الفصل الخامس
النزعة الصوفية
في المنطق الأوروبي الحديث

وهذا الفصل يشتمل علي العناصر التالية:

✷ **أولاً : تعريف المنطق وربطه بالمعرفة**

1- برنارد بوزانكيت:

2- الوضعية المناطقة:

3- الواقعية الجديدة:

✷ **ثانياً : أبعاد الحكمة البحثية والذوقية لدى مفكرى العصر الحديث**

1- باسكال Bascal (1623 – 1662)

2- أسبينوزا Spinoza (1632 – 1677)

3- ليبنتز Libintiz (1646 – 1716)

4- تيلش Tillch (1886 – 1965) .

✷ **ثالثاً : خصائص المنطق الحديث**

✷ **رابعاً : أقسام المنطق عند المحدثين :**

1- بورانكيت Bosonquet

2- برادلى Bradly

3- جوبلو Goblot

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد:

لقد بينا في الفصل الثانى من موضوع البحث : المنطق وعلاقته بنظرية المعرفة الصوفية عند السُّهْرُوَرْدِىّ "، حيث أتضح أن المنطق عند السهروردى يعنى سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأضبط وأنظم وأقل إتعاباً في التحصيل " ؛ كما يعنى أيضاً " الآله الواقية للفكر مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد " .

ويرجع السُّهْرُوَرْدِىّ مصدر هذا التعريف إلى الذوق مصداقاً لقوله : " ولم يحصل لى أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر مثلا ما كان يشككنى فيه مشكك " وهذا التعريف للمنطق عند السُّهْرُوَرْدِىّ يتفق مع مذهبه العام الذى يؤمن به ويعتقده .

والموضوعية العلمية تجعلنا نحاول أن نثبت أن هذه المحاولة جديدة من نوعها فى المنطق العربى، ويمكن تلمسها في المنطق الأوروبي الحديث، **وذلك علي النحو التالي:-**

أولاً : تعريف المنطق وربطه بالمعرفة

ليست المشكلة المنطقية بحثاً نظرياً مجرداً، وإنما هي إشكالية الواقع في ذاته، من حيث هي إمكان إدراكه علي ما هو عليه، ووسائل هذا الإدراك . وذلك مرتبط بمعني الوجود ذاته، إذ إن تحديد هذا المعني سيصوغ الآلية التي يمكن من خلالها التعامل معه، فمسألة الوجود هي المحور الذي تدور حوله نظرية المعرفة، من حيث طبيعة المعرفة البشرية وآلياتها ومداها، فهي تتعلق بمسألة الحقيقة وقدرة العقل علي الوصول إلي اليقين . فهل مجال العقل ينحصر في إطار الوجود الطبيعي أو يتجاوز ذلك إلي ما بعد الطبيعة ؟ أو ليس للعقل قدرة علي الوصول إلي اليقين ويجب تعليق الحكم ! وإذا كان المنطق بالمعني

العام يشير إلي العمليات العقلية الهادفة إلي معرفة الحقيقة أو الشروط التي ننتقل بها من حقيقة ثابتة لدينا إلي حقيقة أخري، أو الانتقال من المعلوم إلي المجهول، أو رد ما هو مشكوك فيه إلي ما يعد يقيناً، فإن الخلاف سيتركز في تحديد نقطة البداية، أي ما الذي يعد يقيناً [1] ؟.

هنا نجد أن الأمر لم يعد يستند إلي رؤية منطقية نسقية موضوعية، وإنما إلي رؤية فكرية وفلسفية يتحدد من خلالها مفهوم العقل ودوره في المعرفة، وذلك ما تجلي واضحاً من خلال النظريات المنطقية التي طُرحت والتي تعكس بوضوح رؤي فلسفية وميتافيزيقية . فمن خلال نقدها لطبيعة أو قيمة نوع ما من المعرفة، فإنها لا تفعل ذلك إلا لتعارضها مع معرفة أخري تعد معرفة يقينية بذاتها، فهي نقد لنوع محدد من المعرفة لا نقداً للمعرفة علي العموم . فالجانب المنطقي لدي أي مفكر، أو فيلسوف هو جزء من نسق فكري عام يتسم بالشمول والاتساق، ونظرية المنطق بارتباطها الوثيق مع نظرية المعرفة، تسعي لبيان قدرة العقل علي إدراك الواقع ومعرفته، ووسائل هذه المعرفة وحدودها، ليتم بعد ذلك صياغة هذه الوسائل علي هيئة نسق مترابط من الآراء المنطقية يطرح تصوراً عاماً عن المعرفة من حيث طبيعتها وأصلها وقيمتها ووسائلها وحدودها[2]. وهذا ما شكل محور هذا البحث من خلال تتبع النزعة الصوفية في المنطق عند السهروردي في ضوء المنطق الحديث، **وأجد لزاما علي أن أقدم نماذج من المناطقة المحدثين لتتبع تلك النزعة لديهم علي سبيل المثال لا الحصر علي النحو التالي :-**

1- برنارد بوزانكت:

نجد دعاة المثالية الذاتية وعلى رأسهم " برنارد بوزانكيت B.Bosanquet

يعدون المنطق : " علم صورى وأن العلوم كلها صورية (3) ؛ وهذا التعريف يحاول دعاة المثالية الذاتية دمجه داخل نظريتهم في المعرفة، حيث يقول بوزانكيت : " أن طالب المنطق الذى لا يعرف المثالية الذاتية Subjective idealism لا يمكن أن يتبين مشكلة المنطق الحقيقة بغير إستيعاب المثالية الذاتية [4] .

