، ويقرر أنه ليس من المحتم أن يكون كل فعل عند النحاة

(١) حاشية الباجورى على السلم: ٣٣.
(٢) ابن سينا النجاة، ى...، ص ١٩.
(٣) شرح مطالع الأنوار ص ٣٧.
(٤) ابن سينا: الشفاء – نسخة مصورة، جامعة القاهرة لوحة ٣٨.

كلمــة عند المناطقة، لأن المضارع غيــر الغائب – أى المتكلم والمخاطب – فعل عند النحــاة ولا يعتبر كلمة عند المناطقة، لأن المضارع غيــر الغائب مركب، والمركب غير كلمة[1].

وينقســم كل من الاســم والكلمة إلى: (١) محصل وغير محصل، (٢) وإلى ما هو قائم وما هو مصرف. ويلاحظ ابن ســينا أن العربية لم تعرف الأسماء والكلمات غير المحصلــة أى المعدولة، وأنها تعرف فقط فى اليونانية والفارســية. ولذلك لا نجد أمثــال هذه الكلمات إلا فيما نقل عن اليونان من فلســفة وغيرها[2]. ويردد هذا أيضًا أبو الصلــت الدانــى: «أما غير المحصل من الاســم والكلمة فغير موجود فى لســاننا هذا إلا مبتدعًا مولدًا، ومعناه العام رفع الشــىء من أمر موجود كما تقول فى الســماء لا خفيفــة ولا ثقيلة»[3]. كما يلاحظ أن الكلمة القائمة ليــس لها نظير فى العربية، بل إن العرب يســتعملون كلمات المستقبل بمعنى الحال، فمثلاً إذا قلنا «زيد يمشى» فنحــن نقصد أنه يمشــى فى الحال. وأحيانًا يســتعير العرب للزمــن الحاضر الزمن الماضى فيقولون: زيد صح – أى أتاه البرء فى الحال. أما المصرفة فهى ما تدل على أحد الزمانين يتوسطهما الحاضر – أى الماضى والمستقبل[4].

نــرى من هــذا أن الشــراح الإســلاميين يحاولــون أن يدخلــوا بتلك التقاســيم الأرسطاليســية فى صميم المســائل اللغوية، ودعا اســتناد هذه الأبحاث إلى اللغة اليونانيــة أن قام من علماء أهل الســنة من نــادى بأن المنطق اليونانى يســتند إلى خصائص اللغة اليونانية فهو منطقها، ومن ثمة فلا حاجة للمسلمين به لأن تراكيب العربيــة تخالف تراكيب اليونانية. وهذا الاعتــراض وجيه إلى حد كبير يدل على عمق فهم المسلمين لما بين اللغة اليونانية والمنطق اليونانى من صلة.

(١) المصدر نفسه، لوحة ٣٩ أ و ب.
(٢) أبو الصلت الدانى، تقويم الذهن ص ١٤.
(٣) نفس المصدر ص ١٥.
(٤) ابن سينا: الشفاء لوحة ٣٩ ب والساوى: البصائر ص ٤٦.

التقسيم الخامس: فى نسبة الألفاظ إلى المعانى - وهذا التقسيم أثر وتأثر بالدراسات اللغوية العربية مع أنه فى جوهره أرسطاليسى، فالألفاظ تنقسم - من حيث نسبتها إلى المعانى - إلى المتواطئ والمشترك والمترادف والمتزايل. وقد توسع الإسلاميون فى هذا البحث، لكن لا فى جوهره، بل فى ابتداع أقسام جديدة يمكن ردها ببساطة إلى الأقسام الرئيسية التى وضعها أرسطو. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن لهذا البحث صلة كبيرة بالأبحاث الأصولية، فالأصوليون كتبوا أبحاثًا طويلة فى الترادف والاشتراك، ففريق منهم أنكر وجود الترادف فى اللغة العربية وأخذ يذكر اشتقاقات مختلفة للألفاظ المترادفة[1]. ولا يوافق فخر الدين الرازى على هذا ويقرر أن عمل الاشتقاقيين هذا ليس إلا تعسفًا لا يقبله عقل ولا نقل، ثم يأخذ فى شرح الدواعى إلى الترادف وهى أولاً: تعدد الوضع وتوسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله، وهو ما يسميه النحاة وأهل اللغة بالافتنان، أو تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع، وقد يحصل به التجنيس والتقابل والمطابقة. ثانيًا: تسهيل تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند تساوى الأخرى.

أما حجج الذين أنكروا الترادف فحجتان: الأولى أنه يؤدى إلى الاختلاف فى الفهم، فقد يعلم الإنسان لهذا المعنى لفظًا ويعلم الآخر لفظًا آخر، ومع تأدية اللفظين لمعنى واحد فلا يعلم كل واحد منهما أن لفظ الآخر يدل عليه.. وحينئذ يتعذر التفاهم بينهما. الحجة الثانية: أن الاسم المترادف يتضمن تعريف المعرف وهو خلاف الأصل. وأنكر الحكيم الترمذى - وهو صوفى ممتاز - الترادف فى كتاب له على جانب من الأهمية هو «الفروق ومنع الترادف»[2].

(١) فخر الدين الرازى: المحصول، مخطوطة لم تنشر، الباب الرابع فى أحكام الترادف والتوكيد.

(٢) هذا الكتاب مصور فى دار الكتب - ويحاول الترمذى فى هذا الكتاب أن يثبت أنه ليس فى العربية مترادفات. وأدى هذا الرأى إلى وجود بعض الخلاف بين الترمذى والأحناف لأنه إذا كان الأحناف يرون مثلا أن قول، الله أجل، مدخل الصلاة يجزئ المصلى لأن «أجل» تؤدى معنى «أكبر» فإن الترمذى لا يرى هذا بل يقرر «وجود اختلاف المعنى بين اللفظين».

حل بعض المتكلمين المسألة حلاً وسطًا: فالألفاظ المترادفة هى ألفاظ يشرح بعضها بعضًا، الجلى منها يشرح الخفى.. فهى ليست إلا نوعًا من الحد، لأن الحد هو تبديل لفظ خفى بلفظ أوضح منه تنبيهًا للسائل[1].

وتعرض اللفظ المشترك[2] أيضًا لما تعرض له اللفظ المترادف: هل نجيزه أم لا نجيزه، هل نتوصل به إلى المقصود أم لا نتوصل، هل كلمة «قرؤ» مشتركة بين الحيض والطهر، أم أنها لواحد منهما فقط؟ اختلف الأصوليون فى هذا اختلافًا شديدًا.

يمكننا أن نقرر إذن: أن مسألة المترادف والمشترك كانت على جانب كبير من الأهمية لدى علماء الأصول. ومما لا شك فيه أن الأصوليين الأرسطاليسين - أى الذين كتبوا مقدمات كلامية فى أول أبحاثهم - تأثروا بالمنطق الأرسطاليسى. ولكن ليس معنى هذا أن هذا التقسيم كان غريبًا عن المسلمين، إننا لا نستطيع أن ننكر وجود أسماء مترادفة ومشتركة ومتزايلة فى لغة من اللغات، ولكن الأصوليين الأرسطاليسيين اكتسبوا من أرسطو استقرار التقسيم واتجاههم به اتجاهًا منطقيًا.

