

مَنْطِقُ الرِّسَالَةِ

وأشْرُهُ السَّلْبِيُّ فِي بُنْيَةِ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ

محفوظ
جميع الحقوق

الطبعة الأولى

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة
المكتبة الوطنية
(٢٠٠٤/٧/١٥٧٨)

١٢٨،٣

الهميم ، عبد اللطيف

منطق أرسطو وأثره السلبي في بنية الفكر الإسلامي

قراءة في نقد الذات / عبد اللطيف الهميم . _ عمان : دار عمار ، ٢٠٠٤ .
(١٣٢) ص .

ر . إ . : ٢٠٠٤/٧/١٥٧٨

الواصفات: الفكر الإسلامي // مدارس علم النفس /

تم إعداد البيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

رقم الإجازة المتسلسل لدى دائرة المطبوعات والنشر : ٢٠٠٤/٢/٣٢٨



دار عمار للنشر والتوزيع

عُتْمَان . سَاعَةُ الْجَمَاعِ الْحَسِينِيِّ . شَوْقُ الْبَتَاءِ . عَسَاةُ الْحَسْبِيِّ
تلفاكس ٤٦٥٩٢٩٢ - ص . ب ٩٢١٦٩٢ عتْمَان ١١١٩٤ الأردن

عمان - الأردن

مَنْطِقُ الرِّسَالَةِ

وأثره السَّلبِيّ في بُنْيَةِ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ

الدّكتور
عبد اللطيف الحميم



دار عمار للنشر والتوزيع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأثر السلبي للمنطق الأرسطي في بنية الثقافة الإسلامية

تمهيد

فئة 1 : المنطق الأرسطي : بنيته ، آلية انتقاله
إلى الفكر الإسلامي ، تأثيره في
الثقافة الإسلامية

فئة 2 : تعارض المنطق الأرسطي مع بنية الفكر
الإسلامي

فئة 3 : المنطق الأصيل ونقد المنطق الأرسطي

فئة 4 : العقل الأوروبي وتجاوز المنطق
الأرسطي

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه. هذا الكتاب محاولة علمية جادة في الإجابة على سؤال مهم... وهو هل استطاع العقل العربي والمسلم ان يتجاوز ذلك البدوي الصغير الذي يعيش في اطوائه ؟..

وهل استطاع ان يصوغ نمطا معرفيا قادرا على الاستجابة لمتطلبات العصر وضروراته ولشروط الواقع وما يفرضه وان يغادر ذلك النمط المعرفي الذي عاشه في مرحلة المراهقة الفكرية ابان بداوته وعيشه الطفولي في صحراء قاحلة ساكنة لا حراك فيها وبالتالي لا يجد امام ناظره الا الأفق البعيد... هل استطاع هذا العقل ان يغادر مضمونه المعرفي وان يلتقط منها ما اخر قادرا على التقدم تماما كما فعل في العقل الغربي عندما التقط تلك الإشارات في منطق (هيرقليطس) و (ديكارت) و (الفسطاطيين) ؟.

قد تبدو هذه الأسئلة وغيرها مستغزة مثيرة للاخر لكنه استفزاز احسبه ضروريا لتحريك ماء راكد او لايقاظ نائم طالت غيبوبته فتخلف عن العصر ما يزيد على عشرة قرون .. وقد يخيّل للبعض ولأول وهلة عدم ادراك العلاقة السببية بين عنوان الكتاب وبين هذه الأسئلة ولكن لدي التحقيق سنجد ان الصلة وثيقة بين كليهما .

ان الأسئلة المتقدمة لم تكن اعتباطية او عشوائية كما انها لم تكن عن قصد مقصود ابتداء لكنها جاءت في سياق الإجابة على السؤال الأكبر والاهم وهو لماذا استطاع الغرب ان يتجاوز ذلك البدوي الصغير الكامن فيه ومن ثم حقق إنجازا كبيرا وهائلا كان واحدا من ثماره :

- ثورة الانتقال

- ثورة الطاقة

- ثورة المعلومات

وصولا الى عصر العولمة والحدثة؟.. في حين ان العقل العربي والمسلم ظل سجين بدويته..ومراهقته.. وطفولته..غير قادر على التقدم ولم يحقق إنجازا ذا قيمة منذ الف عام او يزيد تسجل له او تحسب في مرمى غيره ومن هنا يأتي هذا الكتاب إجابة على تساؤلات او استجابة لهموم امة منكودة بساتها ومحبطة من نخبها المفكرة المثقفة التي عجزت عن ان تصوغ للامة منهاجا معرفيا قادرا على النهوض .

لقد استطاع العقل الأوروبي ان يقيم نهضته الحديثة بالاعتماد على إنجازات العقل اليوناني عموما ولم يتوقف عند المنطق الارسطي فيعتبره القانون الذي بلغ الذروة وبالتالي لا يمكن إضافة الجديد اليه او نقده وتطويره- كما كان الحال في الفكر الإسلامي-حيث استفاد العقل الأوروبي من نتاج العقل اليوناني في المراحل التي سبقت ظهور منطق ارسطو فوظف النظرة النسبية للأشياء التي ظهرت لدى السفسطائيين كما ان العقل الأوربي وظف مفهوم هيرقليطس للتغير والصيرورة وهذا التوجه هو الأساس للنظرة التجريبية في التعاطي مع الطبيعة فضلا عن كون المنهج السفسطائي هو الأساس للنظرة الحسية للأشياء وهذان المنطلقان هما أساس النهضة الأوروبية الحديثة ودليلا للمنهج العلمي الذي استند اليه العقل الأوروبي في تعاطيه مع الطبيعة والقوانين العلمية وكان من نتاج هذه المنهجية للعقل الاروربي ان ظهرت نظريات (كوبرنيكوس) و (جاليلو) و (كبلر).

- لقد جاء البناء المنطقي الارسطي (قوانين الفكر) منفصلا عن البناء العلمي الطبيعي (قوانين العالم الموضوعي) حيث ان النسق المنطق الصوري الارسطي يبدو وكأنه القوانين النهائية للوجود والطبيعة مصورا الموجودات باعتبارها ماهيات ابدية مجردة ثابتة لا يعثرها التغير او التبدل وكان صيرورة الطبيعة قد توقفت وتجمدت حركة العالم الموضوعي (المادي) وهذا الامر يفضي بالضرورة الى سكون العقل الإنساني وتقولب العلم في قوالب متحجرة .

• أي متغيرة متجددة وفي صيرورة _ لألية تكون المعرفة وبما ان المعرفة نسبية مستمرة تقوم على الأضافة والتعديل والتطوير _ فان المنطق _ وهو الصياغة الصورية للمنهج الموصل الى المعرفة _ يجب ان يكون نسبيا كذلك كي يتمكن من مواكبة صيرورة المعرفة _ فحسب _ بل انه يصبح عائقا أمام هذه الصيرورة فالانساق المنطقية ليست وظائف صورية للفكر بل انها في ذاتها مناظرة للحقيقة ومن هنا تصبح الانساق المنطقية في حيوية او حركية دائبة وليست توصيفا ثابتا لماهية الأشياء والموجودات كما يصور ذلك النسق المنطقي الذي قدمه أرسطو .

ان تبني هكذا توجه في المنطق الارسطي قد افقد المعرفة القدرة الحركية اللازمة لكل بناء نظري علمي كما جرده من ديمومة الجدلية بين العقل من جهة والوجود (الطبيعة) من جهة أخرى .

ان بنية المنطق الذي قدمه ارسطو تقوم على اليقينية والاطلاق في حين ان البناء المنطقي يجب ان يقوم في احد جوانبه المهمة على الافتراضية .

لقد كان تبني المنطق الأرسطي _ كمنهجية أساسية في الثقافة الإسلامية خلاا كبيرا في بنية تلك الثقافة وتجاوزا كبيرا لتلك الثوابت ... وهكذا كان تبني العقل العربي والمسلم لمنطق ارسطو اثره البالغ والخطير في تخلف الامة وعقلها الجمعي والنخبوي خصوصا اذا علمنا ان هذا المنطق قد سيطر على كل تخصصات العلوم المختلفة سواء ما تعلق منها بالجانب الديني مثل الفقه واصوله وعلم الكلام وغيرها او ما تعلق منها بالفروع الدنيوية مثل الفلسفة والفلك والطبيعة وبالتالي تحول العقل العربي والمسلم الى عقل ساكن جامد ولعل واحدة من المفسرات المبكرة لتبني المسلمين لمنطق ارسطو انه قد جاء منسجما مع تلك الطبيعة البدوية التي لم تجد في بيئتها ومناخها متغيرات كثيرة .

ان دراسة متانية لتاريخ العلم ومسيرته لدى العرب والمسلمين تدلنا وبيقين ان ما عرف من اختراعات كبيرة وانجازات عظيمة على مستوى العلوم مثل الفلك والكيمياء والبصريات وان

الأسماء الالامعة التي برزت في دنيا العلوم مثل (أبن حيان) و (الحسين ابن الهيثم) وغيرهم لم يكن ذلك نتاج المنهج المعرفي لارسطو وانما نعتقد لدى التحليل العلمي ان ذلك كان نتاج تلك الدقة القرآنية والمنهج المعرفي الذي أراد القرآن ارساءه والذي لو كتب له ان يأخذ مداه لوصلت الأمة الى منتهى العلوم والمعارف .

لقد ارسى القرآن الكريم منهجا معرفيا غاية في الدقة حين اعتبر الطبيعة واحدة من مصادر المعرفة المهمة - ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ - بل اعتبر المحسوس المشاهد واحدا مصادرة المعرفة وأولياتها .

يضاف الى ذلك ان القرآن الكريم قد قرر وفي اكثر من مناسبة ان هناك جهازا يحكم مسيرة التاريخ والمجتمع وصيرورتها وهو ما نصلح على تسميته ب(جهاز التغير التدمي) _ ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ ۖ وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ ۖ وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ ۖ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ _ أي ان الانسان محكوم دائما وأبدا لجهاز التغير التدمي وهو الانتقال من طور وجودي الى طور وجودي ارقى منه او بتعبير اخر الانتقال من صيرورة كينوية الى صيرورة كينونة ارقى منها ووسيلته وأداته في هذا التغير قانون آخر _ (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) _ وهكذا دعا القرآن الى منهج معرفي يقيم علاقة جدلية وفق قواعد الاستخلاف وقوانينه بين الطبيعة والانسان باعتباره سيد هذا الكون ويدعوه الى النظر الى الأشياء حال حركتها وتغيرها لا حال سكونها وجمودها وهكذا يصبح المسلم _ المفترض فيه _ في حراك مجتمعي صاعد الى أعلى وليس حراكا مجتمعيًا هابطا الى اسفل .

ان حاجتنا الى صياغة مشروع نهضة تقتضيها ضرورات اننا نتوكأ على عكازات لا ننتجها بل تنتج لنا ومن ثم فان الامة ليست مصابة بالشلل والعجز بل مصابة بما هو اخطر من ذلك وهو عدم قدرتها على انتاج عكازات تساعدنا على التوكأ عليها .

نعتقد وبيقين ان هذا الكتاب هو اسهام متواضع في تحريك ماء راكد طال ركوده وصيحة لايقاظ
أمة من غيبوبتها والله من وراء القصد

المؤلف عام : 1988

تمهيد

خلق الله الإنسان وجعله خليفة في الأرض وحمله أمانة عظيمة هي أمانة الرسالة وكلفه مسؤولية جسيمة هي مسؤولية إعمار الأرض ، ووهبه قوة العقل التي يكفل بها الإنسان حمل الأمانة وأداء المسؤولية وهي النعمة التي أنعم الله بها على الإنسان من أجل سيادة الإنسان على الأرض وسيطرته على بقية الكائنات وتسخيرها في تحقيق الغاية الأساسية من الاستخلاف وهي إعمار الأرض وإشاعة القيم السماوية فيها من عدل وخير وعمل . فالعقل هو الوسيلة لتحقيق الغاية من وجود الإنسان واستخلافه في الأرض وهذه الوسيلة لاتعمل بصورة عشوائية بل لابد لها من أن تنتهج منهجاً علمياً موضوعياً دقيقاً ، والأداة لقيام هكذا منهج هو . بلاشك . المنطق باعتباره مجموعة القواعد التي تكفل مراعاتها تجنب الذهن من الوقوع في الخطأ أو الزلل أو لنقل أداة لرسم آليات التفكير ، ودليلاً أو موجهاً للعقل الإنساني في تفاعله المثمر مع المحيط الطبيعي ومع البيئة الاجتماعية من أجل الوصول إلى فهم قوانين الطبيعة واستشراف التغيرات التاريخية .

وقد سعى الإنسان منذ نشأة الحضارات الأولى وحتى يومنا هذا إلى صياغة المناهج العلمية المنطقية التي تكفل له فهم قوانين الطبيعة وصياغة القواعد التي تمكنه من تسخير الظواهر الطبيعية في خدمة مصالحه ، وبناء الانساق المعرفية والنظم الفكرية التي تؤدي إلى تقدم العلم وتطور الحضارة .

والمقصود بالمنهج العلمي المنطقي هو الأسلوب الذي يتبعه العقل في دراسة موضوع ما بهدف التوصل إلى قانون عام ، أو لنقل هو الطريقة المتبعة لتنظيم الأفكار تنظيمًا دقيقاً موضوعياً من أجل الكشف عن حقيقة مجهولة أو من أجل التثبت من صحة حقيقة ما . فالمنهج إذن هو دراسة الحقائق والسعي لصياغة القوانين العامة .

وهناك العديد من المناهج البحثية المنطقية التي وسمت نهوض الإنسان الفكري في مراحل حضارية متعددة ، حيث حاول الإنسان من خلال المنهج أن يرسم طريقاً أو يضع خطوات يسير وفقاً لها في بحثه عن الحقيقة بشأن كل موضوعة من موضوعات الحياة التي واجهته

. ومن هنا تعددت المناهج واختلفت الحضارات في تبنيها لمنهج دون بقية المناهج . ويمكن أن نعد أبرز تلك المناهج التي كان لها التأثير الفاعل في نهضة الشعوب ، والحضور المؤثر في بناء الحضارات ، وهي الآتية :

1 . **المنهج القياسي (البرهاني)** الذي يتعاطى مع العلوم البرهانية . الصورية ، ويقوم هذا المنهج على الانتقال من الكلي إلى الجزئي أو لنقل إنه يعمم الحكم على الجزئي لثبوت ذلك الحكم في الكلي من خلال نسق نازل ، ولعل الحضارة اليونانية هي أولى الحضارات التي ارتبطت بهذا المنهج ، حيث إن هذا المنهج هو إبداع العقل اليوناني ، وبالتالي فقد كان الفكر اليوناني وليد هذا المنهج . في معظمه . وقد ساد المنهج القياسي بيئة الثقافة اليونانية . ويعد أرسطو واضع أصول هذا المنهج .

2 . **المنهج الاستدلالي (الاستنباطي)** الذي يتعاطى مع العلوم الرياضية ، وديكارت هو الذي أقام هذا المنهج بقصد إصلاح القياس الأرسطي وتلافي الثغرات المتضمنة فيه متمثلة في عقم هذا القياس ، ولهذا فإن المنهج الاستنباطي الديكارتى لم يلغى القياس الأرسطي تماماً ، لا بل إنه اتفق معه في جزء مهم وهو إن النتيجة فيه لازمة بالضرورة عن المقدمات ، في حين إنه يختلف عن القياس الأرسطي في كون نتيجته تضيف شيئاً جديداً لمقدماته . وبعبارة أخرى . فإن النتيجة في المنهج الاستنباطي غير متضمنة في المقدمات . هذا فضلاً عن إن الاستنباط يقوم على فكرة التعميم أو يعتمد على النسق الصاعد أي الانتقال من الجزئي إلى الكلي ، وتبعاً لذلك تكون نتائج المنهج الاستنباطي أعم من المقدمات .

3 . **المنهج الاستقرائي (التجريبي)** والذي يتعاطى مع العلوم الطبيعية ، ويقوم على سحب الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي ، وقد كان للفكر الإسلامي فضل إرساء قواعد هذا المنهج وتطبيقاته الأولى غير إن المفكرين المسلمين لم يذهبوا بهذا المنهج إلى نهاية الطريق أو لنقل أنهم لم يستطيعوا الاستفادة من ثمرات هذا المنهج لأسباب سنأتي عليها لاحقاً ، لعل في مقدماتها الأثر السلبي الذي أحدثه المنطق الأرسطي في بنية العقل العربي والظلال التي ألغها على بنية الثقافة العربية الإسلامية .

وحين قامت النهضة الأوروبية الحديثة فإن واحداً من أبرز مقوماتها كان المنهج التجريبي الذي أخذه المفكرون الأوروبيون عن الحضارة والفكر الإسلاميين . بعد حدوث التفاعل بين أوروبا وبين المسلمين في الأندلس ، واستطاع بعض المفكرين الأوروبيين وعلى رأسهم روجر بيكون ولاحقاً سمييه فرنسيس بيكون . بعد إطلاعهم على إسهامات المفكرين المسلمين في هذا السياق . استطاعوا أن يوظفوا ما سبق أن توصل إليه الفكر الإسلامي ويطوروا هذا المنهج فيدعموا أصوله النظرية ويتوسعوا في آفاقه الرحبة إلى أبعد المديات الممكنة ، فكانت نهضة أوروبا الحديثة . ومن الجدير ذكره هنا إن أصول المنهج التجريبي قد وجدت في حضارات الشرق القديم . وخصوصاً . في حضارة وادي الرافدين وحضارة وادي النيل ، حيث استطاع الإنسان في هاتين الحضارتين أن يمارس علوماً متعددة مثل الفلك في وادي الرافدين ، والكيمياء والطب في وادي النيل . إلا إن هاتين الحضارتين لم تعرف الأساس النظري لهذا المنهج (الاستقرائي) بالرغم من وجود التطبيقات العملية والخطوات الفعلية له فيهما .

4 . **المنهج الجدلي (المثالي . المادي)** ، برغم إن جذور هذا المنهج عرفت الحضارة (اليونانية . على نطاق محدود . إلا إن هذا المنهج ارتبط باسم الفيلسوف الألماني ((هيجل)) والذي صاغ فلسفته برمتها اعتماداً على المنهج الجدلي (الديالكتيكي) فوضع نظريته المتكاملة ، وكان النسق الميتافيزيائي . التاريخي . الجمالي الذي قدمه هيجل مستمداً . أصلاً . من قواعد هذا المنهج ، على اعتبار إن هذا المنهج الجدلي هو الوسيلة في توليد الأفكار أو . بعبارة أخرى . هو منبع السلسلة الطويلة التي تعتمد عليها الروح في بلوغ المطلق من خلال وعي الذات ، وتحقيق هذا الوعي على صعيد التاريخ . وقد استفاد ((كارل ماركس)) لاحقاً من هذا المنهج واعتمده كأساس مهم في بناء فلسفته المادية على مستوى الوجود ، الاجتماع ، والاقتصاد . وذلك بعد أن غير الطابع الجدلي من صورته المثالية كما كانت عند هيجل . إلى صورة مادية .

5 . **المنهج النقدي (المثالي)** والذي ارتبط في العصر الحديث باسم الفيلسوف الألماني ((كانت)) الذي حاول من خلال هذا المنهج أن يخطط طريقاً وسطاً بين تيارين فكريين سيطرا على

الساحة العلمية في أوروبا في نهضتها الحديثة إلا وهما (التيار العقلي ، والتيار الحسي) فكان هذا المنهج النقدي يقوم على الموازنة بينهما والتوفيق بين مقوماتهما ، حيث إن العقليين كانوا يعتمدون القضايا القبلية ((الأفكار الفطرية)) ويسلكون مسلكاً تحليلياً . أما التجريبيون فقد كانوا يعتمدون القضايا البعدية (الإنطباعات الحسية) ويسلكون مسلكاً تركيبياً . فجاءت كانت ليضع من خلال المنهج النقدي ما يعرف بالقضية التحليلية . التركيبية جامعاً بين مزايا المنهجين السابقين (العقلي . الحسي) معتبراً النوع الأخير من القضايا أساساً للمعرفة العلمية الجديدة .

الفصل الأول

المنطق الأرسطي

بنيته



آلية انتقاله إلى الفكر الإسلامي



تأثيره في الثقافة الإسلامية



بنية المنطق الأرسطي

مما لاشك فيه أن المنطق الأرسطي قد جاء معبراً عن بنية الحضارة اليونانية ومتمثلاً لروحها . تلك الحضارة التي قامت على تقسيم المجتمع إلى طبقات متفاوتة واعتمدت قدم المادة ولم تعطي للخالق إلا دوراً ثانوياً في الوجود . وهذا أمر طبيعي إذا علمنا إن الحضارة اليونانية هي حضارة وثنية . وفي هذا السياق تأتي نظرية أفلاطون القائلة بأن هناك صانعاً صنع هذا العالم من مادة أولى (الهولي) تتسم بالقدم حالها حال الصانع تماماً ، ولكن ما هو دور الصانع بعد عملية الصنع ! لم يعطي أفلاطون أي دور له في الوجود أو في حياة الإنسان ، وهذا التهميش لدور الله قد ظهر جلياً كذلك في فكر أرسطو حيث أنه قال بنظرية المحرك الذي لايتحرك ، على اعتبار أن هناك محركاً ثابتاً أعطى العالم حركته الأولى أو سبب الدفعة الأولى للكون ، وبعد ذلك انفصل العالم أو الكون عن علته الأولى وانقطع تأثير العلة في معلولها أو لنقل انقطعت علاقة السبب بالنتيجة ، فأصبح العالم يتحرك في حركة آلية بفعل الدفعة الأولى باعتبارها علة فاعلة . أولاً . وبفعل الرغبة في الاتصال مرة أخرى بتلك العلة الأولى والاتحاد بها باعتبارها علة غائبة لحركة العالم . ثانياً . وهكذا يتضح أن دور الخالق (الله) أو كما أسماه أرسطو (المحرك الذي لايتحرك) في النسق الميتافيزيائي الذي صاغه أرسطو هو بمثابة علة أساسية للكون ولحركته ولكن من دون أي دور يذكر بعد ذلك .

كما اتسمت الحضارة اليونانية بكونها قد قامت على الجانب النظري . أي . نفور تلك الحضارة من فكرة العمل ، فالسادة يفكرون ويقودون أما العبيد فتقع عليهم مهمة أداء الأعمال المختلفة .

لقد جاء النتاج الفلسفي الأرسطي متسماً بالموسوعية والشمولية حيث لم يدع أرسطو جانباً من جوانب المعرفة إلا وقدم فيه نظرية متكاملة ، فكتب في الميتافيزياء (ما وراء الطبيعة) ، وكذا خاض أرسطو في مختلف العلوم الطبيعية ، فجاء كتابه ((الحيوان)) ووضع أساساً للنظرية السياسية من خلال كتابه الذي حمل اسم (السياسة) ، وإذا كانت السياسة هي أساليب ووسائل

إدارة الدولة فإن الأخلاق هي قواعد عملية لتأطير سلوك الفرد كي يتحقق الخير له ولمجتمعه في النهاية .

وتأسيساً على هذه الحقيقة فقد كان لأرسطو إسهامه الغني عن التعريف في مجال الأخلاق من خلال كتابه ((الأخلاق النيقوماخية)) نسبة إلى نيقوماخوس (ابن أرسطو) ، فضلاً عن إسهامات أرسطو في مجال المنطق والتي تولى تلامذته جمعها بعد وفاته من خلال كتاب ((الاورغانون)) (الآلة) نسبة إلى كون المنطق آلة للفكر وأداة للتفكير . وإذا كان نتاج أرسطو الفلسفي والعلمي يبدو غير أصيل . حيث كان مسبوقاً في بعض جوانبه ، مثل الميتافيزياء ، والفيزياء ، السياسة ، والأخلاق . إلا إنه من جهة أخرى قدم علوماً لم يسبقه إليها أحد ، مثل علم الحيوان والمنطق ، وبالنسبة للأخير وبرغم وجود أصول هذا العلم عند السفسطائيين ومن بعدهم سقراط وصولاً إلى أفلاطون ، إلا إن الفضل في إرساء الأسس النظرية المتكاملة لهذا العلم تعود . من غير شك . إلى أرسطو ، الذي وضع أولى النظريات المتكاملة فيه وأرسى قواعده ورسم مناهجه . إن لأرسطو نظرية متكاملة . أعطته قصب السبق . في مجال الفن أو فلسفة الجمال من خلال كتابه في ((الشعر)) .

ولابد . ابتداءً . وقبل الخوض في البناء المنطقي الأرسطي من استطلاع الخطوط العامة في فلسفة أرسطو ، واستقراء المحاور الأساسية التي دارت حولها المنظومة أو النسق الفلسفي الأرسطي . عموماً . وذلك لما للمنطق من مكانة مهمة في وضع فلسفة أرسطو وتشديد البناء العلمي الذي أنتجته هذه الفلسفة والذي بقي سائداً في العالم لأكثر من خمسة عشر قرناً ، فقد مثل المنطق أداة ومنهجاً للفكر في تفاعل الإنسان مع قوانين الوجود وظواهر الطبيعة من جهة ، ومن جهة أخرى فإن البناء المنطقي الذي شاده أرسطو قد جاء متمثلاً للبناء الماورائي . الوجودي الذي اتسمت به فلسفة أرسطو ، ومتناسقاً مع النتاج العلمي (الطبيعي) الذي قدمه أرسطو .

ويطلق أرسطو اسم الفلسفة الأولى على مبحث الميتافيزياء أو ما وراء الطبيعة ، وذلك لأنه يتناول المبادئ الأولى للكون والعلل الأساسية له وباعتبار أن هذا المبحث هو الفرع الأساسي والأول للمعرفة وكل ما عداه هو من الفروع الثانوية الملحقة بالفرع الأساسي ، تبعاً لكون الفلسفة

الأولى تبحث في الوجود بما هو موجود أو بالموجود بما هو موجود ، فهي تبحث في الوجود على الإطلاق ، في الوقت الذي نتناول كل أشكال المعرفة الأخرى جوانب جزئية محددة من الوجود لتدرسها وتسلط الأضواء عليها فتتعمق في جزئياتها ، ويقوم النسق الوجودي عند أرسطو على أربعة علل فاعلة في وجود الأشياء أو لنقل في تكوينها ، وهذه العلل هي :

1 . **العلة المادية** : وهي الهيولى أو المادة الخام التي تتكون منها الأشياء مثل البرونز أو النحاس الذي يصنع منه التمثال .

2 . **العلة الفاعلة** : وهي الطاقة المحركة أو . بعبارة أخرى . علة الحركة ، باعتبارها القوة المحركة المطلوبة لإحداث التغيير . والمقصود بالتغيير هنا هو التغيير في أي نوع من أنواعه وليس مقصوراً على الانتقال في المكان ، فالنحات هو العلة الفاعلة التي تحول البرونز أو النحاس إلى تمثال ما .

3 . **العلة الصورية** : وهي جوهر الشيء أو ماهيته ، وهي الشكل المعين الذي يتخذه التمثال سواء أكان إنساناً أو حصاناً أو أي شيء آخر .

4 . **العلة الغائية** : هي الخاتمة متمثلة في الغرض من الحركة ، فعندما ينتهي الفنان من صنع التمثال يكون قد حقق غايته من النشاط الذي قام به .

وتأسيساً على التقسيم السابق للعلل جاء أرسطو بنظرية المحرك الذي لايتحرك على اعتبار أن هذا هو المبدأ الأول للكون أو العلة النهائية له ، فهو علة فاعلة لأنه أعطى الكون حركته الأولى والتي أدت إلى حركة دائبة لهذا الكون ، وهو كذلك علة غائية للكون ، لهذا فيجب أن لا يكون متحركاً ، حيث أن الحركة هي انتقال الشيء نحو غايته ، والغاية المطلقة لايمكن أن تكون لها غاية ورائها . كما إن هذا المحرك اللامتحرك هو علة صورية للكون ، وبما إن الحركة هي انتقال الهيولى إلى صورة ، والصورة المطلقة (المحرك اللامتحرك) لايمكن أن تنتقل إلى صورة أخرى أرقى ، ومن ثم أصبح من الضروري تبعاً لكل هذا أن ينفي أرسطو صفة الحركة عن ذلك المحرك أو المبدأ الأول للكون . ومن هذا المبدأ أشتق أرسطو وجود الكلي الذي يتجلى

في هذا العالم كمبدأ صوري تشكيلي للأشياء الجزئية ، فالكلي حقيقي حتى وإن لم يكن له وجود في عالم خاص محدد .

ومما لاشك فيه إن النظريات الماورائية . الوجودية التي قدمها أرسطو قد انسحبت آثارها على الطبيعة ، حيث جاءت آراء أرسطو في الطبيعة متوافقة مع جملة آرائه الميتافيزائية ، لا بل هي مستمدة منها أي من أصول ميتافيزائية ، وخير دليل على ذلك آرائه في الحركة حيث يقسمها إلى أربعة أنواع هي :

- 1 . حركة الكون والفساد ، وهي تلك الحركة المرتبطة بجوهر الشيء أو ماهيته .
- 2 . حركة التغيير في الكيف ، من حال إلى آخر .
- 3 . حركة التغيير في الكم ، زيادة أو نقصان .
- 4 . حركة النقلة أو التغيير في المكان .

لقد كان استعراض الخطوط والمحاور الرئيسية في فلسفة أرسطو أمراً جدياً ضرورياً ومُدخلاً لا بد منه كي نلج في البناء المنطقي الأرسطي ونحن على بينة من أثر تلك الخطوط أو المحاور في بناء النظريات المنطقية ، ومطلعين على الأطر المرجعية للمنطق الأرسطي ، والثوابت التي تحكمه والتي سادت الروح والعقل اليونانيين بتأثير من أرسطو .

ويتجلى المنطق الأرسطي أساساً من خلال محتويات كتاب الاورجانون (الآلة) والذي كان يشمل عند أرسطو : المقولات ، العبارة ، التحليلات الأولى ، التحليلات الثانية ، الجدل ، والسفسطة . غير إن شراح أرسطو من المشائين قد أضافوا إليها الشعر ، والخطابة . في حين وضع المتأخرون من الشراح الاسكندرانيين أيساغوجي (المدخل) كمقدمة لكتاب الاورغانون (1) .

لقد كان مدخل أرسطو إلى علم المنطق يتمثل في قوانين الفكر الثلاثة الأساسية وهي :

- 1 . قانون الذاتية .
- 2 . قانون عدم التناقض .

3 . قانون الثالث المرفوع .

حيث أن هذه القوانين هي قواعد بديهية توجد في الذهن وتؤسس لتأطير نظري لأي ممارسة فكرية ، وإذا كانت منطلقات المنطق وأطره المرجعية تتمثل في قوانين الفكر فإن مادة المنطق هي المقولات العشر ، وهي تتعاطى مع صور التعبير والأشكال المشتركة بين مختلف الموضوعات المنضوية تحتها . وهذه المقولات هي :

1 . الجوهر : وهو ما يقال على موضوع ما ، وليس هو في موضوع ما ، . بعبارة أخرى . الشيء الذي تقوم عليه الأشياء ، في حين أنه لايتقوم ولايقوم بشيء آخر . (2)

2 . الكم : وهو ما يقبل لذاته المساواة واللامساواة . ويقسم إلى كم متصل وكم منفصل ، أو الكم المساوي والكم اللامساوي . (3)

3 . كيف : وهو ما يقال في الأشياء والأشخاص ومنها ما يقبل التشابه واللاتشابه . (4)

4 . الإضافة : حيث يقال عن الأشياء إنها مضافة عندما تكون ماهيتها تقال بالقياس إلى غيرها . (5)

5 . الفعل .

6 . الانفعال : والمقولتان الأخيرتان تقبلان الزيادة والنقصان ، كما تقبلان التضاد . (6)

7 . الزمان .

8 . المكان .

9 . الوضع .

10 . الملك . (7)

وقد كانت المقولات موضوعاً لأحد كتب أرسطو المنطقية والذي حمل نفس العنوان ((المقولات)) أو قاطيغورياس حيث تضمن المقولات العشر أو الوجوه العشرة التي يمكن من خلالها أن نصف موجوداً ما بصفة ما . (8)

وبالإضافة إلى كتاب المقولات ، هناك عدة كتب تشكل الحصيلة لأراء أرسطو المنطقية أو نظرياته في هذا السياق ، وهذه الكتب هي :

1 . كتاب العبارة (باري ارمينياس) ويبحث في الأقوال المؤلفة ، أي كيفية التعبير عن المقولات (9) .

2 . كتاب التحليلات الأولى (أنالوطيقا الأولى) ويبحث في قوانين القياس الصحيح وشروطه (10) .

3 . كتاب التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية) ويبحث في شروط البرهان . (11)

4 . كتاب الجدل (طوبيقا) ويبحث في قوانين الجدل الصحيح . (12)

5 . كتاب الأغاليط (السوفسطيقا) ويبحث في صور التمويه في البرهان لكي يعصم العقل من الوقوع في الخطأ . (13)

6 . كتاب الخطابة (الريطورية) ويبحث في القياس المؤلف من القضايا المظنونة أو المقبولة (14) .

7 . كتاب الشعر (فويطيقا) ويبحث في نوع الأقيسة غير البرهانية . (15)

شاهدنا إن أراء أرسطو المنطقية قد جاءت مبنوثة في الكتب المذكورة سابقاً ، وقد كان جل اهتمام أرسطو منصّباً على عملية البرهنة . وعد أرسطو المنطق بمثابة مدخل أو لنقل آلة للعلوم على اعتبار إن أقيسته الاستدلالية تصب في خدمة عمليات البرهان على القضايا التي تقدمها العلوم المختلفة ، ولهذا فإن تلامذة أرسطو من المشائين والذين قاموا بجمع آثار أرسطو المنطقية المنتشرة في العديد من كتبه في كتاب واحد أسموه الاورغانون (الآلة) .

لقد تولى أرسطو إكمال الجهد الذي بدأ مع سقراط الذي قام بالبحث في التصورات من خلال وضعه لنظرية الحدود أو الماهيات والتي تضمنت إيراد تعريفات للموجودات والأشياء والظواهر ، حيث إن التعريفات هي المادة الأولية لبناء التصورات . ثم جاء أفلاطون بعد ذلك ليضيف إلى ما سبق أن وضعه سقراط توجهاً جديداً تمثل في المحاورات التي تعتمد التحليل

والقسمة المنطقية وطرق إيراد البرهان . وحين جاء أرسطو استطاع أن يضع القواعد النظرية الراسخة لعملية البرهان .

ويعد الانتقال من الكليات إلى الجزئيات الأساس المعرفي الذي شاد أرسطو بنائه المنطقي عليه ، معبراً عنه بالاستدلال المنطقي . وانطلاقاً من القضايا وذلك لأنها الوحدات الأصغر في القياس المنطقي . وتتكون القضية في المنطق الأرسطي من حدين ، أحدهما الموضوع والآخر هو المحمول . وترتبط القضية غالباً بالجهة ، وتبعاً لذلك أصبحت القضايا عند أرسطو ثلاثة أنواع ، هي :

- 1 . القضية المطلقة ، وهي الغير مرتبطة بجهة ما .
- 2 . القضية الضرورية ، وهي التي ترتبط بجهة الضرورة .
- 3 . القضية الممكنة ، وهي التي تكون مرتبطة بجهة الإمكان .

وقد أولى أرسطو هذا النوع من القضايا (القضايا الحملية) جل اهتمامه في حين لم يعطي الشرطية (المتصلة والمنفصلة) اهتماماً يذكر .

وأرسطو هو أول من استخدم كلمة قياس ، وقد استعارها من لغة الرياضيات ، ومعناها الجمع حيث تقوم فكرة القياس في الأصل على إن ارتباط شيئين بشيء ثالث ، أمكن أن يرتبطا فيما بينهما . ويسمى هذا الشيء الثالث ((الحد الأوسط)) على اعتبار أنه الوسيط بين الحدين الآخرين .⁽¹⁶⁾ وتأسيساً على ما تقدم أصبح القياس الاستدلالي الأرسطي يتألف من مقدمتين ونتيجة لازمة عنهما بالضرورة ، وكل من المقدمتين وكذلك النتيجة هي قضية تتألف من حدين (موضوع ، محمول) ، وهناك حد مشترك بين المقدمتين (يذكر في كل منهما) وهو الحد الأوسط ، وكمثال على القياس الاستدلالي الأرسطي يمكن أن تقول : المؤمن صادق ، الصادق صالح . فالمؤمن صالح والصادق هو حد أوسط في هذا القياس والحد الأوسط غير ثابت بالنسبة لموقعه في القضيتين (المقدمتين) ، حيث يمكن أن يكون موضوعاً في المقدمة الأولى محمولاً في الثانية ، والعكس صحيح ، كما يمكن أن يكون موضوعاً في المقدمتين أو محمولاً فيهما .

ويمكن أن نقسم المجالات التي من خلالها تعاطى أرسطو مع المنطق إلى ثلاثة ، وهي :

1 . **المقولات** : وتتضمن المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها ، مما يدخل في إنتاج التصورات العامة .

2 . **العبارة** : وتشمل المعقولات الدالة على الأقوال وتتعاطى مع الأقوال المؤلفة . أصلاً . من التصورات .

3 . **التحليلات** : وينظوي تحتها كل بحث في عمليات الاستدلال البرهاني (القياس المؤلف من مقدمتين ونتيجة) .

ويعد القياس الاستدلالي المحور الجوهرى الذي دار حوله المنطق الأرسطى ، ويعرف أرسطو القياس بأنه قول إذا كان فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعية بذاتها . (17) والقياس يتألف من قضايا (المقدمتان والنتيجة) ويعرف أرسطو القضية بأنها القول الحازم الذي وجد فيه الصدق أو الكذب . (18) والقضية تتكون من حدين ، ويعرف أرسطو الحد بأنه ما تتحل إليه المقدمة . (19) أما بالنسبة للمقدمة وهي الأساس في القياس الاستدلالي (البرهاني) فتقسم إلى نوعين ، هما :

1 . **المقدمة الكلية** : والكلية هو ما يقال على كل شيء أو لايقال على أي شيء .

2 . **المقدمة الجزئية** : والجزئي هو ما يقال على بعض الشيء أو لايقال على بعضه . وهكذا تصبح المقدمة . عموماً . قول يوجب شيئاً لشيء أو يسلب شيئاً عن شيء . (20)

ويقسم أرسطو القياس إلى شكلين ، هما :

1 . **القياس الكامل (التام)** : وهو القياس الذي لا يحتاج في بيان ما يجب عن مقدماته إلى استخدام شيء غيرها .

2 . **القياس الناقص (غير التام)** : وهو على النقيض من الشكل الأول يحتاج من أجل توضيح ما يلزم عن مقدماته إلى اللجوء إلى شيء غيرها . (21)

ويوجب أرسطو توفر عدة شروط في المقدمات ، أبرزها أن تكون تلك المقدمات صادقة أولية ، مباشرة ، وأن تكون أفضل من النتيجة وسابقة لها أو علة لها . (22)

وتبعاً لما تقدم يصبح القياس الأرسطي هو كل قول يتكون من مقدمتين ونتيجة لازمة عنهما بالضرورة . وسيكون تحديد أرسطو لمقدمتين فقط في القياس محوراً لنقد لادع للقياس الأرسطي عموماً من قبل علماء الأصول وبعض المفكرين المسلمين ، كما سنرى لاحقاً . ويمكن أن نصنف القياس الأرسطي إلى ثلاثة أصناف ، هي :

1 . القياس (الاستدلال) البرهاني الذي يستند إلى مقدمات برهانية وبالتالي تكون نتائجه صحيحة .

2 . القياس (الاستدلال) الجدلي الذي تكون مقدماته احتمالية .

3 . القياس (الاستدلال) السفسطائي وهو الذي يقوم على مقدمات تحتوي النتيجة ظاهرياً لافعلياً ، حيث إن هذا النوع من القياس يقوم على المغالطة .

وقد وضع أرسطو المربع المنطقي المعروف ليعبر عن أنواع القضايا المنطقية الأربع : القضية الكلية الموجبة ، القضية الكلية السالبة ، القضية الجزئية الموجبة ، والقضية الجزئية السالبة . وليوضح طبيعة العلاقات التي تربط بين هذه القضايا الأربع وتحكمها من : تداخل ، تضاد ، وتناقض .

هنالك عدة شواهد تؤكد أن بنية المنطق الأرسطي لا يمكن أن تكون منتجة أو لنقل عملية . تسهم في تطوير العلوم وتقدم المناهج . وذلك لأن تلك البنية لاتضيف جديد إلا ما هو قائم بالفعل ، حيث إن المنطق الأرسطي هو مجرد صياغة صورية لحقائق نظرية مجردة ، ويتجلى ذلك واضحاً من خلال كون نتيجة القياس الأرسطي لاتضيف شيئاً جديداً إلى المقدمتين . التي يتكون منها القياس . فهي عبارة عن تكرار لبعض مكونات المقدمتين أو . بعبارة أدق . لموضوع إحدى المقدمتين ومحمول الأخرى ، ويبدو هذا الأمر جد طبيعي إذا أخذنا بنظر الاعتبار بنية الفكر الأرسطي . عموماً . والتي يشكل المنطق منهجاً لها ، حيث يتجلى هذا في جانبين مهمين ، هما :

1 . الجانب الميتافيزيائي (الماورائي) : نجد نظرية المحرك الذي لايتحرك التي تؤدي إلى منهج استاتيكي ثابت قائم على إن المبدأ الأول للوجود يتسم بالثبات ، فمن باب أولى أن يكون المنهج الذي أنتج هذه النظرية ثابتاً قائماً على الجمود واللاتغير ، كما إن كل ماعدا هذا المبدأ الأول أو علة الوجود سيسطبع بصبغة المبدأ الأول ، وينطبع بطابع علة الوجود . فضلاً عن وجود مبدأ ميتافيزيائي يحكم وجود الموجودات ألا وهو : إن كل موجود . حسب رأي أرسطو . يتكون من مادة هيولى هلامية غير ذات ماهية ولاتمتلك كيانياً خاصاً ، وصورة هي الشكل النهائي الذي تتخذه تلك المادة ويعطيها صورتها النهائية .