فدعاة المثالية يرون أنه إذا كان المنطق علم صورى ؛ بمعنى أنه يعالج صورة المعرفة لا محتواها أو مادتها، وصورة أى موضوع هى ما يبدو عليه هذا الموضوع، وما يمكن للعقل أن أن يحتويه، بينما يبقى الموضوع كحقيقة فيزيقية كما هو [5] .

2- الوضعية المناطقة:

كما نجد دعاة الوضعية المنطقية يعرفون بأنه " علم يبحث في صورة الفكر " [6]؛ هذا التعريف للمنطق حاول دعاة الوضعية المنطقية فهمه داخل نظريتهم في المعرفة التى تقول إن صور الفكر انطباعات تقع على الحواس فكل فكرة أو تصور يصدر عن الحواس، وليست الأفكار التى تعتبرها أولية إلا أفكاراً مركبة من تلك الأفكار الحسية . وهذه المعرفة يمكن تحليلها من وجهة نظر " راسل " و"وفيتجنشتين " بصفة خاصة إلى ذرات أولية والذرة الواردة عنها هى قضية أولية يكون موضوعها فرداً واحداً أو جماعة من أفراد [7] .

إن أبرز ما يطرحه دعاة الوضعية المنطقية، هو تأكيد أن معرفتنا عن العالم تأتي عن طريق (التجربة) وحدها، وأن الفلسفة تقوم بالتحليل المنطقي، شأنها شأن بقية العلوم، معتمدين في ذلك على المنطق الرياضي المعاصر آنذاك، (نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين)، فقد ظهر في تلك الفترة ما سمي (بالمنطق الرياضي أو

الرمزي، يقول برتراند راسل :" بإمكان إرجاع جميع المفاهيم الرياضية إلى علاقات تقوم بين الأعداد الطبيعية، وأن هذه العلاقات ذات طبيعة منطقية بحتة. ونتيجة لذلك افترض راسل أنه يمكن استنباط الرياضيات كلها من المنطق. أمام هذه التصورات، (فعالية المنهج التحليلي المنطقي)، راح رسل بعيداً ليقول أيضاً بإمكان حل المسائل الفلسفية، وأن المنطق هو لب الفلسفة. بينما أعلن تلميذه فيتجنشتين أن الفلسفة ليست نظرية، وإنما هي فعالية، وهذه الفعالية تكمن في نقد اللغة، أي التحليل المنطقي لها. فالفلسفة التقليدية برأيه تقود إلى الاستعمال غير الصحيح للغة، لذلك قال بضرورة وضع لغة كاملة تنص عباراتها إما على أحكام بخصوص الوقائع، (العلوم التجريبية)، أو على تحصيل حاصل كما في الرياضيات والمنطق [8].

إن ما يجمع أصحاب التيار الوضعي، هو :

1- إيمانهم بأن مهمة الفلسفة هي تحليل لما يقوله العلماء، لا التفكير التأملي الذي ينتهي بالفيلسوف إلى نتائج يصف بها الكون ونتائجه .

2- ضرورة حذف الميتافيزيقيا من مجال الكلام المشروع، لأن تحليل عباراتها الرئيسية تحليلاً منطقياً بيّن أن عبارات مثل (الضرورة - الجوهر - الضمير ..إلخ) لا معنى لها، وبالتالي لا يمكن وصفها بالصواب.

3- ضرورة الاتفاق على أن العلاقة بين السبب والمسبب هي علاقة ارتباط في التجربة، لا علاقة ضرورة عقلية.

4- ضرورة اعتبار القضايا الرياضية وقضايا المنطق الصوري، تحصيل حاصل لا تضيف إلى العلم الخارجي علماً جديداً. فالقضية الرياضية مثل: 2+2=4، ما هي إلا تكرار لحقيقة واحدة، أو لرمزين مختلفين.

5- كل شيء لا يخضع للتجربة والتحليل غير مفكر به.

6- ضرورة تأكيد أن وظيفة الفلسفة وعملها هو تحليل المعرفة، وبخاصة المتعلقة بالعلم، وأن المنهج المتبع هو تحليل لغة العلم.

3- الواقعية الجديدة:

كما نجد أيضاً أنصار الواقعية الجديدة يعدون المنطق علم البرهان "، بمعنى أنه جزء من نظرية المعرفة بالمعنى الفلسفى، ومعنى ذلك أن المنطق ليس علماً مستقلاً، بل هو جزء من مباحث الفلسفة وهو نظرية المعرفة "؛ وهذه النظرية تقول بوجود عالم خارجى مستقل عن أى عقل يدركة وعن جميع أفكار أو أحوال ذلك العقل، وليست الأمور المدركة في التجربة سوى رموز في العقل، ولكنها رموز تدل على حقائق خارجية واقعية [9] .