هذه هى نماذج مباحث الألفاظ فى منطق الشراح الإسلاميين. وقد تبين ما قلناه من أن هؤلاء الشراح لم يقفوا عند حد العناصر الأرسطاليسية، بل أضافوا أبحاثًا خاصة بهم وأبحاثًا أخرى رواقية، ومزجوا هذين العنصرين بالعنصر الأرسطاليسى، ويكون هذا المزيج دائمًا منطق الشراح الإسلاميين.

مبحث المعنى فى ذاته: وهو يتصل بالبحث السابق، مبحث المعانى، لأن اللفظ كما قلنا لا يشتغل به المنطقى إلا من حيث صلته بالمعنى، فالمعنى - من حيث هو ثابت فى نفسه - هو الغاية من البحث فى اللفظ، مع العلم بأن المعنى تدل عليه الألفاظ، إذ من البديهى أننا لا نستطيع تعريف المعنى بدون اللفظ. وقد خلا هذا البحث عند الشراح الإسلاميين من الأبحاث اللغوية. لأن طبيعته نفسها تستلزم هذا الخلو، إذ هو بحث فى المعنى فى ذاته. ودخل فى هذا البحث - كما هو مقرر - عناصر غير أرسطاليسية، وسنجد مكان تلك العناصر فى ثنايا مناقشتنا لهذه المباحث.

---

(١) الرازى: المحصول، الباب الرابع.

(٢) نفس المصدر: الباب الخامس فى الاشتراك.

نسبة المعانى إلى مداركنا: وأول ما نلقاه من تلك المباحث هو نسبة المعانى إلى مداركنا، أو بمعنى أدق، كيفية الحصول على تلك المعانى. إنا نتوصل إلى تلك المعانى عن طريقين: طريق الإحساس وطريق الاستدلال العقلى[1]. وليس هذا البحث فى الواقع منطقيًا فى ذاته، بل هو يتصل بنظرية المعرفة، ويعالجه الإسلاميون علاجًا ميتًا فيزيقيًا بحتًا يتصل بأفلاطون من ناحية، وبالأفلاطونية المحدثة من ناحية أخرى . وليس يهمنا هنا عرض تلك المباحث الميتافيزيقية وبحثها ولكن أحب أن أشير إلى أنه يتصل بتقسيم الموجودات إلى محسوسة ومعقولة تقسيم آخر يشترك فيه أيضاً المنطق والميتافيزيقا، وهو تقسيم الموجودات إلى شخصية معينة.. أى الموجودات الجزئية، وإلى أمور عامة.. أى الكليات. أما الأولى فتوصل إليها بالإحساس، ومن أمثلها زيد وعمرو هذا الفرس وهذه الشجرة وهذا النجم وهذا السواد وهذه الإرادة، لأن التشخيص والتعين يطرأ الأعراض والجواهر، ويختلف عين كل واحد من هذه الأعيان عن عين الآخر ولكن ليس معنى تخالفها أنها لا تتشابه من وجوه، بل هى فى الواقع تتشابه، فالفرس والإنسان يتشابهان فى الحيوانية، وهذه الأمور المتشابهة هى الأمور الكلية العامة. ثم قد يتشابه بعض الأفراد المتشابهة فى تلك الأمور الكلية العامة فى أمور أخرى خاصة بها كتشابه زيد وعمرو وغيرهما فى البياض أو زرقة العينين، ومن هنا انقسمت المعانى أو الصفات إلى ذاتية مقومة وإلى عرضية. والعرضى ينقسم إلى عرضى مفارق وعرضى غير مفارق أى لازم. وقسمة هذا العرضى إلى مفارق ولازم لم يذكرها أرسطو، ولكن استمدها الإسلاميون من إيساغوجى. وينقسم الذاتى المقولم إلى: ما لا يوجد شىء أعم منه وهو الكلى الذى تندرج تحته كليات أخص منه. ويسمى هذا بالجنس ويعرفونه بأنه المقول فى جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة وإلى ما يوجد شىء أعم منه وهو الكلى الذى يندرج تحت كلى أعم منه، ويسمى هذا بالنوع يعرفونه بأنه المقول فى جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالعدد. وإلى ما يكون خاصًا لأفراد حقيقة واحدة.

(١) الغزالى : المعيار ص٣.

ويسمى هذا بالفصل، ويعرفونه بأنه المقول فى جواب أى شىء هو جوهره، وينطبق على أفراد حقيقة واحدة.

وينقسم العرضى إلى: ما يعمه وغيره وهو العرضى العام، وهى إلى ما يختص به ولا يوجد لغيره وهو الخاصة.

لدينا إذن خمسة أقسام كما هو مقرر ومعلوم فى كتب المنطق، ثلاثة ذاتية واثنان عرضيان، هى النوع والجنس والفصل والعرض العام والخاصة، وتنقسم الأنواع والأجناس إلى عليا ووسطى وسفلى، وتعرف الأقسام الخمسة الماضية بالكليات الخمس وهى جوهر إيساغوجى. وقد عرف الإسلاميون إيساغوجى معرفة تامة وترجم إلى العربية مرات عدة وشرحة كثيرون من الإسلاميين. بل صنف تحت اسم إيساغوجى متن الأبهرى المشهور (٦٣٣هـ - ١١٦٤م) وهو عرض عام للمنطق لا لمقدمة فورفوريوس فحسب. وكتب عليه الإسلاميون شروحًا طويلة، وهذه الشروح ميراث ضخم يحتاج إلى دراسة خاصة.

ولكن الإسلاميين لم يقبلوا كلمات إيساغوجى على علاتها. بل أضافوا إليها عناصر طريفة تعمقوا فى تحليلها، فأضاف بعض الإسلاميين إلى تلك الألفاظ الخمسة لفظًا سادسًا - وهذا ما نراه لدى إخوان الصفا، فإنهم أدرجوا تحت كلمة إيساغوجى فصلاً فى «الألفاظ الستة»[1]، ثلاثة منها دالات على الأعيان وهى الموصوفات، وثلاثة منها دالات على المعانى التى هى الصفات، فأما الألفاظ الثلاثة الدالات على الموصوفات فهى الشخص والجنس والنوع، والثلاثة الدالات على الصفات فهى الفصل والخاصة والعرض وإننا نلاحظ أن «الشخص» هو العنصر الجديد فى هذه الألفاظ، ويعرفه إخوان الصفا بأنه «كل لفظة يشار بها إلى موجود مفرد عن غيره من الموجودات مدرك بإحدى الحواس» وأمثلته. هذا الرجل وهذه الذات وهذه الشجرة وذلك الحجر، أو «هو كل ما يشير إلى شىء واحد بعينه». أما النوع فيعرفونه بأنه «كل لفظة يشار بها إلى كثرة يعمها صورة واحدة مثل الإنسان والفرس»، أو هو لفظة تنطبق أو تعم

(١) رسائل إخوان الصفا، ص ٢٧٨.

عدة أشخاص متفقى الصور» والجنس لديهم هو «كل لفظة يشار بها إلى كثرة مختلفة الصور يعمها كلها صورة واحدة كالحيوان، فإنه يعم الإنسان والسباع والطيور».

