

## الباب الأول

### المنطق الأرسططاليسى بين أيدي الشراح والملخصين الإسلاميين

لسنا هنا في مجال تقييم فلسفة الشراح المشائين الإسلاميين، الموسومين باسم فلاسفة الإسلام. إنما نريد فقط أن نعرض لموقفهم من المنطق الأرسططاليسى. ومن القاطع أنهم قبلوا هذا المنطق قبولاً تاماً، 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 كلياً، وإما فى معظم الأمر الميتافيزيقيا الأرسططاليسىة 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 الأرسططاليسى جزء من العلم الأرسططاليسى، كالببيولوجيا مثلاً، أقيم عنصره 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 مجموعة، كان يحتم عليهم قبول كل عناصره، وبهذا اندرج المنطق اليونانى فى أبحاث هؤلاء الفلاسفة اندراجاً طبيعياً، بحيث لم ير فيه الفيلسوف أى 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 رحية 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. وبهنا 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 للنبي أقاويل أو أحاديث تبرر مشروعية المنطق. ودخل المنطق فى تصانيف العلوم. وأول من كتب فى تصنيف العلوم فى الإسلام هو الكندى فقد كتب كتابه مائة العلم وأقسامه ثم تابعه تلميذه البلخى. ثم نرى تصنيفاً آخر فى كتاب الأعلام لمناقب الإسلام للعامرى<sup>(١)</sup> ثم للكتاب المشهور إحصاء العلوم للفارابى وقد احتل المنطق فيها سواء اعتبر جزءاً من الفلسفة أو آلة لها مكاناً ممتازاً 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 أحياناً، ومكملة له تارة، ومعارضة له طوراً، بحيث يتحتم على باحث منطق الشراح الإسلاميين أن يعود إلى التراث المنطقي الهليني بعد أرسطو جميعه، لكي 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 (التي ظهرت بعد أرسطو والتي 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

التوفيقى *La Methode syncretiste* – هذا المنهج الذى كان ميزة الفلاسفة الإسلاميين فى بحثهم لشتى نواحي المعرفة الإنسانية – فجاء مزاجاً غريباً من عناصر شتى، فاعتبروا التراث المنطقى كله وحدة نادرة المثال لأرسطو فحسب. وعلى الرغم من أن الشراح المشائين الإسلاميين وصل إليهم أن بعض هذه المباحث ليست للمعلم الأول، إلا أنهم حاولوا – فى تعسف وتكلف ظاهرين – أن ينسبوها إليه، وأن يعللوا هذه النسبة بما ذكره المتأخرون من شراح أرسطو اليونانيين من ناحية، وبما شاء لهم فكرهم أن يتخيّلوه من ناحية أخرى. وسنرى هذا بوضوح فى مبحث القياسات الشرطية.

أما الفريق الرواقى فأخذ بآراء المدرسة الرواقية المنطقية فيما اختلفت فيه الرواقية مع الأرسططاليسية، ولكنه لم يذكر أن هذه الآراء تعارض آراء أرسطو، كما أنه لم ينسبها إلى أصحابها الأصليين، ولم يحاول أن يوفق بينها وبين الأرسططاليسية نفسها.

كان هناك إذن اتجاهان متعارضان فى منطق الشراح يخالف أحدهما الآخر، وسنرى هذا فى المسائل العامة التى سنعرض لها الآن والتى تكون مقدمات المنطق كعلم.

وأولى المسائل العامة التى دخلت فى منطق الشراح الإسلاميين ولم تكن فى تراث أرسطو، واختلف المشاؤون والرواقيون الإسلاميون فيها – هى البحث فى طبيعة المنطق: هل هو جزء من الفلسفة أو هو مقدمة سابقة عليها؟ لم يعط أرسطو فكرة صريحة عن هذه المسائل، ولكن لاحظ المؤرخون أنه ليس ثمة مكان للمنطق فى تقسيمه للعلوم النظرية. ومن هنا استنتجوا أن المنطق عند أرسطو ليس جزءاً من الفلسفة ولكن مقدمة فقط لها<sup>(١)</sup>. أما الرواقية فقد اعتبرت المنطق جزءاً من الحكمة، والحكمة عند الرواقيين تنقسم إلى العلم الطبيعى والجدل والأخلاق، والجدل هو المنطق. ولم يقف الشراح الإسكندريون أمام هذين الاتجاهين المختلفين موقف

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

الحيرة والشك، بل سرعان ما قاموا بالتوفيق بينهما متطابقين في ذلك مع منهجهم التنسيقي، فاعتبروا المنطق مقدمة للفلسفة وجزءاً منها في الوقت عينه. ويصور الخوارزمي<sup>(١)</sup> (٣٨٧هـ - ٩٧٧م) هذا النزاع في كتابه مفاتيح العلوم: «معنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح، وتنقسم قسمين أحدهما الجزء النظري والآخر الجزء العملي، ومنهم من جعل المنطق جزءاً ثالثاً غير هذين، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظري، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها»<sup>(٢)</sup>.

وظهر محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري المشهور بابن الأكناني المتوفى سنة (٧٤٩هـ) وابن الأكناني شخصية ضخمة مجهولة للباحثين، كتب خير كتاب في تصنيف العلوم عند المسلمين مع نظرات نقدية في كتب العلوم المتعددة وفي منهجها وفي مادتها تكاد تقترب من منهج النقد الخارجي والداخلي للنصوص وقد أعددت طبعة علمية لكتابه إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد وسينشر قريباً. وقد عرف المنطق بأنه علم ويتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة فيه، وأحوال تلك الأمور وأصناف ما ترتب الانتقال فيه، وهيئته جارية على الاستقامة، وأصناف ما ليس كذلك. أما موضوعه: فهو المعلومات التصويرية والتصديقية من حيث توصل إلى مطلوب تصوري أو مطلوب تصديقي تأدياً صواباً، واشتقاقه من المنطق الداخلي أي القوة العاقلة «أما اختلاف الناس فيه فيصوره ابن الأكناني بأن هناك من ذهب إلى أن المنطق آلة لغيره من العلوم، فليس هو علماً في ذاته. ويعتبر ابن الأكناني هذا - تحاملاً لأن كونه آلة، لا ينافي كونه علماً في نفسه، ويضع مثلاً لهذا - الهندسة - فهي آلة لعلم الهيئة، وهي علم في نفسه»<sup>(٣)</sup>.

(١) إنى مدين في معرفة هذا النص إلى المرحوم الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق وانظر أيضاً كتابه المشهور «التمهيد».