2 . الجانب الفيزيائي (الطبيعي) : يعد أرسطو الحركة الدائرية أكمل الحركات على اعتبار أن الدائرة هي الشكل الكامل . حسب رأي أرسطو . ، وأية حركة دائرية لايمكن أن تقبل عنصراً جديداً فيها عدا العناصر الأساسية المكونة لها . أصلاً . وبالتالي فإن هذه الحركة متعارضة مع التجديد أو الإضافة والتغيير ، ولعل نظرية أرسطو في أقسام الموجودات تعزز هذا التوجه ، حيث أنه يقسم الموجود إلى نوعين ، هما :

(1) الوجود بالقوة ، حيث إن الأشياء تمر . أولاً . بمرحلة الوجود بالقوة ، فالعلقة هي وجود بالقوة لإنسان . باعتبار ما سوف يكون إذا تكامل نمو الجنين بصورة طبيعية . وكذا الحال بالنسبة لبذرة البرتقال . مثلاً . فهي وجود بالقوة لشجرة البرتقال .

(2) الوجود بالفعل ، وهي المرحلة الثانية في الوجود ، وذلك بعد أن يتحقق الوجود ككيان ذاتي متكامل أو كائن حي أو شيء ما له هوية محددة ويكتسب صورة تميزه عن بقية الكائنات والأشياء .

آلية انتقال المنطق الأرسطي إلى الفكر الإسلامي

انتقل المنطق الأرسطي . حاله حال الفلسفة اليونانية عموماً . عبر الإسكندرية إلى حران والرها ونصيبين وجنديسابور حتى وصل إلى البيئة الثقافية الإسلامية عن طريق حركة الترجمة التي نضجت في بيت الحكمة ، وقد كان اعتماد مدرسة الإسكندرية في التعاطي مع المنطق الأرسطي على الكتب الآتية : المقولات ، العبارة ، القياس ، البرهان . (23) حيث حظي الكتاب الأول . لاحقاً . بأكبر قدر من الاهتمام من قبل المفكرين المسلمين ، وقد قام إسحاق بن حنين فضلاً عن ترجمته لكتاب المقولات بتقديم شرح له . (24)

ويقال أن خالد بن يزيد وهو أحد أمراء بني أمية هو أول من شجع بعض الفلاسفة اليونانيين في مصر على ترجمة بعض الكتب اليونانية إلى العربية ، ولعلها كانت أولى الترجمات في الإسلام . (25) وقد لعب المترجمون المسيحيون السريان دوراً أساسياً في نقل التراث الفلسفي اليوناني . وفي مقدمته المنطق لصلته بالعلوم الأخرى كالفلك والطب والرياضيات . إلى العربية ، حيث كان ((أبو زكريا ابن مساويه)) الذي أشرف على تأسيس بيت الحكمة . بأمر الخليفة هارون الرشيد . وهو أحد الذين تخرجوا من مدرسة جنديسابور للترجمة . وازدهرت في بيت الحكمة مدرسة حنين بن إسحاق ولاحقاً ابنه إسحاق بن حنين ، ومن أبرز المؤلفات التي تم تناولها بالترجمة كتب أرسطو ومنها الاورغانون (الآلة) . كذلك تمت ترجمة بعض كتب تلميذ أرسطو ثاوفرسطس والذي كان من بين التلاميذ الذين قاموا بجمع كتاب الاورغانون بعد وفاة أرسطو . (26) كذلك نقلت شروحات تلميذ آخر من تلامذة أرسطو ألا وهو الإسكندر الافروديسي الذي شرح كتاب التحليلات .

وقد كان النقل إلى العربية الذي حدث في بيت الحكمة قد تم أغلبه من السريانية ، ولم يحدث النقل من اليونانية مباشرة إلا على نطاق ضيق ، حيث أن الكتب والمؤلفات اليونانية الميسرة باللغة السريانية كانت أكثر من تلك التي ما تزال في أصلها اليوناني ، والسبب في ذلك يعود إلى إن الإسكندر الأكبر بعد فتحه للإسكندرية في بداية فتوحاته للشرق قد أسس مكتبة ضخمة فيها ، وجلب إليها معظم المؤلفات اليونانية ، فضلاً عن انتقال العديد من الفلاسفة

اليونانيين للعيش في الإسكندرية . وهناك حصل الاحتكاك بين أولئك الفلاسفة وبين الأقباط الذين تعلموا اليونانية ونقلوا العديد من المؤلفات اليونانية إلى اللغة السريانية . وهي لغتهم الأم . ، وحدث لاحقاً أن انتقلت بعض المؤلفات إلى مدارس الرها وحران ونصيبين وحفظت في أديرتها ، وبما أن المترجمين الذين أسهموا في ترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية في بيت الحكمة كانوا من المسيحيين السريان وكانوا على اتصال مباشر بتلك الأديرة ، فقد كان من المنطقي أن يتم النقل من الكتب الموجودة في تلك الأديرة إلى العربية ، خصوصاً بعد الفتوحات الكبيرة للمسلمين وبعد التوسع الكبير الذي شهدته الدولة العربية الإسلامية ، في القرن الأول الهجري بحيث لم تعد الدولة مقتصرة في جغرافيتها على الجزيرة العربية ، بل امتدت لتشمل مصر وبلاد الشام والعراق وبلاد فارس ، حدث الاحتكاك بين المسلمين وبين معتقي الديانات الأخرى ومنها المسيحية ، خصوصاً وإن الإسلام لم يكن يدعو إلى إكراه الناس على اعتناقه ((لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي)) وبالتالي فقد كفل الإسلام لمعتقي الديانات الأخرى حرية الاعتقاد والعبادة وممارسة الطقوس والشعائر الدينية الخاصة بهم .

ومن أولى مؤلفات الفلاسفة اليونانيين التي تم ترجمتها إلى العربية كانت كتب أرسطو المنطقية ومنها المقولات والعبارة والتحليلات الأولى ، فضلاً عن كتاب المدخل (ايساغوجي) لغورفوروريوس الصوري . (27) والذي ظن خطأ أنه لأرسطو . والمنطق هو أول العلوم الفلسفية التي حازت على الاهتمام . ويشير بعض المؤرخين إلى إن عبد الله بن المقفع هو أول من ترجم كتب أرسطو في المنطق . (28) . وقام كل من ((أبي نوح)) ، و ((سلم)) . وهما مترجمان نصرانيان كانا يعملان في بيت الحكمة في عهد المأمون . قاما بترجمة كتب منطقية أخرى لأرسطو . (29) وترجم أبو زكريا يحيى بن البطريق إلى العربية مؤلفات عديدة لأرسطو . (30) كما قام حنين بن إسحاق وثابت بن قرة . وهما من أشهر مترجمي بيت الحكمة . بترجمة بعض مؤلفات أرسطو المنطقية . (31) فيما نقل متى بن يونس . وهو من تلمذ الفارابي على يديه . كتاب التحليلات الثانية وكتاب الشعر . أما أبو عثمان الدمشقي فقد تولى ترجمة مؤلفات أخرى لأرسطو ، وخصوصاً المنطقية منها . (32) وقدم الكندي تفسيرات لمعظم كتب أرسطو المنطقية مثل كتاب

الأغاليط ، والجدل ، والتحليلات الأولى ، والمقولات . (33) أما بالنسبة للاورغانون ، فإن من المترجمين الذين قاموا بترجمة بعض أجزائه المترجم عبد المسيح بن ناعمة الحمصي . (34) وعموماً فإن كتب أرسطو المنطقية التي تم ترجمتها تدور حول ثلاثة موضوعات أساسية ، هي :

1 . التصور ، وهو البحث في الألفاظ والحدود .

2 . التصديق ، وهو البحث في القضايا وتأليفها أو ما يعرف بالأحكام .

3 . الاستدلال ، وهو البحث في أنواع أو أشكال القياس .

تأثير المنطق الأرسطي في بنية الثقافة الإسلامية

كان للمنطق الأرسطي تأثيراً بالغاً في بيئة الثقافة الإسلامية وتجاوز هذا التأثير الحدود المطلوبة فوصل إلى مديات خطيرة أدت إلى نتائج عكسية على الفكر الإسلامي ، لم يكن دعاة تبني المنطق الأرسطي يهدفون لها عندما نادوا بضرورة تبني ذلك المنطق ، إلا إنها كانت المحصلة الطبيعية للجهود التي بذلوها في هذا السياق والنهاية الحتمية للطريق الذي كانوا هم أول السائرين فيه . فإذا كان رائدهم في الدعوة إلى تبني المنطق الأرسطي هو إدراكهم لضرورته كمنهج علمي يسهم في إغناء المعارف وتقديم العلوم ، فإن آلية تعاطيهم مع المنطق الأرسطي والنظرة التقديسية إليه على اعتبار إنه قانون العقل البشري الكامل الذي لا يعتوره نقص ولا يطلاله نقد وبالتالي ، فهو غير قابل للتطوير والتجديد قد أدى إلى تخدير أجيال عديدة من المفكرين والمتقنين الذين اتبعوا أسلافهم في النظرة التقديسية للمنطق الأرسطي ، متناسين أن المنطق الأرسطي إن صلح كبداية للبحث العلمي فإنه لا يمكن أن يكون وافياً ولاحتي ملائماً لخطوات أكثر تقدماً في المنهج العلمي . فاستكانوا لاملاءات المنطق الأرسطي وقلدوا أسلافهم حتى جاءت كتب المنطق المتأخرة التي وضعها بعض المفكرين المسلمين ترديد ببغائي لما جاء في كتب أوائل المفكرين المسلمين الذين تبناوا هذا المنطق وشروحات لشروحات الأوائل على كتب المنطق الأرسطي وغاب عن عقل المفكر المسلم الجوهر الأساسي للمنطق الأرسطي لأنه انشغل بسفاسف

الأمر وبالتالي لم يكن هذا العقل قادراً على رؤية الثغرات والمثالب العديدة التي ينطوي عليها المنطق الأرسطي ، ولسان حال هذا المفكر يقول إنه مادام الأوائل قد تبناه وهم من هم مكانة ورفعة فإن من الأولى للأجيال اللاحقة لهم أن تتبع خطاهم ، وهكذا تحول المنطق الأرسطي إلى طوق يحيط بعقل المفكر المسلم وقيد يمنعه من الانطلاق ، بدل أن يكون قاعدة ومنطلقاً لفتح آفاق علمية جديدة واستنباط مناهج معرفية متطورة تواكب نمو العقل الإنساني وتقدم العلوم الطبيعية ، وتطور المجتمع البشري . وهكذا أصاب الفكر الإسلامي الجمود القاتل الذي انعكس على البيئة الثقافية الإسلامية ليطبّعها بطابع السكون ، وعندما تقف حركة العقل أو تتقوّل بضمن قالب محدد فإنها تكون نقطة البداية للانحدار الفكري الذي يستتبع بالضرورة التراجع الحضاري . وهكذا كان بالنسبة للحضارة الإسلامية فبعد أن خطت تلك الحضارة خطواتها الأولى الواثقة في طريق النهوض وأرست قواعد مهمة في هذا السياق جاءت حركة الترجمة في بداية القرن الثالث الهجري لتقدم الوافد اليوناني الذي كان يمكن أن يكون بناءً ومعززاً لخطوات النهوض للحضارة الإسلامية لو أن الفكر الإسلامي تعاطي معه وفقاً لمبدأ التفاعل الحضاري الصحي وهو أخذ الجوانب الإيجابية من هذا الوافد ، والتي تسهم في إغناء الأساس الحضاري الأصل وتطويره بما لا يتعارض مع القاعدة الهيكلية للحضارة الإسلامية ، ومن ثم تكييف ما تم أخذه وإضفاء الطابع الإسلامي عليه ليزج به بعد ذلك في الصيرورة الحركية الداخلية للحضارة الإسلامية . أولاً ، ورفض أو لفظ كل نسق جامد لا يخدم النهوض الحضاري الإسلامي ويتعارض مع الثوابت التي تقوم عليها الحضارة الإسلامية . ثانياً . إلا إن الذي حدث هو إن الفكر الإسلامي قد عانى حالة من الانبهار إزاء الوافد اليوناني جعلت هذا الفكر يتناسى كل الإشعاع الحضاري الأصل الذي يتوفر عليه ويقف مبهوراً أمام بريق سطحي غير دائم صاحب الوافد المنطقي الأرسطي .

ولعل هناك عوامل اجتماعية وسيكولوجية طبعت الوعي الجمعي الإسلامي بطابعها وتراكمت عبر عشرات السنين لتتحول إلى إرث سلوكي منمط ميز الإنسان العربي . وهو نواة الإسلام . وارتبط بطبيعة البيئة التي نشأ وتربى فيها . أقول لعل تلك العوامل أسهمت . بشكل أو بآخر . في نصيب كبير من التأثير الكبير الذي حازه المنطق الأرسطي في بيئة الثقافة العربية

الإسلامية ، ومهدت لاستكانة عقل المفكر المسلم إزاء المنطق الأرسطي وخمول قدراته النقدية تجاهه .

وشاهدنا في هذا السياق . أي في سياق العوامل التي طبعت أو ميزت العقل العربي . هو أن العقل العربي بطبعه يميل إلى الاستاتيكية (السكون) بحكم البيئة الاجتماعية المغلقة بيئة الجزيرة العربية والتي تتألف من قبائل متناثرة تعيش وفقاً لسياقات تقليدية متعارف عليها وبالتالي فلا جديد يذكر في حياة العربي في هكذا بيئة تقع في قلب الصحراء ووسط الرمال ، يكون فيها احتكاك العربي بغير أبناء قبيلته التي ينتمي إليها نادراً . إلا في مواسم الحج وفي بعض الرحلات التجارية . فكيف بالنسبة لاحتكاكه بغير العربي أو الأجنبي الذي يعيش خارج الجزيرة في المراكز الحضرية ، إنه بلا شك أمر نادر الحدوث إن لم نقل إنه معدوم ، وبالتالي فإن فرصة احتكاك العربي بأنماط سلوكية جديدة أو مختلفة عن الأنماط السلوكية التي تسود بيئته الاجتماعية تكاد تكون معدومة ، وهذا أمر ينعكس على سيادة أنماط سلوكية ثابتة في بيئة العربي لايطالها التطوير أو التغيير إلا نادراً وبصورة سطحية وعلى فترات طويلة ومتباعدة جداً . ولهذا فقد أصبح عقل العربي الباطن أو وعيه اللاشعوري وبتأثير سكونية بيئته الاجتماعية لايميل إلى كل ما هو حركي بل على العكس فهو يتناغم مع كل نسق سكوني ويجده مألوفاً بالنسبة له . وما يقال على البيئة الاجتماعية الساكنة التي عاش فيها العربي يقال أيضاً بالنسبة للنظام السياسي القبلي الذي ساد الجزيرة العربية والذي يعد التغيير والتجديد فيه أمراً مستهجناً وغير موضع ترحيب من العربي .

هذا من جانب ، ومن جانب آخر فإن العقل العربي يميل بتكوينه . الذي أسهمت فيه عوامل جغرافية ، وبيئية ، واجتماعية تراكمت عبر عشرات السنين . إلى الرومانسية وعشق الشكل أو المظهر ولهذا مال إلى منطق أرسطو الصوري الذي يهتم بالشكل أكثر مما يهتم بالدلالة . ومما لاشك فيه فإن هذا الميل إلى الشكل الذي يعد سمة من السمات الأساسية للعقل العربي . يرجع أصلاً إلى البيئة التي تفاعل معها العقل العربي . بيئة الجزيرة العربية . باعتبارها صحراء قاحلة لا تغير ولا تتجدد فيها ، ليس سوى الرمال والجفاف ، هذا الأمر أورث العقل العربي ميلاً داخلياً لامتياز عليه نحو الثبات والسكون وعدم الرغبة في التعاطي مع المستجدات ، إن لم نقل

عدم توفر القدرة على ذلك ، ولهذا نرى الشعر العربي . وهو الصورة الأبرز للتعبير عن اهتمامات ونتائج العقل العربي آنذاك . قد تركز حول الصورة الثابتة في البيئة الاجتماعية والمحيط الطبيعي اللذان أحاطا بالعقل العربي . وشاهدنا على ما تقدم إننا لانجد وصفاً لما هو متحرك مثل نهر ، لأنه . أصلاً . لم يكن موجوداً في المحيط الطبيعي الذي أحاط بالعربي . هذا بالإضافة إلى عامل آخر مهم هو إن العقل العربي يميل أو يسعى دائماً وراء الكمال في التعاطي مع الأشياء والوقائع ولهذا نجده أما أن يصف تلك الأشياء أو الوقائع بالكمال أو إنه يستبعد كلياً إذا كانت لاتصل إلى درجة الكمال . حسب رأيه . ومن هنا نستطيع أن نفهم الموقف الذي اتخذه العقل العربي إزاء المنطق الأرسطي واعتباره إياه قانون العقل الكامل الغير قابل للنقد أو حتى للنقاش .

وقد اختلفت توجهات المفكرين المسلمين الذين دعوا إلى تبني المنطق الأرسطي بين فلاسفة ومتكلمين وحتى علماء أصول ، وقد كان الفلاسفة هم أول من سار في طريق تبني المنطق الأرسطي والذين عدوه وحدة فكرية متكاملة ، لا بل اعتبروه قانوناً يحكم العقل . (35) وبرغم كون الكندي أول من ارتبط أسمه بالفلسفة من بين المفكرين المسلمين ، إلا إنه لم يتعاطى مع المنطق على نطاق واضح ، وقد كان الفارابي هو أول الفلاسفة الذين فعلوا هذا . وقد كان لأبي بشر متى بن يونس تأثير كبير في صياغة وتشكيل نظريات الفارابي المنطقية ، وهو أحد أبرز المناطق الذين قاموا بدور مهم في نقل التراث المنطقي الأرسطي إلى العربية ، وعن الفارابي أخذ يحيى بن عدي وتلامذته أمثال : السجستاني ، العامري ، ومسكويه . وقد كان الفارابي مقلداً للمنطق الأرسطي ، وقدم شروحات عديدة على كتب أرسطو ولا شك إنه عرف بعض مؤلفات تلامذة أرسطو من المشائين . وللفارابي كتب عديدة في مجال المنطق ، لعل أبرزها كتابه ((إحصاء العلوم)) . لقد كان الفارابي أول الفلاسفة الذين سعوا إلى إدخال المنطق الأرسطي في بنية الفكر الإسلامي ، لا بل تبنيه كنظرية مرجعية في الاستدلال والقياس البرهاني ولشدة إعجابه به واستسلامه لقوانينه فإنه حاول أن يوظف مرجعياته حتى في النحو ، وكانت المقولات الأرسطية هي المدخل الذي اتخذه الفارابي ليلج من خلاله إلى إضفاء الصبغة المنطقية الأرسطية على علم النحو في اللغة العربية ، وهذا ما يؤكده كلام الفارابي عن الحروف ، حيث يقول : "إن العادة لم

تجر من أصحاب النحو العربي إلى زماننا هذا بأن يفرد لكل صنف منها (أي الحروف) اسم يخصه ، فينبغي أن نستعمل في تحديد أصنافها ، الأسامي التي تأدت إلينا من أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني ، فإنهم أفردوا كل صنف منها باسم خاص" . (36)

وقد كان ابن سينا من أكثر الفلاسفة المسلمين تأثراً بطروحات الفارابي في مجال المنطق ، وبالتالي فهو من أكثر الفلاسفة المسلمين تعاطياً مع المنطق الأرسطي ، لا بل هو من أكثرهم تأثراً به ، ودليلنا على ذلك كثرة مؤلفاته التي تضمنت أبواباً خاصاً بالمنطق مثل : موسوعة الشفاء ، وكتاب الإشارات والتنبيهات ، هذا فضلاً عن تخصيصه كتاباً خاصاً للمنطق هو ((منطق المشرقيين)) . وبرغم إن ابن سينا قد حاول أن يدخل بعض الجزئيات غير الموجودة في المنطق الأرسطي أو يعدل في جزئيات أخرى إلا إنه في الاتجاه العام بقي يدور في فلك منطق أرسطو فتبني خطوطه العامة .

ونظراً لكون المنطق الأرسطي قد تم تبنيه من قبل حيز كبير من المفكرين المسلمين ، وبصورة واضحة من خلال الفارابي وابن سينا ، فسنناول بنية هذا المنطق وأهم العوامل المكونة لها . كي تكتمل الصورة حول المنطق الأرسطي والذي سبق أن تناولناه باختصار في صفحات سابقة . من خلال المنطق الذي قدمه ابن سينا وذلك لكونه الصورة الأنضج التي تم من خلالها تبني المنطق الأرسطي في الفكر الإسلامي ، وكذلك لما أحدثه هذا المنطق من تأثير كبير في البيئة الثقافية الإسلامية بعد ابن سينا ، فضلاً عن كون المنطق الذي قدمه ابن سينا لا يختلف عن المنطق الأرسطي . خلا في بعض الجزئيات التي لا تشكل فرقاً جديراً بالذكر . حيث تابع ابن سينا أرسطو في الخطوط العامة لنظريته المنطقية ابتداءً من نظرية التعريف ، حيث يرى ابن سينا إن عملية التعريف تهدف . أساساً . إلى الوصول للماهية أو المقومات الذاتية للشيء التي تكون بحصيلتها ماهية ذلك الشيء . ومن هنا جاء اهتمام ابن سينا بالمحتوى أو المضمون أكثر من اهتمامه بالشكل أو الرسم ، فغلب المعنى على اللفظ . وقد تعاطى ابن سينا مع العديد من الموضوعات المنطقية التي تأثر فيها بأراء أرسطو مثل صلة المنطق بالعلوم الأخرى ، والمواضيع التي يشتمل عليها المنطق والفوائد التي يمكن أن تجنى منه ، خصوصاً في نطاق الصياغة

الفكرية السليمة والعبارة اللغوية الدقيقة التي من خلالها يتم توصيف تلك الصياغة الفكرية . وقد قسم ابن سينا . تأسيساً على ما تقدم . الكليات إلى ثلاثة أقسام ، هي : الجنس ، النوع ، والفصل .⁽³⁷⁾ وحاول أن يقيم ربطاً بين الكليات وبين نظرية التعريف . ومن هذا المنطلق ينتقل ابن سينا إلى العلم ، على اعتبار أن المنطق هو آلة العلم وأداته ، وهو يقسم العلم إلى ما يأتي :

1 . التصور: وهو إدراك للماهية من غير حكم عليها بنفي أو إثبات ، أو . بعبارة أخرى . هو إدراك للمفرد إذا نطق باسمه ، بعد تمثيل هذا الاسم في الذهن كقولنا : إنسان ، فإذا وقفنا على معنى هذا التخاطب فقد تصورنا مفهوم الشيء الذي يوجد في العقل وليس في عالم الأعيان .

2 . التصديق : وهو التصور مصحوباً بحكم ، ويكتسب بالقياس أو مايجري مجراه ، كتصديقنا أن لكل مبدءاً ، فهو فعل عقلي ، من خلاله يستحصل الذهن نسبة الصور المتصورة إلى الأشياء أنفسها من حيث كونها مطابقة لها .

والتصور والتصديق هي أبرز غايتان من غايات المنطق ، ويتحققان من خلال مقدمات . وهذه هي صناعة المنطق الذي هو طرائق خاصة تتجاوز ما تقدمه البداهة الإنسانية .⁽³⁸⁾

وانطلاقاً من المدخل الذي ولج من خلاله ابن سينا (نظرية التعريف) ، فإنه يقسم الموجودات . متبنيّاً وجهة نظر أرسطو . إلى قسمين ، هما : الكلي ، والجزئي . وبالطبع فإن اهتمام المنطق ينصب على الكلي فقط ، لأن الجزئي لايمكن أن تحدد جميع حالاته في عمليات القياس المنطقي ، ويبقى البرهان بشأنه ظني لا يصل إلى مرتبة اليقين التي تتوفر في الأقيسة التي تتعاطى مع الكليات . أما بالنسبة لطبيعة العلاقة بين المفرد والكلي ، فهي علاقة تداخلية ، حيث أن اللفظ المفرد له ثلاث دلالات ، هي :

1 . المفرد الذاتي الذي يدل على الماهية .

2 . المفرد الذاتي الذي لايدل على الماهية .

3 . المفرد الذاتي الذي يدل على العرض .

والفرق بين الداليتين الثانية والثالثة هو أن الذاتي في صفاته الذاتية بالنسبة لمعانيه المعقولة لا يمكن إطلاقاً تصور ماهيته في الذهن ، من غير أن يسبق ذلك تصورهما بالذات . أما العرضي فلا ضرورة لازمة لهذا التقدم .

أما الكلي الذاتي ، فإنه ينقسم . تبعاً لدلالته . إلى ثلاثة أقسام هي :

1 . الجنس : وهو الذي يدل على ماهية أعم .

2 . النوع : وهو الذي يدل على ماهية خاصة .

3 . الفصل : وهو الذي يدل على آنية .

وعود على بدء ، فإن ابن سينا يقصد بالتعريف ((فعل شيء إذا شعر به شاعر تصور شيئاً ما هو المعروف ، وذلك الفعل قد يكون كلاماً ، وقد يكون إشارة)) . (40) سواء ما كان منه تعريفاً حقيقياً ، أي تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات أو تعريفاً لفظياً وهو التصور الحاصل في الذهن فحسب . ويميز ابن سينا بين التعريف والحد والرسم . لأن التعريف هو تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها . في حين أن الحد يدل على ماهية الشيء ويتألف من الجنس والفصل ، وتبعاً لهذا يصبح كل حد تعريفاً والعكس غير صحيح . أما الرسم فهو قول يميز الشيء عما سواه (لا بالذات) ، أو . بعبارة أخرى . فإن الرسم هو قول يعرف شيئاً تعريفاً غير ذاتي ولكنه خاص . (41)

وفي مجال منطق القضايا نجد تأثير أرسطو جد واضح بالنسبة للتقسيم الذي وضعه ابن سينا للقضايا إلى : حملية ، شرطية . وكلاهما يدخلان تحت مضمون التركيب الخبري ، فما كان من الخبر حملاً فهو الذي يحكم فيه عندئذ بأنه معنى محمول على معنى أو ليس بمحمول عليه . كما في قولنا : إن الإنسان كائن حي . حيث إن الإنسان هو الموضوع ، وكائن حي هو المحمول . أما ما كان من الخبر شرطاً ، فهو الذي يؤلف من خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته ، ثم قرن بينهما باعتبار أن أحدهما يلزم الآخر ويتبعه ، فيكون هو الخبر الشرطي المتصل ، في حين إذا اختلفا وتباينا فهو الخبر الشرطي المنفصل . (42)

وقد أجرى ابن سينا . وتابعه في هذا معظم المناطقة المسلمين . تعديلاً على الترتيب الذي وضعه أرسطو للمقدمات مدفوعاً بأسباب لغوية . إن صح التعبير . ، حيث وضع المقدمة الصغرى كبدائية في القياس تليها المقدمة الكبرى ، وهو عكس ما قام به أرسطو ، ويرجع السبب في هذا التعديل إلى إن أرسطو اتبع الترتيب الأبجدي ، فأعطى المحمول المنطقي رمزاً الحرف (أ) ، وأعطى الحرف (ج) كرمز للموضوع المنطقي ، فكان من الضروري لأظهار الموقع المتوسط للحد الأوسط . في الشكل الأول الأساسي في القياس . إن تأتي المقدمة الكبرى . أولاً . ، تليها المقدمة الصغرى . وهكذا أصبح هذا الشكل بالصيغة الآتية :

إذا كانت أ تحمل على ب ، وكانت ب تحمل على ج ، فمن الضروري أن تحمل أ على ج .

في حين إن ابن سينا وانطلاقاً من اعتبارات لغوية ، جعل القضية الأسمية تبدأ بالموضوع ، فعكس بذلك ترتيب المقدمات ، مع المحافظة على تسمية الحروف التي اختارها أرسطو ، وبذلك أصبح الشكل الأول بالصيغة الآتية :

إذا كان ج هو ب ، وكل ب هو أ ، فإن كل ج هو أ . (43)

وجاء فهم ابن سينا للقياس مطابقاً لما سبق وإن طرحه أرسطو ، فالقياس هو عملية عقلية ذاتية خالصة لا تمت بصلة للواقع الخارجي ، ولتأخذ بنظر الاعتبار إن هذا الواقع قائم بالضرورة على الحركة الدائبة والتطور المستمر ، وهكذا كان القياس الأرسطي قياساً يعتمد فقط على مقدمات صورية تتألف مع بعضها وفقاً لطريق خاص ، وتلك المقدمات لاتعتمد المادة بمعناها الطبيعي ، حيث إن المادة لاترتبط بشكلية هذه القواعد العقلية ، وتبعاً لكون القياس يبدأ مما هو عام وشامل أو لنقل مما هو كلي وجوهري . وفي الهبوط . بطريق معاكس للقياس . من الكلي إلى الجزئي أو من الجوهر إلى العرض نحصل على البناء الشكلي للاستدلال العقلي .

وبعد القياس يأتي الاستقراء والتمثيل باعتبارها جميعاً تشكل ما يعرف بالاستدلال . والاستقراء : هو الحم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي جميعاً (الاستقراء الكامل) ، أو بعضها (الاستقراء الناقص) والذي يسميه ابن سينا بالاستقراء المشهور ، كما في

قولنا : كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ . والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح ، لأنه ربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما استقرئ . (44) أما قياس التمثيل : فهو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء معين آخر ، أو أشياء أخرى معينة ، على أن يكون ذلك الحكم على المعنى المتشابه فيه . (45) ويسمى المحكوم عليه (فرعاً) والشبيه يسمى (أصلاً) ، والعلة المشتركة بينهما تسمى (جامعة) والفرق بين قياس التمثيل والاستقراء هو أن الاستقراء ينقل الحكم من المثل إلى المثل في حين أن التمثيل ينقل الحكم من علاقة معلومة إلى علاقة مشابهة لها من جهة ، ومتباينة عنها من جهة أخرى .

وقد أخذ ابن سينا بالمقولات الأرسطية العشر ، هي :

1 . الجوهر ، كقولنا : ((إنسان)) وهي الأساس والأكثر أهمية بين بقية المقولات ، ومن خواصه إنه لا ضد له ، حيث إن الضد يطلق على كل موجود في الواقع ومساو في قوته لموجود آخر ممانع له ، أو لموجود مشارك لموجود آخر في الموضوع ، بحيث إذا قام أحدهما بالموضوع لم يبق الآخر به .

2 . الكيفية ، كقولنا : ((أبيض)) .

3 . الكمية ، كقولنا : ((ذو ذراعين)) .

4 . المكان ، كقولنا : ((في البيت)) .

5 . الزمان ، كقولنا : ((اليوم)) .

6 . الإضافة ، كقولنا : ((أخ)) .

7 . الملك ، كقولنا : ((متسلح)) .

8 . الوضع ، كقولنا : ((جالس)) .

9 . الفعل ، كقولنا : ((يقطع)) .

10 . الانفعال ، كقولنا : ((ينقطع)) (46) .

وتابع ابن سينا في التأثير بالمنطق الأرسطي واتباعه ، فلاسفة مدرسة بغداد المنطقية مثل : أبو سليمان المنطقي ، السجستاني ، كما تأثر به ((إخوان الصفا)) وامتد هذا التأثير حتى وصل إلى ((ابن رشد)) . بل إن تأثيرات المنطق الأرسطي امتدت حتى إلى علم الكلام ، حيث يشير الشهرستاني إلى إن بعض المتكلمين الأوائل قد اطلعوا على كتب الفلاسفة اليونانية ومنهم واصل بن عطاء . (47)

بالإضافة إلى الخط التقليدي في الفكر الإسلامي الذي تبني طروحات الفلسفة اليونانية وفي مقدمتها المنطق الأرسطي ونعني بهذا الخط الشراح المشائيون الذين تبنوا المنطق الأرسطي شكلاً ومضموناً لا بل عدوه نظرية متكاملة غير قابلة للتعديل ، وقواعد فكرية نهائية غير قابلة للمناقشة ، بالإضافة إلى هذا الخط نجد كذلك خطأ آخر في الفكر الإسلامي يختلف في أصوله وتوجهاته عن الخط الأولي ، إلا إنه يتفق معه في ضرورة تبني المنطق الأرسطي في الفكر الإسلامي ، لكن ليس بالصورة التي نقل فيها إلى الثقافة الإسلامية ، بل بعد إجراء التعديلات وبعض التغييرات عليه ، كي يكون ملائماً لبنية العقل الإسلامي ومستوعباً من قبل الثقافة الإسلامية ، ونعني بهذا الخط الأصوليين والفقهاء والمتكلمين والنحويين ، وفي مقدمة هؤلاء ابن حزم والغزالي اللذان شكلا المثال الأوضح والصورة الأكثر فاعلية في التعبير عن هذا الخط .

وفي تأكيد هذا التوجه يقول ابن حزم واصفاً المنطق وأهميته لشتى أنواع العلوم ((فإن قال جاهل : فهل تكلم أحد من أهل السلف الصالح في هذا ؟ قيل له : إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب ، فالذهن الذكي واصل بما أمكنه الله سبحانه وتعالى من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم ... وهكذا سائر العلوم ، فما تكلم أحد من السلف الصالح رضي الله عنهم في مسائل النحو لكن لما فشى جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية ، وضع العلماء كتب النحو)) . (48) وقد انطلق ابن حزم في محاولته للمقاربة بين المنطق الأرسطي وبنية العقل الإسلامي من منطلق لغوي . أساساً . لأنه أدرك إن المنطق الأرسطي قد وضع على مقتضى لغة اليونان . (49) ومما لاشك فيه إن لعلم أصول النحو ارتباط جد وثيق بالمنطق خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار إن مصطلح المنطق مستمد من النطق ، فضلاً عن كون

المنطق يعد بمثابة القواعد الصحيحة للتفكير السليم ، والنحو هو القواعد الصحيحة للنطق السليم ، وكما إن الحد هو الجزء الأصغر في بنية المنطق ، كذلك فإن المفردة (الكلمة) هي الجزء الأصغر في بنية اللغة . ومن الحدود تتكون القضية والتي هي الوحدة المعبرة في المنطق ، أما الوحدة المعبرة فهي اللغة في العبارة . ولعل استرجاع تسميات أجزاء الاورغانون (الآلة) تعطينا فكرة واضحة عن متانة الأواصر بين المنطق والنحو ، حيث إن ثلاثة من أجزائه حملت دلالات لغوية وهي : العبارة ، الخطابة ، والشعر والمنطق إن هو إلا لغة صورية أو رمزية دقيقة للتعبير عن تصورات الفكر ووقائع الحياة . وقد تفرع عن هذه الأواصر الوثيقة بين المنطق والنحو . لاحقاً . علم السيمانتيقا أو الدلالة .

وتتجلى أقوى تلك الأواصر من خلاله مبحث الألفاظ الذي يرتبط بعلم المنطق من خلال مبحث التصورات . خصوصاً . حيث إن التصور هو إدراك المفرد ، والمفرد ليس إلا لفظاً . وتحت تأثير هذا الفهم . لطبيعة العلاقة بين الألفاظ والتصورات . بدأ المناطقة المسلمون يتدارسون الألفاظ والمعاني ، أي تعبير المفردة عن الفكرة أو اللغة عن الفكر . وينظر إلى دلالة اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه ، هي :

- 1 . **دلالة المطابقة** : وهي دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع له ، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ودلالة البيت على مجموع الجدار والسقف .
- 2 . **دلالة التضمن** : وهي دلالة على جزء من أجزاء المعنى المتضمن في اللفظ ، كدلالة الإنسان على الحيوان أو على الناطق وحده وكدلالة البيت على الجدار وحده أو السقف وحده .
- 3 . **دلالة الالتزام** : وهي استتباع أمر يكون ملازماً للمعنى ولكن خارجاً في الوقت عينه عن ذاته كدلالة السقف على الجدار والمخلوق على الخالق . (50)

وقد كان للقياس الذي وضعه علماء الأصول . من قبل . أثره الكبير في نتاج النحويين ، شاهدنا على ذلك قول ((ابن جني)) في أثر القياس الأصولي في تطوير علم النحو : ((ينتزع أصحابنا العلل (من كتب محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة) لأنهم يجدونها منشورة في أثناء كلامه)) ، بل إن ابن جني يذهب إلى أبعد من هذا حين يشير إلى إن تأثير علم الكلام

أكبر من تأثير علم الفقه على علم النحو ، ((إن علل جل النحويين . وأعني بذلك حذاقهم المنقذين لإلفافهم المستضعفين أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتقهيين ، وذلك إنهم يحيلون على الحس)) . (51)

وعوداً على محاولة ابن حزم لتحقيق شكل من المقاربة بين المنطق الأرسطي وبنية الفكر الإسلامي من خلال منهج لغوي ، نشير إلى إن المنطق الأرسطي قد تم نقله من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية ، ثم بعد ذلك تمت ترجمته من اللغة السريانية إلى اللغة العربية . ربما . يكون أفسد الكثير من معانيه ، فضلاً عن كون عباراته . أصلاً . تحتاج في شرحها إلى اتباع عادات العرب في التعبير والتفكير . (52) لأنه لاسبيل إلى العلم بما يجول في الفكر ما لم يوجد له اللفظ الذي يطابق المراد . (53) حيث إن اللغة هي مفردات وألفاظ للتعبير عما يجول في العقل من عمليات فكرية ، فلا توجد مسألة ثبت علاقتها بالشكل اللفظي إلا وتبين عند البحث إنها تتطوي على معان دقيقة . (54) فاللغة هي بوابة المرور للفكر كي يشير إلى عالم الحس ، والدال هو جواز مرور الفكرة إلى المدلول ، إن محاولة ابن حزم تتمثل في وضع لغة منطقية وفقاً لعلم البيان العربي إدراكاً منه لما تتركه اللغة من أثر فعال في الفكر باعتبارها وسيلة الفكر لنقل ما يدور فيه إلى الآخر .

إن اللغة هي أداة التخاطب وهي الطريق الذي من خلاله يتموضع الفكر ويتجسد . وقد ابتدا ابن حزم بمحاولة إعطاء مرجعية شرعية للمنطق . (55) إن البيان ودلالاته اللغوية والاصطلاحية ، كان هو المدخل الذي ولج من خلاله ابن حزم . في محاولته للمقاربة بين المنطق الأرسطي وبنية الثقافة الإسلامية . التي اعتمدت اللغة العربية كأساس مرجعي في التعاطي مع العلوم المختلفة وفي مقدمتها المنطق ، ومن خلال هذا المدخل حاول ابن حزم أن يورد المقابل للمنطق الأرسطي في بنية الثقافة الإسلامية ، فكان ((البيان)) الذي عده ابن حزم علماً موضوعه إدراك الفروق في الأشياء واستخراج وجوه التباين بينها ، فيقول واصفاً إياه بأنه ((البيان عن جميع الموجودات ، على اختلاف وجوهها وتباين معانيها التي من أجل اختلافها وجب أن تختلف أسماؤها)) . (56) وقد أحل ابن حزم النطق محل المنطق في سياقات المقاربة التي جهد فيها ،

حيث يقول : ((والنطق الذي يذكر في هذا العلم ليس الكلام ، ولكنه التمييز للأشياء والفكر في العلوم والصناعات)) . (57) وتماشياً مع المكانة المبرزة التي أعطاها ابن حزم للبيان في تحقيق المقاربة مع المنطق الأرسطي ، نجده يميز بين ثلاثة أنواع من البيان وهي :

1 . بيان الوجود : كل ما كان موجوداً حقاً ، فتمييزه ممكن .

2 . بيان العقل : تعقل الأشياء بتمييز أوصافها .

3 . بيان اللغة : الذي يطرحه ابن حزم كقسمين منفصلين ، هما :

أ . بيان الصوت : وهو استخدام اللغة المنطوقة في نقل ما ميزته النفس .