والصفات ثلاثة أنواع: الفصل – وهو الصفة التى إذا ما بطلت بطل وجدان الموصوف به،والفصل ذاتى جوهرى، والخاصة – وهى صفة أو صفات إذا بطلت لم يبطل وجدان الموصوف بها ولكن هذه الصفات بطيئة الزوال، والعرضى – وهو صفات تعرض للشىء وتزول عنه من غير زواله ولكنها سريعة الزوال. هذه هى الألفاظ الستة عند إخوان الصفا، ومن الواضح أن الشخص هو تحليل بارع لفكرة الفرد عند فورفوريوس.

وقد نتساءل: هل عرف الإسلاميون المذهب الأسمى الرواقى الذى ينكر وجود الكليات فى الخارج ويقرر أن الوجود الوحيد فى الخارج هو الوجود الشخصى؟. ولقد أثبتت أبحاث متعددة أن المذهب الرواقى قد وصل إلى المسلمين خلال مسالك وطرق متعددة. ولكن يبدو أن المشائين الإسلاميين اعتنقوا الأرسطاليسية التصورية ولم ينتبهوا إلى حقيقة الفكر الرواقى. أما المدرسة الكلامية فقد كانت مدرسة اسمية بحته، سواء ابتدعت هذه الاسمية أو أخذتها من الرواقية وسنبحث هذا فيما بعد، وسيعطى صورة من أثر فلسفة التصويرية فى ابن سينا .. يحملها إلينا منطقى متأخر ممتاز هو صاحب سلم بحر العلوم.

يقول صاحب سلم العلوم: «مفهوم الكلى يسمى كليًا منطقيًا، ومعروضه يسمى كلياً طبيعيًا، والمجموع من العارض والمعروض يسمى كليًا عقليًا، وكذا الكليات الخمس منها منطقى وطبيعى وعقلى، فمفهوم الجنس جنس منطقى ومعروضه جنس طبيعى والمجموع جنس عقلى». أما الكلى المنطقى فليس موجوداً الخارج، ويعترف المشاؤون بهذا، والكلى العقلى ليس موجوداً، وإن لم يكن المنطقى موجوداً لم يكن العقلى موجودًا أيضا إن كان عبارة عن مجموعها. بقى الطبيعى: اختلف فيه، «فمذهب المحققين – وفيهم الشيخ الرئيس – أنه موجود فى الخارج بعين وجود الأفراد»[1]، وهذا المذهب أرسطاليسى بحت أخذ به ابن سينا، كما أخذ به عامة

(١) سلم بحر العلوم، ص ١٠٥ – ١٠٧.

المناطقة الأرسطاليسين. ولكن الرواقية أنكرت من قبل وجود الكلى على الإطلاق فى الخارج، ولم تعترف إلا بالجزئيات.

يقول الأستاذ بروشارد: إن من المسلم به أن الرواقيين تابعوا أنتستانس فى أن الأفكار العامة - أى التصورات - ليست إلا أسماء، فلا يوجد فىالواقع إلا الأفراد، أما الكلى فلا يوجد على الإطلاق». وفى فقرة أخرى: «لم يوافق الرواقيون على تقسيم الموجودات إلى أجناس وأنواع، ولو أنهم لم يجهلوا هذا التقسيم، لأنهم فى تقسيمهم للموجودات ذكروا الجنس الأعلى. ولكن ليست لهذه التقاسيم أيه قيمة فى المنطق.. وما يميز الطبيعة الخاصة لكل موجود فليس هو عنصرًا مشتركًا فى كل الموجودات، بل صفة فردية ومادية. وعلى العموم لا يوجد تشابه بين الموجودات ، ولكن يوجد أفراد فقط». وفى فقرة ثالثة يقول: «إن المشكلة التى تقابل الباحثين فى فلسفة أرسطو - وهى أنه لا يوجد فى الواقع إلا العلم الكلى، الشخص أو المعين هو الذى يوجد فقط- عالجها الرواقيون: إنهم لم يقبلوا الشطر الأول واستبقوا الشطر الأخير»[1]

هل أخذ الإسلاميون بالمذهب الرواقى؟

إن غالبية المتكلمين ذوو نزعة رواقيه اسمية فى هذه النقطة، يذهبون إلى أن الماهية ليست بشىء على الإطلاق. وأن الكلى لا وجود له فى الخارج، إنما الكليات أسماء تستخدم فى التخاطب فحسب، وإن البحث فى كتب فخر الدين الرازى ليثبت هذا تمام الإثبات[2]، وقد أنكر فخر الدين الرازى وجود الكلى إطلاقاً.

ولكن أى النتائج ستنتج عن إنكار الكليات الخارجية؟ سينتج عن هذا إنكار الحد الأرسطاليسى القائم على الكليين: الجنس والفصل. وصل الإسلاميون الرواقيون إلى هذه النتيجة أيضًا، فالرازى يقول «... الحد مركب من الجنس والفصل عرف بطلان

(١) Brochard: Etudes... 22-223.

(٢) الدكتور عثمان أمين: الفلسفة الرواقية - وقد أفرد الدكتور عثمان أمين فى كتابة هذا صحائف عن الرواقية فىالإسلام ٢٢٨، ٢٤٧ كما أن لهورفيتز بحثاً أخر فى الألمانية عن الرواقية فى الإسلام.

فى المنطق»[1]. وأنكر السهروردى الحد الأرسطاليسى القائم على فكرة الماهية أى الجنس والفصل، وسنرى نقد السهروردى هذا بعد. وسنرى أيضًا ابن تيمية يستخدم هذا المذهب الأسمى الذى ينكر وجود الكليات فى الخارج ويطبقه فى كثير من نقده الهدمى لعناصر المنطق الأرسطاليسى.

هل يمكننا أن نذهب إلى أن المسلمين تنبهو إلى أن الروح اليونانية - آمنت بنوع من الأولوهية لتصورى الأجناس والأنواع، وأنها أبدية سرمدية، وأنها تناصر العبادة الحقيقة - لليونانية. فأنكروا هذه التصورات إنكارًا باتًا.

ويمكننا أن نجزم أيضًا بوجود صلات بين المسلمين - أى مفكرى الإسلام الممثلين لروح الإسلام - وبين الرواقية، سواء بالأخذ أو بالتشابه، ولكن من المؤكد أن كثيرًا من عناصر المذهب الرواقى قد وصل إلى العالم الإسلامى. وقد أنكرت الرواقية أيضًا - الأجناس والأنواع من وجهتى نظر ميتافيزيقية وفيزيقية.