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

(٣) ابن الأكناني: إرشاد القاصد ص ٤٩، ٤٢، ٤٣.

ويذكر هذا النزاع التهانوي في صورة تقترب من الخوارزمي فيقرر أن الفلاسفة اختلفوا في 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 في أنه من الحكمة أم لا.. أما من يذكر منهم أنه من الحكمة فقد اختلفوا بينهم بأنه من الحكمة النظرية جميعاً أم لا، بل بعضه منها وبعضه من العملية «إذ الموجود الذهني 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 في تعريفها قيد الأعيان، كما في التعريفات المذكورة، لم يعده من الحكمة، لأن موضوعه المعقولات الثانية التي هي من الموجودات الذهنية<sup>(١)</sup>». ونلاحظ أن التهانوي لا يذكر الرأي القائل بأن المنطق مقدمة للفلسفة وجزء منها في الوقت عينه.

ويورد صاحب كتاب جامع العلم الملقب بدستور العلماء<sup>(٢)</sup> كلام التهانوي بنصه، ثم يردده صاحب كشف الظنون، ولكن في أسلوب مختلف قليلاً. ويعرض أسعد بن علي بن عثمان البانيوي في رسالة له عن المنطق الآراء الثلاثة عرضاً مفصلاً<sup>(٣)</sup>.

فإذا كان يمكننا أن نستنتج من هذا أن مؤرخي العلم في العالم الإسلامي صوروا المشكلة تصويراً دقيقاً وعرضوا الآراء الثلاثة. فإنه يتحتم علينا الآن أن نذكر أثر تلك الآراء في مدرسة الشراح الإسلاميين.

أما عن الشراح المشائين أمثال الفارابي (٣٥٣هـ - ٩٥٠م) وابن سينا (٤٢٨هـ - ١٠٨٧م) والساوي وغيرهم - وبخاصة الأولين، فلا نستطيع أن نحدد فكرة ثابتة لهم عن طبيعة المنطق. أما أولهم وهو الفارابي فقد كان شارحاً للفلسفة اليونانية مضطرباً، وقد شاع القلق الفكري في جميع كتاباته، فلأفلاطونية تأثير فيها كبير، وللأرسطائية تأثير لا يقل عن الأفلاطونية، ويختلط كل هذا بالأفلاطونية

(١) التهانوي. كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٣٨.

(٢) دستور العلماء. ج ٣ ص ٣٢٥. ٣٣٨.

(٣) البانيوي. رسالة في المنطق لوحة ٧ إلى ٩.

المحدثة.. ونراه هنا - حتى في أوضح الموضوعات لديه وهو المنطق مضطرباً قلقاً. فبينما يعتبر المنطق جزءاً من الفلسفة في كتابه الجمع بين رأبي الحكيمين فيذكر أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية<sup>(١)</sup>، ثم تردد أيضاً في القول بأن المنطق جزء من الفلسفة في كتابه «تحصيل السعادة»<sup>(٢)</sup>. نراه يعود في 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 في ذاته وقد أشبه بالباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع. والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق»<sup>(٣)</sup>.

في هذه الفقرة إذن يتجه الفارابي إلى عد المنطق آلة للفلسفة وقوة يقتدر بها على التفكير الصائب وعلى تجنب التفكير الخاطي، وهذا الاتجاه يخالف اتجاهه الأول الذي كان يعتبر المنطق قسماً من أقسام الفلسفة. ونرى هذا الاتجاه لدى فيلسوف من مدرسة الكندي - وهو العامري - إذ أنه يعتبر المنطق صناعة نازلة منزلة الآلة<sup>(٤)</sup>. وكان للفارابي من الأثر العميق في المدرسة الإسلامية الفلسفية من بعده في هذه الناحية الشيء الكثير، بحيث نرى فكرته المضطربة عن طبيعة المنطق في كتب من جاءوا بعد. فنرى إخوان الصفا وهم طائفة إسماعيلية غنوصية، وقد ظهرت رسائلهم في النصف الثاني من القرن الرابع - يقسمون العلوم الفلسفية إلى أربع أنواع: أولها الرياضيات والثاني المنطقيات والثالث العلوم الطبيعية والرابع

(١) الفارابي: الجمع بين رأبي الحكيمين (طبع مطبعة السعادة بمصر) ص ح - ي.

(٢) الفارابي: تحصيل السعادة طبع حيدر آباد ص ٢٠ - ٢١.

(٣) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة (طبع حيدر آباد) ص ٢١.

(٤) العامري: الإعلام بمناقب الإسلام ص ٨٧، ٩٣.

العلوم الآلهيات<sup>(١)</sup> ويقولون في مكان آخر إن العلوم الفلسفية أربعة: الرياضيات والمنطقيات والطبيعات والإلهيات.

ومع عد إخوان الصفا المنطق جزءاً من الفلسفة، فإنهم يفردون فصلاً للمنطق عنوانه «فصل في أن المنطق أداة الفيلسوف»<sup>(٢)</sup> 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»<sup>(٣)</sup>.

أما الشارح الثانی للتراث اليونانی الفلسفی ابن سینا (وقد كان ابن سینا تلميذاً ممتازاً للفارابی، بل إن أفلاطونية الأستاذ تكمن أيضاً في كتابات التلميذ، ثم تطويهما جميعاً الأفلاطونية المحدثه. أما في المنطق، فقد كتب فيه ابن سینا كتاباته الطويلة واضطرب فيها كأستاذة) فتراه في هذه النقطة التي نحن بصدها يذكر في إحدى رسائله: «العلم الذي هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية واقية عن السهو والغلط في البحث والروية...» ثم يذكر بعد ذلك أن المنطق من الحكمة. ويذكر في كتاب آخر أن أقسام العلوم النظرية أربعة: «العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي والعلم الكلي»<sup>(٤)</sup> ثم يجمع ابن سینا بين الرأيين في الشفاء فيعتبر المنطق مقدمة للفلسفة وجزءاً منها في الوقت عينه<sup>(٥)</sup>، وهذا الرأي الأخير يأخذ به الشراح المشاؤون جميعاً.

ولكن من الخطأ القول بأن الفكرة الرواقية أهملت أو أنها عرضت فحسب لدى بعض مؤرخي العلوم كراى من الآراء، بل إن هناك كتباً منطقيّة عدة ألّفت طبقاً للرأى

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

(٢) إخوان الصفا: الرسائل ج ١ ص ٣٤٢.

(٣) ابن سینا.. منطق المشرقيين: ص ٨.