وكما تختلف النظرية المنطقية بإختلاف الأساس الذى يذهب إليه الفيلسوف في نظريته فى المعرفة، فكذلك تختلف النظرية المنطقية بإختلاف الأساس الذى يبتنى عليه العلم في العصر المعين، فكلما غير العلم عن أساسه تغيرت معه نظرية المنطق، وذلك لأن المنطق إن هو إلا تحليل لمفاهيم العلم وطرائقه، تحليلاً يبرز صورها : فقد كان العلم عند اليونان قائماً على فلسفة بعينها هى الوجود، وجاء المنطق الأرسطى صورة أمنية تبعاً لذلك، وكما تختلف النظرية المنطقية بإختلاف

الأساس الذى يبنى عليه العلم في عصر معين، كذلك تختلف باختلاف المذهب الفلسفى الذى يذهب إليه صاحب تلك النظرية، فقد يعيش في العصر العلمى الواحد أكثر من فيلسوف ينتمون إلى أكثر من مذهب فلسفى واحد . من ثم تراهم يختلفون في تحليل الأساس العلمى الذى يجعلونه هدفهم ومدار بحثهم، ففى عصرنا هذا مثاليون وواقعيون وبراجماتيون ومنطقيون ووضعيون، ولكل من هؤلاء وجهة للنظر تنعكس على النظرية المنطقية عندهم [10] .

ومن ثم فقد أول كثير من المناطقة المحدثين وضع تعريفات خاصة من هذا القبيل للمنطق القديم، وهى تثبت فيه اعتبارات ميتافيزيقية ونفسانية وبيولوجية ولغوية .

ولكن الأكثر دلالة هو محاولة بعض المناطقة المحدثين ربط المنطق بالرياضة، ومحاولة تعريفه على هذا النحو .

ومن هذه التعريفات تعريف " جيوسيب بيانو" Peano للمنطق الرياضى بأنه المنطق " الذى يدرس خصائص الاجراءات والعلاقات الخاصة بالمنطق، وأن موضوعه هو صياغة أبسط نسق من المفاهيم المنطقية صياغة تجعل منه شيئاً ضرورياً وكافياً لتمثيل الحقائق الرياضية وبراهينها تمثيلاً رمزياً [11] .

ويعبر كل من هلبرت Hilbert وأكريمان Ackerman عن المعنى نفسه بطريقة مختلفة إلى حد ما بقولهما : " أن المنطق الرياضى – وليسمى كذلك المنطق الرمزى – امتدادا للمناهج الصورية الخاصة بالرياضيات إلى مجال المنطق [12] .

كما يعرف رسل Russell المنطق الرمزى الحديث بأنه " العلم الذى يبحث فى القواعد العامة التى تجرى الاستدلال عليها [13] .

وهنا يتضح أن هذه التعريفات للمنطق تتبع من وجهات نظر خاصة، والسهروردى قد قام بهذه المحاولة حين عرف المنطق تعريفاً خاصاً يتفق مع مذهب العام القائم على الإشراق، وهو بهذا يعتبر إلى حد ما سابقا للمناطقة المحدثين، **حيث يحظى المنطق الأوربى الحديث بمناطقة حاولوا وضع تعريفات خاصة للمنطق ومن هذه التعاريف على سبيل المثال :**

أ - تعريف جيفونز Jevons الذى يرى أن المنطق هو علم قوانين الفكر Low of Thought [14] . هذا التعريف للمنطق ينطوى على بعد ميتافيزيقى لأنه يحاول أن يجعل من المنطق قوانين عامة تخضع لها كل الكائنات .

ب- أما كينز Keynes فيعرف المنطق بأنه العلم الذى يبحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح وموضوعة البحث في خواص الأحكام، لا بوصفها ظواهر نفسية، بل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا، ويعنى على الأخص بتحديد الشروط التى بها تبرز إنتقالنا من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها [15].

هذا التعريف للمنطق ينطوى على بعد مثالى يختص أساسياً بما ينبغى أن نفكر فيه، ولا يبحث فيما يكون عليه تفكيرنا إلا عن طريق مباشر، كوسيلة فحسب . ومن ثم ينبغى أن يوصف بأنه علم معيارى أو منظم، وهو يشترك مع علم الأخلاق، وعلم الجمال في هذه الناحية، فإذا كان المنطق يبحث في القواعد العامة للسلوك الصحيح، فالجمال يبحث في القواعد العامة للذوق الصحيح .

ثانياً : أبعاد الحكمة البحثية والذوقية لدى مفكرى العصر الحديث

إذا كان برتراندراسل قد أشار في كتابه المنطق والتصوف بأن أعظم الرجال في تاريخ الفكر الإنسانى هم الذين قد جمعوا بين عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفى، فقد تلمس الباحث هذه المحاولة لدى السهروردى على أنه فيلسوف اسلامى قام بهذه المحاولة على الوجه الأكمل [16].