ب . بيان الإشارة : وهو استخدام إشارات مرسومة كالكتابة أو مرئية كالحركات وغيرها ، تبلغ ما ميزته النفس إلى الغير . (58)

وقد أعطى ابن حزم أهمية جد كبيرة للعلاقة بين الدال والمدلول أو الاسم والمسمى ، لأن ((معرفة فروق المسميات تحت الأسماء)) . (59) لها تأثير واسع في البناء المنطقي . ومن هنا سعى ابن حزم إلى المقاربة بين الدلالات اللغوية والاصطلاحية للمفاهيم المنطقية ، وذلك بعد أن تيقن من أن العبارة المنطقية الأرسطية قائمة على التركيب وبعد أن لاحظ أن هناك فجوة واسعة بين الدلالات اللغوية والدلالات الاصطلاحية التي صيغت بها عبارات القضايا في المنطق الأرسطي ، وهذا أمر غير مألوف في البيان العربي ، الأمر الذي أدى إلى ثقل العبارة المنطقية الأرسطية . بعد ترجمتها . على أسماع المتلقي العربي وعسر استيعابها في بنية الفكر الإسلامي ، هذا إن لم يؤدي الأمر إلى فهم مغلوط لها . ومن هنا فقد حاول ابن حزم أن يتجاوز خاصية التعقيد في المنطق الأرسطي من خلال البحث عن التبسيط في العبارة وإيجاد المفردات العربية الملائمة للتعبير عن الحدود أو القضايا المنطقية الأرسطية ، والخروج من أسر الترجمة الحرفية التي وقع فيها مترجموا وشرح المنطق الأرسطي من المشائين . غير مدركين لأبعاد الاختلاف البياني بين اللغة اليونانية واللغة العربية . وتأسيساً على هذا التصور فقد أحل ابن حزم مصطلحات عديدة محل المصطلحات التي تم تداولها في المنطق الأرسطي بتأثير الترجمات المبكرة له . . ومن هذه المصطلحات : ((يسمى)) بدلاً من ((يقال على)) أو ((يحمل على)) . (60) و ((الحي))

بدلاً من ((الحيوان)) و ((القاطع)) بدلاً من ((الحمل)) .⁽⁶¹⁾ ويستخدم ابن حزم مصطلح ((الحد المشترك)) بدلاً من ((الحد الأوسط)) .⁽⁶²⁾ بل إنه يذهب إلى أبعد من هذا حين يلغي بعض المصطلحات المنطقية الأرسطية ويوجد مصطلحات جديدة تماماً مكانها ، وعلى سبيل المثال فإنه يلغي ما يعرف بالأسماء المتواطئة ويوجد نوعين من الأسماء ، هما : الأسماء المختلفة ، والأسماء المتفقة .⁽⁶³⁾ أما بالنسبة للتغاير فإن ابن حزم يوجد فرعين منه . بعد أن كان واحداً في المنطق الأرسطي . وهما :

1 . **التغاير في الموجودات** ، والذي يتضمن فرعين من التغاير هما : تغاير الأمثال أو التشابه ، وتغاير الخلاف .

2 . **التغاير في الكيفيات** ، والذي يتضمن فرعين من التغاير . أيضاً . هما : تغاير التضاد ، وتغاير التنافي .⁽⁶⁴⁾

ووضع ابن حزم مصطلح ((المجانسة)) للإشارة إلى ما يدخل تحت جنس واحد ، ومصطلح ((المشاكلة)) للإشارة إلى ما يدخل في شكل واحد ، ومصطلح ((المماثلة)) للإشارة إلى ما يدخل في نوع واحد ومصطلح ((المغايرة)) للإشارة إلى ما يدخل في نوعين مختلفين .⁽⁶⁵⁾ وقد تنبه ابن حزم إلى إن القضايا . التي وردت في منطق أرسطو . قد جاءت غير متوافقة مع أصول البيان العربي من حيث التقديم والتأخير ، حيث من المعروف أن العبارة في اللغة العربية تتكون من الفعل أولاً ثم الفاعل ، أما العبارة في اللغة اليونانية فإنها تتبع ترتيباً معكوساً تماماً .⁽⁶⁶⁾

وفي سياق آخر حاول ابن حزم . أيضاً . أن يوظف الأقيسة المنطقية الأرسطية في مجال الفقه وكان مدخله إلى ذلك هو التقريب بين الأمثلة الطبيعية المستخدمة في المنطق الأرسطي وتلك التي كانت سائدة في القياس الأصولي .⁽⁶⁷⁾ ضمن إطار توجه فكري حاول إدخال المنطق الأرسطي . في كثير من جوانبه ، خصوصاً جانب الأقيسة . إلى علم أصول الفقه ، فأحدث أثراً كبيراً في مناهج هذا العلم ولعل كتاب ابن حزم ((التقريب إلى حد المنطق)) هو أولى المؤلفات التي ظهر فيها تأثير المنطق الأرسطي في علم أصول الفقه لأن ابن حزم في هذا الكتاب قد

تعاطى مع الحجج والأدلة الشرعية تبعاً لأسلوب أرسطو القياسي المعروف ، كما إن ابن حزم أقر في هذا الكتاب بالتشابه بين الجهات العقلية (الواجب ، الضروري ، الممكن ، الممتع) ، والجهات الشرعية (الحلال ، المندوب ، المباح ، المكروه ، الحرام) .

وجاءت لاحقاً محاولة جادة للتوفيق بين المنطق الأرسطي وأصول الفقه أو لنقل إقامة علم أصول الفقه على أسس المنطق الأرسطي ، واستخدام أساليب القياس التي وضعها أرسطو ومناهج الاستدلال التي اعتمدها ، في استنباط الأحكام الشرعية المختلفة ، وكان الغزالي هو صاحب هذه المحاولة التي تجاوزت مرحلة المحاولة لتصبح حركة فعلية أحدثت تأثيراتها الكبيرة في علم أصول الفقه ، لا بل إنها غيرت مجرى هذا العلم . على مستوى المناهج المتبعة فيه . وألقت بظلالها على معظم الفقهاء وعلماء الأصول الذين أتوا بعد الغزالي وتأثروا بطروحاته في هذا السياق إلى حد كبير . وقد تجلت جهود الغزالي بهذا الصدد في كتاب ((المستصفى من علم الأصول)) ، حيث حاول الغزالي في هذا الكتاب الملاقحة بين المنطق وعلم أصول الفقه ، وكان الغزالي قد سبق كتابه هذا بكتابين آخرين هما : معيار العلم ، محك النظر . حاول من خلالهما أن يمهّد لعمله الذي أنجزه في المستصفى ، حيث تحدث فيهما عن المنطق مستخدماً تعابير علم الكلام ومصطلحات الفقه ومفردات النحو . ويبدو أن الغزالي تحرك في اتجاهين متعاكسين ، منطلقاً من منطلقين هما : المنطلق الأرسطي من جهة ، والمصطلح الإسلامي (الفقهي ، الكلامي ، النحوي) من جهة أخرى . ليصل في النهاية إلى نقطة التقاء وسطى يتم فيها التوفيق بين المنطلقين . أو . بعبارة أخرى . فإن نشاط الغزالي قد توزع في جانبين هما :

1 . توظيف منهجية المنطق الأرسطي في بنية الثقافة الإسلامية .

2 . تشذيب مصطلحات المنطق الأرسطي أو إضفاء طابع إسلامي عليها من خلال استخدام مصطلحات ومفاهيم مستمدة من علم الأصول الإسلامي للتعبير عن بنية المنطق الأرسطي ، وذلك من أجل إكساب تلك البنية صبغة مرجعية . أولاً . ، وإعطائها جواز مرور إلى بيئة الثقافة الإسلامية . ثانياً . .

وحين جاء الآمدي . لاحقاً . وضع أكثر المؤلفات في أصول الفقه اقتراباً من المنطق الصوري ، ألا وهو كتاب ((الإحكام في أصول الأحكام)) .

لقد كان لعلم الأصول منطقته الخاص الذي يرجع في أسسه الأولى إلى القياس باعتباره المصدر الثالث للتشريع بعد القرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة . والذي تدعم بوضع المنهج الاجتهادي القائم على أعمال الرأي والذي تظهر بصورة نظرية متكاملة على يد أبي حنيفة النعمان وتلامذته من بعده ، فوضع قواعد لاستنباط الأحكام وصياغة الأدلة الشرعية منها . حيث تقوم منهجية أبي حنيفة على ترجيح الرأي في حالة تعارضه مع الحديث المرسل أو الضعيف ثم جاء الشافعي ليضع القواعد النظرية ويرسم الأطر المرجعية لعلم أصول الفقه ، ومؤسساً لهذا العلم منطقته الأصل الخاص الذي يحكم قواعده ويحدد آلية استنباط الأحكام الشرعية فيه . وقد ترسخ هذا التوجه . لاحقاً . وبشكل واضح لدى أبي بكر الباقلاني ، وكان يمكن لهذه المنهجية أن تستمر وتتواصل وتتطور وصولاً إلى آفاق رحبة لعلم الأصول ، لكن الذي حدث بعد ذلك هو تأثر هذا العلم بطروحات أرسطو المنطقية ، وبنظرية القياس الأرسطي . على وجه الخصوص . وقد حدث هذا . أولاً . من خلال طروحات أبي المعالي الجويني (إمام الحرمين) الذي حاول أن يدخل الأقيسة المنطقية الأرسطية ويوظفها في علم أصول الفقه ويستخدمها في استنباط الأحكام الشرعية ، وقد كانت محاولته في هذا السياق أولية غير إن تلميذه الغزالي قد ذهب بهذا الطريق إلى نهايته ، فعزز من توجه أستاذه السابق ودعمه فدعا إلى الأخذ بالمنطق الأرسطي وتبنيه ، بل إنه اعتبره معياراً لصحة العلوم الأخرى ، حيث يقول بهذا الصدد : "فكل نظر لا يتزن بهذا المعيار ، ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم إنه فاسد العبارة غير مأمون الفوائد والأغوار" . (68) وقد ذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك حين استعان بالمنطق أو القياس الأرسطي في حملته التي شنّها على الفلسفة والفلاسفة في كتابه ((تهافت الفلاسفة)) .

وكان اعتقاد الغزالي أن الحقائق العلمية لا تختلف من بيئة إلى أخرى ، سبباً في ترعّمه للحركة الداعية إلى تبني المنطق الأرسطي في علم الفقه وأصوله ، فهو يقول إن المنطق ليس مخصوصاً بالفلاسفة وحدهم ، "وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيروه

إلى المنطق تهويلاً وقد نسميه الجدل وقد نسميه مدارك العقول ، فإذا أسمع المتكاييس المستضعف اسم المنطق ظن إنه فن غريب لايعرفه إلا المتكلمون ولايطلع عليه إلا الفلاسفة" (69) وهو مطمئن إلى كون المنطق لايتدخل في الجوانب العقيدية أو الدينية سواء أكان ذلك بالنفي أو بالإثبات (70) وقد أولاه أهمية كبرى في إطار التكوين البنيوي لفكره فعده قسطاساً مستقيماً للعقل ، ومعياراً للعلم ، ومحكاً للنظر ، وأساساً للقياس ، ومقصداً للفلاسفة ، وميزاناً للعمل ، وبالتالي أصبح المنطق عنده منقذاً من الضلال البرهاني (الاستدلالي) ، حيث يزن الغزالي المعرفة بالقسطاس المستقيم "ليظهر حقها وباطلها ، ومستقيمتها ومائلها ، اتباعاً لله تعالى وتعليماً من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قال : وزنوا بالقسطاس المستقيم . " (71)

لقد كان القرآن الكريم هو المصدر الذي اعتمده الغزالي ليستمد منه الأقيسة الحملية الشرطية . (72) فأصل المنطق هو الشرع ذاته . (73) لقد حاول الغزالي أن يقيم علاقة تفاعلية بين المنطق من جهة والفقه من جهة أخرى . وقد نجح في ذلك إلى حد بعيد ، حيث إن محاولته أثمرت اعتماد الاستدلالات المنطقية في علم الفقه . وهذه العلاقة أسسها الغزالي على التأثير المتبادل بين علم المنطق وعلم الفقه ، فأحل المصطلحات الفقهية محل المصطلحات المنطقية ، وحاول أن يوظف الأمثلة الفقهية للتعبير عن الأقيسة المتعددة (الحملية ، الشرطية) ، إضافة إلى إن الغزالي قام برد مختلف أنواع الاستدلال والبراهين المنطقية إلى أصول فقهية ، أو . بتعبير آخر . فإن الغزالي أضفى على القياس المنطقي طابعاً شرعياً من خلال تأصيل تلك الأقيسة فقهياً وإعطائها المرجعية المستمدة من القرآن الكريم . وفي إطار هذا السعي قام الغزالي بفقهه . إن صح التعبير . العديد من مكونات بنية القياس المنطقي . فبدلاً من التصور الذي ينال بالحد استخدم الغزالي ((المعرفة)) . (74) واستخدم مصطلحات : العام ، الإثبات ، والنفي . بدلاً من مصطلحات منطقية هي : الكل ، الإيجاب ، والسلب على التوالي . (75) وكان تأثير المصطلح الفقهي جد واضح في تسمية مكونات بنية القضية المنطقية لدى الغزالي فجاء مصطلح ((المحكوم عليه)) ليشير إلى الموضوع ، ومصطلح ((الحكم)) ليشير إلى المحمول ، ومصطلح ((العلة)) ليدل على الحد الأوسط ، أما المقدمة فقد أطلق الغزالي عليها اسم ((الأصل)) وسمى الاستنتاج أسماء عدة منها ((التولد)) . (76)

ومن الأمثلة الفقهية التي يقدمها الغزالي لتوصيف الأنواع المختلفة للقياس نجد ((كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام . فكل مسكر حرام)) ، و ((إن كان الوتر يؤدي على الراحلة فهو نفل ، لكنه يؤدي على الراحلة ، فهو إذن نفل)) كمثال للقياس الشرطي . (77) و ((كل ما هو فرض فلا يؤدي على الراحلة ، والوتر فرض ، فإذا لا يؤدي على الراحلة)) كمثال لقياس الخلف . (78) وتأسيساً على ما تقدم فإن مقارنة الغزالي للمنطق الأرسطي جاءت استناداً إلى نصوص قرآنية رأى فيها تصريحاً بمرجعية المنطق الشرعية إلا إنه واجه مشكلة غرابية المصطلح المنطقي الأرسطي بالنسبة لأصول التبليغ الخطابي العربي ، وتفسر فهم المصطلح المنطقي الأرسطي بالنسبة لبنية الفكر الإسلامي ، وقد قدم علاجه لهذا الإشكال بمحاولة البحث عن جذور مالوفة للمصطلح المنطقي الأرسطي تنطلق من أطر ثقافية إسلامية ، فكان القرآن مصدره الأول في هذا الصدد وكذلك عول على القياس ومساالك المناظرة للأصوليين وعندما تحقق من فاعلية هذا العمل التأصيلي للمصطلح المنطقي ، واصطبغ المصطلح الجديد الذي صاغه الغزالي بالصبغة الشرعية ، أعلن الغزالي . بثقة . شرعية علم المنطق . لا بل ضرورته كمعيار للعلوم الأخرى وكقسطاس مستقيم يتم من خلال قياس أنواع المعارف ، وكميزان لعمل الفكر الأمر الذي أدى به إلى القول إن المنطق هو العلم الذي يتداخل فيه العقل بالنقل ، ((إن أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع)) . (79) حيث إن ((أكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها)) . (80)

هوامش الفصل الأول

- (1) النشر ، د.علي سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، ص36 .
- (2) طاليس ، أرسطو ، المنطق ، المقولات ، الترجمة العربية لإسحاق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، 1974 ، ص7-15 .
- (3) المصدر السابق ، ص15-21 .
- (4) المصدر السابق ، ص29-37 .
- (5) المصدر السابق ، ص21 .
- (6) المصدر السابق ، ص38 .
- (7) المصدر السابق ، ص38 .
- (8) ابن حزم الأندلسي ، أبو محمد علي ، التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه ، نشر . إحسان عباس ، طبعة مكتبة الحياة ، بيروت ، ص36 .
- (9) بدوي ، د.عبد الرحمن ، منطق أرسطو ، طبعة دار الحياة ، بيروت ، ج1 ، ص54 .
- (10) فضل الله ، د.مهدي ، مدخل إلى علم المنطق ، دار الطليعة ، بيروت ، ص28 .
- (11) المصدر السابق ، ص28 .
- (12) المصدر السابق ، ص28 .
- (13) نادر ، د.البيرنصري ، المنطق الصوري ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ص6 .
- (14) الفارابي ، أبو نصر ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، مطبعة السعادة ، مصر ، 1325هـ ، ج1 ، ص92 .
- (15) بدوي ، عبد الرحمن ، منطق أرسطو ، ج1 ، ص7 .
- (16) بدوي ، عبد الرحمن ، منطق أرسطو ، دار القلم ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1980 ، ص74 .
- (17) Aristotle's Organon , Analytica posteriora , A1 , trans into Eng. W. D. Ross , Oxford , 1950 , 24b , P.108 .
- (18) Ibid , P.63 .

- (1) Ibid , P.107 . (19)
- (2) Ibid , P.104-105 . (20)
- (3) Ibid , P.108 . (21)
- (4) Ibid , A2 , 71b , P.313 . (22)
- (5) الجميلي ، د.رشيد ، حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة ، بغداد ، 1986 ، ص 277 .
- (6) المصدر السابق ، ص 300 .
- (7) ماييرز ، يوجين ، الفكر العربي والعالم الغربي ، ترجمة . كاظم سعد الدين ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1986 ، ص 82 .
- (8) القفطي ، جمال الدين ، تاريخ الحكماء ، لايبترغ 1904 ، ص 32-33 ، ص 106-107 .
- (9) الأندلسي ، صاعد ، طبقات الأمم ، طبعة القاهرة ، ص 75 .
- (10) المصدر السابق ، ص 57 وابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، طبعة القاهرة ، 1882 ، ج 2 ، ص 135 . والقفطي ، أخبار الحكماء بأخبار الحكماء ، طبعة لايبزج ، 1320 هـ ، ص 22 .
- (11) ابن النديم ، أبو الفرج محمد بن إسحاق ، الفهرست ، طبعة لايبزج ، ص 243 .
- (12) ماييرز ، المصدر السابق ، ص 83 .
- (13) المصدر السابق ، ص 84 .
- (14) المصدر السابق ، ص 87 .
- (15) ابن النديم ، المصدر السابق ، ص 316 .
- (16) القفطي ، المصدر السابق ، ص 18 .
- (17) النشار ، د.علي سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار الفكر العربي ، 1367 هـ ، ص 15 .
- (18) الفارابي ، أبو نصر ، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، تحقيق . د.محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، 1982 ، ص 23 .

- (٤) الشيخ الرئيس ، ابن سينا ، الشفاء ، المدخل إلى المنطق ، تحقيق . الأب قنواني ومحمود الخضري وأحمد فؤاد الاهواني ، تصدير . د.إبراهيم مذكور ، القاهرة ، 1952 ، ص 17 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 17-20 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 43 .
- (٤) ابن سينا ، منطق المشركيين ، القاهرة ، 1910 ، ص 29 .
- (٤) ابن سينا ، رسالة في الحدود ، تحقيق مدام كواشون ، القاهرة ، 1963 ، ص 32 .
- (٤) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، قسم المنطق ، تحقيق . د.سليمان دنيا ، القاهرة ، 1947 ، ص 64 .
- (٤) فاخوري ، عادل ، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث ، بيروت ، 1980 ، ص 84 .
- (٤) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ص 203-206 .
- (٤) ابن سينا ، النجاة ، ص 58 .
- (٤) ابن سينا ، المقولات ، تحقيق . الأب قنواني ومحمود الخضري وأحمد فؤاد الاهواني وسعيد زايد ، القاهرة ، 1959 ، ص 57 .
- (٤) الشهرستاني ، أبو الفتح ، الملل والنحل ، طبعة القاهرة ، 1320 هـ ، ص 58 .
- (٤) ابن حزم الأندلسي ، أبو محمد ، التقريب لحد المنطق ، نشر إحسان عباس ، مكتبة الحياة ، بيروت ، ص 3 .
- (٤) التوحيدي ، أبو حيان ، الإمتاع والمؤانسة ، ج 1 ، ص 110 .
- (٤) النشار ، المصدر السابق ، ص 39-40 .
- (٤) ابن جني ، نقلاً عن كتاب مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ، ص 105 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 113 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 119 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 116 .
- (٤) ابن حزم ، رسائل ابن حزم ، ج 4 (التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ والأمثلة الفقهية ، تحقيق . د.إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1983 ، ص 232 .

- (٤) المصدر السابق ، ص 94-98 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 130 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 95-97 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 94 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 122 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 191 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 228 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 134-135 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 161 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 162 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 189 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 231، 240 .
- (٤) الغزالي ، أبو حامد : معيار العلم ، تحقيق . حسن شرارة ، دار الأندلس ، بيروت ، 1964 ، ص 31 .
- (٤) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، دار المعارف ، مصر ص 90 .
- (٤) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، تحقيق . د.جميل صليبا ، د.كامل عياد ، دار الأندلس ، بيروت ، ص 103 .
- (٤) الغزالي ، مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1986 ، ج 3 ، ص 8 .
- (٤) الغزالي ، القسطاس المستقيم ، تحقيق . فكتور شلحت اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1959 ، ص 8 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 30 .
- (٤) الغزالي ، محك النظر في المنطق ، دار النهضة الحديثة ، بيروت ، 1966 ، ص 102 .
- (٤) المصدر السابق ، ص 30-40 .

- (٦) الغزالي ، القسطاس المستقيم ، ص 33 .
- (٧) الغزالي ، معيار العلم ، ص 116
- (٨) المصدر السابق ، ص 116 .
- (٩) الغزالي ، المستصفى في علم الأصول ، تحقيق . محمد مصطفى أبو العلا ، شركة الطباعة الفنية المتحدة 1971 ، ص 9 .
- (١٠) الغزالي ، منهاج العارفين ، مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، ج 3 ، ص 9 .

الفصل الثاني

تعارض المنطق الأرسطي
مع بنية الفكر الإسلامي

إن المنطق الأرسطي ليس نسقاً صورياً مجرداً ، بل هو وليد بناء ميتافيزيائي متكامل ، وبالتالي فلا يمكن حصره في إطار البناء الصوري لقواعد البرهان والاستدلال ، حيث أن الحد في المنطق الأرسطي هو . في وظيفته الأساسية . توصيف للماهية الميتافيزيائية ، وكذا بالنسبة للبرهان يعد بمثابة الصورة المنطقية للعلة الميتافيزيائية ، وتأسيساً على الحقيقة السابقة ، يصبح المنطق الأرسطي هو الصورة المعرفية للنسق الوجودي ، وإذا أردنا أن نصوغ المعنى بتعبير آخر فيمكننا القول أن المنطق الأرسطي هو الصياغة المعرفية لنظرية الوجود البارمنيدسية (نسبة إلى بارمنيدس) ، إنه الميتافيزياء معبراً عنها على مستويين هما : النظرية ، التطبيق . وهكذا يصبح فك الاشتباك بين الوجود والمنطق غير موضوعي . بالنسبة لأرسطو . في حين أن دعاة تبني المنطق الأرسطي في الثقافة الإسلامية أما إنهم تناسوا الروابط الوطيدة بين الميتافيزياء والمنطق في النسق الفلسفي الأرسطي أو إنهم فكوا الاشتباك الوثيق بينهما ، فاستئصلوا المنطق الأرسطي من جذوره أو منطلقاته الميتافيزيائية ، في عملية جراحية محكوم عليها بالفشل ، لأنها تتعارض مع طبائع الأشياء . أولاً . ومع قانون التفاعل الحضاري . ثانياً . والقائم على حقيقة مفادها أن البنية

الفكرية المستعارة من حضارة آخر لا يمكن أن تأخذ مجزأة أو بصورة انتقائية ، لأن أية بنية فكرية

هي كل متكامل يتداخل بعضها مع بعض . وقد كان دعاة المنطق الأرسطي مدفوعين في ما

أقدموا عليه بعدة دوافع ، أبرزها :

1 . **الدافع العقيدي** : حيث أن البناء الوجودي الذي شيدته العقيدة الإسلامية لا يمكن . بحال من الأحوال . أن يتوافق مع النسق الوجودي اليوناني (الأرسطي) ، هذا إن لم نقل إنه متعارض معه .

2 . **الدافع المعرفي** : وذلك لأن البناء المعرفي الذي قامت عليه الثقافة الإسلامية (الأصولية) يعتمد الاستقراء (الانتقال من الجزئي إلى جزئي آخر أو إلى الكلي) كأساس للمعرفة ، أما بالنسبة للبناء المعرفي اليوناني فإنه مشيد . وتبعاً لاعتبارات ميتافيزيائية تتمثل في وجود المحرك الذي لا يتحرك كأساس وعلة للوجود بكل جزئياته . على الاستدلال (الانتقال من الكلي إلى الجزئي)

3 . **الدافع الاجتماعي** : المتعلق باختلاف البنى السياسية والهيكلية الاجتماعية بين المجتمع العربي الإسلامي القائم على وحدة الدولة والمجتمع اليوناني القائم على دولة المدينة .

ولعل النقد الذي قدمه ابن تيمية للمنطق الأرسطي قد أخذ بنظر الاعتبار هذه الاختلافات الجذرية بين بنية هذا المنطق وبنية الثقافة الإسلامية . وقد كان موقف ابن تيمية في هذا السياق أساساً منهجياً لبناء منظومة معرفية حركية تتسم بالقدرة على تقبل كل ما هو جديد أو لنقل أنها تتميز بالمرونة اللازمة لتوصيف الظواهر الطبيعية واستيعاب الهيكليات الاجتماعية القائمة على التغير والتجدد المستمران ، حيث أن هذه المنظومة على النقيض تماماً من النسق المعرفي الذي أنتجه أرسطو والقائم أساساً على الثبات وعدم القدرة على التجدد وتقبل المتغيرات ، وبالتالي فإن المنطق الأرسطي مهياً لتعاطي مع ما هو قائم بالفعل وليس مع ما يمكن أن يقوم ، وهذا هو . تحديداً . السر في تخلي الفلاسفة المحدثون في أوروبا عن المنطق الأرسطي وذلك

بعد أن أثبتت النظريات الفلكية والقوانين الطبيعية التي ظهرت في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر خطأ هذا المنطق بصورة غير مباشرة ، حيث أن تلك القوانين والنظريات نسفت المنظومة المعرفية الأرسطية في مجال العلوم الطبيعية ، وهذه المنظومة استندت . أصلاً . إلى البناء المنطقي الأرسطي ، فكان انهيار الصياغة العلمية إيذاناً بفشل المنهجية المنطقية التي أنتجتها .

ومن جانب آخر فقد جاء المنطق الأرسطي متناغماً ومتفاعلاً مع نظام فلكي وطبيعي يقوم على اعتقادات خاطئة وهو النظام الفلكي . الطبيعي الذي وضع أسسه ((بطليموس)) في كتاب ((المجسطي)) وعد فيه الأرض مركزاً للكون وهي عبارة عن قرص دائري مسطح وكل الكواكب الأخرى بما فيها الشمس تدور حولها . وانطلاقاً من الحقيقة المشار إليها أعلاه ، فإن المنطق الأرسطي جاء لتوصيف الظواهر الطبيعية والقوانين الفلكية لمرحلة علمية محددة في تاريخ الفكر البشري ، وبالتالي فإنه أصبح قاصراً عن القدرة على تهيئة العقل البشري ليكون قادراً على مجازاة التغيرات المتلاحقة في الظواهر الطبيعية ، أو مواكبة الاكتشافات الفلكية الحديثة ، فمنطق أرسطو يمكن له أن يستوعب العقل الإنساني في مرحلة من المراحل إلا إنه . وبكل تأكيد . لا يمكن أن يعد قانوناً ثابتاً للعقل لامحيد عنه ، ولا يمكن له . وبالتالي . أن يوافق العقل الإنساني في كل المراحل التي مر بها ، إن لم نقل أن هذا البناء المنطقي الساكن والمرتبط بتصور خاطئ للكون والطبيعة ، قد شكل في النهاية عائقاً أمام نمو العقل الإنساني عموماً ، والعقل العربي خصوصاً ، على اعتبار أن بنية الثقافة العربية الإسلامية قد تبنت هذا المنطق باعتباره قانوناً لصيرورتها ، والذي أصبح . في مرحلة من مراحل تشكل بنية الثقافة الإسلامية . قانوناً مقدساً ومنهجاً متكاملًا غير قابل للنقاش أو النقد ، فقيد الفكر الإسلامي ومنعه من أن يكون متفاعلاً مع المحيط الطبيعي . بالصورة الصحيحة . التي تكفل لهذا الفكر أن يكون في صياغاته النظرية موصفاً دقيقاً لذلك المحيط ومعبراً عن ظواهره وحيثياته ، وصولاً إلى تشكيل الصورة النظرية للواقع المادي .

وقد تنبه العقل العربي الأوربي إلى الخلل الذي ينطوي عليه المنطق الأرسطي . كونه وليد بناء فلكي وطبيعي خاطئ ، وكونه تبعاً لذلك عائقاً أمام نهوض العقل الإنساني ونموه .

واستطاع أن يتجاوزه . الأمر الذي مكن هذا العقل من أن يصل في النهاية إلى التحرر من قيود هذا المنطق والانطلاق في حركة دائبة لاكتشاف القوانين الفلكية والطبيعية الجديدة . وقد تجلّى هذا الأمر في الاكتشافات الفلكية التي قدمها غاليليو وكبلر وكوبرنيكوس ، والقوانين الطبيعية التي وضعها إسحاق نيوتن .

كما إن من المداخل الميتافيزيقائية التي يمكن نقد المنطق الأرسطي من خلالها ، مفهوم الكلي الذي يتمثل في وجود طبيعي خارج الذهن . تبعاً للرؤية الأرسطية . وربما يكون هذا المدخل الذي استند إليه المتكلمون في رفض المنطق الأرسطي . وفي هذا السياق يقول ابن خلدون واصفاً المنطق الأرسطي ، أنه : "يدور على التركيب العقلي ، وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج ، لينطبق على الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام . وهذا باطل عند المتكلمين . والكلي الذاتي عندهم ، إنما هو اعتبار ذهني ، ليس في الخارج ما يطابقه ، ... فتبطل الكليات الخمس ، والتعريف المبني عليها ، والمقولات العشر ، ويبطل العرض الذاتي ، فتبطل ببطلانه القضايا الضرورية الذاتية المشروطة في البرهان وتبطل المواضيع التي هي لباب كتاب الجدل وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس ، ولا يبقى إلا القياس الصوري ، ومن التعريفات المساوي في الصادقية على أفراد المحمول لا يكون أعم منها فيدخل غيرها ولا أخص فيخرج بعضها ، وهو الذي يعبر عنه النحاة بالجمع والمنع والمتكلمون بالطرد والعكس . وتنهدم أركان المنطق جملة" .⁽¹⁾ ولذا نجد ابن تيمية يطرح أفكاره على أساس فصل الكلي الوجودي عن الجزئي المنطقي ، حيث إن نقده لبنية المنطق الأرسطي يقوم انطلاقاً من فك الاشتباك بين الكلي الوجودي والجزئي المنطقي ، كما يشير إلى استغراق المنطق الأرسطي في الصورية والتجريد ، وقلة تعاطيه مع الوقائع بالقول إن : "المجردات المسلوب عنها كل قيد ثبوتي وسلبى ، لا تكون إلا مقدرة في الذهن ... وليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج . وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج ، ولا كل ما أمكن تصور الذهن له يكون وجوده في الخارج . بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها ، مع علمه بامتناعها ومع علمه بإمكانها في الخارج ، ومع عدم علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي . وهذا الذي يسمى بالإمكان الذهني ، فإن

الإمكان يستعمل على وجهين : إمكان ذهني ، وإمكان خارجي ، فالإمكان الذهني أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه ، بل يقول يمكن هذا ، لا لعلمه بإمكانه ، بل لعدم علمه بامتناعه ، ومع إن ذلك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج . وأما الإمكان الخارجي ، فإنه يعلم إمكان الشيء في الخارج وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج ، أو وجود نظيره ، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه . فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود ، فالأقرب إلى الوجود منه أولى" . (2)

وإذا كان أرسطو قد عرف في نطاق تاريخ الفلسفة بأنه واقعي على عكس أفلاطون المثالي وذلك حين افترض أن الكليات ليس لها وجود خارجي واقعي ، بل توجد في الذهن فقط . في حين كان أفلاطون قد أكد على وجود واقعي للمثل إلا إن أرسطو . من خلال نظرياته المنطقية . يبدو اسماً ، بل إن منطقته مؤسس على مبدأ الاسمية ، حيث إنه منطق مغرق في صورته ، فهو علم يقوم على الذهن فقط لا على الوجود في العالم الخارجي ، أو . بعبارة أخرى . فإن مادة هذا المنطق توجد في الذهن فقط ، وإذا كانت بداية المنطق الأرسطي في الذهن ونهايته فيه ، فما الذي يميزه عن المنجز الأدبي ! حيث أن الأخير وبرغم كونه نتاج ملكة الخيال في حين أن المنطق نتاج ملكة الفهم أو التعقل ، إلا إنهما يشتركان في كونهما أسيراً للذهن .

وإذا كان المنطق بمثابة آلة تساعد العقل على التمييز بين الصحيح والفاقد من الأحكام ، وتعمل على شحذ الذهن في ترتيب الأدلة في الاحتجاج لتحصل ملكة الجودة والصواب في البراهين (3) فإن منطق أرسطو لا يمكن أن يبرهن على إن الأحكام الذهنية العامة التي يشيدها مطابقة . فعلاً للواقع العيني المادي ، وهذا خلل في المنطق الأرسطي يشير إليه ابن خلدون ، فيقول : "إن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس ، فإنها تنظر في المعقولات الثواني . ولعل المراد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافياها عند مراعاة التطبيق اليقيني" . (4) وإن للنزعة المغرقة في التجريد التي ينطوي عليها المنطق الأرسطي وغلبة الطابع الصوري عليه ، يجعله بعيداً عن التوصيف الحقيقي لمعطيات الواقع . لا بل إنه يشير إلى فجوة واسعة من الصعوبة . بما كان . تجسيرها بين المنطق الصوري الذي شيده أرسطو . من

جهة . وبين الظواهر الطبيعية أو تفاعلات المحيط الطبيعي . من جهة أخرى . لأن المجرّد الكلي لن يكون . بالضرورة . مطابقاً للواقع العيني الجزئي . و "المقايضة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة ... وبين ما في الخارج غير يقيني ، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارج الشخصي ، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدليله شهوده ، إلا تلك البراهين" . (5)

لقد جاء البناء المنطقي الأرسطي (قوانين الفكر) منفصلاً عن البناء العلمي . الطبيعي (قوانين العالم الموضوعي) حيث إن النسق المنطقي الصوري الأرسطي يبدو وكأنه القوانين النهائية للوجود والطبيعة ، مصوراً الموجودات باعتبارها ماهيات أبدية مجردة ثابتة لايعتيريهما التغير أو التبدل . وكأن صيرورة الطبيعة قد توقفت وتجمدت حركة العالم الموضوعي (المادي) . وهذا الأمر يفضي . بالضرورة . إلى سكون العقل الإنساني وتقولب العلم في قوالب متحجرة . وهكذا أصبح المنطق الأرسطي في واد ، والعالم المادي في واد آخر . وكأن هذا المنطق إن هو إلا وصف لصور ذاتية للفكر مفرغة المحتوى أو غير ذات مضمون ، حيث إن المقولات المنطقية عند أرسطو ابتعدت عن وظيفتها الأساسية في وصف الواقع باعتباره كلا ، فضلاً عن عدم إيسامها بالحركية والتجدد . تبعاً لحركة الواقع وتغيره . بل تحولت إلى مبادئ نهائية ثابتة ، . على عكس . ما ينبغي أن تكون عليه .

إن المنطق هو بمثابة قوالب صورية لمنهج المعرفة أو لنقل إنه الصياغة القانونية لآلية تكون المعرفة ، وبما إن المعرفة نسبية . أي متغيرة متجددة وفي صيرورة مستمرة تقوم على الإضافة والتعديل والتطوير . فإن المنطق . وهو الصياغة الصورية للمنهج الموصل إلى المعرفة . يجب أن يكون نسبياً كذلك كي يتمكن من مواكبة الصيرورة المعرفية ، وهذا إما يفقده المنطق الأرسطي . وتبعاً لما تقدم فإن هذا المنطق لايتسم بالعجز أو القصور عن مواكبة صيرورة المعرفة . فحسب . بل إنه يصبح عائقاً أمام هذه الصيرورة . فكيف والمنطق يجب أن يكون ممهداً للمعرفة باعتباره الصياغة النظرية لمنهجها ، حيث إن البناء المنطقي يجب أن يكون أسبق في صيرورته من المعرفة ذاتها على اعتبار إنه آلة للمعرفة وأداة للفكر . فالأنساق المنطقية ليست وظائف

صورىة للفكر بل إنها فى ذاتها منازرة للحققة ، وهى فى تدرج مراتبها تلخىص لتارىخ الفكر ولتطور الوجود فى آن واحد . (6)

وهكذا تصبىح الأنساق المنطقىة فى حىوىة أو حركىة دائبة ولىست توصىفاً ثابتاً لماهىة الأشياء والموجودات كما يصور ذلك النسق المنطقى الذى قدمه أرسطو .

وتتجلى صفة اللإنتاجىة فى منطق أرسطو من خلال القىاس ، فضلاً عن كونه ساكناً فإن القىاس الأرسطى يقوم على الانتقال من الكلى إلى الجزئى ومن العام إلى الخاص ومن المركب إلى البسىط ، وبالتالى من المجرى إلى الملموس .أى لنقل إنه يقوم على مبدأ التخصىص لا التعمىم . فىكون القىاس فى منطق أرسطو مجذباً وهكذا قىاس لاىفىء العلم ولاىخدم تطوره . بالإضافة إلى إن معىار الصدق أو الصحة فى القىاس الأرسطى هو فى توافق نتائج القىاس مع مقدماته . الأمر الذى يحىل إلى حقة خطيرة مفادها أن القىاس فى منطق أرسطو يعد صحىحاً برغم إن نتىجته غىر مطابقة للواقع .

وهناك مدخل آخر يمكن من خلاله إىضاح تداعى المنطق الأرسطى ، ونعنى به ((الحد)) . حىث إن فهم أرسطو للحد أو توصىفه له باعتباره متطابقاً مع الماهىة ، هو موضع نقد لسببىن ، هما :

1 . إن الماهىة هى عىن الوجود ، "فوجود الشىء فى الخارج عىن ماهىته فى الخارج ... إن المعدم لىس له فى الخارج ذات قبل وجوده . وأما فى الذهن فنفس ماهىته التى فى الذهن هى أىضاً وجوده الذى فى الذهن" . (7) وبما إن الوجود لامتناهى الصفات ، لذلك فلىس من الممكن أن ىستغرقه تصور مهما كان ذلك التصور كاملاً . واعتباراً لما تقدم تصبىح كل معرفة أو علم بمثابة مجرد تسمىة لما اختاره المتكلم من الصفات أو الخصائص التى ىجعلها علامات ممىزة لمرجع مدلول اسمه . "وأما سائر الصفات المشتركة فقد لاىمكن الإحاطة بها . ولا رىب إنه كلما كان الإنسان بها أعلم ، كان بالموصوف أعلم . وإنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه . ونحن لاسبىل إلى أن نعلم شىئاً من كل وجه ... فلو علمنا لوازم الشىء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شىء . وهذا ممتنع على البشر . فإن الله سبحانه وتعالى

هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه ، من غير احتمال زيادة . وأما نحن فما من شيء نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلمه" . (8)

2 . إن التصور باعتباره إدراكاً لا يتولد من الحد ، بما هو كلام ، إذا لم يكن مدلول الكلام معلوماً مسبقاً ، فلو سلمنا بأن الحد يفيد الماهية ، فلا يمكن أن تكون فائدته إلا لمن يعلم الماهية من مصدر آخر غير الحد ، فإذا "لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة ودلالة الحد كدلالة الاسم ، لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد ، فإذا كانت دلالة الاسم على مسماه مسبقاً بتصور مسماه ، وجب أن تكون دلالة الحد على المحدود مسبوقة بتصور المحدود ، وإذا كان كل من المحدود والمسمى متصوراً بدون الاسم والحد ، وكان تصور المسمى والمحدود مشتركاً في دلالة الحد والاسم على معناه ، امتنع أن تتصور المحدودات بمجرد الحدود ، كما يمتنع تصور المسميات بمجرد الاسم" . (9)

إن الافتراض بأن المنطق أو بنيته الصورية كما قدمها أرسطو هي بمثابة التوصيف النظري للوقائع الوجودية ، أو لنقل إن اعتبار الصياغة الرمزية لمنطق أرسطو هي الشكل الصوري الذي يصور بناء العلاقات بين الموجودات أو الأشياء ، ينطوي على دلالة خطيرة ويفضي إلى نتيجة أخطر هي السكون أو الجمود ، تبعاً لكون المنظومة المنطقية وصفاً للنسق الوجودي بكل تفاصيله ، فهي تعبر عنه تعبيراً تطابقياً كاملاً لا يدع شيئاً من أعراض الموجودات أو حالات الأشياء يخرج أو يفلت من الصورة المنطقية . حيث يؤدي هذا إلى نتيجة طبيعية وهي إن العلم الوضعي (الاسم أو الدال) قد بلغ الذروة في وصف الوقائع (المسمى أو المدلول) ، وهذا أمر يقوم على تجاهل حقيقة جد مهمة . أفرزتها الدراسة الموضوعية لتاريخ العلم . وهي إن البناء العلمي قائم على الاستمرارية والتواصل اللذان يؤديان إلى التراكم المعرفي ، وهذا الأخير ينتج بدوره النظرية العلمية الحيوية التي تمتاز بالتجدد والحركية باستمرار وتبعاً لتغير النسق الطبيعي الذي يوصفه البناء العلمي أصلاً . ولنا في القوانين العلمية التي وضعها الإنسان خير مثل ، حيث إنها قد تعرضت وتعرض للتعديل المستمر تبعاً ، وتبعاً لصيرورة الظاهرة الطبيعية ولنضوج العقل البشري ولتجدد نظريته إلى الأشياء من حوله . في حين إن البناء المنطقي يجب أن يقوم .