النوع والجنس فى مدرسة الأصوليين الأرسطاليسين:

ولقد أحس كثيرون من الإسلاميين أنفسهم أنه لا مجال لمتابعة أرسطو متابعة تامه، فنرى بعض الأصوليين الأرسطاليسيين لا يقبلون فكرة النوع والجنس كما تركها أرسطو وفورفوريوس، بل حاولوا وضع تعاريف جديدة لهذين الكليين، أو بمعنى أدق نراهم يعتبرون الجنس نوعًا والنوع جنسًا. بحيث يذكر التهانوى عن العضدى وحاشية المحقق التفتازانى - أن اصطلاح الأصوليين فى الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج كالإنسان جنس، والمندرج فيه كالحيوان نوع، عل عكس المعروف فى المنطق اليونانى، ومن هنا يقال: الاتفاق فى الحقيقة تجانس والاختلاف فيه تنوع . فالأصوليون إذن أرجعوا الاختلاف بين النوع والحنس إلى تفريق لفظى بين المعنيين، يقول التهانوى: «... وإلى هذا أشار المحقق التفتازانى فى جامع الرموز فى كتاب البيع حيث قال: الجنس أخص من النوع عند الأصوليين»

(١) الرازى المباحث الشرقية جـ ١ ص ٢٠.

ثم يقرر أنه يجوز إطلاق الجنس عند الفقهاء على الأمر العام – سواء كان جنسًا عند الفلاسفة أو نوعًا، وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظرًا إلى كبر التفاوت فى المقاصد والأحكام ، كما يطلق النوع عليهما نظرًا إلى اشتراكهما فى الإنسانية واختلافهما فى الذكورة والأنوثة.

ثم يقرر أن فى هذا دلالة على أن المتشرعين – أى أهل الفقه وأصوله – ينبغى ألا يلتفتوا إلى ما اصطلح الفلاسفة عليه، وأن الفقهاء جعلوا لفظ الجنس أولا شاملا لما هو عند الفقهاء جنس أو نوع. ثم تفرق الفقرة بينهما ثانية. ويستخلص التهانوى آخر الأمر تعريف هؤلاء الأصوليين للجنس والنوع: «فالجنس هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فىجواب ما هو. كالإنسان مثلا. والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضى. كالتركى والهندى، والمراد بالجنس ما يشتمل إنساناً على أصطلاح أولئك. وبالنوع الصنف[1]» خرج إذن الفقهاء المتأخرون الذين تأثروا بالمنطق الأرسطاليسى على تقسيماته. وبدأوا ينظرون فى أعماقه نظرة فاحصة غير مقيدة بالتقسيم الآلى الذى اصطلح عليه أرسطو أو فورفوريوس. فاعتبروا الإنسان جنسًا لأن ثمة تجانسًا بين أفراده، بينما اعتبروا الصنف – وهو تعبير جديد – نوعًا. وهو يقيد الجنس الجديد بقيد عرضى كالتركى أو الهندى. أى بدأ هؤلاء الفقهاء يتخلصون من سطوة الماهية التصورية، ويلجأون إلى فكرة خواص الشىء. ويقتربون بهذا من روح المنطق الإسلامى الخالص الذى سنعرض له فى الأبواب المقبلة.

مبحث المقولات

ويتصل بمبحث الكليات مبحث آخر هو المقولات. وقد قلنا إن الموجودات تنظيم فى ترتيب تصاعدى يشمل الأنواع والأجناس. فهناك أنواع وأجناس عليا ووسطى وسفلى، وحصر أرسطو فكرة الأجناس العالية فى عشرة، وهذه الأجناس العشرة هى مبحث المقولات. وعرف الإسلاميون المقولات معرفة تامة، وهاجمها المتكلمون

(١) التهانوى. كشاف جـ ١ ص ٢٢٤.

منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة. وأدت هذه المهاجمة من وجهة نظر ميتافيزيقية – إلى أن نشأت فى العالم الإسلامى مشكلة لم يبحثها صاحب الأورجانون ولا الشراح من بعده، وهى: هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية؟[1] واتخذ الإسلاميون تجاه هذا مواقف مختلفة:

١ – فابن رشد – وهو يمثل إلى أكبر حد الاتجاه الأرسطاليسى – اعتبر المقولات من منطق أرسطو وعالجها على هذا الأساس.

٢ – أما ابن سينا فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق بل من مباحث ما بعد الطبيعة. ولكنه عالجها مع ذلك فى قسم المنطق فى الشفاء وفى النجاة.

٣ – الاتجاه الثالث وهو الاتجاه الذى حاول أن يخلص المنطق من مباحث الميتافيزيقا ويعود به إلى علم قائم بذاته. أى إلى اتجاه صورى بحت، فقد حذف المقولات من المنطق، ويتمثل هذا لدى جميع المتأخرين: «سلم بحر العلوم، السلم وشروحه، الخبيصى» ويحتاج مبحث المقولات عند الإسلاميين إلى بحث أوسع – آمل أن يقوم به بعض شباب الباحثين.

ولكن هناك مسألتين مهمتين وهما: هل عرف الإسلاميون مقولات الرواقين؟ وهل عرفوا مقولات أفلوطين؟.

أما الرواقيون: فبحثوا المقولات من وجهة نظر أرسطو ولكنهم ردوها إلى أربعة: الكيفية è la qualit الجوهر lasubstance الإضافة la relation، والوضع la maniêred`etre ومن العسير معرفة تفصيلات هذا الرد.

وأما أفلوطين: فإنه عرض فى الفصل السابع من التاسوعات نظريته فى المقولات. والمقولات لديه تنقسم إلى قسمين: الأول خمسة تعتبر مقولات العالم المعقول. والثانى خمسة تعتبر مقولات العالم المحسوس ومقولات العالم المعقول هى:

الجوهر lasubstance، والسكون le repos، والحركة le mouvement والموافقة والمخالفة L`identite et La difference ومقولات العالم المحسوس La substance, la relation, la quantite, le mouv-en, La qualite

(١) Hamelin: le Systeme d`Anstote 97 - 207.

أى الجوهر والإضافة والكيف والحركة والكم.

ويرد أفلوطين المقولات الثلاثة الأخيرة إلى الإضافة – فمقولات العالم الحسى لدية هى الجوهر والإضافة[1].

وقد انتقل تراث أفلوطين الفلسفى إلى العالم الإسلامى كاملا. ولكن هل أخذ بعض من الإسلامين بمقولاته؟ يقول التهانوى: «اعلم أن حصر المقولات فى العشر الجوهر والأعراض التسع.من المشهورات فيما بينهم.وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم إليه سوى الاستقراء المفيد للظن.. ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات أربعًا: الجوهر والكم والكيف والتسمية الشاملة للسبعة الباقية.والشيخ المقتول جعلها خمسة فعد الحركة مقوله برأسها، وقال: العرض إن لم يكن قارًا فهوا الحركة .وإن كان قارًا فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة أوالإضافة. أو يعقل بدون الغير ، وحينئذ إما يكون يقتضى لذاته القسمة فهو الكم وإلا فهو الكيف»[2].

عرف الإسلاميون إذن مذاهب فى المقولات غير المذهب الأرسطاليسى، نرى هنا مذهبين مختلفين عنه: أما المذهب الأول فاعتبر المقولات أربعة هى الجوهر والكم والكيف والنسبة الشامله لبقية المقولات.وليس هذا المذهب هو المذهب الرواقىلكنه يقترب منه كثيرًا، ولكنه فى الوقت عينه يقترب من مقولات العالم الحسى عن أفلوطين، ولا نستيطع أن نجزم فى الحقيقة بالمصدر الى الذى استمد الإسلاميون منه هذا التقسيم.