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

(٥) ابن سینا: 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»<sup>(١)</sup> (توفى يوم الأربعاء الخامس شهر رمضان سنة ٦٤٦هـ). وليس لدينا مع الأسف شىء من كتب هؤلاء المفكرين المنطقية لتوضح لنا المسألة توضيحاً أكثر.

وتتصل بهذه المسألة مسألة ثانية على جانب من الخطورة فى تاريخ المنطق كله وهى أن أرسطو لم يقتصر على جعل المنطق صورياً بل تعرض لمباحث مادية، فاعتبر المنطق عنده صورياً ومادياً 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»<sup>(٢)</sup>، ونرى هذا فى شروح إيساغوجى جميعها وفى حاشية العطار على الخبيصى<sup>(٣)</sup> بل إن الساوى يذكر فى كتابه - مع تأثره الشديد بابن سينا - أنه سيقصر فقط على عرض طريقى اكتساب التصور والتصديق الحقيقين وهما الحد والبرهان، وأنه لن يبحث فى الجدل والخطابة والشعر لأنهما لا يفيدان اليقين المحض<sup>(٤)</sup>.

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 والفسطة. ولكن شراح أرسطو اليونانيين أضافوا إليها الشعر والخطابة، ووضع المتأخرون من الشراح الإسكندرانيين إيساغوجي مقدمة لهذه الكتب، وتابعهم الشراح المشاؤون الإسلاميون. غير أن المتأخرين من المناطق أو الشراح الرواقيين لم يأخذوا بهذا الرأي، بل كان لهم رأى يخالف الاثنين ويتفق مع نظرهم العامة عن المنطق – أنه المذهب الصوري البحت، فحذفوا كما قلنا التحليلات الثانية والجدل والخطابة والشعر والفسطة وهي التي تبحث في مادة المنطق. ويبدو الأثر الرواقي هنا واضحاً تمام الوضوح.

المسألة الأخيرة العامة التي ينبغي بحثها هي: تقسيم المواد المنطقية نفسها في كتب الشراح الإسلاميين. فإن هذه الكتب تبدأ بالتقسيم المشهور للعلم إلى تصور وتصديق. والطريق الذي تتوصل به إلى التصور هو الحد، وإلى التصديق هو القياس، والمنطق هو هذان المبحثان، وقد نقل اللاتين هذا التقسيم عن العرب، يقول St. Thomas<sup>(١)</sup>:

«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 هي التصور، بينما العملية الثانية هي التصديق، ويعرف هذا تماماً من كلمات الشارح على الكتاب الثالث للنفس». وهذا الشارح هو ابن رشد ويقول Albertle Grand:

«Averroes, in commentario libri de Anima tangit intellectionem 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 في شرحه على كتاب النفس يبحث في العملية العقلية التي هي التصديق – والعملية العقلية التي هي التصور».

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

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 اختلافاً كبيراً، 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<sup>(١)</sup>.

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<sup>(٢)</sup>، وهذا الاتجاه يخالف جوهر نظرية التصور كما يفهمها المشاؤون الإسلاميون. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى - وهذا ما يحسم البحث فى المسألة نهائياً - 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»<sup>(٣)</sup> وهذا ما يجعلنا نجزم بأن التقسيم المذكور أرسططاليسى 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 أثراً للرواقية فى هذه الناحية. ولكن يتبين لنا خلال أبحاث المتكلمين والأصوليين الذين بحثوا فى المنطق الأرسططاليسى بعض العناصر الرواقية. ومع أن كتب فخر الدين الرازى المنطقية لم تصل إلينا إلا أننا نستطيع أن نرجح - طبقاً لفكرة ابن خلدون

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

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

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

السالفة الذكر ولبعض الفقرات المنطقية الباقية لنا فى كتبه الكلامية<sup>(١)</sup> - وجود جانب كبير من الآراء الرواقية فى منطقته.

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 نقطاً غامضة فى تاريخ المنطق عندهم.



---

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

## الفصل الثاني

### 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 مثلاً 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<sup>(١)</sup>. فأهم مباحث التصورات إذن هو التعريف بالحد، كما أن أهم مباحث التصديقات هو القياس وسنبحث في هذا الفصل مبحث التصورات... ومبحث التصورات يشمل أقساماً ثلاثة: أولاً - البحث في الألفاظ من حيث صلتها بالمعاني. وثانياً - البحث في المعنى في ذاته. فإذا ما تكون لدينا هذان القسمان - البحث في اللفظ والبحث في المعنى - تكامل لنا عنصرا الحد، فنصل بذلك إلى القسم الثالث الجوهرى من التصورات، ونحن في بحثنا لهذه الأقسام سنحاول على الخصوص توضيح المسائل الآتية:

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

ثانياً: سنعرض العناصر الرواقية المنطقية التى دخلت فى منطق الشراح الإسلاميين والتي تكون - هى والعناصر الخاصة والأرسطاليسية - منطقهم.

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

ثالثاً: 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 لفظاً. 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 بالمعاني. وهذه فكرة تسود فريق الشراح الإسلاميين جميعهم. نجدها عند ابن سينا والغزالي كما نجدها عند المتأخرين، ولم يشذ عن ذلك سوى أبى البركات البغدادي؛ 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»<sup>(١)</sup>.

أما صلة المنطق باللغة فهى صلة عرضية كدخول اللغة فى سائر العلوم والصناعات، ويشبهه 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 أيضاً 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.

ثانياً: من ناحية قسمة اللفظ إلى عموم المعنى وخصوصه.

(١) أبو البركات البغدادي، المعتبر (طبع دائرة المعارف النظامية بالهند) ج ١ ص ٦ .

ثالثاً: النظر فى اللفظ من حيث الإفراد والتركيب.

رابعاً: النظر فى اللفظ نفسه.

خامساً: 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<sup>(١)</sup>، 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 تفرعات 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 المناطقية يبحثون فى بيان معنى الدلالة عند المناطقية وعند النحاة واختلافه عند كل فريق منهم: فالدلالة عند المناطقية «كون الشيء بحيث يلزم من تصوره تصور شيء آخر»، وتنقسم هذه الدلالة المنطقية إلى الدلالة على المعنى الحقيقى (مطابقة) والدلالة على جزء المعنى (تضمن) والدلالة على لازم المعنى (التزام). ويضع النحاة تعريفاً آخر للدلالات يخالف التعريف المنطقى، فيعرفون الدلالة بأنها «فهم المعنى من اللفظ المستعمل فيه، فإن كان المعنى موضوعاً للفظ فهو مطابقة، وإن كان موضوعاً لجزئه فهو تضمن، وإن كان خارجاً عنه فهو التزام. ومن الممتنع عند أهل العربية اتحاد هذه الدلالات فى استعمال واحد كما هو الحال عند المناطقية<sup>(١)</sup>».