أساساً . على عدم الإدعاء بالإحاطة الكاملة بالوقائع . على الأقل باستمرار . حيث إننا حتى في حالة افتراضنا . جـدلاً . إن البنية المنطقية الصورية هي تطابقية مع الوقائع الوجودية لحظة توصيفها لها ، إلا إن هذا الإدعاء لا يمكن أن يصح دائماً وذلك لكون النسق الوجودي قائم أساساً على الحركية والديناميكية التي تلفظ قديماً وتتبنى جديداً باستمرار .

إن تبني هكذا توجه في المنطق الأرسطي قد أفقد هذا المنطق القدرة على الحركة أو الحركية اللازمة لكل بناء نظري علمي ، كما جرده من ديمومة الجدلية بين العقل من جهة والوجود (الطبيعة) من جهة أخرى . والعقل . كما هو معروف . هو وليد التفاعل مع البيئة التي يعيش فيها الإنسان ، ولا يمكن لأي نتاج نظري أن يكون سليماً إذا عزل عن تلك البيئة ، لأن نتاج العقل في هكذا حال سيكون ضرباً من الخيال المتجه نحو المستقبل أو شكلاً من أشكال الذكرى التي تصح في وصف الماضي ، إلا إنها لا تمتلك موطئ قدم على أرض الواقع . فضلاً عن إن المشكلة بين العقل النظري والوقائع المادية هي الأساس في السيطرة على الطبيعة بعد توصيفها توصيفاً دقيقاً من خلال النظرية العلمية . من جانب . ، كما إنها الدعامة الأساسية في جعل النظرية العلمية فاعلة حية ومؤثرة في البيئة الطبيعية . من جانب آخر . .

إن بنية المنطق الذي قدمه أرسطو تقوم على اليقينية والإطلاق ، في حين إن البناء المنطقي يجب أن يقوم في أحد جوانبه المهمة على الافتراضية . بعبارة أخرى . فإن البنية المنطقية الموضوعية يجب أن تؤسس على الترجيح أي ترجيح احتمال ما على ما عده من الاحتمالات الأخرى لكونه الأقرب إلى التوصيف الصحيح للأشياء أو الأكثر دقة في التعبير عنها . إلا إن هذا الترجيح لا يمكن أن يصل . بأي حال من الأحوال . إلى الإطلاق ، وإلا لأدى الأمر إلى إغلاق باب البحث أمام العقل الإنساني والإدعاء ببلوغ حد الكمال . وإذا أخذنا بنظر الاعتبار إن العلم هو تاريخ لأخطاء العقل البشري . حيث إن العلم هو تسجيل للتعديلات التي تجري على النظريات الكونية والطبيعية باستمرارية العقل الإنساني في البحث أو المحاولة والخطأ . يصبح المنطق الأرسطي بمثابة دعوة لسكون العلم وذلك بتحول هذا المنطق إلى بنية معيارية للعلم . إلا إنه في

حقيقة الأمر لا يعدو كونه نسق وضعي تواضع العقل الإنساني عليه ليعبر عن النظام العلمي في زمنه .

تشكل نظرية الحدود أو التعريفات أساساً أو منطلقاً مهماً ليس في المنطق فحسب ولكن في الفلسفة عموماً لكونها تحدد المجال المعرفي للمصطلحات المتعددة . قيد التناول في أي علم . وبالتالي فهي اللبنة الأولى لكل ما يليها من عمليات عقلية . منطقية ، مثل التحليل والتركيب والربط والفصل والمقارنة الخ . ولعل أولى المحاولات التي جاءت في هذا السياق قد ارتبطت باسم الفيلسوف اليوناني سقراط الذي وضع نظريته الشهيرة في الحدود والتعريفات رداً على المنهج السفسطائي القائم على الجدل المغالطي الذي يستغل غياب الوضوح في اللغة ويوظف عدم توفر الدقة في المصطلحات كأساس للإقناع بصحة الطروحات التي يحملها أو يمثلها ، وحين قام سقراط بذلك فإنه قد حجم إلى حد كبير مكانة السفسطائيين ودورهم في المجتمع اليوناني حيث ألجم قدراتهم على التلاعب بالمفردات والمصطلحات ، لكن مفهوم الحد أو التعريف في اليونانية قد ارتبط بصورة وثيقة بالماهية فقد ساوى الفلاسفة اليونانيون بين الحد أو التعريف للشيء وماهيته . ولهذا تسمى نظرية سقراط في هذا السياق بنظرية الحدود والماهيات كدلالة واضحة على الترادف بين حد الشيء وماهيته . وترسخ هذا الطابع بشكل لا يقبل اللبس في المنطق الأرسطي في حين إن نظرية الحد أو التعريف كانت غير ذلك في الفكر الإسلامي . على الأقل عند الأصوليين والمتكلمين والفقهاء . . أما بالنسبة للمشائين من الفلاسفة المسلمين فلا شك إن طروحاتهم بهذا الصدد لا تختلف في شيء مهم عن طروحات أرسطو المنطقية . وأعطى القسم الأول من المفكرين المسلمين لنظرية الحدود أو التعريفات بُعداً آخر مغايراً تماماً لما سبق للمنطق الأرسطي إن قدمه ، فأصبح الحد لديهم ليس معرفاً للماهية أو الذات ، بل هو بمثابة القول المفسر لأسم الحد وصفته عند مستعمله . (10)

يعتمد أرسطو في منطقته على بنية ثنائية القيم ، معبراً عنها بقوانين عدم التناقض ، الذاتية (الهوية) ، والثالث المرفوع . فالقضية في منطق أرسطو . مثلاً . أما أن تكون صادقة أو كاذبة في حين إن بنية الفكر الإسلامي أوجدت قيمة ثالثة بالإضافة إلى القيمتين السابقتين .

وفي هذا السياق هناك من الأمثلة الكثير ، فقد ميز المعتزلة بين الوجود والعدم إلا إنهم أضافوا قيمة أخرى فقالوا بشيئية المعدوم ، وعدوا ((اللفظ الواجب)) كخيار ثالث بالإضافة إلى الجبر والاختيار ، وجاءت ((المنزلة بين المنزلتين)) كمرتبة وسطى بين الإيمان والكفر . ووضعوا ((الصفات عين الذات)) كمفهوم في سعيهم لحل الإشكالية الثنائية بين الذات الإلهية الواحدة المنزهة وبين تكثر أو تعدد الصفات التي توصف بها الذات الإلهية ، وبين الحركة التي تمثل الزمان والسكون الذي يمثل المكان وضع المعتزلة (النظام) ما يعرف بـ ((حركة الاعتماد)) أو السكون المتحرك . وقال ((أبو هاشم الجبائي)) ((المعتزلي)) بأن الصفات الإلهية ((لاموجودة ولا معدومة ، لأمعلومة ولا مجهولة)) . وإذا تحولنا إلى الأشاعرة فنجد أن مذهبهم مؤسس على فكرة ((الكسب)) باعتبارها قيمة ثالثة بين الجبر والاختيار ، وي طرح ((الباقلاني)) الأشعري ما يعرف بـ ((الوصف)) كقيمة بين الذات والصفات ، باعتبار أن الوصف يحتل الصدق والكذب . وكذا يفعل الباقلاني ، بالنسبة لمفهوم ((التسمية)) باعتباره وسطاً بين الاسم والمسمى . وطرح الجويني ((الأشعري)) . في مسألة العلم . ما يعرف بالمعلوم الذي ليس بشيء ، فالمعلوم قد يكون شيئاً ، وفي هذه الحالة يكون موجوداً ، وقد يكون ليس بشيء ، وفي هذه الحالة يكون معدوماً ، إلا إنه يبقى برغم ذلك معلوماً .

أما بالنسبة للفلسفة فنجد إن ((ابن سينا)) يضيف قيمة ثالثة إلى القيمتين الموجودتين في الفلسفة الأرسطية وهما الواجب والممكن ، وهذه القيمة هي الواجب بغيره .

إن منطق أرسطو . وهو أداة النظر ووسيلة العقل عنده . بما انطوى عليه من نظريات متعددة في المجالات المتعددة ، لا يمكن أن يحقق غرضين مهمين ، هما أساس المنهجية التي أطرت الفكر الإسلامي . وكان هذا الفكر يسعى في جميع مراحله إلى تحقيقهما ويدور في فلكهما وهما :

- 1 . التوافق مع نظرية الوجود كما صاغها القرآن الكريم ممثلة في عملية الخلق .
- 2 . التوافق مع المنهجية القرآنية القائمة على أساس مواكبة التغير ومتابعة التجدد .

والسبب في كون المنهجية الأرسطية لاترقى إلى إمكانية تحقيق الغرضين السابقين يرجع إلى ما يأتي :

1 . إن الفلسفة اليونانية وهي المؤطرة للمنهجية الأرسطية . من جهة . في الوقت عينه الذي تعد فيه تلك المنهجية وسيلة لإنتاج الفلسفة وأداة لها . من جهة أخرى . تخوض في مسائل تجريدية ليست تنتج عملاً ، بينما المطلوب أن لايفك العلم عن العمل . (11) ، تبعاً للمنهجية الإسلامية .

2 . إن المنطق الأرسطي الذي تعتمد الفلسفة يقوم على مناهج نظرية وأقيسة برهانية غاية في التركيب والتعقيد ، بينما المطلوب . تبعاً للمنهج القرآني . تقريب الطرق الموصلة إلى العلم . (12)

يقوم المنطق عند أرسطو على ركيزة مهمة هي القياس الشمولي (القياس الحملي) ، وهذا القياس لا يؤدي إلى إنتاج معارف جديدة أو . بعبارة أخرى . فإن نتيجة هذا القياس متضمنة في مقدمتيه . ومما لا شك فيه إن مفهوم القياس لدى علماء الأصول والكلام والفقه المسلمين ، بل حتى عند علماء الطبيعة مختلف عن مفهوم القياس كما طرح في المنطق الأرسطي ، حيث يقوم الأخير على الانتقال من القضية الكلية التي تكون بمثابة مقدمة كبرى في القياس إلى النتيجة التي تكون قضية جزئية ، أي يتم الانتقال في القياس الأرسطي من حكم كلي إلى حكم جزئي ينضوي بالضرورة تحت ذلك الحكم . في حين إن القياس في الفكر الإسلامي كان يقوم على الانتقال من حكم جزئي إلى آخر جزئي مرتبط به من خلال اعتماد منهج المقارنة والملاحظة الطبيعية . فضلاً عن كون القياس في منطق أرسطو ينطوي في بنيته على خلل يتمثل في ناحيتين ، هما :

1 . **التصنع** ، حيث إن هذا القياس ينافي شرط الاستبدال الطبيعي . (13) فالجانب الصوري يغلب فيه على الجانب المادي (الذي يتجسد من خلال الجزئيات المشخصة) .

2 . **التعقيد** ، وذلك لأن في تركيب الأقيسة فيما بينها طول يؤدي إلى تعثر العقل في الوصول إلى المطلوب . (14) فينشغل العقل بالصورة ويهمل مادتها (المولدة للعلم) .

وانطلاقاً مما تقدم يمكن أن نجمل الأسباب التي تكمن وراء فشل المنطق الأرسطي في أن يكون منهجاً معرفياً ناجحاً في الفكر الإسلامي إلى الأسباب الآتية :

1 . الاختلاف البياني . الدلالي ، حيث إن المنطق يعتمد في جانبه المادي على تفاعلية الدال والمدلول أو العلاقة بين الاسم والمسمى ، وذلك للربط بين الفكرة والمفردة والدلالة الخارجية في علاقة تفاعلية تواترية تعبر عن تسلسل منطقي في الانتقال من عالم الذهن (الفكر) إلى عالم اللغة (المنطوقة أو المكتوبة) وصولاً إلى عالم الشهادة (الحس أو المادة) . كما إن المنطق . باعتباره لغة صورية لتوصيف قوانين الاستدلال الذهنية وعمليات القياس الفكرية من خلال صياغة قوانين البرهان العقلي . يحتاج لا بل يعتمد أساساً على البنية اللغوية بكل ما تتضمنه من تعابير تعتمد على البيان وتوظفه في خطاب بلاغي . وإذا كان المنطق هو علم قوانين الفكر فإن النحو هو علم قوانين اللغة وبالتالي فإن العلاقة التفاعلية . الجدلية بين المنطق واللغة جد وثيقة ، لا بل إن بنية المنطق تقوم . بالأساس . على التركيب اللغوي . الصوري ، وبهذا يكون المنطق في جانب كبير منه بمثابة توظيف للبنى اللغوية في توصيف قوانين الفكر . وهذه النقطة . تحديداً . هي مدار اختلاف بين بنية الفكر اليوناني وبنية الفكر الإسلامي ، بسبب اختلاف اللغة اليونانية عن اللغة العربية .

2 . الاختلاف الوجودي . العقيدي ، حيث إن المنطق الأرسطي مرتبط ارتباطاً جد وثيق ببنية الفكر والفلسفة الأرسطية . عموماً . وبجانبها الميتافيزيائي . خصوصاً . وتبعاً لذلك فقد جاءت نظريات أرسطو المنطقية متولدة عن القوانين الميتافيزيائية لفلسفته . من جهة . ومعبرة عنها . من جهة أخرى . وبذا يكون المنطق الأرسطي هو الهيكلية الصورية للبنية الميتافيزيائية الأرسطية . بكل ما انطوت عليه من خلل وما تضمنته من خلل . فجاء المنطق مرتبطاً بالماهية والماهية عند أرسطو تتسم بالثبات أو السكون ولا يمكن أن يعترئها التغير أو التجدد ، انطلاقاً من البنية الميتافيزيائية الأرسطية القائمة على مبدأ الثبات مجسداً في نظريات المحرك الذي لا يتحرك أما بالنسبة لبنية الفكر الإسلامي فهي مختلفة كل الاختلاف بما إنها جاءت معبرة عن العقيدة الإسلامية متفاعلة معها ومفسرة إياها ، وصولاً إلى صياغة صيرورة

ديناميكية فاعلة في بناء المجتمع الإسلامي ، ومتقبلة لكل التغيرات والمستجدات التي تفرضها حركة الإنسان وتطور الحياة بما تفرضه من ظواهر اجتماعية متغيرة ورؤى فكرية متجددة فضلاً عن تجدد المشكلات التي تواجه العقل الإنساني ، تحقيقاً للهدف الأساس لوجود الإنسان على الأرض ألا وهو الاستخلاف ، على اعتبار أن الإنسان مستخلف في الأرض لأعمارها بما وهبه الله من قوة ميزته عن بقية الكائنات وأعطته أفضلية للسيطرة عليها وتسخيرها في خدمته . ألا وهي القوة العاقلة . فضلاً عن كون الاستخلاف أو فلسفة الاستخلاف قائمة . أصلاً . على مفهوم التغير والتجدد .

3 . الاختلاف الاستمولوجي (المعرفي) ، وهو وليد الاختلافين السابقين والمعبر عنهما في مجال الفكر أو في النطاق النظري ، حيث إن المناهج المعرفية والمضامين الدلالية هي نتاج البنى اللغوية . أولاً . والعقائد الدينية . ثانياً . وبالتالي فلا يمكن لمنهج معرفي أو مضمون دلالي أن يكون مجرداً عن تأثير اللغة أو العقيدة أو تأثير كليهما . وذلك لأن اللغة والعقيدة تطبعان بطابعهما مجتمع ما فتميزانه عن بقية المجتمعات . وتؤطران بمرجعياتهما بنية فكرية ما فتشكلانهما بشكل خاص مختلف عن بقية البنى الفكرية ، لتتجان في النهاية حضارة ما تتمايز عن بقية الحضارات لأنها مؤسسة على هيكلية ثقافية متفردة بين الثقافات الأخرى .

لقد كان المنطق الأرسطي نبتة غريبة بالنسبة لبنية الثقافة الإسلامية ، زرعت في تربة غير تربتها (الحضارة الإسلامية) حيث لم تكن هذه التربة تصلح لزراعة هكذا نوع من النباتات ، لا لقصور في تركيب التربة أو مكوناتها ، وإنما لأن المنطق الأرسطي كان نباتاً طفيلياً يتغذى على حساب بقية النباتات ويعوق نموها وقد يقضي عليها . وقد كان ما كان من الأثر السلبي لهذا المنطق الذي امتدت أغصانه ووريقاته لتغطي معظم النباتات (العلوم والمعارف) الأخرى وتحجب عنها أشعة الشمس فتمنعها من النمو والأزهار والأثمار . وهذا أمر جد طبيعي لأن الوافد إلى بنية ثقافية ما يحب أن يكون متوائماً مع الأطر المرجعية أو الدعائم الأساسية التي تتشكل منها تلك الثقافة ، كي يفعل فعله فيها ويسهم في إحداث التأثير الإيجابي فيها ، بما يخلق فضاءات جديدة للنظر أو رؤى جديدة للتصور ، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى فتح آفاق مبدعة للعمل

. أما إذا كان ذلك الوافد متعارضاً مع الأطر المرجعية أو الدعائم الأساسية التي تتشكل منها الثقافة التي يفد إليها . وهكذا كان حال المنطق الأرسطي . فإنه بلا شك إما أن يلفظ من قبل عجلة الصيرورة لتلك الثقافة باعتباره جسماً غريباً لا يتقبله جسد تلك الثقافة أو أن يقحم به في آتون تلك العجلة إقحاماً تعسفياً ووفقاً لرؤية تعسفية تجعله بمثابة المركز لتلك العجلة حتى يصبح بمرور الوقت . وتبعاً لتصور خاطئ . أداة لتحريك تلك العجلة وهكذا هو أمر المنطق الأرسطي إذ زج به في بنية الثقافة العربية من قبل الشراح والمشائين وفقاً لتصور خاطئ إنه سيؤدي إلى نهضة العقل المسلم ، كما كان سمة بالنسبة للعقل اليوناني ، ومن غير تحليل دقيق لتراكيبه الأساسية وبناءه التحتية القائمة على دعائم تتعارض . تماماً . مع الدعائم التي نهضت عليها الثقافة الإسلامية ، ومن غير سبر علمي لأغوار أقيسته واستدلالاته التي لا يمكن لها . بحال من الأحوال . أن تتوافق مع بنية العقل المسلم ، أو أن تخدم الأطر المرجعية والأصول الثابتة التي استندت إليها الثقافة الإسلامية . وكانت النتيجة أن أصبح المنطق الأرسطي . لاحقاً . المنهج الأهم الذي كَوّن بنية الثقافة الإسلامية وطبع صيرورتها ، الأمر الذي أدى في النهاية إلى أن تضمحل العناصر الأساسية التي كونت الثقافة الإسلامية قبل نقل المنطق الأرسطي إليها ، وطبعت بطابعها المنهجية العلمية التي شكلت صيرورة العقل المسلم في نهضته آنذاك ، لأن دخول المنطق الأرسطي أدى إلى إعاقة استكمال عناصر تلك الثقافة لنموها الطبيعي حتى تصل إلى المرحلة التي تثمر فيها وتؤتي أوكُلها حلالاً طيباً ، فضلاً عن كون منطق أرسطو قد منع بنية العقل المسلم من استجماع كامل طاقتها . بتأثير التراكم الكمي والنوعي لذلك العقل . كما منعها من أن تصل إلى مرحلة الإنتاج العملي الثمر ، والذي كانت تل البنية مهينة له أو على وشك البدء فيه حين باغتها المنطق الأرسطي حيث كانت قد اجتازت مراحل عديدة في طريق النهضة ولم يتبق لها إلا النزر اليسير كي تصل إلى مستوى النضج ... وكانت حصيلة تداعيات دخول المنطق الأرسطي إلى بنية الثقافة الإسلامية ومن ثم تبنيه كمنهجية تحكم صيرورة العقل المسلم في العديد من ميادين العلم والمعرفة ، كانت الحصيلة هي انحسار عناصر الثقافة الإسلامية الأصيلة فتقطعت سبل الامتداد بها ، وكان لابد من فترة زمنية طويلة حتى تتمكن بنية العقل المسلم من أن تلفظ هذا الدخيل الأجنبي الغريب وتستعيد عافيتها ، غير أن حركة التاريخ

لم تمهل الثقافة الإسلامية الفترة اللازمة للتغلب على الدخيل ، بل عاجلتها بانهايار مروع في مجال السياسة وما تبعه من سقطات عديدة في مجال الفهم السليم للعقيدة الإسلامية وفي مجال تفصيل كليات تلك العقيدة وتفعيل ثوابتها كي تكون أداة مؤثرة في التغيير والإصلاح .

لقد كان تبني المنطق الأرسطي . كمنهجية أساسية في الثقافة الإسلامية . خلاً كبيراً في بنية تلك الثقافة وتجاوزاً خطيراً للثوابت التي أسست تلك الثقافة حيث أن بنية العقل المسلم أسست على مبادئ عديدة ، وأهمها . والذي يعنينا في هذا المقام . أن المنهج الإسلامي المستمد من العقيدة الإسلامية ، والذي هو نتاج عقل عربي ، على اعتبار أن العقيدة الإسلامية بلغت عن طريق نبي عربي ، بلغة عربية ، وأنزلت في بيئة عربية ، وعلى أقوام عربية وكان للعرب فضل تبليغها إلى شتى أمم الأرض في أرجاء المعمورة ، كما كان لهم فضل تطبيقها في صورتها الأولى الصحيحة النقية في عهد الرسول . صلى الله عليه وسلم . والخلفاء الراشدين المهديين . رضي الله عنهم . من بعده .

فالعرب يفضلون غيرهم بما أتوا من بيان في اللسان ، حيث أتى القرآن بأساليب بيانية تعجز عن استيعابها أية لغة أخرى ، فكانت اللغة العربية بسعة أساليبها البلاغية أداة لتبليغ التشريع الإلهي الخاتم للتشريع الأخرى ، وأكثر من ذلك كانت اللغة العربية الوسيلة التي . من خلالها . أقيم الدليل على صحة التشريع الإسلامي وعلى ربوبية المشرع ، وعلى نبوة المبلّغ . (15) هذا فضلاً عن كون العرب قد أتوا رجاحة في العقل لم تتقدم لغيرهم ، حيث إن لهم بالطبع فطرة صحيحة وفراصة سليمة ، وإنهم جبلوا على سديد الحكمة وكريم الفضل والفضيلة ، وخصوا بشرع زاد منطقهم الموهوب صفاء وكمالاً ، ولبسان زاد نطقهم الطبيعي ، تصرفاً واتساعاً ، حتى إنهم إذا عبّروا عن أغراض غيرهم ، معارف ومقاصد ، كانوا أوفى بها من هؤلاء ، والأمة التي تكون لها أسلم فطرة معتضدة بأكمل الشرائع ، والمتذرعة بأبين الألسن ، لا بد أن تكون أعقل الأمم . (16) ويمضي ابن تيمية في هذا السياق فيقول أن الله تعالى "قد يسر للمسلمين من العلم والبيان مع العمل الصالح والإيمان ما بزوا به على كل من أنواع جنس الإنسان" . (17) ومما لا شك فيه أن هكذا بنية ثقافية (بنية الثقافة الإسلامية) وهكذا عقل (العقل المسلم) يجب أن يكون لهما القدح المعلى

على صعيدي النظر والتطبيق ، الفكر والممارسة ، العلم والعمل . ويجب أن لا تنزوي بعيداً لتترك لمنهج خارجي غريب أن يقودها أو يوجهها في رسم لها آليات صيرورتها ويحدد الأطر النظرية المرجعية لها . وإذا حدث ذلك فهذا يعني أن تلك الثقافة قد أصابها الخطل ، وكفت عن القيام بدورها المرسوم لها من أجل قيادة صيرورة الحياة واستيعاب المستجدات والتفاعل الحي الديناميكي مع الوقائع والمتغيرات . وهذا ما حدث . بكل أسف . بعد أن استحكم المنطق الأرسطي في زوايا الفكر الإسلامي ، فكان هذا مؤشراً نظرياً مهماً على بداية الانهيار في بنية الثقافة الإسلامية ، وكان الخطوة الأولى في مسيرة التراجع والتي تتبعها خطوات أخرى بلغت الذروة في انهيار الدولة العربية الإسلامية على أيدي المغول .

تأسس منطق أرسطو على مبدأ المعرفة النظرية حيث كان البحث عن المعرفة عند اليونان يتم للمعرفة ذاتها ومن غير التدني بها . كما يقوم الاعتقاد في العقل اليوناني (السقراطي ، الأفلاطوني ، والأرسطي) . إلى أية غايات عملية أو ربطها بمنافع تطبيقية . حيث كان الترفع بالنظر عن التطبيق ، وبالفكر عن الممارسة ، وبالعلم عن العمل ، وبالكلي عن الجزئي ، وبالمجرد عن الملموس ، وبالماهية عن الإعراض ، وبالصوري عن المادي . هي أهم الأسس التي شيد عليها المنطق عند أرسطو . في حين أن فلسفة العقيدة الإسلامية قد بنيت على أسس مختلفة . تماماً . منها : الربط بين العلم والعمل ، بين الجزئي والكلي ، لا بل الانطلاق من الجزئي المشخص المعين المشاهد والاستدلال به على الكلي المجرد المطلق . فكل علم لا يثمر نتائجاً عملياً ولا يحقق نفعاً للإنسان فتركه أولى ، حتى أن صفة العلم تنتفي عن كل نظر لا ينتج عملاً أو فكر لايفضي إلى تطبيق . وبالتالي فالمعرفة حسب المنهج الإسلامي قد حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم ، والصالح في العمل ، ولانفع في العلم ما لم يقترن بالعمل ، ولا نفع في الصلاح في العمل ما لم يرتبط بطلب الأجل . (18)

ولنتحرى الآن في الأسباب أو الدوافع التي دعت إلى إقحام منطق أرسطو (وهو آله العقل اليوناني ووسيلة إنتاج الفلسفة اليونانية) في منظومة الفكر الإسلامي ، والتي تتمثل فيما يأتي :

1 . توسلاً به في الرد على العقائد والأديان الأخرى ، خصوصاً بعد انتشار العقيدة الإسلامية والفتوحات الكبرى التي أنجزها المسلمون ما أدى إلى احتكاكهم برجال دين ومفكرين يمثلون عقائد وأديان متعددة لعل في مقدمتها : اليهودية، النصرانية ، الزرادشتية والمانوية والمزدكية (أديان الفرس القديمة) ، والبراهمية والبوذية (أديان الهند) . الأمر الذي قاد إلى قيام المحاورات والمناظرات بين المسلمين وممثلي الديانات الأخرى ، ومعظم هؤلاء من الذين اطلعوا على المنطق الأرسطي وعرفوا أقيسته الجدلية واستدلالاته البرهانية ، فاعتقد بعض المفكرين المسلمين أنذاك . خطأ . أن لا بد لهم من أن يحذوا حذو ممثلي الأديان والعقائد الأخرى ، فيطلعوا على المنطق الأرسطي ويتبنوه كمنهج في دحض حجج الخصم . ومنذ ذلك الحين اخذ منطق أرسطو يتغلغل شيئاً فشيئاً في بنية الثقافة الإسلامية ، ويلقي بتأثيراته على الفكر الإسلامي ، حتى لم يمض زمن طويل قبل أن يتحول هذا المنطق إلى كونه وسيلة للفكر الإسلامي وأداة للعقل المسلم ، وقد كان الأجدر بالذين أقحموا منطق أرسطو في بنية الثقافة الإسلامية أن يفتشوا في أصول الفكر الإسلامي عن مناهج لمقارعة الخصوم ويستنبطوا منها أقيستهم واستدلالاتهم الخاصة والأصلية لتقنيذ حجج وأدلة الخصوم ، خصوصاً وإن أصول القياس الإسلامي كانت موجودة وما كان عليهم إلا ينقبوا عنها ويصوغها في قوالب نظرية منتجة .

2 . أن طبيعة العقل المسلم أو بنية الثقافة الإسلامية لم تكن حين بدأت عملية الترجمة والتي تم فيها نقل النتائج الفكري الأرسطي إلى اللغة العربية . قد وصلت مرحلة النضج المطلوب الذي تتمكن فيه من مواجهة الوافد الخارجي فتميز الغث من السمين فيه ، فتقبل منه ما يحقق الفائدة والنفع لها ولايتعارض مع أصول وثوابت العقيدة الإسلامية باعتبارها تشكل الإطار أو المرجعية التي تحكم عملية النهوض للعقل المسلم وتحدد الثوابت التي تشكل دعائم الثقافة الإسلامية . وذلك بعد أن يطوع ذلك الوافد . إذا توافر فيه الشرطان السابقان ، وهما : النفع ، وعدم التعارض مع ثوابت وأصول العقيدة . كي يكون مقبولاً ومستساغاً في منظومة الثقافة الإسلامية ، فتتمكن من هضمه واستيعابه فيها بعد أن يأخذ أساليبها في التعبير و أشكالها في النظر وأصولها في الاعتقاد ومناهجها في التفكير . أما إذا كان ذلك الوافد متعارض مع

أصول العقيدة وغير متوافق مع معايير النفع والفائدة ، فإن تلك المنظومة ستلفظه خارجاً لكونه جسم غريب لا يمكن التعايش معه .

وهكذا فإن منطق أرسطو عند إقحامه في منظومة الثقافة الإسلامية أو بنية الفكر الإسلامي ، لم يتم التعامل معه وفقاً للأسلوب أو المنهجية التي ذكرناها سابقاً ، وذلك لأن الثقافة الإسلامية لم تكن قد بلغت بعد درجة من الرشد تعصمها من الوقوع في خطأ التقييم وتبعدها عن خلل التقدير في التعاطي مع الوافت الفكرية .

3 . أن محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين التي شغلت كثيراً من الفلاسفة المسلمين والتي أملتھا ظروف موضوعية ، لعل أبرزھا إعطاء الفلسفة اليونانية جوازاً للمرور إلى داخل المجتمع الإسلامي أو لنقل إضفاء صفة الشرعية على الفلسفة ، وكحصيلة لهذا التوجه كان لابد من أن يأتي المنطق الأرسطي في مقدمة ما يتم تبنيه من الفلسفة اليونانية باعتباره آلية وقالباً صورياً لها ، يعبر عن مادتها . وتأسيساً على هذا فقد تبني هؤلاء الفلاسفة المنطق الأرسطي على علاقاته وترفعوا عن توجيه أي نقد لبنيته ، لأن هكذا نقد يمكن أن يعرض الفلسفة بدورها إلى النقد وهذا ما يتعارض مع هدفهم من عملية التوفيق ، ولهذا لم يتعرض المنطق الأرسطي إلى نظرة فاحصة دقيقة تتسم بالعلمية والموضوعية لتوضيح عناصر القوة فيه وتأثير مواطن الخلل والضعف فيه .

إن عملية تبني المنطق الأرسطي قد أملتھا دوافع ذاتية لا موضوعية ، فتم التسليم بهذا المنطق تسليماً شبه كامل وبالتالي فقد تم التعامل مع أقيسته وبراهينه على إنها نهائية ومتكاملة علماً أن مصطلح التوفيق . وهو هدف معظم الفلاسفة المسلمين . بين الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي هو بحد ذاته يشير إلى وجود عناصر داخلية متعارضة أن لم نقل أنها متناقضة بين طرفي عملية التوفيق .

إن المنطلقات النظرية التي انبثق عنها منطق أرسطو هي غير المنطلقات التي تتناسب أي نسق منطقي في الفكر الإسلامي وذلك لاختلاف الأطر المرجعية لكل من الثقافتين اليونانية والإسلامية ، فضلاً عن كون المنطق الأرسطي ذو وظيفة استدلالية لصياغة أحكام برهانية وجودية في حين إن وظيفة المنطق التي تتواءم مع الأطر المرجعية للثقافة الإسلامية تعتمد أساساً

على دلالات معيارية مرتبطة بالعقيدة وأخرى تقويمية متداولة في إطار فلسفة الأخلاق وحصيلة الجمع بين هذين النوعين من الدلالات هو نطاق العمل (السلوك) ممثلاً في الأحكام الفقهية المجسدة لمنظومة الشريعة الإسلامية .

حاول أرسطو أن يعطي بعداً ميتافيزيائياً (ماورائياً) وجودياً لنظرياته المنطقية أي انه أراد أن يطبق تلك النظريات في مجال الوجود ، حيث افترض أن الدقة البرهانية يمكن أن تنسحب على الميتافيزياء ، وفي سياق هذا التوجه جاء إنكار أرسطو لعلم المحرك الذي لا يتحرك بالجزيئات ، حيث أن الصلة بين المحرك والعالم أو الكون قد انتهت بعد أن أعطى للكون الدفعة الأولى . من جهة أخرى فأن بنية العقل المسلم . المؤسس على ثوابت العقيدة الإسلامية لايمكن أن تتوافق مع بنية المنطق الأرسطي ، فالعقل المسلم يربط بين الأفعال ومقاصدها أو بين الأعمال وغاياتها . وهذا أمر جد طبيعي وذلك لأن العقيدة الإسلامية – في أحد أهم ثوابتها . تؤكد على ربط العاجل بالآجل أو لنقل ربط العمل بالمنفعة اللازمة منه أو الناتجة عنه، في حين أن بنية المنطق الأرسطي تقوم أساساً على مبدأ الصياغة الصورية للوقائع الوجودية أو العلاقة بين الفعل وبواعثه ، والنتيجة وأسبابها ، أو المعلول وعلته ، فالتركيز في المنطق الأرسطي . عموماً . وفي استدلالاته البرهانية وأقيسته النظرية هو على مبدأ النظر لا على غايته ، توافقاً مع الفلسفة اليونانية القائمة على البحث عن المبادئ الأولى أو العلل النهائية للوجود . وفقاً لتصور نظري خالص غير معني بأي بعد عملي ينتج أو يلزم عن الصلة بين الوقائع وأسبابها أو بين الظواهر ومنطقاتها . . وفي النهاية أصبح منطق أرسطو أسيراً للتصور السببي أو لمبدأ العلية في حين أغفل جانباً مهماً في فهم صيرورة الأشياء وتداعيات الظواهر الوجودية ألا وهو مبدأ الغائية .

جاءت بنية العقل المسلم وليدة منطق ثلاثي القيم : الله ، الإنسان ، والكون . في حين إن المنطق الأرسطي وليد نظام ثنائي القيم : الكون ، والإنسان . ومما لاشك فيه أن اختلاف البنى . بين العقل المسلم والعقل اليوناني . لايمكن تجاوزه باستدعاء المنطق الأرسطي منزوعاً عن كل حيثيات العقل والحياة (الإنسان والكون) والمرتبطان بهذا المنطق والذي جاء وليد منظومة فكرية متكاملة وموقف شامل تجاه الكون والحياة ، وبالتالي فهو لايمكن أن يأخذ بمعزل عن كل ارتباطاته أو علائقه التي أسهمت في بنائه ، وعن كل حيثياته التي ينتجها . بالإضافة إلى أن

البيئة الثقافية التي أفرزت المنطق الأرسطي (الثقافة اليونانية) تختلف تمام الاختلاف عن البيئة الثقافية الإسلامية . حيث تقوم الأولى على مبدأ فلسفي . علمي يقول ((إن لاشيء من لا شيء)) أي ينكر فكرة الخلق من العدم ، ويقر بقدّم الهيولى (المادة الأولى) ، في حين أن الثانية مؤسسة على قاعدة شرعية هي : الخلق من عدم ، و تبعاً لذلك فلا قديم إلا الله الخالق . فضلاً عن إن بنية العقل اليوناني مؤسسة على هندسة أفليدس ، وتصور بطليموس للكون ، والعلم الطبيعي الأرسطي . وقد ثبت في العصر الحديث وتحديداً في أواخر القرن السادس عشر وبدايات القرن السابع عشر خطل هندسة أفليدس ، وإنهار تصور بطليموس للكون لتحل محله فيزياء غاليلو وكوبرنيكوس الكونية ، كما تداعى البناء الطبيعي الأرسطي بفعل الاكتشافات العلمية الحديثة والقوانين الطبيعية التي جاء بها نيوتن وآخرون . في حين أن بنية العقل المسلم قائمة على ميتافيزياء أو تصور كوني مستمد من رؤية عقيدية إسلامية صاغها (القران الكريم) ، فضلاً عن استنادها إلى منظومة رياضية وضع أصولها الخوارزمي في حساب التفاضل والتكامل وعلم الجبر . كما أن هذه البنية جاءت وليدة منهج تجريبي استقرائي استند . أساساً . إلى رؤية أصولية اعتمدت قياس الغائب على الشاهد وطريقة السبر والتقسيم باعتبارها نتاج العقل الأصولي الإسلامي والذي تطور من خلال علم الفقه وترسخ من خلال علم الكلام وبلغ ذروته من خلال علوم الطبيعة ليجد صده في علم البصريات والفلك والكيمياء .

وإذا كان المنطق مشتق من النطق اعتماداً على دلالاته اللفظية واللغوية ، فإن من المؤكد أن المنطق الأرسطي هو وليد اللغة أو البيان اليوناني ، وبالتالي فإنه جاء معبراً عن مكونات هذا البيان ومتفاعلاً مع دلالاته الاصطلاحية . والبيان اليوناني مختلف من ناحية البنية والتركيب عن البيان العربي مما يحول . أصلاً . بين منطق أرسطو وبنية العقل المسلم . المعبر عنها باللغة العربية . وهناك أمر قد يكون الأكثر أهمية في سياق الموضوعات التي نتناولها هنا ، وهو الارتباط الوثيق بين البيان العربي والقرآن الحكيم . وبما أن القران . هو آخر كتاب وختام الوحي الإلهي الذي نزل على البشر . جاء بلغة العرب أو بالبيان العربي ، وسيبقى كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، فإن البيان العربي لا يمكن أن يحل في مرتبة ثانية بعد بيان أية أمة من الأمم ، ومن باب أولى أن لا يخضع العقل المسلم لمنهج علمي مستمد من بيان غير البيان العربي القرآني

مصدقاً لقوله . تعالى . ((الرحمن . علم القرآن . خلق الإنسان . علمه البيان)) . (19) فالعربية هي البيان الذي بلغه الله الإنسان كي يعمل وفقاً لهديه والتبليغ يقوم على الخطاب ، والخطاب أي خطاب هو عبارة عن بنية فكرية تعتمد أسساً ومقومات عقلية ، وهذه البنية بمقوماتها لا بد أن يكون لها منطقها الخاص كي تعبر عن نفسها وتنتقل للآخر وفقاً لمنهج علمي . فضلاً عن كون العمل هو في حقيقة الأمر تجسيد للبنية الفكرية ، كما البنية الفكرية هي تجريد للعمل ، مع احتفاظ الأولى بالأسبقية المنطقية والتاريخية على الثانية حيث يسبق الفكر العمل ويمهد النظر للتطبيق . لكن هذا لا يلغي العلاقة التفاعلية بينهما باعتبار أن العمل أو التطبيق هو . بالضرورة . إغناء للفكرة ، يقود إلى البناء والتجديد . كما إن العزيز الحكيم يخاطب الإنسان من خلال الرسول (صلى الله عليه وسلم) بالقول ابتداءً ((أقرأ)) والقراءة تكون بالبيان العربي ، وبالتالي يجب أن تكون القراءة ، قراءة الإنسان في التبليغ الإلهي بالبيان العربي وخاضعة لقواعده وإملاءاته ، بالإضافة إلى كونها مؤطرة بالأطر الفكرية والبنى العقلية التي ينتجها الفكر المنبثق من البيان العربي والعقل المعبر عن هذا البيان والمتسامي به ومع حيثياته إلى مستوى التأثير لا التأثير ، الإنتاج لا الاستهلاك ، الإبداع لا المحاكاة ، الفعل لا الانفعال ، العطاء لا الأخذ ، القيادة لا الإنقياد ، التقدم لا النكوص .

وإذا رمنا توسعاً ، وأخذنا مفهوم مصطلح (القراءة) بمعناه الشمولي والذي من أبرز أوجهه بناء نظرية معرفية متكاملة أو صياغة منظومة فكرية متناسقة تعتمد منهجاً عقلياً ناضجاً ، فيمكننا أن ندرك عند ذاك أنه لا البيان العربي . ابتداءً . يجوز أن يخضع لقواعد لسان آخر . غير اللسان العربي . ولا المنطق باعتباره مشتقاً . أصلاً . من البيان ، ويمكن أن يتبنى مرتكزات منطق وليد لسان غير عربي (يوناني) ونتاج عقل مختلف في تكوينه وبنيته عن العقل المسلم وهو العقل اليوناني بل أن الأمر يتجاوز هذا النطاق إلى مدى أوسع ، حيث تمت المقارنة بين النحو العربي . باعتباره منطقاً عربياً مستخرجاً من لغة العرب . والمنطق اليوناني ، على اعتبارهما بنيتان نظريتان مختلفتان كل الاختلاف ، ويتجلى هذا في المناظرة التي دارت بين أبي بشر متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي النحوي . (20) والنظرة الموضوعية الدقيقة لبنية منطق أرسطو وتكوينه

تظهر ارتباطاً وثيقاً لهذا المنطق باللغة ، فالمقولات المنطقية العشر التي يقدمها أرسطو . مثلاً .
هي مقولات لغوية . أصلاً . .