أما المذهب الثانى فهو مذهب السهروردى. والمقولات عنده هى الحركة والعرض يتشكل بأشكال مختلفة: فأحياناً يكون حركة وأحيانًا يكون نسبة وتارة يكون كمًا وطورًا يكون كيفًا.

فالإسلاميون إذن فى بحث المقولات لم يقفوا عند مجرد الفكرة الأرسطاليسية، بل عرفوا أفكارًا أخرى عن المقولات، ووضعوا هم تقسيمات جديدة لها.

---

(١) Dictionnaire des Sciences philosophiques. p. 299.

(٢) Arist: Herm 16a. 17 - 16b,21.

مبحث التعريف: لم تكن الأبحاث السابقة – البحث فى اللفظ والبحث فى المعنى – سوى تمهيدات لمبحث التعريف، لأن نظرية التعريف هى جوهر مبحث التصورات. عرف الإسلاميون أهميته. فأفردوا له مباحث مستقلة ونظروا إليه باعتبارات متعددة وسنعرض هنا للتعريف فى مدرسة الشراح الإسلاميين. مؤخرين بحثة لدى مفكرى الإسلام الآخرين إلى الفصول التى سنبحث فيها منطق هؤلاء العلماء.ولن نعرض فى هذا المقام لجميع الأبحاث المتعلقة بالتعريف عند الشراح الإسلاميين – ولكنا سنتخير ما يأتى:

أولا : صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو.

ثانيا: أقسام التعريف.

ثالثًا: الطرق الموصلة للتعريف.

النقطة الأولى: صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو إن تردد مبحث التعريف بين المنطق والميتافيزيقا الأرسطاليسين واضح تمامًا من ناحيتين: الناحية الأولى – إذا ما بحثنا فى الغاية من التعريف بالحد الحقيقى عند أرسطو فإننا نرى أن ما يقصده من تعريف الشىء هو التوصل إلى الماهية أو الكيفية بواسطة الحصول على الصفات الذاتية له... الجنس والفصل، لأن التعريف بالحد الحقيقى هو الدال على ماهية الشىء، ومجرد استناد التعريف بالحد الحقيقى إلى الماهية يثبت صلة التعريف الوثيقة بالميتافيزيقا الأرسطاليسية، بحيث يمكننا أن نقول إنه مبحث منطقى ميتافيزيقى. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يثبت اتصال مبحث التعريف بالحد بالمباحث الميتافيزيقية والفيزيقية عند أرسطو ثم عند الشرح المشائين من بعده استنادًا إلى الحد الحقيقى على مبحث العلل، فقد عنى أرسطو بتوضيح الصلة بين الحد ومبحث العلل، وتابعه الإسلاميون متابعة تامة.

وصله التعريف أو صلة المنطق على العموم بما بعد الطبيعة كان لها دور هام فى المدارس الإسلامية المختلفة. أما المشاءون الإسلاميون فقد قبلوا فكرة التعريف الميتافيزيقى، وإن كنا قد رأينا ابن سينا من قبل يحاول أن يخرج من نطاق المنطق

الأرسطاليسى مبحث المقولات لأنه من أبحاث الميتافيزيقا، ولكنه فى نطاق التعريف وتوصيل التعريف إلى الماهية لم يتردد لا هو ولا غيره من الفلاسفة فى قبوله. وكان التوصل إلى الماهية عند أرسطو من مقومات الفكر اليونانى النظرى وأحد ركائز الروح اليونانية. فهل فهم ابن سينا هذا؟ أم كان من عامة المشائين - الأجانب بدون شك عن الفكر اليونانى - فقبله فى غباء أو لم يعرف مرامية فى نسق الفكر الأرسطاليسى؟ وسنرى المتكلمين والأصوليين - الممثلين الحقيقيين للفكر الإسلامى - لا يوافقون على التعريف بالحد الأرسطاليسى لاتصاله بالميتافيزيقا واستناده إليها، بل إنهم سينقضون كثيرا من مباحث المنطق الأرسطاليسى لتلك الفكرة بعينها. كما أن المتكلمين - وهم فلاسفة ذريون، لم يقبلوا الفيزيقا الأرسطاليسية، والتعريف الأرسطاليسى - تعريف فيزيقى - يقوم على فكرة المادة والصورة . ولذلك نقده المتكلمون لقيامة على أصل فيزيقى أرسطاليسى.

النقطة الثانية التى سنتكلم عنها: هى أقسام التعريف عند الشراح الإسلاميين. اختلف الشراح الإسلاميون فى وضع الأقسام اختلافًا كبيرًا، أما التقسيم الشائع بين كثيرين منهم فهو أن التعريف ينقسم إلى التعريف بالحد الحقيقى والتعريف بالحد اللفظى والتعريف بالحد الرسمى أو الرسم. وهذا التقسيم الثلاثى لم يعرفة المعلم الأول، ففكرة الرسم لم يضعها أرسطو ولكن وضعها جالينوس متأثرًا بالرواقية.

أما أنواع التعريف عند أرسطو فهى: تعريف يفيد ماهية الشىء، وتعريف لا يفيد ولكن يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد الذى يشير إليه، وعلى هذا الأساس أقيم التقسيم المشهور: التعريف بالحد اللفظى[1].

ويضيف الشراح الإسلاميون إلى هذا التقسيم الثلاثى الذى ذكرناه آنفًا تقسيمًا آخر هو تقسيم كل من الحد والرسم إلى تام وناقص. وهذا التقسيم لا يوجد عند أرسطو، ومن المرجح أن يكون الإسلاميون أخذوه من شراح الإسكندرية.

(١) Aristo: Derniers Analytques. 90. B. A.

وينزع أبو البركات البغدادى فى تقسيم التعريف منزعًا آخر، فيقسم الأقاويل المعرفة إلى ثلاثة أقسام: الحدود والرسوم والتمثيلات.

أما التعريف بالحد فهو عنصر أرسطاليسى، والتعريف بالرسم عنصر جالينى، وقد عرضناهما من قبل. يبقى إذن التعريف بالتمثيل وهو العنصر الجديد فى هذا التقسيم، ويعرفه أبو البركات بأنه «تعريف الشىء بنظائره وأشباهه والكلى المعقول بجزئياته وأشخاصه». وينظم أبو البركات أنواع التعاريف فى نظام تصاعدى، ويضع فى قمة هذا النظام الحد لأنه طريق المعرفة الذاتية، ثم يليه الرسم لأنه طريق المعرفة العرضية، وفى آخر هذا النظام التمثيل، لأنه لا يفيد لا معرفة ذاتية ولا عرضية.

ويرى أبو البركات البغدادى: أن فائدة التعريف بالتمثيل هو أنه يذكر كتابع للأقاويل المعرفة. أى للتعريف بالحدود وبالرسوم فيقوم بتفهيمنا لمضمونها لكنه لا يتم مفهومها، فعمله أن يؤنس الذهن بما عزب عن ألفاظها، يقرب عليه مدلولاتها البعيدة، ويجمع لهذه التعاريف معانيها المتفرقة، وهو ذى فائدة تربوية تنفع المعلمين والمتعلمين ولكن لا يحتاج إليه ذهن الفليسوف «وأفضل الأقاويل الحدود لأنها تفيد المعرفة الذاتية التامة. وأنقص منها الرسوم لأنها تفيد المعرفة العرضية المأخوذة من الأعراض واللواحق، وأقل منها كثيرًا التمثيلات لأنها لا تفيد معرفة عرضية ولا ذاتية وإنما هى لتسهيل الإفادة»[1].