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 وخصومه»، 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<sup>(٢)</sup> وهو أصولى متكلم، كما نراه لدى ابن الحاجب<sup>(٣)</sup>، وصاحب مسلم الثبوت<sup>(٤)</sup>، والزركشى<sup>(٥)</sup>.

(١) محب الدين عبد الشكور. شرح سلم بحر العلوم (طبع دلهى بدون تاريخ) ص ٢٤.

(٢) الآمدى. الإحكام فى أصول الأحكام ج ٢ ص ٩٢.

(٣) ابن الحاجب. مختصر المنتهى (طبعة القاهرة 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 أرسططاليسى بحث<sup>(١)</sup> 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 بمجرد أنها 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 بمجرد ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه. وعللة 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<sup>(٢)</sup>.

أما القسمة الثالثة للألفاظ: فهى تقسيم اللفظ من حيث الأفراد والتركيب، فينقسم اللفظ إلى مفرد ومركب: فالمفرد هو ما يدل جزؤه على جزء معناه، والمركب ما لا يدل جزؤه على جزء معناه<sup>(٣)</sup>. استمد الإسلاميون هذا التقسيم من أرسطو<sup>(٤)</sup> ولكنهم لم يتوقفوا عند مجرد الفكرة الأرسططاليسية، 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) الغزالي. 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<sup>(١)</sup>. لا شك أن هذه أبحاث لغوية بحتة استند الإسلاميون في بحثها إلى ما اعتقدوه من وجود صلة وثيقة بين المنطق واللغة، وأنتج لنا هذا تفكيراً لغوياً دقيقاً.

أما القسمة الرابعة للألفاظ فهي للفظ في نفسه، وهي تتصل بالقسمة الثالثة تمام الاتصال، وقد ذكرناها آنفاً، وهي انقسام المفرد إلى اسم وفعل وحرف. وقد أهمل ابن سينا ذكر هذا التقسيم في باب التصورات في الشفاء ومنطق المشركيين، ولكنه ألحقه في الكتاب الأول بمباحث العبارة، أما في النجاة فقد ألحقه بمباحث التصورات<sup>(٢)</sup>. والسبب الذي دعا ابن سينا إلى بحثه في باب القضايا أن القضية عند أرسطو لا تتكون إلا من هذه العناصر الثلاثة: الاسم والفعل والحرف. أو على حد تعبير المنطقة. من اسم وكلمة وأداة. أما أغلب المناطق المتأخرين فبحثوا هذا التقسيم في باب التصورات<sup>(٣)</sup>، 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 في نفسه فهو أن الاسم «لفظة دالة بتواطؤ، مجردة عن الزمان، وليس واحد من أجزائها دالاً على الانفراد<sup>(٤)</sup>» أى إن الاسم لا يدل أية دلالة على زمان من الأزمنة الثلاثة، كما أن أى جزء من أجزائه لا يدل على شىء على الإطلاق، ففي قولنا «الإنسان» لا يوجد جزء من أجزائه يراد به جزء من المعنى إذا كان المقصود بهذا اللفظ تحديدنا لجملة اللفظ «إنسان». أما الكلمة فهي لفظ مفرد يدل بالوضع على المعنى وعلى زمان ذلك المعنى. ثم يقارن ابن سينا بين الكلمة عند المنطقة والفعل عند النحاة، ويقرر أنه ليس من المحتم أن يكون كل فعل عند النحاة

(١) حاشية الباجورى على السلم: ٣٣.

(٢) ابن سينا النجاة، ص...، ص ١٦.

(٣) شرح مطالع الأنوار ص ٣٧.

(٤) ابن سينا: الشفاء - نسخة مصورة، جامعة القاهرة لوحة ٣٨.

كلمة عند المنطقة، لأن المضارع غير الغائب - أي المتكلم والمخاطب - فعل عند النحاة ولا يعتبر كلمة عند المنطقة، لأن المضارع غير الغائب مركب، والمركب غير كلمة<sup>(١)</sup>.

وينقسم كل من الاسم والكلمة إلى: (١) محصل وغير محصل، (٢) وإلى ما هو قائم وما هو مصرف. ويلاحظ ابن سينا أن العربية لم تعرف الأسماء والكلمات غير المحصلة أي المعدولة، وأنها تعرف فقط في اليونانية والفارسية. ولذلك لا نجد أمثال هذه الكلمات إلا فيما نقل عن اليونان من فلسفة وغيرها<sup>(٢)</sup>. ويردد هذا أيضاً أبو الصلت الداني: «أما غير المحصل من الاسم والكلمة فغير موجود في لساننا هذا إلا مبتدعاً مولداً، ومعناه العام رفع الشيء من أمر موجود كما تقول في السماء لا خفيفة ولا ثقيلة»<sup>(٣)</sup>. كما يلاحظ أن الكلمة القائمة ليس لها نظير في العربية، بل إن العرب يستعملون كلمات المستقبل بمعنى الحال، فمثلاً إذا قلنا «زيد يمشى» فنحن نقصد أنه يمشى في الحال. وأحياناً يستعير العرب للزمن الحاضر الزمن الماضي فيقولون: زيد صح - أي أتاه البرء في الحال. أما المصرفة فهي ما تدل على أحد الزمانين يتوسطهما الحاضر - أي الماضي والمستقبل<sup>(٤)</sup>.

نرى من هذا أن الشراح الإسلاميين يحاولون أن يدخلوا بتلك التقاسيم الأرسطاليسية في صميم المسائل اللغوية، ودعا استناد هذه الأبحاث إلى اللغة اليونانية أن قام من علماء أهل السنة من نادى بأن المنطق اليوناني يستند إلى خصائص اللغة اليونانية فهو منطقها، ومن ثمة فلا حاجة للمسلمين به لأن تراكيب العربية تخالف تراكيب اليونانية. وهذا الاعتراض وجيه إلى حد كبير يدل على عمق فهم المسلمين لما بين اللغة اليونانية والمنطق اليوناني من صلة.

(١) المصدر نفسه، لوحة ٣٩ أ و ب.

(٢) أبو الصلت الداني، تقويم الذهن ص ١٤.

(٣) نفس المصدر ص ١٥.

(٤) ابن سينا: الشفاء لوحة ٣٩ ب والساوي: البصائر ص ٤٦.