ويرى الباجث بأن هناك من مفكرى العصر الحديث في أوربا استطاعوا أن يجمعوا فى فلسفتهم بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، وإن كانوا عبروا عنها في صور مختلفة تتفق مع فلسفتهم الخاصة فنجد مثلاً :

1- باسكال Bascal (1623 – 1662)

جمع باسكال بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، وذلك في بيان حديثه عن نوعين من العقل العلمى Scientific reason والعقل الشعورى Reason of the heart، الأول مصدره البرهان، والثانى مصدره القلب، ولقد عرف باسكال أهمية العقلين للمعرفة، فالمعرفة المنطقية المبنية على الإثبات والبرهان المنطقى هى المعرفة العلمية لها قيمتها عند باسكال، ولكن لا يعتقد أن معرفة الأشياء جميعاً تأتى عن طريق البرهان، لقد بحث باسكال عن أبعاد أخرى للمعرفة ووجدها في القلب، لأن العقل العلمى بطئ في عمله وأحياناً كثيرة تنقض الأدلة البرهانية والمنطقية، بينما العقل الشعورى معرفته مباشرة، كما أنه يشعر بوجود الله . لقد اكتشف باسكال العقل العلمى، وأراد أن يذهب إلى أبعد من إيضاحاته، والأمثلة الهامة فى حياتنا في نظره لا تجاب بالفروضات العلمية [17].

2- أسبينوزا Spinoza (1632 – 1677)

كما يمكن تلمس أبعاد للحكمة البحثية والحكمة الذوقية عند أسبينوزا، وذلك في محاولته التوفيق بين النزعة العقلية الخالصة، التى تتمثل في منهجه الهندسى وفى ميتافيزيقيا الجوهر الواحد، وتعريفه لهذا الجوهر وصفاته وأحواله، وبين النزعة الصوفية التى تتمثل في الأخلاق القائمة على محبة الإنسان لله حباً يصل إلى درجة القداسة والعبادة [18].

وقد تمخض عن ذلك قوله بنظرية وحدة الوجود التي نادي بها من قبل " ابن عربي"، والذي يري أن الوجود واحد في ذاته وحقيقة أمره، أي متواصل ومتلاحم – وإنْ هو تكثَّر في أجزائه وأسمائه وما فيه من الصفات والمحمولات. وفضلاً عن ذلك، فإن الوجود، عند مستوى اللبِّ أو الماهية، هو الحق إيَّاه وليس سواه؛ ولكنه يصير الخلق عندما يُنظَر إليه في "أعيانه" وممكناته المضمرة، أي في جزئياته وصوره الكثيرة التي لا تُحصى. وهذا يعني أن الشيخ قد استعار فكرة "الصورة "و"الهيولى" من أرسطو، فحذف الهيولى، وأحلَّ محلَّها مقولة الحق الذي هو الاسم الآخر للماهوي أو الكلِّي؛ بل قُلْ إنه الشارط اللامشروط. فأصبح كلُّ شئ يتركَّب من الصورة التي تخصه وحده، والتي يستتب الحق فيها استتبابًا شاملاً . يقول الشيخ في فصوص الحكم :فإن للحقِّ في كلِّ خلق ظهورًا .فهو الظاهر في كلِّ مفهوم، وهو الباطن عن كلِّ فهم، إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته [19].

ويعلق أستاذنا الدكتور المرحوم إبراهيم مدكور علي ذلك قائلاً :"ونسطتيع أن نقرر أن ابن عربي واسبينوزا كانا مؤمنين إيماناً عميقاً، وإن اتهما بالإلحاد كانا مؤمنين إيماناً عميقاً يملأ قلبيهما،

فكانا يريان الله في كل شئ، ولا يكادان يريان شيئاً سواه – كانا يعتدان بأخوة الحب والإيمان، فلا يفرقان بين موسوي ومسيحي، ولا بين مسلم وغير مسلم .

ويستطرد قائلاً :" ولا نزاع في أن فكره وحدة الوجود في أساسها وليدة فرط إيمان، تدفع اليها عاطفه قويه وشعور فياض، وهي لهذا تلائم الصوفيه والروحانين . ترد كل شئ إليه الله، ولا تدع لغيره مكانا في العالم . ولكنها لا تسلم من نقد واعتراض، فهي تكاد تلغي الكون، ولا تفسر التغير، ولا تحل مشكله الواحد والمتعدد – وصعابها الدينيه لا تقل عن صعابها الفلسفيه، فهي تقول بإله مطلق مجرد لا نهائي، في غني عن البرهنه عليه وإثبات وجوده، ولكن أين الإنسان، وأين مسؤلياته وواجباته؟ إن في القول بوحده الوجود ما يقضي علي الأخلاق والتكاليف [20].

3-ليبنتز Libintiz (1646 – 1716)

كما يمكن تلمس أبعاد للحكمة البحثية والحكمة الذوقية عند ليبنتز، وذلك في محاولته الجمع بين الآليه الحسية الذرية عند ديموقريطس وأبيقور، والاتجاه الروحى عند أفلاطون، بل وربما الاتجاه العقلى عند ديكارت [21] . وقد تمخض عن ذلك قوله بنظرية الكمال الإلهي التي نادي بها من قبل " ابن عربي"، والذي يري أن الوحدة فى الوجود بين الموجد و الموجود (الله والعالم)، فالوجود كله حقيقة واحدة و إدراك ذلك لا يكون بالعقل لقصوره و لا للحواس لعجزها و إنما بالذوق الصوفى – ولقد ذهب إلى أنه قد تكشف له من أسرار الوجود ما تقطع دونه الرقاب . و لآرائه الصادمة للفكر الإسلامى فى ذلك الحين فقد أتُهم الرجل فى دينه ورماه الشيوخ بالكفر والزندقة [22].