لم يكن الخط والاتجاه المتبني لمنطق أرسطو في الفكر الإسلامي هو الوحيد ، بل كان هناك اتجاهاً معارضاً لطروحات أرسطو المنطقية ، وحاول ممثلو هذا الاتجاه أن يضعوا منطقاً إسلامياً خالصاً بعيداً عن التأثيرات الأرسطية . وترجع أولى المحاولات في هذا السياق إلى النقد الشديد الذي (وجهه فخر الدين الرازي) إلى كتاب (الإشارات والتنبيهات) لأبن سينا وإلى المنطق المشائي الذي تبناه أبن سينا في هذا الكتاب . وقد تبع الرازي في هذا الهجوم السهروردي ، إلا إن أبن تيمية هو من أبرز من تصدى للمنطق الأرسطي ومناهج القياس اليوناني من بين المفكرين المسلمين . ولم يكتف ابن تيمية بعملية النقد لمنطق أرسطو بل أنه قدم البديل عنه . فوضع بحق أصولاً لعلم المنطق الإسلامي في ما يعد إبداعاً خلاقاً للفكر الإسلامي ، ويؤكد أصالة هذا الفكر وقدرته على الإنتاج الفكري الإبداعي . وقد جاءت محاولة أبن تيمية . في هذا السياق . في العديد من مؤلفاته ، ومن أبرزها كتابيه (الرد على المنطقيين) و (نقض المنطق) . ولعل في مقدمة المحاور التي عارض فيها كل من السهرودي وأبن تيمية منطق أرسطو هو نظرية التعريف حيث إن التعريف قام في المنطق الأرسطي على أساس التمييز بين الذاتي والعرضي أو الجوهر والإعراض ، فاعتبر أرسطو ومن تبعه أو تأثر به من الفلاسفة اليونانيين والمسلمين . على حد سواء . أن التعريف يجب أن يعتمد على الذاتي حيث أن التعريف لا يمكن أن يستمد من العرضي ، في حين إن السهرودي وابن تيمية قد وجها نقداً شديداً لهذه النظرية ، فقال السهرودي في هذا السياق : "في هدم قاعدة المشائين في التعريفات 0000 من ذكر ما عرف من الذاتيات ، لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه ، وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك ، وليس للمعرف حينئذ أن يقول لو كانت صفة أخرى لأطلعت عليها ، إذ كثير من الصفات غير ظاهرة . ولا يكفي أن يقال : لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه . فيقال إنما تكون الحقيقة عرفت إذا عرف الجميع ذاتيتها . فإذا انقذ جواز ذاتي آخر لم يدرك . لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة . فتبين أن الإتيان على الحد كما التزم به المشاؤون غير ممكن للإنسان ، وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك . فإذن

ليس عندنا إلا تعريفات بأمور تخص الاجتماع" . (21) حيث أن كل ما يميز الشيء عما سواه يمكن أن يكون وسيلة لتعريف هذا الشيء . كما يقول ابن تيمية . . (22)

لقد استطاع العقل المسلم أن يضع أقيسة ومناهج منطقته الخاص (الأصيل) قبل أن تبدأ حركة الترجمة بأكثر من قرن من الزمان وتوضح ذلك من خلال قياس الغائب على الشاهد ، وقياس التمثيل ، والسبر والتقسيم ، ودوران العلة مع معلولها . حيث بدأ هذا العقل ببناء منطقته الخاص مع علم الأصول وتبلور ذلك المنطق من خلال علمي الفقه والنحو . فتم بالاستناد إلى ذلك المنطق تقنين الشريعة وتقعيد اللغة ، وقد تطور المنطق الإسلامي . لاحقاً . عن طريق علماء الكلام وأساليبهم النظرية الجدلية ، وأخيراً جاء العلماء في مجال الطبيعة ليضيفوا إليه إضافة جد مهمة ، إلا إنها كانت بكل أسف وبتأثير المنطق الأرسطي ومتبنيه من المفكرين المسلمين . الأخيرة . تمثلت في قولبة المنطق الإسلامي في منهج علمي يقوم على الاستقراء والتجربة ويعتمد الملاحظة والاستقادة من الجزئيات للوصول إلى القواعد الكلية . هذا المنهج الذي لو قدر للعقل المسلم أن يسير فيه إلى مدى أبعد من المدى الذي سار فيه . بالفعل . أو أن يخطو فيه خطوات لاحقة لاستطاع أن يغير من بنية الثقافة الإسلامية ، ولأستطاع أن ينمي هيكلية الفكر الإسلامي ، ولتمكن من فتح آفاق علمية جديدة تغني الحضارة الإسلامية وتدفع في طريق البحث العلمي المتطور المنتج . خطوات وخطوات . وشاهدنا في هذا ما تحقق في الحضارة الأوروبية الحديثة عندما تمكن العقل الأوروبي من تجاوز طروحات المنطق الأرسطي وإملاءاته.

هوامش الفصل الثاني

- (٤) ابن خلدون ، المقدمة ، تحقيق . د.علي عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1965 ، ج3 ، ص914-915 .
- (٤) ابن تيمية، احمد ، الرد على المنطقيين ، تقديم.سليمان الندوي ، بيروت ، دار المعرفة 1386هـ ، ص318 .
- (٤) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ج3 ، ص1206 .
- (٤) المصدر السابق ، ج4 ، ص1247 .
- (٤) المصدر السابق ، ج4 ، ص1202 .
- (٤) Th . Oiser Man , Dialectical Materialism and the history of Philosophy Progress Publishers , P . 242-261 .
- (٤) ابن تيمية ، المصدر السابق ، ص375 .
- (٤) المصدر السابق ، ص75 .
- (٤) المصدر السابق ، ص34 .
- (٤) السيوطي ،جلال الدين ، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، نشر . د.علي سامي النشار ، 1947، ص208 .
- (٤) الشاطبي ، إبراهيم بن موسى ، الموافقات في أصول الشريعة ، تحقيق الشيخ عبد الله درازة المكتبة التجارية ، القاهرة ، ج1، ص56 .
- (٤) المصدر السابق .
- (٤) الشاطبي ، المصدر السابق ، ج4 ، ص377 .
- (٤) المصدر السابق، ج1، ص59 .
- (٤) السيوطي ، المصدر السابق ، ص23.
- (٤) ابن تيمية ، مجموع الفتاوي ، جمع وترتيب.عبد الرحمن محمد بن القاسم ، مكتبة المعارف ، الرباط ، م9 ، ص26 .
- (٤) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص138 .

- (٩) ابن تيمية ، مجموعة الفتاوي ، م 9 ، ص 276-286 .
- (٩) سورة الرحمن ، أية 1-4
- (1٠) التوحيدي ، أبو حيان : المقابسات ، تحقيق.حسن السندوبي ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، 1929 ، ص 67-68 .
- (1٠) السهروردي ، شهاب الدين يحيى ، كتاب حكمة الإشراف ، تحقيق.هنري كوربان ، طهران 1952 ، ص 20-21 .
- (1٠) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص 15 .

الفصل الثالث

المنطق الأصيل

((نقد المنطق الأرسطي))

استطاع العقل المسلم أن يصوغ منطقاً أصيلاً - المعبر عن بنية هذا العقل ، والمستند إلى الأطر المرجعية التي أقرتها العقيدة الإسلامية — والذي طبع الثقافة الإسلامية لفترة طويلة قبل قيام حركة الترجمة التي أبرزت المنطق الأرسطي على حساب المنطق الأصيل . وقد انتج المنطق الإسلامي ثلاثة علوم أصيلة : الفقه ، الكلام ، والنحو . وقد كانت المنهجية في هذا المنطق تتمثل في القياس - أساساً - كما عرف عند علماء الأصول والنحويين أو ما عرف عند المتكلمين بالاستدلال بالشاهد على الغائب ، حيث يعتمد هذا النوع من القياس على الوصول إلى قيمة ثالثة مشتركة بين الشاهد والغائب أو لنقل بين المقاس والمقاس عليه ، من أجل إعطاء الباحث الإمكانية للانتقال من حكم المعلوم إلى حكم المجهول . وقد عرفت هذه القيمة الثالثة المشتركة بين الحكمين — بالدليل عند المتكلمين . أو العلة عند الأصوليين ، مثل الإسكار في حالة الخمر ، حيث أن علة التحريم بالنسبة للخمر هي حالة الإسكار ، والإسكار هو التوصيف الأبرز والأهم للخمر ، وبالتالي فإن توفر صفة الإسكار في أي مشروب تكون مدعاة أو علة للتحريم . وهنا يظهر منهج القياس الاستقرائي المؤسس للعلم والقائم على الانتقال من جزئي إلى آخر من أجل توظيف القانون العلمي في أكبر كم ممكن من الجزئيات التي تتمثل فيها الظاهرة التي ينطبق عليها حكم القانون العلمي أو حكم جزء منه . ومما يجدر ذكره أن الاستدلال بالشاهد على الغائب - والذي كان معتمد الكثير من المفكرين المسلمين كقياس أو منهج مهم في التفكير . والبحث . يتم من وجهين هما :

1 . الاشتراك في الدلالة أو ما يعرف بقياس الشبيه عند الأصوليين وكذا عند النحاة .

2 . الاشتراك في العلة . (1)

لقد تأسس القياس في الثقافة الإسلامية على قوانين أو مبادئ ثابتة ، فمثلاً بالنسبة لعلم الأصول فإن المبدأ الأساسي الذي يحكم القياس هو (دفع المضرة وجلب المنفعة) وكذلك فعل النحاة . مثلاً . فجعلوا من المبدأ القائل : (بخفة النطق على اللسان) أساساً يستند إليه كلام العرب وبالتالي قواعد النحو .

وترجع أصول القياس العقلي إلى القرآن الحكيم ، حيث وردت عشرات الآيات التي تدعو إلى النظر والتفكير في الكون والتدبر في ما يحيط بالإنسان . هذه الآيات التي يمكن أن

تعد بمثابة إرهابات أو جذور القياس الأصولي ، ومن هذه الآيات : ((فاعتبروا يا أولي الأبصار)) ، ((أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت)) (2) ((أولم ينظروا في ملكوت السماء والأرض وما خلق الله من شيء)) (3) . ومن هذه الدعوات — وغيرها الكثير إلى التدبر في آيات الله وخلق — استطاع بعض الصحابة الأوائل — رضي الله عنهم — أن يصلوا إلى وضع الإرهابات للقياس العقلي في الاسلام قبل أكثر من قرنين من انتقال التراث اليوناني الى البيئة الثقافية الاسلامية — من خلال حركة الترجمة التي نولها بيت الحكمة في عهد المأمون — حيث شكلت حركة الترجمة الواسعة — التي تم فيها نقل التراث الفكري اليوناني الى العربية من السريانية على نطاق واسع ومن اليونانية على نطاق ضيق . حالة الاحتكاك الأولى للفكر الإسلامي بالفكر اليوناني . وتبعاً لذلك فإن القياس العقلي الذي عرفه الصحابة - رضي الله عنهم - كان قياساً أصيلاً أعتمد مبدأ التماثل والتناظر ، وقياس الشبيه بالشبيه ، وفي هذا السياق يقول ابن خلدون : "إن كثيراً من الوقائع لم تدرج في النصوص الثابتة فقاسها الصحابة بما ثبت . وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين ، حتى يغلب على الظن أن حكم الله — تعالى — فيها واحد ، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس" . (4) فيما يقول الزركشي : "أن الصحابة تكلموا في زمن النبي . صلى الله عليه وسلم . في العلل" . (5)

لقد كان الطريق ممهداً أمام العقل المسلم للبحث في ظواهر الطبيعة ومستجدات الحياة بعد أن كفى القرآن الكريم ذلك العقل عناء البحث في الوجود أو الميتافيزياء ، لأن الطمأنينة الروحية والعقلية — التي وفرها القرآن في هذا الشأن — كانت كفيلة بتحرر العقل المسلم من قيود البحث الوجودي واشتراطات البحث الميتافيزيائي ، وهكذا توفر للعقل المسلم الأساس السليم والضروري للتحرر من ربة ما وراء الطبيعة ، والتوجه بدلاً من ذلك إلى الطبيعة ذاتها للتفاعل معها والبحث في ظواهرها واستنباط قوانينها . الأمر الذي لم يتوفر للعقل اليوناني الذي كان أسيراً لمبحث الوجود والميتافيزياء فكانت القاعدة الأولى التي انطلق منها العقل اليوناني — هي الميتافيزياء — للتعاطي مع بقية مباحث الفلسفة ، وتبعاً لما تقدم فقد ألقت الميتافيزياء بظلالها واملاءاتها على كل مناحي الفلسفة الأخرى : على مستوى الطبيعة وعلومها المختلفة ، وعلى

مستوى العلوم الإنسانية وخصوصاً علمي الأخلاق والسياسة . وقد كان المنطق من أكثر العلوم التي تأثرت بالأطر الوجودية الميتافيزيقية في الفلسفة اليونانية . فكانت الماهية (ماهية الشيء) هي المنطلق لتحديد موضعه الوجودي - بعبارة أخرى - كان الواجب أساساً للممكن ، كما إن الوجود بالقوة سابقاً للوجود بالفعل . وكان الجوهر الثابت هو الذي يحدد العرض المتغير ، وكنتيجه لهذه التسلسلية الارتباطية التي اصطبغ بها الفكر اليوناني فقد كان لمبحث الوجود دوراً أساسياً في تشكيل ووضع هيكلية بقية المباحث الفلسفية ، الأمر الذي أشتنفذ جزءاً كبيراً من طاقة وجهد العقل اليوناني في أمور لاطائل من البحث فيها على المستوى العلمي — هذا أن لم نقل إن البحث فيها كان — بالفعل — معوقاً أمام حرية العقل الإنساني في البحث في الطبيعة وظواهرها وصولاً إلى صياغة قوانينها العلمية ، كما كان عقبة في التعاطي مع الحياة ومستجداتها وصولاً إلى فهم نظريات صيرورتها التاريخية والاجتماعية . هذا فضلاً عن كون بنية الحضارة الإسلامية قد قامت على فلسفة الاستخلاف ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة)) . والاستخلاف ينطوي على معنى التبدل والتغير المستمران ، والتجديد الدائب في البنى الفكرية التي يقدمها الإنسان ، وبالتالي في قوانين حياته وأنظمتها المعاشية التي تحدد آليات لحياته في كل عصر من العصور بما يتلائم مع طبيعة ذلك العصر ومع مقتضيات الظواهر الطبيعية والاجتماعية المحيطة بالإنسان . من أجل غاية أساسية هي استيعاب المستجدات والتعاطي مع الحوادث .

لقد جاءت آيات قرآنية عدة متضمنة لأشكال برهانية متنوعة ، ومعبرة عن استدلالات منطقية واضحة ، وهذا ما أشار إليه (ابن القيم) حيث قال : "فإذا تأملت القرآن الكريم وتدبرته وأعرته فكراً وافياً ، اطلعت فيه على أسرار المناظرات وتقرير الحجج الصحيحة وإبطال الحجج الفاسدة ، وذكر النقض والفرق ، والمعارضة والمنع على ما يشفي ويكفي لمن بصره الله وانعم عليه بفهم كتابه" (6) ومن الأمثلة على هذه الأدلة البرهانية قوله - تعالى - ((لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)) (7) حيث تشير هذه الآية إلى وحدانية الله تعالى بالاستناد إلى قضية شرطية متصلة . أما قياس الخلف فقد ورد في قول - العزيز الحكيم - : ((ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)) (8) وهذا إثبات أن القرآن الكريم بما إنه لايتضمن اختلافاً أو تضارباً .

فهو من عند الله . . أما النص القرآني ((وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم)) (9) فإنه يقدم مثلاً لقياس التمثيل . وإذا انتقلنا إلى نص قرآني آخر ، وهو قوله عز وجل : ((إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ...)) (10) نجد إشارة جلية إلى المناقضة ، حيث أن أمر دخول هؤلاء إلى الجنة مرتبط أو متعلق بأمر مستحيل تبعاً للعقل المقيد بقيد العادة . (11) لقد وردت في القرآن الحكيم العديد من أمثلة الأقيسة العقلية المنطقية ، إلا إنها لم تأت بالصورة التي عرفت في المنطق الأرسطي الذي تحدد بالانتماء القياسي المعروف والمكون من مقدمتين ونتيجة لازمة عنهما بالضرورة ، في حين أن الأقيسة التي وردت في القرآن جاءت بأشكال عدة وتضمنت أعداد من المقدمات المختلفة .

كلف القرآن المسلمين بأحكام يجب أن يؤدوها وسبيلهم إلى القيام بذلك هو الاستتارة بالعقل . وكمثال على هذه الأحكام استقبال القبلة للمسافر أو للبعيد عنها . وقد كان منهج الرسول (صلى الله عليه وسلم) يحث على الاجتهاد وخصوصاً بالنسبة لولاته المعينين على الأمصار ، حيث يروي ابن عبد البر عن معاذ بن جبل ، أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لما بعثه إلى اليمن قال له : كيف تصنع أن عرض لك قضاء ؟ قال أقضي بما في كتاب الله (عز وجل) . قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال فبسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) . قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال اجتهد رأي لا ألو . قال : فضرب بيده في صدري ، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لما يرضاه رسول الله . (12) ويروي ابن عبد البر - أيضاً - في نفس السياق ، عن ابن عمر ، قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يوم الأحزاب : لا يصلي أحد العصر إلا في بني قريظة . فأدركهم وقت العصر في الطريق ، فقال بعضهم لآنصلي حتى نأتيها ، وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد منا ذلك ، فذكر ذلك للنبي (صلى الله عليه وسلم) فلم يعنف واحدة من الطائفتين . (13) فالاجتهاد بالرأي هو الجذر الذي نشأ عنه القياس العقلي وتفرعت منه علومٌ متعددة مثل الكلام وأصول الفقه وحتى النحو ، فرغم بدايته البسيطة في زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم) . إلا إن القياس العقلي تطور لاحقاً في عهد الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم وأرضاهم) وخصوصاً في عهد عمر بن

الخطاب (رضي الله عنه) حتى وصل إلى كونه علماً عقلياً منطقياً متكاملًا يتسم بالأصالة والإبداع ، بعيداً عن تأثيرات المنطق والفلسفة اليونانية التي لم تكن قد عرفت بعد في أوساط المفكرين المسلمين .

وفي سياق الاجتهاد وأعمال الرأي يشير ابن القيم إلى إن الرأي وجد بين الصحابة (رضي الله عنهم) في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) فيقول : "وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) في كثير من الأحكام ، ولم يعنفهم ، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة ، فاجتهد بعضهم وصلوها في الطريق ، وقال : لم يرد منا التأخير ، وإنما أراد سرعة النهوض ، فنظر إلى المعنى . واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة ، فصلوها ليلاً ، نظروا إلى اللفظ ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر ، وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس" . (14) بل أن ابن القيم يذهب إلى أبعد من هذا حين يرى إن من أتى بعد الصحابة - رضي الله عنهم - لا يمكن له - بحال من الأحوال - أن يصل في رأيه إلى ما وصل إليه الصحابة - رضي الله عنهم - في هذا السياق ، لأن رأي الصحابة - رضي الله عنهم - كان يدعم بنزول القرآن مؤيداً له ، ولنا في هذا الصدد أكثر من مثال ، لعل أبرزها ما كان يطرحه عمر بن الخطاب . رضي الله عنه . من رأي في العديد من القضايا مثل : أسارى بدر ، وحجاب نساء النبي . صلى الله عليه وسلم . .

والرأي من ناحية المعنى مرادف للقياس العقلي ، إذ يقول الشوكاني في تعريف الرأي انه : "يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة ، يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية أو بأصالة الإباحة في الأشياء أو الخطر على اختلاف الأقوال في ذلك ، أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالاحتياط" (15) أما القياس فهو (تقدير الشيء على مثل شيء آخر وتسويته به وقيل : هو مصدر قست الشيء إذا اعتبرته أقيسة قياساً وقياساً ، ومنه قياس الرأي ، وسمي أمرؤ القيس لاعتباره الأمور برأيه . وله في الاصطلاح معان منها بذل الجهد في طلب الحق ... (16) وبما إن القياس والرأي مترادفان ، وبما أن الاجتهاد يقوم على أعمال الرأي ، أصبح القياس العقلي والاجتهاد واحد ، وهذا ما يؤكد الشافعي بقوله : قال : "فما القياس : أهو اجتهاد ، أم هما متفرقان ؟ قلت : هما اسمان لمعنى واحد" (17) ويقول الآمدي في معنى الاجتهاد إنه : "في

اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ، ولهذا يقال : أجتهد فلان في حمل حجر البزارة ، ولا يقال اجتهد في حمل خردلة . وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه... " . (18)

كان للمنطق حضوراً مبكراً في الفكر الإسلامي ، وإن لم يأخذ التسمية التي عرفت فيما بعد أثر نقل التراث اليوناني إلى البيئة الثقافية الإسلامية ، وبالتالي لم يكن قد أخذ الصورة النظرية الكاملة التي تبناها - لاحقاً - بعض المفكرين المسلمين - خصوصاً - الفلاسفة المشائيون المتأثرون بالفلسفة والمنطق اليوناني . فشككت تسميات مثل : القياس ، والجدل ، وعلم النظر ، وعلم الخلاف . البديل الإسلامي عن مصطلح المنطق اليوناني ، وقد ارتبط حضور هذه التسميات وتداولها بالفترة المبكرة في تاريخ الفكر الإسلامي ، ولعل ميدان علم الفقه وأصوله كان أول الميادين التي تعاطى من خلالها المسلمون مع المنطق ، وفي هذا السياق يقول ابن خلدون واصفاً علم الجدل وصلته بعلم أصول الفقه : "هو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم ولذلك قيل فيه : إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه ، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره" (19) أما (طاش كبري زاده) فيقول في وصف علم الخلاف - باعتباره أحد المناهج عند الباحثين في الفقه وأصوله : "وهو علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية والتفصيلية ، الذاهب إلى كل منها طائفة من العلماء أفضلهم وأمثلهم أبو حنيفة" . (20) حيث إن علم أصول الفقه يقوم على عمليات عقلية ويعتمد منهجية منطقية تقوم على الاستنباط وشاهدنا على هذا القول ابن خلدون : "اعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم ، ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة واقتصر الناس على تقليدهم ، أقيمت هذه المذاهب الأربعة أصول الملة ، وأجرى الخلاف بين الأخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية ، وجرت المناظرات في تصحيح كل مقلد مذهب إمامه ، وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهداتهم . وكان هذا الصنف يسمى بالخلافيات" . (21) ويذهب طاش كبري

زادة إلى أبعد مما ذهب إليه ابن خلدون حين يقرن بين علم النظر وعلم المنطق . فيجعله فرعاً من فروع أصول الفقه الأربعة ، فيقول : "علم النظر ، وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية أو حدود الأحكام الشرعية ، وعلم المناظرة ، وهو علم باحث عن أحوال المخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما ، ثم علم الجدل ، وعلم الخلاف" . (22)

تعد رسالة الشافعي أولى المحاولات المنطقية التي أنتجها العقل المسلم وذلك لما احتوته من منهج علمي يقوم على وضع قواعد كلية والانطلاق منها للدخول في فرعيات وجزئيات مستتبطة من تلك القواعد ومرتبطة بها ، أو - بعبارة أخرى - فإن الشافعي وضع في مؤلفه المهم (الرسالة) الإطار العام والشامل الذي يجب أن ينطلق منه علم أصول الفقه وبعد ذلك ربط هذا الإطار الشامل بفرعيات الأقيسة الفقهية اللازمة منطقياً عن ذلك الإطار العام ، كما توصل جزئيات المسائل الفقهية المرتبطة منطقياً بذلك الإطار العام . وقد استند الشافعي في عمله هذا إلى خطوة جد مهمة تعد أساساً لكل منهج منطقي ألا وهي وضع الحدود أو التعريفات المختلفة المتعلقة بعلم أصول الفقه وبعد ذلك ينطلق من تلك المقدمة إلى التفرع والتجزئيات للتعريفات مع تقديم شواهد وأمثلة حية لكل فرع من تلك الفروع . وفي عرضه للشواهد أو الأمثلة فإنه يقوم بعملية تحليل لها مستخدماً أسلوب الجدل الذي تتجلى من خلاله صوراً متعددة للعمليات المنطقية - خصوصاً - الاستدلال . وقد كان الشافعي يستنبط الأحكام الفقهية المختلفة - عن طريق الاستدلال .

اعتمد الفكر الإسلامي منطقته الأصل قبل أن يُعرف المنطق الأرسطي بعشرات السنين . فما الذي كان يحدث طوال قرنين من الزمان ؟ هل كان العقل كسيحاً ساكناً ! أم إنه كان حاضراً بقوة وفاعلاً بوضوح في البيئة الثقافية الإسلامية ؟ ولعل الجواب يأتي صارخاً إذا تم النظر إلى تاريخ الفكر الإسلامي نظرة موضوعية ودراسة حلقاته ومفاصله دراسة علمية دقيقة . نعم ، حيث شيد العقل المسلم بنية ناضجة للثقافة الإسلامية اتضحت معالمها جلية من خلال علوم : الأصول ، الكلام ، الفقه ، والنحو . واعتمدت هذه البنية منهجاً دقيقاً يقوم على سند منطقي يتمثل في القياس أو ما يعبر عنه بـ (قياس الغائب على الشاهد) والذي يقوم على

الربط بين الشاهد والغائب أو المقاس والمقاس عليه بعامل يجمع بينهما أو يشتركان فيه فيكون مبرراً لسحب الحكم من الأول إلى الثاني أو إطلاق الحكم الذي ينطبق على الأول ، إطلاقه على الثاني لاشتراكهما في عامل موحد ، وقد اختلفت تسمية هذا العامل المشترك أو الجامع بين الشاهد والغائب ، بين المعلوم والمجهول فسماه الأصوليين بالعلة في حين سماه المتكلمون بالدليل ، والدليل أو إذا شئت العلة تناظر تماماً ما سيعرف — لاحقاً — عند الفلاسفة المسلمين بالحد الأوسط — في المنطق الأرسطي — إلا أن ما يميز المنهج أو لنقل — بدون تردد — المنطق الإسلامي (الأصولي) عن المنطق الأرسطي يكمن في الغاية المتوخاة من كل منهما ففي حين كانت غاية القياس في منطق أرسطو هي الوصول إلى النتيجة ، نجد أن القياس الأصولي لا تعنيه النتيجة في شيء . لأنها لا يمكن أن تضيف جديداً إلى مقدماتي القياس . وإنما يهدف إلى تحديد العامل المشترك أو الجامع (الدليل أو العلة) ، وما يميز القياس الأصولي كذلك عن القياس الأرسطي هو أن الأخير يبقى استدلالاً رياضياً صورياً صرفاً لا يمكن مواضعته على حالة أو حالات حسية يمكن ملاحظتها أو استقراءها ، إلا إن القياس الأصولي متوفر على هذا الجانب ، لا بل هو يعتمد — أصلاً — وينبني على الاستقراء القائم على الانتقال من الجزئي إلى الجزئي (الاستقراء الناقص) أو على الانتقال من الجزئيات إلى الكلي (الاستقراء الكامل) ولنا في طروحات المتكلمين في هذا الصدد أمثلة شاخصة ، حيث يشير القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى النوع الأول من القياس (القياس بالشاهد على الغائب) يتم في شكلين ، هما :

1 . الاشتراك في العلة ، وهو نفس ما عرف عند الأصوليين والنحاة بـ (قياس العلة) .

2 . المشاركة في الدلالة والذي عرفه الأصوليين بـ (قياس النسبة) . (23)

لقد كان الحد أو نظرية التعريف تشكل أساساً جد مهم من الأسس التي قام عليها المنطق ومن الطبيعي أن تستأثر باهتمام كبير من قبل أرسطو ومن سبقه من الفلاسفة اليونانيين ، حيث ترجع في جذورها إلى سقراط الذي يعد أول من صاغ نظرية متكاملة للحدود أو التعريفات ، فجاءت نظرية سقراط رداً على الجدل السفسطائي المغالطي الذي برع فيه السفسطائيون كثيراً وجعلوه عماداً للمنهج النسبي الذي وضعوه وحققوا من خلاله انتشاراً واسعاً في أوساط الشباب اليوناني في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد . وجاء أرسطو لاحقاً ليضع

الأسس المنطقية التي استندت إليها نظرية الحدود أو التعريفات ، وصاغ تصوراً لها يقوم على الربط بين مفهوم الحد والماهية ، فأصبح التعريف عنده رديفاً لماهية الشيء . بعبارة أخرى - فإن التعريف عند أرسطو هو إثبات الخصائص الذاتية الجوهرية للشيء والتي تصف ماهيته غير إن مفهوم التعريف لدى علماء الأصول في الفكر الإسلامي كان مختلفاً من حيث انطلاقه من منطلق آخر مغاير - تماماً - للمنطلق الذي اعتمد في منطق أرسطو ، حيث أن مفهوم التعريف . في علم الأصول - وكذا لدى الفقهاء والمتكلمين - يعتمد أساساً على قاعدة التمايز أو التعارض . - بعبارة أخرى - فإن مفهوم التعريف عندهم كان يعني تحديد الصفات العرضية للشيء والتي بها يتميز الشيء عن غيره أو يتعارض معه ولا علاقة لمفهوم التعريف لديهم — من قريب أو بعيد . بالماهية أو بفكرة الجوهر — كما كان الحال عند أرسطو — ومما يجدر ذكره أن مجموع الصفات الخارجية (العرضية) للشيء هي المعول عليها في تحديد الشيء وتعريفه لأنها — أولاً — هي الظاهرة للحواس أو للعيان وبالتالي فهي المعول عليها في القياس والتحديد ، — وثانياً — لأن الأشياء والظواهر الطبيعية في صيرورة مستمرة وخاضعة للتغير والتبدل المستمران تبعاً لإملاءات سنن الكون — أساساً — وتبعاً لتأثير الأشياء والظواهر الطبيعية الأخرى فيها ، فعلاً وانفعالاً ، تأثيراً وتأثراً . وأساس هذا التغير هو مجموع الصفات الخارجية للشيء وهي المعول عليها في تحديد مكانة الشيء بين بقية الأشياء في الكون ، أو دور ظاهرة طبيعية ما وتأثيرها في بقية الظواهر . وقد أثبت العلم الحديث صحة التوجه الإسلامي في مجال التعريف حيث أكد حقيقة مهمة ، وهي أن الثبات في الطبيعة وقوانينها ضرباً من المحال وأنه لا يمكن لماهية ما أن تبقى ثابتة ولا أن يعول عليها في كل حين لوصف كنه الشيء وبما يجعل ذلك الوصف معبراً عن مكانة ذلك الشيء بين الأشياء الأخرى وعلاقته معها تمايزاً أو تعارضاً .

وعود على مفهوم الحد عند الأصوليين ، فهو ما يميز الشيء عن غيره أو ما به يمكن أن نميز الشيء عن غيره ، وبالتالي فإن الحد عندهم يتحقق بالذاتيات وسواها ، فيكون الحد مطرداً جامعاً لأفراد المعرف مانعاً لغير المعرف من الدخول في التعريف ، في حين أن مفهوم الحد عند المناطقية (المتأثرين بمنطق أرسطو) هو الدلالة على ماهية الشيء بالإضافة إلى أن المناطقية أكدوا على العلاقة العلية باعتبارها أساساً في الحد المنطقي أما بالنسبة للأصوليين

فإنهم رفضوا قبول العلية في الحد ، وهو ما يميز الشيء عن غيره . أما التمييز التام الذي يكون بذكر الذاتيات فهو من اختصاص الباحثين عن علم الموجودات . (24)

كما أكد علماء الأصول في الفكر الإسلامي على قياس التمثيل وأعطوه المكانة المبرزة في مناهجهم ، لا بل إنهم قدموه على الاستقراء ويبدوا هذا أمر جد طبيعي إذا أخذنا بنظر الاعتبار إن التمثيل ينقل الحكم من علاقة معلومة إلى علاقة مشابهة لها من جهة ، إلا إنها وفي نفس الوقت متباينة عنها من جهة أخرى ، وهذا أمر يوسع كثيراً من نطاق التمثيل ويجعله الشكل الأكثر فاعلية ونجاعة من بين أشكال القياس المنطقي - على الضد - من الاستقراء الذي يقوم بنقل الحكم من المثل إلى مثله ، وبالتالي فهو أضيق نطاقاً من التمثيل وأقل فاعلية وشمولاً منه . والتمثيل هو بيان مشاركة جزئي لجزئي آخر في علة الحكم ليثبت الحكم في الجزئي الأول . (25) وهو يفيد الظن لجواز أن تكون العلة في الحكم مركبة من خصوصية الأصل والوصف الجامع ، أو أن تكون خصوصية الأصل شرطاً في ثبوت الحكم أو أن تكون خصوصية الفرع مانعاً من الوجود الحكم . (26)

والعلة المشتركة يمكن إثباتها من خلال طريقتين ، هما :

1 . الدوران ، وهو اقتران الشيء بغيره وجوداً وعدمياً كدوران الحرمة مع الإسكار وجوداً وعدمياً .

2 . السبر والتقسيم ، وهو إيراد أوصاف الأصل وإبطال بعضها ليتعين الباقي للعلية ، كما يقال في إثبات علة حرمة الخمر : أما الإسكار ، وأما السيلان ، وأما اللون . والأخيران لا يصلحان للعلة فتعين الإسكار . (27)

ويعرف ابن سينا قياس التمثيل بأنه : الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء معين آخر أو أشياء معينة أخرى ، على أن لا يكون ذلك الحكم على المعنى المتشابه فيه . (28) ويسمى المحكوم عليه فرعاً والشبيه أصلاً ، والعلة المشتركة بينهما تسمى جامعة . وبالتالي فإن الفرق بين قياس التمثيل والاستقراء ، أن الأول ينقل الحكم من علاقة معلومة إلى علاقة مشابهة لها من جهة ومتباينة عنها من جهة أخرى . في حين الاستقراء ينقل الحكم من جزئي إلى جزئي آخر ومن المثل إلى المثل . (29)

أما إذا رجعنا إلى مفهومي السبر والتقسيم ، فنجد أن السبر : هو اختبار الصفات والخصائص المشتركة بين المقاس والمقاس عليه وذلك لتحديد أي منهما يشكل جوهرهما ويكون حقيقتهما . ووفقاً لمفاهيم المنطق التجريبي الحديث — فيمكن أن نقارن السبر بعملية الاختبار والتحقق . .

أما التقسيم فهو : تحليل كل من المقاس والمقاس عليه على حدة ، أي حصر صفاتهما وخصائصهما لتحديد ما يشتركان فيه ، وهكذا يصبح التقسيم بمثابة استقراء تحليلي .

وقد كان لأنواع القياس التي وضعها علماء الأصول الأثر الكبير في الفكر الإسلامي في شتى ميادينها وخصوصاً في مجال العلوم الطبيعية . وخير مثال على هذا هو (قياس الغائب على الشاهد) الذي وظف من قبل علماء الأصول في تقنين الشريعة واستقراء منه علماء النحو في تعديد اللغة ، كما استفاد منه المتكلمون وأضافوا عليه وطوروه من خلال مجادلاتهم ومناظراتهم الفكرية ، وحين وصل إلى علماء الطبيعة زادوه خصوصية ودقة وأغنوه من خلال المنحى التجريبي الذي اتخذه هذا القياس على أيديهم ، حتى أصبح منهجاً للبحث العلمي في الثقافة الإسلامية ، فأسهل الباحثون في تقنيته وضبطه وبيان حدوده وشروط صحته ، وأهم الشروط التي وضعها لضمان صحة هذا القياس ، هي :

1 . لا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كانا يشتركان — داخل طبيعتهما الواحدة — في شيء واحد بعينه يعتبر بالنسبة لكل منهما أحد المقومات الأساسية .

2 . ولاكتشاف هذا المقوم الذاتي ، فلا بد من القيام بعملية (السبر والتقسيم) (30) .

أما القياس الآخر الذي استأثر بقدر كبير من اهتمام المفكرين المسلمين فقد كان قياس التمثيل والذي قسمه علماء الأصول إلى ثلاثة أقسام هي :

1 . قياس بطريق الأولى : كتحريم ضرب الوالدين بالنسبة إلى تحريم التأفف لهما .

2 . قياس بطريق المساواة : كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق .

3 . قياس بطريق الأدنى : كما في إلحاق البيرة بالخمير في تحريم الشراب . (31)

رفض الأصوليون — حتى المتأثرين بالمنطق الأرسطي منهم — الكثير من الجوانب في هذا المنطق واعتبروها غير صحيحة وبحاجة إلى تصويب ، فضلاً عن كونها غير ملائمة لبنية العقل المسلم ولامتوافقة مع أصول النحو العربي ، ومن بين هذه الجوانب المهمة التي رفضت من قبل علماء الأصول مفهومي الجنس والنوع ، فوضعوا توصيفات جديدة لهما تتعارض — أو على الأقل لا تتوافق — مع توصيفاتهما في منطق أرسطو . وفي إطار التوصيف الجديد الذي وضعه علماء الأصول فإن اللفظ يدخل كأساس للاختلاف بين الجنس والنوع ، وفي هذا الصدد ينقل التهانوي عن التفتازاني قوله : "الجنس أخص من النوع عند الأصوليين . ويرى أن الفقهاء يجيزون إطلاق الجنس على الأمر العام ، سواء كان جنساً عند الفلاسفة أو نوعاً ، فالجنس يطلق على الخاص كالرجل أو المرأة ، في حين يطلق النوع عليهما معاً بغض النظر عن اختلافهما في الذكورة والأنوثة ، حيث انهما يشتركان في الإنسانية . فالجنس عند الأصوليين هو : المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو ، كالإنسان مثلاً . والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي ، كالتركي والهندي ، والمراد بالجنس ما يشتمل إنساناً على اصطلاح أولئك وبالنوع الصنف . (32)

والجانب الآخر الذي رفضه الأصوليون والمتكلمون المسلمون من منطق أرسطو هو التعريف ، حيث إنه من المعروف أن التعريف الأرسطي بالحد الحقيقي يرمي إلى الوصول إلى ماهية الشيء وكيفيته من خلال معرفة الصفات الذاتية له ، وبما إن الماهية ترجع في أصولها إلى الميتافيزياء (ما بعد الطبيعة) — وهذا يعطي دلالة واضحة على كون بنية المنطق الأرسطي مرتبطة بالنسق الميتافيزيائي الذي شيده أرسطو ، وكون نظريات أرسطو الطبيعية وأرائه في الوجود قد ألفت بظلالها على بنية منطق ، لا بل أن بنية منطق أرسطو هي وليد نظامه الوجودي الذي يقوم على أساس الثبات والسكون انطلاقاً من نظرية المحرك الذي لا يتحرك . لهذا فقد رفض الأصوليين نظرية التعريف عند أرسطو . وقد أيدهم — لاحقاً — بعض المناطقة المسلمين ومنهم أبو البركات البغدادي ، حيث أضاف نوعاً جديداً للتعريف الذي وضعه أرسطو ، وهو التعريف بالتمثيل الذي هو (تعريف الشيء بنظائره وأشباهه والكلي المعقول بجزيئاته وأشخاصه) . (33)

لم يكن علم المنطق معروفاً لدى المسلمين قبل قيام حركة الترجمة ، إلا أن العلم المناظر لعلم المنطق والذي قام مقامه في بنية الفكر الإسلامي آنذاك كان علم الأصول ، الذي هو (مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها) .⁽³⁴⁾ ويعد الإمام الشافعي أول من وضع منهجاً متكاملًا لعلم الأصول — في رسالته الشهيرة - يمكن من استنباط الأحكام بطريقة صحيحة وأن كانت قد سبقته محاولات ترجع إلى عصر الصحابة أنفسهم ، ولدى الكثير من فقهاءهم . وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج إليها في استقادة الأحكام . كما يذكر ابن خلدون .⁽³⁵⁾ ، فهو يرى أن البحث في طرق وقواعد القياس في علم الأصول بدأ بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وفي هذا السياق يذكر : "إن كثير من الواقعات بعده - صلى الله عليه وسلم - لم تتدرج في النصوص الثابتة فقاأسوها بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه ، وهو القياس" .⁽³⁶⁾

وقد كان لأبي حنيفة النعمان ومدرسته دوراً مهماً في حث السير في طريق بناء المنهج الأصولي ، وهذا الأمر مهد الطريق أمام الشافعي ، فقد (كان الناس قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها ، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع في معرفة مراتب أدلة الشرع عليه) .⁽³⁷⁾

رفض الأصوليون منطق أرسطو وعدوه محرماً .⁽³⁸⁾ خصوصاً وأن هذا المنطق جاء ليعبر عن البنية العقلية اليونانية ، وفي الوقت عينه الذي كان فيه وليداً لتلك البنية ، وبالتالي فهو لا يمكن أن يوظف من قبل العقل المسلم ، حيث أن بنية العقل المسلم تعتمد لغة مختلفة عن اللغة اليونانية بكل ما بين اللغتين العربية واليونانية من اختلافات بنيوية (تركيبية) أو لفظية (دلالية) .