التقسيم الخامس: فى نسبة الألفاظ إلى المعانى - وهذا التقسيم أثر وتأثر بالدراسات اللغوية العربية مع أنه فى جوهره أرسططاليسى، فالألفاظ تنقسم - من حيث نسبتها إلى المعانى - إلى المتواطئ والمشارك 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 أبحاثاً طويلة فى الترادف والاشتراك، ففريق منهم أنكر وجود الترادف فى اللغة العربية وأخذ يذكر اشتقاقات مختلفة للألفاظ المترادفة<sup>(١)</sup>. ولا يوافق فخر الدين الرازى على هذا ويقرر أن عمل الاشتقائيين هذا ليس إلا تعسفاً 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 بالافتتان، أو تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع، وقد يحصل به التجنيس والتقابل والمطابقة. ثانياً: تسهيل تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند تساوى الأخرى.

أما حجج الذين أنكروا الترادف فحجتان: الأولى أنه يودى إلى الاختلاف فى الفهم، فقد يعلم الإنسان لهذا المعنى لفظاً ويعلم الآخر لفظاً 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»<sup>(٢)</sup>.

(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 رأى إلى وجود بعض الخلاف بين الترمذى والأحناف لأنه إذا كان الأحناف يرون مثلاً 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 وسطاً: فالألفاظ المترادفة هي ألفاظ يشرح بعضها بعضاً، الجلى منها يشرح الخفى.. فهي ليست إلا نوعاً من الحد، لأن الحد هو تبديل لفظ خفى بلفظ أوضح منه تنبيهاً للسائل<sup>(١)</sup>.

وتعرض اللفظ المشترك<sup>(٢)</sup> أيضاً لما تعرض له اللفظ المترادف: هل نجيزه أم لا نجيزه، هل نتوصل به إلى المقصود أم لا نتوصل، هل كلمة «قرؤ» مشتركة بين الحيض والطمهر، أم أنها لواحد منهما فقط؟ اختلف الأصوليون في هذا اختلافاً شديداً. يمكننا أن نقرر إذن: أن مسألة المترادف والمشارك كانت على جانب كبير من الأهمية لدى علماء الأصول. ومما لا شك فيه أن الأصوليين الأرسطاليسيين – أى الذين كتبوا مقدمات كلامية فى أول أبحاثهم – تأثروا بالمنطق الأرسطاليسى. ولكن ليس معنى هذا أن هذا التقسيم كان غريباً عن المسلمين، إننا لا نستطيع أن ننكر وجود أسماء مترادفة ومشاركة ومتزايلة فى لغة من اللغات، ولكن الأصوليين الأرسطاليسيين اكتسبوا من أرسطو استقرار التقسيم واتجاههم به اتجاهاً منطقيًا. هذه هي نماذج مباحث الألفاظ فى منطق الشراح الإسلاميين. وقد تبين ما قلناه من أن هؤلاء الشراح لم يقفوا عند حد العناصر الأرسطاليسية، بل أضافوا أبحاثاً خاصة بهم وأبحاثاً أخرى رواقية، ومزجوا هذين العنصرين بالعنصر الأرسطاليسى، ويكون هذا المزيج دائماً منطق الشراح الإسلاميين.

مبحث المعنى فى ذاته: وهو يتصل بالمبحث 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 البديهي 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<sup>(١)</sup>. وليس هذا البحث فى الواقع منطقيًا فى ذاته، بل هو يتصل بنظرية المعرفة، ويعالجه الإسلاميون علاجًا ميتا فيزيقيًا بحثًا يتصل بأفلاطون من ناحية، وبالأفلاطونية المحدثة من ناحية أخرى. وليس يهمننا 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 استمدتها الإسلاميون من إيساغوجى. وينقسم الذاتى المقولم إلى: ما لا يوجد شيء 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 شيء 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) الغزالي: 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 فورفورىوس فحسب. وكتب عليه الإسلاميون شروحا طويلة، وهذه الشروح ميراث ضخمة 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 لفظاً سادساً - وهذا ما نراه لدى إخوان الصفا، فإنهم أدرجوا تحت كلمة إيساغوجى فصلاً فى «الألفاظ الستة»<sup>(١)</sup>، 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 وإنما 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» وأمثله. 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 كالحیوان، فإنه يعم الإنسان والسباع والطيور».

والصفات ثلاثة أنواع: الفصل - وهو الصفة التي إذا ما بطلت بطل وجدان الموصوف به، والفصل ذاتي 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 بحتة، 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 كلياً منطقياً، ومعرضه يسمى كلياً طبيعياً، والمجموع من العارض والمعرض يسمى كلياً عقلياً، وكذا الكليات الخمس منها منطقى وطبيعى وعقلى، فمفهوم الجنس جنس منطقى ومعرضه 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 موجوداً أيضاً إن كان عبارة عن مجموعها. بقى الطبيعى: اختلف فيه، «فمذهب المحققين - وفيهم الشيخ الرئيس - أنه موجود فى الخارج بعين وجود الأفراد»<sup>(١)</sup>، وهذا المذهب أرسطاليسى بحت أخذ به ابن سينا، كما أخذ به عامة

(١) سلم بحر العلوم، ص ١٠٥ - ١٠٧.

المناطقة الأرسطاليسيين. 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 فى الواقع 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 أية 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 - عالجه الرواقيون: إنهم لم يقبلوا الشطر الأول واستبقوا الشطر الأخير»<sup>(١)</sup> هل أخذ الإسلاميون بالمذهب الرواقى؟

إن غالبية المتكلمين نوو 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<sup>(٢)</sup>، وقد أنكروا فخر الدين الرازى وجود الكلى إطلاقاً.

ولكن أى النتائج سننتج عن إنكار الكليات الخارجية؟ سينتج عن هذا إنكار الحد الأرسطاليسى القائم على الكليين: الجنس والفصل. وصل الإسلاميون الرواقيون إلى هذه النتيجة أيضاً، 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 كتابه هذا صحائف عن الرواقية فى الإسلام ٢٢٨، ٢٤٧ كما أن لهورفيتز بحثاً آخر فى الألمانية عن الرواقية فى الإسلام.

فى المنطق»<sup>(١)</sup>. وأنكر السهروردى الحد الأرسطاليسى القائم على فكرة الماهية أى الجنس والفصل، وسنرى نقد السهروردى هذا بعد. وسنرى أيضاً 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 سمردية، وأنها تناصر العبادة الحقيقية - لليونانية. فأنكروا هذه التصورات إنكاراً باتاً.