ذهب ابن عربي إلي أن العالم الذى نعيش فيه هو أفضل عالم ممكن وإذا خيل لأحد أن بالعالم نقصاً أو إعوجاجاً فإنه لا يعرف سر الخلق و الحكمة الإلهية، فهذا الاعوجاج هو من كمال الخلق، كما أن اعوجاج القوس هو عين استقامته فإذا أردت أن تقيمه على الاستقامة كسر، و العلماء وحدهم هم من يدركون الكمال فى خلق الله [23].

- " النقص فى العالم من كمال وجوده " و إن شئت قلت من كمال العالم، إذ لو نقص النقص من العالم لكان (هذا العالم) ناقصا، والكمال المطلق لله وحده [24].
- العالم غاية فى الكمال لأنه من صنع الله الذى له الكمال وحده، و لا يصدر من الكمال شئ إلا كان على درجة محددة من الكمال تليق به إذ لابد أن تبدو صفة الصانع فى صنعته [25].
- الكمال ذاتى فى الأشياء و النقص عرضى [26].
- العالم جميل و هو جدير بالحب رغم ما قد يوقعنا عليه الحس من بعض ضروب النقص [27].
- ذلك أن العارفين قد تكشف لهم أن هذا العالم بأسره غاية فى الجمال و ليس فيه شئ من القبح، بل قد جمع له الحسن كله والجمال كله، فليس فى الإمكان أبدع و لا أجمل و لا أحسن من هذا العالم ذلك لأن هذا العالم مرآة ينعكس عليها المعانى الإلهية، والله جميل و الجمال محبوب لذاته [28].
- لهذا ينبغى أن نرضى بالواقع فلا نحقر شيئا فيه، فهذا التحقير لا يصدر عن امرئ يتقى الله [29].

ومن يقرأ للفيلسوف الألمانى ليبنتز Leibniz يفاجأ بنظرية تكاد تكون صدى لنظرية الإمام الأكبر ابن عربى ؛ فيرى ليبنتر أنه قد كان فى مقدور الله أن يخلق عددا لا نهاية له من العوالم، فلماذا اختار الله هذا العالم بالذات ليخرجه إلى الوجود ؟ .. لا بد أنه – سبحانه – قد اختار – كما يقول ليبنتز – أكثرها تجانسا و أرقاها فى درجة الكمال، حيث تتحقق من جراء ذلك أكمل الغايات ز و يقول ليبنتز : " السبب فى وجود أفضل عالم ممكن ينحصر فى أن الحكمة الإلهية هى التى تكشف للعلم الإلهى أن رحمة الله هى التى تحدد اختياره لهذا العالم، و أن قدرته هى التى تخلقه (كتاب المونادولوجى لليبنتز) فالحكم الإلهية هى السبب فى خلق أفضل عالم ممكن، وليس فى الإمكان أن يوجد شئ أفضل مما اختاره الله برحمته و خلقه بقدرته وحدد غاياته بحكمته [30].

4- تيلش Tillch (1886 – 1965).

كما يمكن تلمس أبعاد للحكمة البحثية والذوقية لدى الفيلسوف الوجودى تيلش، حيث أن الحقيقة في نظره ثنائية ؛ حيث يرى أن الحقيقة ذات مستويين، المستوى الأول وهو ما يمكن أن يسمى بالعقل الأنطولوجى Reason Ontological، المستوى الثانى وهو ما يمكن أن يسمى بالعقل الآلى Technical Reason، فالأول ذو عناصر ميتافيزيقية، وهو يعد الممثل الأعلى للحقيقة لا العقل الآلى الذى يحمل خصائص التفكير . ويتميز العقل الأنطولوجى بتفهمه للوجود الحقيقى Actiul Existence، كما أنه فعال في المجال العاطفى . بينما العقل الآلى لا يهتم بالوجود، بل هو نمط من المعرفة التى يمكن الحصول عليها بطريق الملاحظة [31] .

ويرى تيلش أن الفلسفة الوضعية خير مثال لهذا التفكير الذى ساد عصرنا وضاعت بسببه كثير من العناصر الإنسانية . ورغم نقد تيلش للعقل الآلى وخصائصه المبنية على الملاحظة والمنطق والموضوعية إلا أنه كما يخبرنا يبقى لا غنى لنا عنه في سعينا نحو الحقيقة المتكاملة الى لا تفهم إلا بوجود نوعى العقل معاً الآلى والأنطولوجى مع الاحتفاظ بالعقل الأنطولوجى بأنه " العقل الأسمى أو الأعلى " [32] .

وهنا يتضح أن السهروردى سبق المفكرين والفلاسفة في العصر الحديث في الجمع بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية .

ثالثاً : خصائص المنطق الحديث

إذا كان من خصائص النظرية المنطقية عند السهروردى، أنها تقوم على النظر والذوق كما وضح آنفا، فإن من خصائص المنطق الحديث أنه يقسم إلى نوعين من المنطق :

1- منطق مادى وهو الاستقراء .

2- منطق صورى وهو الاستدلال .