ولقد بدأ التطور بعد ذلك في علم أصول الفقه بعد أن اخذ المتكلمون يصنفون فيه .⁽³⁹⁾ ومن خلال ذلك بدأ علم الأصول يأخذ منحى عقلياً صرف يقوم على عملية تجريد للقواعد

العامة من المسائل الفقهية المتنوعة والمتعددة ، وبدأ التأكيد على الاستدلال العقلي والبرهنة النظرية أكثر من استحضار الأمثلة وتقديم الأدلة العملية والوصفية لحالات جزئية عن الأحكام الشرعية المستنبطة ، وظهر هذا المنهج جلياً في كتاب المستصفى (40) وظهر هذا المنهج كذلك في كتاب الأحكام (41) إلا أن هذا التوجه المستقل عن التأثير المنطقي الأرسطي في علم أصول الفقه لم يستمر لفترة طويلة . فما أن حل القرن الخامس الهجري حتى بدأت تأثيرات المنطق الأرسطي تطل علم أصول الفقه بعد أن طالت علوماً عديدة أخرى ، وقد كان إمام الحرمين (أبو المعالي الجويني) أول من سار في هذا الدرب حين أدخل بعض أساليب القياس والبرهان — التي جاءت في منطق أرسطو — في علم الأصول . وكان لتلميذه أبي حامد الغزالي القدر المعلي — من بعد أستاذه — في إنجاز هذا الهدف ، حين عد من لم يطلع على الأقيسة المنطقية الأرسطية ولم يتفقه في قواعد البرهان الأرسطي ناقص العلم ولا ثقة في اجتهاده وأحكامه ، وقد ظهر هذا الأمر جلياً من خلال مقدمته التي وضعها لكتابه (المستصفى من علم الأصول) .

ومن نافلة القول أن هناك اعتقاد ساد في الأوساط الفكرية — وخصوصاً في أوساط المستشرقين — مفاده أن علم الكلام قد تكون أو ظهر بعد أن تسلم بعض المفكرين المسلمين بالمنطق الأرسطي - للدفاع عن أصول العقيدة الإسلامية إزاء العقائد والأديان الأخرى - . ويبدو هذا الاعتقاد غير موضوعي وقاصر عن التوصيف الحقيقي لظروف نشأة علم الكلام أو الإحاطة بالأسباب التي حدت ببعض المفكرين المسلمين إلى أن يضعوه ، كما ينم عن وجهة نظر غير ناضجة تجاه علوم المتكلمين ونظرياتهم ، وذلك لأن للمتكلمين طروحاتهم المعارضة للكثير من مباحث المنطق الأرسطي ومن أبرز طروحاتهم بهذا الصدد ، رفضهم لمبحث الحد الذي ورد في منطق أرسطو وللطريقة التي تعاطى من خلالها أرسطو مع نظرية الحدود والتعريفات . (42) كما إنهم رفضوا الأخذ بطرق القياس الأرسطي ووجهوا انتقاداتهم لها لملاساتها للعلوم الفلسفية المباشرة للعقائد . (43)

وإذا كان المنطق هو المنهج أو الوسيلة بالنسبة للعلوم العقلية ، فإن وظيفة علم الكلام بالنسبة للعلوم الشرعية هي نفسها وظيفة المنطق بالنسبة للعلوم العقلية ، ولهذا سمي بعلم

الكلام ، حيث إن علم الكلام (يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق بالنسبة للفلسفة) ⁽⁴⁴⁾ فضلاً عن أن واحداً من كبار المتكلمين الأشاعرة وهو القاضي أبو بكر الباقلاني قد قام بصياغة المقدمات العقلية التي تشكل أساساً تعتمد عليه الأدلة ومنطقاً تبدأ منه البراهين في الفكر الإسلامي الخالص . ومن القواعد التي وضعها الباقلاني في هذا الصدد (أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) . وظلت هذه المقدمات أو القواعد العقلية الأصلية سائدة حتى القرن الخامس الهجري ، حين ظهرت منهجية جديدة في علم الكلام تجاوزت المنهجية الأصلية وذلك أثر اطلاع بعض المتكلمين المتأخرين على القياس الأرسطي . وابتدأ الجويني المنهجية الجديدة ، ووصلت درجة النضوج على يد الغزالي ، وقد شملت عملية مزج المنطق الأرسطي ببنية الثقافة الإسلامية مختلف العلوم . ⁽⁴⁵⁾ وإذا أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة هامة جداً في هذا السياق ، وهي إن علم الكلام – تبعاً لرأي المتكلمين – هو علم قائم بذاته ، متكامل من ناحيتي الأصول والقواعد ، ويتوفر على منهجيته الخاصة ، فليست له مبادئ تبين في علم آخر ، إنما هو مستغن في نفسه عما عداه ، إذا تنبهنا لهذه الحقيقة ، أدركنا أن إدخال المنطق الأرسطي في علم الكلام ومزج أقيسته البرهانية بطرق قياس الكلامية الأصلية ، كان خطوة غير صحيحة . حجت إلى حد بعيد المنهجية الإسلامية الأصلية لعلم الكلام ، لا بل إنها أفقدت هذا العلم أصالته وطعمته بالوافد اليوناني الذي كان عاملاً من أبرز العوامل التي قيدت نهضة علم الكلام ، وأبعدت هذا العلم عن ساحة الفعل الفكري وقللت فاعليته أو تأثيره الاجتماعي ، الأمر الذي أدى بهذا العلم في النهاية إلى التقوقع داخل أوساط المثقفين ولأغراض دراسية خالصة . في الوقت الذي كان فيه علم الكلام جديراً بأن يكون بمثابة العمود الفقري لبنية الثقافة الإسلامية ، وأن يكون بمثابة الواجهة للفكر الإسلامي . ومن خلال هذه وتلك يتبوأ علم الكلام مكانته التي يستحقها في وضع الأصول العقلية للعقيدة الإسلامية في كل عصر وتحت أية ظروف وفي مواجهة أية مستجدات وبالضد من أية مخاطر أو تحديات يمكن أن تواجهها العقيدة الإسلامية . وكان لتعطيل علم الكلام عن القيام بهذا الدور الأثر الفاعل في ما آل إليه حال المسلمين من تراجع وتدهور ، وفي الفجوة الحاصلة بين عقيدة المسلم وبين سلوكه ، وفي فك عرى الصلة

بين الإيمان في ضمير المسلم والعمل في مجتمعه ، وفي تراخي أواصر الارتباط بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل .

يرى ابن تيمية أن مفهوم الحد في الفكر الإسلامي الأصيل (لدى الأصوليين والمتكلمين) هو التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ، وليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته . وهو – بلا شك – غير مفهوم الحد عند أرسطو وعند اتباعه من المشائين ، وذلك لأن مفهوم الحد عندهم مرتبط بالماهية ، ويذكر ابن تيمية أن المفهوم الأرسطي للحد قد دخل في كتب الأصول ومؤلفات علم الكلام بعد القرن الخامس الهجري عن طريق الغزالي . (46) ومن الجدير بالذكر أن التهانوي قد ذهب إلى طرح مقارب بالنسبة لمفهوم الحد في الفكر الإسلامي الخالص ، وذلك بقوله أن الحد (عند الأصوليين مرادف للمعرف وهو ما يميز الشيء عن غيره و ذلك الشيء يسمى محدوداً ومعرفاً) . (47) وتبعاً لما تقدم فيجب أن لا يذكر في الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره . (48)

ظهر القياس الأصيل لدى المتكلمين والأصوليين قبل نقل المنطق الأرسطي إلى اللغة العربية ، وهذا القياس يختلف عن التمثيل الذي ورد في منطق أرسطو ، من حيث كونه يفضي إلى اليقين في حين أن التمثيل عند أرسطو يظل ظنياً . (49)

ومن المعروف أن المنطق الأرسطي قد قام استناداً إلى ثلاثة قوانين (قوانين الفكر)

هي :

- 1 . قانون الذاتية (الهوية) : وهو أن الشيء هو ذاته ، ولا يمكن أن يكون غيره .
 - 2 . قانون عدم التناقض : وهو أن الشيء لا يمكن أن يكون هو وليس هو في آن واحد .
 - 3 . قانون الثالث المرفوع : وهو أن الشيء إما أن لا يكون أو أن لا لا يكون .
- وقد انصب نقد المتكلمين على القانون الثالث ، وتجلّى هذا النقد في الأحوال ، والصفات الإلهية . حيث أثبت بعض المتكلمين (الحال) وهو يعني وجود واسطة بين النفي والإثبات . (50) فإذا كان الموجود يتم تصوره من خلال تحققه – أصلاً – ويتم تصور المعدوم بما ليس له تحقق . أصلاً . ، فإن الوسطة يتم تصورها بما يتحقق تبعاً . (51)

يعد ابن تيمية من اكثر المفكرين المسلمين نقداً لمنطق أرسطو حيث أشر مواطن الخل والضعف فيه وعرى بنائه المتهالك وأظهر مواضع الخطل والخطأ فيه . ولم يكتف بهذا بل أسس منهج منطقي إسلامي أصيل مستمد من بنية العقل المسلم ، منهج كان يمكن أن يحل محل المنطق الأرسطي ، ويؤسس قاعدة متينة لصيرورة منهجية منطقية إسلامية خالصة — لو أنه اعتمد كأساس في الجهود المنطقية التي تلتها ، ولو وجد من ينميه ويطوره ويغنيه ويربطه بالعلوم الأخرى وقد تركز نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو على ثلاثة محاور أساسية ، هي :

- 1 . مفهوم الحد ، باعتباره الجزء الأساس في القضية .
- 2 . القضية ، على اعتبار أنها الوحدة الأصغر في القياس البرهاني .
- 3 . القياس ذاته ، حيث يعد بمثابة عملية انتقال من مقدمات ضرورية إلى النتيجة اللازمة عن تلك المقدمات .

وفي حقيقة الأمر ، فإن ابن تيمية عندما وجه سهام نقده إلى المحاور الثلاثة السابقة ، فإنه قد هدم بنیان المنطق الأرسطي من أساسه ، لأن هذه المحاور تمثل الهيكلية الأساسية في بناء أرسطو المنطقي وكل ما عداه يدور في فلكها .

وبالنسبة للحد فقد رفض ابن تيمية مفهوم الحد الوارد في منطق أرسطو وذلك لاعتبارات ميتافيزيائية — أولاً — ، حيث أن المنطق الأرسطي يقوم على التفريق — بالنسبة للحد . بين الذاتي والعرضي على اعتبار أن صفات المحدود هي صفات ذاتية وعرضية ، في حين أن الحد يتكون من الذاتي فقط . وإذا كان الذاتي هو ما يدخل في الماهية ، فأن العرضي خارج عن الذات إلا إنه في الوقت نفسه لازم لها من ناحية ولزام لوجودها من ناحية أخرى ، وهنا تصبح الصفات الذاتية سابقة على الموصوف في الذهن والخارج معاً ، وابن تيمية يشير إلى أن هذا يؤدي إلى أن ماهيات الأشياء والتي هي حقائقها ، ثابتة أيضاً في الخارج ، وهي تغاير الموجودات المعينة الثابتة في الخارج . بعبارة أخرى ، فأن للماهيات . بالإضافة إلى وجودها الذهني ووجود أشخاصها المعنية — وجوداً خارجياً — ⁽⁵²⁾ ويرفض ابن تيمية هذا ويرى أن الماهيات موجودة في الأذهان حصراً ، فالوجود الذهني أوسع من الوجود العيني ، (والمقدر في الأذهان موجود وثابت ، وليس هو في نفس الأمر موجوداً ولا ثابتاً) . ⁽⁵³⁾ أما ما يوجد في

الخارج فإن هو إلا تحقيق ما في الوجود الذهني في أحيان جزئية محددة ، وفي هذا السياق يميز ابن تيمية بين الماهية والوجود بقوله أن الماهية (هي ما يرسم في النفس من الشيء) ، أي إن الماهية هي وجود ذهني لا وجوداً عينياً ، أما بالنسبة للوجود فهو ما يكون في الخارج منه ، حيث لا يوجد من الماهية في الخارج إلا الأفراد والشخصيات . فالإنسانية — مثلاً — توجد في الذهن في حين يوجد في الخارج زيد وعمر كوجود عيني مشخص محدد في أفراد . (54) وتأسيساً على ما تقدم فإن ابن تيمية يرى أن الحد ليس ألا تفصيلاً لما يدل عليه الاسم بالأجمال (فلا يمكن أن يقال لايعرف المسمى بحال ولايمكن أن يقال يعرف به كل أحد ، كذلك الحد) . (55) وبهذا فقد جرد الحد الأرسطي عن حقيقته التي تتوجه نحو ماهية المحدود لتصويرها ، ويمضي ابن تيمية إلى القول : (إن قيل أن المطلوب بالحد ، أن مجرد الحد يوجب تصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحاد ، وإنه يتصورها بمجرد قول الحاد . كما يظن بعض أهل المنطق وغيرهم — فهذا خطأ ، كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ ... فالحد لايفيد معرفة المحدود ، فإن قيل يفيد مجرد تصور المسمى ، من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسؤول عنه مثلاً أو غيره — قلنا حينئذ يكون كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه المحدود وهو دلالة الاسم على مسماه) . (56) وهنا يقرن ابن تيمية بين دلالة الحد ودلالة الاسم ، وبما إن الاسم لوحده لا يؤدي إلى تصور المسمى لمن لم يستطع تصوره دون ذلك ، كذا الحال بالنسبة للحد الذي لا يلزم تصور المحدود . وانطلاقاً مما تقدم ، فيمكن القول أن ابن تيمية رفض فكرة الحد التي جاءت في المنطق الأرسطي باعتباره موصلاً إلى الماهية ، ويقصر ابن تيمية دور الحد على التمييز بين المحدود وغيره . (57) ويحصل هذا التمييز (بالوصف اللازم للمحدود طرداً وعكساً ، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتقائه انتقاؤه) . (58) ويطرح ابن تيمية ما يعرف بالحد اللفظي باعتباره ملائماً للعلوم المختلفة ، حيث (يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب ، بل في جميع أنواع المخططات فإن من قراء كتب النحو أو الطب أو غيرها لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره) . (59)

وحري بالقول أن الحد اللفظي قد أخذ به بعض الفلاسفة الأوروبيين لاحقاً ، حيث أعتبر (مل) أن الحد هو بمثابة شرح اللفظ . (60)

أما بالنسبة لموقف ابن تيمية من القضية — كما قدمها أرسطو — في منطق — فقد كان موقفاً نقدياً — أيضاً — وقد تأسس هذا الموقف النقدي على حقيقة مفادها أن القياس الأرسطي يعتمد بصورة أساسية على القضية الكلية ، بحيث يصبح القياس الخالي من القضية الكلية قياساً خاطئاً ، كما لا يمكن لأي قياس مؤلف من قضيتين جزئيتين أن يكون منتجاً . في حين أن القضية الكلية - تبعاً لرأي ابن تيمية - ليس لها فائدة ، حيث إننا يجب (أن نعلم كونها كلية . فإذا كان العلم بهذه القضية بديهياً ، كان العلم ببداية أفرادها بطريق الأولى ، أما إذا كان نظرياً ، احتاج إلى علم بديهي ، وهذا يؤدي إلى الدور والتسلسل وكلاهما باطل . ويحدث هذا في جميع القضايا الكلية البديهية التي يجعلها المناطق مبادئ البرهان ويسمونها (الواجب قبولها) (61) ومما تقدم فإنه (ما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان) فالإنسان يعلم أن الواحد نصف الاثنين من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية ، وإن هذا العين لا يكون موجوداً معدوماً كما يعلم العين الآخر . ولا يحتاج ذلك أن يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً . (62)

إلا إن ابن تيمية يستثني العلوم الرياضية والعلوم الدينية في نظريته إلى القضية الكلية ، فيعتبر أن القضية الكلية تصدق في إطار الرياضيات والدين ، وبالتالي فإن القضية الكلية يجب أن تعتمد في نطاقهما . (63) أما البديل — الذي يقدمه ابن تيمية — للقضية الكلية ، والذي يعد أساساً للعلم - حسب رأيه - فهو القضية الجزئية التجريبية ، حيث إن (القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية ، فنحن لو لم ندرك بالحس إحراق هذه النار وهذه النار ، لم ندرك أن كل نار محرقة ، فإذا جعلنا هذه قضية كلية ، وقلت كل نار محرقة ، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينا إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى) (64) فالجزئيات المشخصة القائمة على الحس هي الحقائق الوحيدة المتحققة في الأعيان ، ومن ثم فلا فائدة على الإطلاق للكليات ، حيث أن الكليات لا توجد إلا في الأذهان ، فالبرهان — تبعاً لذلك — لا يوصل إلى العلم بشيء موجود ، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في

الأعيان . (65) وفي هذه النقطة - تحديداً - يدخل ابن تيمية إلى طريقة اكتساب القضية الكلية ، والتي تتم من خلال قياس الغائب على الشاهد أو ما يعرف بقياس الشيء على مثله من خلال الانتقال من جزئي إلى آخر أو استخدام انطباق الحكم على حالة جزئية معينة في الاستدلال على انطباقه على حالة جزئية أخرى مماثلة لها . فإن الإنسان قد يعلم إنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن كل إنسان كذلك ، ويعلم أن كل إنسان كذلك قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك ، فلم يبق علمه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفاً على البرهان . وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن الغائب مثل الشاهد ، أو إنه يساويه في السبب الموجب لكونه متحركاً . (66) وقياس الغائب على الشاهد — هنا . يوصل بالضرورة إلى اليقين إذا ما قيس بصورة صحيحة ووفقاً لقوانين العلة وشروط التجربة ، في حين أن التمثيل في المنطق الأرسطي يظل ظنياً .

وإذا انتقلنا إلى نقد ابن تيمية للقياس في منطق أرسطو ، فإنه قد انصب — أولاً — على الحد الأوسط ، حيث رفض ابن تيمية أن يكون الحد الأوسط ضرورياً في القياس ، وذلك لأن البديهي (من التصديقات ما يكفي تصور طرفيه (موضوعه ومحموله) في حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما ، وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط سواء كان تصور الطرفين بديهياً أو لم يكن) . (67) فضلاً عن هذا فقد رفض ابن تيمية اقتصار القياس الأرسطي على مقدمتين بلا زيادة أو نقصان . (68) في حين أن نظار المسلمين لم تكن أدلتهم تنتظم من مقدمتين فقط ، بل كانوا يذكرون الدليل المستلزم للمدلول . وقد يكون هذا الدليل مقدمة واحدة ، وقد يكون مقدمتين ، وقد يكون ثلاث مقدمات أو أربع بحسب حاجة الناظر أو المستدل . (68) ويستدل ابن تيمية على بطلان الاكتفاء بمقدمتين في القياس بتعريف القياس نفسه ، باعتباره (قول مؤلف من أقوال ، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر) (70) كما إن دلالة إحدى المقدمتين في القياس على المطلوب تغني عن دلالة المقدمة الأخرى ، ويتحقق هذا في جميع صور الاستدلال البرهاني ، حيث لا توجد قضيتان كليتان يستدل بهما على صحة نتيجة ، لأن القائل إذا قال الجوهر لكل حي باعتبارها مقدمة أولى ، والحياة لكل إنسان باعتبارها مقدمة أخرى ، فالنتيجة — هي الجوهر لكل إنسان — تصبح تكراراً لأمعنى له ، حيث إن إحدى المقدمتين تغني

عن الأخرى ، فالقول إن الجوهر لكل حي ، والجوهر لكل إنسان سواء في العقل باعتبار أن الإنسان حي . (71) وبشأن قياس التمثيل الذي يعد في المنطق الأرسطي ظنياً لأنه يوصل إلى الظن ولا يؤدي إلى اليقين ، فإن ابن تيمية يعده أكثر يقينية من قياس الشمول — والذي هو تبعاً للمنطق الأرسطي يقيناً — وذلك لأن الحكم فيه يكون ثابتاً في الأصل ، أو — بعبارة أخرى — فقد علم ثبوته في بعض الجزئيات وهي الحقائق الوحيدة الموجودة في الأعيان . (72)

انطلق ابن تيمية في نقده لمنطق أرسطو من المدخل المتمثل في الأساس الذي قام عليه هذا المنطق . أصلاً . وهو اللغة ، على اعتبار أن المنطق مشتق من النطق ، وبالتالي فإن المنطق الأرسطي هو وليد اللغة اليونانية وهي غير العربية — بالتأكيد — من حيث حروفها وأصواتها ومن حيث بنيتها وتركيبها وأساليبها البلاغية . ويصف ابن تيمية المنطق الأرسطي بقوله : " إنه طرق طويلة فارغة وأمر اصطلاحي وضعه رجل من اليونان غير معصوم من الخطأ ولا يحتاج إليه العقلاء ولا يمكن حصر طريق العلم عليه . ثم إن القول أننا في حاجة إليه يعني القول أننا بحاجة إلى اللغة اليونانية . لأن هذا المنطق منطقتها يقوم على خصائصها : "ولا يقول أحد إن سائر العقلاء محتاجون إلى هذه اللغة ، ولا سيما من كرمه الله تعالى بأشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ واكمل تعريف" . (73) فضلاً عن كون منطق أرسطو - تبعاً لرأي ابن تيمية - يقوم على الجانب الصوري ويعتمد عليه في الوقت الذي يهمل فيه الجانب المادي - وهو الأساس وفقاً لرأي ابن تيمية - حيث يرى إن الجانب المادي هو المعول عليه في المعرفة وتحصيل العلم ، أما دور الجانب الصوري فهو مقصور على توصيف الجانب المادي سواء أكان هذا الجانب صحيحاً أم خاطئاً ، فالمطلوب هو العلم ، والطريق إليه هو الدليل ، فما عرف دليل مطلوبه ، عرف مطلوبه ، سواء نظمه في صورة قياس أم لم ينظمه ، ومن لم يعرف دليله ، لم ينفعه قياس أو غير قياس . فمن الجهل أن يقال إننا نعرف بالقياس صحيح الأدلة من فاسدها ، إنه ليس في قواعد القياس إلا شكل الدليل وصورته . ولا يتعرض القياس للمادة بإثبات أو نفي ، أي لكون الدليل المعين مستلزماً المدلول . وليس في القياس ما يبحث صحة شيء من المقدمات أو عدم صحتها ، إنما يبحث فقط في الصورة وحدها . إن الحقيقة المعتبرة في كل برهان دليل في العلم هو اللزوم المادي ،

فمن عرف أن هذا لازم لهذا أستدل بالملزوم على اللازم ، وإن لم يكن يذكر لفظ اللزوم ، ولا تصور معناه . بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا أو إنه إذا كان كذا ، كان كذا ... فقد علم اللزوم" (74)

ويعد ابن تيمية قياس التمثيل أكثر صحة من قياس الشمول ، ويعزوا السبب في ذلك إلى إن قياس التمثيل يصل إلى الجزئيات المشخصة للقضية الكلية ، حيث أن العلم بتلك الجزئيات أكثر نفعاً من العلم بالقضية الكلية ، وذلك لأن (المقصود بهذه القضية الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجي ، أو العلم بالمقدرات الذهنية ... وأما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه بعلم تعيينه أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلي يتناوله ، فلا يحصل بالقياس كثير فائدة ، بل يكون ذلك تطويلاً) (75) فمعرفة الجزئي هي التي يعتد بها في بناء المعرفة الإنسانية ، وفي هذا الصدد يرى ابن تيمية أن الطريق المقضي إلى هذه المعرفة هو القياس التمثيلي ، وبالتالي فهو أساس القياس الشمولي . في حين يقوم المنطق الأرسطي على اعتقاد خاطئ مفاده أن قياس الشمول يقيني وقياس التمثيل ظني ، بينما يستند القياس الأول على القياس الثاني . في حقيقة الأمر . .

ووضع ابن تيمية ما يعرف بقياس الأولى والذي هو ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه . (76) وفي إطار هذا النوع من القياس يدخل ابن تيمية في مناقشة مبحث كلامي مهم هو مبحث الصفات الإلهية ، حيث يرى إن : "ما لغير الله من كمال لانقص فيه فثبوته له - للذات الإلهية - بطريق الأولى ، وما تنزه عنه غيره فتنزعه عنه بطريق الأولى" (77)

اعتبر ابن تيمية منطق أرسطو محجماً لقدرات العقل الإنساني من خلال اعتماده لتصورات وتعابير محددة ، الأمر الذي أدى إلى عدم قدرة هذا المنطق على مواكبة العلوم المختلفة فضلاً عن إلزام العقل الإنساني بأنماط محددة من التعبير ، لا تقي — بحال من الأحوال — بالاختلافات المنهجية بين العلوم المختلفة ، ويقول ابن تيمية بهذا الصدد : "إذا ضاقت العقول والتصورات بقي ، صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان كما يصيب أهل المنطق اليوناني ، تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً" . (78) وكي يتجاوز ابن

تيمية هذا التحديد - اللامبرر - في منطق أرسطو . والذي يحصر الاستدلال الموصل إلى اليقين في القياس الحملي ، وماعده من استدلالات تبقى ظنية — فإنه عمد إلى التوصل بالقياس الأصولي ووظف علاقة العلة أو مايعرف في القياس الأصولي باللزوم كي يصل إلى تعميم الاستدلال المنطقي اليقيني إلى كل أشكال العلة ، حيث أن "الحقيقة المعتمدة في كل دليل وبرهان في العالم ، هو اللزوم ، فمن عرف أن هذا لازم لهذا ، أستدل بالملزوم على اللازم ، وأن لم يذكر لفظ الملزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ" . (79) ونجد أن ابن تيمية . في هذا السياق . يفصل القول في علاقة اللزوم والتي هي . حسب رأيه . على شكلين ، هما :

- 1 . كون اللازم مساوياً للملزوم ، وفي هذه الحالة — يجوز الاستدلال باللازم على الملزوم . والعكس صحيح ، وقد سمى ابن تيمية هذه العلاقة بالتلازم بين الطرفين .
- 2 . كون اللازم أعم وأشمل من الملزوم ، وفي هذه الحالة لا يصح عكس العلاقة أي الاستدلال بالملزوم على اللازم . (80)

ومن هذا المنطلق فقد توصل ابن تيمية إلى أنه لا ضرورة للترتيب التقليدي في المقدمات . كما وردت في القياس الأرسطي . .

ويشير ابن تيمية إلى أن القياس الشرطي — والذي يعد في المنطق الأرسطي قياساً ظنياً — هو في الحقيقة لا يختلف عن القياس الحملي من ناحية درجة يقينته . وهذا كلام ينطبق على القياس الشرطي بنوعيه المتصل والذي هو "استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذي هو المقدم ، وهو الشرط على ثبوت اللازم الذي هو التالي وهو الجزاء ، أو بانتقاء اللازم ، وهو التالي الذي هو الجزاء على انتقاء الملزوم الذي هو المقدم ، وهو الشرط" وكذلك المنفصل ، والذي هو "الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتقاء الآخر وبانتقائه على ثبوته" . (81) لا بل أن ابن تيمية يسحب علاقة اللزوم على قياس التمثيل باعتباره انتقالاً من حكم متعلق بالأصل إلى حكم متعلق بالفرع ، فأشكال اللزوم في قياس التمثيل ثلاثة ، وهي :

- 1 . لزوم العلة لكل من الأصل والفرع .
- 2 . لزوم الحكم للعلة .
- 3 . لزوم الحكم للفرع . (82)

ومن المعروف أن القياس الاستدلالي في منطق أرسطو يتألف من مقدمتين (كبرى ، وصغرى) . وكل قياس احتوى على مقدمة واحدة عُدَّ - من قبل المناطق المتبنين لمنطق أرسطو — قياساً منقوصاً وأسموه (قياس الضمير) كما أن القياس الذي يتألف من أكثر من مقدمتين اعتبروه قياساً زائداً وأطلقوا عليه تسمية (قياس التركيب) . وقد رفض ابن تيمية هذا التحديد . التعسفي — في القياس الاستدلالي في منطق أرسطو — بالنسبة لعدد المقدمات ورأى إن إيراد المقدمات في القياس يجب أن يكون مرتبطاً بالحاجة إليها ، حيث إن "من الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك كما أن المنهج من لا يحتاج في علمه بذلك إلى الاستدلال ، بل قد يعلمه بالضرورة ، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث ، ومنهم من يحتاج إلى أربع أو أكثر" (83)

وكما رفض ابن تيمية تحديد مقدمتين حصراً في القياس الأرسطي ، فإنه رفض كذلك تحديد مكونات القضية الداخلة في تركيب القياس . (84)

كما إنه عُدَّ — على عكس المنطق الأرسطي — المشهورات والمتواترات ضمن القضايا اليقينية ، فأما بالنسبة للمشهورات والتي تشمل المثل الروحية والمبادئ الخلقية ، مثل حمد الصدق وذم الكذب ، وجمال الأمانة وشناعة الخيانة ، وحسن العدل وقبح الظلم . (85) ودليله على ذلك أن المشهورات أعرف من المجربات — والتي تعد في المنطق الأرسطي يقينية — حيث أن المعاني التي تدخل تحتها أكثر من الأحكام التي تتدرج تحت المجربات . (86) فضلاً عن أن المخبرين عن المشهورات أصدق وأعلم من المخبرين عن المجربات ، وهذا بالإضافة إلى أن المعنيين بالمشهورات أكثر من المعنيين بالمجربات ، وذلك لأن المشهورات تستند إلى الفطرة المشتركة بين جميع الأمم ، حيث جبل الإنسان على محبة الفضائل وأهلها وبغض الرذائل وأهلها ، وتبعاً لذلك تصبح المشهورات من اللوازم الإنسانية التي لا انفكاك لأحد عنها . ولا أدل على ذلك من اللذة الروحية التي يجدها الإنسان في نفسه كلما علم بمكرمة من المكارم ، ومن الألم الروحي الذي يجده كلما علم بقبيحة من القبائح . (87) وهكذا يصبح توافق الناس على المشهورات أكثر من توافقهم على جميع أنواع القضايا التي عدت يقينية في المنطق الأرسطي بما فيها الأوليات . حيث أن الإنسان يمكن أن يعلم القضايا الجزئية ولا يخطر على باله المبدأ

المنطقي الكلي الذي تندرج تحته — تلك القضايا — . بينما لا يمكن للإنسان أن يعيش من غير تحسين الفضائل وتقبيح الرذائل . (88)

أما بالنسبة للمتواترات — وهي مجموعة الأخبار التي نقلت إلينا أو أخبرنا بها عن طريق فرداً وجماعة واعتقدنا بها وصدقناها وذلك لتصديقنا بالمخبر أو بالمخبرين بها فإن ابن تيمية يرى أنها مماثلة للحسيات — والتي عدت في منطق أرسطو من القضايا اليقينية — في كثير من الوجوه ، حيث أن ما يصح على الحسيات من وجوه الاختصاص والاشتراك يصح على المتواترات ، وكمثال على ذلك ، فأنا نجد الحسيات تنقسم إلى ما هو خاص ينفرد به البعض وما هو عام يشترك فيه الكل . والأمر نفسه يحدث في المتواترات التي تنقسم ، حيث أن منها ما تنفرد به جماعة معدودة من الناس أو فرد مخصوص ، ومنها كذلك ما يشترك فيه عامة الناس كاشتراكهم في العلم بوجود مكة — مثلاً — (89) بالإضافة إلى ما تقدم فإن التماثل قائم بين الحسيات والمتواترات من جهتين أخريين ، هما :

الأولى : تتمثل في كون الحسيات تنقسم إلى ما يشترك الناس في عينه كاشتراكهم في رؤية شيء بعينه ، (الشمس مثلاً) وينظر هذا النوع في المتواترات مايتفق جميع الناس في معرفة عين المعلوم بها.

الثانية : تتمثل في مايشترك الناس في جنسه مثل اشتراكهم في أدراك جنس (الجوع مثلاً) والذي ينظر في المتواترات مايتفق الناس في معرفة جنسه ، وإن اختلفوا في تصوير عينه . (90)

لا بل إن ابن تيمية يرى أن المتواترات أقرب إلى اليقين وأولى بالاحتجاج على الغير

ودفع منازعته ، من الحسيات التي هي أشد اختصاصاً بأصحابها . ويذهب إلى القول بأن

الاشتراك في المتواترات أكثر من الاشتراك في الحسيات ، وذلك لأن الحسيات يبقى العلم بها

مقتصرًا على من جربها بنفسه ولا تتعداه إلى غيره ، في حين أن المتوترات يتناقلها الناس جيلًا

بعد جيل ، فيزداد عدد الأقسام السامعين لها ، حتى يكاد يحصل العلم بها لأمم كثيرة . (91)

حمل المنطق الأرسطي طابع الفلسفة اليونانية ، وعبر عن روح الحضارة اليونانية ، واتسم بسمة العقل اليوناني فقام على تقديس النظر والتعالي عن العمل ، إعلاء التجريد والنأي عن التطبيق ، حيث تؤدي أصول منطق أرسطو إلى حصر كمال النفس في تحصيل العلم المجرد ، وإلى حصر وظيفة العمل في المساعدة على هذا التحصيل ، بحيث إذا حصل هذا العلم ، وقع الاستغناء عن العمل . (92) إلا إن أراء ابن تيمية ونظرياته المنطقية تقوم على الاقتران بين العلم والعمل ، وذلك لأن العقل (لا يسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه ولا العمل بلا علم ، إنما يسمى به العلم الذي يعمل به ، والعمل بالعلم) . (93) حيث إن أخص أوصاف العقل أن لا يقف عند حد العلم بالأشياء ، بل يصل إلى مرتبة العمل والانتفاع به ، وتبعاً لذلك فإن العقل لا يكون عقلاً حتى يعمل صاحبه بما علم "فمن رأى الحق فقبله فاتبعه ولم يحتج إلى من يدعوه إليه ، فذلك صاحب القلب" (94) وهو الذي وصل إلى مرتبة الحكيم ، وذلك لكون "الحكمة هي العلم بالحق والعمل به" (95) ومن هذا المدخل يصل ابن تيمية إلى أن مبنى العقل — المستند إلى وصل العلم بالعمل — لا يمكن أن ينتفع في تحديد أوصافه وضبط قوانينه بالمنطق الأرسطي ، حيث أن الأخير مقصور على النظر الكلي المجرد ، وهي أمور ليس ذات صلة بالجوانب العلمية ، وذلك لأن الأبعاد العملية تأخذ بأسباب الوجود المشخص وليس بأسباب الوجود الذهني الكلي المجرد . (96)

وعود على بدئ — وتحديدًا إلى القياس الأرسطي — حيث يعد القياس الحملي في منطق أرسطو ، هو القياس اليقيني الذي يفيد العلم ، وذلك لضرورة توفر قضية كلية فيه ، في الوقت عينه الذي تعامل فيه المنطق الأرسطي مع القياس التمثيلي باعتباره قياساً ظنياً ، تبعاً لكونه لا يتطلب قضية كلية ، وهو التالي — وحسب هذا التوصيف — لا يفضي إلى العلم . غير إن ابن تيمية قال بخل هذا التصور في منطق أرسطو ، وذلك لأن قياس الشمول — وهو المصطلح

الذي أطلقه ابن تيمية على القياس الحملي - يبني - أصلاً - على قياس التمثيل ، فإذا صح أن قياس التمثيل هو قياس ظني فمن باب أولى أن يكون قياس الشمول كذلك (أي ظنياً) لأن بنيته مستمدة من قياس التمثيل - أصلاً - ويثبت ابن تيمية ذلك من خلال اعتباره - وكما ورد في منطق أرسطو - أن قياس الشمول مؤلف من قضية كلية واحدة - على الأقل - والعلم بهذه القضية لا ينال ألا بقياس التمثيل ، وذلك لأنه يقتضي التمييز بين عنصرين هما : (الشاهد) و (الغائب) كما يقتضي الاعتماد على قاعدة فكرية (منطقية) مفادها أن حكم الشيء حكم مثله (97) هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن قياس الشمول - وكما أسلفنا - يرد إلى قياس التمثيل ، حيث أن بنية ووظيفة قياس الشمول تماثل بنية ووظيفة قياس التمثيل ، فمثلاً (الحد الأكبر) في قياس الشمول هو (الحكم) في قياس التمثيل ، و (الفرع) في قياس التمثيل هو (الحد الأصغر) في قياس الشمول ، في حين تعبر (العلة) في قياس التمثيل عن (الحد الأوسط) في قياس الشمول . (98)

ويرفض ابن تيمية التحديد الموجود في المنطق الأرسطي في أشكال الاستدلال ، وهي ثلاثة فقط : القياس ، الاستقراء ، والتمثيل ، ويرى ابن تيمية أن هناك طرائق أخرى ممكنة للاستدلال . (99) ويشير إلى أن هذه الطرائق الاستدلالية الثلاث تتسم بالتعقيد والتركيب المطول المبالغ فيه اللامبرر والذي يستعصي على الإفهام ويربك الأذهان (100) والسبب في ذلك يرجع إلى أن هذه الطرائق الاستدلالية "ليست حقائق ثابتة في أنفسها لأمر معقولة تتفق عليها الأمم" (101) بل هي لاتعد وكونها صوراً تم الاصطلاح عليها حال العبارات اللغوية التي تختلف باختلاف لسان الأمم ، وتبعاً لذلك يرى ابن تيمية ضرورة طلب صوراً استدلالية تتسم بكونها أحكم تقسيماً وأقوم مسلكاً ، وأخف على النفس وأفيد للعلم . (102) حيث غلب الطابع الصناعي (الصوري) على طرائق الاستدلال المنطقية التي قدمها أرسطو في حين أن الصور الاستدلالية يجب أن تتبع من طبيعة الإنسان الفطرية ، حيث أن مبنى (العقل على صحة الفطرة وسلامتها) (103) ومن الموازين العقلية (الاستدلالات) الفطرية : التلازم ، السبر ، التقسيم ، والشكل الأول من القياس الحملي . (104) وهذه الموازين تشترك فيها الأمم جميعاً . (105) والاشتراك يحدث - هنا - بين مادة هذه الموازين وصورها - في آن واحد - انطلاقاً من مبادئ

مقدمتها التي لابد أن تكون أمراً ضرورياً في النفوس حتى تكون نتائجها صادقة وعادلة ، ولا صدق ولا عدل بغير اعتقادات أصيلة صحيحة ، ومتى أشترك الناس في صور الموازين وموادها معاً ، فإن هذه الموازين تعد من لوازم الإنسانية. ⁽¹⁰⁶⁾ وهذه الموازين الفطرية هي بمثابة الطرائق الاستدلالية التي يعرف من خلالها تماثل المتماثلات كما يعرف تباين المتباينات ⁽¹⁰⁷⁾ ولا سبيل إلى ذلك إلا من خلال (الأوصاف المشتركة) التي إن ثبت وجودها في الأشياء استوت تلك الأشياء في الحكم ، وكذا إذا انتفى هكذا وجود اختلفت في الحكم ، وتبعاً لذلك تصبح تلك (الأوصاف المشتركة) مستمدة لمشروعيتها من خلال مقابلتها لموصوفاتها وليس بتجردها عنها . كما هو الحال في منطق أرسطو — تأسيساً على إن حقيقة الميزان أنه لا ينفك عن وزن الأمور الجزئية المشخصة المحددة ، كما لا ينفك عن اعتبار بعضها ببعض مثلى مثلى ، مع وزن كل واحد من الموزونين . بمحضر الآخر ، وليس في مغيبه . ⁽¹⁰⁸⁾

ويفعل ابن تيمية — في هذا السياق — علاقة اللزوم التي طالما أكد عليها وأحلها محل العلاقة العلية — في المنطق الأرسطي — فكل ميزان عقلي فطري يبنى على دليل لزومي يتشكل من لازم وملزوم له بالضرورة ، وحكمه إن صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم . فلازم الحق حق ، كما إن ملزوم الباطل باطل ، لذا أمكن صوغ بعضها بصيغة قياس التمثيل ، أو بصيغة قياس الشمول المصنع . ⁽¹⁰⁹⁾ ويقسم ابن تيمية الموازين الفطرية إلى أربعة أنواع ، هي :

1 . قياس الطرد : وهو القياس الذي يأخذ بالاشتراك أو يبنى عليه ، باعتبار الجامع المتماثلة أفراد . ويقوم على مبدأ التسوية بين المتماثلين ، والغاية من هذا النوع من القياس هي الوصول إلى التوصيف الذي يتماثل به الشئان ، فيجعل لهما حكماً واحداً بمقتضى هذا التوصيف الجامع . ⁽¹¹⁰⁾ ويمكن أن نرد كلاً من قياس التمثيل وقياس الشمول إلى هذا النوع من القياس (قياس الطرد) وذلك لأن الأخير يرجع إلى القضية الكلية الشرطية : (إذا ثبت الوصف الجامع ، ثبت معه الحكم) . وإذا تمعنا في قياس التمثيل وجدناه يشتمل على الجزئيات المحققة لهذه القضية الشرطية : (هذا الشئ يتصف بوصف ما ، فحكمه

حكم هذا الشيء النظير) فضلاً عن كون قياس الشمول يعتمد هذه القضية الشرطية باعتبارها مقدمته الكبرى . (111)

2 . قياس الأولى: وهو القياس الذي يؤخذ بالاشتراك والذي يبني على اعتبار الجامع المتفاضلة أفراده ، وهذا النوع من القياس يختلف عن كل من قياس الشمول وقياس التمثيل واختلافه عن قياس الشمول هو في كون الأخير يساوي بين جميع الأفراد المندرجة تحته ، وبالتالي فإن حكمه في الواحد كحكمه في الجميع ، في حين إن قياس الأولى لا يقر هذه التسوية ، بل هو ينفىها – تماماً – . أما بالنسبة لاختلافه مع قياس التمثيل فيكمن في كون الأخير يساوي بين الأصل والفرع في نسبة الحكم إليهما ، في حين إن قياس الأولى — برغم كونه يبني على حكم الأصل . يقدم الفرع على الأصل في هذه النسبة . (112)

3 . قياس العكس: وهو القياس الذي يأخذ بالاختلاف فيعتمد اعتبار الفارق بين الأفراد الناتج عن التضاد أو قل أنه يقوم على مبدأ اعتبار الشيء بضده . (113)

4 . قياس الآيات: وهو القياس الذي يأخذ بالاختلاف ، ويقوم باعتماد الفارق بين الأفراد الناتج

عن التعيين وهو ليس قياس شمولي ولا استدلال استقرائي . (114) حيث إن

القياس الشمولي . وفقاً لمنطق أرسطو . استدلال بالكلي على الجزئي ، كما إن

الاستقراء هو استدلال بالجزئي على الكلي . (115) علماً إن ابن تيمية لا يقر

بالتعريف الأرسطي لقياس الشمول ، فيرى إن قياس الشمول هو استدلال بكلي

على ثبوت كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي . (116) في حين إن قياس الآيات

غير ذلك ، بسبب إن هذا الشكل من القياس يعتمد علاقة استدلالية لاتقوم

على الجمع بين ملزوم ولازم ، أحدهما كلي وآخر جزئي . (117) فضلاً عن إن

قياس الآيات يختلف عن قياس التمثيل ، وينكر ابن تيمية تعريف أرسطو

لقياس التمثيل . باعتباره . استدلالاً بجزئي على جزئي . فقياس التمثيل هو

تركيب للزومات متعددة ليس فيها لزوم جزئي لجزئي وبالتالي فهو مختلف عن

قياس الآيات والذي هو لزوم جزئي من جزئي ، ويتجاوز الاختلاف هذا الحد

، لأن العلاقة اللزومية في قياس الآيات تتوفر فيها خاصية (التناظر) ، أي

إنها علاقة تلازمية يستدل فيها بأحد الطرفين على الآخر من غير تخصيص

ولا توجيه ، بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر والعكس صحيح . (118)

هوامش الفصل الثالث

(103) المعتزلي ، القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، تحقيق . عمر السيد عزمي ، الدار

المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، 1965 ، ص 167 .