ويمكننا أن نجزم أيضاً بوجود صلات بين المسلمين - أى مفكرى الإسلام الممثلين لروح الإسلام - وبين الرواقية، سواء بالأخذ أو بالتشابه، ولكن من المؤكد أن كثيراً من عناصر المذهب الرواقى قد وصل إلى العالم الإسلامى. وقد أنكرت الرواقية أيضاً - 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 وفورفورىوس، بل حاولوا وضع تعاريف جديدة لهذين الكليين، أو بمعنى أدق نراهم يعتبرون الجنس نوعاً والنوع جنساً. بحيث يذكر التهانوى عن العضدى وحاشية المحقق التفتازانى - أن اصطلاح الأصوليين فى الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج كالإنسان جنس، والمندرج فيه كالحىوان نوع، عل عكس المعروف فى المنطق اليونانى، ومن هنا يقال: الاتفاق فى الحقيقة تجانس والاختلاف فيه تنوع. فالأصوليون إذن أرجعوا الاختلاف بين النوع والجنس 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 ج 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 في المقاصد والأحكام، كما يطلق النوع عليهما نظرًا إلى اشتراكهما في الإنسانية واختلافهما في الذكورة والأنوثة.

ثم يقرر أن في هذا دلالة على أن المشرعين - أي أهل الفقه وأصوله - ينبغي ألا يلتفتوا إلى ما اصطاح الفلاسفة عليه، وأن الفقهاء جعلوا لفظ الجنس أولاً شاملاً لما هو عند الفقهاء جنس أو نوع. ثم تفرق الفقرة بينهما ثانية. ويستخلص التهانوي آخر الأمر تعريف هؤلاء الأصوليين للجنس والنوع: «الجنس هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو. كالإنسان مثلاً. والصف هو النوع المقيد بقيد عرضي. كالتركي والهندي، والمراد بالجنس ما يشتمل إنساناً على اصطلاح أولئك. وبالنوع الصف<sup>(١)</sup>» خرج إذن الفقهاء المتأخرون الذين تأثروا بالمنطق الأرسططاليسي على تقسيماته. وبدأوا ينظرون في أعماقه نظرة فاحصة غير مقيدة بالتقسيم الآلي الذي اصطاح عليه أرسطو أو فورفوريوس. فاعتبروا الإنسان جنسًا لأن ثمة تجانسًا بين أفرادها، بينما اعتبروا الصف - وهو تعبير جديد - نوعًا. وهو يقيد الجنس الجديد بقيد عرضي كالتركي أو الهندي. أي بدأ هؤلاء الفقهاء يتخلصون من سطوة الماهية التصورية، ويلجأون إلى فكرة خواص الشيء. ويقترّبون بهذا من روح المنطق الإسلامي الخالص الذي سنعرض له في الأبواب المقبلة.

### مبحث المقولات

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

(١) التهانوي. كشف ج ١ ص ٢٢٤.

منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة. وأدت هذه المهاجمة من وجهة نظر ميتافيزيقية - إلى أن نشأت في العالم الإسلامي مشكلة لم يبحثها صاحب الأورجانون ولا الشراح من بعده، وهي: هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية؟<sup>(١)</sup> واتخذ الإسلاميون تجاه هذا مواقف مختلفة:

١ - فابن رشد - وهو يمثل إلى أكبر حد الاتجاه الأرسططاليسي - 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 في قسم المنطق في الشفاء وفي النجاة.

٣ - الاتجاه الثالث وهو الاتجاه الذي حاول أن يخلص المنطق من مباحث الميتافيزيقا ويعود به إلى علم قائم بذاته. أي إلى اتجاه صوري بحت، فقد حذف المقولات من المنطق، ويتمثل هذا لدى جميع المتأخرين: «سلم بحر العلوم، السلم وشروحه، الخبيصي» 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 *la qualit è* الجوهر *la substance* الإضافة *la relation*، والوضع *la manière d'etre* ومن العسير معرفة تفصيلات هذا الرد.

وأما أفلوطين: فإنه عرض في الفصل السابع من التاسوعات نظريته في المقولات. والمقولات لديه تنقسم إلى قسمين: الأول خمسة تعتبر مقولات العالم المعقول.

والثاني خمسة تعتبر مقولات العالم المحسوس ومقولات العالم المعقول هي:

الجوهر *la substance*، والسكون *le repos*، والحركة *le mouvement* والموافقة والمخالفة *La substance, 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  
لديه هي الجوهر والإضافة<sup>(١)</sup>.

وقد انتقل تراث أفلوطين الفلسفى إلى العالم الإسلامى كاملا. ولكن هل أخذ بعض  
من الإسلاميين 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 أربعاً: الجوهر  
والكم والكيف والتسمية الشاملة للبعة الباقية. والشيخ المقتول جعلها خمسة فعد  
الحركة مقوله برأسها، وقال: العرض إن لم يكن قاراً فهو الحركة. وإن كان قاراً  
فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة أو الإضافة. أو يعقل بدون الغير، وحينئذ  
إما يكون يقتضى لذاته القسمة فهو الكم وإلا فهو الكيف»<sup>(٢)</sup>.

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

أما المذهب الثانى فهو مذهب السهروردى. والمقولات عنده هي الحركة والعرض  
يتشكل بأشكال مختلفة: فأحياناً يكون حركة وأحياناً يكون نسبة وتارة يكون كمّاً  
وطوراً يكون كيفاً.

فالإسلاميون إذن فى بحث المقولات لم يقفوا عند مجرد الفكرة الأرسطاليسية،  
بل عرفوا أفكاراً 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 في اللفظ والبحث في المعنى - سوى تمهيدات لمبحث التعريف، لأن نظرية التعريف هي جوهر مبحث التصورات. عرف الإسلاميون أهميته. فأفردوا له مباحث مستقلة ونظروا إليه باعتبارات متعددة وسنعرض هنا للتعريف في مدرسة الشراح الإسلاميين. مؤخرين بحثة لدى مفكرى الإسلام الآخرين إلى الفصول التي سنبحث فيها منطق هؤلاء العلماء. ولن نعرض في هذا المقام لجميع الأبحاث المتعلقة بالتعريف عند الشراح الإسلاميين - ولكننا سنتخير ما يأتي:

أولاً: صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو.

ثانياً: أقسام التعريف.

ثالثاً: الطرق الموصلة للتعريف.