وهذا التقسيم إعتاد المناطقة عليه منذ أرسطو، ولكن وضح أكثر في العصر الحديث، وإن كانت الناحية الصورية أغلب ظهوراً أو وضوحاً، وذلك عندما أراد المنطق الصورى الرمزى أن يتحرر من رقبة العلوم الأخرى، إرتد إلى الصورة الأرسطية لهذا السبب ملتمساً صوريته من تاريخه . وكان من الضرورى على الدوام فهم معنى الصورية الأرسطية فهماً وثيقاً قبل الإقبال على دراسة المنطق الرمزى [33] .

ويمكن عقد مقارنة بين خصائص المنطق المادى والمنطق الصورى وذلك على النحو التالى :

أولاً : المنطق المادى، هو المنطق المتعلق بالتجربة الخارجية وهو لذلك يتضمن إخراج واستحداث معرفة جديدة، فمن المستحيل بلوغ أى تقدم من وراء الاستدلال الصورى ؛ أى أن الاستقراء جسر يعبر من الوقائع إلى القوانين وهو عملية تستخدم في اكتشاف وتكوين القضايا العامة . أما الاستدلال فتحليل قائم على أساس تفريغ العبارات من أية إشارات إلى جزئيات من أجل تحويلها إلى قضايا رمزية، لا يهمنا فيها إلا سلامة الانتقال من البداية إلى النتيجة . ولا يهتم هنا إلا التجريد التام للعلاقة بين التصورات والوقائع، ولهذا يؤدى تقسيم المنطق إلى صورى ومادى إلى ظهور شئ جديد نسميه بالتحليل والتركيب . والتحليل دائما صورى، لأنه لا يأتى في النتائج إطلاقاً بأكثر مما في المقدمات، في حين لا بد أن يولد التركيب شيئاً جديداً في نهاية الاستقراء . والاستقراء تركيبى في حين أن الاستدلال تحليلى [34] .

ثانياً : المنطق المادى، يعتمد على استنباط عقلى، ولكنه يلتمس برهانه في الظواهر الجزئية – أى الوقائع الحسية بينما المنطق الصورى يعتمد على الاستنباط في العلوم الرياضية وهو يبدأ من بديهيات – لا جزئيات محسوسة، ويلتمس البرهان عن طريق الاثبات المحض [35]؛ بمعنى أنه يبدأ من مسلمات وهى إما بديهيات أو مصادرات، فأما البديهيات أو الأوليات، فهى قضايا بديهية واضحة بذاتها لا تقبل برهاناً، لأن من يعرف معانى حدودها يسلم بصحتها دون حاجة إلى دليل، وهى تُدرك برؤية مباشرة أى بالحدس، ولا تجئ عن طريق خبرة حسية، ولا عن تفكير استنباطى عقلى، لأنها أولية فطرية لا تستنبط من أخرى سابقة عليها بالبديهات المنطقية التى تقول أن الشئ لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في أناً واحد . أما المصادرات فهى قضايا يفترض

العالم صحتها منذ البداية مجرد أفتراض، بشرط ألا يعود فيفترض صدق نقيضها، لأن النقيضين لا يصدقان معاً [36].

ثالثاً : المنطق المادى، يعتمد على قوانين طبيعيه احتمالية ترجيحية وليست يقينية كقوانين المنطق والرياضة البحته، وذلك لأن القوانين الطبيعية تقال تفسيراً لمجموعة من الظواهر المتشابهة لم يخضع الكثير منها لما تجريه من ملاحظات وتجارب .

رابعاً : المنطق المادى، إذا كان يعتمد على الاستقراء الذى يرقى إلى المقدمات الكلية بمشاهدة الجزئيات فهو بهذا يضمن صحة هذه المقدمات ولا يفترض صدقها مجرد افتراض . في حين أن المنطق الصورى يعتمد على الاستنباط الذى يجعل المقدمات أفكاراً بسيطة تدرك بالحدس وتؤمن الذلل من معرفتها، ومنها يتوصل الباحث إلى نظرياته[37].

خامساً : المنطق المادى، يبحث في المناهج التى تقدم عليها العلوم المختلفة كل على حده، وعلى هيئة مجموعات عامة، ويضع القواعد وفقاً للعلوم الخاصة، فهو نسبى، خاص، مادى، ولكنه يقوم بهذا كله واضعاً نصب عينيه القواعد التى وضعها المنطق الصورى لأنها قواعد عامة يخضع لها كل تفكير عقلى . أما المنطق الصورى فيعنى البحث في المبادئ العامة للتفكير المجرد، وفى العقل وفى القواعد الضرورية التى يسير عليها الفكر في بحثه في جميع الموضوعات بلا تمييز ويضع القواعد ناظراً إلى الشكل، فحسب بصرف النظر عن مضمون المعرفة وموضوعاتها، فهى قواعد تتعلق بصورة الأحكام والاستدلالات، وترمى إلى إتفاق الفكر مع نفسه فحسب [38] .

سادساً : إذا كان المنطق الصورى منطقاً شكلياً يعتمد على الرموز، فذلك لأن هذه الرموز تدعو إلى الدقة في التعبير، تقول سوزان استبنج إن استخدام اللغة العادية أحياناً ما يؤدى إلى الوقوع فى الخطأ، أما إذا استخدمنا رموزاً معينة، فإننا نتحاشى الخلط أو اللبس الذى قد ينشأ عن إستخدام الألفاظ [39] .