ويذكر بعض المتأخرين تقسيمًا آخر للتعريف لا نجده أيضًا فى تراث أرسطو، يقول صاحب سلم بحر العلوم: «معرفة الشىء ما يحمل عليه تصويرًا أو تفسيرًا – الثانى اللفظى والأول الحقيقى ففيه تحصيل صورة غير حاصلة، فإن علم وجودها فهو بحسب الحقيقة، وإلا فحسب الاسم». فالتعريف إذن بحسب اللفظ هو إحضار مدلول اللفظ، والتعريف بحسب الحقيقة هو تصوير أمر غير حاصل بحيث يوجد هذا الأمر أو مفعوله فى الخارج، والتعريف بحسب الاسم هو تحصيل صورة غير حاصلة أيضًا بحيث لا يعلم وجود تلك الصورة ولا معلولها فى الخارج.

(١) أبو البركات البغدادى المعتبر ٤٦ – ٤٨.

من أين استمد الإسلاميون التعريف بحسب الاسم؟ من المرجع أن تكون الرواقية هى مأخذ الإسلاميين هنا.

النقطة الثالثة التى سنتكلم عنها هى الطرق العلمية الموصلة للحد.

عرف الإسلاميون طرقًا أربعة نتوصل بها إلى معرفة الحد: الطريق الأول طريق الاستقراء وينسب إلى سقراط. الطريق الثانى طريق القسمة الأفلاطونية. الطريق الثاث هو البرهان وينسبه الإسلاميون إلى بقراطيس. والطريق الرابع هو مذهب «الحكيم» أرسطو نفسه[1].

ومن المعروف أن أرسطو هاجم الطرق الثلاثة الأولى، واعتبرها قاصرة عن الوصول إلى الحد لعدم تأديتها إلى فكرة الماهية، والماهية هى الغاية من التحليل والتركيب عنده.

ومع أن أرسطو كثيرًا ما يستخدم القسمة الأفلاطونية فى التحليل نفسه، إلا أنه لم يتوقف عن مهاجمة أفلاطون فى نظريته مهاجمة عنيفة، هذه المهاجمة نرى صداها عند الشراح الإسلاميين، فالعبدرى يعرض الطرق الثلاثة الموصلة إلى الحد، ويذكر الزركشى أن المسلمين وقفوا أمام مسألة الطرق الموصلة للحد مواقف متعارضة، فالقائلون بتركيب الحد اعتبروا القسمة لا توصل إلى الحد لأن القسمة عملية تحليلية فحسب، وأما من منع التركيب فى الحد فأجاز التوصيل إليه بالقسمة[2] وللمتأخرين من شراح المنطق الإسلاميين رأيان فى أن التقسيم يفيد الحد أو لا يفيده.

أما الرأى الأول فهو أن التقسيم يؤدى إلى التوصل للحد لأن الغاية من التقسيم التوصل إلى إثبات إحدى الصفتين لا مجرد التردد بينهما.

الرأى الثانى أن التقسيم إن كان فى نفس الحد لا يفيده. أما إن كان خارجًا عنه - أى يستخدم كأداة له فقط، على ألا يكون الجزء الجوهرى فيه - فإنه يصل بنا إلى الحد.

---

(١) الزركشى. البحر المحيط جـ ١ ص ٩٣.

(٢) شرح سلم بحر العلوم ص ١١٨.

بـل إن الأمـر لم يقف عند حد هذا، فإننا نرى مفكـرًا ممتازًا هو إمام الحرمين، يعتـبر التقسـيم عملية عقلية توازى الحـد تمامًا، فإذا كنا نتوصـل بالحد إلى درك الحقيقة، فإننا نتوصل إلى دركها أيضًا بواسطة التقسيم.

ويحـاول صاحب التعليقـات على البصائر النصيرية أن يثبـت إمكان التوصل إلى الحد بواسطة الاستقراء والقسمة والبرهان[1].

ينتهى هنا ما أردنا توضيحه من مبحث التعريف عند الإسـلاميين، ولا نستطيع أن نقول إن هذا المبحث كان جميعه لدى الشـراح الإسـلاميين أرسـطيًا بل انقسـم الإسـلاميون فيه إلى مشـائين ورواقين. وتخللت هذه المباحث أيضًا عناصر سقراطية وأفلاطونية استمدها الإسلاميون من الأورجانون نفسه، فقد عرض أرسطو للاستقراء السـقراطى كما عرض للقسـمة الأفلاطونية. ولم يأخذ الإسـلاميون مـن المعلم الأول الجانب السـالب فقط، أى نقده لهذه الطرق ولكن أخذوا بها واعتبروها قوانين عقلية تتصل بها إلى الحد، فابتعدوا عن الفكر الأرسطاليسـى ابتعادًا تامًّا. وهذا ما أردنا توضيحه من هذا العرض الموجز.

■■■

(١) البصائر والنصيرية ص ١٦٩.

الفصل الثالث

مبحث التصديقات

عرضنا فى الفصل السابق مباحث التصورات، وسنعرض فى هذا الفصل مباحث التصديقات، وهى تتكون من مبحثين: مبحث القضايا ومبحث الاستدلال، والصلة بين المبحثين صلة ظاهرة لا تحتاج إلى توضيح.

أما القضايا فخصص أرسطو لبحثها كتابًا من كتبه المنطقية وهو «العبارة»، وتناول الإسلاميون هذا الكتاب بالشرح والتفصيل ولم يقفوا عند أبحاث أرسطو بل أضافوا إليها أبحاثًا أخرى. وأول وأهم تلك الأبحاث التى أضافها الإسلاميون - متابعين الشراح اليونانيين - هو تقسيم القضايا إلى حملية وشرطية، وتقسيم الشرطية إلى متصلة ومنفصلة. إن المنطق الأرسطاليسى لم يعرف على الإطلاق القضايا الشرطية بنوعيها، ولكن وجدت أولاً لدى ثيوفرسطس وأوديموس، ثم ظهرت فى صورتها الكاملة لدى الرواقين، وعن طريق الشراح اليونانيين انتقلت إلى العالم الإسلامى. ومباحث هذه القضايا - حملية كانت أو شرطية - فى متناول الجميع فى الكتب الكثيرة، بحيث لا نجد مطلقًا أى داع لإعادة شرحها، ولكننا سنوضح فقط نقطة واحدة.. هى. هل عرف الإسلاميون أن أرسطو لم يضع هذه القضايا؟

أما غالبية الشراح الإسلاميين فذكروا هذه القضايا، كما ذكروا مباحث المنطق غير الأرسطاليسية بدون أن ينسبوها إلى أصحابها الأصليين، وذكر بعض المناطقة ومنهم ابن سينا - متأثرين بالشراح اليونانيين المتأخرين - أن لأرسطو فى القضايا الشرطية نظرية مفصلة لم تصل إلى أيديهم مصادرها[1]. وتابع هذا الرأى أغلب الشراح الإسلامين. ولكن منطقيًا جاء بعد ابن سينا - وهو أبو البركات البغدادى - تنبه

(١) الشفاء: لوحة ٧٦ أ.