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

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

الأرسططاليسى 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 الأرسططاليسى؟ وسنرى المتكلمين والأصوليين - الممثلين الحقيقين للفكر الإسلامى - لا يوافقون على التعريف بالحد الأرسططاليسى لاتصاله بالميتافيزيقا واستناده إليها، بل إنهم سينقضون كثيرا من مباحث المنطق الأرسططاليسى لتلك الفكرة بعينها. كما أن المتكلمين - وهم فلاسفة ذريون، لم يقبلوا الفيزيقا الأرسططاليسية، والتعريف الأرسططاليسى - تعريف فيزيقى - يقوم على فكرة المادة والصورة. ولذلك نقده المتكلمون لقيامه على أصل فيزيقى أرسططاليسى.

النقطة الثانية التى سنتكلم عنها: هى أقسام التعريف عند الشراح الإسلاميين. اختلف الشراح الإسلاميون فى وضع الأقسام اختلافاً كبيراً، 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 يعرفه المعلم الأول، ففكرة الرسم لم يضعها أرسطو ولكن وضعها جالينوس متأثراً بالرواقية.

أما أنواع التعريف عند أرسطو فهى: تعريف يفيد ماهية الشئ، وتعريف لا يفيد ولكن يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد الذى يشير إليه، وعلى هذا الأساس أقيم التقسيم المشهور: التعريف بالحد اللفظى<sup>(١)</sup>.

ويضيف الشراح الإسلاميون إلى هذا التقسيم الثلاثى الذى ذكرناه آنفاً تقسيماً 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.

Aristo: Derniers Analytiques, 90. B. A. (١)

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

أما التعريف بالحد فهو عنصر أرسططاليسى، والتعريف بالرسم عنصر جالينى، وقد عرضناهما من قبل. يبقى إذن التعريف بالتمثيل وهو العنصر الجديد فى هذا التقسيم، ويعرفه أبو البركات بأنه «تعريف الشئ 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 بتفهيمنامضمونها لكنه لا يتمم 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 المخوذة من الأعراض واللواحق، وأقل منها كثيراً التمثيلات لأنها لا تفيد معرفة عرضية ولا ذاتية وإنما هى لتسهيل الإفادة»<sup>(١)</sup>.

ويذكر بعض المتأخرين تقسيماً آخر للتعريف لا نجده أيضاً فى تراث أرسطو، يقول صاحب سلم بحر العلوم: «معرفة الشئ ما يحمل عليه تصويراً أو تفسيراً - 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 أيضاً 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 المرجح أن تكون الرواقية هي مأخذ الإسلاميين هنا.

النقطة الثالثة التي سنتكلم عنها هي الطرق العلمية الموصلة للحد.

عرف الإسلاميون طرقاً أربعة نتوصل بها إلى معرفة الحد: الطريق الأول طريق الاستقراء وينسب إلى سقراط. الطريق الثاني طريق القسمة الأفلاطونية. الطريق الثالث هو البرهان وينسبه الإسلاميون إلى بقراطيس. والطريق الرابع هو مذهب «الحكيم» أرسطو نفسه<sup>(١)</sup>.

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

ومع أن أرسطو كثيراً ما يستخدم القسمة الأفلاطونية في التحليل نفسه، إلا أنه لم يتوقف عن مهاجمة أفلاطون في نظريته مهاجمة عنيفة، هذه المهاجمة نرى صداها عند الشراح الإسلاميين، فالعبدري 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 في الحد فأجاز التوصيل إليه بالقسمة<sup>(٢)</sup> وللمتأخرين من شراح المنطق الإسلاميين رأيان في أن التقسيم يفيد الحد أو لا يفيده.

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

الرأي الثاني أن التقسيم إن كان في نفس الحد لا يفيده. أما إن كان خارجاً عنه - أي يستخدم كأداة له فقط، على ألا يكون الجزء الجوهرى فيه - فإنه يصل بنا إلى الحد.

(١) الزركشى. البحر المحيط ج ١ ص ٩٣.

(٢) شرح سلم بحر العلوم ص ١١٨.

بل إن الأمر لم يقف عند حد هذا، فإننا نرى مفكراً ممتازاً هو إمام الحرمين، يعتبر التقسيم عملية عقلية توازي الحد تمامًا، فإذا كنا نتوصل بالحد إلى درك الحقيقة، فإننا نتوصل إلى دركها أيضًا بواسطة التقسيم. ويحاول صاحب التعليقات على البصائر النصيرية أن يثبت إمكان التوصل إلى الحد بواسطة الاستقراء والقسمة والبرهان<sup>(١)</sup>.

ينتهي هنا ما أردنا توضيحه من مبحث التعريف عند الإسلاميين، ولا نستطيع أن نقول إن هذا المبحث كان جميعه لدى الشراح الإسلاميين أرسطياً بل انقسم الإسلاميون فيه إلى مشائين ورواقين. وتخللت هذه المباحث أيضًا عناصر سقراطية وأفلاطونية استمدها الإسلاميون من الأورجانون نفسه، فقد عرض أرسطو للاستقراء السقراطي كما عرض للقسمة الأفلاطونية. ولم يأخذ الإسلاميون من المعلم الأول الجانب السالب فقط، أي نقده لهذه الطرق ولكن أخذوا بها واعتبروها قوانين عقلية تتصل بها إلى الحد، فابتعدوا عن الفكر الأرسططاليسي ابتعادًا تامًا. وهذا ما أردنا توضيحه من هذا العرض الموجز.



(١) البصائر والنصيرية ص ١٦٩.

## الفصل الثالث

### مبحث التصديقات

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

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

أما غالبية الشراح الإسلاميين فذكروا هذه القضايا، كما ذكروا مباحث المنطق غير الأرسطاليسية بدون أن ينسبونها إلى أصحابها الأصليين، وذكر بعض المناطقة ومنهم ابن سينا - متأثرين بالشراح اليونانيين المتأخرين - أن لأرسطو في القضايا الشرطية نظرية مفصلة لم تصل إلى أيديهم مصادرها<sup>(١)</sup>. وتابع هذا الرأي أغلب الشراح الإسلاميين. ولكن منطقياً جاء بعد ابن سينا - وهو أبو البركات البغدادي - تنبيه

(١) الشفاء: لوحة ٧٦ أ.

إلى أن أرسطو لم يذكر القضايا الشرطية في كتبه. ويعمل أبو البركات إهمال أرسطو لها إما لقلّة فائدتها في العلوم فلم يشأ التطويل بها وإما لأنه اعتمد على أن الأذهان التي عرفت الحملات تنتهي منها إليها فتعرفها بما عرفته من الحملات<sup>(١)</sup>. هذا تحليل بارع للمسألة، يصحح به أبو البركات الخطأ الذي 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 كتاباً خاصاً لم ينقل إلى العربية، ويقرر أبو البركات أن هذا تخمين باطل لأن أرسطو لو أراد ذكرها لأحفظها بمباحث العبارة ولما أتعب نفسه في أفراد كتاب خاص بها، علاوة على أن هذه القضايا ليس فيها ما يستحق أن يكون موضوعاً لكتاب خاص<sup>(٢)</sup>.