وتستطرد استبنج فتقول : ان استخدام الرموز يعنى الاقتصاد في الجهد والفكر، فضلاً عن البساطة والدقة والاتساق والنسقية " [40].

وهنا يتضح الفرق بين المنطق المادى والمنطق الصورى من حيث خصائص كل منهما، إلا أن هذه الخصائص مرتبطة بنظرية المعرفة، فدعاة المنطق يحاولون فهم المنطق داخل نظريتهم فى المعرفة، هذه المعرفة، تعتمد على الاحساس وحده دون العقل، حيث رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة والمبادئ العقلية البديهية، والقواعد الخلقية الأولية التى تجئ اكتساباً، وأنكروا هذا الحدس الذى يدرك الأوليات الرياضية والبديهيات المنطقية، وراموا بأن هناك حدوساً متعددة تختلف باختلاف أصحابها وردوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة – مع خلاف بينهم في تعبيرها .

أما دعاة المنطق الصورى، فقد حاولوا فهم داخل نظريتهم في المعرفة، هذه المعرفة قائمة على أن في العقل أفكاراً ليست آتية من التجربة . وهذه المعرفة العقلية صادقة وتوجب صدقها ضرورة عقلية أن أحكامها وقضاياها صادقة على الدوام صدقاً ضرورياً محتوياً، إذ لا يمكن أن تصدق وتكذب أخرى، كقولك : إذا كانت " أ " أكبر من " ب "، " ب " أكبر من " جـ " كانت " أ " أكبر من " جـ "، وهذا الحكم

صادق دواماً، وتوجب صدقه ضرورة عقلية لا خبرة حسية، ومذل هذا يقال في قوانين المنطق وأوليات الرياضة [41].

رابعاً : أقسام المنطق عند المحدثين :

لقد ذكر الباحث في الفصل الثانى من هذا البحث، أقسام المنطق عند السهروردى، حيث اتضح أن السهروردى يجارى عادة المناطقة العرب في تقسيم المنطق، وبالتالى فهو يسير فى إتجاه مضاد لبعض المناطقة المحدثين الذيني يرون أن اهتمام المنطق ينصب على التفكير، ولما كانت القضايا هى وحدات التفكير، فلا بد أن يكون مبحث القضايا هو أول ما يجب دراسته، بل أن بعض المناطقة المحدثين نادى بحذف مبحث التصورات أو الحدود من مباحث المنطق، **لأن البحث في القضايا يتضمن البحث في ألفاظها المؤلفة لها ومن هؤلاء على سبيل المثال:**

1- بورانكيت Bosonquet

الذى ذهب في كتابه Essentials of Logic إلى أن المنطق ينقسم إلى قسمين : قسم يبحث في نظرية الأحكام، وقسم يبحث في نظرية الاستدلال وفى هذا يقول : " أنه لا حقيقة للاسم أو التصور في لغة حية أو تفكير حى إلا عندما يشير إلى مكانه في قضية أو كم " [42]؛ بمعنى أنه لا يفهم الصور ولا يتحقق تحقيقت منطقيا، إلا إذا كان موضوعاً أو محمولاً في قضية، فهو حالة ناقصة من حالات العقل، ولا يمكن أن نقوم بذاتها، وإنما يكملها وجودها في قضية أو حكم .

2- برادلى Bradly

يذهب برادلى في كتابه Principle of Logic إلى مهاجمة المنطق الأرسطى والمنطق التجريبى، وبرادلى يبدأ الكم فى منطقه، حيث إن الحكم لا التصور هو الوحدة الحقيقة للفكر . الصزرة

المنطقية الأولى، وأن هذا الحكم وأنه متصل بالوعى الكامل، وأننا حين نحكم إنما نقتطف من هذا الوعى أو الشعور المتصل جزءاً منه، بينما هذا الجزء لا يمكن فصله على الحقيقة من هذا التيار المتصل[43] .

3- جوبلو Goblot

أما جوبلو فقد أخذ إنكار مبحث التصور على يديه صورة أخرى، حيث عبر عن ذلك بتقسيمه المنطق إلى :

أ - نظرية الحكم، وفيها ندرس الأحكام التى إما أن تقوم مباشرة على التجريد، وهذه تسمى بأحكام التجربة وإما لا تقوم مباشرة مع التجربة، بل تصدر عن غيرها من الأحكام . وهذه تسمى بأحكام البرهان .

ب- نظرية الاستدلال : وفيها ندرس الانتقال من حكم أو أحكام إلى حكم آخر، ويسمى حكماً برهانياً يكون صادقاً إذا كانت المقدمات صادقة [44] .

وإذا كان بعض المناطقة المحدثين قد رأوا أن التقسيم الأرسطى الثلاثى للمنطق لم يعد قائماً الآن، وإنما أصبح المنطق منقسماً إلى قسمين فقط هما : الأحكام أو القضايا

ولعل المشكلة تقسيم المنطق على هذا النحو أو ذاك لم تعد شاغل المفكرين والمناطقة المحدثين اللذين اهتموا بالمنطق الرياضى، فإذا ما تأملنا المذاهب المختلفة التى تعرضت لمثل هذا في المنطق الرياضى، فإننا لن نجد عند أى منهم أى اتجاه لهذا التقسيم .