إلى أن أرسطو لم يذكر القضايا الشرطية فى كتبه. ويعلل أبو البركات إهمال أرسطو لها إما لقلة فائدتها فى العلوم فلم يشأ التطويل بها وإما لأنه اعتمد على أن الأذهان التى عرفت الحمليات تنتهى منها إليها فتعرفها بما عرفته من الحمليات[1]. هذا تحليل بارع للمسألة، يصحح به أبو البركات الخطأ الذى وقع فيه شراح الإسكندرية المتأخرون، كما وقع فيه الإسلاميون من بعد. ولا يكتفى أبو البركات بهذا، بل يذكر أن بعض المتأخرين يعتقد أن أرسطو صنف القضايا الشرطية كتابًا خاصًا لم ينقل إلى العربية، ويقرر أبو البركات أن هذا تخمين باطل لأن أرسطو لو أراد ذكرها لألحقها بمباحث العبارة ولما أتعب نفسه فى إفراد كتاب خاص بها، علاوة على أن هذه القضايا ليس فيها ما يستحق أن يكون موضوعًا لكتاب خاص[2].

وهذه النتيجة يصل إليها صاحب شرح حكمة الإشراق فيقول: «إن أرسطو أهمل فى كتبه المتصلات والمتفصلات والاقترانات الشرطية التى زادها المتأخرون لأنه لا ينتفع بها فى الدنيا ولا فى الآخرة»[3]. والغريب أن الصدر الشيرازى يخالف صاحب المتن نفسه - السهروردى - فى نظرته إلى هذه القضايا، فإن السهروردى عالج هذه القضايا قبل معالجته للقضايا الحملية. ومن الواضح أن السهروردى متأثر تمامًا بالرواقية. وقد أهمل ذكر القضايا الشرطية بعض المفكرين الذين تأثروا فى بعض مباحثهم المنطقية الأخرى بالرواقية، ومن هؤلاء إخوان الصفا والخوارزمى.

القسم الثانى من التصديقات هو: مبحث الاستدلال، ويشمل هذا المبحث عند الإسلاميين الطرق العقلية الآتية: القياس والاستقراء والتمثيل والقسمة الأفلاطونية.

الطريق الاستدلالى الأول: القياس

وهو الجزء الجوهرى الهام من منطق أرسطو وقد أقيم على نظرتين، إحداهما ميتافيزيقية - وهى الكوجيتو - أى قانون الذاتية - عدم تغابر الماهية وسكونها -

(١) أبو البركات البغدادى: المعتبر جـ ١ ص ١٥٥.
(٢) أبو البركات البغدادى: المعتبر جـ ١ ص ١٥٥.
(٣) القطب الشيرازى: شرح حكمة الإشراق ص ٢٠.

والأخرى فيزيقية، وهى قانون العلية – الارتباط الضرورى بين العلة والمعلول وقد قبل متفلسفة الإسلام النظرتين ولكنهم لم يقفوا فيه عند مجرد الفكرة الأرسطاليسية، بل أضافوا إليها – متابعة للشراح اليونانيين – مبحثين هامين.. أولهما: أنهم قسموا القياس إلى القياسات الشرطية بقسميها. ثانيهما: الشكل الرابع الذى أضافه جالينوس ولم يبحث أرسطو فيه أيضًا. ويلاحظ أن هذا الشكل لم يبحث بحثًا وافيًا لدى الشراح الأولين الإسلاميين، ولكن متأخرى المناطقة الإسلاميين أفردوا له مباحث طويلة بحيث يضاف إلى ضروبه الخمسة ثلاثة ضروب. يقول الملوى فى شرحه على السلم: «وذهب بعض المتأخرين وتبعه كثيرون إلى أن ضروب الرابع المنتجة ثمانية، وجعلوا الشرط فيه أحد أمرين، إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى أو اختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما. فالأمر الثانى يقتضى أن ينتج ثلاثة أضرب زائدة على الخمسة السابقة وإن اجتمع فى كل من تلك الثلاثة خستان... فزادوا ضربًا سادسًا وهو جزئية سالبة صغرى وموجبة كلية كبرى على نحو:

بعض المستيقظ ليس بنائم.

وكل كاتب مستيقظ.

∴ بعض النائم ليس بكاتب.

وضربًا سابعًا وهو صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو:

كل كاتب متحرك الأصابع.

وبعض ساكن الأصابع ليس بكاتب.

∴ بعض متحرك الأصابع ليس بساكن الأصابع.

وضربا، ثامنًا وهو صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو:

لا شىء من المتحرك بساكن.

وبعض المنتقل متحرك.

∴ بعض الساكن ليس بمنتقل.

ويذكر شارح الرسالة أن المتقدمين من المناطقة كانوا يحصرون الضروب المنتجة فى هذا الشكل فى الخمسة الأول، وكان عندهم أن الضروب الثلاثة والأخيرة عقيمة

لتحقيــق الاختلاف فيها. أما فى الضرب الســادس فلصدق نتيجة قولنا: ليس بعض الحيوان بإنســان وكل فرس حيوان، وكذبها إذا قلنا فى الكبرى: وكل ناطق حيوان. وأما فى الســابع فلصدق نتيجة قولنا: كل إنســان ناطق وبعض الفرس ليس بإنسان، وكذبها إذا قلنا فى الكبرى: وبعض الحيوان ليس بإنســان - وأما فى الثامن فلصدق نتيجة قولنا لا شــىء من الإنســان بفرس وبعض الناطق إنسان، وكذبها إذا قلنا فى الكــبرى: وبعض الحيوان إنســان. والجواب: أن الاختلاف فى هــذه الضروب إنما يتم إذا كان القياس مركبًا من المقدمات البســيطة، فكنا نشــترط فى إنتاجها أن تكون السالبة المستعملة فيها إحدى الخاصتين فلا تنتقى من تلك النقوط»[1].

خرج الشــراح الإسلاميون المتأخرون عن شروط إنتاج الشكل الرابع، فمن المعروف عن هذا الشــكل أنه لا يجتمع فيه «الخســتان» إلا فى الضرب الخامس ففيه تجتمع الخستان، فتكون الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية:

بعض الحيوان إنسان

ولا شىء من الجماد بحيوان

∴ بعض الإنسان ليس بجماد

ولكــن المتأخرين لم يقفوا عند هذه الضــروب فقط، بل أضافوا إليها ثلاثة أضرب، اجتمع فى كل منها خستان. لأن شروط إنتاج تلك الثلاثة اختلاف المقدمتين بالكيف مع كلية إحدهما. فنتج عن هذا الضروب التى عرضناها آنفًا. لا نحب أن نتوســع فى شــرح هذه الضروب، ولكن هل نستطيع أن نبين المصدر الذى استمد منه الإسلاميون هذه الضروب؟ إننا لا نجدها فى تراث اليونان الذى بين أيدينا، فمن أين إذن استمد الإسلاميون هذه الضروب؟ أو بمعنى آخر هل وضعوها هم؟... المسألة معلقة![2].