وهذه النتيجة يصل إليها صاحب شرح حكمة الإشراق فيقول: «إن أرسطو أهمل في كتبه المتصلات والمتفصلات والاقترانات الشرطية التي زادها المتأخرون لأنه لا ينتفع بها في الدنيا ولا في الآخرة»<sup>(٣)</sup>. والغريب أن الصدر الشيرازي يخالف صاحب المتن نفسه - السهروردي - في نظريته إلى هذه القضايا، فإن السهروردي عالج هذه القضايا قبل معالجته للقضايا الحملية. ومن الواضح أن السهروردي متأثر تماماً بالرواقية. وقد أهمل ذكر القضايا الشرطية بعض المفكرين الذين تأثروا في بعض مباحثهم المنطقية الأخرى بالرواقية، ومن هؤلاء إخوان الصفا والخوارزمي. القسم الثاني من التصديقات هو: مبحث الاستدلال، ويشمل هذا المبحث عند الإسلاميين الطرق العقلية الآتية: القياس والاستقراء والتمثيل والقسمة الأفلاطونية.

### الطريق الاستدلالي الأول: القياس

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

(١) أبو البركات البغدادي: المعتبر ج ١ ص ١٥٥.

(٢) أبو البركات البغدادي: المعتبر ج ١ ص ١٥٥.

(٣) القطب الشيرازي: 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 هاميين.. أولهما: أنهم قسموا القياس إلى القياسات الشرطية بقسميها. ثانيهما: الشكل الرابع الذى أضافه جالينوس ولم يبحث أرسطو فيه أيضاً. ويلاحظ أن هذا الشكل لم يبحث بحثاً وافياً لدى الشراح الأولين الإسلاميين، ولكن متأخرى المنطقة 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 ضرباً سادساً وهو جزئية سالبة صغرى وموجبة كلية كبرى على نحو:

بعض المستيقظ ليس بنائم.

وكل كاتب مستيقظ.

.: بعض النائم ليس بكاتب.

وضرباً سابعاً وهو صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو:

كل كاتب متحرك الأصابع.

وبعض ساكن الأصابع ليس بكاتب.

.: بعض متحرك الأصابع ليس بساكن الأصابع.

وضرباً، ثامناً وهو صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو:

لا شىء من المتحرك بساكن.

وبعض المنتقل متحرك.

.: بعض الساكن ليس بمنقل.

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

لتحقيق الاختلاف فيها. أما فى الضرب السادس فلصدق نتيجة قولنا: ليس بعض الحيوان بإنسان وكل فرس حيوان، وكذبها إذا قلنا فى الكبرى: وكل ناطق حيوان. وأما فى السابع فلصدق نتيجة قولنا: كل إنسان ناطق وبعض الفرس ليس بإنسان، وكذبها إذا قلنا فى الكبرى: وبعض الحيوان ليس بإنسان - وأما فى الثامن فلصدق نتيجة قولنا لا شىء من الإنسان بفرس وبعض الناطق إنسان، وكذبها إذا قلنا فى الكبرى: وبعض الحيوان إنسان. والجواب: أن الاختلاف فى هذه الضروب إنما يتم إذا كان القياس مركباً من المقدمات البسيطة، فكنا نشترط فى إنتاجها أن تكون السالبة المستعملة فيها إحدى الخاصتين فلا تنتقى من تلك النقطة<sup>(١)</sup>.

خرج الشراح الإسلاميون المتأخرون عن شروط إنتاج الشكل الرابع، فمن المعروف عن هذا الشكل أنه لا يجتمع فيه «الخستان» 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

ولكن المتأخرين لم يقفوا عند هذه الضروب فقط، بل أضافوا إليها ثلاثة أضرب، اجتمع فى كل منها خستان. لأن شروط إنتاج تلك الثلاثة اختلاف المقدمتين بالكيف مع كلية إحداهما. فنتج عن هذا الضروب التى عرضناها آنفاً. لا نحب أن نتوسع فى شرح 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!<sup>(٢)</sup>.

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 وضوحاً، 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 تماماً<sup>(١)</sup>.  
المسألة الثانية: مسألة المصادر على المطلوب. وهى أن تكون النتيجة والمقدمة الكبرى شيئاً واحداً، فالقياس لا يأتى بشىء جديد على الإطلاق. هذه المسألة وضعها سكستوس امبريقوس ناقداً 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 الاستدلالي الثاني: وهو الاستقراء

الاستقراء على عكس القياس في 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<sup>(١)</sup>.

## الطريق الاستدلالي الثالث: هو التمثيل

وهو الانتقال من جزئى إلى جزئى - كما هو معروف - وقد استمدت الشراح الإسلاميون أيضاً فكرة التمثيل من أرسطو<sup>(٢)</sup> وبحثوه فى إيجاز شديد كما بحثه. غير أن المتأخرين من المناطقة بحثوه تحت تأثير الدراسات الأصولية بشكل يخالف البحث الأرسططاليسى 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 أيضاً. وقد لاحظنا أن إمام الحرمين يأخذ بها مخالفاً فى ذلك المنطق الأرسططاليسى، ويعتبرها طريقاً إلى الحقيقة واليقين. وبيحتها الصدر الشيرازى فى تعليقاته على شرح حكمة الإشراق<sup>(٣)</sup>. ويعرض لها الفارابى فى كتاب الجمع بين رأى الحكيمين<sup>(٤)</sup>. ويعرض لها الزركشى وبيحتها بحثاً وافياً<sup>(٥)</sup> 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 رأى الحكيمين (مطبعة السعادة) ص - ج - د.

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

نوعين: قسمة تمييز وقسمة ثوابت، ثم يذكر أن القدماء قسموها إلى أنواع ثمانية، ثم يورد شروط صحتها وهي عدم التواصل والزيادة والنقصان والتنافر. بهذا تنتهي طرق الاستدلال عند الإسلاميين، أو بمعنى أدق ننتهي من منطق الشراح الإسلاميين نفسه. وقد رأينا في الفصول الثلاثة التي بحثنا فيها هذا المنطق أن هذا المنطق ليس كما يظن منطقاً أرسطالياً بحتاً، 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 متنسقة، 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 والفسفة... 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.