إن ما اهتم به المنطق الرياضى هو فكرة الاستنباط من المسلمات والتعريفات لكل قضايا المنطق أو محاولة إقامة نسق

استنباطى، برهن فيه على كل القضايا ابتداء من مجموعتين من المسلمات والتعريفات .

إن المنطق الرياضى هذا استبعد تماما العمليات السيكولوجية من مباحثه، فهو لم يبحث فيما إذا كان التصور يأتى إلى الذهن أولا بمفرده أم لا، كما أنه لم يبحث في ارتباط تصوراتنا سواء أردنا أم لم نرد بأحكامنا، بحيث تصح هذه الأحكام هى البقية المنطقية الأولية، أنه منطق آلى رمزى صرف، واستنباطى صرف لا يتصل بالمعرفة ولا بكيف نعرف، وما إذا كانت معارفنا متصلة أو منفصلة [45] .

obeikandl.com

هوامش الفصل الخامس

1- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن تيمية ،ص 8.

2- نفس المرجع، ص 8- 9.

3- Bosonquet, B : logic or Morhology of knowledge, Book 1, Ch. 1, Ed. 2 London 1911, P. 21 .

4- ـــــ : Essentials of Logic, London 1895, P87

5- على عبد المعطى : " بوزا نكيت " قمة المثالية في انجليز " الهيئة العامة للكتاب، الاسكندرية، 1972 م، ص1 .

6- زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، الانجلو المصرية، 1980م، ص20 .

7- نفس المرجع، ص 21.

8- برتراندراسل : أصول الرياضيات، الجزء الأول، ترجمة محمد مرسى وأحمد فؤاد الاهوانى، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص89.

9- يحيي هويدى : منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1968، المقدمة ،ص 5 – 8 .

10- جون ديوى : المنطق نظرية البحث، ترجمة زكى نجيب محمود، مقدمة المترجم، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص 11، 12 .

11- carruccio, E : Mathmaticas and Logic, in History contenparary thaught, Faber & Faber, London, 339 .

obeikandl.com

12- Hi Lbert & A ckerman, W. : principle of mathatical logic, New Yourk, 1950, P 1-2

13- برتراندرسل : أصول الرياضيات ،ج1، ص 41 – 42 .

14- Jevons : Lementary in logic, Macmillan London, 1918, P1 .

15- Keynes : Formal logic, Mocillam, London . 1906, P1 -2 .

16- أنظر الفصل الثانى .

17- د / نوال الصراف الصايغ : المرجع السابق في الفكر الفلسفى " نحو فلسفة توزان بين التفكير الميتافيزيقى والتفكير العلمى، دار الفكر العربى، القاهرة، 1983، ص18 .

18- د / نجاح موسى على أحمد : فكرة الإرادة عند اسبينوزا، بحث ماجستير " غير منشور "، جامعة أسيوط، 1984، ص.1

19- أنظر : محمود محمود غراب : شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ،القاهرة، 1985، ص 415؛ وأنظر أيضاً إبراهيم مدكور : وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، الكتاب الذهبي لابن عربي، القاهرة، 1969، ص ص 379- 280.

20- إبراهيم مدكور :في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص 73 - 75.

21- راجع مقدمة على أبو ريان لكتاب على عبد المعطى : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980، ص 1 – 2 .

obeikandl.com

22- أسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الأسبانية د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965، ص ص 17- 19.

23- نفس المرجع، ص 251 وما بعدها.

24- ابن عربي : الفتوحات المكية، القاهرة، 1876، ج1، ص 363.

25- ابن عربي : الفتوحات المكية، القاهرة، 1946، نص ادريسي.

26- محمود محمود غراب : شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، ص 455.

27- أسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه ،ص 155 وما بعدها.

29- نفس المرجع، ص 176 وما بعدها.

30- راجع مقدمة على أبو ريان لكتاب على عبد المعطى : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980، ص 3.

31- د / نوال الصراف الصايغ : المدخل في الفكر الفلسفى، ص21 .

32- نفس المرجع، ص22 .

33- أليس أمبروز وموريس لازيروفيش : أوليات المنطق الرمزى، ترجمة عبد الفتاح الريدي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1983، ص17 .

34- نفس المرجع ، ، ص18 .

35- توفيق الطويل : أسس الفلسفة، ص 156 .

obeikandl.com

36- نفس المرجع ، ، ص 146 .

37- نفس المرجع ، ، ص 415 .

38- عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى، ص 140 .

39- S.Stebbing : A modern introduction to logic, P2.

40-Ibid, P.3.

41-Ibid, P.3.

42- Bosonquet : Essentials of logic, P. 87 .

43- Bradly F, H. H. : Principle of logic, part 1, London, 1876, P. 287 – 288 .

44- Goblot : Traite de logique, paris, 1925, P.87 .

45- على عبد المعطى، وماهر عبد القادر : المنطق الصورى، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، 1982، ص 106 – 107، وأنظر أيضاً على عبد المعطى : المنطق الرياضى " أسسه ونظرياته"، دار المعرفة الجامعية "، الاسكندرية، بدون تاريخ طبع، ص 3 – 5 .

obeikandl.com