(104) الغاشية ، 16-20 .

(105) الأعراف ، 185 .

(106) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 318 .

(107) الزركشي ، بدر الدين ، البحر المحيط في أصول الفقه ، وزارة الأوقاف ، الكويت ، 1988 ، ج 1 ، ص 5 .

(108) ابن قيم الجوزية ، عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي ، بدائع الفوائد ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ج 1 ، ص 17 .

(109) الأنبياء ، 22 .

(110) النساء ، 82 .

(111) يس ، 78-79 .

(112) الأعراف ، 40 .

(113) السيوطي ، الإتيان في علوم القرآن ، طبعه المشهد الحسيني ، مصر ، ج 4 ، ص 57 .

(114) ابن عبد البر ، مختصر جامع بيان العلم وفضله ، ص 132 .

(115) المصدر السابق ، ص 132 .

(116) ابن قيم الجوزية ، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، مطبعة النيل ، مصر ، ج 1 ، ص 244-245 .

(117) الشوكاني ، محمد بن علي ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، دار الفكر ، بيروت ، ص 188 .

(118) المصدر السابق ، ص 148-185 .

- (119) الشافعي ، الإمام محمد بن إدريس ، الرسالة ، تحقيق . أحمد محمد شاكر ، مطبعة البابي الحلبي ، مصر ، ص 66 .
- (120) الآمدي ، سيف الدين ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق . الشيخ إبراهيم العجوز ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1985 ، ج 4 ، ص 128 .
- (121) ابن خلدون ، المقدمة ، ج 2 ، ص 426
- (122) طاش كبري زادة ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج 1 ، ص 253 .
- (123) ابن خلدون ، المقدمة ، ج 1 ، ص 248-249
- (124) طاش كبري زادة ، المصدر السابق ، ج 2 ، ص 425-426 .
- (125) الهمذاني ، القاضي عبد الجبار المعتزلي ، المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر السيد عزمي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، 1965 ، ص 65 .
- (126) التهانوي ، محمد بن علي ، كشف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ، 1862 ، ج 1 ، ص 286 .
- (127) رمضان ، د0محمد ، علم المنطق ، طبعة دار الحكمة ، بغداد ، ص 92 .
- (128) المصدر السابق ، ص 94 .
- (129) الرازي ، قطب الدين ، تحرير القواعد المنطقية ، المطبعة الميمنية ، مصر ، 1307 هـ ، ص 122 .
- (130) ابن سينا ، النجاة ، نشر محي الدين صبري الكردي ، القاهرة ، 1938 ، ص 58 .
- (131) صليبا ، د.جميل ، المعجم الفلسفي ، بيروت ، 1978 ، ج 5 ، ص 344
- (132) الجابري ، محمد عابد ، نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، 1985 ، ص 17 .
- (133) الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ، 1967 ، م 4 ، ص 4 .
- (134) التهانوي ، كشف اصطلاحات الفنون ، طبع كلكتا ، ج 1 ، ص 224 .
- (135) البغدادي ، أبو البركات ، المعتمد ، دائرة المعارف ، الهند ، ص 46 .
- (136) الزركشي ، المصدر السابق ، ج 1 ، ص 19 .
- (137) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص 218 .
- (138) المصدر السابق ، ص 318 .
- (139) الرازي ، فخر الدين ، مناقب الشافعي ، ص 98 .

- (140) السيوطي ، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، نشرة . د. علي سامي النشار 1947 ، ص5
- (141) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص319 .
- (142) الغزالي ، أبو حامد ، المستصفى من علم الأصول ، القاهرة ، 1323هـ .
- (143) ابن حزم ، علي بن أحمد ، الإحكام في أصول الأحكام ، طبعة الشيخ أحمد شاكر ، القاهرة ، 1945 .
- (144) السيوطي ، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، ص208 .
- (145) ابن خلدون ، المقدمة ، ص336 .
- (146) التفتازاني ، السعد ، شرح المقاصد ، استنبول ، 1277هـ ، ج1 ، ص5 .
- (147) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص399 .
- (148) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص14-15 .
- (149) التهانوي ، المصدر السابق ، ج1 ، ص114 .
- (150) ابن تيمية ، موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول ، ج1 ، ص253 .
- (151) السيوطي ، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، ص232 .
- (152) الشهرستاني ، أبو الفتح ، نهاية الإقدام في علم الكلام ، إنجلترا ، ج1 ، ص136 .
- (153) الأيجي ، المواقف ، ج3 ، ص3 .
- (154) ابن تيمية ، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، ج1 ، ص16 .
- (155) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص64 .
- (156) المصدر السابق ، ص64-68 .
- (157) ابن تيمية ، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، ج3 ، ص332 .
- (158) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص15 .
- (159) المصدر السابق ، ص15 .
- (160) المصدر السابق ، ص17 .
- (161) المصدر السابق ، ص48 .

- (16²) (60) Mill , A system of Logic , London , 1925 , B.S.ch. VII , P.5 .
- (16³) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص108 .
- (16⁴) المصدر السابق ، ص108-109 .
- (16⁵) المصدر السابق ، ص111 .
- (16⁶) المصدر السابق ، ص113 .
- (16⁷) المصدر السابق ، ص115 .
- (16⁸) المصدر السابق ، ص114 .
- (16⁹) المصدر السابق ، ص90 .
- (17⁰) المصدر السابق ، ص167 ، 168 .
- (17¹) المصدر السابق ، ص160 .
- (17²) المصدر السابق ، ص69 .
- (17³) المصدر السابق ، ص337 .
- (17⁴) المصدر السابق ، ص203 .
- (17⁵) المصدر السابق ، ص178 .
- (17⁶) المصدر السابق ، ص252 .
- (17⁷) المصدر السابق ، ص299 .
- (17⁸) ابن تيمية ، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، ص14 .
- (17⁹) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص150 .
- (18⁰) المصدر السابق ، ص166 .
- (18¹) المصدر السابق ، ص252 .
- (18²) المصدر السابق ، ص166 ، 202 .
- (18³) المصدر السابق ، ص205 .
- (18⁴) المصدر السابق ، ص120-121 .
- (18⁵) المصدر السابق ، ص168 .

- (186) المصدر السابق ، ص 173 .
- (187) المصدر السابق ، ص 399 .
- (188) المصدر السابق ، ص 432 .
- (189) المصدر السابق ، ص 430 .
- (190) المصدر السابق ، ص 424 .
- (191) المصدر السابق ، ص 92 .
- (192) المصدر السابق ، ص 286.284 .
- (193) المصدر السابق ، ص 385 .
- (194) المصدر السابق ، ص 138-139 .
- (195) ابن تيمية ، مجموع الفتاوي ، ج 9 ، ص 193 .
- (196) المصدر السابق ، ج 9 ، ص 311 .
- (197) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص 468 .
- (198) ابن تيمية ، نقض المنطق ، تحقيق . الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة والشيخ سليمان عبد الرحمن الصنيع ، مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة ، ص 171-172 .
- (199) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص 115 .
- (200) المصدر السابق ، ص 212 .
- (201) المصدر السابق ، ص 162 .
- (202) المصدر السابق ، ص 362 .
- (203) المصدر السابق ، ص 177 .
- (204) المصدر السابق ، ص 252 .
- (205) المصدر السابق ، ص 323 .
- (206) المصدر السابق ، ص 297 .
- (207) المصدر السابق ، ص 374 .
- (208) المصدر السابق ، ص 430 .

- (20) المصدر السابق ، ص 382 .
- (21) المصدر السابق ، ص 272 .
- (21) المصدر السابق ، ص 383 .
- (21) المصدر السابق ، ص 371 .
- (21) المصدر السابق ، ص 383 .
- (21) المصدر السابق ، ص 150 .
- (21) المصدر السابق ، ص 371 .
- (21) المصدر السابق ، ص 163 .
- (21) المصدر السابق ، ص 162 .
- (21) المصدر السابق ، ص 203 .
- (21) المصدر السابق ، ص 202 .
- (22) المصدر السابق ، ص 163 .

الفصل الرابع

العقل الأوربي

((تجاوز المنطق الأرسطي))

لقد استطاع بعض المناطقة المسلمين — ونؤكد هنا مفردة بعض ، حتى لانتهم بالتناقض ، حيث أن محاولات هؤلاء بقيت فردية ولم تأخذ صورة التوجه العام فضلاً عن كونها لم ترقى إلى شكل التبني الشامل من قبل كل أو معظم المشتغلين في المنطق من المفكرين المسلمين — أن يبدعوا العديد من النظريات المنطقية الجديدة والتي لم يتوفر عليها المنطق الأرسطي والتي يمكن أن تشكل أسساً راسخة ودعائم متينة لتجديد المنطق الأرسطي وتطوير نظرياته في القياس والبرهان وصولاً في النهاية إلى إعطاء منطق أرسطو صفة الحركية أو الحيوية التي افتقر إليها ، تأكيداً لقدرة العقل المسلم على الإبداع الفكري وإبرازاً لدور المسلمين وفضلهم في تطوير المنطق الأرسطي وإعطائه الدفعة اللازمة التي نقلته إلى أوروبا .

لاحقاً — ليقوم العقل الأوربي الحديث بالاستفادة من الشروحات التي قدمها الفلاسفة المسلمون على الكتب المنطقية اليونانية فضلاً عن تلقف الفلاسفة الأوربيون لإبداعات وإضافات الفلاسفة المسلمين في مجال المنطق ، واتخاذها قاعدة للبناء عليها والذهاب بها وبنائجها اللازمة عنها . بالضرورة — إلى نهاية المطاف ، واستخلاص التطبيقات المتفرعة عن تلك النظريات المبدعة أو المضافة . والأمثلة على سبق المفكرين المسلمين لمفكري أوروبا في الكثير من النظريات المنطقية والتي أصبحت . بكل أسف . تنسب خطأ إلى العقل الأوربي الحديث ، عديدة وأكثر من أن تحصى في هذه العجالة ، يكفي أن نذكر هنا بعضاً منها ولعل في مقدمة إبداعات الفكر الإسلامي المنطقية البعيدة عن تأثيرات الفكر الأرسطي ، هو قياس (التمثيل الخطي) الذي ابتكره المنطقي (أبو البركات البغدادي) في الجزء الخاص بالمنطق ضمن ثلاثيته (المعتبر في الحكمة) ، حيث استطاع البغدادي أن يوظف (التمثيل الخطي) إضافة إلى استخدامه لطريقة نظرية المجموعات في براهينه على الأقيسة المختلفة ، تلك البراهين التي كانت تستند إلى محددات أساسية مثل : العموم ، المباينة ، والمساواة . ⁽¹⁾ ومن خلال الأشكال الخطية التي وضعها استطاع أن يحسم صحة الضرب القياسي من عدمه باعتبار أن الضرب الصحيح هو ما كانت نتائج رسومه الممكنة بين بعضها والبعض الآخر عمومياته مطلقة أو إذا كانت متساوية ، في حين يكون الضرب خاطئاً إذا كان ذو نتائج تتسم برسوم متعارضة أو متناقضة . وتتجلى فائدة التشكيلات الخطية التي وضعها البغدادي في الوصول إلى السهولة والوضوح ، حيث يقول

: "التمثيل في التشكيل أوضح النتيجة إيضاحاً لايجوز إلى طرق الاستدلال" . (2) وبرغم أن قصب السبق في مجال التمثيل الخطي قد كان للبغدادي ألا أن اكتشاف التمثيل الخطي قد ارتبط باسم الفيلسوف لايبنتز ، حيث استطاع هذا الفيلسوف الألماني أن يطور هذا الشكل من أشكال القياس المنطقي ويوظفه في نظريات منطقية عديدة ويستخلص منه النتائج المتفرعة عنه ويصل بها إلى تطبيقات عديدة أغنت المنطق الحديث وفتحت آفاقاً جديدة لمن جاء بعده من الفلاسفة للابتكار والإضافة والتطوير والإغناء مما أسهم في دفع عجلة المنطق إلى أمام وإغناء الفكر الأوربي بآفاق نظرية وأطر فكرية متنوعة فتحت سبلاً متعددة للبحث وأسهمت في تطوير المناهج النظرية للعلوم الطبيعية ، الأمر الذي قاد إلى اكتشافات علمية عديدة وأدى إلى وضع القوانين في العلوم الطبيعية المتنوعة .

وما يقال عن التمثيل الخطي يقال أيضاً عن (قياس العلاقات) الذي عادة ما يرتبط باسم الفيلسوف الإنجليزي (دي مورغن) ، إلا أنه في حقيقة الأمر من إبداع العقل المسلم ، حيث تمت الإشارة إليه بوضوح في كتاب (البرهان) للكلنبوي ولم يكن متعارفاً عليه لا في منطق أرسطو ولا عند شراح هذا المنطق من الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا ، على اعتبار أن المنطق الأرسطي يعتمد في تحليل القضية على حدين فقط ، تتكون منهما القضية ، وهما : الموضوع ، والمحمول ، في حين إن (قياس العلاقات) يقوم على إيجاد حد جديد في القضية هو (متعلق الموضوع) أو (متعلق المحمول) وقد مكن هذا القياس من توليد أنواع جديدة من الاستدلالات المنطقية لم تكن معروفة في المنطق الأرسطي ، حيث ضمت في مقدمتيها محمولين أو المحمول ذاته . (3)

والسؤال الذي يطرح بإلحاح هنا ، لماذا استطاع العقل الأوربي الحديث أن يطور المنطق الأرسطي ، فيبتكر العديد من النظريات المنطقية الجديدة ، ويبذل مباحث منطقية لم يتوفر عليها المنطق الذي قدمه أرسطو ، في حين توقف العقل المسلم عند منطق أرسطو والتزم بقضائيه ونظرياته ولم يستطع مغادرة محددات هذا المنطق الاستاتيكي الثابت وقيوده . فبقي أسيراً لطروحات أرسطو دائراً في فلكها ، وحتى في الجوانب التي استطاع العقل المسلم أن يبذل فيها فيبتكر مباحث جديدة ويوجد أقيسة توليدية - مثل قياس التمثيل الخطي ، وقياس العلاقات .

فقد بقيت تلك الإبداعات في أشكالها الابتدائية ولم يتم تطويرها وتنميتها لتؤتي أكلها المترتبة عنها ، فلم تستدعى النتائج المنطقية اللازمة عنها والتي كان يجب أن تترتب عليها ، وهكذا ظلت تلك الإبداعات مجرد محاولات فردية تظهر هنا أو هناك في هذا الكتاب أو في ذاك عن هذا المفكر أو ذاك . إلا إنها لم تنتظم في سلسلة متصلة الحلقات من الناحية الأفقية (الجغرافية) على مستوى التأثير المتبادل بين المفكرين الذين تعاصروا أو تزامنوا فعاشوا في نفس المرحلة الزمنية . ولا من الناحية العمودية (التاريخية) من خلال التأثير التراكمي بين الأجيال المتلاحقة (السابق في اللاحق) . وهكذا تقولبت إبداعات العقل المسلم المنطقية في صورة محاولات فردية ، ولم ترقى إلى مستوى الجهد الجماعي الذي يكمل بعضه بعضاً ويبني فيه المتأخر على الجهد المتقدم . وبالتالي فإن هذه المحاولات الفردية لم ترقى إلى مستوى النقاش أو الجدل العلمي الذي متى حدث فإنه سيؤدي إلى سد الثغرات وتلافي المثالب والتغطية على النواقص وإغناء وجهات النظر . الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى التطور والتكامل ، وهذا ما لم يحدث — بكل أسف — في الفكر الإسلامي . وهذا الأمر قاد إلى حالة غاب فيها الطابع المدرسي عن المنطق الذي أبدعه العقل المسلم ، وفقدت روح المنهج العلمي الرصين ، والذي هو الأساس في أي بناء فكري سليم ، فضلاً عن كونه الدعامة الأساسية المؤدية إلى توليد القوانين والنظريات العلمية ، والأنكى من كل ذلك هو إن ابتكارات العقل المسلم في مجال المنطق لم يتم ربطها بالعلوم بالأخرى ، فلم يتم توظيف ثمراتها ونتائجها في مجال تلك العلوم ، وخصوصاً العلوم الطبيعية . وهذه هو — تحديداً — ما استطاع العقل الأوربي الحديث أن يفعله وبتميز ، لا بل إن هذا العامل تحديداً هو الأساس الذي استندت إليه نهضة أوربا الحديثة ، وكل ما عداه كان نتاجاً له وإفرازاً من إفرازاته . وقد استطاع العقل الأوربي أن يفعل ذلك بعد أن أستمَد جزءاً كبيراً من مقومات نهضته الحديثة من نتاج العقل المسلم الذي وضع بذرات المنهج التجريبي إلا إنه لم ينتفع منه إلا على نطاق جد محدود ، في حين كان يمكن للعقل المسلم أن ينمي تلك البذرات حتى تصبح أشجاراً باسقة تؤتي أكلها من كل الثمرات . واقتصر الأثر الذي من خلاله عمل المنهج التجريبي وأنتج على علم البصريات مع الحسن بن الهيثم .

لماذا حدث هذا ؟

وللإجابة عن هذا السؤال الإشكالي الذي يتعلق جوابه بشقين هما :

أولاً : أسباب فشل العقل المسلم في ثمرات إبداعاته المنطقية .

ثانياً : دعائم أو عوامل نجاح العقل الأوربي الحديث في القيام بذلك ، علماً إن هذا العقل قد استند — إلى حد كبير — في نهضته الحديثة على ما سبق للعقل المسلم أن أنجزه في نهضته الأولى وخصوصاً في مجال الإبداع المنطقي .

وللإجابة عن الشق الأول من الإشكالية ، نقول أن هناك عدة أسباب تقف وراء عدم قدرة الفكر الإسلامي على الاستفادة من الابتكارات المنطقية العديدة — التي أنجزها بعض المناطق المسلمين — وعدم تحويلها إلى منهج علمي متكامل يولد النظريات العلمية ويفرز القوانين الطبيعية ، ولعل من أبرز هذه الأسباب ، الآتية :

1 . التقديس الذي تم التعاطي من خلاله مع الفكر الأرسطي - عموماً - والمنطق منه على وجه الخصوص ، من قبل المفكرين والفلاسفة المسلمين فتصوروا إنه فكر متكامل وصل فيه أرسطو إلى نهاية المطاف بحيث لا يمكن لأي عقل أن يضيف إليه شيئاً أو أن يطره أن لم نقل أن يبين خطله وتداعيه ، وذلك باعتباره نتاج عقل يمثل الحضارة اليونانية بكل ما تمثله تلك الحضارة من اختلاف في كثير من جوانبها الأساسية عن الحضارة الإسلامية ، هذا أن لم نقل أن بنية العقل المسلم هي غيرها بالتأكيد بنية العقل اليوناني . هذا فضلاً عن أن الحضارة اليونانية تمثل نتاجاً لتفاعل العقل اليوناني مع بيئة اجتماعية مختلفة تماماً عن البيئة الإسلامية في كل الجوانب : الدينية ، السياسية ، التاريخية ، وحتى الجغرافية . إضافة إلى الأخذ بعين الاعتبار ما تفرزه سنن الكون من مراحل التطور التاريخي التي يمر بها العقل الإنساني في ترقيه لسلم الحضارة صعوداً . أو التقدم في مناهج العلم تكاملاً ، في صيرورة منطقية تاريخية تقوم على التغير المستمر في كل جوانب الحياة وأولها — بلا شك — الفكر والعلم . ولقد نشأت هذه النظرة التقديسية للفكر الأرسطي وأدق صوره (المنطق) بتأثير الشروحات التي قدمها بعض الفلاسفة المسلمين على كتب أرسطو ، وخصوصاً شروحات الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد الذين أضفوا بشروحاتهم طابع القدسية على نظريات أرسطو وآرائه . وذلك بعد حركة الترجمة الواسعة

التي شهدتها بغداد في بيت الحكمة . وفي ظل حرية فكرية مطلقة في التعاطي مع النتائج الفكري للحضارة اليونانية . وقد استطاع هؤلاء الشراح أن يستقطبوا كمّاً هائلاً من المفكرين المسلمين لتبني إطروحاتهم أو لنقل — بعبارة أدق — إطروحات الفلسفة اليونانية . وهكذا تشكل صف طويل من المنافحين عن الفكر الأرسطي — باعتباره — يمثل ذروة الحضارة اليونانية . بين أوساط المثقفين المسلمين :

وقد كان لهؤلاء أسبابهم فيما قاموا به ، ويمكن أن نستعرض أبرز هذه الأسباب ، وهي الآتية :

- 1 . إنهم أرادوا أن يتميزوا فكرياً عن خط الفقهاء والمحدثين من المفكرين التقليديين .
- 2 . رغبتهم في تحقيق مكانة مبرزة لهم في المجتمع الإسلامي وأن يحوزوا رضا السلطان ، ومن خلاله تحقيق الانتشار في أوساط الناس خصوصاً وإنهم كانوا يتعرضون لهجمات الفقهاء باعتبارهم مارقين عن العقيدة الإسلامية الصحيحة ، وقد وصل الأمر بالمتشددين من أولئك الفقهاء حد نعتهم بالزندقة ، وهي تهمة لها دلالتها الخطيرة جداً آنذاك . (4) وبما أن المنطق هو المدخل إلى الفلسفة وهو آلة العقل في الوقت نفسه ، فقد كان من الضروري بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة أن ينزهوا المنطق الأرسطي عن أي خطأ أو زلل باعتباره علماً متكاملًا بلغ نضوجه الكامل على أيدي أرسطو .
- 3 . انشغال الفلاسفة أو من انشغل بالفلسفة وعلومها من المسلمين بالتعاطي مع مبحث الوجود وما وراء الطبيعة (الميتافيزياء) . أو مبحث الإلهيات كما سمي في الفلسفة الإسلامية ، وذلك في محاولة للتساق أو التناغم مع العقيدة الإسلامية من خلال تقديم الأدلة لأثبت وجود الله والصلة بينه وبين العالم وكيفية حدوث عملية الخلق والبحث في صفات الله وفي الذات الإلهية . وبهذا الصدد قدمت نظريات متعددة ، منها نظرية الفيض ، ونظرية الأحداث وغيرها .

لقد أخذ مبحث الإلهيات الحيز الأعظم من جهد ونشاط المشتغلين بالفلسفة تحت إلحاح ظروف موضوعية أملت العقيدة الإسلامية مما أثر سلباً على الاهتمام بمبحث المنطق الذي لم يحظى إلا بجزء يسير من العناية . الأمر الذي أدى إلى عدم إفرار حركة

علمية ناشطة متخصصة بالمنطق والبحث في نظرياته وأقيسته . فبقيت جهود الفلاسفة المسلمين غير متكاملة ولاناضجة إلى الحد الذي يكفي كي تصبح فيه حركة علمية منتجة تتسم بالتطور والتفاعل الإيجابي بين اتجاهات مختلفة يكمل أحدها دور الآخر ويغنيه .

4 . ولعل السبب السابق - تحديداً - هو الذي أفرز السبب الرابع متمثلاً في غياب اللغة الرمزية المنطقية الناضجة لدى المشتغلين بالمنطق من الفلاسفة المسلمين . حيث افنقر هؤلاء إلى اللغة الرمزية الواضحة والدقيقة للتعبير عن قضايا المنطق وأنواع القياس فيه ، وحتى في الابتكارات العديدة التي قدموها مثل : التمثيل الخطي ، وقياس العلاقات . والتي كان يمكن أن تفتح آفاقاً واسعة أمام إبداعات أخرى مرتبطة بها بالضرورة لو توفرت اللغة الرمزية الدقيقة لديهم . حتى في هذا السياق فإن عدم صياغة هكذا لغة قد أفقد تلك الابتكارات المنطقية فاعليتها وجعل مهمة مد جسور التواصل بين تلك الابتكارات ومناهج البحث العلمي للعلوم المختلفة - خصوصاً الطبيعية منها - أكثر صعوبة . فبقيت تلك الإبداعات المنطقية كواحاً متباعدة في صحراء قاحلة .

ومما لا شك فيه أن اللغة الرمزية هي عماد المنطق وهي وسيلة التطور الأساسية فيه . وهذا ما ثبت في نهضة أوربا الحديثة حيث أن اللغة الرمزية قد أدت إلى تقدم جد مهم في مجال المنطق ، كما أسهمت في ظهور التقسيمات الدقيقة لعلم المنطق ، فظهر المنطق الرمزي ، والمنطق الصوري ، والمنطق الرياضي ، ومنطق البحث العلمي ، وغيرها من أنواع المنطق . أما بالنسبة للإجابة عن الشق الثاني من التساؤل ، وهو لماذا استطاع العقل الأوربي أن يتجاوز المنطق الأرسطي السكوني ، وينتج المنطق التجريبي الديناميكي الحيوي المتفاعل مع العلوم المختلفة ، وأن يصل في النهاية إلى تحقيق النهضة الأوربية الحديثة ؟ فيمكن القول أن ذلك يعود لأسباب من أبرزها الآتية :

1 . اعتماد العقل اليوناني - بما أفرزه هذا العقل من نتاج فكري في مراحلته المختلفة والمتتابعة . ابتداءً من التوجه إلى الطبيعة للبحث عن العناصر التي عنها نشأ الوجود من خلال دراسة المحيط الطبيعي الذي يحيا فيه الإنسان ودراسة الظواهر الطبيعية المختلفة فكان نتاج ذلك ظهور المدرسة الطبيعية بزعامة طاليس ، مروراً بالتوجهات الجدلية النسبية التي

ظهرت مع السفسطائيين الذين تعاملوا مع الأشياء والظواهر وفقاً لمنطق اللاثبات والنسبية وتبعاً لمنهج نفعي خالص . وصولاً إلى فلسفة الصيرورة ومنطق التغير وحركية الظواهر الطبيعية وتفاعلية الأشياء مع هيرقليطس (فيلسوف الصيرورة) صاحب المقولة المعروفة "أننا لا ننزل النهر مرتين" .

2 . القانون الروماني وما يمثله من الاستقرار السياسي وما ينطوي عليه من إقامة للمؤسسات وتكامل نشاطاتها ، والإقرار بمنطق التخصص وتنظيم الإدارة وتنسيق الجهود في الدولة واحترام النظام وتقديس القانون .

3 . المنهج التجريبي الذي ظهر ابتداء في فلسفة الشك الديكارتي نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي (رينيه ديكارت) . فبرغم ارتباط اسم هذا الفيلسوف بالاتجاه العقلاني إلا إنه في حقيقة الأمر - وسواء أدرك ذلك أم لا - فإنه قد وضع بذوراً للمنهج التجريبي . وذلك لأن الشك المنهجي الذي أقام عليه ديكارت فلسفته وكان أساساً لصياغة نظرياته المتعددة ، يعني ضمناً إلغاء كل المعارف السابقة والبدء من نقطة الصفر وإخضاع كل تلك المعارف لمنهج التحقق والتثبت من صحتها . وهذا المنهج يستدعي - بالضرورة - العودة إلى تلك المعارف واستقراء جزئياتها ومكوناتها ، وبعد ذلك إخضاع تلك الجزئيات والمكونات للتجربة والاختبار للتأكد من صحتها ، ومن ثم البناء عليها .

ومن المؤكد أن جهود الفيلسوف الإنجليزي (فرنسيس بيكون) غير خافية في هذا السياق ، حيث إنه صاغ الأساس النظري للمنهج التجريبي ووضع ما يعرف بقوائم الحضور والغياب لرسم منهجية في التعاطي مع التجارب العلمية وفرض الفروض المختلفة المرتبطة بالظاهرة العلمية قيد البحث والتأكد من صحتها لتسجل في قائمة الحضور ، في حين تستبعد الفروض الخاطئة لتسجل في قائمة الغياب ، حيث لا تتحقق النتائج المطلوبة معها .

وقد كان للمنهج التجريبي الدور الأكبر في نهضة العقل الأوربي الحديث ، وفي الإنجازات الكبيرة التي حققتها أوربا الحديثة على المستوى العلمي لأنه فتح أفقاً رحبة أمام المفكر الأوربي للبحث والإنتاج العلمي ، بما قدمه من أسلوب منهجي خدم البحث العلمي في مختلف أنواع العلوم . الأمر الذي قاد إلى وضع القوانين الطبيعية والفلكية الجديدة التي نسفت

فلسفة أرسطو الطبيعية ونظريات بطليموس الفلكية وهندسة اقليدس الرياضية . هكذا تحرر العقل الأوربي من التبعية لطروحات الفلسفة الأرسطية ليتمكن أثر ذلك من الإبداع وتقديم النظريات العلمية الجديدة التي أغنت الفكر الأوربي ودفعته في حركة نشاط دائم إلى أمام . بعد أن ألغى الاستاتيكية الأرسطية وتخلص من عقدة تقديس النتائج الفلسفي الأرسطي . فهدم هذا النتاج وشيد بدلاً عنه منظومة فكرية حركية تقوم على التغير الدائم والتجدد المستمر ونسبية القوانين والنظريات العلمية ، التي تبقى خاضعة للنقد والإضافة والتغير وفقاً لمنطق علاقة تفاعلية جدلية مع ظواهر الطبيعة ومستجداتها .

استطاع العقل الأوربي أن يقيم نهضة أوربا الحديثة بالاعتماد على إنجازات العقل اليوناني عموماً ولم يتوقف عند المنطق الأرسطي فيعتبره القانون الذي بلغ الذروة ، وبالتالي لايمكن إضافة الجديد إليه أو نقده وتطويره - كما كان الحال في الفكر الإسلامي - حيث استفاد العقل الأوربي من نتاج العقل اليوناني في المراحل التي سبقت ظهور منطق أرسطو . فوظف النظرة النسبية للأشياء التي ظهرت لدى السفسطائيين ، فها هو (بروتاغوراس) أحد كبار السفسطائيين يقول أن الإنسان مقياس كل شيء ، فهو مقياس وجود ما يوجد ومقياس لوجود ما لا يوجد . وأكد السفسطائيون على نسبية المعرفة وأنه لا سبيل إلى الإطلاق فيها . كما إن العقل الأوربي وظف مفهوم هيرقليطس للتغير والضرورة ، حيث أن الظواهر الطبيعية والأشياء في تغير مستمر ، "وذلك لأن النهر في جريان مستمر ومياهه متغيرة على الدوام" وهذا التوجه هو الأساس للنظرة التجريبية في التعاطي مع الطبيعة ، فضلاً عن كون المنهج السفسطائي هو الأساس للنظرة الحسية للأشياء . ومما لاشك فيه أن هاتان النظرتان أو لنقل هذان المنطلقان هما أساس النهضة الأوربية الحديثة ، ودليلاً للمنهج العلمي الذي أستخدم إليه العقل الأوربي في تعاطيه مع الطبيعة ، وفي القوانين العلمية العديدة التي أوجدها والنظريات الفلكية التي أبدعها .

وكان من نتاج هذه المنهجية للعقل الأوربي أن ظهرت نظريات (كوبرنيكوس) ، (غاليلو) ، و(كبلر) في مجال الفلك فصحت نظرية اليونانيين الذين كانوا يعدون الأرض مركزاً للكون وهي ثابتة ، والكواكب الأخرى تدور حولها . كما ظهرت قوانين الحركة لأسحق نيوتن . حيث شكلت تلك النظريات والقوانين أساساً لنهضة أوربا الحديثة . فكانت النظرة الحسية للأشياء

والمنهج التجريبي في التعاطي مع ظواهر الطبيعة هما اللذان عصما العقل الأوربي من أن يقع أسيراً للسكون الذي يفضي إلى الجمود والتحجر . وهكذا فأن العقل الأوربي رفض حتى في القوانين والنظريات العلمية التي وضعها ، أن ينزلق إلى مزالق اليقينية والإطلاق التي هي شعار المنطق الأرسطي ، وفي سياق هذا التوجه لم يتم الركون إلى قانون أو نظرية علمية ما أو التسليم بها بصورة مطلقة ، بل عدت تلك القوانين والنظريات الجديدة باعتبارها الترجيحات الأكثر صحة — من بين ترجيحات أخرى عديدة — وليس الترجيح الذي يتضمن كل الصحة أو الصحة بإطلاق . وبالتالي فإن صدق أو صحة تلك الترجيحات إن هي إلا صحة نسبية تصدق في فترة زمنية معينة هي الفترة الآنية ، إلا إنها ربما تكون خاطئة في فترة لاحقة ، حيث يظهر ترجيح آخر أكثر صحة وصدقاً في توصيفه للظاهرة الطبيعية قيد الدراسة والبحث . وبالتالي فإن التعاطي مع أي قانون أو نظرية علمية هو تعاطي آني مرحلي ، من الممكن أن يتغير في أي زمن وهذا ما حدث بالفعل مع قوانين نيوتن في الحركة ، وذلك حين جاءت النظرية النسبية لانشتاتين .

لقد كان منطق أرسطو معبراً عن النسق العلمي السائد في العصر الذي عاش فيه أرسطو . وبما إن هذا النسق قد تغير ابتداءً من العصر الحديث ، فقد كان لابد من أن يستبدل المنطق الذي وضعه أرسطو بنظام منطقي آخر يتماشى مع النظرية الحديثة للعلم ، ويكون قادراً على وضع التوصيف النظري للمنهجية التي تعتمدها . علماً أن هناك نقاط اختلاف عديدة بين البنية العلمية التي كانت معتمدة عند اليونانيين والبنية العلمية الحديثة التي وضعت أولى أسسها في أوائل القرن السابع عشر استناداً إلى النظريات الفلكية الجديدة التي نسفت البناء الفلكي الذي وضعه (بطليموس) في كتابه (المجسطي) ، فقلبت الموازين العلمية التي كانت سائدة حتى ذلك الحين . حيث تمكنت هذه النظريات الفلكية الجديدة من استبعاد عنصر الثبات أو السكون الذي لازم العقل اليوناني بتأثير الاعتقاد الخاطئ بأن الأرض ساكنة وإنها مركز الكون وكل الكواكب الأخرى بما فيها الشمس تدور حولها . وقد انسحب الطابع السكوني من الأرض إلى كل الظواهر الطبيعية التي تقع على الأرض وفي محيطها ، وبالتالي تشبع العقل اليوناني بالروح السكونية وطابع الثبات وقد تجلى هذا من خلال البنية العلمية التي أنتجها العقل اليوناني وكذا

من خلال المنطق الأرسطي باعتباره النظام الصوري المعبر عن البنية العلمية أو المنهج العلمي المعتمد في بناء النظريات وصياغة القوانين العلمية .

كما كان للقوانين الطبيعية التي وضعها بعض العلماء الأثر المباشر في قيام بنية علمية حديثة تختلف في العديد من جوانبها عن البنية العلمية التي كانت سائدة في الحضارة اليونانية ولعل في مقدمة جوانب الاختلاف هو المنطلق لكل من بنيتي العلم (اليوناني ، والحديث) . فإذا كانت الأولى قد انطلقت من مبدأ التمييز بين الأشياء على أساس كيفي أو لنقل وفقاً لكيفياتها ، فإن الثانية انطلقت من مبدأ التمييز بين الأشياء على أساس كمي . لقد كان العقل اليوناني يتعاطى مع الأشياء ومع الظواهر الطبيعية على أساس فكرة الجوهر أو الماهية والتي من أهم خصائصها السكون والثبات . لا بل إن العلم أساساً إن هو إلا معرفة جواهر الأشياء أو دراسة الأشياء من حيث ماهيتها . وبالتالي فإن العقل اليوناني لم يعر اهتماماً يذكر إلى الجانب الكمي في الأشياء أو الظواهر الطبيعية . ممثلاً في العرض ، لأن الأعراض متغيرة وبالتالي فهي لا تدخل في تحديد الشيء أو تعريفه . أو . بعبارة أخرى . فإن العقل اليوناني لم يعتد بالأعراض في توصيف الأشياء توصيفاً نهائياً . وفي هذا السياق يدخل التناقض الذي أقامه العقل اليوناني بين الأشياء أو الظواهر ، التناقض المؤسس على أساس كيفي خالص بين : الرطب والجاف ، الحار والبارد . كأن الرطوبة والجفاف ، أو الحرارة والبرودة ماهيتان مختلفتان لا يجمع بينهما أي جامع ولا يربط بينهما أي عامل مشترك . في حين أن العلم الحديث يقوم على أساس التماثل الكيفي ، فجميع الأشياء مكونة من جزيئات مادية متشابهة ولكن الاختلاف يحصل في طبيعة الأواصر التي تربط بين الجزيئات وكذلك في حركة تلك الجزيئات وعددها . وتبعاً لذلك فإن الاختلاف الحاصل بين الأشياء يرجع في أساسه إلى الناحية الكمية . وتلعب حركة الجزيئات أو حركة المادة عموماً دوراً جد مهماً في البناء العلمي الحديث ، فلا سكونية ولا ثبات في النظرية العلمية الحديثة على النقيض من البنية العلمية اليونانية القائمة ابتداءً على السكون والثبات . هذا فضلاً عن اختلاف آخر بين بنية العلم اليوناني وبنية العلم الحديث يتجلى في كون الأولى قامت على اعتقاد مفاده أن الجواهر مستقلة بذاتها والتسليم بأن لا صلة بين الأشياء ولارابطة بين ماهياتها ولا وجود لعلاقة التأثير المتبادل بين الأشياء

بعضها البعض . وقد رسخ التقسيم الكيفي للأشياء في الفلسفة اليونانية وبنيتها العلمية ، ظهور قوانين الفكر التي وضعها أرسطو كأساس لبنيته المنطقية ، وهذه القوانين هي :

1 . الذاتية .

2 . عدم التناقض .

3 . الثالث المرفوع .

حيث قدمت هذه القوانين الأساس المتين في التمييز بين الأشياء على أساس كيفي خالص ، وهكذا تجد أن العقل اليوناني قد تعاطى مع الأشياء باعتبارها أما أن تكون كذا أو كذا ولا وسط بينهما .

إضافة إلى أن روح الحضارة اليونانية قد قامت أصلاً على رفض منطق الاختراع والكشف في إطار تقديس العقل اليوناني للسكون والثبات في الوجود عملاً بمقولة الفيلسوف اليوناني بارمنيدس : الوجود موجود ولا يمكن إلا أن يكون موجوداً واللاوجود غير موجود ولا يمكن أن يكون موجوداً . وبهذا الصدد فقد انسحب هذا التوجه حتى على نظرية المعرفة وآلية امتلاك العقل الإنساني لها ، حيث أنكر الفلاسفة اليونانيون - في إطار عملية التعلم - أن يطرأ أي جديد على العقل ، لأن الجديد بالنسبة للمتعلم هو قديم ومعروف بالنسبة للمعلم . وتبعاً لهذا التصور فأن عملية التعلم لا تنقود إلى معرفة جديدة أو مستحدثة ، بل هي في النهاية مجرد عملية لتداول المعرفة من جيل إلى آخر أو من شخص إلى آخر ، فمعرفة المتعلم هي عينها معرفة المعلم . ورغم أن هناك حيزاً ضيقاً للتغير في فلسفة أرسطو إلا إنه يبقى محدداً في مجال الوجود بالقوة ، حيث يعمل التغير في هذا المجال . ولكن متى تحول الوجود بالقوة إلى نطاق الوجود بالفعل توقفت عملية التغير وأخذ الموجود صورته النهائية ، فعرف جوهره وأخذ ماهيته .