بقيت أمامنا مسألتان يجب توضيحها فى مبحث القياس الأولى مسألة وضع المقدمة الصغرى أولاً، والثانية مسألة المصادرة على المطلوب.

---

(١) شرح الملوى على السلم (المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٠١٠هـ) ١٢٨.

(٢) شرح القطب على الشمسية (طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٠٣٠هـ - ١٩٠٥م) جزء ٢ ص ٣٩.

أما عن المسألة الأولى فإن الإسلاميين تصوروا وضع المقدمة الصغرى أولاً، ثم المقدمة الكبرى، وترتيب المقدمات لم تكن له قيمة عند أرسطو. لكن المحدثين فى أوربة يخالفون هذا الترتيب، فهم يضعون المقدمة الكبرى أولاً. غير أن بعض علماء مناهج البحث المحدثين فى أوربة يفضلون وضع المقدمة الصغرى أولاً، لأن «اليقين فى القياس يظهر بدرجة واضحة إذا ما وضعت المقدمة الصغرى أولاً ثم الكبرى ثم النتيجة».. أما سبب الوضوح إذا ما وضعنا المقدمة الصغرى أولاً فهو أن الانتقال يكون من شىء خاص إلى شىء عام، ثم من هذا الشىء العام إلى ما هو أعم منه، فتكون درجات الاستدلال واضحة كل الوضوح، أى أن ينتقل الإنسان مما هو أخص إلى ما هو متوسط بين الأخص والأعم، ثم ينتقل مما هو متوسط إلى ما هو أعم، لأن المتوسط مندرج فى الأعم. ويبدو هذا فى «الضرب الأول» لأن من المفهوم أن هذا هو أكثر الضروب وضوحًا، فمثلاً إذا قلنا:

سقراط الإنسان

وكل إنسان فان

∴ سقراط فان

انتقلنا من سقراط الخاص إلى إنسان، وهى أعم من هذا الخاص ومتوسط بين سقراط وفان. ثم ننتقل من إنسان إلى الفانى وهى أعم من إنسان، فالانتقال طبيعى تمامًا[1].

المسألة الثانية: مسألة المصادرة على المطلوب. وهى أن تكون النتيجة والمقدمة الكبرى شيئًا واحدًا، فالقياس لا يأتى بشىء جديد على الإطلاق. هذه المسألة وضعها سكستوس امبريقوس ناقدًا بها القياس الأرسطاليسى وعرفها الشراح الإسلاميون، وكان لها أثر كبير فى كتابات كثيرين من المسلمين الذين نقدوا المنطق الأرسطاليسى كما كان لها أثر كبير فى العصور الحديثة، فرددها جون استيوارت مل وجعلها أساس نظريته المشهور التى نقد بها قياس أرسطو.

(١) Jevons: principles of science (London 1876). p. 114.

الطريق الاستدلالى الثانى: وهو الاستقراء

الاستقراء على عكس القياس فى أنه انتقال من جزئى إلى كلى. والاستقراء فى مدرسة الشراح الإسلاميين ينقسم إلى قسمين: تام وناقص. والأول ما استقرئت فيه جميع الجزئيات، والثانى ما لم تستقرأ فيه كلها. ولذلك فهو يفيد الظن. وقد استمد الإسلاميون هذا التقسيم من أرسطو وبحثوه فى إيجاز تام كما بحثه[1].

الطريق الاستدلالى الثالث: هو التمثيل

وهو الانتقال من جزئى إلى جزئى - كما هو معروف - وقد استمدت الشراح الإسلاميون أيضًا فكرة التمثيل من أرسطو[2] وبحثوه فى إيجاز شديد كما بحثه. غير أن المتأخرين من المناطقة بحثوه تحت تأثير الدراسات الأصولية بشكل يخالف البحث الأرسطاليسى كلية. وهذا ما سنبحثه فى تفصيل تام فى الباب الثانى من هذا البحث.

الطريق الرابع: القسمة الأفلاطونية

عرف الإسلاميون هذه القسمة معرفة تامة، لا من كتب أرسطو فحسب بل ومن كتب أفلاطون أيضًا. وقد لاحظنا أن إمام الحرمين يأخذ بها مخالفًا فى ذلك المنطق الأرسطاليسى، ويعتبرها طريقًا إلى الحقيقة واليقين. ويبحثها الصدر الشيرازى فى تعليقاته على شرح حكمة الإشراق[3]. ويعرضَ لها الفارابى فى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين[4]. ويعرض لها الزركشى ويبحثها بحثًا وافيًا[5] فيتكلم عن تعريفها وأنواعها وشروط صحتها: أما تعريفها: فتكثير الواحد تقديراً. ثم يقسمها إلى

(١) Hamelin: le système d' Aristote p. 254.

(٢) Ibid: p 254.

(٣) شرح حكمة الإشراق: ص ٦١.

(٤) الفارابى: الجمع بين رأيى الحكيمين (مطبعة السعادة) ص - جـ - د.

(٥) الزركشى: البحر المحيط (مخطوط) جـ ١ ص ٨١.

نوعين: قسمة تمييز وقسمة ثوابت، ثم يذكر أن القدماء قسموها إلى أنواع ثمانية، ثم يورد شروط صحتها وهى عدم التواصل والزيادة والنقصان والتنافر.

بهذا تنتهى طرق الاستدلال عند الإسلاميين، أو بمعنى أدق ننتهى من منطق الشراح الإسلاميين نفسه. وقد رأينا فى الفصول الثلاثة التى بحثنا فيها هذا المنطق أن هذا المنطق ليس كما يظن منطقا أرسطاليسيا بحتًا، ولكن سيطر عليه اتجاهان: اتجاه رواقى واتجاه مشائى.

أما الاتجاه الأول، فقد رأيناه يخالف المنطق الأرسطاليسى فى مميزاته العامة وخصائصه. كما رأينا أن هذه المميزات العامة تسيطر على عناصره التفصيلية وأجزائه، ففى مبحث التصورات وفى مبحث التصديقات تختلف الرواقية عن الأرسطاليسية، ويختلف الشراح الإسلاميون الرواقيون عن الفكر الأرسطاليسى.

أما الاتجاه الثانى، وهو الاتجاه المشائى، فقد حاول أن يجمع بين التراث المنطقى الهلينى كله فى وحدة كاملة متسقة، فابتعد إلى حد ما عن الفكر الأرسطاليسى بما أدخله على هذا الفكر من عناصر غير أرسطاليسية.

هذا هو تاريخ الهلينية المنطقية فى العالم الإسلامى.. ذكرنا البعض منه وأهملنا البعض كالبرهان وكالخطابة والشعر والجدل والسفسطة... ولكن أى تراث هو؟ إنه فى جوهرة فكر هلينى يبتعد عن روح الحضارة الإسلامية كل الابتعاد على درجة من التفاوت... هذا الروح الذى يتجلى فى موقف علماء الإسلام من المنطق الأرسطاليسى، وهو ما سنتابعه فى الأبواب القادمة.

■■■