لقد استطاع العقل الأوربي الحديث بفضل الصبغة العلمية التي اصطبغ بها أن يبدع مناهج علمية متنوعة أسهمت إلى حد كبير في نهضة أوربا الحديثة . وقد جاءت هذه المناهج لتؤشر علاقة تفاعلية حيوية تقوم على التأثير المتبادل ، فهي من ناحية استفادت من نزعة التحرر العلمي من ريقه المنطق الأرسطي هذه النزعة التي أوجدت المناخ الملائم لظهور المناهج العلمية المتعددة وتطورها وتكاملها . ومن ناحية أخرى فأن هذه المناهج أسهمت بدورها

في تعزيز نزعة التحرر من سيادة النسق المنطقي الأرسطي وتتميتها من خلال تقديمها للبدائل المنتجة والمواكبة لتطورات العصر . ومن ناحية ثالثة فإن هذا المناخ التعددي المتنوع في مجال مناهج البحث العلمي قد قاد إلى عملية تفاعلية متبادلة تقوم على التأثير والتأثير بين هذه المناهج تبعاً لرؤية نقدية الأمر الذي أفضى إلى عدم الركون إلى منهج دون آخر وعدم التسليم بمنهج ما باعتباره بناءً علمياً بحثياً متكاملًا ونهائياً ، لا بل على النقيض من ذلك فإن طبيعة الروح التفاعلية بين تلك المناهج العلمية قد أدت إلى خدمة كل تلك المناهج وذلك لما وفرت تلك الروح من كشف للشغرات في كل منهج والسعي إلى تجاوز السلبيات فيها ، الأمر الذي أغنى إلى حد كبير مسيرة البحث العلمي ودفعها في حركة دائبة نحو النضوج والتكامل الذي يوظف كل جديد وينتفع من كل طارئ .

أما بالنسبة لأبرز هذه المناهج فهي الآتية :

1 . المنهج التجريبي :

لقد ظهرت بذور المنهج التجريبي لدى بعض المفكرين المسلمين باعتباره ممارسة تطبيقية وظفت في العديد من العلوم مثل : علم البصريّات لدى الحسن بن الهيثم ، وعلم الكيمياء لدى جابر بن حيان . غير إن هذه الإرهاصات الأولى بقيت أسيرة تطبيقات في نطاق محدود ، ولم تتضج لتصل مستوى التنظير الذي يقود إلى صياغة متكاملة للمنهج التجريبي باعتباره منهجاً بحثياً ناضجاً ، يكفل تطبيقه في العلوم المختلفة نهضة نوعية في سياق الفكر الإسلامي . ولعل في مقدمة الأسباب التي حالت دون تحقيق خطوة كهذه هو أن العقل المسلم بتأثير التراكم الثقافي ، كان قد تمحور حول المنطق الأرسطي والقياس البرهاني الذي يعتمد ذلك المنطق . وتم النظر إلى كل منهج لا يتوافق مع أصول منطق أرسطو نظرة دونية ملئها الشك والريبة .

غير أن العقل الأوربي الحديث استطاع أن يقوم بما لم يقم به العقل المسلم ، وربما يكون قد استفاد من إرهاصات المنهج التجريبي التي ظهرت في بنية الثقافة الإسلامية وينمي هذه الإرهاصات ويطورها ويشذّيقها ليصل بها إلى مستوى ناضج تجلّى في صياغة منهج بحثي كامل ، ولعل الاتصال الذي حدث بين العقل المسلم والعقل الأوربي في الأندلس هو الوسيلة

التي استطاع من خلالها العقل الأوربي أن يطلع على نتاج الفكر الإسلامي في الجانب التجريبي .

ومن البديهي أن يكون مبدأ الشك الذي قدمه (رينيه ديكارت) هو المنطلق الأساسي للمنهج التجريبي على اعتبار أن الباحث في إطار أي علم ، يجب أن يكون متحرراً من كل الإملاءات أو الأفكار المسبقة التي قد تعيق حريته في البحث . فضلاً عن كون الشك منطلقاً لليقين ، عندما يجعل الباحث الشك رائده في كل الحالات التي تتجلى فيها الظاهرة قيد الدراسة وفي جميع مراحل البحث ولايسلم بصحة خطوة ما أو عامل ما من عوامل البحث وخطواته قبل دراسته وتمحيصه بكل دقة وتأن . حيث أن هذا العامل أو تلك الخطوة سيكونان أساساً لما يليهما . فإذا لم يكن الباحث قد وصل إلى كل منهما بيقين فإن البناء البحثي الذي سوف يليهما ، فيبنى عليهما ، سيكون بناءً مختلاً وأيلاً للسقوط عند ظهور أية حالة جديدة متعلقة بالظاهرة قيد الدراسة مما فات الباحث أن يدرسها بدقة ويتيقن من صدقيتها قبل أن يطلق حكمه بشأنها . ولعل (غاليلو) هو رائد هذا التوجه في الفكر الأوربي الحديث وذلك من خلال دراسته لآلية سقوط الأجسام المختلفة من حيث الحجم والوزن ، حيث أن بحوث غاليلو في هذا السياق قد توفرت على أهم خاصيتين من خصائص البحث التجريبي إلا وهما :

- 1 . استخدام وسائل القياس في دراسة الظواهر وملاحظتها .
 - 2 . صياغة النتائج النهائية للبحث في خلاصة (قانون) معبر عنها بلغة رياضية .
- إلا إن الذي لا شك فيه أن (فرنسيس بيكون) هو الذي صاغ الأساس النظري للمنهج التجريبي ، فوضع قواعده وحدد آلياته البحثية ورسم المبادئ التي تحكم صيرورته . وفي مقدمة ما أضافه المنهج التجريبي للعقل الإنساني هو أنه قد أفاد مسيرة العلوم من خلال كونه يعطي الباحث الحصانة اللازمة التي تقيه من الوقوع في الخطأ وتعصمه من الانجرار إلى مواقع الخلل ومواطن الزلل . فضلاً عن أن المنهج التجريبي قد أشار بجلاء إلى العلاقة الترابطية الضرورية بين الأشياء أو بين الظواهر المختلفة . الأمر الذي يؤدي بالضرورة — إلى أن النظريات العامة التي يتوصل إليها الباحث في ظاهرة ما تبقى نسبية ترجيحية ، أي إنها صادقة بقدر عدد الحالات التي استطاع الباحث أن يدرسها والتي تتجلى

فيها الظاهرة . ولربما تظهر — لاحقاً — حالة ما جديدة مخالفة تثبت أن النظرية العامة السابقة كانت صادقة صدقاً مؤقتاً ، بيد إنها مع ظهور الحالة الجديدة أصبحت خاطئة وبالتالي ، فلا بد من تعديل تلك النظرية التي صارت لا تتلائم مع الواقع التجريبي الجديد الذي أفرزه ظهور الحالة الجديدة للظاهرة المبحوثة . وهذا لا يلغي أهمية النظريات العامة السابقة بل على العكس فإنها تعد جد مهمة وذلك لسببين ، هما :

الأول : إنها كانت نظرية عامة تدرج تحتها حالات عامة تمثل ظاهرة ما ، وبالتالي فإن هذه النظرية كانت ترقى إلى مستوى القانون العام المؤقت كونها الترجيح الأكثر صدقاً بين ترجيحات عديدة محتملة ، وهكذا يكون ذلك الترجيح هو الأكثر صحة في توصيف الظاهرة قيد الدراسة في لحظة زمنية معينة .

الثاني : إن تلك النظرية العامة قد أسهمت في تقدم البحث العلمي الخاص بالموضوعة قيد البحث ، حيث إنها تمثل خطوة إنجازية بهذا الصدد لكونها أساساً لما يليها من قوانين متعلقة بالموضوع إضافة إلى كونها منطلقاً للخطوات البحثية اللاحقة لها والمتعلقة بموضوعة البحث .

إن المنهج التجريبي قد أسهم إلى حد كبير في تجاوز العائق الأرسطي ممثلاً في القياس البرهاني الذي يقوم على علاقات ارتباطية واشتراطية بين تصورات ومفاهيم ذهنية مجردة والموائمة بينها وفقاً لأسلوب منطقي . في حين يكون هناك تجاهل شبه كامل لمكونات تلك التصورات الخارجية (الحسية) ولدلالات تلك المفاهيم المادية (الواقعية) . لقد وفر المنهج التجريبي أسلوباً بحثياً جديداً يأخذ بنظر الاعتبار العلاقة الوثيقة بين الأفكار والوقائع . حيث إن الفكر المنفصل عن الواقع لا يعدو كونه خيلاً كما إن الواقع البعيد عن الفكرة لا يعدو كونه عشوا وعمى . ولذا يؤسس المنهج التجريبي لعلاقة ضرورية بين الفكر والواقع . فيبدأ من الفكرة المجردة التي تغذيها الملاحظة وتنميها التجربة . وعندما يفسر العقل الإنساني ظاهرة ما أو يفلسفها فإنه يستند أصلاً إلى مجموع الملاحظات المتعلقة بالظاهرة . ثم تأتي التجربة بعد ذلك للتحقق من صدق أو خطأ الفكرة . والتجربة هنا تمثل الفيصل بين الصواب والخطأ . فإذا كانت الفكرة صائبة فإن التجربة تأتي لتنميتها وتوضحها حتى تصل بها إلى درجة النظرية العامة .

أما إذا كانت الفكرة خاطئة فإن دور التجربة يتمثل في تقويم الفكرة وتصويبها إلى المسار الصحيح أو حتى العدول عنها إذا كانت خاطئة كلياً . وهذا بحد ذاته يعد خطوة مهمة في طريق المنجز البحثي العلمي لأنه يستبعد حالة من الحالات العديدة التي يجب دراستها للظاهرة قيد البحث .

يعتمد المنهج التجريبي الاستقراء طريقاً للوصول إلى التعميم ، بعبارة أخرى فإن المنهج التجريبي يقوم على الانتقال من استقراء حالات جزئية عديدة لظاهرة ما إلى صياغة معطى فكري عام يختصر تلك الوقائع المادية المتعددة في صيغة قانون شامل يعبر عنه بلغة رياضية رمزية . وهذا الأمر . تحديداً . يعد خطوة جد مهمة في طريق تقدم مناهج البحث وتطور العلوم ، ونعني به قاعدة الاختزال وذلك بأن يعبر عن عدد كبير جداً من الوقائع المادية الفيزيائية في قانون عام مصاغ بلغة رياضية لا تتجاوز مكوناتها عدد أصابع اليدين .

2 . المنهج النقدي :

لم يكن تعاطي (عمنوايل كانت) الفيلسوف الألماني واضع أسس المنهج النقدي مع المنطق تعاطياً مبسطاً ، بل على العكس فقد حاول (كانت) ابتداءً أن يجعل المدخل المفهومي (الاصطلاحي) هو الباب الذي يلج من خلاله إلى تحديد ماهية المنطق وأهميته ، وبالتالي تحديد آليات التعاطي مع المنطق والموضوعات التي تدخل في إطار البحث المنطقي . ومن هنا فقد قسم كانت المنطق إلى نوعين هما :

1 . **المنطق العام** : الذي يتضمن القواعد الضرورية للفكر والتي بدونها لا يمكن أن يكون هناك أي استخدام للذهن . وهذا النوع يعد منطقاً أولياً . ويقسم المنطق العام بدوره إلى قسمين هما:

آ . **المنطق المحض** : الذي يتجاوز أو يتغاضى عن كل الإملاءات التجريبية — التي تشكل قاعدة لنشاط الذهن ، مثل : الميل ، دور الذاكرة والخيال ، نشاط الحواس ، وتأثير العادة أو التكرار . وهذه يقود . بالضرورة . إلى غرض الطرف عن مصادر الأحكام السابقة التي أنتجت بعض المعارف ، حيث أن تلك الأحكام السابقة وأسبابها لاتهم الذهن إلا في بعض الأحوال المعلومة لتطبيقه ، والتي يحتاج في معرفتها إلى التجربة . إن المنطق المحض لا يتعاطى إلا مع المبادئ القبلية ، وتبعاً لهذا فإن المنطق المحض هو في حقيقة الأمر قانون للذهن في النطاق الصوري أو الشكلي من عمل الذهن ممثلاً في المضمون المتعالي . وهذا النوع من المنطق يعد علماً بحق — بكل ما تعنيه مفردة العلم من معاني ودلالات — برغم كونه موجزاً أو جافاً . وهكذا فليس لهذا النوع من المنطق أي مبادئ تجريبية . وكل شيء فيه يجب أن يكون كاملاً قبلياً .

ب . **المنطق التطبيقي** : وهو المنطق الذي يتعاطى مع قواعد استخدام الذهن بالشروط التجريبية ، فهو تبعاً لهذا ليس بقانون عام للذهن . فالمنطق التطبيقي

يتعاطى مع حالات تجريبية ذاتية مثل : الشك ، الاقتناع ، الخطأ ، والانتباه . فالمنطق العام إذن يعمل في إطار شكل المعرفة .
عموماً — فهو يتناول الأمثالات (التصورات) سواء أكانت قبلية أم تجريبية وتبعاً للقوانين التي بموجبها تستخدم ذهنياً عند التفكير .

2 . المنطق الخاص : ويتضمن القواعد والأسس التي ينبغي مراعاتها كدليل للتفكير الصحيح

في حيثيات تفاعل الفكر مع محيطه الطبيعي وبيئته الاجتماعية .
وهذا النوع من المنطق يعد آلة للعلم وأداة للتفكير ، إنه بمثابة المنهج للعلوم المختلفة في الوقت عينه الذي يعد فيه قمة النضوج والرقى للعقل الإنساني . فالمنطق الخاص يتعاطى مع مضمون المعرفة ومع أصل معرفتنا للأشياء والظواهر . باعتبار أن هذا الأصل لا يمكن أن يعود إلى الأشياء المعروفة ذاتها .⁽⁵⁾ لقد استطاع (كانت) أن يبعث الحياة في نظرية المقولات وأن يعطيها بعداً حيوياً غاب عنها في منطق أرسطو ، فتمكن (كانت) من عقد الصلة بين المقولات الذهنية وبين العالم التجريبي ، وكانت وسيلته إلى ذلك هي نظائر التجربة ، باعتبار أن التجربة ليست ممكنة إلا باتباع رابطة ضرورية بين الإدراكات المختلفة ، لكون الإدراكات وسيلة الاتصال بين المقولات الذهنية من جهة والعالم التجريبي من جهة أخرى ، أو لنقل أنها (الإدراكات) المعبر الذي من خلاله يتم التفاعل بين المقولات والحواس . وأبرز هذه النظائر أو القواعد التجريبية هي الآتية :

أ . مبدأ استمرار الجوهر : حيث أن الجوهر مستمر وباقي في كل التغيرات التي تشهدها الظواهر الطبيعية والتي تطرأ على الأعراض والمظاهر الخارجية للأشياء في الطبيعة ، وبالتالي فإن الجوهر غير معرض للزيادة أو النقصان .

ب . مبدأ الإنتاج : حيث أن قانون اطراد العلة والمعلول والارتباط القائم على التلازم بينهما يحكم كل التغيرات الطبيعية والاجتماعية . وفي إطار هذا المبدأ يأتي توصيف (كانت) للعة الفاعلية ، حيث إنها تعد علة — أصلاً — من خلال كونها قوة فعالة ، ومن أبرز صفات العلية : القوة ، العقل ، والانفعال . فالعلية ، تقود إلى فكرة الفعالية ، أما فكرة العقل فتؤدي إلى فكرة القوة وتقضي في النهاية إلى فكرة الجوهر . (6)

ج . مبدأ التبادل : بما إن الجواهر قابلة لأن تدرك معاً في المكان فهي - تبعاً لذلك - في حالة تبادل للفعل العام . وفي نطاق التجربة فإن الادراكات تكون متوالية ، إلا أننا يمكن أن نقوم بقلب ترتيب هذه المتواليات . حيث أن الأشياء المختلفة توجد في وقت واحد ، والتبادل بين الأشياء المتزامنة معاً هو الأساس السليم الذي تستند إليه هذه المعية ، والذي يجعل من هذه المعية منطلقاً للبناء العلمي المنتج . فالعلاقة بين أ ، ب - مثلاً - هي علاقة تبادلية . بحيث تعين كلتاها مكان الأخرى في الزمان . ولعل قانون الجاذبية يعد مثلاً جلياً على فكرة التبادلية وكذا لبعض قوانين الحركة .

إن هذه النظائر والمبادئ الثلاثة للتجربة التي وضعها (كانت) واعتبرها محطة الوصل بين عالم الذهن وعالم الطبيعة ، قد بعثت الحياة في المقولات الذهنية المجردة وأعطتها قدرة واضحة على التأثير في عالم ظواهر الطبيعة ، كما أعطتها من جهة أخرى القدرة على أن تكون ديناميكية حيوية تمثل صدى حقيقياً للعالم الخارجي . كما تجلت في هذه المبادئ الثلاثة العلاقة الترابطية الضرورية بين جميع الظواهر الطبيعية وتداخلها الواحدة بالأخرى مما يفرض المنهج الشمولي في البحث والدقة في دراسة تلك الظواهر والتحري عن أسبابها أو العوامل الكامنة وراء نشوئها وصيرورتها وذلك للوصول إلى المبادئ المشتركة التي تحكم ظواهر الطبيعة وتحدد آلية تأثيرها أو تأثرها ببعضها ببعض . وبذا يكون (كانت) قد أمد العقل الإنساني بدفعة قوية سارت به إلى أمام بخطوات واثقة ، من خلال كسر حالة الجمود التي رانت على العقل

الإنساني كنتيجة لمنطق أرسطو السكوني . كما أن اطروحات (كانت) في هذا السياق قد وفرت لمناهج البحث العلمي منبعاً ثراً للتعاطي مع الطبيعة وظواهرها وفقاً لرؤية عقلية تتجلى في مقولات الذهن وتصورات الفكر الإنساني الأمر الذي ساعد كثيراً في ظهور مناهج بحثية جديدة أثرت العلوم المختلفة وفتحت أمامها رؤى وآفاقاً رحبة .

3 . المنهج الجدلي :

أنكر دعاة المنهج الجدلي وجود حقيقة مطلقة ثابتة تصدق في كل مكان وزمان ، وذلك لكون الحقيقة في المنهج الجدلي في حركية وتغير مستمران وفقاً للضرورة التي يقوم عليها هذا المنهج . وإن وجدت هذه الحقيقة المطلقة فإنها توجد فقط في خاتمة المطاف عند نهاية الصيرورة الجدلية . فالقول بأن هناك حقائق ثابتة ونهائية يعني ضمناً تحديداً أو تعريف لتلك الحقائق وهذا التعريف قائم على أساس توصيف تلك الحقائق وفقاً لبعض الخصائص القائمة فيها ، إلا إن عملية التعريف من جهة أخرى تعني عملية سلب للموضوع قيد التعريف أو التحديد ، أو — بعبارة أخرى — تتضمن نفيّاً لخصائص أخرى عن الموضوع المراد تعريفه . وفقاً لهذه الآلية فإن عملية السلب أو النفي تصبح جزءاً ضرورياً من كل تصور . ومحوراً أساسياً في كل تفكير وذلك لأن الأشياء في علاقات مع بعضها البعض ، فالأشياء متضايقة دائماً سواء أكان هذا التضايق إيجابياً أو سلباً . فكل حقيقة واقعة تعتمد بشكل أو آخر على حقائق أو وقائع أخرى . لا بل إن تعيين أو تحديد حقيقة أو واقعة ما يقوم على حقائق أو وقائع أخرى . وتبعاً لهذه الجدلية يمكن فهم العلاقة الارتباطية بين الأجزاء والكل ، حيث إن كل وضع (فكرة) يحيل إلى النقيض (النفي) كلاً من الفكرة ونقيضها يتحدان في مركب جديد يزول منه التناقض بين الوضع ونفيه ، ويحل بدلاً منه التوافق في وحدة جديدة أوسع وأعلى .

يقوم المنهج الجدلي على إلغاء الهوية بين قوانين الذهن وقوانين العالم الموضوعي ، ولهذا فإن التوصيفات الانطولوجية الثابتة للواقع الموضوعي تعد أمراً مرفوضاً تماماً بل هي عبارة عن توصيفات حركية متطورة ، وهكذا تصبح المعرفة عبارة عن صيرورة تاريخية ، وهذا ينسحب على الأنساق المنطقية . ويعد هذا معالجة جذرية للمثالب التي عانى منها النسق المنطقي الذي شيده أرسطو الذي يبقى عبارة عن توصيف لصورة ذاتية للفكر إلا إنها مفرغة المضمون حيث وضع أرسطو نسقاً تصورياً لماهيات أبدية مجردة وصاغ نظاماً متكاملاً لمبادئ مطلقة لا يعترها تحوير أو تعديل وهذه نقطة - تحديداً - هي التي أكد خطئها المنهج الجدلي وأرسى بدلاً منها آلية حيوية للتعاطي مع الماهيات وفقاً لرؤية متحركة تقوم على التجدد والتغير المستمران في توصيف الماهيات المتنوعة وفقاً لأملاء الظروف الموضوعية وتبعاً للنتاج المعرفي (النسبي)

والتقدم العلمي (الآني) للعصر الذي يتم فيه تحديد الماهيات وهكذا تصبح الحركة طابعاً ملازماً لا بل ضرورياً للوجود ، إنها حركة للوحدة نحو التوحد في مركب كلي يجمع بين جزأين (الذات ، والموضوع) أو الأنا والآخر ، أو الوجود لذاته والوجود بذاته .

ترجع جذور المنهج الجدلي إلى الفلسفة اليونانية القديمة فهرقليطس (فيلسوف الصيرورة) لابد أن يكون أدرك بشكل أو بآخر أن هنالك انتقالاً منظماً يحدث وفقاً لقواعد محكمة وهذا الانتقال الذي يفسر التغيرات التي تحدث في العالم إلا أن المؤكد هو إن هرقليطس لم يستطع أن يرقى بمستوى هذا الإدراك إلى درجة القانون المنهجي العام المؤسس وفقاً لنسق منطقي متكامل أو لنقل انه لم يستطع أن يبلغ بإدراكه المستوى اللازم من النضج الذي يكفل تحوله إلى رؤية منهجية منطقية شاملة بيد أن هذا لايلغي كون هرقليطس قد شعر بوجود المتناقضات وعزى علة الحركة في الأشياء والظواهر الطبيعية (العالم) إلى التناقض الكامن في هذا العالم أما أفلاطون فقد أشر حالة مهمة هي في صميم صيرورة المنهج الجدلي وتتمثل في إن الاتصال بين الأجناس يحتاج إلى تنظيم وهنا يدخل دور الفيلسوف الجدلي ليحدد طبيعة التشابه (الهوية) والاختلاف (التناقض) بين تلك الأجناس غير إن الفيلسوف الألماني (فريدريك هيجل) هو الذي أرسى القواعد المتكاملة للمنهج الجدلي (المثالي) حيث يعد أول الفلاسفة الذين امتلكوا تصوراً كاملاً وقدموا فهماً محدداً للآلية الجدلية القائمة على الحركة المستمرة عبر التاريخ وصولاً لتحقيق المطلق . فنظام الفكر (المنطق) ونظام الطبيعة (العالم) هما في حقيقة الأمر وحدة موحدة كلية قائمة على التطور ويتجلى هذا التطور من خلال ثلاث آليات زمنية هي على التوالي :-

- 1 . الفكرة (القضية) منظور إليها في ذاتها .
- 2 . النقيض (النفى) وهي النظر إلى الفكرة لابصورة مباشرة (في ذاتها) إنما بوصفها مصاحبة لضدها أو نفيها .
- 3 . المركب وهو الذي يجمع النقيضين الجزئيين السابقين في وحدة كلية تطرح من جديد نقيضا لها في صيرورة متنامية للمنهجية الجدلية (7) .

تعد الحركية الجزء الأهم في المنهج الجدلي — وفي هذا الجزء يكمن النقد الأساسي الموجه إلى المنطق الأرسطي — فقد كانت الفلسفة تبعاً لاطروحات أرسطو المنطقية لاتعدو كونها مذهباً في الهوية وهذه الهوية (هوية الفكر والوجود) لايطراً عليها أي تغيير أو تبدل . أما بالنسبة للجدليين وخصوصاً هيجل فان الفلسفة هي حركة دائبة من التنافر والتناقض فالاختلاف داخل الهوية هو الهوية نفسها .

إن حركية الفكر والارتباط الوثيق بين هذه الحركية وبين العالم الموضوعي هما ميزتان تكتسبان أهمية فائقة وتحسبان للمنهج الجدلي بما تنطويان عليه من ديناميكية ضرورية لمواكبة التغيرات المتلاحقة في النظريات والقوانين العلمية المتلاحقة والمتجددة . وبما تؤكدان عليه من فاعلية الفكر في العالم من جهة وتأثير العالم في الفكر من جهة أخرى . وهكذا يغدو الفكر نشاطاً علمياً لايتحقق إلا في العالم الموضوعي ، في أشكال عدة تبدأ من اللغة ، حيث أن المفردة هي التحقق الأول لمنطق الفكر ، لا بل إنها شكله الأكثر تطابقاً ، وبذا تصبح الكلمة هي الوسيلة لتحقيق التموضع الخارجي لمنطق الفكر . أما دلالة المفردة الحسية (الواقعية في العالم الخارجي) فهي تجسيد موضوعي للفكر . (8)

وتبعاً لما تقدم فإن البعد الأساسي للفكر يغدو البعد الإنتاجي الواقعي الذي يعبر عن ذاته في اللغة وفي صنع الوقائع وتغير الأشياء ، فالفكر هو خلق للثقافة متجسد مادياً . إن ممارسة المنطق هي في الفعل أو التأثير في العالم الخارجي وفي تحويل الأشياء والظواهر تبعاً لمفاهيم ووفقاً لخطة . وهكذا يصبح كل التاريخ الحضاري للإنسان بمثابة تجل خارجي لقوة منطق الفكر ، لتصورات الإنسان وإدراكاته وأهدافه .

4 . المنهج البراجماتي :

اختلفت ترجمة مصطلح (البراجماتية) إلى العربية بين مترجم وآخر ، وكذا بين فيلسوف وآخر من الفلاسفة البراجماتية الذين تعاطوا مع المصطلح فمرة يترجم بالنعمية وأخرى بالعملية وثالثة بالذرائعية . قام المنهج البراجماتي على أساس رفض التوصيف السكوني للظواهر والأشياء ، أي أن البراجماتيين رفضوا اعتبار الحقيقة تعريفاً لعلاقة ساكنة ، وبذا فقد أعطوا

للتعريفات أو التوصيفات الخاصة بالحقائق الطبيعية والوقائع الاجتماعية طبيعة نسبية متحركة ، الأمر الذي وسم المنهج البراجماتي بطبيعة ديناميكية حيوية ، توفر لمناهج البحث العلمي مرونة عالية جداً في التعاطي مع الظواهر الطبيعية والاجتماعية – على حد سواء – فضلاً عن كونها تكسب العلوم المختلفة قدرة عالية على مواكبة التغيرات في القوانين والنظريات العلمية . إن لم يكن هذا المنهج بحد ذاته محفزاً ودافعاً مهماً للبحث عن التغير والتجدد والتطوير في تلك القوانين والنظريات العلمية . كما وفر هذا المنهج إمكانيات وآفاق واسعة للتعاطي مع الاكتشافات العلمية المختلفة ، وإدراجها في النسق العلمي العام الذي يحكم صيرورة العلوم المختلفة ومناهجها البحثية المتنوعة .

يعطي المنهج البراجماتي أهمية قصوى لارتباط الفكر بالعمل أو بعبارة أخرى — فأن العمل هو المعيار لتقييم صدقية الأفكار ، وهو الميزان للحكم على صحة المفاهيم ، حيث تكون الفكرة صائبة متى نتج عن تطبيقها نفعاً وتكون النظرية صحيحة متى أمكن تفعيلها عملياً بشكل يحقق فائدة الإنسان بصورة أو بأخرى .

وحول مفهوم التطبيق الذي تخضع له الفكرة وآلية تحقيقه فيمكن أن يعبر عنه بالتطابق مع الواقع من خلال الوصول مباشرة إلى الواقع أو على الأقل الاقتراب منه والغاية من هذا الاتصال هو التأثير في الواقع وإحداث التغير فيه . وهذا الانتقال من عالم الفكر إلى عالم الوقائع هو الذي يعطي الفكرة مشروعيتها . فيبث في الأفكار عند تطبيقها الروح الهادفة إلى النفع والإنتاج وهذا الأمر سيفضي إلى التغير على مستويين ، هما :

- 1 . مستوى العمل من خلال ما تؤدي إليه الفكرة المطبقة من فائدة ونفع .
- 2 . مستوى الفكر نفسه ، حيث أن نجاح الفكرة عملياً سينتج علاقة انعكاسية يرتد فيها نجاح الفكرة عند تطبيقها إلى الذهن مرة أخرى ليوحي بفكرة أو أفكار جديدة وليقود إلى تنظير جديد مرتبط أو غير مرتبط بالموضوع قيد التطبيق والعمل . وهكذا أو وفقاً لهذا المنهج المنطقي القائم على التفاعل : فعلاً وانفعالاً ، تأثيراً وتأثراً ، عطاءً وأخذاً . تستمر صيرورة العلاقة الجدلية بين الفكر والعمل ، ونتاج هذا التفاعل الحي المبدع هو سلسلة طويلة . ممتدة امتداد التاريخ . من الإبداع الفكري والتطبيق العملي النافع للحياة الإنسانية .

أن الفكرة في المنهج البراجماتي تشكل دليلاً للعمل أو مرشداً للحركة في الواقع الخارجي . وكلما ازدادت علاقة الفكرة بالواقع وأسبابه ازدادت أهميتها ، وكلما استطاعت الفكرة أن تحقق توافقاً بين حياة الإنسان والاشتراطات الواقعية المحيطة به استطاعت أن ترسخ نفسها باعتبارها جزءاً من نسق فكري عام للتعاطي مع الواقع . فالحق ما هو قابل لأن يتحقق . والأفكار توصف بأنها حقائق عندما تحقق مهمة مقصودة في التجربة الإنسانية .

ويسوغ (جون دبوي) جدلية يلخص من خلالها تلازمية المنهج البراجماتي ، وذلك حين يقول (إن التفكير يتبع الكفاح ، والفعل يتبع التفكير) . ويؤكد قوة الصلة الترابطية بين منطق التصورات الذهنية وحياة الإنسان بما تفرضه من تفاعل مع المحيط الطبيعي والبيئة الاجتماعية . وضمن هذا التوجه يضع (دبوي) ثلاث خصائص للتفكير ، هي :

1 . إن وجود المشكلة الملحة — التي يتطلب حلها — هي الدافع وراء قيام التفكير ، حيث أن التفكير لا يوجد إلا إذا كان هناك حاجة إليه . ومدى نجاح التفكير في التعاطي مع المشكلة — التي كانت سبباً وراء قيامه — وبخاصة في حلها وتذليل آثارها هو المعيار الذي يحكم من خلاله على صحة التفكير وصدقته .

2 . إن عملية التفكير ليست عملية عشوائية تقوم على مجرد أعمال الفكر وبأية طريقة كانت ، بل هي عملية منظمة ، والعامل الأساسي الذي يساعد على تنظيمها هو طبيعة أو نوع المشكلة التي تواجه الفكر أو التي تحفز الذهن للقيام بعملية التفكير أساساً . إن التحرك نحو هدف معروف ومحدد هو الذي يحدد غاية التفكير ، والغاية هي التي تتولى مهمة رسم عملية التفكير وضبط خطواتها وتحديد آلياتها .

3 . إن الإجابة عن السؤال المائل في الذهن هي الغاية النهائية التي يجب أن ينتهي إليها التفكير ، وذلك بإزالة الغموض أو الاختلاط وإيضاح اللبس الحاصل . وتبعاً لهذا تصبح مهمة التفكير هي تحويل الموقف الذي يتصف بالغموض أو الإرباك والاضطراب إلى موقف مستقر وواضح . ⁽⁹⁾ هكذا فإن الأفكار ليست بالحقائق المقدسة الثابتة التي لا تقبل أو لا يطرأ عليها تعديل أو تحويل — كما رسخ هذا التصور الخاطئ البناء المنطقي الذي أقامه أرسطو ، وساعد على رسوخه عوامل سيكلوجية فعلت فعلها في هذا الجانب — بل إن

الأفكار . وتبعاً للمنهج البراجماتي . إن هي إلا أدوات نستخدمها كي نصل إلى تحقيق بعض النتائج المرغوب فيها . إن الأفكار تساعدنا على أن نكون أقرب إلى النجاح ، وأن نعمل شيئاً أو أن نفعل بصورة أفضل . وأهمية الفكرة تتحدد من خلال وظيفتها ونفعها وليس من خلال تركيبها . (10)

هوامش الفصل الرابع

- (221) ابن ملكا ، أبو البركات البغدادي ، المعتبر في الحكمة ، 1 ، المنطق ، حيدر اباد ، 1358 هـ ، ص 136 وما بعدها .
- (222) المصدر ذاته ، ص 139 .
- (223) التختاني ، قطب الدين الرازي ، شرح الشمسية ، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية ، نشرة الكردي ، القاهرة ، 1905 ، ص 189 .
- (224) ابن الصلاح ، تقي الدين ، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد ، القاهرة ، 1348 هـ ، ص 42 .
- (225) أنظر بدوي ، د . عبد الرحمن ، امانويل كانيت ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الأولى ، 1977 .
- (226) (6) H. J. Paton , Kant's , Metaphsic of experience , London , 1970 , II , P.281 .
- (227) (7) Collin smith (Octare Hamelin) , Art in the Encylop , Philosophy , Vol.3 .
- (228) (8) Th . Oiserman , Dialectical Materialism and The History of philosophy , progress publishers , P.260 .
- (229) (9) John Dewey , How we Think ? New York , Health , 1933 , PP.100–101 .
- (230) (10) Ibid , PP. 133,136 .

قائمة المصادر والمراجع
مرتبة حسب ورودها في الكتاب

- ≈ القرآن الكريم.
- ≈ النشار، د. علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الطبعة الرابعة، دار المعارف.
- ≈ طاليس، أرسطو، المنطق (المقولات)، الترجمة العربية لإسحاق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1947.
- ≈ ابن حزم، الأندلسي، أبو محمد علي، التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه، نشر. إحسان عباس، طبعة مكتبة الحياة، بيروت.
- ≈ بدوي، د. عبدالرحمن، منطق أرسطو، طبعة دار الحياة، بيروت.
- ≈ فضل الله، د. مهدي، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت.
- ≈ نادر، د. البير نصري، المنطق الصوري، دار النهضة العربية، بيروت.
- ≈ الفارابي، أبو نصر، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مطبعة السعادة، مصر، 1325 هـ .
- ≈ بدوي، د. عبد الرحمن، أرسطو، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1980.
- ≈ Aristotle's Organon, Analytica posteriora, Al, trans into Eng.
W.D. Ross, Oxford, 1950.
- ≈ الجميلي، د. رشيد، حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، بغداد، 1986.

≈ مايرز، بوجين، الفكر العربي والعالم الغربي، ترجمة كاظم سعد الدين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986.

≈ القفطي، جمال الدين، تاريخ الحكماء، لايبترغ، 1904.

≈ الأندلسي، صاعد، طبقات الأمم، طبعة القاهرة.

≈ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، طبعة القاهرة، 1882.

≈ القفطي، جمال الدين، أخبار الحكماء بإخبار الحكماء، طبعة لايبزج، 1320 هـ .

≈ ابن النديم أبو الفرج محمد بن اسحاق، الفهرست، طبعة لايبزج.

≈ النشار، د. علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار الفكر العربي، 1367 هـ .

≈ الفارابي، أبو نصر، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، وتحقيق. د. محسن مهدي دار المشرق، بيروت، 1982.

≈ الشيخ الرئيس، ابن سينا، الشفاء، المدخل إلى المنطق، تحقيق. الأب قنواطي ومحمود الخضير وأحمد فؤاد الأهواني، تصدير. د. ابراهيم مذكور، القاهرة، 1952.

≈ ابن سينا، منطق المشرفين، القاهرة، 1910.

≈ ابن سينا، رسالة في الحدود، تحقيق. مدام كواشون، القاهرة، 1963.

≈ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، قسم المنطق، تحقيق. د. سليمان دنيا، القاهرة، 1947.

≈ فاخوري، عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، بيروت، 1980.

≈ ابن سينا، المقولات، تحقيق. الأب قنواتي ومحمود الخضيرى وأحمد فؤاد
الأهوانى
وسعيد زايد، القاهرة، 1959.

≈ الشهر ستانى، أبو الفتح، المثل والنحل، طبعة القاهرة، 1320 هـ .

≈ التوحيدى، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة.

≈ ابن حزم، رسائل ابن حزم (التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ
والأمثلة الفقهية)
تحقيق. د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،
1983.

≈ الغزالى، أبو حامد، معيار العلم، تحقيق . حسن شرارة ، دار الأندلس ، بيروت
1964.

≈ الغزالى ، تهافت الفلاسفة، دار المعارف، مصر.

≈ الغزالى، المنقذ من الضلال، تحقيق. د. جميل صليبا، د. كامل عياد، دار
الأندلس ، بيروت.

≈ الغزالى، مجموعة رسائل الإمام الغزالى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.

≈ الغزالى، القسطاس المستقيم، تحقيق. فكتور شلحت اليسوعى، المطبعة
الكاثوليكية،
بيروت، 1959.

- ≈ الغزالي، محك النظر في المنطق، دار النهضة الحديثة، بيروت، 1966.
- ≈ الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق. محمد مصطفى أبو العلا، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1971.
- ≈ الغزالي، منهاج العارفين، مجموعة رسائل الإمام الغزالي.
- ≈ ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق. د. علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1965.
- ≈ ابن تيمية، أحمد، الرد على المنطقيين، تقديم. سليمان الندوي، بيروت، دار المعرفة، 1368 هـ .
- ≈ Th. Oiserman, Dialectical Materialism and the History of Philosophy. Progress Publishers.
- ≈ السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، نشر . د. علي سامي النشار، 1947.
- ≈ الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبدالله دراز، المكتبة التجارية ، القاهرة.
- ≈ ابن تيمية، مجموعة الفتاوي، جمع وترتيب . عبد الرحمن محمد بن القاسم من مكتبة المعارف، الرباط.
- ≈ التوحيد، أبو حيان، المقابسات، تحقيق. حسن السندوبي، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1929.
- ≈ السهروردي، شهاب الدين يحيى، كتاب حكمة الإشراق، تحقيق. هنري كوربان، 1952.
- ≈ المعتزلي، القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق. عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965.

الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف، الكويت، 1988.

ابن قيم الجوزية، عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت.

السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، طبعة المشهد الحسيني، مصر.

ابن عبد البر، مختصر جامع بيان العلم وفضله.

ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مطبعة النيل، مصر.

الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر، بيروت.

الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق. احمد محمد شاكر، مطبعة البابي الحلبي، مصر.

الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ ابراهيم العجوز، دار الكتب العلمية ، بيروت، 1985.

طاش كبري زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة.

التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتا، 1862.

رمضان، د. محمد، علم المنطق، طبعة دار الحكمة، بغداد.

الرازي، قطب الدين، تحرير القواعد المنطقية، المطبعة الميمنية، مصر، 1307 هـ.

ابن سينا، النجاة، نشر. محي الدين صبري الكردي، القاهرة، 1938.

صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، 1978.

- ≈ الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الرابعة، 1985.
- ≈ الأمدي، الأحكام في أصول الإحكام، طبعة الحلبي، القاهرة، 1967.
- ≈ البغدادي، أبو البركات، المعتمد، دائرة المعارف، الهند.
- ≈ الرزاي، فخر الدين، مناقب الشافعي.
- ≈ ابن حزم، علي بن احمد، الأحكام في أصول الإحكام، طبعة. الشيخ أحمد شاكر، القاهرة، 1945.
- ≈ التفتازاني، السعد، شرح المقاصد، استانبول، 1277 هـ .
- ≈ ابن تيمية، موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول.
- ≈ الشهرستاني، أبو الفتح، نهاية الإقدام في علم الكلام، انجلترا.
- ≈ Mill, A system of Logic, London, 1925.
- ≈ ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق. الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة والشيخ سليمان عبد الرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.
- ≈ ابن ملكا، أبو البركات البغدادي، المعتمد في الحكمة، المجلد الأول، المنطق، حيدر آباد، 1685 هـ .
- ≈ التحتاني، قطب الدين الرازي، شرح الشمسية، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، نشرة الكردي، القاهرة، 1950.
- ≈ ابن الصلاح، تقي الدين، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، القاهرة، 1348 هـ .

بدوي، د. عبد الرحمن، امانويل كانت ، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، الكويت، 1977. $\cong$

H.J. Paton, Kant's, Metaphysic of experience, London, 1970. $\cong$

Collim Smith,(Octave Hamelin), Artin the Encyclop, Philososhy. $\cong$

John Dewey, How we think? New York, Heath, 1933. $\cong$

المحتويات

الأثر السلي للمنطق الأرسطي في بنية الثقافة الإسلامية	٥
الإهداء	٦
مقدمة	٩
تمهيد	١١
الفصل الأول: المنطق الأرسطي	١٥
نشأة المنطق الأرسطي	١٧
آلية انتقال المنطق الأرسطي إلى الفكر الإسلامي	٢٦
تأثير المنطق الأرسطي في بنية الثقافة الإسلامية	٢٨
الفصل الثاني: تعارض المنطق الأرسطي مع بنية الفكر الإسلامي	٢٨
الفصل الثالث: المنطق الأرسطي (نقد المنطق الأرسطي)	٤٩
ثانية المنطق الأرسطي	١١٨
١- المنهج النقلي	٢١
٢- المنهج العقلي	٢١٢
٣- المنهج الصوفي	١٥٤
٤- المنهج الروجاني	١٧٧
قائمة أَمْصَادِر والمِرَاجِع	١٢٧
الإجاء	١٣١
الاثراجع	١٣٢
قائمة المِصَادِر والمِرَاجِع	١٣١

